

Er der en vej ud af islamofobien?

- Om neoracismen og om en postkommunitaristisk antiracisme

Gennem årtier har angsten for først 'indvandringen' og siden 'muslimerne' spillet en væsentlig rolle i europæisk politik. I flere lande har partier med en antimuslimsk dagsorden opnået afgørende indflydelse på den førte politik, og hvor sådanne partier har været marginaliserede af det politiske *establishment*, har vælgerne ofte kvitteret ved at lade dem vokse i styrke. Det så man senest ved det franske præsidentvalg i 2012, hvor Marine le Pens moderniserede *Front National* opnåede en femtedel af stemmerne. Selv om den økonomiske krise for en tid har sat en anden dagsorden, er der derfor ikke meget, som tyder på, at denne udvikling skulle have kulmineret. Tværtimod har hadet til muslimer under krisen fundet sit hidtil mest ekstreme udtryk med terrorangrebet i Norge den 22. juli 2011. 'Muslimerne' er med andre ord blevet det foretrukne skurkebillede i moderne europæisk politik. I denne artikel skal det undersøges, hvordan dette skurkebillede er konstrueret, og hvordan det kan overvindes.

Hadet til muslimer vil i det følgende også blive benævnt 'islamofobi' – et begreb, hvis præcise betydning, der imidlertid ikke er enighed om. I dets mest summariske definition dækker det blot over modviljen mod en befolkningsgruppe på grund af dens "muslimskhed" (Bangstad & Bunzl 2010: 220). En lidt mere nuanceret forståelse af islamofobi, og den forståelse der vil blive lagt til grund i det følgende, kunne være denne: Rationaliseringen af hadet til en befolkningsgruppe ud fra påstanden om denne gruppes identifikation med (en forestilling om) 'Islam'. I lighed med anden aktuel forskning på området (f.eks. Semati 2010) vil islamofobien blive forstået som en form for neoracisme. Det er baggrunden for, at den her skal søges undersøgt ud fra Etienne Balibars og Pierre-André Taguieffs analyser af netop neoracismen. De har status af moderne klassikere og udgør et stadigt referencepunkt for forskning på at forstå

islamofobiens historiske baggrund og ideologiske funktionsmåder.

Konkret skal tre spørgsmål i det følgende søges besvaret: Hvad er den historiske og ideologiske baggrund for islamofobien? Hvorfor har den kunnet udvikle sig på trods af stærke antiracistiske bevægelser i Europa? Og hvordan kan antiracismen revitaliseres?

Spørgsmålet om det politiske fællesskab spiller en central rolle ikke blot i islamofobiens tankegang, men også i Balibars og Taguieffs forsøg på at tænke en vej ud af den. I det følgende skal der imidlertid argumenteres for, at en ny antiracisme må tage sit udgangspunkt i en mere radikal nytænkning af fællesskabsbegrebet end den, vi finder i deres forfatterskaber. Mens Balibars og Taguieffs analyser derfor skal bruges til at give et kvalificeret svar på de to første spørgsmål, vil diskussionen fokusere på at forklare de antiracistiske perspektiver i en sådan nytænkning.

Taguieff og kritikken af antiracismen

Det er en populær antagelse, at islamofobien skulle være grundlæggende forskellig fra racisme, herunder nazismen, fordi sidstnævnte er en biologisme, mens islamofobien retter sig mod en bestemt kultur. Denne antagelse er forkert. Der har nemlig næppe nogensinde været en 'rent' biologisk racisme blottet for kulturalistiske elementer. Nazismen var eksempelvis ikke en biologisme. 'Den jødiske race' var i dens ideologi tværtimod i mindst lige så høj grad en kulturel som en biologisk realitet (Frederickson 2002: 120-137). Faktisk kan man ligefrem karakterisere antisemitismen som kulturracismen *par excellence* (Balibar & Wallerstein 1997: 37). Til gengæld har myten om racisme som biologisme tjent til at legitimere islamofobe bevægelser, der med henvisning hertil har kunnet afvise at være racistiske.

Kontinuiteten mellem antisemitisme og islamofobi retfærdiggør ikke blot forståelsen af sidstnævnte som racisme. Den understreger også, at sidstnævnte er for kompleks til at lade sig definere ved den ene eller den anden substans ('biologisk race' eller 'kultur'). I stedet definerer Taguieff dens idealtype ved en række konstitutive operationer (Taguieff 2001: 200-208). Racismen afviser forestillingen om universalitet (f.eks. menneskerettigheder) for i stedet at dyrke det partikulære (folket, nationen...), og den kategoriserer individer

(muslimen, danskeren etc.) ved at reducere dem til repræsentanter for en bestemt gruppe. Samtidig ikke blot absolutiserer og naturaliserer den de forskelle, der hævdes at bestå mellem de forskellige (imaginære) grupper ('sådan er muslimer – det er deres kultur'), den udlægger også disse forskelle inegalitært (de 'muslimske mørkemænd' over for de 'kvindefrigjorte danskere' etc.).

