

**Gemensam värdegrund
i mångfaldens demokrati**

Gemensam värdegrund i mångfaldens demokrati (Red. Lillemor Sahlberg)

Integrationsverkets rapportserie 2004:06

© Integrationsverket, 2004

ISSN 1404-5370

Integrationsverket

Box 633

601 14 Norrköping

Tryck: Elanders Berlings, Malmö, 2004

Gemensam värdegrund i mångfaldens värdegrund

Red. Lillemor Sahlberg

Innehåll

Förord	7
Sammanfattning	9
Summary	16
Den gemensamma värdegrunden	25
Inledning	25
Värdegrund som politiska mål	33
Värdegrund manifesterad i lagar och konventioner	43
Demokratins värdegrund och värdekonflikter	59
Demokratins värden och det integrera(n)de medborgarskapet	59
Värdegrund och mångkulturalism i debatten	95
Några filosofiska perspektiv	95
Livlig debatt om mångkulturalism och demokrati	99
Mångkulturalismens dilemman	115
Litteraturlista	140

Förord

Integrationsverket är en kunskapsmyndighet som ska utveckla och kommunicera kunskap till viktiga aktörer i samhället. Integrationsverket har det övergripande ansvaret för att integrationspolitiska mål och synsätt får genomslag på olika samhällsområden. Enligt regeringen ska verket uppmärksamma de frågor som är förenade med den gemensamma värdegrunden om allas lika rättigheter oavsett etnisk och kulturell bakgrund. »Detta gäller inte minst innebörden i målet om en samhällsgemenskap med samhällets mångfald som grund och inriktningen att värna grundläggande demokratiska värden och verka för kvinnors och mäns lika rättigheter och möjligheter. Här finns frågor kring integrationsprocessen, den ömsesidiga anpassning som måste ske och som gäller samhällets gemensamma värderingar.«

Så skrev regeringen i skrivelsen till riksdagen, *Integrationspolitik för 2000-talet* (2001/02). Det är också vår utgångspunkt när vi ger ut den här rapporten. Vår ambition är att öka kunskapen om demokratins värdegrund i mötet med de många kulturerna samt ge en orientering i debatten om vad som kan krävas för att förverkliga målen, ett samhälle med mångfalden som grund där alla är delaktiga.

Till hjälp har vi tagit experter inom området, Elisabeth Gerle, docent i etik, samt Olof Franck, docent i religionsfilosofi. Redaktör för rapporten och författare till övriga delar är Lillemor Sahlberg, Integrationsverkets Analysavdelning.

Norrköping, november 2004

Andreas Carlgren
Generaldirektör

Abdullahi Aress
Avdelningschef, Analysavdelningen

Sammanfattning

Har det svenska samhället en gemensam värdegrund, som omfattas av alla? Eller finns det flera olika värdegrunder – och hur förhåller de sig i så fall till varandra? Det övergripande syftet med rapporten är att öka kunskapen om värderingarnas roll i vårt demokratiska samhälle, väcka frågor och inleda en diskussion om vad som kännetecknar en samhällsutveckling med mångfalden som grund och vad som kan krävas för att mångfalden ska bli delaktig i demokratin.

Värderingar hänger samman med åsikter och normer som styr handlingar och ingår som en viktig del av identiteter och kulturer. Det svenska styrelseskicket utgår från värdegrunden »allas lika värde« och »enskildas frihet och värdighet« som är inskrivna i grundlagen, i Regeringsformens första och andra kapitel. I Regeringsformens andra kapitel finns också de grundläggande fri- och rättigheterna listade. Här står att demokratins idéer ska vara vägledande inom samhällets alla områden samt att det allmänna ska värna den enskildes privatliv och familjeliv. Alla ska uppnå delaktighet och jämlikhet i samhället och diskriminering av alla kategorier ska motverkas. Det allmänna bör också främja etniska, språkliga och religiösa minoriteters möjlighet att behålla och utveckla ett eget kultur- och samfundsliv. Det senare är ett tillägg efter det att Sverige fått en uttalad minoritetspolitik riktad till de s.k. nationella minoriteterna.

Det demokratiska statskicket innefattar således en gemensam värdegrund. I och med det demokratiska rättssamhällets lika fri- och rättigheter, vilka medför lika skyldigheter att respektera varandras friheter, gäller en allmän princip om icke-diskriminering. Demokratins institutioner ska garantera individernas fri- och rättigheter och likabehandling i rättssamhället. De demokratiska värdena återkommer i de offentliga institutionernas styrdokument och verksamhetsmål.

Värdegrunden återfinns inte bara på nationell nivå utan efter andra världskriget också i internationella konventioner, i FN:s deklaration om mänskliga rättigheter, Europakonventionen om

desamma m.fl. De går även igen i EU:s nyligen framförhandlade (men ännu icke ratificerade) konstitution och stadga för mänskliga rättigheter. Där betonas speciellt vad man kallar det »europiska kulturella humanistiska arvet«. Stadgan talar om universella värden, om individens frihet, jämlikhet, solidaritet och jämställdhet men också om respekt för privatliv och familjeliv och om föräldrars rätt att tillförsäkra sina barn utbildning enligt sin religiösa övertygelse.

Den demokratiska värdegrunden är alltså inte specifikt svensk – men specifikt demokratisk. Värden som exempelvis jämställdhet mellan kvinnor och män går igen även i andra demokratiska stater. Just det värdet hamnar ofta i fokus för värdekonflikter, vilket är ett uttryck för att den patriarkala könsordningen skär tvärs igenom kulturerna och handlar lika mycket om konflikter mellan kulturer som inom kulturer. Kvinnors kamp för likvärdighet utgår från upplysningens allas lika värde och får sin styrka genom de individualiserade rättigheterna. Grupp rättigheter uppfattas i det läget som en återgång till en förmodern mer patriarkal ordning – för kvinnors del underordning.

Ett annat område där värdekonflikter är vanliga rör religionsfriheten och religiösa manifestationer. Religionsfriheten är en av friheterna i den demokratiska värdegrunden men i de sekulära demokratierna tolkas den även som respekt för frihet från religion, dvs. att slippa utsättas för religiösa manifestationer. Utslagen från Europadomstolen för mänskliga rättigheter visar att det finns gränser för den *positiva* religionsfriheten, när det gäller religiösa manifestationer.

Värdegrunden finns alltså nedlagd i de lagfästa fri- och rättigheterna och i internationella konventioner. Alla är lika värda och ska garanteras likabehandling och slippa utsättas för diskriminering. Frågan är hur. Ytterst blir det alltid en fråga om tolkningar och tillämpningar. Vad lägger vi in i allas lika värde, var går gränserna för de individuella rättigheterna, hur förverkligas jämlikhetens »lika möjligheter« och jämställdhetens likvärdighet mellan män och kvinnor? Hur tolkar vi det integrationspolitiska målet »en samhällsutveckling med mångfalden som grund«? En värdegrund som stannar vid vackra honnörsord och saknar tillämpning i verkligheten förlorar sin trovärdighet och med värden som bara är tom retorik tappar demokratin sin legitimitet.

Integrationspolitiken har som övergripande mål »allas lika värde oberoende av *etniskt och kulturellt* ursprung och en samhällsutveckling med mångfalden som grund«. Därav följer vår nästa fråga: räcker den demokratiska värdegrundens fri- och rättigheter för att säkra en samhällsutveckling med mångfalden som grund eller behövs särskilda rättigheter för olika grupper

och kulturer för att allas lika värde ska erkännas? Behövs med andra ord en *särpolitik* utöver den demokratiska värdegrunden? Om man som en del förespråkare för mångkulturalism anser det, blir då frågan vad som händer med demokratins värdegrund om värden är oförenliga eller tolkningar kolliderar.

