

Morten Ebbe Juul Nielsen

Tørklædeforbuddet: politisk-moralske overvejelser¹

Hvilke legitime argumenter eller grunde kan der være for at forbyde brug af det muslimske tørklæde i bestemte kontekster, og lignende forbud? Artiklens primære formål er at gøre det klarere hvilke hensyn, moralske såvel som empiriske, der er relevante at tage til indtægt for en moralsk vurdering af spørgsmålet om sådanne retlige og politiske tiltag. Der skitseres en teori om moralsk relevans, der tager udgangspunkt i moralsk individualisme (kun hensynet til individer er legitimt; alle andre hensyn er afledte og instrumentelle), og som identificerer såvel velfærd, velfærdens fordeling samt autonomi som moralsk relevante. Denne teori er genkendeligt liberal, om end ikke ukontroversielt. Derefter gennemgås en række argumenttyper for og imod et tørklædeforbud. Artiklen munder ud i en generel konklusion, der siger, at selv hvis et tørklædeforbud kunne legitimeres på baggrund af en liberal politisk moralitet, så synes der at være bedre instrumenter til at indfri de værdier, et sådant argument måtte søge at forsvare (personlig velfærd og autonomi) end et tørklædeforbud.

I Frankrig besluttedes det i 2004 at indføre et generelt forbud mod religiøse symboler i skoler osv. Frankrig er det land i EU med den største muslimske befolkningsgruppe og i øvrigt også med den største jødiske diaspora. Uanset at lovforslaget er formuleret generelt og neutralt i forhold til bestemte religioner – der er tale om religiøse symboler som sådan, ikke bestemte religioner – er der næppe den store tvivl om, at det, som forbuddet primært er rettet imod, er de tørklæder, som en del muslimske piger og kvinder bærer, hvorfor loven generelt kendes som „tørklædeforbuddet“. Hvilke legitime argumenter eller grunde kan der være for et sådant, og lignende, forbud? Undersøgelsens primære formål er ikke at munde ud i et komplet svar på spørgsmålet, om vi bør tilslutte os et tørklædeforbud i en eller anden form; undersøgelsen sigter snarere på at gøre det klarere, hvilke hensyn, moralske såvel som empiriske, der er relevante at tage til indtægt for en moralsk vurdering af spørgsmålet om et tørklædeforbud (og lignende, retlige og politiske tiltag).

Teoretiske og værdimæssige forudsætninger

Moralsk individualisme

Moralsk Individualisme (MI) er ikke en normativ teori, der advokerer for „individualisme“ i den almindelige forstand. Det er en tese om, hvilke entiteter det er relevant at tage moralsk *hensyn* til. Ifølge MI er det *kun* hensynet til individer (dvs. til deres velfærd eller autonomi eller rettigheder osv.), der er

relevante hensyn. Hvis der overhovedet findes noget som et relevant hensyn til det kulturelle, nationale eller religiøse, er det et *afledt* og *instrumentelt* hensyn, der kun kan godtgøres ved at vise, at det til syvende og sidst er et hensyn til individer. Uanset hvilken status individet eller moralen har i forhold til andre entiteter, affærer eller teoretiske konstrukter (fx kulturen, sproget, religionen, nationen, eller historien), så er det til syvende og sidst kun individer, der tæller moralsk.²

Hvorfor bør man forfægte MI? På konsekventalistisk baggrund er kerneargumentet, at en *moralsk relevant* forbedring af en situation altid involverer en forbedring af mindst én persons velfærd (eller hvad det nu er, den specifikke konsekventalistiske teori har som målestok for det gode); tilsvarende, at en *moralsk relevant* forværring af en situation altid involverer en forværring af mindst én persons velfærd. Disse aksiomer kan muligvis forekomme indlysende sande: Hvordan kan en situation forbedres, uden at der er mindst en person, for hvem det gælder, at situationen er blevet bedre?³

Betyder dette, der aldrig kan tages hensyn til ikke-individuelle entiteter, som fx kulturen, sproget eller nationen? Principielt ja. Der findes ingen moralsk relevante *intrinsiske* hensyn til sådanne størrelser. Men der kan naturligvis være relevante *instrumentelle* hensyn til fx kulturen. Hvis og i den udstrækning det kommer individer til gode at tage hensyn til fx nationale mindesmærker, beskyttelse af et sprog, specifikke kulturelle aktiviteter, kan der være tale om et moralsk relevant hensyn, for så vidt hensynet i øvrigt er legitimt. Men bundlinjen er og bliver individet.

Autonomi og velfærd

MI er forenelig med mange andre metaetiske og normative antagelser, og siger dermed ikke meget om, hvilken overordnet teori om fordeling, rettigheder osv. man skal antage. Et synspunkt, der er forenelig med moralsk individualisme, er *velfærdssynspunktet* eller *velfærdsbegrundelsen*. Velfærd⁴ er ud fra dette synspunkt den fundamentale målestok eller centrale element i vurderingen af situationers moralske status eller af personers rettigheder. Præcis hvad der skal forstås med velfærd er selvfølgelig afgørende. Jeg vil generelt forlade mig på en *common sense*-forståelse af velfærd: Alt andet lige er det bedre, at folk er raske snarere end syge; at de har mange muligheder frem for få; at de er trygge frem for usikre; at de har mange ressourcer; kan realisere deres vigtige personlige projekter osv.

Mange vil protestere over dette billede af „moralens byggesten“. Få vil være uenige i, at velfærd (i den forstand begrebet hidtil er brugt her) er *én* vigtig faktor i vurderingen af moralske spørgsmål. Måske kan ingen plausibelt sige, at velfærd *aldrig* er en vigtig faktor (se Kagan, 1989, 1998). Men ikke desto mindre vil mange mene, at *måden, hvorpå* velfærd realiseres, *også* er moralsk

relevant. Eksempelvis vil mange – undertegnede inklusive – i mange tilfælde finde en situation, hvori der er meget velfærd, men velfærd, der går til personer, der ikke fortjener den, værre end en situation, hvori der er endog en del mindre velfærd, men den velfærd går til personer, der fortjener den.⁵ Hvis denne evaluering kan være moralsk legitim, så er *summen* af velfærd ikke det eneste moralsk relevante hensyn, i det mindste. Måden, hvorpå den fordeles eller opstår, er også relevant. Filosoffen og økonomen John E. Roemer udtrykker dette, idet han siger om sin egen foretrukne fordelingsteori – der tager hensyn til andet og mere end summen af velfærd:

„... one of the important aspects of the equal opportunity proposal is its formalization of a broadly held popular view. If one asks the proverbial man on the street whether a certain unequal distribution between persons is just, he might well reply, it depends on how hard they each tried“ (Roemer, 2006: 131).

Et beslægtet (om end flere led ude i familietræet) synspunkt fremfører T.M. Scanlon: I en diskussion om hvad „værdi“ er, kommenterer han: „It would be a mistake to ignore judgments [om hvad der har moralsk relevant værdi] that we in fact take to be relevant just for the sake of greater neatness in our thinking“ (Scanlon, 1998: 99; se også p. 384, note 20).

Med andre ord: Det synes mere eller mindre evident, at velfærd (som beskrevet tidligere) er af moralsk relevans – endog af særdeles stor moralsk relevans. Men, og det er pointen, det er *ikke* evident, at det er det eneste relevante: Måden, hvorpå velfærd realiseres og allokeres, kan ikke på forhånd udelukkes fra moralske overvejelser.⁶

I denne kontekst – vedrørende tørklædeforbud – synes det evident, at *personlig autonomi* (herefter: autonomi) må, eller kan, spille en rolle.⁷ Men det må først præciseres, hvad der menes med autonomi.

Der er ikke meget konsensus om begrebets betydning (jf. Dworkin, 1993: 359), men der er dog to træk, der går igen i de fleste begrebsliggørelser af autonomi:

For det første involverer autonomi en persons andenordenskapacitet til at træde tilbage og kritisk-informeret tage stilling til egne førsteordensønsker og projekter. I modsætning til begrebet frihed, der i sin grundform er neutral i forhold til epistemologiske overvejelser (man kan være fri til noget, uden at dette implicerer noget om, hvorvidt man har reflekteret over tingenes tilstand), involverer autonomibegrebet reflektiv stillingtagen, i det mindste på et eller andet tidspunkt (jf. Mason, 1990).