Mange af disse idealtypiske træk findes rigt repræsenteret i de seneste års debatindlæg. For eksempel kan Mogens Camre, tidligere medlem af Europaparlamentet for Dansk Folkeparti, i Den Danske Forenings medlemsblad *Danskeren* komme med følgende udsagn, der ikke blot reducerer individer til repræsentanter for en bestemt 'civilisation', men også absolutiserer forskellen mellem 'vores' og 'deres' partikulære civilisationer, og i øvrigt udtrykker foragt for de indvandrede kultur:

Det hæderlige, solidariske Danmark, vi har opbygget, må nu for alvor besinde sig på at forsvare sig mod det hastigt voksende antal mennesker, som er kommet hertil fra en anden civilisation uden evne eller vilje til at forstå forudsætningerne for vores samfund, alene med det mål at blive forsørgt og udbrede deres kultur (Camre 2006, s. 10).¹

Andre har skærpet den inegalitære vurdering af 'kulturforskellene' mellem danskere og muslimer yderligere; eksempelvis har Dansk Folkepartis daværende formand Pia Kjærsgaard om muslimerne udtalt, at de skulle befinde sig 'på et lavere civilisationstrin':

Med medbragte primitive og grusomme skikke, såsom æresdrab, tvangsægteskaber, halalslagtning – og blodhævn. [...] titusindvis og atter titusindvis af mennesker, der tilsyneladende civilisatorisk, kulturelt og åndeligt befinder sig i 1005 - i stedet for i 2005 - er søgt til et land, der for århundreder siden lagde middelalderen bag sig (Kjærsgaard 13.06.2005).

Racismen har efter Anden Verdenskrig tendentielt udviklet sig ved at forskyde sit fokus fra biologisk *race* til (udelukkende) *etnicitet* eller kultur ('civilisation'), fra *ulighed* til *forskelle* mellem kollektiver ('muslimerne' og 'danskerne'), og endelig fra *heterofobi* (kravet om assimilation) til *heterofili* ('kulturforskelle' skal respekteres og bevares) (Taguieff 2001: 1-11). De konstitutive operationer, som Taguieff redegør for, er imidlertid en konstant. Det er gennem dem, at is-

lamofobien er i stand til at skabe sit skurkebillede af 'muslimerne' som repræsentanter for en laverestående civilisation med barbariske skikke, der har til hensigt at nasse på det danske samfund, og som konspirerer med henblik på at overtage det med magt. Imidlertid er det faktisk ikke racismen, der står i centrum for Taguieffs analyse. Det er tværtimod antiracismens krise.

Den europæiske antiracisme bygger ideologisk på kampen mod nazismen, og det er grunden til, at den hænger fast i en række antikverede fordomme om, hvad racisme vil sige. Taguieff afviser blandt andet forestillingen om racisme som en krisereaktion i befolkningen (Taguieff 2001: 232) og som en konspiration, hvor 'kyniske' politikere 'vildleder' befolkningen (Taguieff 2001: 236). Disse fordomme havde ikke engang gyldighed, dengang nazismen var modstanderen, og stillet over for islamofobien er deres begrænsninger endnu tydeligere. Den 'racisme', der optræder i antiracismens stadig mere verdensfjerne diskurser, svarer altså ikke til de faktiske racistiske tankegange og praksisser. Mens sidstnævnte derfor breder sig, er de antiracistiske bevægelser låst fast i en skygeboksning mod deres egen 'racisme'.

Mere præcist skelner Taguieff mellem to komplementære elementer i moderne racisme, og to tilsvarende former for antiracisme. Alle fire positioner kendes som specifikt moderne derved, at de har individualismen som en fælles ideologisk horisont (Taguieff 2001: 203). Den kan man positionere sig enten positivt eller negativt til, og forholdet mellem de fire retninger er derfor kendetegnet ved spillet mellem *philia* og *phobia*.

På den ene side finder man en traditio-kommunitaristisk og heterofil reaktion mod modernitetens liberale individuo-universalisme. Her forsvares kulturens egenart mod de invasive 'muslimer' (Taguieff 2001: 8). Den kulturelrelativistiske 'respekt' for både 'dansk' og 'muslimsk' kultur kræver deres adskillelse – til heterofili svarer altså en mixofobi, en angst for kulturblanding. Som daværende folketingskandidat og nuværende folketingsmedlem for Dansk Folkeparti Alex Ahrendtsen udtrykte det:

Verdenshistorien er rig på eksempler på, at det går galt, når der kommer en massiv muslimsk indvandring. I alle de lande, hvor muslimer og kristne har været der samtidig, er de kristne blevet myrdet

og forfulgt. Hvorfor skulle det være anderledes i Danmark (Eriksen, 05.11.2005).

Antiracismen finder sig over for mixofobien afvæbnet af, at den selv i sin retorik er multikulturalistisk og dermed også kræver respekt for kulturernes forskellighed.