Mångkulturalism som politik diskuteras idag i många västländer. Det kan handla om ursprungsbefolkningar som trängts undan och vars kultur är utrotningshotad, om språkliga minoriteter med en stark territoriell bas, om religiösa minoriteter och koloniserade folk som invandrat till tidigare kolonialmakter men även om senare invandrade grupper som vill bevara sitt språk och sin kultur. Det kan handla om utanförskap och reaktioner mot förtryck och förnekanden med krav på erkännande och likvärdighet för sina olika religioner, språk och kulturer. Den liberala statens anspråk på att representera universella värden saknar trovärdighet hos kulturer med historiska erfarenheter av hur förtryck och förnekande kan utövas i dessa värdenas namn.

En av de allvarigare invändningarna mot mångkulturalismens förespråkare är att de tenderar glömma maktperspektivet, både vad gäller relationer internt inom grupper och externt mellan grupper, och att mångkulturalism i sig kan förstärka segregation och ojämlikhet mellan grupper och begränsa individens valfrihet inom grupperna. Det är alltså avgörande vad vi lägger in i mångkulturalismen – om den ska handla om att stärka individens rätt till sin kultur eller gruppens kollektiva rätt i relation till majoritetssamhället.

Sedan några år tillbaka har integrationspolitiken i Sverige haft ett starkt fokus på behovet av ökad *mångfald* framför allt inom arbetslivet. Integrationspolitikens övergripande mål är ett samhälle på mångfaldens grund, men mångfalden ska hållas inom demokratins värdegrund. Politiken inom området har gått från en synbarligen mångkulturalistisk ansats i invandrarpolitiken från 1975 med målet »valfrihet« när det gäller att bevara de egna kulturerna och språken till en tydligare avgränsning. I Integrationsverkets regleringsbrev från 2003 och 2004 har målformuleringen preciserats och valfriheten begränsats till »En samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt för olikheter *inom de gränser som följer av samhällets grundläggande demokratiska värderingar* (red:s kursiv.) och som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för«. Visionen bakom valfriheten fick aldrig någon förankring i det svenska samhället (om den ens avsåg ett samhälle med många relativt autonoma kulturer sida vid sida). Tolkningen blev i stället att valfriheten skulle bidra till en effektivare integration. Förändringen i målformuleringen var säkerligen inte så dramatisk från beslutsfattarnas sida utan mer ett förtydligande inom

den demokratiska värdegrunden. Däremot tycks målet valfrihet ha orsakat en hel del missförstånd på andra nivåer, både inom majoritetssamhälle och inflyttade kulturer.

Vår demokratiska värdegrund, som den t.ex. uttyds i läroplanen för grundskolan beskrivs som »en etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism«. Men många av de grundläggande värdena återfinns i själva verket även i andra stora religiösa och kulturella traditioner påpekar Olof Franck, docent i religionsfilosofi, i kapitlet om »Demokratins värden och det integrera(n)de medborgarskapet«. Avgörande blir således hur vi tolkar och tillämpar värdegrunden.

I ett samhälle där många olika kulturer, moraliska föreställningar och religiösa övertygelser bryts mot varandra finns stort behov av *etisk reflexion* menar Franck. Värdena ligger fast men måste ständigt diskuteras, analyseras och tolkas – men inte hur som helst. Inte minst viktigt är vem som har tolkningsföreträde. Med demokratins värdegrund om allas lika värde, så har alla rätt att delta i samtal om tolkningar. Särskilt ansvar åligger enligt Franck emellertid officiella representanter för det demokratiska samhället, dvs. politiker och myndighetsföreträdare att bevaka att värdegrunden efterlevs och vårdas och försvara rätten till icke-diskriminering. Det kräver också att samhällets officiella representanter har en respektfull och öppen relation till dem som upplever sig kränkta eller uteslutna från den demokratiska samhällsgemenskapen.

Men hur ska man kunna vara öppen och respektfull gentemot ståndpunkter och handlingar som direkt strider mot demokratins människosyn, dvs. hur man förhåller sig till sexism, rasism, homofobi etc. Hur tolerant ska man vara mot den intolerante? Om någon använder sina lagstadgade fri- och rättigheter till att kränka andras motsvarande rättigheter är det samhällets moraliska ansvar för samtliga medborgares rättigheter – uttryckt i den demokratiska värdegrunden – att kräva sanktioner. Demokratins skyldighet är att inte låta någon använda sina demokratiska rättigheter för att kränka andras. Den skyldigheten gäller även människor som upplever sig vara kränkta eller diskriminerade.

Franck trycker på behovet av *etisk dialog* och värdepedagogik. Att på olika sätt gestalta vad demokratins värden i praktiken kan tänkas innebära; i vardagslivet, i familjen, på arbetet, i sociala relationer m.m. Det handlar om vägledning, diskussion, samtal, argumentation, med respekt och i förtroende. Den som möts med förtroende tar som regel ansvar.

Den demokratiska värdegrundens värden kan inte integreras i människors liv om de hålls utanför den dialog som förs rörande tolkning och tillämpning av värdena. Franck talar om det *integrera(n)de medborgarskapet* och drömmen om ett sam-

hälle, där människan respekteras oavsett personlighet och val av livsvägar och tillerkänns lika rätt till upplevelse av mening som andra.

Elisabeth Gerle, docent i etik, undrar i kapitlet om »Mångkulturalismens dilemman« om olikhet och rättvisa går att förena och om frihet och jämlikhet står i motsats till varandra. Postmodernt influerade filosofer kritiserar den liberalism som hävdar upplysningstraditionens universella värden och i gärning agerar tvärtemot som exploatörer och kolonisateurer. Postmodernisterna kritiserar även upplysningens betoning av likhet som blivit likriktning och ett förtryck av olikhet och därmed ett hot mot friheten. Till den kritiken fogas också vad Gerle kallar Broderskapets könsblindhet med normen: man, vit, heterosexuell och egendomsägande. Många frihetsrörelser i vår tid kämpar för att synliggöra dem som inte stämmer med den normen. De hyllar mångfalden och olikheten i protest mot vad de menar är upplysningens likriktning.

Mångkulturalismens pluralism ska i stället ge människan valfrihet. Dilemmat uppstår när valfriheten avgränsas och inte blir allas utan man måste fråga sig vem som får välja. Den homosexuelles inom den religiösa gruppen som anser att homosexualitet strider mot Guds vilja? Vem ifrågasätter positiv särbehandling av män, om den teologi som lärs ut underförstått handlar om att Gud skapat endast mannen till sin avbild? Talet om mångfald kan dölja kraven på rättvisa när mångfald knyts till gruppen i stället för till individen. Tanken på olikhet går emellertid utmärkt att förena med principen om icke-diskriminering – som ju är det bärande temat för de mänskliga rättigheterna menar Gerle. En komplikation med en betoning av individen kan emellertid bli hur den enskilde ska kunna leva utan stöd av andra om valfriheten medför att han eller hon tvingas leva utanför sin kultur.

Den liberala sekulära staten, som är garanten för icke-diskriminering, hamnar ibland i ren förnuftstro och behöver utmanas anser Gerle. Men när etniska och religiösa grupper i religionsfrihetens namn kräver rätt till valfrihet för gruppen blir det problematiskt om det innefattar en rätt att diskriminera vissa medborgare. Det är också ett dilemma när ledande inom gruppen gör anspråk på att tala för *hela* gruppen utifrån uppfattningen att traditionen är enhetlig och de själva de enda uttolkarna.

Gerle söker en *tredje väg* mellan den atomistiska individualismen och den idealisering av slutna etniska enklaver, som hon finner hos många förespråkare för mångkulturalism och även bakom den svenska invandrapolitikens mål om valfrihet. Hon efterlyser *maktanalys*, att man ser till att människors skilda intressen och makt att påverka sin situation synliggörs – i syn-

nerhet när det gäller integrationspolitik. Den moraliska rättvisetanken om individens värdighet kan annars lätt uppslukas av olika konkurrerande idéer om det goda livet som lanseras av eliter med egenintressen att bevaka.