For det andet er autonomi, igen i modsætning til begrebet frihed, forbundet med handlen i overensstemmelse med (i det mindste hvad den pågældende agent holder at være) *gode grunde*. I det mindste én god grund må være i spil:

nemlig den gode grund, at et givet førsteordensønske er i overensstemmelse med personens overvejede andenordensønsker.

Hvilken værdistatus har autonomi? Det første spørgsmål, man kan rejse, er, om autonomi er intrinsisk værdifuldt, dvs. om autonomi eller autonomt valgte handlinger *qua* autonome er værdifulde. Dette synes ikke at være tilfældet. Det forekommer muligt at handle autonomt på en måde, der ikke er værdifuld, altså kan autonomi ikke være intrinsisk værdifuldt. Sammenlign fx to situationer: I den ene slår en morder en person ihjel efter grundige overvejelser og efter grunde, vedkommende selv mener er gode; i den anden er en person blevet tvunget til at begå et mord. Det forekommer indlysende, at vi i den første situation kan sige, at morderen var autonom, mens morderen i den anden ikke var. Men intuitivt synes den første situation at være endnu værre end den anden – mord med koldt blod synes at være specielt forkert (jf., Raz, 1986: 379f.) Det forekommer altså således, at autonomi er et *ekstrinsisk gode*: Der er ingen *nødvendig* sammenhæng mellem autonomi og det intrinsisk gode. Man kan sige det på den måde, at værdiløse (eller forkerte, eller dårlige, eller onde) aktiviteter ikke kan opnå værdi, *blot* fordi de er autonomt valgte.⁸

På den anden side synes autonomi at have *en eller anden* form for egenværdi. Dette kan ses af følgende sammenligning: I en situation lærer en person, på en autonom baggrund, at spille klaver. I en anden bliver en person tvunget til at lære at spille klaver. De opnår begge de samme evner. Her vil vi sige, at der er et eller andet mere prisværdigt ved aktiviteten i den første situation, selvom de samme faktiske evner realiseres. Autonomi kan altså ikke være udelukkende instrumentelt godt – autonomi *kan* have en egenværdi, selvom autonomi ikke *nødvendigvis* har det. Der kan ikke være tvivl om, at autonomi ofte har en instrumentel værdi. Fx muliggør autonomi, at personer selv overvejer og gennemfører de projekter, der er mest værdifulde for dem. At rationelt kunne overveje handlingsalternativer og gennemføre det eller de mest værdifulde er instrumentelt godt. Men eksemplet peger i den retning, at autonomi *også* kan være *non-instrumentelt* værdifuldt. Man kan sige det på den måde, at aktiviteter, der i sig selv er værdifulde, får en ekstra værdi ved at være autonomt realiserede.

Samtidig er der en række projekter og aktiviteter, hvor det synes at være tilfældet, at autonomi er en forudsætning for deres værende værdifulde. Fx mener mange, at værdien af venskaber er afhængig af, hvorvidt venskabet er autonomt valgt.⁹

Med de forhold i ed, at autonomi både kan være (blot) instrumentelt værdifuldt og slet og ret værdiløst, vil vi altså sige, at autonomi er – eller kan være – et *ekstrinsisk non-instrumentelt* gode. Ekstrinsisk, fordi ikke alle autonome handlinger er værdifulde; non-instrumentelt, fordi der synes at være en ekstra værdi ved autonomt realiserede projekter, der i sig selv er værdifulde.

Autonomi kan altså siges at være relateret til velfærd på flere forskellige

måder: som et instrumentelt gode, der kan *fremme* velfærd, men også som et *non-instrumentelt* gode.¹⁰

Der er muligvis andre faktorer bortset fra velfærd og autonomi, der er relevante. En sådan dimension kunne være fortjeneste. Men jeg vælger at se bort fra øvrige faktorer, da deres eventuelle bidrag til diskussionen om tørklæder synes at være yderst marginalt.

For at lette fremstillingen vælger jeg fra nu af at behandle autonomi som en *del* af et (komplekst) velfærdsbegreb. Når der refereres til „velfærdsbegrundelsen“ herefter, er der altså tale om en begrundelse, hvori både det „enkle“ eller *common sense*-velfærdsbegrebet skitseret ovenfor og hensynet til personlig autonomi er relevante faktorer.

Politisk-filosofiske forudsætninger

Mange mener, at man ved et tørklædeforbud overtræder borgeres rettigheder. Jeg skal ikke tage denne problemstilling op, da jeg ikke mener, rettigheder kan være *moralsk* fundamentale i den forstand, der er nødvendig for, at argumenter, der *udelukkende* appellerer til personers rettigheder, kan være gyldige. Rettigheder må være afledte, nemlig af hensynet til personers velfærd eller andre moralsk relevante faktorer, fx fordelingen af velfærd osv.¹¹ Da det for mig at se centrale i diskussionen er, om et tørklædeforbud vil fremme personers velfærd, vil det være „den forkerte rækkefølge“ at prøve at begrunde moralske beslutninger med rettigheder.

En værdimæssig forudsætning, som der er god grund til at mene, der *kan* argumenteres overbevisende for, men hvor en fuldt udviklet og tilfredsstillende argumentation falder uden for denne artikels rammer, er følgende: Den bedste samfundsindretning ligger inden for liberale rammer. Det er inden for denne statsforms og dens tilhørende politiske filosofis (indrømmet meget brede) grænser, at den følgende analyse og diskussion tages.

Tørklædeforbuddet

Som nævnt er der en form for restriktion på religiøse symboler i dele af det offentlige rum i Frankrig. Lignende forhold kendes fra Tyrkiet; forhold, der endda er anerkendt som retligt gyldige ved den europæiske menneskeretsdomstol. I forhold til Danmark har Frankrig en anden politisk historie (relevant her er en langt stærkere republikansk tradition, større tradition for politisk udtrykt nationalisme, i hvert fald på symbolplan osv.) og en anden demografisk sammensætning (fx en større andel af muslimer, relativt såvel som absolut, større indkomstspredning osv.) Dog er landet tilstrækkeligt sammenligneligt med Danmark til, at det franske tørklædeforbud er relevant at diskutere uden stadig at tage disse forskelle i ed, og det har da også afstedkommet en vis debat herhjemme.

Det giver mening at inddele de mulige argumenter for og imod et tørklædeforbud efter følgende model:

Man bør indføre et tørklædeforbud

1. af hensyn til individers velfærd, herunder evt. deres autonomi
2. af andre hensyn, fx kulturelle, nationale eller religiøse.

Man bør *ikke* indføre et tørklædeforbud

3. af hensyn til individers velfærd, herunder deres autonomi
4. af andre hensyn, fx kulturelle, nationale eller religiøse.

Vi skal i det følgende koncentrere os om 1), for at inddrage 3) mod slutningen. I det næste afsnit vendes tilbage til 2) og 4).

Den første gruppe argumenter siger, at man bør indføre et tørklædeforbud. Hvorledes kan disse argumenter se ud?

1. Man bør indføre et tørklædeforbud af hensyn til individers autonomi eller velfærd

Et typisk eksempel på *strukturen* i et sådant argument kunne gå langs følgende linjer: Det fundamentale hensyn, moralsk og politisk, er hensynet til individers velfærd. Den liberale stat og de rettigheder, vi normalt forudsætter er tilknyttet denne, er en forudsætning for en effektiv tilvejebringelse af dette hensyn. I den forstand at den liberale stat er en god ting for individuel velfærd, er det en dårlig ting at undergrave eller modvirke eller hindre dette system. Symboler, der udbredt antages at være en tilkendegivelse af en modstand mod dette system eller undergraver dette system eller de rettigheder og goder, der er forbundet med dette system, er derfor (i hvert fald alt andet lige) uønskværdige. Jeg antager denne tankegang som relativ ukontroversiel.

