

Jørgen J. Poulsen

Fremmede i båden! - multikulturelle problemer og multikulturel kompetence¹

Multikulturel kompetence er evnen til at leve konstruktivt sammen med andre på trods af kulturelt betingede forskelle i livssyn. Den liberale tradition indeholder to former for pluralisme, der kan underbygge multikulturel kompetence. Nationalliberalismen er en *adskillelsespluralisme*, der lægger op til gensidig respekt mellem nationale kulturer, der anerkender hinandens selvbestemmelse inden for hver deres område. Adskillelsespluralismen artikulerer kollektive (nationale) rettigheder. Liberalismen indeholder også en *integrerende pluralisme*, der klassisk kommer til udtryk i doktrinen om religiøs tolerance. Den integrerende pluralisme forudsætter, at forskellige livssyn tilpasses hinanden, så de kan sameksistere indenfor det samme politiske fællesskab. Religiøs/kulturelle forskelle depolitiseres gennem formulering af et fælles sæt af individuelle medborgerrettigheder. Moderne multikulturelle aspirationer er meget vanskelige at håndtere inden for den liberale tradition, fordi disse aspirationer på samme tid fordrer adskillelsespluralisme og integrerende pluralisme, individuelle rettigheder og kollektive rettigheder. Der kan derfor næppe inden for den liberale tradition formuleres et konsistent sæt af multikulturelle rettigheder. Men indirekte kan multikulturelle aspirationer imødekommes gennem udviklingen af en politisk kultur, der understreger multikulturel kompetence som en vigtig del af den medborgerkompetence, der ideelt kræves af enhver medborger.

Det store projekt i vestlig politik i vort århundrede er opbygningen af velfærdsstaten. På dansk grund har dette projekt været centreret omkring Socialdemokratiet og forestillingen om, at vi er alle i samme båd. Efterhånden som velfærdsstaten er vokset har den selv givet anledning til problemer. Ideologisk set har kritikken været centreret omkring et moderniseret Venstre og forestillingen om, at godt nok er vi i samme båd, men båden er blevet for tung og synker, hvis den ikke bliver bygget om. Hele denne politiske debat er typisk en højre/venstre-familiestrid (Poulsen, 1996: 129-135). Nu er der imidlertid en anden kritik: der er fremmede i båden! Denne påstand, der ligger bag Dansk Folkepartis succes, rejser en helt anden debat: hvem er vi? - hvordan skal vi forholde os til dem, der er anderledes? Dette er de centrale spørgsmål i multikulturel politik. Multikulturelle problemer vedrører afgrænsningen af fælles-

skab og politisk identitet. Disse spørgsmål giver typisk anledning til en liberalismekritisk forståelse af politik (Poulsen, 1996: 135-141).

Begrebet multikulturalisme er temmelig nyt. Den ældste reference, som jeg har kunnet finde ved søgning på statsbibliotekets on-line katalog (SOL), er fra 1984. Dette passer også fint med, at *Encyclopædia Britannica* fra 1985 mangler begrebet. I SOL kataloget er der kun syv referencer til multikulturalisme, der relaterer sig til perioden 1984-90. Alle søgeresultater refererer til forhold i Canada. Dette udgør en stærk kontrast til situationen midt i 1990'erne. For perioden 1995-97 er der omkring 40 referencer i SOL kataloget. Multikulturalisme er nu ikke bare relevant i forbindelse med Canada. USA og Europa er med i referencerne. Dertil kommer, at de emner, der forbindes med begrebet multikulturalisme, er bredt voldsomt ud. Der er ikke læn-

Jørgen J. Poulsen

Fremmede i båden! - multikulturelle problemer og multikulturel kompetence¹

Multikulturel kompetence er evnen til at leve konstruktivt sammen med andre på trods af kulturelt betingede forskelle i livssyn. Den liberale tradition indeholder to former for pluralisme, der kan underbygge multikulturel kompetence. Nationalliberalismen er en *adskillelsespluralisme*, der lægger op til gensidig respekt mellem nationale kulturer, der anerkender hinandens selvbestemmelse inden for hver deres område. Adskillelsespluralismen artikulerer kollektive (nationale) rettigheder. Liberalismen indeholder også en *integrerende pluralisme*, der klassisk kommer til udtryk i doktrinen om religiøs tolerance. Den integrerende pluralisme forudsætter, at forskellige livssyn tilpasses hinanden, så de kan sameksistere indenfor det samme politiske fællesskab. Religiøs/kulturelle forskelle depolitiseres gennem formulering af et fælles sæt af individuelle medborgerrettigheder. Moderne multikulturelle aspirationer er meget vanskelige at håndtere inden for den liberale tradition, fordi disse aspirationer på samme tid fordrer adskillelsespluralisme og integrerende pluralisme, individuelle rettigheder og kollektive rettigheder. Der kan derfor næppe inden for den liberale tradition formuleres et konsistent sæt af multikulturelle rettigheder. Men indirekte kan multikulturelle aspirationer imødekommes gennem udviklingen af en politisk kultur, der understreger multikulturel kompetence som en vigtig del af den medborgerkompetence, der ideelt kræves af enhver medborger.

Det store projekt i vestlig politik i vort århundrede er opbygningen af velfærdsstaten. På dansk grund har dette projekt været centreret omkring Socialdemokratiet og forestillingen om, at vi er alle i samme båd. Efterhånden som velfærdsstaten er vokset har den selv givet anledning til problemer. Ideologisk set har kritikken været centreret omkring et moderniseret Venstre og forestillingen om, at godt nok er vi i samme båd, men båden er blevet for tung og synker, hvis den ikke bliver bygget om. Hele denne politiske debat er typisk en højre/venstre-familiestrid (Poulsen, 1996: 129-135). Nu er der imidlertid en anden kritik: der er fremmede i båden! Denne påstand, der ligger bag Dansk Folkepartis succes, rejser en helt anden debat: hvem er vi? - hvordan skal vi forholde os til dem, der er anderledes? Dette er de centrale spørgsmål i multikulturel politik. Multikulturelle problemer vedrører afgrænsningen af fælles-

skab og politisk identitet. Disse spørgsmål giver typisk anledning til en liberalismekritisk forståelse af politik (Poulsen, 1996: 135-141).

Begrebet multikulturalisme er temmelig nyt. Den ældste reference, som jeg har kunnet finde ved søgning på statsbibliotekets on-line katalog (SOL), er fra 1984. Dette passer også fint med, at *Encyclopædia Britannica* fra 1985 mangler begrebet. I SOL kataloget er der kun syv referencer til multikulturalisme, der relaterer sig til perioden 1984-90. Alle søgeresultater refererer til forhold i Canada. Dette udgør en stærk kontrast til situationen midt i 1990'erne. For perioden 1995-97 er der omkring 40 referencer i SOL kataloget. Multikulturalisme er nu ikke bare relevant i forbindelse med Canada. USA og Europa er med i referencerne. Dertil kommer, at de emner, der forbindes med begrebet multikulturalisme, er bredt voldsomt ud. Der er ikke læn-

gere tale om et afgrænset politisk problemfelt. På nuværende tidspunkt sættes multikulturalisme i forbindelse med blandt andet arkæologi, arkitektur, feminism, racerelationer, etniske forskelle, teologi, kunststøtte og uddannelse. På ti år har begrebet udviklet sig fra en snæver canadisk specialitet til et nøglebegreb i politisk teori. Formålet med denne artikel er at forklare, hvorfor dette er sket.

Ideologiske "-ismer" (liberalisme, socialisme, nationalisme, monarkisme, etc.) har visse fællestræk. De (1) identificerer et udsnit af sociale relationer, og de (2) foreslår, hvorledes disse bedst arrangeres ud fra et bestemt sammenhængende synspunkt. Der er selvfølgelig mange varianter af for eksempel socialisme, men, når vi bruger begrebet socialisme, ønsker vi som regel at referere til de fællestræk, der definerer genus snarere end til de specifikke træk, der definerer varianterne. Multikulturalisme er i denne forstand en typisk "-isme". Dette begreb refererer til et udsnit af sociale relationer, og brugen af udtrykket signalerer, at disse relationer skal betragtes som et politisk problem. Det udsnit af sociale relationer, der refereres til med udtrykket multikulturalisme, er de politiske aspekter af interaktionen mellem to eller flere grupper med forskellig kultur. En gruppes kultur bestemmes her primært gennem et eller flere af følgende fællestræk ved gruppens medlemmer: sprog ("vort sprog er stærkt og blødt"), religion ("vor tro er ren og lutret"), etnicitet ("lad mig kun flagre hen som blad i høst/ når du mit folk, min stamme frit må leve"), territorium ("og det er Frejas sal") og historie ("folkets arv af dybe stærke minder"). I visse tilfælde kan mere (i denne sammenhæng) tilfældige statustræk som køn eller klasse spille ind (for eksempel "arbejderkultur"). Det afgørende er, at tilstrækkelig mange

af de forskellige gruppers medlemmer definerer dele af deres egen identitet med henvisning til træk, der adskiller deres gruppe fra de andre grupper. Der findes intet multikulturelt problem *an sich* kun *für sich*.