Gerles tredje väg handlar om att synliggöra möten mellan både individer och grupper – för respektfull samlevnad. Finna arenor, många olika, där ständiga diskussioner och förhandlingar om vad som är bra och dåligt, rätt eller fel pågår, där vi kan söka det goda livet tillsammans. Maktanalysen är emellertid central. Vi måste ständigt ställa frågorna; sant för vem? gott för vem? Framtiden är öppen, det finns ingen maktoberoende sanning och sanning är inte detsamma som säkerhet. Det betyder emellertid *inte* att en etisk öppenhet är detsamma som etisk relativism.

Alla människor är bärare av kulturella, religiösa, etniska dimensioner som har betydelse för identiteten och som samspelar med faktorer som klass, kön, sexuell orientering och för övrigt hela det omgivande samhällets organisation. Långtifrån allt i historiska kulturer är värdefullt eller gott säger Gerle. Alla har sina berättelser om förtryck, men det är individen som bör vara det främsta rättssubjektet, inte gruppen. Det finns goda skäl vara skeptisk till talet om grupprättigheter om de inte kombineras med respekt för den enskilde.

Risken finns också att man döljer djupa orättvisor bakom talet om mångkulturalism – speciellt när arbetsmarknad och boende som hos oss är djupt segregerade. Det finns en spänning mellan mångfald och rättvisa. Kulturell pluralism kan förstärka en social ojämlikhet. Det finns också en risk i den liberala demokratin om man inte kommer till rätta med utanförskap och bristande delaktighet. I USA för en del minoritetsgrupper fram krav på en s.k. identitets- eller olikhetspolitik – i meningen att synliggöra grupper och den egna identiteten. Inte för att uppnå en annan sorts medborgarskap utan för att inkluderas i helheten med sina synliga olikheter. Men ett erkännande av olikheter och deras lika värde skulle vara något annat än bevarandet av specifika kulturer. En levande kultur alltid är utsatt för förändring och utveckling genom de enskilda medlemmarnas aktiva deltagande. Som forskare påpekar i debatten finns en fara att grupprättigheter konserverar både maktstrukturer och traditioner.

I Sverige har vi sedan invandrapolitikens start i mitten på 1970-talet en del politiska insatser i mångkulturalistisk anda; modersmålsundervisning, stöd till etniska/kulturella organisationer, vissa minoritetssändningar i teve och radio och av senare datum stöd till friskolor som kan bildas på språklig, religiös och pedagogisk grund. Sverige är också relativt unikt med att ha religionsundervisning i ungdomsskolan i stället för

undervisning enbart i kristendom. Ändå lever vi i ett segregerat samhälle, utanförskap och diskriminering drabbar många med annan etnisk och kulturell bakgrund än den svenska.

Frågan är då om det är ytterligare mångkulturalistiska insatser riktade till specifika grupper som är lösningen eller om det framför allt krävs kraftfullare insatser mot olika former av negativ särbehandling och osynliggörande i majoritetssamhället. Kvotering av sökande med invandrarbakgrund har genomförts till högskolans jurist- och journalistutbildning men där har invändningen rests om denna typ av särbehandling är förenlig med lagen mot etnisk diskriminering.

Mycket hänger alltså på vilken typ av samhällsstöd det handlar om, vilken grad av autonomi mångfalden kräver. Ser vi framför oss ett mångkulturellt samhälle som enbart betonar individen? Eller strävar vi efter en mångkulturalistisk politik som gynnar bildandet av etniska enklaver, som lever sida vid sida men inte tillsammans?

Många förmoderna samhällen beskrivs som slutna och miss-tänksamma mot ny information och kunskap. Moderniteten har å sin sida kritiserats för sina absoluta övertygelse och visshet om de egna värderingarnas överlägsenhet. Modernitetens brist på öppenhet blir särskilt tydlig när de västliga demokratierna möter invandrade kulturer menar Gerle. I invandringsländerna möter människor från moderna storstäder och människor från en förmodern landsbygd invånare i Sverige som nyss lämnat jordbruk och fiske bakom sig och som därför har en självbild av sig själva som mycket moderna och som är övertygade om att de känner hela sanningen. På så sätt bekräftar den förmoderna och den moderna inställningen varandra i en polariserad förståelse om »vi och dom« som totalt annorlunda skriver Gerle och efterlyser arenor för möten snarare än proklamationer om gemensam värdegrund.

Elisabeth Gerle förespråkar en tredje väg, där vi inser att alla människor är bärare av en mängd överlappande identiteter och tillhör olika grupper. En väg som i kunskapsteoretisk mening tillhör det senmoderna, snarare än det moderna tänkandet och som är mindre polariserat i antingen – eller. En väg som inte innebär att man ger upp sin strävan efter sanningen och det goda livet, men som vill göra detta sökande gemensamt med skilda grupper utifrån olika perspektiv.

Integrationsverket återkommer med en rapport där vi granskar hur man förhåller sig i några andra länder till mångkulturalistisk politik och hur man där möter verklighetens värdekonflikter och försöker förverkliga en gemensam värdegrund i det demokratiska samhället.

Summary

Does Swedish society have common fundamental values that are embraced by everyone? Or are there several different sets of values and, if so, how do they relate to each other? The overarching objectives of the report are to increase understanding of the role of values in our democratic society, stimulate questions and initiate a discussion of the characteristics of social development based on diversity and what may be required to empower a diverse population to participate in democracy.

Values are rooted in opinions and norms that govern actions and they are a vital component of identities and cultures. The Swedish polity is based on the fundamental values of “the equal worth of all” and “the liberty and dignity of the private person”, which are written into the Constitution in the first and second chapters of the Instrument of Government. Fundamental rights and freedoms are also listed in second chapter of the Instrument of Government. Article Two states that public institutions shall promote the ideals of democracy as guidelines in all sectors of society and protect the private and family lives of private persons. Everyone should attain participation and equality in society and discrimination on any grounds should be combated. Public institutions should also promote opportunities for ethnic, linguistic and religious minorities to preserve and develop a cultural and social life of their own. The latter was added after Sweden established an explicit minority policy directed at national minorities.

The democratic form of government thus embraces common fundamental values. A general principle of non-discrimination is inherent in the equal rights and freedoms of the democratic society based on the rule of law, which entail equal duties to respect one another’s freedoms. Democratic institutions must guarantee the rights and freedoms of individuals and equal treatment under the law. Democratic values recur in the regulatory documents and organisational objectives of public institutions.

These fundamental values are found not only at the national level but also, since the Second World War, in international conventions, in the UN's Universal Declaration of Human Rights, the European Convention on Human Rights, et al. They are also expressed in the European Union's recently negotiated (but not yet ratified) constitution and charter of fundamental rights, which particularly emphasises what it calls the "cultural, religious and humanist inheritance of Europe". The charter speaks of universal values, of individual freedom, equality, solidarity and equality between men and women, but also respect for private and family life and the right of parents to ensure the education and teaching of their children in conformity with their religious convictions.

The fundamental values of democracy are thus not specifically Swedish - but they are specifically democratic. Values such as equality between men and women are also found in other democratic states. That particular value often ends up the focus of values conflicts, which is an expression of how the patriarchal gender order cuts across cultures and applies equally to conflicts between cultures as within cultures. Women's struggle for equality is based on the Enlightenment's principle of the equal worth of all and draws its strength from individualised rights. Group rights are understood in that situation as a retreat to a premodern, more patriarchal order – for women, subordination.

Another area in which values conflicts are common pertains to freedom of religion and religious manifestations. Freedom of religion is one of the freedoms inherent in the fundamental values of democracy, but in secular democracies it is also interpreted to mean respect for freedom *from* religion, i.e., the right to not be exposed to religious manifestations. Rulings from the European Court of Human Rights show that there are limits to the positive freedom of religion when it comes to religious manifestations.

The fundamental values are thus laid down in the rights and freedoms confirmed in law and in international conventions. All persons are of equal worth and shall be guaranteed equal treatment under the law and not subjected to discrimination. The question is how. Ultimately, it always becomes a matter of interpretation and application. What do we ascribe to the equal worth of all, where do individual rights begin and end, how do we realise the "equal opportunity" of non-discrimination and gender equality between men and women? How do we interpret the integration policy objective of "social development based on diversity"? A fundamental value that stops with noble words and lacks application in reality loses its credibility and

values that are nothing more than empty rhetoric strip democracy of its legitimacy.