Den springende præmis er så følgende påstand: Det muslimske tørklæde er et sådant symbol. Ved at give udtryk for, at en livsform (den muslimske) er acceptabel eller endda overlegen, altså ved at fastholde individer i en uønskværdig livsform, er det et uønskværdigt symbol. Så selvom et forbud mod tørklæder givet vil opleves af nogle individer som en formindskelse af deres *frihed*, er der en større samlet forventet gevinst i form af øget velfærd/større autonomi ved et forbud mod tørklæder.

Den centrale påstand i argumentet er, at tørklædet, eller måske statens accept af tørklædet, fungerer som et signal, der tiltrækker personer til islam eller en muslimsk livsform, og at dette er uheldigt.

Det er her værd at lægge mærke til, at man på præmisserne vedrørende moralsk individualisme og velfærdsbegrundelsen ikke kan have nogen principielle indvendinger mod argumentets *form*: Selvom der undervejs refereres til

entiteter som „den liberale stat“, „system“ og „livsform“, der ikke er individer, står disse kun som forkortelser for, eller som elementer i hensynet til, individer (eller til grupper af individer, der igen kan reduceres til individer). Hvad man kan have indvendinger imod, er dels de empiriske antagelser, der gøres implicit eller eksplicit, dels den vægtning af hensyn til individer, der foretages, dels den værdisætning, der foretages i sammenligningen mellem den liberale stat og den muslimske livsform. I modsat rækkefølge:

Argumentet bygger blandt andet på, at det fra et moralsk, dvs. velfærdsmæssigt synspunkt er suboptimalt at personer tilslutter sig/fastholdes i en muslimsk livsform. Lad os først notere tre problemer med denne antagelse.

For det første skelner argumentet ikke mellem forskellige former for „muslimsk livsform“. Det forekommer uplausibelt, at alle de forskellige personer (med deres respektive unikke livshistorier, kulturelle, økonomiske og sociale baggrunde), der i en eller anden forstand kan siges at tilhøre eller tilslutte sig en muslimsk livsform, gør det på den samme måde eller i lige høj grad. Ligesom det er meningsfuldt at tale om, at langt de fleste etnisk oprindelige danskere *i stærkt varierende grad* tilhører en „kristen livsform“, hvilket implicerer, at der ikke er tale om en monokulturel sammenhæng, men snarere en stærkt varierende, pluralistisk sammenhæng, er det meningsfuldt at tale om, at mange ikke-etnisk oprindelige danskere tilhører en „muslimsk livsform“, men i stærkt varierende grad osv. Så selvom man måske forudsætter eller argumenterer sig frem til, at der er uheldige elementer i den muslimske livsform (ligesom man kunne med hensyn til den kristne), er det ikke (i fraværet af yderligere argumenter) givet, at alle med et tilhørsforhold til den muslimske (eller den kristne) har et tilhørsforhold til de uheldige elementer i livsformen. Dette er et forhold, et plausibelt argument for et tørklædeforbud må tage i ed.¹²

Et andet og væsentligt mere kompliceret og vigtigt problem er naturligvis, hvorvidt vi plausibelt kan sige, at en muslimsk livsform (eller elementer heraf) er mindre heldig end andre set ud fra et velfærdsmæssigt synspunkt, eller, med andre ord, om det *stiller personer dårligere* at tilhøre den muslimske livsform.

For det tredje må man spørge om, eller i hvilken grad, en muslimsk livsform *faktisk* undergraver forudsætningerne for en tilstrækkelig solid opbakning bag den liberale stat. Hvor det er evident, at *visse* varianter af denne livsform *er* uforenelig med liberalisme – jeg tvivler på, at selv en „ultratolerant“ liberal tænker som Kukathas ville mene, at udbredt talebanstyre er foreneligt med den form for liberal tolerance, han forfægter – forekommer det hastigt at sige, at den muslimske livsform *per se* udelukker tilslutning til liberalisme.

Vi skal her koncentrere os om et par af de mest indlysende punkter, man kan udpege som uheldige ved en muslimsk livsform, og en række yderligere præciseringer af argumentet, der må foretages, for at det overhovedet kan være overbevisende:

Skal argumentet bære igennem, må det først præciseres, hvad der overhovedet menes med „muslimsk livsform“. Der er næppe tale om én overordnet, monolitisk „muslimsk livsform“. Men det må indrømmes, at det er muligt at identificere mindre appellerende, og endda relativt stabile træk ved i hvert fald visse former for muslimsk levevis, bedømt ud fra et liberalt synspunkt.

Fra denne definition kan man, efter min bedste overbevisning, udelukke, hvad man kunne kalde „kulturmuslimer“: Ligesom mange „etnisk oprindelige europæere“ i bund og grund er gennemsekulariserede, men alligevel meningsfuldt kan kaldes „kulturkristne“, da de oppebærer visse ydre traditioner relaterede til den kristne kultus (fejrer jul, fx), er der god grund til at tro, at en stor del muslimske indvandrere er „kulturmuslimer“. Sådanne, hvad man kan kalde rent *ydre* foreteelser – fx personers spisevaner – kan kun under helt særlige omstændigheder udgøre en god grund for politiske beslutninger. Disse særlige omstændigheder er netop specificerede ved moralsk individualisme og velfærdsbegrundelsen, og så længe velfærd ikke er truet af ydre foreteelser – fx hvorfor skulle velfærden samlet set være truet, fordi muslimer ikke spiser svinekød? – er der ingen legitim grund til at lovgive mod dem.¹³ Tilstedeværelsen af kulturmuslimer – eller den kulturmuslimske livsform – er uproblematisk fra et velfærdsmæssigt synspunkt; derfor må argumentationen også sigte snævrere.¹⁴

Man må med andre ord *identificere* et eller flere træk, der er inhærente i den pågældende sociale livsform, der kan findes kritisabel fra et velfærdsmæssigt synspunkt, uden dermed at stemple alle, der på en eller anden måde har visse træk til fælles med denne livsform, men ikke de træk, der er kritisable fra det velfærdsmæssige synspunkt, som værende tilhængere af en kritisabel livsform. Disse træk kan plausibelt siges at være inhærente i visse typer af *ortodokst religiøse varianter* af den muslimske livsform.¹⁵ Blandt de fælles træk er, 1) at koranen (og evt. visse andre religiøse tekster og ideer forbundet med islam) tages som en autoritativ og legitim kilde til moralske afgørelser; 2) at dette (blandt andre faktorer) fastholder personer i måder at leve på, der er moralsk uheldige eller uacceptable:

For det første er dette uheldigt set fra et autonomibaseret synspunkt. For at autonomi kan opnås, fastholdes og realiseres, må personer som minimum have et *refleksivt* og *informeret* forhold til religion. Autonomi er umulig – eller mulighederne for autonomi svækkes radikalt – hvis en person blot bevidstløst overtager religiøst begrundede normer, eller hvis personen ved sit tilhørsforhold ikke kan forholde sig refleksivt og evt. bryde dette tilhørsforhold. Hermed mistes en ekstrem vigtig kilde til velfærd og naturligvis til autonomi. Ganske vist er autonomi ikke den eneste kilde til velfærd eller en nødvendig betingelse for alle former for velfærd. Religiøse livsformer og aktiviteter kan altså være værdifulde, selv hvis de ikke fremmer eller fordrer autonomi.

Men det er yderst svært at se det generelt positive bidrag til velfærd fra ortodokse udlægninger af islam (ligesom det er svært at se de generelt positive bidrag til velfærd fra dogmatiske udlægninger af kristendom, jødedom osv.), specielt for så vidt disse udlægninger får indflydelse på lovgivningen eller det politiske liv som sådan.¹⁶ Med andre ord forhindrer de ortodokse varianter af muslimsk livsform autonomi, og dette er såvel instrumentelt som intrinsisk beklageligt.