På den anden side har racismen også, ganske paradoksalt, et individuo-universalistisk element. Her er majoritetskulturen det universelle, som 'muslimen' insisterer på at skille sig ud fra, og kravet er derfor assimilation (Taguieff 2001: 8). Det er en traditionel europæisk heterofobi, blandt hvis mere kuriøse udtryk i den danske debat kan nævnes Kenneth Kristensens forargelse over, at daværende folketingsmedlem for SF Kamal Qureshi kom til hofbal i en pakistansk festdragt. Som Kristensen udtalte til *Politiken*:

Det, der støder mig, er ikke klædedragten som sådan. Det er, at den hænger på en person, der er dansk statsborger. Når han tager en klædedragt på fra et andet land, siger det mig, at han ikke føler sig hjemme i Danmark, men i Pakistan. Men når han er blevet dansk statsborger, burde han også iklæde sig det samme tøj som alle andre, nemlig dette her pingvintøj, som mændene går i (Hjortdal, 01.01.2010).

Racismen bliver svær at indfange, fordi den konstant kan spille på begge sine inkompatible, men gensidigt kompletterende former. Udformningen af en sammenhængende antiracistisk strategi bliver til gengæld hæmmet af, at den er et ustabil kompromis mellem to diskurser, der skal imødegå hver deres modstander. Den individuo-universalistiske antiracisme konfronterer racismens traditionelle kommunitaristiske element med den opfattelse, at der ikke er nogen forskel på 'danskere' og 'muslimer', mens den traditionelle kommunitaristiske antiracisme indvender mod racismens individuo-universalistiske element, at 'alle (kulturer) er lige og lige gode'. På den ene side hylder man forskelligheden, på den anden side fornægter man den (Taguieff 2001: 210-211).

Antiracismens komplementære diskurser både lever af og genererer hver deres delelement af den moderne racisme. Der er ifølge Taguieff tale om en mimetisk relation, som betyder, at antiracismen hverken kan nå til en forståelse af sig selv eller af racismen, men til gengæld kommer til at gentage netop den racialisering, den bekæmper i sin modstander. På den ene side dæmoniseres 'racisten' på

samme måde som 'muslimen' bliver det i racismen, på den anden side spejler den antiracistiske kosmopolitiske intellektuelle sig i den klassiske racismes *Blut und Boden* ideologi (Taguieff 2001: 127). I det ene tilfælde er det modstanderen, der racialiseres (den onde/dumme racist), i det andet tilfælde antiracismen selv (den intellektuelle som absolut forskellig fra og hævet over den jordbundne provinsialisme). Men i begge tilfælde er det racismens logik, der, som det Taguieff kalder en 'pervers effekt' (Taguieff 2001: 207), genfindes i antiracismens diskurser.

Taguieff foreslår i stedet en metapolitisk nytænkning af republikanismens traditionelle universalisme. Hans mål er at bryde den onde cirkel af individuo-universalisme og traditio-kommunitarisme gennem omfortolkningen af menneskerettighederne (universaliteten) som den andens ret over for mig, og af fællesskabet (det kommunitære) som formidler af det universelle. Hvor barbari er overdrivelsen af enten det universelle eller det kommunitære, skal det kommunitære i en sådan republikansk metapolitik altså fungere som universalismens begrænsning og formidler (Taguieff 2001: 303-316).

Balibar: Racisme og klassekamp

Balibars analyse adskiller sig på tre afgørende punkter fra Taguieffs. Hvis man vil forstå det skurkebillede, som islamofobien tegner, må man ifølge ham for det første se på racismens sammenhæng med nationalismen, og dermed nationalstaten, og for det andet anlægge et i højere grad historisk perspektiv på udviklingen af islamofobien. Endelig leder denne historiske analyse ham også til at konkludere, at moderne racisme ikke blot er kultur-, men også klasseracisme.

Ifølge Balibar er det ikke bare antiracismens utilstrækkelighed, der forklarer den moderne racismes overlevelse. Den skyldes også, at racismen hænger nødvendigt sammen med nationalismen (Balibar & Wallerstein 1997: 71). Sidstnævnte er ustabil, fordi dens forestilling om det nationale fællesskab rummer en grundlæggende modsætning mellem to strategier, universalisme (den universelle gyldighed af de nationale værdier og den universelle inklusion af landets borgere) og partikularisme (den nationale egenart) (Balibar & Wallerstein 1997: 78). Racismen rummer den samme spænding,

blot i mere ekstrem grad. På den ene side er racen/kulturen partikulær, for så vidt som den adskiller sig fra andre racer/kulturer. På den anden side fungerer racismen også som et tilskud af universalisme til nationalismen. For ikke-sammenfaldet mellem det historiske samfund og nationalismens forestilling om nationen løses gennem racismens forskydning af identiteten til et højere ahistorisk niveau. Så ligger det tyske folks særkende ikke i de faktiske tyskeres natur, men i 'den ariske race', og det danske folks særkende bliver 'den kristne kultur'. Racismen fungerer altså som den overdrivelse af nationalismen, der er nødvendig for sidstnævntes konstituering, men er samtidig utilstrækkelig til at indfri idealet om sammenfaldet mellem det faktiske og det ideale (nationale) folk (Balibar & Wallerstein 1997: 78).