The overarching objective of Swedish integration policy is “the equal worth of all, regardless of *ethnic and cultural* origin and social development based on diversity”. Thence follows our next question: are the rights and freedoms of the fundamental values of democracy sufficient to secure social development based on diversity, or do we need special rights for various groups and cultures in order to recognise the equal worth of all? In other words, is a special policy needed above and beyond the fundamental democratic values? If one, like some advocates of multiculturalism, believes that it is, the question becomes what happens to the fundamental values of democracy if the values are incompatible or interpretations collide?

Multiculturalism as policy is being discussed in many western countries today. The subject at issue may be indigenous populations that have been oppressed and whose culture is endangered, linguistic minorities with a strong territorial base, religious minorities and colonised peoples who have immigrated to former colonial powers, but also later immigrated groups who wish to preserve their language and their culture. It may have to do with social exclusion and reactions to oppression and denial with demands for recognition and equality for their religions, languages and cultures. The liberal state’s claims of representing universal values lack credibility among cultures with historical experience of how oppression and denial can be exercised in the name of those values.

One of the more serious objections to the advocates of multiculturalism is that they tend to forget the power perspective, both with respect to relationships internally within groups and externally between groups, and that multiculturalism can inherently reinforce segregation and inequality between groups and limit individual freedom of choice within the groups. The attributes we attach to multiculturalism are thus critical – whether it should be a matter of strengthening the individual’s right to the culture of origin or the collective rights of the group in relation to the majority society.

For some years now, Swedish integration policy has been strongly focused on the need for greater *diversity*, particularly within working life. The overarching objective of the integration policy is a society based on diversity, but diversity must be contained within the fundamental values of democracy. Policy in the area has moved from an seemingly multicultural approach in the immigration policy of 1975 with the goal of “freedom of choice” in regard to people preserving their original cultures and languages to a more distinct limitation. The policy was more clearly defined in the Swedish Integration

Board's letters of appropriation from 2003 and 2004, with freedom of choice restricted to "Social development characterised by mutual respect for differences *within the limits that follow on the fundamental democratic values of society* (editor's emphasis) and which everyone, regardless of background, shall participate in and share responsibility for". The vision behind freedom of choice never gained support in Swedish society (if it indeed ever referred to a society of many relatively autonomous cultures existing side by side). The interpretation became instead that freedom of choice should contribute to more effective integration. The change in the policy was doubtless not particularly dramatic from the perspective of policy makers, but rather more of a clarification within the confines of fundamental democratic values. The goal of freedom of choice, however, seems to have caused considerable misunderstanding at other levels, within both the majority society and migrant cultures.

The fundamental values of Swedish democracy as expressed in the compulsory school curriculum are described as "an ethic upheld by Christian tradition and western humanism". But Olof Franck, senior lecturer in the philosophy of religion, points out in the chapter on *The Values of Democracy and Integrated/Integrating Citizenship* that many of the fundamental values are actually found in other major religious and cultural traditions. How we interpret and apply the fundamental values thus becomes critical.

In a society where many different cultures, moral beliefs and religious convictions clash, Franck believes there is a great need for *ethical reflection*. The values remain steadfast but must be constantly discussed, analysed and interpreted – but not just anyhow. The issue of whose interpretation will take precedence is particularly important. In light of the democratic value of the equal worth of all, everyone has the right to participate in discussions of interpretations. According to Franck, however, official representatives of the democratic society, i.e., politicians and representatives of government agencies, have a particular responsibility to ensure that fundamental values are followed and upheld and to defend the right to non-discrimination. The official representatives of society must also have a respectful and open relationship with those who feel they have been injured or excluded from the democratic social community.

But how is one supposed to be open and respectful towards opinions and actions that directly contravene democracy's view on humanity, i.e., attitudes towards sexism, racism, homophobia, etc.? How tolerant of the intolerant is one supposed to be? If someone uses his or her legal rights and freedoms to infringe the corresponding rights of another, it is society's moral responsibility for the rights of all citizens – expressed in the

fundamental values of democracy – to demand sanctions. The duty of democracy is to not permit anyone to use his or her democratic rights to infringe upon the rights of others. This duty also extends to people who feel injured or discriminated against.

Franck stresses the need for *ethical dialogue* and values education: to in various ways give shape to what the values of democracy may entail in practise; in everyday life, in the family, at work, in social relationships, etc. It is a matter of guidance, discussion, talk and argumentation in a setting of respect and trust. Those who are met with trust usually take responsibility.

Fundamental democratic values cannot be integrated into people's lives if they are excluded from the dialogue on interpretation and application of the values. Franck speaks of *integrated/integrating citizenship* and the dream of a society in which people are respected regardless of personality and choice of life path and are granted equal rights to the experience of meaning, like everyone else.

In the chapter on *The Dilemma of Multiculturalism*, Elisabeth Gerle, senior lecturer in ethics, wonders whether difference and fairness are compatible and whether freedom and equality are antagonistic. Philosophers influenced by postmodernism criticise the liberalism that asserts the universal values of the tradition of the Enlightenment yet acts contrary to them, as exploiters and colonisers. The postmodernists also criticise the Enlightenment's stress on equality that has become standardisation and oppression of difference and therewith a threat to freedom.

Also attached to that critique is what Gerle calls the "Gender Blindness of the Brotherhood" and its norms: man, white, heterosexual, property-owner. Many liberation movements in our era are struggling to make those who do not fit the norms visible. They embrace diversity and difference in protest against what they see as the standardisation of the Enlightenment.

The pluralism of multiculturalism is meant instead to give people freedom of choice. The dilemma arises when freedom of choice is limited and is not given to all; rather, one must ask who will be allowed to choose. The homosexual within the religious group that believes homosexuality is against the will of God? Who questions the positive discrimination of men if the theology that is taught implies that God has created only the male human being in his image? All the talk about diversity can conceal demands for justice when diversity is connected to the group rather than the individual. The idea of difference, however, is easily compatible with the principle of non-discrimination – which is, after all, the fundamental theme of human rights, according to Gerle. One complication of emphasis on

the individual, however, may be the question of how individuals are supposed to live without the support of others if freedom of choice means that they are forced to live outside their cultures.

Gerle believes that the liberal secular state, which is the guarantor of non-discrimination, sometimes ends up in state of pure rationalism and needs to be challenged. But when ethnic and religious groups demand the right to freedom of choice for the group, in the name of freedom of religion, it becomes problematic if that freedom encompasses a right to discriminate against certain citizens. It is also a dilemma when leaders within the group claim to speak for the *entire* group based on the belief that the tradition is uniform and they its sole interpreters.

Gerle seeks a *third way* between atomistic individualism and the idealisation of closed ethnic enclaves that she finds in many advocates of multiculturalism, as well as underlying the Swedish immigration policy's goal of freedom of choice. She calls for an *analysis of power* and would like to see people's differing interests and power to influence their situations made apparent – particularly with respect to integration policy. The ideal of moral justice with respect to the dignity of the human being might otherwise be easily devoured by competing ideas on the good life launched by elites that have their own interests to look out for.

Gerle's third way has to do with shedding light on the encounters between individual and groups – for respectful co-existence. With finding arenas, many different arenas, in which constant discussions and negotiations on what is good and bad, right or wrong, take place, in which we can seek the good life together. The analysis of power is, however, central. We must constantly ask true for whom and good for whom? The future is unwritten, there is no truth independent of power and truth is not the same as certainty. That does not mean, however, that ethical openness is tantamount to ethical relativism.

All human beings are bearers of cultural, religious, ethnic dimensions that are significant to identity and which interact with factors such as class, gender, sexual orientation and, for that matter, the entire organisation of the surrounding society. Far from everything in historical cultures is valuable or good, says Gerle. Everyone has their stories of oppression, but the individual should be the primary beneficiary of rights, not the group. There is good reason to look askance at talk of group rights if those rights are not combined with respect for the individual.