For det andet er det uheldigt, at varianter af den ortodokse muslimske livsform ikke respekterer, og er med til at undergrave, adskillelsen mellem kirke og stat. Man kan stille sig skeptisk over for den ide, at religiøse livsformer bidrager til personers velfærd. Men det er ikke nødvendigt at godtgøre denne tese, da en mindre vidtgående tese kan vise, at det er velfærdsmæssigt uheldigt at ophæve skellet mellem religion og politik. Uanset om religiøse livsformer er velfærdsmæssigt hensigtsmæssige, kan man sige, at det er en betingelse for deres velfærdsbidrag, at personer tilslutter sig dem *autonomt* eller *indefra*. Staten bør derfor ikke begrunde handlinger i religiøse forestillinger (da disse religiøse forestillinger ikke deles af alle og ikke kan gælde universelt, hvorfor de ikke er egnede som rationelle grunde for politiske handlinger). Den bør give en vis *plads* eller *frihed* for personer til at forfølge deres eventuelle religiøse projekter, men den bør indskrænke denne frihed til kun at gælde i *privat* regi.¹⁷ Men et kendetegn ved mange fundamentalistiske eller ortodokse religiøse praksisser, og herunder den ortodokse muslimske livsform, er, at de ikke respekterer adskillelsen mellem politik og religion eller mellem privat og offentlig.¹⁸ Ved at sætte en arbitrær religiøs lov over den positive umuliggør den autonomi, og dermed mistes en væsentlig kilde til velfærd.

For det tredje synes der at være et særdeles påtrængende problem i dogmatiske varianter af muslimsk livsform med hensyn til kvinders ligestilling og generelle position i det hele taget. Der skal ikke her tages stilling til, om kvindens underordnede position er primært kulturelt eller religiøst betinget, men det må anses som givet, at kvinder i muslimske samfund, eller under den ortodokse muslimske livsform, i udstrakt grad nyder færre muligheder, mindre frihed og færre rettigheder end mænd. Alene det faktum, at der gælder forskellige sociale regler for påklædning og „ærbarhed“¹⁹ for kvinder og mænd, og at disse regler konsekvent er til ulempe for kvinder, er nok til at skabe seriøs tvivl om, hvorvidt den dogmatiske muslimske livsform er formålstjenlig fra et velfærdsmæssigt synspunkt. At nogle muslimske kvinder siger, at de accepterer disse forhold, bør vi ikke tage som et udsagn, der tæller mod de objektive forhold. Siden Rousseau har vi vidst, at slaven nogle gange kysser sine lænker.

Disse og lignende overvejelser peger klart i den retning, at der *er* grunde til at se i det mindste *nogle* varianter af den muslimske livsform som uheldig fra et velfærdsmæssigt synspunkt. Man skal selvfølgelig hele tiden huske på, at det ikke er plausibelt at underordne *alle* personer, der har en tilknytning til mus-

limsk kultur eller religion under den samme kategori eller at subsumere *alle* former for socialt liv, der er knyttet på den ene eller anden måde til islam under den samme orden.

Med hensyn til den vægtning, der foretages mellem hensynet til de individer, der ønsker at bære tørklædet og deres velfærd eller autonomi, og det hensyn, der er til individer generelt, kan man selvfølgelig spørge, om det rent faktisk er sådan, at det er rimeligt at antage, at den forestillede gevinst ved et tørklædeforbud i form af øget velfærd/autonomi overstiger det forestillede tab af velfærd/autonomi for dem, der ønsker at bære tørklædet.

Her er det et spørgsmål, hvorvidt vi overhovedet kan tale om, at der er et relevant tab af velfærd eller autonomi ved at forbyde personer at gå med en bestemt beklædningsgenstand i en speciel arena. Sammenlign med et forbud mod at bære et synligt svastika i gymnasieskolen. Mange vil være skeptiske over for den påstand, at dette forbud overhovedet indebærer et relevant tab af velfærd eller autonomi, fordi de er skeptiske over for, om det overhovedet kan *bidrage* til personers velfærd eller autonomi at bære et svastika. Jeg er også tilbøjelig til at følge denne tankegang.

Men ikke alle er enige. Dels kunne man hævde, A) at selv om det ikke i sig selv bringer velfærd osv. at kunne bære et svastika, så bør man ikke have den slags forbud, da et sådant forbud involverer en glidebane, der sandsynliggør andre forbud, der *er* dårlige fra et velfærds-mæssigt synspunkt, eller B) at det i sig selv er fremmede for velfærd, at man har muligheden for at gøre ting, der er forkerte (inden for visse grænser), og at det at bære svastika er et eksempel på en sådan ting.

Jeg skal kun kradse i overfladen af disse indvendinger: Med hensyn til A), glidebaneargumentet, kan vi sige, at det lider af de svagheder, der typisk synes af være glidebaneargumenter iboende. Først og fremmest må et sådant argument føre bevis for, at de(t) uønskede resultat(er) rent faktisk bliver realiseret som en følge af, at de første trin på glidebanen tages. Men hvis vi forudsætter, at et tørklædeforbud ikke er illegitimt, hvorfor skulle der så nødvendigvis følge senere illegitime beslutninger? Strukturelt svarer det til at sige, at vi ender med dødsstraf for spritkørsel, hvis vi sætter bødestrafpen for simpelt tyveri op. Med hensyn til B) er det svært at se, hvorfor tilstedeværelsen af dårlige alternativer er en forudsætning for værdifulde alternativer. Der er intet begrebsmæssigt eller metafysisk umuligt ved en situation, hvor der kun er en række af gode alternativer. Ideen om, at der skal være noget dårligt (ondt, forkert osv.), for at noget kan være godt (rigtigt osv.), baserer sig på den fejlslutning, at „godt“ osv. er begreber på lige fod med begreber som „højre“, „oppe“ osv., der ganske rigtigt implicerer deres modsætninger (vi kan ikke forestille os en mulig verden, hvor alt er „til højre“ eller „oppe“, men vi kan sagtens forestille os en verden hvor alt er „godt“, „rigtigt“ osv.).

For at opsummere: For så vidt vi isolerer visse træk ved visse varianter af „muslimsk livsform“ – i kort begreb de varianter, der kan kaldes muslimsk fundamentalistiske – er det i det mindste meningsfuldt at hævde at det er moralsk forkert eller uheldigt at personer bliver fastholdt eller tiltrukket til disse varianter, set fra et velfærdsmæssigt synspunkt. Jeg skal nu vende mig mod det empiriske spørgsmål, om det rent faktisk er således, at personer ville kunne blive tiltrukket eller fastholdt i/til en muslimsk livsform pga. det forhold, at nogle bærer tørklæde.

Empiriske antagelser

Med hensyn til de empiriske antagelser kan man drage i tvivl, om tilstedeværelsen af det muslimske tørklæde rent faktisk bidrager (i tilstrækkelig væsentlig grad) til, at andre tiltrækkes af den livsform, den er et udtryk for (uanset om denne livsform er attraktiv eller ej).

Siden Austin og Searles arbejder har der været konsensus om, at tale (ytringer, udsagn, i bredere forstand: ethvert semiotisk afkodbart signal, herunder naturligvis symboler – jeg bruger herefter „ytringer“ generelt om enhver af disse) kan fungere som *handlinger*, såkaldte *talehandlinger*. En arketypisk talehandling er fx en kommando: „Åbn døren!“; eller en erklæring: „Jeg erklærer jer hermed for rette ægtefolk at være!“, og lignende. I denne sammenhæng kan vi sige, at det centrale ved en talehandling er, at den (for så vidt den er succesfuld) er *med til at sætte og/eller ændre en dagsorden*.

Det er plausibelt at tolke brugen af markante religiøse symboler – og herunder altså det muslimske tørklæde – som en instans af den specielle gruppe af talehandlinger, der kaldes *exercitiver* (jf. Austin, 1962: 120), specifikt *konversationelle exercitiver*.²⁰ En exercitiv handling er en handling, der definerer, hvad der er tilladt eller forbudt eller acceptabelt osv. i et (eller flere) domæne(r). Et oplagt eksempel er naturligvis en tilladelse, som når en person (der i øvrigt er udstyret med passende autoritet) siger, „herefter er det tilladt at ryge i dette lokale“. Mange typer af ytringer, der *påvirker* (snarere end autoritativt definerer), hvad der er tilladt i et eller flere domæner, hvorfor de plausibelt kan siges at være en form for exercitiver, lever imidlertid ikke op til de formelle krav, den klassiske talehandlingslitteratur anfører. Derfor udvider eller specificerer McGowan (2003) begrebet om exercitiver til de specielle konversationelle exercitiver: Disse kan altså defineres som (tilstrækkeligt) *dagsordenssættende* eller *dagsordenspåvirkende* talehandlinger.