Hermed har vi givet en foreløbig afgrænsning af multikulturalismens problemområde. Men i lighed med andre ismer refererer multikulturalisme også (om end løst) til en løsningsmodel. Nøgleordet i multikulturel problemløsning er "anerkendelsens politik" (Taylor, 1992; Poulsen, 1996: 138-139). Det politiske system bør løse multikulturalismens problem ved at sikre, at alle kulturelle grupper sikres en rimelig grad af anerkendelse. Spørgsmålet bliver så, hvad der skal forstås ved rimelig i denne sammenhæng, og på dette punkt skiller vandene. Der findes (som i forbindelse med andre -ismer) flere forskellige varianter af multikulturalisme. Udtrykket "anerkendelsens politik" lokaliserer primært multikulturalismens løsningsmodel på makro-plan (som et krav til det politiske system). Men det kan også være fornuftigt at definere multikulturalismens løsningsmodel på mikro-plan. Hvilke krav kan der stilles til den enkelte borgers evne til at leve i et multikulturelt samfund? Således formuleret er multikulturalisme et spørgsmål om medborgerkompetence. Tanken er, at den enkelte borger i et multikulturelt samfund bør have den socialpsykologiske kompetence til indgå i konstruktive relationer med medborgere, der kommer fra en anden kulturel baggrund.

Som sagt er selve begrebet multikulturalisme temmelig nyt. Men problemkredsen er selvfølgelig meget ældre. Man mister let perspektivet, hvis man udelukkende fokuserer på dagens debat om multikulturalisme. Det vil være min påstand, at begrebet multikulturalisme, der

så pludseligt har fået en central placering i den politisk filosofiske diskurs, er symptom på en hidtil undertrykt brudflade inden for den liberale tradition. Den moderne debat om multikulturalisme kan ses som udtryk for, at den liberale tradition er løbet op mod grænsen for sin evne til at formidle legitim social problemløsning. For at anskueliggøre denne tese er det nødvendigt for mig at anskue den liberale tradition udefra. Den mest naturlige måde, hvorpå dette kan gøres, er at anlægge et genealogisk perspektiv. Det vil sige, at analysen perspektiverer den liberale tradition ved at betragte den problematik om multikulturalisme, der historisk går forud for den liberale traditions gennembrud. Jeg skal derfor tillade mig at tage et langt tilløb. I første afsnit neden for vil jeg diskutere den multikulturelle problemkreds og de tilhørende multikulturelle kompetencer i forbindelse med før-liberale samfund. I det følgende afsnit skal jeg diskutere samme emner i relation til den liberale tradition. Derefter diskuterer jeg multikulturalisme som en brudflade inden for den liberale tradition. Endelig skal jeg anføre nogle normative betragtninger om de multikulturelle kompetencer, som det danske skolesystem bør stille til rådighed for vore børn.

Multikulturelle problemer i før-liberale samfund

I dette afsnit skal jeg indledningsvis illustrere det høje niveau af multikulturel kompetence, der er til stede allerede ved begyndelsen af den vestlige tradition i politisk teori. Jeg skal derefter demonstrere, hvorledes denne kompetence er indlejret i den før-liberale politiske problematik.

Eftersom Herodots *Historierne* indeholder en regelret komparativ analyse af styreformer (1972: 238-240), kan man

med en vis ret sige, at statskundskaben (som historieskrivningen) starter med Herodot. Men hvis man siger dette, må man samtidig medgive, at statskundskaben fik en flyvende start, når det gælder problemet multikulturalisme. Herodot rejste meget i middelhavsområdet, Orienten og Ægypten. Det er tankevækkende, at han som en slags turist sejlede op ad Nilen for at studere de - allerede dengang - antikke monumenter over Ægyptisk kultur. Et sådant liv kunne næppe give mening for en person uden flair for det multikulturelle. Charmen ved Herodot som forfatter er da også i høj grad forbundet med hans evne til at tage andre kulturer alvorligt uden at miste sine egne kulturelle rødder. Hans holdning kan bedst illustreres gennem et par konkrete eksempler fra *Historierne* (Herodotus, 1972).

I starten af anden bog, der har Ægypten som emne, fastslår Herodot, (1972: 130), at ingen nationer ved mere om guderne end andre. Eftersom religion er det centrale element i antikkens livssyn indebærer Herodots udsagn enten en total relativisme (ingen er klogere end andre i religiøse affærer, fordi der ikke findes en religiøs sandhed) eller en betydelig multikulturel åbenhed (der findes religiøs indsigt, men den er ikke bundet til en bestemt kulturs forståelse af guderne). Det er ganske oplagt ud fra sammenhængen, at det er den sidste mulighed, der repræsenterer Herodots synspunkt. Det kommer meget klart frem i en diskussion af Kambyses, en persisk konge, der erobrede Ægypten. Men fra Kambyses' senere adfærd slutter Herodot, at manden er gal. Kambyses skænder de gamle ægyptiske helligdomme på det groveste. Det er pragmatisk set dumt, da det vil fremkalde oprør, men det er også umoralsk. Det forholder sig nemlig således, at enhver efter moden overvejelse vil komme frem til, at

af alle skikke, er netop de skikke, som vedkommende er vokset op med, de bedste. Derfor er det dumt og umoralsk at håne andre folks skikke.

Herodot illustrerer denne pointe med en lille anekdote om den persiske konge Darius² (1972: 219-220). På et tidspunkt havde kongen græske gæster ved sit hof. Han spurgte dem, hvad der skulle til for, at de ville æde deres fædre, når disse døde. Grækerne var oprørte og forklarede, at intet kunne få dem til en sådan respektløs handling overfor forfædrene. Så tilkaldte kongen repræsentanter for en indisk stamme, der rent faktisk som en del af begravelsesritualet åd den døde. Han spurgte dem, hvad der kunne formå dem til at brænde de afdøde. Med alle tegn på moralsk forargelse svarede inderne, at det ville de aldrig gøre. Herodot afslutter anekdoten med at bifalde den græske digter Pindars udtalelse om, at skik og brug er alles konge.

For at denne anekdote kan få mening, må man gå ud fra, at Herodot anerkendte gyldigheden af begge ritualer. Begge ritualer, så modstridende de end var, kunne i deres egen kontekst bruges til at udtrykke en sømmelig respekt for forfædrene. Således kunne forskellige konkrete skikke (brænde eller spise forfædrene) løse den samme mere abstrakte og universelle opgave (at demonstrere respekt for forfædrene). Respekten for den fremmede kultur hviler altså på, at den - trods konkret forskellighed - kan ses som et autentisk forsøg på at løfte samme moralske forpligtelse, som på anden vis løftes i ens egen kultur. Dette er vel nok den mest fundamentale forudsætning for multikulturel forståelse: der er to værdirammer i spil, og de modsiger hinanden, men der kan dannes et mere abstrakt og åbent synspunkt, hvor begge værdirammer kan bekræftes.