There is also risk that severe injustices will be hidden behind the talk of multiculturalism – especially when the job and hou-

sing markets are deeply segregated, as in Sweden. There is a tension between diversity and fairness. Cultural pluralism may reinforce social inequality. There is also a risk inherent in liberal democracy if one does nothing to counteract exclusion and inadequate participation. In the United States, some minority groups are putting forth demands for an “identity policy” or “difference policy” – in the sense of making groups and personal identity apparent. Not to attain a different kind of citizenship, but rather to be included in the whole with their visible differences. But recognition of differences and their equal worth should be something other than preservation of specific cultures. A living culture is always subject to change and development through the active participation of individual members. As is pointed out in the debate, there is a danger that group rights will conserve both power structures and traditions.

Since the advent of the immigration policy in the mid-1970s, we in Sweden have taken a number of political initiatives in the spirit of multiculturalism: native-language teaching, public funding of ethnic/cultural organisations, some minority broadcasts on television and radio and, more recently, independent schools that may be formed on linguistic, religious and educational philosophy grounds. Sweden is also relatively unique in having instruction in comparative religions in primary and secondary school rather than instruction only in Christianity. Nevertheless, we live in a segregated society; exclusion and discrimination are the lot of many whose ethnic and cultural background is other than Swedish.

The question then becomes whether the solution is further multiculturalist initiatives aimed at specific groups or whether the greatest need is for more powerful actions against various forms of negative discrimination and marginalisation in the majority society. Quotas have been instituted for applicants of immigrant background to university law and journalism programmes, but objections have been raised as to whether this kind of special treatment is compatible with the law against discrimination on the basis of ethnicity.

A great deal thus depends on what kind of social support we are dealing with, with what degree of autonomy diversity requires. Do we see before us a multicultural society that puts emphasis only on the individual? Or are we striving towards a multicultural policy that promotes the formation of ethnic enclaves that live side by side but not together?

Many premodern societies are described as closed and distrustful of new information and knowledge, while modernity has been criticised for its absolute conviction and certainty of the superiority of its own values. Modernity’s lack of

openness becomes particularly clear when western democracies encounter immigrant cultures, according to Gerle. In the immigrant countries, people from modern metropolises and people from the premodern countryside meet the inhabitants of Sweden who have recently abandoned farming and fishing and thus see themselves as very modern and are convinced that they know the whole truth. In this way, premodern and modern attitudes confirm one another in a polarised understanding of “us and them” as totally different, writes Gerle, and she calls for arenas for meetings rather than proclamations of common values.

Elisabeth Gerle advocates a third way, wherein we realise that all people are bearers of many overlapping identities and belong to different groups. A way that in the context of knowledge theory belongs to late modern, rather than modern, thinking and which is less polarised in terms of either/or. A way that does not entail abandonment of the endeavour to attain truth and the good life, but wants to make the search in common with diverse groups and based on diverse perspectives.

The Swedish Integration Board will be issuing a report in which we examine attitudes in other countries towards multicultural policy and how they are responding to the value conflicts found in reality and how they are attempting to realise common fundamental values in the democratic society.

Den gemensamma värdegrunden

Inledning

Värderingar tas ofta för givna. Ibland ligger värderingarna djupt fördolda i kulturens mylla och det kollektiva medvetandet. Så vad menar vi egentligen med uttrycket »samhällets gemensamma värdegrund«? Har det svenska samhället någon enda gemensam värdegrund och vilken är den i så fall? Eller förekommer flera skilda värdegrunder – som kanske står i motsättning till varandra?

Det svenska samhället bygger på ett demokratiskt statsskick, som även det ofta tas för givet. Bakom det demokratiska statskicket finns emellertid den grundläggande värderingen om »allas lika värde«, vilken i sin tur bildar basen för folkstyret där varje medborgare har rätt att delta med sin röst. Denna värdering har en historia som går tillbaka till upplysningstidens filosofer och först manifesterades i de amerikanska och franska revolutionerna. Hur allas lika värde ska förverkligas kan man sedan ha olika uppfattningar om.

Vi lever i en marknadsekonomi, där också värderingar spelar en betydande roll – om än inte alltid så uppenbar – och där vi påverkas att konsumera oss till identiteter. Vi lever i ett alltmer mediafixerat samhälle – »jag syns i media alltså finns jag.« Aktörerna på den svenska demokratiska arenan har länge haft målet och värdet »jämlighet« på programmet, dvs. värderingen om att lika värde också bör innebära lika möjligheter. Men även i demokratiska stater har människor olika levnadsvillkor och vad betyder det för likvärdigheten?

De mångkulturella samhällena är en realitet i Västeuropa i den meningen att människor med många olika kulturer i bagaget invandrat, vilket har skapat nya villkor för den demokratiska samhällsutvecklingen. Invandringen påverkar politiken och på det ena eller andra sättet försöker makthavarna förhålla sig till den mångkulturella verkligheten. På en del håll med allt starkare krav på integration eller assimilering efter påtryckningar från majoritetssamhällets sida, på andra med försök till

olika grader av »mångkulturalism« med särskilda rättigheter för olika kulturella, religiösa eller etniska grupper. I det senare fallet ofta som svar på krav från invandrade grupper, som hävdar att minoriteter som utsatts eller utsätts för diskriminering, underordning och marginalisering behöver ett erkännande av sina särskilda kulturella identiteter för att nå likvärdighet. Något som de menar förutsätter olika grad av kulturell autonomi.

Men den demokratiska värdegrunden med allas lika värde som utgångspunkt säger att rättvisa består i likabehandling. Betyder det då att mångkulturalism leder till orättvisa för dem som inte får del av de särskilda insatserna eller rättigheterna eller att mångkulturalismen är nödvändig för att marginaliserade och exkluderade grupper ska bli delaktiga och få rättvisa? Här finns en spänning mellan mångkulturalistisk särpolitik och demokratins gemensamma värdegrund.

Avsikten med den här rapporten är att öka kunskapen om vår demokratiska värdegrund och värderingarnas roll i samhället samt ge underlag för diskussion – för att bidra till »en samhällsutveckling på mångfaldens grund« som det står i de övergripande målen för integrationspolitiken. Utgångspunkten är demokratins värdegrund om allas lika värde och integrationspolitikens mål – ett samhälle på mångfaldens grund där alla ska vara delaktiga. Den övergripande frågan är med andra ord vilka politiska insatser som krävs för att denna värdegrund och dessa politiska mål ska förverkligas.

Alla är inte eniga om värdegrunden, det finns individer och grupper som ifrågasätter det demokratiska statsskicket och medborgarnas likvärdighet. Hur ska det demokratiska samhället förhålla sig till dem? Värdegrunden kan dessutom tolkas och tillämpas olika. Även om alla säger sig vara eniga om att alla har lika värde kan samsynen begränsas till vackra ord vid politiska högtidstal och samhällsmedborgare bli både uteslutna och diskriminerande.

Rapportens uppläggning

Rapporten består av tre tämligen olikartade delar. I den första delen *beskriver* vi hur vår gemensamma värdegrund manifesteras i våra grundlagar samt hur en europeisk gemensam värdegrund uttrycks i EU:s nya konstitution och rättighetsstadga. Vi granskar hur Integrationsverkets mer långsiktiga styrdokument samt hur de integrationspolitiska målen vuxit fram mot bakgrund av en förändrad invandring och invandringspolitik. Vi presenterar också en genomgång av domar i Europadomstolen för mänskliga rättigheter för att få en inblick hur man där dömt i värdekonflikter rörande religiösa manifestationer.

I den andra delen lämnar vi det deskriptiva och presenterar en *analys* av den gemensamma värdegrunden och de värdekonflikter som kan uppstå när värden kolliderar eller tolkas olika med hjälp av Olof Franck, docent i religionsfilosofi. Forskningen om värdegrunder och etik har till stor del bedrivits inom olika religionsvetenskaper. Religioner är starka bärare av värden och moral och en hel del av värdekonflikterna i mångfaldens invandringsländer hänförs idag till den religiösa arenan. Hur ska den religiösa kunna tillämpa och manifesteras värden som tycks hamna i motsättning till det sekulära samhällets värdegrund? Ett annat värde och politiskt mål, som avletts av alla lika värde, som mycket ofta finns i konflikternas fokus är jämställdheten mellan kvinnor och män.