McGowans specifikke studieobjekt – pornografien – er illustrativt som eksempel. Hendes (erklærede) ærinde er ikke at undersøge, hvorvidt pornografi skal forbydes eller underkastes forskellige former for legale begrænsninger, men om pornografi kan siges at fungere som konversationelt exercitiv, altså om pornografi kan være dagsordenssættende. Mere specifikt undersøger hun

to udsagn, nemlig, 1) at pornografi (kan) medvirke(r) til „at gøre kvinder tavse“, og 2) at pornografi kan være med til „underordne kvinder“. Hendes pointe er simpel: I og med at pornografi kan være med til at rykke grænserne for opfattelsen af kvindens natur, eller kvinders seksuelle natur, samt for den måde, hvorpå kvinder og mænd omgås (seksuelt og i videre forstand), kan pornografi – også pornografi, der ikke i sig selv er produceret under illegitime omstændigheder eller omhandler seksuelle forhold, der i sig selv er illegitime – være dagsordenssættende. Pornografi kan fungere som et konversationelt exercitiv.

Det samme synes at være gældende for markante religiøse symboler. Ved åbenlyst at „reklamere“ for en specifik religiøs eller religiøs-kulturel orden – ved at sige „jeg har underkastet mig denne orden“ – kan tilstedeværelsen af religiøse symboler i forskellige sociale rum fungere som dagsordenssættende: Religiøse symboler kan være med til at udvide eller indskrænke eller definere, hvad der er tilladt og forbudt, ønskeligt og uønskeligt; og de kan være med til at underordne og gøre grupper tavse. Bemærk at jeg til stadighed taler om *kan* – spørgsmålet om, hvorvidt de rent faktisk *gør* dette, er en anden sag.

For at opsummere: Det synes godtgjort, at det *er* muligt at argumentere for et tørklædeforbud på de præmisser, der er angivet af velfærdsbegrundelsen og moralsk individualisme. Men hermed er det ikke godtgjort, at der ikke er *andre* grunde, evt. grunde, der også er forenelige med disse præmisser, der peger imod et tørklædeforbud. Det vender vi tilbage til.

Argumenter mod et tørklædeforbud ud fra velfærdsbegrundelsen

Det er muligt at forestille sig en velfærdsbegrundet argumentation *mod* et tørklædeforbud. Strukturen i en sådan argumentation turde være åbenlys: En sådan ville hævde, at det, samlet set, ville forringe personers velfærd og/eller autonomi, såfremt man indførte et tørklædeforbud.

Hvilke elementer skulle et sådant argument bringe i spil? Det oplagte sted at begynde er ved at påpege, at ethvert forbud involverer et tab af autonomi: I og med staten vil forbyde personer at bruge religiøse symboler bestemte steder, vil personers frihed formindskes, og selvom autonomi og frihed ikke er den samme ting, er de dog forbundne med hinanden.

En anden faktor, et sådant argument ville kunne bruge, er fx en appel til det forhold, at vi ikke uproblematisk kan sige, at der gælder universelle eller objektive regler for personers *blufærdighed*, og at visse personers blufærdighed bliver krænket, hvis de ikke kan få lov til at bære tørklædet. Da tørklædet ikke i en ligefrem forstand *skader* nogen, mens et forbud skader personer (nemlig de personer, hvis blufærdighed krænkes), er forbuddet ikke legitimt. Men bemærk, at netop begrebet om skade er et centralt begreb for de argumenter på velfærdsbegrundelsen og moralsk individualismes betingelser, der mener, at et tørklædeforbud er legitimt. Bruges et argument af denne type mod et tørklæde-

forbud, må det altså indrømmes, at skade er et centralt begreb i diskussionen: Diskussionen bliver en afvejning af forskellige former for skade eller krænkelse af personers velfærd og en diskussion af forskellige opfattelser af velfærd og skade.

Man kan forestille sig andre *prima facie* relevante måder at argumentere mod et tørklædeforbud på ud fra velfærdsbegrundelsen osv. Fx kunne man hævde, at det at kunne bære tørklædet i alle offentlige rum er en betingelse for mange muslimske piger for, at de overhovedet kan få lov af deres familier til at tage en uddannelse. Da det alt andet lige er en god ting, at disse piger kan få lov til at tage en uddannelse, er den eventuelle pris, vi betaler i velfærdstab ved at give lov til religiøse symboler på uddannelsesinstitutioner mv., mindre end det, vi vinder ved, at disse piger kan tage en uddannelse. Dette er naturligvis en vægtig grund *mod* et tørklædeforbud.

Illegitime argumentationsformer for og mod et tørklædeforbud
Der skal nu diskuteres en anden type af begrundelser for og imod tørklædeforbud, end de typer der ovenfor er nævnt under 2) og 4). Sådanne argumenter appellerer ofte til kulturelle, nationale eller religiøse grunde.

Lad os lægge ud med et argument for et tørklædeforbud: Nogle mener, at vi skal forbyde det muslimske tørklæde, fordi det ikke passer med vores nationale, religiøse eller kulturelle egenart.

Et argument af denne type kunne anføre, at vi ikke i Danmark har *tradition* for at bære muslimske tørklæder i offentlige rum, hvorfor det bør forbydes. Det er min fornemmelse, at en stor del af de argumenter, der anføres i den offentlige debat for et tørklædeforbud og lignende restriktioner, faktisk kan koges ned til argumenter af den type.

Flere spørgsmål rejser sig i denne sammenhæng. For det første kan (og bør) man spørge: Hvilken (kulturel eller national) tradition er det, der refereres til? Det er nemlig langt fra givet, at den tradition, der tales om, faktisk udelukker religiøse symboler som sådan. Det vil ganske vist være rigtigt at sige, at der ikke er en lang tradition for *muslimske* symboler i det offentlige rum i Danmark; men det vil næppe være rigtigt at sige, at der ikke er en tradition for religiøse symboler i det offentlige rum. Hvorfor behandle en slags religiøse symboler anderledes end andre, når traditionen ikke taler imod religiøse symboler som sådan? Det forekommer realistisk at slutte, at man på dette sted vil være tvunget til at sige, at det ikke er religiøse symboler som sådan, der skal forbydes, men *ikke-kristne* symboler og altså herunder det muslimske tørklæde.

Men: Hvor lang tid skal vi gå tilbage for at tale om traditionen? Hvis vi går tilstrækkeligt langt tilbage, var der heller ingen kristne symboler i „det offentlige rum“; skal vi derfor også udelukke det kristne kors og stryge det fra dannebrog? Hvis vi ikke går særlig langt tilbage, så bør vi *ikke* forbyde muslimske

tørklæder, da de rent faktisk har været en del af billedet i det offentlige rum de sidste 20 år eller så. Men hvorfor netop udpege den del af historien, der ligger mellem disse to (relative) yderpunkter som noget væsentligt, noget hvis tradition netop bør herligholdes? Endvidere kan man rejse spørgsmålet: Er det ikke en del af den danske (eller europæiske) tradition af være *tolerant*, hvilket skulle tale imod et tørklædeforbud?

For det andet bør og kan man spørge, i hvilken forstand det er prisværdigt at *bevare* traditioner? *Hvem*, dvs. *hvilke individer*, gavnes af traditioner? Det står fast, at traditioner, kulturer og nationer ikke i nogen moralsk relevant forstand kan lide eller trives. Det er kun individer, der kan det. Men accepteres dette, transformeres spørgsmålet til spørgsmål af den type, der blev diskuteret i afsnittet ovenfor; spørgsmål der kan betragtes udelukkende på velfærdsbegrundelsens og moralsk individualismes præmisser. I overført betydning er det selvfølgelig rigtigt, at en kultur, eller dele af en kultur, kan forvitte og forsvinde. Men vi må spørge os selv, om det i sig selv er en dårlig ting, og dette er et kontingent spørgsmål: Det er dårligt i den udstrækning, det er dårligt for individer. Fx var vold mod hustru, børn og tyende en fast tradition gennem århundreder i Danmark – i hvilken forstand er det dårligt, at denne tradition er forfaldet?