Såvel græsk som romersk politisk teori udviklede betydelig multikulturel kompetence. Platons *Lovene* (Platon, 1980) giver yderligere et eksempel herpå. Selve dialogens ramme, en samtale mellem tre gamle mænd fra forskellige græske kulturer (Athen, Sparta, Kreta) er multikulturel. Bogens ledetråd er en åndelig pluralisme, der kommer til udtryk i dels, at alle dialogens parter repræsenterer politiske kulturer, der kan gøre krav på respekt, dels i den værdi, der tillægges moderation og bestræbelsen på at blande og afveje modstående berettigede krav og værdier. Dertil lægger Platon en sociologisk indsigt. Til diskussion står problemet om, hvorledes man bedst grundlægger en ny by på Kreta. Skal byens indbyggere komme fra samme moderby, eller bør de komme fra mange forskellige byer? Atheneren fremhæver, at begge muligheder rummer problemer og muligheder (708b-708d). Hvis kolonisterne kommer fra samme by, vil de naturligt være bundet sammen i solidaritet, og det er godt, men på den anden side vil det være svært at overbevise dem om, at de skal overholde andre mere rationelle love end dem, som stammer fra moderbyen, og som de er vokset op med. Muligheden for at få kolonisterne til at acceptere nye rationelle love vil være betydeligt større, hvis kolonisterne kommer fra mange forskellige byer, men på den anden side vil det være sværere at opbygge solidaritet mellem indbyggere, der kommer fra forskellige kulturelle udgangspunkter. Den underliggende tanke må være, at multikulturalisme muliggør større rationalitet, men belaster solidariteten mellem indbyggerne.

Netop denne problematik står centralt i dagens debat, som vi skal se senere i forbindelse med diskussionen af Walzer og Kristeva.

Jeg konkluderer, at den vestlige politiske teori er født med en høj grad af multikulturel kompetence. Den græske antik er et lysende eksempel, men der kan findes lignende velfunderede kompetencer i såvel romersk som middelalderlig politisk teori. Dermed er det selvfølgelig ikke sagt, at al før-liberal tænkning er gennemsyret af multikulturel forståelse. Påstanden er, at den før-liberale tradition rummer et multikulturelt potentiale, der ofte er blevet indløst. Spørgsmålet er nu, hvorledes dette multikulturelle potentiale er indlejret i traditionens generelle forståelse af politik.

Det er næppe muligt at sige ret meget, der kan have generel gyldighed for den før-liberale politiske tradition i vesten. Men nogle vigtige træk kan dog med en vis berettigelse sammenfattes i en idealtipe. Det har jeg allerede gjort i et tidligere nummer af dette tidsskrift (Poulsen, 1996: 128-129). Jeg definerede ved den lejlighed en problematik (mæglermodellen), der dominerer opfattelsen af politik i de godt to tusinde år, der strækker sig mellem Solons tid og Machiavellis og endog Bodins tid. Inden for mæglermodellen anskues samfundet som en orden af naturlige grupper, og det politiske problem består i at mægle mellem disse grupperes legitime interesser. Grupperne er naturlige i den forstand, at de vokser spontant frem af den sociale arbejdsdeling, at de kan ordnes i et værdihierarki, og at nogle grupper er mere værd end andre. Gruppernes legitime interesser bestemmes af deres plads i værdihierarkiet. Jeg fremhævede dengang, at det centrale svar på det politiske problem inden for denne problematik er forestillingen om en blandet regering, hvor (i hvert fald de vigtigste af) grupperne har en rolle i styret, der afspejler deres værdi, og giver dem mulighed for at artikulere deres legitime

interesser. Jeg skal nu udbygge denne model, så forbindelsen til det multikulturelle problem vil blive klar.

Der er i før-liberal politisk tænkning som oftest en bevidst moralsk dualisme, der skiller de forpligtelser, der gælder i forhold til andre medlemmer af det religiøst-politiske fællesskab, og de forpligtelser, der gælder over for den fremmede (i jødedommen: *nakhri*; blandt grækerne *metoiker*; blandt romerne folk uden romersk borgerskab; blandt middelalderens kristne for eksempel jøder). Denne moralske dualisme ville som regel give sig udslag i, hvad vi ville kalde økonomisk og politisk diskrimination. Skarpheden i den moralske dualisme kunne variere i forhold til både en politisk og en økonomisk logik.

Den politiske logik har at gøre med graden af solidaritet inden for det politiske fællesskab. Jo større social og/eller politisk lighed, der findes inden for fællesskabet, jo mere vigtigt bliver det at skelne fællesskabets medlemmer fra de fremmede. Både politisk og socialt egalitære strømninger forudsætter en slags broderlighedsetik. De egalitære normer inddæmmer de mere privilegerede grupperes interesse i at hæve sig over den brede gruppe af fællesskabets medlemmer og løfter dermed de mindre privilegerede grupperes status. Set fra de privilegerede grupperes synspunkt bliver omkostningen ved denne solidaritet større, hvis fællesskabet er åbent. Set fra de mindre privilegerede grupperes synspunkt, så ville åben adgang til fællesskabet udhule den status, som de har i fællesskabet. Broderlighedens politiske logik kan epigrammatisk udtrykkes i en talemåde, der tillægges Proudhon: hvis hele verden er min bror, så har jeg ingen bror.

Den økonomiske logik tenderer omvendt mod at opbløde skellet mellem fæl-

lesskabets medlemmer og de fremmede. Gennemslagskraften i den økonomiske logik afhænger af det omfang, hvori markedsrelationer gennemsyrrer samfundet. Hvor markedet vinder frem, erstattes moralske relationer inden for fællesskabet af mere kalkulerende holdninger. Den moralske inddæmning af den økonomisk-strategiske rationalitet i forholdet til medlemmer af fællesskabet svækkes. Omvendt kan samme økonomiske logik tilsi-ge en afdæmpning af forskelsbehandling over for fremmede. God forretnings-skik disciplinerer den moralsk betingede nedvurdering af den fremmede.

Den moralske dualisme i forholdet til fællesskabets medlemmer og de fremmede kan således variere i skarphed, men i et eller andet omfang er den ganske åbent til stede i den politiske tænkning. For os i dag er moralsk dualisme uden videre dobbeltmoral, og derfor ikke noget, som vi eksplicit kan gå ind for. Men specielt i antikken giver dualismen ingen samvittigheds kvaler, og den kan nemt forbindes med multikulturel kompetence. Det er to samvirkende faktorer, der muliggør dette. For det første er der den kultiske partikularisme, og for det andet er der periodens aksiomatiske forestilling om et naturligt moralsk hierarki. Den kultiske partikularisme virker befordrende for multikulturel forståelse, for så vidt den begrænser sine gyldighedsfordringer til kultens medlemmer. Den omstændighed, at min kult foreskriver et bestemt sæt af begravelsesritualer, betyder ikke at din kult, der foreskriver andre idealer, er ugyldig eller uværdig. På den anden side behøver den gensidige anerkendelse af kult-ter ikke at medføre nogen form for lighed for den ene kults medlemmer inden for den anden kults område. De fremmede som gruppe betragtet, står naturligt la-vere i forhold til medlemmerne af et gi-

vent politisk fællesskab. Der er derfor intet problem i, at de bliver negativt sær-behandlet. Dette er baggrunden for Herodots multikulturelle kompetence.

Herodots synspunkt kan beskrives som en *adskillelsespluralisme*. Forskellige kulturer kan og bør respektere hinanden. Det er muligt på et generelt niveau at "oversætte" en kults ritualer til en anden kults sprog og således opdage et mere almenmenneskeligt værdifællesskab. Men denne økumeniske bestræbelse³ forudsætter, at kulternes gyldighedsområder er adskilt, og at man til enhver tid er rede til at acceptere den lokale kults særstatus inden for dens eget område.

Kristendommen er en universalistisk og doktrinær religion. Den har derfor hi-storisk haft et anstrengt forhold til ad-skillelsespluralismen⁴. Den omstændig-hed, at kristendommen overtog den poli-tiske forestilling om et naturligt hierarki, har dog tilladt en hvis adskillelsesplural-isme. Men med markedets tiltagende gen-nemtrængning af samfundet undermineres også denne rest af pluralisme. Med reformationen tilspidses situationen, fordi doktrinær universalisme og markedets gennemslag totalt underminerer begge den antikke pluralismes støttepunkter - såvel kultisk partikularisme som forestil-lingen om et naturligt hierarki. Denne ud-vikling bidrager til udbruddet af de store religionskrige. Religionskrigene acce-lererer en politisk indlæringsproces, der leder til liberalismen.

Den liberale tradition og den multikulturelle problemkreds

Den liberale problematik udspringer i høj grad af to empiriske forhold, der karakteriserer samfundsudviklingen i det 17. år-hundredes Europa. Den ene er civilsam-fundets stigende betydning. Civilsam-

fundet konstitueres af de menneskelige relationer, der er defineret af kontrakter, frivillige aftaler og frivillige sammenslutninger.⁵ Den anden empiriske forudsætning er, at Europa nu er uomgængeligt religiøst opsplittet, og at denne opsplitning ofte eksisterer inden for det enkelte politiske fællesskab.