Våra frågeställningar är ingalunda nya. Mångkulturalism och demokrati är aktuella frågor i många invandringsländer och *debatten* om mångkulturalism och demokrati är mycket intensiv både i USA, Kanada och Västeuropa. Eftersom syftet med rapporten är att bidra till kunskaper om värdegrunder och ge underlag för diskussion består den tredje delen av referat av olika ståndpunkter i den internationella debatten med några av de mest namnkunniga forskarna. En av dessa, Elisabeth Gerle, docent i etik, presenterar därefter sitt inlägg rörande dilemmat mångkulturalism och jämställdhet och behovet av maktanalys. Den internationella debatten har för övrigt en stark betoning på genusperspektivet i samband med mångkulturalistisk politik som innefattar grupprättigheter.

Elisabeth Gerle och Olof Franck ansvarar själva för sina respektive kapitel. Francks analys är en av redaktören förkortad version av *Den goda människan och värdegrunden* (Franck, 2004). Redaktör för rapporten och författare till övriga delar är undertecknad, Lillemor Sahlberg, Integrationsverkets Analysavdelning.

Rapporten ska enligt planerna följas upp med en jämförelse mellan några länders politik visavi det mångkulturella, som den uttrycks och förändras när grundläggande värderingar mellan majoritetssamhälle och olika »minoriteter« hamnar i konflikt.

Minoriteter, mångkulturalism och gemensam värdegrund – några definitioner

Minoriteter, dvs. grupper som i praktiken avviker från majoritetsbefolkningen i ett eller annat avseende (religion, ursprung, språk, kultur etc.) har säkerligen alltid funnits. Begreppet »minoritet« uppkom däremot på 1800-talet som en följd av idén om nationalstater. Tanken var att varje »nationalitet« borde få sin egen stat och varje stat skulle bestå av en nationa-

litet som talade samma språk och hade samma kultur. Verkligheten stämde emellertid inget vidare med den nationalistiska kartan. När nationalstatsromantiken blomnade som mest efter första världskriget, levde åtskilliga miljoner av Europas invånare i stater, där de inte talade samma språk eller hade samma religion som det stora flertalet. De definierades därför som minoriteter – som något annorlunda, avvikande från majoriteten.

Begreppet minoritet har oftast använts som en beteckning på grupper med en inre samhörighet som kommer av ett gemensamt språk eller ett kulturellt arv (Widgren 1980, sid. 71). I Sverige har man emellertid länge undvikit både att definiera begreppet och vilka som ingår men även att formulera en politik visavi de minoriteter som levit i landet i generationer. Det dröjde ända till slutet av 1990-talet innan Sveriges riksdag samlade sig till en minoritetspolitik och då först efter starka internationella påtryckningar.

Vilka utgör en minoritet?

Dagens gällande minoritetspolitik ställer upp ett antal kriterier för att definiera vilka beslutsfattarna anser bör kallas *nationella* minoriteter:

- Grupp med uttalad samhörighet som till antalet i förhållande till resten av befolkningen har en icke dominerande ställning i samhället.
- Religiös, språklig, traditionell och/eller kulturell tillhörighet. Endast ett av dessa särdrag måste föreligga.
- Självidentifikation. Den enskilde såväl som gruppen ska ha en vilja och strävan att behålla sin identitet.

För att definieras som nationell minoritet ska gruppen ha historiska eller långvariga band med Sverige. Bedömningen var i det här sammanhanget att endast minoritetsgrupper som funnits i Sverige före sekelskiftet år 1900 uppfyller kravet på historiska eller långvariga band (Rskr. 1999/2000:69).

De minoriteter som kvalificerar sig enligt definitionen är för närvarande samer (som också betraktas som ursprungsbefolkning), tornedalingar, sverigefinnar, judar och romer.

Man skiljer på s.k. *ursprungliga* och *inflyttade* minoriteter. Frågan är när en senare invandrad grupp kan anses utgöra en etablerad etnisk eller nationell minoritet. Enligt Widgren (som var med och formulerade invandrapolitiken och ett första försök till minoritetspolitik) beror det på i vilken utsträckning som medlemmarna av gruppen markerar en vilja att trots kulturinflytandet från majoritetssamhället bevara gruppens språk och kulturtraditioner och upprätta egna organisationer och institutioner – dvs. upprätthålla en etnisk infrastruktur.

Om man sedan har bestämt sig för att det finns minori-

teter blir nästa fråga vilka som tillhör en minoritet och vem som avgör det; individerna själv, gruppen, staten, lokala skattemyndighetens folkbokföring eller vem? Utredningen om Sveriges nationella minoriteter fastnade för vad man brukar kalla den *subjektiva* minoritetsdefinitionen, den som tillämpas på de nationella minoriteterna och som utgår från att individen själv avgör om han eller hon anser sig tillhöra en viss minoritet (SOU 1997:192). De definitioner som Widgren ett par decennier tidigare fann i FN-sammanhang byggde på en blandning av objektiva och subjektiva kriterier. Med *objektiva* kriterier var det staten som avgränsade en minoritet genom dess yttre egenskaper, t.ex. ras, språk eller religion. Men det är framför allt intressant att låta sådana grupper som själva önskar särbehandlas ingå ansåg Widgren. För minoriteter som inte önskar särbehandling finns inget behov av en objektiv minoritetsdefinition. En sådan skulle tvärtom i vissa situationer kunna utnyttjas för att förtrycka gruppen, på det sättet som skedde genom raslagarna i Tyskland och Sydafrika.

Så långt begreppet minoritet, dvs. den avgränsade grupp som skulle beröras av en mångkulturalistisk politik och vars kultur och eventuellt annorlunda värdegrund skulle kräva en särbehandling på tvärs emot eller utöver demokratins i övrigt gällande likabehandling.

Mångkulturellt samhälle och mångkulturalism

Begreppet »mångkulturellt samhälle« har aldrig riktigt fått fäste vare sig bland politiska beslutsfattare, opinionsbildare eller en bredare allmänhet i Sverige. En antydning fanns när de första invandrapolitiska målen formulerades i mitten på 1970-talet med målet »valfrihet«, men tolkningen inordnades snart i politikens mittfära.

När Invandrapolitiska kommittén, IPOK, i början på 1980-talet, formulerade sin vision om framtiden trodde inte kommittén att Sverige skulle komma att bli ett mångkulturellt samhälle – definierat som ett samhälle med ett antal avgränsade grupper med olika språk och kulturer. IPOK ansåg att för att förutsättningen för att invandrade minoriteter skulle bestå och existera under lång tid så krävdes en geografisk och yrkesmässig koncentration som knappast skulle bli aktuell i Sverige. En annan förutsättning var att grupperna skulle vara tillräckligt stora och kontinuerligt fyllas på genom nyinvandring och giftermål. När vi här talar om mångkulturellt samhälle försöker vi skilja på begreppet som en beskrivning av ett samhälle med invånare med olika kulturellt ursprung och begreppet »mångkulturalism« som vi hänför till den särskilda politik som förs för att främja olika från majoriteten avvikande kulturer.

Den stora frågan är sen vad som ska ingå i mångkultura-

lismen. I debatten är det sällan konkretiserat, inte mer än att man avser en politik som ger viss grad, oftast oklart hur hög, av autonomi till minoriteterna. Det verkar kunna motsvara allt från stöd till modersmålsundervisning, egna skolor och organisationer till rätt till territorier och egen rättsskipning. Utan att alltså kunna definiera det mer noggrant avser man i debatten en politik som utgår från uppfattningen att det inte räcker med demokratins allmänna lika rättigheter för att ge likvärdighet utan att ett befast underläge kräver mer av aktiva säråtgärder.