I kort begreb: Appeller til (national, religiøs eller kulturel) tradition har to indbyggede svagheder: For det første er der spørgsmålet om, *hvilken* tradition der tales om, altså, et spørgsmål om afgrænsning. For det andet er der spørgsmålet om, *hvorfor* det er godt, at traditioner bevares. Traditioner kan være både gode og dårlige, og de er gode eller dårlige i den udstrækning, de er gode eller dårlige for individer. Men dermed kan og bør sådanne spørgsmål diskuteres på betingelser, der ikke i sig selv har noget med traditioner at gøre.

Det er naturligvis også muligt at argumentere *mod* tørklædeforbuddet på præmisser, der er forkerte, fordi de ser bort fra de betingelser, der er angivet af velfærdsbegrundelsen og moralsk individualisme. De lider naturligvis af præcis de samme problemer, som er anført i det ovenstående. Der er dog et argument, jeg gerne vil dvæle lidt ved her, da det har en vis prominens i debatten. Det siger, at vi ikke bør have et tørklædeforbud, da det er en del af visse personers kultur, religion eller tradition at bære tørklæde.

Det turde være oplagt, at man ikke bør godtage argumenter af den type. Det, der må være det bærende argument, er, at det er *godt*, dvs. fremmede for velfærd, at personer har ret til at bære religiøse symboler. Referencer til kultur eller religion er sagen uvedkommende, medmindre man reducerer disse til referencer til personers velfærd.

Spørgsmålet er: Hvorfor skulle man have en ret til at gøre noget, udelukkende fordi det er kulturelt eller religiøst traditionelt? Der gives efter min mening ikke et fornuftigt positivt svar på dette spørgsmål. Traditioner er ikke

gode i sig selv, de er gode i den udstrækning, de bidrager til personers velfærd. Samtidig kan traditioner, som antydnet ovenfor, være dårlige eller have dårlige elementer. Der kan derfor ikke være en generel ret til at gøre, som en given tradition byder – et argument der selvfølgelig gælder både for majoritets- og minoritetskulturer og deres tilhørende traditioner!

For at opsummere: Lige så lidt som der kan argumenteres *for* et tørklædeforbud ud fra henvisninger til tradition, kultur, religion, national egenart osv., lige så lidt kan der argumenteres *mod* et forbud ud fra de samme præmisser. Der gør sig med andre ord en symmetri gældende på dette område: Flertallet i en given nation kan ikke henvise til et specielt hensyn til traditionen som sådan; men det samme gælder mindretallet. Ingen har en speciel intrinsisk ret til at afgøre, hvad der bør gøres ud fra henvisninger til traditionen. Ingen har krav på særbehandling ud fra overvejelser om kulturel egenart.

Bør vi indføre et tørklædeforbud?: instrumentelle overvejelser

Jeg skal slutte med nogle generelle overvejelser om, hvorvidt vi i Danmark burde indføre et tørklædeforbud. Argumentet er, i kort begreb, som følger: Selvom der er gode grunde til at antage, at det er beklageligt, at personer bliver tiltrukket til/fastholdt i dele af den muslimske (og andre ortodokse religiøse) livsform(er)), og at det i det mindste kan være tilfældet, at tilstedeværelsen af det muslimske tørklæde (eller andre religiøse symboler) er med til at tiltrække/fastholde personer til/i sådanne livsformer, er der instrumentelle grunde til at søge at realisere de mål, der retfærdiggør et tørklædeforbud, på andre måder. Et tørklædeforbud er med andre ord ikke den *bedste* metode til at realisere den velfærd eller autonomi, der er forbundet med en (mere) sekulær og autonomibaseret praksis.

Fremmedgørelses-/integrationsargumentet

Lad os forudsætte at det, alt andet lige, rent faktisk er fremmede for velfærd og autonomi, at personer i en eller grad anerkender og lever efter de normer og praksisser, der er forbundet med det sekulære, liberale samfund – at de med andre ord i en eller anden udstrækning integreres. Her melder sig spørgsmålet om, hvilke konsekvenser for integrationen et tørklædeforbud har. Ideen – den legitime begrundelse – for et tørklædeforbud skulle være, at det var integrationsfremmende. Man kunne så indvende, at 1) de personer, for hvilke det gælder, at de ikke lægger særlig vægt på muslimske religiøse og kulturelt bagstræberiske normer – „kulturmuslimer“ – under ingen omstændigheder, eller kun i meget få tilfælde, ville lade sig påvirke af tilstedeværelsen af muslimske tørklæder. Et forbud gør for dem ingen forskel.²¹ 2) De personer, for hvilke det gælder, at de netop lægger stor vægt på særlige muslimske religiøse og kulturelle symboler, ville føle et forbud som et anslag mod deres personlige integritet

eller værdighed fra statens side, hvorfor de ville trække sig tilbage og indad i deres egen kultur. Evt. ville piger og unge kvinder fra sådanne familier slet ikke få lov til at læse på danske uddannelsesinstitutioner osv., og det er under alle omstændigheder bedre, at de får lov til at læse på danske uddannelsesinstitutioner, tørklæde eller ej, end at de holdes uden for uddannelsesinstitutionerne (dette er naturligvis en kontroversiel empirisk dom). Grupper, der allerede er fremmedgjorte i forhold til samfundets sekulært-liberale diskurs, fremmedgøres yderligere. Et tørklædeforbud vil modvirke integrationen. Med andre ord; et tørklædeforbud har ingen positive effekt, samlet set.

Dette argument er interessant: Jeg hverken kan eller skal vurdere, om personer faktisk ville opføre sig som nævnt her, men i det mindste er det et sandsynligt scenarium, der opridses.

Men mere interessant er det, at et tørklædeforbud i højere grad går efter et *symptom*, der i sig selv, men måske ikke i sine konsekvenser, ikke er skadeligt. Hvis man mener, at det i en eller anden udstrækning er uheldigt, at personer tiltrækkes/fastholdes i de varianter af muslimsk livsform, der står i modsætning til det sekulært-liberale demokrati – synes et tørklædeforbud i allerhøjeste grad kun at strejfe overfladen af problemet.

Det mål, der ønskes realiseret ved et tørklædeforbud, kan kort beskrives således: Vi ønsker at fremme menneskelig velfærd. Autonomi er en væsentlig kilde til og ofte betingelse for velfærd. Vi ønsker, at personer *selv* skal være beslutningstagere i deres eget liv, og vi ønsker, at de beslutninger, personer tager, er informerede, reflekterede, utvungne. Personers autonomi kan ikke ses uafhængigt af den sociokulturelle kontekst, de indgår i – det turde være klart, at det liberale, sekulære demokrati er en samfundsorden, der (alt andet lige) bedre faciliterer autonomi end fx et religiøst-dogmatisk. Spørgsmålet er, om et tørklædeforbud rent faktisk er den bedste måde at realisere disse mål på: Har det liberale, sekulære demokrati ikke en række *andre* metoder, der bedre kan håndtere den udfordring, som religiøse livsformer udgør?

Man kunne begynde med at udelukke begrundelser for undtagelser til vores praksisser i skolen og undervisningssystemet og indføre generel religiøs neutralitet som sådan. Dette ville have vidtrækkende konsekvenser: Fx skulle vi droppe „kristendomsundervisning“ og erstatte det med et religionsfag, renset for forkyndelse osv. Vi kunne stille langt skarpere krav til religiøse friskoler om, at hele deres undervisning skal baseres på ikke-religiøse ideer, dvs. i praksis skulle vi forlange dem nedlagt. Vi skulle ikke acceptere fritagelse for deltagelse i skolers aktiviteter baseret på religiøse eller kulturelle argumenter. Vi kunne opprioritere fag eller fagelementer, der giver børn og unge faste begreber om, hvad et demokrati og et retssamfund egentlig er, og hvilke pligter og rettigheder der knyttes hertil. Vi kunne insistere på, at børn og unge lærer at kende forskel på naturvidenskabens kritiske verdensbillede

og religionernes og overtroens sludder. Vi kunne, for at bruge billedsprog, lade symptomer være symptomer og tage fløjlshandskerne af i forhold til ondets rødder.