Jeg har ved en tidligere lejlighed analyseret den liberale problematik i *Politica* (Poulsen, 1996: 129-134), og jeg skal derfor på dette sted nøjes med en kort opsummering. Det er aksiomatisk for den liberale problematik, at rimelige og fornuftige mennesker vil ønske at løse deres indbyrdes stridigheder på en upartisk måde. Dette synspunkt kan udmøntes i tre indbyrdes forbundne doktriner: tolerance, upartisk civilitet og moralsk rationalisme. Den liberale tolerancedoktrin indebærer, at rimelige og fornuftige mennesker kan have forskellige livsanskuelser, og at samfundets indretning skal muliggøre, at disse anskuelser kan brydes på en fredelig måde båret af gensidig respekt. Den liberale doktrin om upartisk civilitet indebærer, at politisk solidaritet på den ene side afgrænses i forhold til en broderlighedsetik og på den anden side afgrænses i forhold til egoistisk opportunisme. Liberal civilitet er mere begrænset, mere "kold" end broderlighedsetikken, men på den anden side er der tale om en regelbundet moralsk opfattelse, der står i modsætning til egoistisk opportunisme. Den tredje doktrin om moralsk rationalisme indebærer to ting: (1) et skarpt skel mellem "er" og "bør", og (2) den opfattelse, at individet er det moralske subjekt (det vil sige, at det er individet og ikke gruppen, der er bærer af politiske rettigheder).

Den liberale problematik, således defineret, afspejler begge de empiriske forudsætninger, der blev skitseret ovenfor. Det individ, der definerer sig selv i lyset

af sit medlemskab af civilsamfundet, kan genfinde sig selv i den definition af medborgeren, der fremgår af den liberale problematik. I begge tilfælde defineres individet ved evnen til at indgå i rationelt afgrænsede kontraktlignende forpligtelser. Den liberale tolerancedoktrin afspejler tillige det forhold, at det politiske fællesskab rummer en uopløselig religiøs pluralisme.

Ovenstående analyse rummer det generelle mønster i udviklingen af den liberale problematik. Vi skal nu udvikle dele af dette mønster i større detaljer for at klargøre den liberale problematiks tilgang til den multikulturelle problemkreds. I denne sammenhæng er der grund til at se nøjere på udviklingen af den liberale tolerancedoktrin. Denne doktrin er, som nævnt ovenfor, udviklet til at inddæmme de eksplosive konsekvenser af kristendommens universalisme og den deraf følgende intolerance over for anderledes tænkende (vantro, kættere).

Det er inden for den kristne tænkning selv, at vi skal finde de to ideer, som til sidst smelter sammen og kommer til at udgøre den liberale tolerancedoktrin. Den ene idé går ud på, at kristendommen ikke nødvendigvis har politiske konsekvenser. Den anden idé går ud på, at der på trods af doktrinære forskelle mellem forskellige opfattelser af kristendommen, eksisterer en fælles kerne, som alle seriøse fortolkninger af kristendommen accepterer. Det, der splitter de forskellige opfattelser af kristendommen, er mindre betydningsfuldt, end det som forener dem.

Ideen om, at kristendommen kan begrænses i forhold til den politiske sfære, går uproblematisk tilbage til det nye testaments opfordring til at give kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er. Dette giver anledning til læren om de to sværd. Fortolkningen af denne lære

afhænger dog af fluktuationer i magt-forholdet mellem paven og kejseren. Når Paven står stærkt, er der en udpræget tendens til, at det gejstlige sværd tillægges større vægt end det verdslige sværd. Det er altså kun, hvor kirken er i defensiven, at læren om de to sværd kommer til at indebære en kristen selvafgrensning over for den politiske sfære. I hænderne på Pavestolens modstandere kan ideen om kristendommens afgrensning i forhold til den politiske sfære bruges til at definere en principiel opfattelse af forholdet mellem religion og politik. Dette kommer klart til udtryk hos Marsilio af Padua (Marsilus Patavinus, 1979). Den gejstlige sfære begrænses af sin egentlige opgave, sjælefrelsen. Man kan ikke frelse sjæle ved brug af verdslig magt. Derfor har Paven og præsteskabet ingen politisk rolle og ingen legitim politisk magt. Den politiske magt udspringer af det verdslige fællesskab og reguleres af normer, der udspringer heraf. Der kan således drages en skarp grænse mellem den religiøse sfære og den politiske sfære. Dette er den ene af de to fundamentale byggesten i den liberale tolerancedoktrin.

Den anden byggesten består i udviklingen af et økumenisk syn på forskellene mellem forskellige opfattelser af kristendommen. Den økumeniske synsmåde er egentlig et ganske rationelt svar på kristendommens splittelse. Denne synsmåde tillader respekt for forskellighed uden at underminere troen på en almen kristelig sandhed. Man kan anskue den økumeniske bestræbelse som en rationalisering af kristendommen. Rituel uenighed afdramatiseres. Religiøs uenighed må forventes, hvor kristne mennesker i selvstændighed søger et autentisk forhold til Gud. Troen på Gud og accepten af de deraf følgende medmenneskelige forpligtelser er det eneste, der virkelig har betydning.⁶

De to byggesten, der tilsammen udgør den liberale tolerancedoktrin, smelter sammen i Lockes klassiske brev om tolerance (Locke, 1966). Her skelnes der skarpt mellem den religiøse og den politiske sfære. Begge sfærer begrænses i forhold til hinanden af deres iboende opgave. Den religiøse sfære er begrænset til brugen af frivillig overtalelse, eftersom verdslig magt ikke kan lede til sjælens frelse. Omvendt skal staten sikre den verdslige fred, og det giver ingen kompetence på det religiøse område. Det betyder ikke, at det verdslige liv savner et religiøst funderet moralsk grundlag. Tværtimod forholder det sig således, at alle seriøse religioner indeholder en forestilling om, at Gud sanktionerer umoralsk adfærd som løgn, tyveri og aftalebrud. På et højere økumenisk niveau er der altså en overensstemmelse mellem de forskellige religioner, der garanterer tilhængerens sekulære moralske pålidelighed. Det underliggende ræsonnement kan lidt uformelt formuleres således: "deres Gud kommer efter dem, hvis de snyder; ligesom min Gud kommer efter mig, hvis jeg snyder." Det er netop dette økumeniske lag, der gør, at Locke ikke kan udstrække sin tolerance til at omfatte ateister (der er ingen Gud til at komme efter dem, hvis de snyder). Denne begrænsning af tolerancedoktrinen er åben over for John Stuart Mills indvending om, at den vil indebære, at man tolererer upålidelige ateister, der er villige til at lyve om deres anskuelser, mens man straffer moralsk hæderlige ateister. På dette punkt er det Mill snarere end Locke, der repræsenterer den liberale tolerancedoktrin.

Jeg har gennemgået den måde, hvorpå kristendommen i en bestemt historisk sammenhæng omformes til den liberale tolerancedoktrin for at vise, hvor dybt denne proces faktisk omformer kristen-

dommen som livsanskuelse. Fra at være et komplet livssyn bliver kristendommen trukket ud af politik (sfæreopdelingen) og bliver samtidig udtynnet og abstrakt (den økumeniske selvbesindelse). Dette er en tilpasning, der er nødvendig, for en hvilken som helst livsanskuelse, der skal være konsistent med den liberale tradition. Denne homogeniseringsproces beskrives af John Rawls som konstituerende for "rimelige livsanskuelser" ("reasonable comprehensive doctrines", Rawls, 1993a: 58ff).

Vi kan også betragte den liberale tolerancedoktrin ud fra den virkning, som den har på individets opfattelse af sin sociale identitet. Det nye ved tolerance-doktrinen er, at den fordrer udvikling af bindestregsidentiteter (Walzer, 1997: 33). Man har dels en politisk national identitet og dels en religiøs identitet. Den nationale identitet forbindes med den politiske sfære og dennes økumeniske værdigrundlag. Den religiøse identitet forbindes med kirkens/sektens værdier og ritualer, og den pladseres i den private sfære.