Om man ser på den minoritetspolitik som klubbades i den svenska riksdagen först 1999/2000 så handlar politiken dels om statligt stöd till minoritetsorganisationer och kultur, dels skydd av minoritetsspråken via modersmålsundervisning, tvåspråkig undervisning, förskola och äldreomsorg på minoritetsspråket liksom rätt att använda minoritetsspråket i förvaltningen i avgränsade områden där språken har lång tradition. Majoritetssamhällets skolor ska enligt läroplanerna förmedla kunskap om de nationella minoriteternas historia, kultur, språk och religioner. Sveriges Radio, Utbildningsradion samt Sveriges Television ska leverera sändningar på minoritetsspråken. Särskilt stöd ska vidare utgå för att stärka minoriteternas inflytande i politiken, därutöver finns en särskild samepolitik som motiveras av samernas ställning som urbefolkning.

Gemensam värdegrund

Minoriteter definieras efter sina annorlunda kulturer, språk, religioner. Hur förhåller sig då dessa till majoritetssamhällets gemensamma värdegrund, manifesterad i demokratins rättigheter och normer?

Bakom rättigheterna, som i demokratin är lagfästa, finns värdegrunden »allas lika värde« tolkad och tillämpad genom en historia präglad av politisk kamp mellan olika samhällsintressen. När värderingarna blivit lagfästa rättigheter kan man utgå från att en politisk majoritet står (eller har stått) bakom dem. Rättigheterna i den liberala demokratin följer individen, inte något kollektiv. Med rättigheterna följer även skyldigheter, den enes rättighet till frihet och människovärde, blir den andres skyldighet att respektera denna.

På individuella och kollektiva plan hänger värderingar ihop med synsätt, åsikter medan normer handlar om hur vi bör bete oss – utifrån givna värderingar. »Allas lika värde« är det grundläggande värdet i den liberala demokratin. Normer, regler, lagar är sedan tolkningar av hur man bäst förverkligar detta värde. Demokratin som styrelseskick med allas lika fri- och rättigheter utgör den legala och konstitutionella ramen för värdegrunden. Politiska mål som exempelvis »jämlighet« och »jämställdhet« är ytterligare förtydliganden av samma värdegrund. (För enkel-

hetens skull använder vi här begreppet »demokratins värdegrund« för samtliga.)

Ett faktum som komplicerar det hela är emellertid att värdegrunden inte alltid överensstämmer med verkligheten. Värdegrunden uttrycks i etiska riktlinjer, en moral om rätt och fel. Människors uppfattningar och beteenden överensstämmer inte alltid med moral och officiell demokratisk värdegrund utan man måste se värdegrunden som ett mål för det goda samhället och inte en beskrivning av verkligheten.

Som illustration kan vi nämna en intervjuundersökning rörande åsikter om medborgerliga fri- och rättigheter presenterad i Demokratirådets rapport *Demokrati som dialog* från 1995 där

- en tredjedel av de svarande tyckte att dödsstraff kunde utdömas vid mord trots att dödsstraff inte är tillåtet,
- en tredjedel inte tyckte att invandrare ska få rösta vid kommunalval, trots att så är fallet (efter att ha bott här i tre år)
- närmare hälften av de svarande ansåg att muslimer inte bör få bygga moskéer, trots att vi har religionsfrihet
- två tredjedelar vill förbjuda vänsterextremistiska respektive högerextremistiska partier trots friheten att bilda partier
- 43 procent ville förbjuda homosexuella lärare i grundskolan (Rothstein, 1995. sid. 79).

En annan komplikation är att värdegrunden och synen på det goda livet, det goda samhället och den goda medborgaren ständigt förändras och kan skilja sig mellan tider, samhällen och kulturer. Kulturella motsättningar och konflikter handlar ofta om *visioner om det goda livet* – om vilka värden vi strävar efter att förverkliga. Vissa grupper i samhället kan föredra att hålla fast vid värderingar uttrycks i äldre traditioner, andra vill förändra. Vissa har intresse av att bevara befintliga strukturer medan andra saknar makt och inflytande och vill ha reformer. Vad händer om grupper i samhället strävar åt olika håll? Historien lär oss att många omvälvande förändringar som hängt samman med skiften i värderingsgrunden, t.ex. införandet av demokrati, rösträtt för kvinnor, lagar mot diskriminering etc. inte kommit av sig själva utan varit resultatet av mobilisering av tidigare nedvärderade och rättslösa. Samhällsordningen, makten och den »moraliska sociala ordningen«, som redan 1600-talsfilosofen Thomas Hobbes oroade sig för, rubbas tills man finner ett nytt politiskt samförstånd, en ny maktbalans. (Se ex. Baumgold 1988). Styrelseskick, lagar och ordningsmakt vilar på värderingar, som i demokratin är resultatet av majoritetsöverenskommelser – demokratins tolkning av den gemensamma värdegrunden. Frågan är hur denna politiska skapelse på den samhälleliga nivån hänger samman med kulturen, med hur vi

lever våra liv i våra speciella sociala omgivningar. Återspeglas honnørsorden från den politiska retoriken i vardagen? Förstår vi varandras språk, delar vi samma myter om historien och om vilka vi är? Delar vi synen på vad som är det goda livet och det goda samhället?

Den demokratiska statens gemensamma värdegrund omfattar hela samhället. Sen kan man fundera över denna värdegrund i förhållande till olika delar av samhället; olika kulturer (inte bara etniskt skilda), lokala gemenskaper, majoritet och minoriteter. Värdegrunder finns på många nivåer, från de minsta sociala enheterna till den övergripande samhällsnivån. I den idealaste av världar överensstämmer de på alla nivåer. I de verkligheter de flesta vistas i finns motsättningar mellan värderingar både på samma nivå och mellan nivåerna. Demokratins paradox är att den ger samma rättigheter och friheter till dem som ifrågasätter demokratin och hur förhåller man sig då?

Alla föds in i en familj, en kultur, ett samhälle och dessa präglar vår identitet. I kulturen finns kollektivets värdegrund djupt förankrad och en del av medlemmarnas individuella identiteter, självkänslor, åsikter, beteenden och upplevelser. Men ingen kultur är statisk utan påverkas ständigt av sina medlemmar och av omgivningen. Medlemmarnas identiteter formas delvis av andras erkännande – eller misskännande (se Taylor 1994). Om det omgivande samhället återspeglar en nedsättande och föraktlig bild av en speciell grupp kan både gruppen och dess medlemmar ta allvarlig skada. Det kan – som feminister talar om – bli till ett internaliserat förtryck med en försvagad självkänsla, där man även när de yttre hindren försvinner inte klarar av att utnyttja de möjligheter och friheter som finns.

Eftersom kultur och värdegrunder är en del av ens identitet, självkänsla och upplevelse av mening i livet, är de inget man förändrar från en dag till en annan. Om man byter en specifik kultur till en annan t.ex. genom migration, kan det bli ett byte från en stat med begränsat ansvar både vad gäller medborgarnas välfärd och inflytande till en liberal demokrati och välfärdsstat, och mötet med den nya kulturen kan bli både motsägelsefullt och obegripligt. Ens ursprung kan plötsligt få en helt ny, kanske inte särskilt positiv betydelse, familjens roll kan vara en helt annan i den nya omgivningen. I stater som inte har någon välfärd på programmet är det familjen och släkten som får sörja för medlemmarnas välbefinnande. Mötet med välfärdsstatens omsorg och kontroll även inom familjesfären kan då bli en chock.

När man försöker lista värden och värdegrunder, där debatten visar att det kan uppstå konflikter i det etniskt och kulturellt mångfaldiga samhället, hamnar man ofta inom följande områden;

- arbetsliv/skola och rätten till religiösa eller politiska manifestationer; bönetid på arbetstid, religiösa helger, religiösa alternativt politiska symboler/kläder, samundervisning
- familjens rätt och skyldighet kontra välfärdsstatens; barnuppfostran/barnaga, arrangerade äktenskap, också med minderåriga, omskärelse (framför allt kvinnlig sådan, dvs. könsstympling), könsroller/jämställdhet, skolplikt, omhändertagande av barn.