Vi kunne også arbejde for, at vi i langt større grad gav troværdige og attraktive alternativer til personer, der måtte ønske at bryde ud af deres kulturelle rammer. Her tænker jeg naturligvis mest på de kvinder, der ønsker at bryde med normerne i religiøse trossamfund, der ikke anerkender mænd og kvinder som ligeværdige, men det gælder generelt. Dette kunne realiseres ved at give bedre legal og politimæssig beskyttelse til disse personer, stille mere økonomisk og rådgivningsmæssig hjælp til rådighed, stille flere krav om at personer, der opholder sig i landet, faktisk lærer landets lovgivning og muligheder at kende osv. Mange af disse spørgsmål er i deres natur fordelingspolitiske og kan ikke afklares her, men der kræves sikkert meget nytænkning, i forhold til fx passiv forsørgelse, i forhold til det såkaldte „rummelige arbejdsmarked“, i forhold til mindstelønninger og skattetryk og på en lang række andre områder for at vi kan tilnærme en idealtilstand, hvor fx personer, der står svagt på arbejdsmarkedet, rent faktisk har plausible alternativer til en tilværelse på bistandshjælp, med de integrations- og velfærdsmæssige konsekvenser det har for dem selv og det omgivende samfund.

Der trives en markant berøringsangst over for det „kulturelle“ eller det „religiøse“: Henvisninger til kulturelle eller religiøse traditioner fungerer ofte som trumfkort mod statslig indblanding i familier osv. Men vi kan plausibelt anse det som *skade*, hvis personer forhindrer (forstået bredest muligt, herunder også meget subtile former af „forhindre“, fx kulturel eller religiøs indoktrinering) andre personer, herunder deres egne børn, i oplysning, uddannelse eller fastholder dem i et verdensbillede domineret af religiøse forestillinger om virkelighedens, rettens og moralens natur. At forhindre personer i at udvikle sig til autonome væsener er at skade dem.

Men det er klart, at der ingen relevante forskelle på religioner er som sådan. Man kan sige, at der er forskellige *praksisser* tilknyttet forskellige religioner, og at nogle religioner i praksis og af kontingente årsager er mere eller mindre forenelige med adskillelsen af religion og stat eller med personlig autonomi og velfærd end andre. Her er der ingen grund til at tvivle på, at de nordeuropæiske variationer over protestantismen i højere grad scorer flere positive point end fx islam, bredt betragtet. Men i bund og grund er alle religioner lige gyldige. Staten er berettiget i at forfølge en *neutralistisk*²² politik over for religioner *sådan*; og den kan højst være berettiget i at forfølge en politik, der sætter en eller flere religioner over andre af rent instrumentelle grunde.

Staten bør forfølge det ideal at sidestille alle religioner, og den mest oplagte metode til dette er at udelukke religion fra det offentlige rum som sådan. Det betyder, at *hvis* det kan godtgøres, at vi bør indføre et forbud a la det franske

tørklædeforbud, bør det foregå netop på de præmisser, som franskmændene gør det, nemlig ved et generelt forbud mod religiøse symboler.

Konklusion

Selvom der kan ligge gode intentioner til grund for et tørklædeforbud, synes et sådant hverken at være det eneste eller det bedste bud på en politik, der arbejder for personers velfærd og autonomi. Intentionerne om at sikre, at personer ikke bliver suget ind i religiøse livsformer, der er uforenelige med autonomi, det liberalt-sekulære demokrati og dermed med fremmelsen af velfærd, er gode, men et tørklædeforbud 1) angriber problemerne i overfladen, ikke i dybden, 2) kan være med til at antagonisere forholdet mellem de personer, der især kunne have brug for at blive støttet i et projekt med at realisere autonomi (dvs. de personer, der i forvejen er mest involverede i en religiøs livsform, i hvilken de ikke kan realisere eller endda måske udvikle autonomi) og det liberalt-sekulære demokrati, 3) har ingen eller kun en ringe effekt på de personer, der ikke er specielt truede (fx „kulturmuslimer“), 4) indebærer i sig selv et (om end overskueligt) tab for autonomi.

Jeg ser derfor ingen tyngende eller overbevisende grunde til at indføre et tørklædeforbud; men der er overbevisende og tyngende grunde til at indføre en række *andre* politikker, der bedre sikrer personers autonomi og velfærd. Disse politikker skal sikre, at personer, der vælger en religiøs livsform, i det mindste gør det med åbne øjne og uden passiv eller aktiv tvang. Hvordan disse politikker skal eller kan udformes, har jeg kun skitseret i de groveste træk, men det er for mig at se der, hvor den praktiske politiske udfordring ligger, og ikke i et tørklædeforbud.

Noter

1. Tak til Sune Lægaard, Kasper Lippert-Rasmussen og Søren Flinch Midtgaard for mange gode kommentarer til denne artikel.
2. Dette vil sige, at tesen om moralsk individualisme hverken 1) implicerer eller forudsætter, at personer er (eller kan forstås som værende) uafhængige af hinanden, af kulturen eller kulturer, historien osv., eller hvad end ideer man kunne have om personers metafysiske eller socio-ontologiske status, eller 2) hævder eller benægter, at individualisme er en specielt værdifuld egenskab ved personer, kulturer eller samfund. Kort sagt, moralsk individualisme hverken implicerer eller forudsætter „social atomisme“ (se Kukathas og Pettit 1990: 11ff.).
3. Det må imidlertid straks indrømmes: Det er ikke *givet*, at *det moralske* som sådan er udtømt med hensynet til personers velfærd. Fx synes *fordelingen* af velfærd at have en rolle at spille også; og det er ikke givet, at alle forbedringer/forværringer af velfærd er tilsvarende moralsk gode/dårlige. Bemærk endvidere at man ikke må forveksle MI med en anden tese fra værditeori, nemlig ideen om en *experience constraint*, nemlig at det kun er forbedringer/forværringer, som en person *oplever*,

der kan tælle som forbedringer/forværringer. Om dette er MI tavs.