Det kan være nyttigt at sammenligne den adskillelsespluralisme, som vi fandt hos Herodot, med den liberale pluralisme. Der er et oplagt fællestræk i den måde begge former for pluralisme forudsætter udvikling af en økumenisk forståelse af religiøse værdikonflikter. Men der er også en vigtig forskel. Herodots pluralisme lader de forskellige kulturer forblive intakte inden for hvert deres område. Hver kultur dominerer politisk inden for sit eget område. Det er netop på grund af denne politiske rolle, at Herodots pluralisme forudsætter adskillelse inden for det politiske terræn. Omvendt med den liberale pluralisme. Her lever de forskellige religioner inden for samme fællesskab. De er derfor nødt til at blive integreret med hinanden. Denne integration opnås ved,

at de implicerede religiøse opfattelser modificeres i overensstemmelse med sfæredelingsideen og den økumeniske generalisering. Den antikke pluralisme er en adskillelsespluralisme, mens den liberale pluralisme er en integrerende pluralisme.

Disse betragtninger gælder ved anvendelse af den liberale tænkemåde i forhold til allerede eksisterende fællesskaber. Men netop afgrænsningen af det politiske fællesskab er svær at artikulere inden for den liberale tradition. Vi har set, at den liberale tolerancedoktrin forudsætter udvikling af bindestregsidentiteter. På den ene side af bindestregen markeres den politiske identitet. Dette sker typisk i nationale termer. De generelle liberale værdier knyttes altså konkret til et nationalt afgrænset fællesskab. Dette er krumtappen i den nationale liberalisme, som er den liberale traditions standard svar på problemet om afgrænsningen af politiske fællesskaber.⁷ Nationen og det politiske fællesskab må falde sammen. For det er nationalfølelsen, der giver de kolde og abstrakte liberale principper konkret bindingskraft. Derfor er det svært at forestille sig, at liberale institutioner kunne overleve i en stat, der består af flere nationaliteter (Mill, 1975: 382). I forlængelse af disse betragtninger lægger den liberale tradition op til en international orden, hvor nationalstater gensidigt anerkender hinanden.

Bemærk at der herved opstår en interessant opsplittning af den liberale problematik. Når det gælder religioner, tilsigter den liberale tradition at modificere disse, så de kan indgå i en integrerende pluralisme. Når det derimod drejer sig om nationaliteter, så er det liberale svar en adskillelsespluralisme.

Den opsplittning, som vi her finder inden for den liberale problematik, modsvares meget nøje den moralske dualisme,

som vi fandt ved analysen af visse før-liberale samfund. Det siger sig selv, at den liberale problematik, som hviler på universalistiske principper, ikke uden selvmodsigelse kan artikulere en moralsk dualisme ("alle mennesker er lige - hvis de er medborgere - men ikke, hvis de er fremmede"). Derfor er det svært at foretage en normativt legitim afgrænsning af et liberalt politisk fællesskab. Denne afgrænsning er specielt svær for dem, der går ind for et stærkt og forpligtende politisk fællesskab. Lad os som illustration betragte John Rawls (1971; 1993a). Rawls går ind for et stærkt politisk fællesskab, der sikrer en massiv social retfærdighed (alle uligheder skal være til fordel for den dårligst stillede). Dette er en central del af Rawls integrerede pluralisme inden for fællesskabet. Men kunne man ikke anvende dette princip på verdenssamfundet (Carens, 1995: 334-339)? Det mener Rawls ikke, men han kan ikke give nogen egentlig grund. Han siger bare, at han ikke finder det passende ("unsuitable for the case we are considering", Rawls, 1993b: 228 note 51). Når Rawls derefter tager fat på at udvikle en teori om international ret, så genfinder vi de klassiske og velprøvede national-liberale doktriner. Rawls opfattelse splittes altså i de to dele, som vi afdækkede ovenfor. Der er en integrerende pluralisme, som gælder inden for et givent fællesskab. Dertil kommer en adskillelsespluralisme, der gælder mellem allerede definerede fællesskaber. Derimod er det ikke muligt for Rawls at italesætte selve afgrænsningen af de enkelte politiske fællesskaber.⁸

Der er en anden meget simpel illustration af den liberale traditions impotens, når det gælder om at definere det konkrete politiske fællesskab. Hvilket sprog skal der tales i et land, hvor indvandrere,

flygtninge og traditionelle nationale og etniske minoriteter har forskellige modersmål? Man leder, som Kymlicka har påvist, forgæves efter en diskussion af sådanne emner blandt den liberale traditions ledende teoretikere (Kymlicka, 1995: 111-113, 200 note 15).

Den liberale tradition har et problem med at afgrænse konkrete fællesskaber på en moralsk konsistent måde. Derfor er traditionen opsplittet i en integrerende pluralisme til anvendelse inden for etablerede nationale fællesskaber og en adskillelsespluralisme til anvendelse, hvor spørgsmål om nationalitet bliver aktuelle. Der er ingen tilfredsstillende logik i dette. Alligevel er det uundgåeligt, fordi opsplittningen af den liberale diskurs sker på det sted, hvor den før-liberale tradition etablerede en moralsk dualisme (som under ingen omstændigheder kan artikuleres inden for den liberale tradition).

Den liberale tradition har to strategier, der måske kunne bringes til anvendelse i forbindelse med multikulturelle problemer. Den ene er den integrerede pluralisme (med religion som paradigmatiske illustration). Denne strategi ville virke ved at omdanne de forskellige kulturer, således at de kunne integreres. Et centralt element i denne tilpasning er afpolitisering af kulturforskelle. Her er det liberale bud på multikulturalisme, at intet individ må diskrimineres på grund af sin kulturelle baggrund (analogt med bekæmpelse af diskrimination baseret på køn, race eller seksuel orientering). Den anden liberale strategi er adskillelsespluralismen (med nationalitetsspørgsmålet som paradigmatiske eksempel). Denne strategi ville tilsige opsplittning af det politiske fællesskab, såfremt dette er presset af vedvarende politisering af kulturforskelle. Man kan sige, at den integrerede pluralisme løser multikulturelle pro-

blemer gennem sikring af individets rettigheder på tværs af kulturforskelle. Adskillelsespluralismen løser multikulturelle problemer gennem anvendelse af et kollektivs ret til selvbestemmelse. Ingen af disse strategier kan dog uproblematisk anvendes i relation til den problemkreds, der i løbet af de seneste ti år har anbragt multikulturalisme centralt i den politiske debat. Multikulturalisme som politisk krav indebærer typisk ønsket om kollektive rettigheder (der inden for den liberale tradition hører til adskillelsespluralismen), men vel at mærke rettigheder, der skal accepteres af andre kulturer inden for det samme politiske fællesskab (det vil sige inden for den integrerede pluralismes problematik). Multikulturalisme er et problem inden for den liberale tradition, fordi multikulturelle krav stilles hen over splittelsen i den liberale diskurs og derved afslører den brudflade i liberal tænkning, hvor der mangler et funktionelt sidestykke til tidligere tiders moralske dualisme.

Multikulturalisme i dag

Vi skal i dette afsnit betragte de træk i vor sociale situation, der danner baggrund for, at multikulturalismen i stigende grad er blevet centralt placeret på den politiske dagsorden. Derefter skal vi afdække det multikulturelle arguments grundstruktur og betragte visse konkrete eksempler på multikulturel politik. Endelig skal vi se lidt nærmere på det mest avancerede argument, der forsøger at forene multikulturalisme og liberal rettighedsdiskurs (Kymlicka, 1995). Kymlickas projekt rummer megen praktisk politisk visdom, men det er logisk inkonsistent, netop fordi det ikke er muligt at bygge bro henover den brudflade i den liberale diskurs, som blev omtalt ovenfor.