Den moderne racisme er således nationalstatens skyggeside. Det er gennem sin egen overdrivelse i racismen, at nationalismen kan kontrollere sine indre modsætninger. Denne strukturelle sammenhæng må imidlertid forstås i sine historiske former. For den moderne europæiske racisme trækker også på to forskellige tidligere former for racisme: Antisemitismen og racialiseringen af det maskinelle arbejde. Sidstnævnte har selv en dobbelt oprindelse, nemlig dels aristokratiets forestilling om arvelig adel, dels ideen om, at underkuede befolkningsgrupper skulle være forudbestemte til at tjene andre (Balibar 1997: 276-277). De to forestillinger smelter under industrialiseringen sammen i racialiseringen af industriproletariatet. Det bliver fremstillet som en degenereret befolkningsgruppe, der er moralsk ødelagt af at blive gjort til et 'tilbehør til maskinen', men hvis degeneration samtidig retfærdiggør udbytningen. I denne forestilling forenes borgerskabets frygt for en forarmet arbejderklasse med legitimeringen af denne klasses fastholdelse i dårlige sociale kår (Balibar & Wallerstein 1997: 285-287). Samtidig er det imidlertid også disse kår, der truer med at få de europæiske samfund til at eksplodere i revolution.

Ifølge Balibar afføder denne trussel både den kraftige kolonialistiske ekspansion i 1800-tallet og den gradvise forbedring af vilkårene for de europæiske arbejdere. I takt med at den ekstreme udbytning flyttes uden for Europa til områder med dårligere organiseret arbejdskraft, afracialiseres den europæiske arbejderklasse, og arbejderne tildeles stemmeret og sociale rettigheder. Balibar taler

i den forbindelse om et nationalsocialstatsligt kompromis mellem arbejderbevægelsen og kapitalen: Arbejderne accepterer den kapitalistiske samfundsorden til gengæld for stigende velfærd, politiske rettigheder og anerkendelsen af deres organisationer (Balibar 2002: 34-37). Med deres ophævelse i nationen forsvinder altså den racistiske italesættelse af det maskinelle arbejde. Til gengæld etnificeres racismen, idet den overføres på de koloniserede befolkninger. Men klasseindholdet er stadig det samme: Udbytningen legitimeres ved de undertryktes natur (Balibar & Wallerstein 1997: 285). Nu er det blot ikke længere 'arbejderne', men 'de sorte', der (kun) er skabt til hårdt fysisk arbejde.

De europæiske nationalstater har således gennem det 20. århundrede udviklet sig til garant for arbejdernes sociale tryghed. Globaliseringen sætter imidlertid staten under pres og fører samtidig til migration. Importen af arbejdskraft fra de tidligere kolonier skaber et nyt proletariat, der truer med at føre til lønpres og dermed undergraver den sociale status, som de europæiske arbejdere har opnået. Balibar ser nationalismens genopblomstring som en reaktion på nationalstatens krise og den nye racisme som et ledsagefænomen til denne genopblomstring.

Hadet mod 'muslimen', 'indvandrerens' eller 'araberen' viderefører og forener racismens moderne og før-moderne former. Forestillingen om 'araberen' spiller på den klassiske antisemitisme, men endnu væsentligere er islamofobiens klasseindhold. 'Indvandrerens' er den etnificerede proletar, som nu ikke længere blot findes i Afrika, men derimod er massivt til stede i Paris' forstæder. Og 'muslimen' er derfor ikke farlig, fordi han er muslim, men fordi hans tilstedeværelse markerer en reproletarisering af de svageste grupper blandt de europæiske arbejdere (Balibar & Wallerstein 1997: 286). Skægget, sløret, burkaen og halal-slagtningen bliver de ydre synlige kendetegn, der kan bruges til at stigmatisere de befolkningsgrupper, hvis tilstedeværelse i de europæiske samfund i realiteten ikke er udtryk for en 'muslimsk invasion', men for en stadig mere globaliseret verdensøkonomis opløsning af det nationalsocialstatslige kompromis. Denne realitet kommer indirekte til udtryk i Mogens Camres karakteristik af indvandrerproletariatet i *Jyllands-Posten*. Det er interessant, hvordan alle de træk, der kendetegner det klassiske proletariat, her opregnes, men at de i stedet for økonomiske og so-

ciale forhold tilskrives de dårligst stilledes egen 'kultur':

Hvad er det for en styrke, muslimerne bidrager med? Lavere uddannelsesgrad, højere sygdomsfrekvens, lav deltagelse på arbejdsmarkedet, høj kriminalitet. [...] Vi er ikke interesserede i den mangfoldighed, som består i parallelsamfund af tabere (Camre, 03.10.2007).

Ligesom Taguieff noterer Balibar sig, hvordan islamofobien oscillerer mellem heterofili og heterofobi, mellem en kulturrelativistisk (og 'antiracistisk') afvisning af, at 'dansk kultur' skulle være bedre end 'muslimsk kultur' ('de kan bare ikke sameksistere'), og en klar hierarkisering af de forskellige 'kulturer' gennem de værdier, de tillægges (Balibar & Wallerstein 1997: 38-40). Og som Taguieff konstaterer han, at dette spil svækker de antiracistiske diskurser. Svækkelsen kan imidlertid ikke blot forklares med racismens retorik. Den 'nye' racismes styrke skyldes først og fremmest, at den er en splittelse inden for arbejderklassen, for det paralyserer arbejderbevægelsens traditionelle institutionelt funderede antiracisme, der historisk set har været en hovedhjørneste i kampen mod racisme (Balibar 1997: 299-302).