4. Velfærd forstås her i den tekniske betydning kendt fra filosofi: som begrebet om, hvad der *i sig selv* (intrinsisk) *er godt*. Generelt i den filosofiske teori er der fire hovedgrupperinger i spørgsmålet „hvad er velfærd?“, hedonister, der mener, at velfærd opgøres i termer af *pain* og *pleasure*; præferentialister, der mener, at velfærd opgøres efter, hvorvidt personers præferencer tilfredsstilles eller ej; objektivistter (eller perfektionister), der mener, at bestemte tilstande eller aktiviteter er intrinsisk værdifulde eller dårlige, uberoende på personers evalueringer af disse aktiviteter osv.; samt pluralister, der mener, at to eller alle tre af de nævnte ideer om velfærd er relevante (se fx Parfit, 1987: 493ff.). Jeg mener, det er formålstjenligt i denne kontekst ikke at lægge sig fast på, om dette velfærdsbegreb til syvende og sidst referer tilbage til en af de tre (eller fire) store værditeoretiske fundamentter. Selvom variationer i det værditeoretiske fundament med sikkerhed vil føre til forskellige domme i konkrete situationer, tror jeg ikke, det har nogen *væsentlig* indflydelse på argumentet i denne artikel, om det er det ene eller andet fundament, der antages, så længe det indrømmes, at autonomi spiller en rolle for velfærd. Se nedenfor.
5. Rækken af filosoffer, der på forskellig vis beskæftiger sig med, eller som i varierende grader er sympatisk indstillede over for dette synspunkt, er meget lang og divers (se diskussionerne i Pojman og McLeod, 1999 og Olsaretti, 2003).
6. Jeg ignorerer her muligheden af at subsumere alt, hvad der er moralsk relevant under paraplyen „velfærd“.
7. Dette uafhængigt af hvilken normativ teori man lægger til grund, medmindre naturligtvis autonomi i den specifikke teori slet ikke tæller som et hensyn, hvilket forekommer uplausibelt for en normativ teori med relevans for politisk moralitet. Jeg antager således, at autonomi *som minimum* er et relevant instrumentelt hensyn.
8. Intrinsisk/ekstrinsisk-skellet er ikke sammenfaldende med non-instrumentel/instrumentel-skellet. „Ekstrinsisk“ i denne sammenhæng betyder, at der ikke er en *nødvendig* sammenhæng mellem fx et godes realisering og det i-sig-selv gode (det intrinsisk gode). Derimod er et „instrumentelt gode“ et gode, der *nødvendigtvis* (i konteksten, i hvert fald), ikke er intrinsisk godt, men som kan realisere noget i sig selv godt. Medicin er et typisk eksempel på sidstnævnte. Autonomi er et – kontroversielt – eksempel på det første.
9. Nogle hævder, at autonomi er en *nødvendig* (men ikke tilstrækkelig) betingelse for værdi overhovedet; at kun autonomt valgte projekter kan være værdifulde (se fx Dworkin, 1995). Det forekommer ikke at være indlysende sandt, men jeg vil ikke diskutere denne ide her.
10. Om det bedst subsumeres under det overordnede begreb „velfærd“, eller om det giver mest mening at anse det som et selvstændigt begreb, forekommer ikke betydningsfuldt i denne artikels kontekst.
11. Se Kappel (2003: 137ff.). Det skal medgives, at rettigheder kan optræde på et andet fundamentalt niveau, for så vidt de optræder som udtryk for elementære hensyn, hvis overholdelse/overtrædelse i sig selv er blandt de goder, der skal fremmes ifølge en kompleks konsekventalistisk teori. Jeg ignorerer denne komplikation her.
12. Man skal dog ikke overdrive problemets omfang. Mange politiske, restfilosofiske og moralske argumenter involverer overvejelser, hvor *typer* af adfærd eller praksiser dømmes som værende uhensigtsmæssige, selvom *tokens* („instanser“) af denne adfærd ikke nødvendigvis er moralsk forkerte eller skadelige. Et eksempel er brugen af heroin. Det er ikke umuligt, begrebsmæssigt eller empirisk, at forestille sig, at personer kunne bruge heroin uden at skade andre eller måske endda uden at føje illegitim stor skade til egen person. Alligevel forekommer det legitimt at forbyde

- brugen af heroin, da det *typisk* vil være en skadelig praksis. Hermed ikke sagt, at eksemplet lader sig overføre restløst til vores objekt.
13. Hvorfor kan det *ydre* forhold, at nogle personer bærer „det muslimske tørklæde“ så overhovedet være en del af legitim argumentation for at nedlægge et forbud mod dem, givet moralsk individualisme og velfærdsbegrundelsen? Man må sondre mellem ting, der er intrinsisk og instrumentelt dårlige. Der gives ingen plausibel begrundelse for et tørklædeforbud, der siger, at det er intrinsisk dårligt, at personer bærer det muslimske tørklæde – ingen står dårligere af den grund. Men det kan være *instrumentelt* dårligt i den forstand, som argumentet under undersøgelse peger på, nemlig ved at tiltrække/fastholde personer i/til en bestemt livsform.
 14. Det kunne mod dette indvendes, at netop kulturmuslimer ville være ret ligeglade med, eller endda ville bifalde, et tørklædeforbud. I og med de er kulturmuslimer og dermed i det mindste relativt sekulariserede, ville de se tørklædet som et ret ligegyldigt eller eventuelt endda et nederdrægtigt symbol, hvorfor de ikke ville klage over et tørklædeforbud. At definitionen af „muslimsk livsform“ *i dette tilfælde* så inkluderede dem ville være ligegyldigt, set fra kulturmuslimernes synsvinkel.
 15. Vi skal ikke diskutere forholdet mellem religiøse og kulturelle fortolkninger af islam, af koranen osv. og de hermed forbundne problemer, altså hvorvidt det, vi identificerer som uheldige træk, rettelig er religiøse, sociale eller kulturelle.
 16. Det vil føre for vidt at gennemføre en ordentlig argumentation for dette her, men er der nogen, der stiller sig skeptiske over for de her anførte udsagn, kan de bygge med at foretage en sammenligning mellem de velfærds-mæssige forhold i muslimsk dominerede lande med de tilsvarende i (relativt) sekulariserede samfund.
 17. Jeg argumenterer for dette blandt andet i „Blasphemy and Rules“ (under udgivelse).
 18. Dette argument er naturligvis lige så relevant i forhold til alle andre ekstremistiske religiøse praksisser, der ikke anerkender den sekulært formulerede positive lov som den endelige politiske autoritet.
 19. Fx forekommer det at være sandt, at der i dogmatisk muslimske kredse er et massivt socialt pres for, at kvinder bør være jomfruer indtil ægteskab, mens dette ikke gælder for mænd. Kvindens seksualitet – en væsentlig kilde til velfærd – bliver altså igennem livet administreret af familien, ikke af kvinden selv. Endvidere kan man pege på den praksis, der er omkring såkaldte æresmord, kvindelig omskæring og det faktum, at kvinder i mange muslimske retspraksisser ikke tælles på lige fod med mænd, fx i forbindelse med vidneudsagn.
 20. Se McGowan (2003: specielt 169ff.), hvis analyse vi i høj grad læner os op ad. McGowan koncentrerer sig om pornografi og taler ikke om symboler. Hun udvider det austinske begreb hentet fra „almindelig konversation“ med den mere generelle „konversation“, dvs. informationsudveksling og –påvirkning, der foregår i den sociale sfære (specielt i det, hun kalder den „socio-sexuelle“ sfære. Det jeg gør er at udvide den relevante kreds af mulige talehandlinger yderligere med mindre åbenlyse symboler.
 21. Som Sune Lægaard venligt gjorde mig opmærksom på, vil mange fortalere for et tørklædeforbud stille sig skeptiske over for netop denne indvending. De vil hævde, at det *præcis* er fordi, „kulturmuslimer“ *ikke* ville forblive upåvirkede, at man bør overveje et tørklædeforbud. Dette empiriske forhold kan ikke afgøres her.
 22. Ikke en „neutralistisk“ politik i den forstand, som er kendetegnende for den traditionelle liberale egalitarisme som den kendes fra fx Rawls eller Dworkin, hvor termen forstås som „neutral i forhold til *alle* begrundelser med rod i forestillinger om det gode“, men „neutral“ i forhold til *alle* religiøse begrundelser.

Litteratur

- Austin, J.L. (1962). *How to do Things with Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, Gerald (1993). „Autonomy“, pp. 359-365 in Robert Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford; Blackwell Publishers.
- Dworkin, Ronald (1995). „Foundations of Liberal Equality“, in Stephen Darwall (ed.), *Equal Freedom (Selected Tanner Lectures on Human Values)*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kagan, Shelly (1989). *The Limits Of Morality*, Oxford: Clarendon.
- Kagan, Shelly (1998). *Normative Ethics*, Boulder: Westview Press.
- Kappel, Klemens (2003). „Transnationale virksomheder og menneskerettigheder“, in Klemens Kappel et al., *En God Forretning*, København; Nyt Nordisk Forlag.
- Kukathas, Chandran and Phillip Pettit (1990). *Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mason, Andrew D. (1990). „Autonomy, Liberalism and State Neutrality“, *Philosophical Quarterly*, Vol. 40, No. 161, pp. 433-452.
- McGowan, Mary Kate (2003). „Conversational Exercitives and the Force of Pornography“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, No. 2, pp. 155-189.
- Nielsen, Morten Ebbe Juul (2008). „Blasphemy and Rules“, *Filosofiske Studier*, in press.
- Olsaretti, Serena (ed.) (2003). *Desert and Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Parfit, Derek (1987). *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Pojman, Louis P. and Owen McLeod (1999). *What Do We Deserve?*, Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Roemer, John E. (2006). „Interview“, pp. 121-134 in Morten Ebbe Juul Nielsen (ed.), *Political Questions*, New York: Automatic Press VIP.
- Scanlon T.E. (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Belknap.