Vestlige samfund gennemsyres i stigende grad af abstrakt individualisme. To meget stærke kræfter bidrager til denne udvikling. På den ene side er det uundgåeligt, at den liberale rettighedsdiskurs leder til, at politiske problemer formuleres som spørgsmål om individuelle rettigheder (individets ret i forhold til fagforeningen, kvindens ret i forhold til manden inden for ægteskabet og på arbejdsmarkedet, børns rettigheder i forhold til forældrene, minoriteters ret til ikke at blive udsat for diskrimination, brugerens rettigheder i forhold til det offentlige system, flygtninges ret til at søge om asyl, etc.). På den anden side betyder udfoldelsen af den økonomiske logik, som blev omtalt ovenfor, at værdier som sammenhold, respekt og loyalitet i stigende grad forvises til privatsfæren og dermed mister politisk bindingskraft. Primordiale bånd, der hviler på ind-gruppe/ud-gruppe skel problematiseres og svækkes. Selve det traditionelle grundlag for udviklingen af en social identitet forrykkes. Samtidig betyder de moderne kommunikationsmidler (verdensomspændende TV, internet, omfattende global lufttrafik) at forestillingerne om "dem" og "os" bliver udflydende og mindre knyttet til geografiske kriterier end tidligere. Multikulturelt inspirerede krav om kollektive rettigheder kan ses som en reaktion mod den udfordring, som den abstrakte individualisme stiller for det moderne menneskes dannelse af en social identitet.

Multikulturalismen er forankret i den forestilling, at individets autonomi er uløseligt knyttet til individets kulturelt definerede sociale identitet. En gensidig anerkendelse mellem individer indebærer derfor en gensidig anerkendelse af de implicerede kulturer. Men dette betyder endvidere, at en trussel mod individets kultur er en trussel mod individets auto-

nomi og derigennem en trussel mod individets fundamentale rettigheder. Individet har en ret til, at hans eller hendes kultur overlever og trives. Man kan derfor stille krav over for det politiske fællesskab baseret på forestillingen om kulturel trivsel. Bærere af en given kultur har en kollektiv ret til at kræve, at det politiske fællesskab fører en aktiv politik, der sikrer deres kulturel trivsel. Dette er kernen i "anerkendelsens politik" (Taylor, 1992).⁹

Multikulturalisme som kulturelt selvforsvar kan lede til krav, der er problematiske set ud fra et liberalt synspunkt. Dette sker specielt i de tilfælde, hvor en kultur dominerer politisk inden for sit eget område samtidig med, at den oplever sig selv som en mindretalskultur i en større sammenhæng. Québec er den paradigmatiske illustration. Her beskyttes den frankofone kultur gennem sproglove, der i forskellige sammenhænge begrænser forældrenes frie skolevalg til at omfatte skoler, hvor der undervises på fransk. På lignende måde påbyder sproglovene anvendelsen af fransk i erhvervslivet. Estland og Letland efter selvstændigheden illustrerer en mere vidtgående multikulturel politik. Her har man gjort flertallet af de etniske russere til metoiker (Poulsen, 1994). I lokal dansk sammenhæng kan man se strømmingen omkring Dansk Folkeparti som et udtryk for et multikulturelt selvforsvar for danskheden. I alle disse tilfælde begrundes brud på den liberale universalisme ud fra ønsket om at forsvare en kultur overfor pres udefra. I alle tilfælde er der tillige tale om kulturer, der dominerer det lokale politiske fællesskab, og som derfor principielt kan sætte deres krav igennem.

Situationen tegner sig anderledes for kulturelle minoriteter uden afgørende politisk magt. Inden for et liberalt demo-

kratisk fællesskab kan sådanne kulturer i et vist omfang forsvares gennem henvisning til den liberale anti-diskriminations-tankegang. I forlængelse heraf kan der stilles krav om støtte til frivillige sammenslutninger, der kan give den enkelte kulturelle minoritet en civilsamfundsmæssig infrastruktur. Dette projekt hviler ofte på et ønske om at fremme bindestreksidentiteter. Eksempelvis fremhæves det ofte, at andengenerationsindvandrere integreres bedre i vestlige samfund, hvis deres vestlige medborgeridentitet bygges oven på en kulturel identitet baseret på oprindelseslandets kultur.

I denne sammenhæng kan man altså sige, at flertalskulturers multikulturelle krav tenderer mod at bryde med liberal universalisme, mens mindretalskulturers multikulturelle krav ofte kan siges at fremme liberal universalisme.

Kymlicka (1995) har forsøgt at kodificere disse tendenser i en liberal multikulturalisme. Han skelner skarpt mellem, på den ene side oprindelige folk (for eksempel indianere eller eskimoer) og traditionelle nationaliteter (for eksempel fransk-canadiere), og på den anden side flygtninge og indvandrere (Kymlicka 1995: 75-130, se specielt p. 94). Oprindelige folk og traditionelle nationaliteter kan stille mere vidtgående multikulturelle krav end flygtninge og indvandrere. Dette skyldes, at flygtninge og specielt indvandrere har truffet beslutning om at forlade deres egen kultur. De har derfor en vis forpligtelse til at assimilere sig inden for deres nye samfund. Omvendt kan oprindelige folk og traditionelle nationale minoriteter stille krav om politisk ligestilling med det politiske fællesskabs dominerende kultur. Det vil sige, at oprindelige folk og traditionelle nationale minoriteter kan stille krav om vidtgående selvstyre med de privilegier, der følger heraf.

I dette tilfælde benytter Kymlicka således de forestillinger, der hører til den liberale diskurs om adskillelsespluralisme. Den afgørende forskel er dog, at Kymlicka forestiller sig en føderal ramme omkring de ligeberettigede kulturer. Til gengæld må flygtninge og indvandrere i vidt omfang indordne sig under den liberale integrerende pluralismes fordringer.

Dette argument er som skræddersyet til at behandle det multikulturelle problem i Canada. Der er megen sund fornuft i Kymlickas forslag, men det er tvivlsomt om forslaget i den sidste ende (som påstået af Kymlicka) er forenligt med den liberale universalisme. Problemet ligger i den begrænsning, der lægges specielt på flygtninge og indvandreres multikulturelle fordringer. Det kan være rimeligt at sige, at en indvandrer, der ønsker at deltage i et nyt fællesskab, bør tilpasse sig til dette fællesskab. Men det er svært at se, hvorledes dette krav kan rettes til indvandrernes børn. De har vel - fra et liberalt synspunkt - de samme kulturelle rettigheder som alle andre medborgere? Ellers bliver indvandring til en slags arvesynd, og dette kan dårligt gøres konsistent med den liberale traditions iboende universalisme. Kymlicka har brugt skellet mellem oprindelige folk/traditionelle minoriteter og flygtninge/indvandrere til at skjule brudfladen i den liberale diskurs. I det øjeblik dette skel opgives, tegner der sig to radikalt forskellige muligheder. Enten kan man falde tilbage på den klassiske liberale integrerende pluralisme (og så bortfalder de særlige træk ved den moderne multikulturalisme), eller også må man sikre vidtgående ligeberettigelse og selvstyre for alle de kulturer, der findes repræsenteret inden for et politisk fællesskab (men det er svært at se, hvorledes et politisk fællesskab kan leve med en så vidtgående adskillelsespluralisme).

Selve strukturen i den liberale diskurs gør det svært at udvikle en konsistent og realistisk argumentation, der kan imødekomme de fordringer, der formuleres inden for den moderne multikulturalisme.

Multikulturalisme i fremtiden

Selv om det næppe er muligt at udvikle en liberal rettighedsteori om multikulturalisme, er det naturligvis muligt inden for rammerne af et demokratisk politisk fællesskab at udvise multikulturel tolerance. Der kan næppe være tvivl om, at fremtidens samfund vil stille større snarere end mindre krav til borgernes multikulturelle kompetence.

Med den tiltagende globalisering og den øgede kulturelle heterogenitet inden for åbne demokratiske samfund, så bliver multikulturel kompetence en forudsætning for udviklingen af social identitet.

Dette giver anledning til et alvorligt problem, fordi kulturelle forskelle kan udløse en meget dybtliggende tendens i menneskets socialpsykologiske dispositioner (Freud, 1972, kap. 6; Tajfel, 1981; Brown, 1986: 533-585; Kristeva, 1993: 2-3). Man kan reagere på kulturel forskellighed ved at føle sin identitet truet af dem, som er anderledes, og styrket af dem, som er ligesom en selv. Forskel er truende for den sociale identitet, mens lighed er styrkende for den sociale identitet. Inden for dette mønster reagerer grupper, der føler sig truede, med at udvikle fysisk og psykologisk ghettodannelse. Man foretrækker rent fysisk at befinde sig i miljøer, hvor ens egen gruppe dominerer, fordi omgang med ligesindede bekræfter ens egen sociale identitet. Dertil kommer, at man kan styrke sin egen identitet ved rent psykologisk at afvise andre gruppers værdi. Coleman (1964, 479-

491) har vist gennem en simpel, men effektiv matematisk analyse, hvorledes disse tendenser vil lede til stigende isolation af de involverede grupper. Han har også vist, at tendensen til både fysisk og psykologisk ghettodannelse vil være mere markant i relativt små grupper, fordi disse grupper vil føle sig under større pres fra omgivelserne. Problemet er nu, at globaliseringen tenderer mod at gøre alle grupper små. Vi kan alle opleve os selv som truede minoriteter i den store globale sammenhæng.