For at imødegå denne udvikling, må internationalismen revitaliseres gennem sammenknytningen af bevægelser og initiativer på tværs af de nationale grænser – det kunne være miljøbevægelser, fredsbevægelser og andre lignende netværk – som byggepladser for en ny tværnational offentlighed og dermed også på længere sigt et nyt demokrati, som ikke er bundet til nationalstatens grænser (Balibar 2001: 296-298).

Samtidig skal racismens og nationalismens store fællesskabsfortællinger udfordres af det, som Balibar, med inspiration fra sociologen Herman van Gunsteren, kalder for skæbnefællesskaber (Balibar 2001: 206-215). Et skæbnefællesskab er et fællesskab af mennesker, som skæbnen har ført sammen på det samme sted på samme tidspunkt, uanset deres forskellige baggrunde, statsborgerskaber, etnicitet osv. Et skæbnefællesskab er altså et fællesskab af mennesker, der ikke nødvendigvis har andet til fælles end nødvendigheden af at skulle leve sammen.

Perspektiver for en antiracisme

Mens Balibar og Taguieff er enige om karakteristikken af islamofobiens logik, rummer deres analyser også væsentlige forskelle. Taguieff forklarer antiracismens manglende gennemslagskraft ved dens utilstrækkelige forståelse af moderne racisme. I Balibars perspektiv må den udlægning karakteriseres som forsimplet. Islamofobiens historiske og ideologiske baggrund er antisemitismen og klasseracismen, og dens udløsende faktor har været globaliseringen af verdensøkonomien og dermed den øgede cirkulation af varer, herunder arbejdskraft. Når racismen har vist sig så levedygtig, er det dels fordi, den udgør et nødvendigt supplement til nationalismen og dermed til nationalstaten, dels fordi den i sin kontemporære form har splittet arbejderklassen og dermed lammet arbejderbevægelsens traditionelle antiracisme.

Når man tager denne uenighed i betragtning, er det så meget mere påfaldende, hvordan både Balibar og Taguieff vender tilbage til spørgsmålet om fællesskabet i deres svar på det tredje af de spørgsmål, der indledningsvis blev stillet: Hvordan kan man dæmme op for islamofobien? Det er endnu mere påfaldende, fordi det også fremhæves, primært i Taguieffs analyse, hvordan netop forestillingen om fællesskabet spiller en central rolle i den moderne racismes tankegang. Sidstnævnte er ikke mindst at forstå som en partikularistisk-kommunitær reaktion mod universalismen (og herunder globaliseringen). 'Det danske folk', kendetegnet ved dets 'nationale egenart og tradition', bliver det imaginære fællesskab, der skal forsvares mod en ikke mindre imaginær trussel fra 'muslimerne'.

Slaget mellem den nye racisme og en ny antiracisme synes således at handle om netop forståelsen af fællesskabet. Og her er det endelig også påfaldende, at både Balibar og Taguieff, deres øvrige uenigheder til trods, opstiller en nytænkning af den klassiske republikanisme som det ideal, ud fra hvilket islamofobien effektivt skulle kunne imødegås. Dette tema udfoldes tydeligst hos Balibar og hos hans inspirationskilde van Gunsteren, mens det kun findes i en skitseagtig form hos Taguieff. Sidstnævntes forestilling om fællesskabet som formidler af det universelle synes at være en ganske logisk mellemvej mellem (anti)racismens komplementære excesser i henholdsvis universalisme og partikularisme, men den finder ikke

en mere konkret formulering.

I hvilken forstand er Balibars og van Gunsterens tanker om skæbnefællesskaber imidlertid neorepublikanske? I det multikulturelle samfund er der masser af stærke partikulære fællesskaber, mens modernitetens store samlende fortællinger om eksempelvis nationen til gengæld har mistet deres relevans. De forskellige grupper er imidlertid henvist til at leve sammen på det sted, som skæbnen har ført dem til. Det, der forener grupperne på trods af – og på grund af – deres forskellighed, er denne nødvendighed. Og dette skæbnefællesskab ligger til grund for en rent politisk forståelse af medborgerskab (van Gunsteren 1996: 87). Det er ikke i kraft af de mange partikulære fællesskaber, at menneskene er borgere. Det er derimod i kraft af den politiske nødvendighed af at respektere hinandens forskellighed og finde kompromiser på tværs af og på trods af forskellighederne.