Udfordringen er at bryde denne logik og komme frem til et fællesskab, hvor forskellighed kan virke gensidigt bekræftende snarere end truende. I denne situation kan man forestille sig at påvirke identitetsdannelsen på to forskellige måder. Den ene måde er gennem udviklingen af et kompliceret sæt af bindestregsidentiteter (Walzer, 1997). Den anden måde er gennem udviklingen af en kosmopolitisk bevidsthed baseret på forestillingen om, at det som vi alle dybest set har til fælles, netop er, at vi alle er fremmede (Kristeva, 1993).

Udviklingen af bindestregsidentiteter (for eksempel dansk-europæisk, dansk-verdensborger) forudsætter, at udviklingen af den sociale identitet starter fra en stærk konkret kulturel identitet. De mere generelle dele af den sociale identitet forankres i de mere konkrete dele af samme identitet (for eksempel forankres dansk-europæerens europæiske bevidsthed i den mere konkrete kulturelle danske bevidsthed). Set fra dette perspektiv forudsætter udviklingen af multikulturel kompetence, at det politiske fællesskab styrker kulturel forskellighed. Den enkelte borger skal være "tryk i sin egen tro," før han eller hun har fundamentet til at udvikle en tolerance over for andres "tro." Derudover stiller samarbejdet på tværs af multi-

kulturelle forskelle krav om udvikling af kompetencer. Disse kompetencer vil udvikles blandt minoritetskulturenes ledere og derfra spredes mere bredt inden for de enkelte kulturer. Dette scenario, multikulturalisme baseret på en underbygning af kulturel forskellighed, er for nylig blevet skitseret på en tankevækkende måde i en amerikansk sammenhæng (Walzer, 1997: 102-112). Det skal tilføjes, at Walzer mener, at dette scenario kun kan lykkes, hvis de socio-økonomiske forskelle mellem borgerne formindskes, således at kulturel forskellighed ikke afspejles i social stratifikation. Walzer mener derfor, at hans strategi for multikulturel tolerance forudsætter en stærk venstre-liberalisme (Walzer, 1997: 112).

Det modsatte synspunkt er, at tyngden i den sociale identitet kan være en erkendelse af selvet som en fremmed blandt andre fremmede. Konkret betyder dette, at danskeren ligesom andre oplever sig selv som fremmed i Danmark. Hvis vi alle er rede til at opfylde de krav, som man med rimelighed kan stille til fremmede, og hvis vi kun stiller den slags krav til andre, som vi selv er rede til at opfylde, så er der basis for udvikling af en egentlig kosmopolitisk bevidsthed. Dette er en typisk postmoderne reaktion på det multikulturelle problem (Kristeva, 1993: 21-29).

Disse to meget forskellige syn på udviklingen af social identitet kan forstås både som sociologiske teorier om, hvordan tingene faktisk udvikler sig, og som normative påbud. De synes begge at fange centrale træk ved det moderne menneskes situation. Betragtet som normative påbud forsvinder den tilsyneladende modsigelse mellem dem i nogen grad. Begge fordrer udviklingen af en (i bred forstand) økumenisk bevidsthed. Begge forudsætter en vilje til at oversætte det kulturelt parti-

kulære i en fremmed kultur til noget almenmenneskeligt og derefter oversætte det alment menneskelige til noget kulturelt partikulært i ens egen kultur. Det var præcis dette, der var centralt i Herodots multikulturelle forståelse af begravelsesritualer. Man kan ikke have empati med et fremmed begravelsesideal uden at have respekt for sit eget. Men man kan ikke forstå det fremmede ritual uden at erkende, at ens eget ritual er et blandt flere konkrete eksempler på et mere alment fænomen. Gyldigheden bliver på denne måde knyttet til det almene, mens følelserne nødvendigvis må knytte sig til det konkrete. Man kan sige, at Walzers argument omkring bindestregsidentiteterne understreger den ene (kulturelt partikulære) side af denne proces, mens den postmoderne analyse understreger den anden (almenmenneskelige) side af samme proces.

Hvis sociale identiteter kan dannes, som foreslået af Kristeva og Walzer, så brydes den onde cirkel, hvor kulturel forskellighed virker truende. Den økumeniske oversættelse af den andens kulturelle værdier til ens eget kulturelle sprog gør, at den konkrete forskellighed alligevel kan opleves som alment bekræftende i relation til ens egen identitet.

Den økumeniske tilgang til multikulturel forståelse og medmenneskelig respekt forudsætter en moral baseret på den gyldne regel: "Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem" (Matt. 7:12). Denne regel findes på tværs af religiøse, kulturelle og filosofiske forskelle i både Østen og Vesten. Den er derfor det naturlige udgangspunkt for gensidig multikulturel forståelse og respekt. Men den gyldne regel forudsætter umiddelbart eksistensen af et værdifællesskab. Kun i det tilfælde, hvor mennesker deler værdier, kan de umid-

delbart være sikre på, at en handling, som de selv anser for respektfuld og hensynsfuld, også vil blive opfattet således af andre. I det omfang kulturelle forskelle giver anledning til en forskellighed i parternes værdier, så forudsætter anvendelsen af den gyldne regel et omhyggeligt oversættelsesarbejde mellem ens egne værdier og den andens værdier. Dette oversættelsesarbejde forudsætter, at man kan analysere begge parter værdisæt og finde alment menneskelige ækvivalenter. Kort sagt, anvendelsen af den gyldne regel i en multikulturel kontekst kræver udvikling af en betydelig økumenisk kompetence. Det er *den* kompetence, som medborgerne i fremtidens stadigt mere multikulturelle samfund må kunne forvente hos hinanden.

Vore børn bør lære at leve med bindestregsidentiteter, og de bør udvikle evnen til en bred økumenisk anvendelse af den gyldne regel. Det er (som al opdragelse) først en opgave for hjemmene, men dernæst er det en opgave for skolen. Multikulturel kompetence bør blive et af folkeskolens obligatoriske fag. Vilje og evne til at foretage det omhyggelige oversættelsesarbejde mellem ens egen kultur og andres kultur kommer ikke af sig selv. Den kræver en betydelig indsigt i de store verdensreligioner og de vigtigste sekulære livsanskuelser. Men det kræver også konkret øvelse. Det er denne indsigt og denne øvelse, som skolen bør bidrage til.

Vi har brug for multikulturel kompetence af hensyn til os selv, fordi den, der mangler multikulturel kompetence, i stigende grad vil blive fremmedgjort under globaliseringens udfordring. Men vi har selvfølgelig også brug for multikulturel kompetence af hensyn til de andre. Det er i stigende grad en forudsætning for at gå ind i samarbejde baseret på gensidig respekt.