Man kan imidlertid også argumentere for, at man ved således at lægge et rent politisk perspektiv til grund for en ny antiracisme samtidig afskriver de partikulære fællesskabers evne til at spille en konstruktiv rolle i denne sammenhæng. Der skal i det følgende argumenteres for, at det vil være forkert at overse disse fællesskabers potentiale, og at en ny politisk antiracisme med fordel kan tage sit udgangspunkt ikke i en neorepublikansk politikforståelse, men tværtimod *uden for* politikken, i de mange praktiske fællesskabssammenhænge, gennem hvilke mennesker lever deres liv. De partikulære fællesskaber skal altså generobres for at imødegå islamofobien, ikke opgives til fordel for neorepublikanismen.

En af de ting, der skaber uklarhed i Balibars fremstilling, er, at mens skæbnefællesskabet er et faktum og en nødvendighed, nemlig nødvendigheden af at leve sammen, taler han i andre sammenhænge om identifikation som et grundlæggende træk ved fællesskaber i det hele taget. Imaginære fællesskaber som nationen er eksempelvis reelle, fordi mennesker identificerer sig med dem (Balibar & Wallerstein 1997: 127). Andetsteds påpeger han, at det er begrænset, hvor mange fællesskaber, man kan indgå i, fordi der er en grænse for, hvor mange man kan identificere sig med (Balibar 2001: 50-53). Denne karakteristik af fællesskab ved identitet er måske nok både nærliggende og klassisk, men er den også nødvendig for forståelsen af fællesskabsforestillingens potentiale i forhold til tænkningen af

en ny antiracisme? Eller umuliggør den tværtimod forståelsen af dette potentiale?

Man kunne i hvert fald tage udgangspunkt i den modsatte antagelse, nemlig at et fællesskab ikke nødvendigvis er kendetegnet derved, at dets medlemmer er sig deres medlemskab af fællesskabet bevidst, endside identificerer sig med det. Det gælder måske nok 'nationen', men i andre tilfælde er det ikke en identifikation, men en fælles praksis, der konstituerer fællesskabet. Jeg vil i det følgende tale om praksisfællesskaber, hvor det er tilfældet, at et fællesskab ganske enkelt er den fælles praksis, det samarbejde, der er nødvendigt for at mennesker kan leve, realisere sig selv og opretholde deres forestillinger om verden. Det kan være en grundejerforening, et parti, en fagforening, et online fællesskab eller en sportsklub. Men det kan også være eksempelvis en bydel, hvor individernes trivsel netop er afhængig af, at de gennem deres adfærd giver plads til hinanden.

Individet indgår i flere praksisfællesskaber end han er sig bevidst, og i mange flere fællesskaber end dem han identificerer sig med. Han indgår endda sikkert i praksisfællesskaber, som ligefrem står i modsætning til hinanden (som LO-medlemmet, der stemmer på partiet Venstre). Og samtidig kan mennesker indgå i det samme fællesskab uden at kende hinanden og uden at tænke på sig selv som en del af et fællesskab. De bliver sandsynligvis først bevidst om praksisfællesskabet, hvis det bryder sammen. De forskellige beboere i en opgang tænker eksempelvis næppe på opgangen som et fællesskab, heller ikke selv om de i praksis alle opretholder opgangen som ramme for beboernes liv ved at afstemme deres opførsel, så de andre ikke generes. Først når det viser sig, at fremlejerer i 2. th. mener, at han skal spille høj musik til klokken halv fire hver nat, bliver de øvrige beboere sig bevidst som et 'vi', der må få den situation bragt til ophør. Praksisfællesskabet er brudt sammen og netop i dette sammenbrud bliver dets betydning åbenbar for deltagerne i det.

Praksisfællesskabet er i sin brede definition måske nok et vagt begreb, men til gengæld indfanger det en lang række sammenhænge, hvis sociale aspekt er overset, og som er afgørende for menneskers trivsel. Og det er ikke begrebets eneste styrke. Ved at dissociere fællesskab og identitet, og ved at fokusere på de praktiske sociale

interaktioner der udgør samfundslivet, undgås også de konnotationer (nærvær, identitet osv.), som knytter sig til de klassiske komunitære forestillinger, og som gennem de senere år er blevet problematiseret (Nancy 1996 og 2004). Man kunne kalde forestillingen om praksisfællesskaberne *postkommunitaristisk* i den forstand, at der dels ikke er nogen fællesnævner for de forskellige fællesskaber ud over deres nødvendighed, og dels ikke nogen idé, værdi eller princip, der knytter de enkelte fællesskaber sammen (sådan som for eksempel den neo-republikanske idé om det rent politiske fællesskab). De er defineret ved deres praksisser.

At fællesskab i dette perspektiv ikke er defineret ved identitet eller identifikation betyder ikke, at der ikke er nogen forbindelse mellem fællesskab og identitet. Til gengæld tillader udgangspunktet i de sociale praksisformer os at skelne mellem to forskellige måder, hvorpå mennesker kan identificere sig med de fællesskaber, de indgår i.

På den ene side er identifikation som nævnt hverken udelukket af eller afgørende for opretholdelsen af praksisfællesskabet. På den anden side er der åbenlyst fællesskaber, hvis udgangspunkt ikke er en bestemt social praksis, men derimod netop en identifikation. De er til gengæld nødt til at generere praksisser på grundlag af den identifikation, de skaber. Det er netop tilfældet med fællesskaber som eksempelvis dem, nationalismen og racismen skaber. Man er ikke 'danser' eller 'arier' på samme måde, som man er medarbejder, fodboldtræner eller far. For mens man identificerer sig med sin rolle som medarbejder i kraft af sin praksis, så udspringer eksempelvis den racistiske praksis tværtimod af identifikationen med det raciale fællesskab. Og mens man sagtens kan være medarbejder uden at identificere sig med denne rolle, så reduceres den racistiske praksis uden identifikationen med det raciale fællesskab til meningsløs vold. Dermed bliver racismen til et eksempel på det, som jeg vil foreslå at kalde for ikke praktiske men derimod ideologiske fællesskaber, fordi deres praksisser kun i kraft af ideologien giver mening.

Praksisfællesskaber er næppe nogensinde blottet for ideologiske forestillinger, men de kan ikke reduceres til deres ideologiske elementer, fordi de netop udspringer af praksis. De kan ødelægges af ideologiske fællesskaber – sådan som det kan ske, hvis de andre beboere i opgangen pludselig bliver meget bevidste om, at familien på 3. sal er muslimer, og begynder at udlægge enhver af deres handlinger i det lys. Til gengæld kan praksisfællesskaberne også undergrave identifikation

tionen med de ideologiske fællesskaber. I modsætning til konspirationsteorien om den islamistiske kolonisering viser erfaringerne fra vores dagligdag nemlig, at vi lever, arbejder og i det hele taget fungerer sammen på kryds og tværs af de ideologiske fællesskabers grupperinger. Selv om man måske ikke bryder sig om (den ideologiske forestilling om) 'muslimer', har man typisk et godt forhold til sin kollega, der jo er en flink fyr, selv om han hedder Ahmed. Det er ikke ham men 'de andre', som man har noget imod. Arbejdsfællesskabet er netop et eksempel på et praksisfællesskab – og på hvordan denne type fællesskaber på afgørende vis kan nedbryde forestillingen om 'muslimerne' som samfundets skurke. En politisk antiracisme kan derfor med fordel tage sit teoretiske udgangspunkt i ekspliciteringen af dette forhold, der ellers traditionelt har været for åbenlyst til, at man har lagt mærke til det, endside tillagt det betydning.

Tankegangen er, at islamofobi ikke skal bekæmpes gennem formuleringen af (endnu en) antiracistisk diskurs, eller gennem nye og skarpere argumenter. Kampen mellem racisme og antiracisme handler ikke om argumenter. Den handler om, hvorvidt de praktiske eller de ideologiske fællesskaber kommer til at ligge til grund for flertallets politiske forståelseshorisont. Derfor er det også afgørende at styrke praksisfællesskabernes rolle i identitetsdannelsen. Eller sagt med andre ord: Islamofobien kan bekæmpes ved at synliggøre praksisfællesskaberne og ved at artikulere deres betydning for mennesker.

I praksis kan dette gøres ved at demokratisere praksisfællesskaberne, hvor det giver mening. Eftersom de som sagt er kendetegnet ved, at deres funktionsduelighed er en forudsætning for individernes trivsel, vil det tvinge deltagerne til at forholde sig til hinanden, ikke som 'danskere' og 'muslimer', men som individer og som medlemmer af det samme fællesskab, hvis de i højere grad overlades ansvaret for disse fællesskabers trivsel. De er alle afhængige af, at fællesskabet fungerer, og dette er deres praktiske fokus i de diskussioner, som en demokratisering af fællesskabet vil afstedkomme.

I denne som i alle andre sammenhænge er demokrati ikke en mirakelløsning. At overlade mennesker ansvaret for deres eget fælles liv vil ganske givet føre til konflikter. Men disse konflikter vil i det mindste tage deres udgangspunkt i konkrete uenigheder mellem

individer, ikke i ideologiske forestillinger om 'muslimerne' som den abstrakte Anden. Dermed er allerede meget vundet. Det er heller ikke en givet sag, at islamofobiens skurkebillede nemt lader sig overvinde gennem denne strategi. Tværtimod kan demokratiserede praksisfællesskaber til at begynde med blive revet fra hinanden i gensidig mistro. Pointen er imidlertid, at der ikke er noget alternativ til praksisfællesskaberne, og at deltagerne derfor også, selv om de eventuelt i første omgang skulle gå fra hinanden i mistro, er tvunget til at finde sammen igen for at få dem til at fungere.

Eftersom racismen i en hvilken som helst form er en trussel mod demokratiet, er demokratisering det bedste middel mod racisme. Der kan være tale om alt fra styrket lokaldemokrati, beboerdemokrati eller brugerdemokrati til at fremme fællesskab gennem byplanlægning og arkitektur. Eller der kan være tale om at danne eller styrke 'lokale offentligheder', der ikke nødvendigvis er lokale i rumlig forstand, men knyttet til praksisfællesskaber og til deltagerens selvbestemmelse i konkrete sammenhænge.