Noter

1. Denne artikel er blevet diskuteret i afdelingen for komparativ politik, og jeg vil gerne takke afdelingens medlemmer for god diskussion. Søren Flinch Midtgaard, Asbjørn S. Nørgaard og Christian Dons Christensen har givet mig nyttige skriftlige kommentarer. Jeg har også haft fornøjelse af at udveksle manuskripter og diskutere artiklens problemer med Mehdi Mozafari. Lise Tøgeby har svunget den redaktionelle pisk skånsomt og konstruktivt. Det er ikke altid, jeg har kunnet følge de gode råd, som jeg har fået, da dette ville have ført til mindst en ny artikel i tillæg til den, der nu ligger foran læseren. Derfor kan ingen af de nævnte gøres ansvarlige for de fejl og tvivlsomme argumenter, der stadig måtte være i artiklen. Så let slipper min kone Ulla Skovgård Jensen ikke. Hun er bestemt medansvarlig, da jeg aldrig publicerer noget uden hendes godkendelse. At opnå denne har som sædvanlig ført til en del rettelser og omskrivninger.
2. Mehdi Mozaffari påpeger, at anekdotens helt er en persisk konge. Implikationen er, at multikulturel kompetence ikke er et vestligt monopol. Dette er selvfølgelig helt korrekt. Islam har i visse perioder givet grobund for veludviklet multikulturel kompetence, det samme gælder for hinduismen. Når jeg koncentrerer mig om udviklingen af multikulturel kompetence inden for den vestlige tradition, er det udelukkende for at følge den historiske udvikling af den diskurs, som har defineret problemerne i dagens debat.
3. Udtrykket "øumenisk" refererer i første omgang til forsøget på at finde fælles grund mellem forskellige opfattelser af kristendommen. Det kan også referere mere generelt til forsøget på at finde fælles grund mellem forskellige religioner. Jeg tillader mig at bruge udtrykket lidt mere generelt om et hvilket som helst forsøg på at finde et alment menneskeligt grundlag mellem forskellige livsanskuelser, uanset om disse er religiøse eller sekulære.
4. På et tidligere punkt i argumentet blev det fremhævet, at kristendommen - som doktrinær og universel religion - ville have problemer med multikulturel kompetence. Vi kan nu meget simpelt opsummere de to undtagelser fra denne generelle tendens. Kristendommen bliver multikulturelt tolerant, hvis (1) den er magtesløs eller, (2) den er tæmmet af tilpasning til liberalismen. Det er naturligvis også rigtigt at fremhæve, at liberalismen i høj grad udvikles fra den kristne problematik (som vist i teksten).
5. Begrebet civilsamfund defineres ofte i modsætning til både stat og marked. Der kan være en hvis fornuft i dette i relation til tidens samfund, der præges af store, ofte multinationale virksomheder. Men selv i dag vil det vel være rimeligt at henregne den lille købmand henne om hjørnet til civilsamfundet. Når man tager et længere historisk perspektiv, som vi gør i dette argument, er det uheldigt at definere civilsamfundet i modsætning til markedet. Det slører den omstændighed, at civilsamfundet i snæver forstand udspringer af de kompetencer, der blev udviklet af aktører på markedet. Den bærende idé i det bredere civilsamfundsbegreb, der anvendes i denne artikel er netop, at markedsrelationernes gennemtrængning af det politiske fællesskab giver anledning til en ny form for civilitet, der er upartisk snarere end "broderlig".
6. Plamenatz (1963: kap. 2) har en god analyse af den læreproces - motiveret af religionskrigene - som leder til den liberale tolerance-doktrin. Hans fremstilling er specielt nyttig ved at påvise de mange forskellige teologiske bestræbelser, der styrkede det økumeniske perspektiv inden for kristendommen.
7. Når jeg taler om den liberale traditions standardsvar lægger der heri også en indrømmelse af, at der selvfølgelig findes andre svar indenfor traditionen (en omstændighed som Søren Flinch Midtgaard har understreget overfor mig. Specielt relevant i denne sammenhæng er de teoretikere, der forsøger at anvende Rawls på internationalt plan (Carens, 1995; Beitz, 1979: 125-184).
8. Dette er ikke en ejendommelighed ved Rawls tænkning. Der er tale om et generelt problem for venstre-liberale. Det er således ofte de samme mennesker, der går ind for en udbygget velfærdsstat (måske endda borgerløn), som også går ind for en liberal flygtningepolitik (måske endda åbne grænser). Dette er for så vidt både smukt og logisk i lyset af liberalismens universalistiske forudsætninger. På den anden side er det en kombination af synspunkter, der er bedre egnet til fremvisning et godt hjerte end et godt hoved.
9. Multikulturelle krav baseret på forestillingen om den sociale identitets centrale betydning stilles som oftest som del af en liberalisme kritisk diskurs (kommunitær eller radikal). Jeg har tidligere skitseret de teoretiske for-

udsætninger for denne problematik (Poulsen, 1996: 135-141).

Litteratur

- Brown, Roger (1986). *Social Psychology The Second Edition*, London: The Free Press.
- Beitz, Charles R. (1979). *Political Theory and International Relations*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Carens, Joseph H. (1995). "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", pp. 331-349 i Will Kymlicka (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Coleman, James S. (1964). *Introduction to Mathematical Sociology*, London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited.
- Feud, Sigmund (1972). *Kulturens byrde*, København: Hans Reitzel.
- Habermas Jürgen (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", i *Multiculturalism: examining the politics of recognition* / Charles Taylor (et al.) / edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Herodotus (1972). *The Histories*, (Translated by A. de Sélincourt, revised by A. R. Burn) Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Kristeva, Julia (1993). *Nations without Nationalism*, New York: Columbia University Press.
- Kymlicka, Will (1995a). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John (1966). *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, J. W. Gough (red.), Oxford: Basil Blackwell.
- Marsilius Patavinus (1979). *The Defender of the Peace*, introduktion og oversættelse ved Alan Gewirth, New York: Arno.
- Mill, John Stuart (1975). "Considerations on Representative Government", pp. 143-423 i *John Stuart Mill Three Essays: On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford: Oxford University Press.
- Plamenatz, John (1963). *Man and Society Vol.1*, London: Longman.
- Platon (1980). *The Laws of Plato* (Thomas Pangle (ed.), New York: Basic Books.
- Poulsen, Jørgen J. (1994). "Nationalism, Democracy and Ethnocracy in the Baltic Countries", pp. 15-30 i Jan Åke Dellenbrant og Ole Nørgaard, *The Politics of Transition in the Baltic States - Democratization and Economic Reform Policies*, Umeå: Umeå University, Department of Political Science Research Reports no. 2.
- Poulsen, Jørgen J. (1996). "Retfærdighed og/eller fællesskab - et grundrids af politisk filosofi", *Politica*, 28. årg., nr. 2, pp. 128-145.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (1993a). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1993b). "The Law of Peoples", pp. 41-82 i Stephen Shute og Susan Hurley (eds.), *On Human Rights - The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books.
- Tajfel, Henri (1981). *Human groups and social categories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, New Jersey: Princeton University Press.
- Walzer, Michael (1997). *On Toleration*, New Haven & London: Yale University Press.

udsætninger for denne problematik (Poulsen, 1996: 135-141).

Litteratur

- Brown, Roger (1986). *Social Psychology The Second Edition*, London: The Free Press.
- Beitz, Charles R. (1979). *Political Theory and International Relations*, Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Carens, Joseph H. (1995). "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", pp. 331-349 i Will Kymlicka (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Coleman, James S. (1964). *Introduction to Mathematical Sociology*, London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited.
- Feud, Sigmund (1972). *Kulturens byrde*, København: Hans Reitzel.
- Habermas Jürgen (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", i *Multiculturalism: examining the politics of recognition* / Charles Taylor (et al.) / edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Herodotus (1972). *The Histories*, (Translated by A. de Sélincourt, revised by A. R. Burn) Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Kristeva, Julia (1993). *Nations without Nationalism*, New York: Columbia University Press.
- Kymlicka, Will (1995a). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John (1966). *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, J. W. Gough (red.), Oxford: Basil Blackwell.
- Marsilius Patavinus (1979). *The Defender of the Peace*, introduktion og oversættelse ved Alan Gewirth, New York: Arno.
- Mill, John Stuart (1975). "Considerations on Representative Government", pp. 143-423 i *John Stuart Mill Three Essays: On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford: Oxford University Press.
- Plamenatz, John (1963). *Man and Society Vol.1*, London: Longman.
- Platon (1980). *The Laws of Plato* (Thomas Pangle (ed.), New York: Basic Books.
- Poulsen, Jørgen J. (1994). "Nationalism, Democracy and Ethnocracy in the Baltic Countries", pp. 15-30 i Jan Åke Dellenbrant og Ole Nørgaard, *The Politics of Transition in the Baltic States - Democratization and Economic Reform Policies*, Umeå: Umeå University, Department of Political Science Research Reports no. 2.
- Poulsen, Jørgen J. (1996). "Retfærdighed og/eller fællesskab - et grundrids af politisk filosofi", *Politica*, 28. årg., nr. 2, pp. 128-145.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (1993a). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1993b). "The Law of Peoples", pp. 41-82 i Stephen Shute og Susan Hurley (eds.), *On Human Rights - The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books.
- Tajfel, Henri (1981). *Human groups and social categories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, New Jersey: Princeton University Press.
- Walzer, Michael (1997). *On Toleration*, New Haven & London: Yale University Press.