Konklusion

Det karikerede skurkebillede af 'muslimerne' i aktuel europæisk politik er velkendt. Hensigten har i det foregående primært været at give et indblik i logikken bag og den historisk-ideologiske baggrund for konstruktionen af dette skurkebillede. Det er med dette formål for øje, at Balibars og Taguieffs analyser er blevet gennemgået. Ifølge Balibar sammenfattes islamofobiens baggrund i klasseracismen, antisemitismen, kolonialismen og globaliseringen. Islamofobien har altså et klart klasseindhold. Og ifølge Taguieff har den kunnet vinde så stor udbredelse, fordi den har savnet et ideologisk modspil fra en antiracisme, der ikke for alvor har udviklet sig, siden modstanderen var nazismen. Svagheden i Balibars og Taguieffs analyser angår til gengæld netop spørgsmålet om, hvordan antiracismen kan finde nye former. Begge fremhæver en nytænkning af klassisk republikanisme som alternativ til racismens identitære forestillinger om kultur og etnicitet. Måske dette fokus skyldes vanskeligheden ved at frigøre sig fra den traditionelle antiracisme som en eksplicit politisk diskurs.

I det foregående er der i hvert fald blevet argumenteret for en anden tilgang. Islamofobiens kollektive identiteter og klassificeringer

kan måske bedst undergraves gennem styrkelsen af de praksisfællesskaber, gennem hvilke menneskene former deres liv. Hvor demokratiske værdier sættes under pres, kan svaret kun være mere demokrati, og hvor det nationalstatslige demokrati sættes under pres af globaliseringen, er det bedste svar ikke nødvendigvis overnationale parlamenter, og heller ikke simpelt hen lokaldemokrati, men en generel demokratisering af alle de praktiske sammenhænge – lokale eller ej – gennem hvilke menneskene lever deres liv. Det er den vision, der sammenfattes i ideen om praksisfællesskabet.

Note

- 1 Hensigten med dette og artiklens øvrige citater er naturligvis ikke at karakterisere navngivne personer som racister eller som islamofobe, men alene at eksemplificere væsentlige elementer i den islamofobe tankegang. Der er således i princippet intet i vejen for, at en person kan dele og give udtryk for nogle, men ikke alle de synspunkter, der tilsammen udgør islamofobienens idealtipe.

Litteratur

- Balibar, Etienne & Wallerstein, Immanuel (1997, [1988]): *Race, Nation, Classe - Les identités ambiguës*, Paris: La Découverte.
- Balibar, Etienne (1992): *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte.
- Balibar, Etienne (1997): *La crainte des masses - Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Éditions Galilée.
- Balibar, Etienne (2001): *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris: La Découverte.
- Balibar, Etienne (2002): *Droit de cité*, Paris: PUF.
- Bangstad, Sindre & Bunzl, Matti (2010): "Anthropologists Are Talking About Islamophobia and Anti-Semitism in the New Europe", *Ethnos: Journal of Anthropology*, vol. 75, nr. 2, s. 213-228.
- Frederickson, George M. (2002): *Racism - a Short History*, New Jersey: Princeton University Press.
- Gunsteren, Herman van (1996): "Neo-republican Citizenship in the Practice of Education", i *Government and Opposition*, vol. 31, nr. 1, s. 77-99.
- Nancy, Jean-Luc (1996): *Être singulier pluriel*, Paris: Editions Galilée.

- Nancy, Jean-Luc (2004): *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois éditeur.
- Semati, Mehdi (2010): "Islamophobia, Culture and Race in the Age of Empire", *Cultural Studies*, vol. 24, nr. 2, s. 256-275.
- Taguieff, Pierre-André (2001 [1988]): *The Force of Prejudice - On Racism and its Doubles*, Minneapolis: Minnesota University Press.

Debatindlæg, interviews mm.

- Camre, Mogens (2006): "Det er på tide, at Danmark besinder sig", *Danskeren*, vol. 20, nr. 1, s. 10-12. Online på <http://www.dendanskeforening.dk/files/files/DANSKEREN%20nr.%201%20-%202006.pdf> (pr. 22. marts 2013).
- Camre, Mogens (03.10.2007): "Debat: Den personlige frihed", læserbrev i *Jyllands-Posten*.
- Eriksen, Jesper Mads (05.11.2005): "Indvandringen skabte politikeren", interview med Alex Ahrendsen i *Fyens Stiftstidende*.
- Hjortdal, Marie (01.02.2010): "DF'er: Qureshi gik til hofbal i »klovnekostume«", interview med Kenneth Kristensen i *Politiken*. Online på <http://politiken.dk/politik/ECE891589/dfer-qureshi-gik-til-hofbal-i-klovnekostume/> (pr. 22. marts 2013).
- Kjærsgaard, Pia (13.06.2005): *Pias ugebrev*.

De i artiklen citerede eksempler på den islamofobe tankegang (taget fra ovenstående interviews, indlæg og læserbreve) kan desuden alle findes på hjemmesiden "Indvandrerfjendtlig polemik og propaganda. Dokumentarisk oversigt", som er udarbejdet af Rune Engelbreth Larsen. Siden findes på adressen: <http://www.humanisme.dk/hate-speech/samlet.php> (pr. 22. marts 2012).