En avgörande fråga för ett demokratiskt samhälles fortbestånd är att det finns en minsta gemensam »värdenämnnare« som alla olika kulturer, gemenskaper, majoritet och minoriteter kan samlas kring.

Värdegrund som politiska mål

Sverige beskrivs ofta som ett tidigare etniskt och kulturellt mycket homogent samhälle, där invandringen först under efterkrigstiden gett utslag i en heterogenare befolkning. Oavsett riktigheten i bilden av det homogena samhället kan man konstatera att idag lever människor från över hundratalet länder och än fler kulturer i Sverige. Vart åttonde barn i förskolan och ungdomsskolan har ett annat modersmål än svenska. Idag talas arabiska, spanska, persiska, kurdiska med flera språk av relativt stora invandrade grupper och alla de stora och en del mindre religioner finns representerade i det svenska samhället.

Gemensam värdegrund och mångkulturalism i svensk politik

Invandrarpolitiken som hade fokus på att hjälpa de invandrade in i det svenska samhället har ersatts av integrationspolitik som har en något annorlunda utgångspunkt och målgrupp. Enligt den är det inte bara de invandrade som ska anpassas till det nya samhället utan även den redan bofasta (i synnerhet den infödda) majoriteten som ska öppna sig för påverkan från nykomlingarna (obs! att inget sägs om de nationella minoriteterna i detta sammanhang).

Integration ska vara en ömsesidig process. Målen för integrationspolitiken är lika rättigheter, möjligheter och skyldigheter för alla oavsett etnisk och kulturell bakgrund och ett samhälle som utgår från mångfalden som grund. Alla ska också enligt målen vara delaktiga i samhällsutvecklingen.

Samtidigt håller nationen Sverige på att integreras i den Europeiska unionen. Det kan leda till att olika värdetraditioner, blir särskilt viktiga för att markera identitet och tillhörighet, inte bara för t.ex. inflyttade religioner utan även för traditioner

inom den protestantiska kristendom, som för inte langesen var landets statligt sanktionerade religion.

I Sverige har man bland politiker och teknokrater (till skillnad från forskare) inte talat så mycket om »mångkulturalism«. Beslutsfattarna har när det gäller rådande mål för integrationspolitiken föredragit det diffusare begreppet »mångfald«, med målet »en samhällsutveckling på mångfaldens grund«.

När man granskar invandrarpolitiken mellan 1975–1998 skulle man kunna dra slutsatsen att idéerna och värderingarna bakom mångkulturalismen ändå spelat en roll bakom mål som »valfrihet« och »samverkan«, bakom satsningar på modersmålsundervisning (hemspråk), stöd till etniska organisationer och etniska media. Den slutsatsen är emellertid förhastad. Även om visionen hos de teknokrater och beslutsfattare som 1975 formulerade valfrihetsmålet kan ha varit någon slags mångkulturalism (inspirerad av den kanadensiska) fick den aldrig någon förankring i det svenska samhället. Förutsättningarna för en utpräglad minoritetspolitik visade sig snart också saknas. Tolknningen av målet »valfrihet« blev i stället att den typen av insatser snarare skulle vara redskap för en effektivare integration än för ett mångkulturellt samhälle.

Invandringspolitiken påverkar invandrarpolitiken

När man efterlyser de idéer och värderingar som ligger bakom invandrar- respektive integrationspolitiken från 1970-talet och framåt måste man beakta både Sveriges historia som en relativt homogen nationalstat och den aktuella *invandringspolitiken*. Under efterkrigstidens ekonomiska boom och stora behov av invandrad arbetskraft utkristalliserades två mycket olika förhållningssätt till de invandrade. Tyskland och Schweiz kom att stå för det ena, man såg arbetskraftsinvandrarna som gästarbetare, som efter att behoven (från mottagarländernas sida) var fyllda skulle återvända till sina hemländer. Sverige och den socialdemokratiska regeringen med sitt starka band till fackföreningsrörelsen och starka betoning på jämlikhet och välfärd som politiska mål, valde motsatsen. Oavsett skälet till invandringen skulle invandrarna ha samma tillgång till välfärdssystemen, samma levnadsstandard och inte kunna utnyttjas för att dumpa löner eller försämra andra rättigheter som fackföreningsrörelsen slagits för.

Tidsandan under 1960-talet var präglad av avkoloniseringen, medborgarrättsrörelsen i USA, antirasism och början på en svart identitetspolitik och den uttrycktes också av den dåvarande svenska regeringen i honnörsord som »internationell solidaritet«. Många kontakter med demokratirörelser runt om i världen bidrog till inställningen att Sverige borde ha en generös flyktingpolitik. Detta aktualiserades även efter kuppen i Chile

1973, som skedde inför tv-kameror och gjorde behovet av solidaritet än tydligare. Chilenarna blev, tillsammans med andra flyktingar från diktaturernas Latinamerika samt en relativt stor grupp flyktingar från Uganda, bland de första större grupper som invandrade från länder utanför Europa.

Det blev mer tal om olikheter, om problem med jobb och anpassning till svenska normer och värderingar. Frågorna hamnade på den politiska agendan, även om det fanns starka krafter för att söka konsensus inom partipolitiken. Man hade avskräckande exempel från England, där nynazister hetsade mot invandrare från tidigare brittiska kolonier. Det fanns anledning att formulera en medveten politik för att motverka framtida samhällskonflikter.

»Jämlikhet, valfrihet och samverkan«

Invandrapolitiken, som den formulerades 1975, skulle ha »jämlikhet« som främsta mål. Jämlikhetsmålet hade funnits med redan i 1968 års invandringspolitiska riktlinjer och troligen ännu längre tillbaka visar Wiwi Samuelsson i en genomgång av de utredningar som låg till grund för invandrapolitiken (Samuelsson 1993). Vad som nu uttrycktes öppet och tydligt var att invandrarna skulle få samma möjligheter, rättigheter och skyldigheter som befolkningen i övrigt. Alla grupper skulle ha likvärdiga möjligheter att bibehålla och utveckla sitt modersmål och utöva kulturverksamhet.

Invandrar- och minoritetspolitiken bör därför syfta till att ge medlemmar av språkliga minoritetsgrupper möjlighet att inom ramen för en intressegemenskap, som omfattar hela det svenska samhället, ge uttryck för en språklig och kulturell identitet (Ibid. sid. 132).

De övriga målen för invandrapolitiken blev »valfrihet« och »samverkan«. Valfriheten innebar enligt den officiella retoriken att de invandrade kunde välja mellan att behålla och utveckla sin egen kulturella identitet och tillägna sig en svensk. Jämlikhet skulle alltså inte betyda likhet utan lika villkor och man skulle också främja respekten för de invandrades kulturer och religioner.

Jämlikhetsmålet har sällan ifrågasatts men väl valfrihetsmålet. En av förutsättningarna för att man skulle nå målet var att olika invandrargrupperna skulle få ekonomiskt och annat stöd för att utveckla egen kulturell verksamhet och även att det allmänna kulturutbudet i Sverige bättre skulle svara mot de behov som uppkommit genom invandringen. Genom de etniska och kulturella organisationerna skulle samverkan med majoritetssamhället kunna komma till stånd och invandrargrupperna kunna utöva politiskt inflytande.

Valfrihetsmålet blev det invandrarpolitiska mål som oftast kritiserats, analyserats och krävts på preciseringar (Ibid. sid. 133). Det tredje invandrarpolitiska målet, »samverkan«, föranledde inte alls samma debatt. Att invandrarna via sina organisationer skulle kunna bli delaktiga i utformningen av beslut som berörde deras situation ansågs rätt självklart. Samverkansmålet avsåg också att genom utbildning av och information till majoritetsbefolkningen öka förståelsen för människor med annat ursprung.

Valfrihetsmålet hade en inbyggd ambivalens. Man ville komma bort från kravet på assimilation och även uttrycka att man från det svenska samhällets sida såg det som en tillgång med skilda kulturer och språk men ändå inte ge sig in på någon uttalat mångkulturalistisk politik. Riksdagen var tydligt inspirerad av utländska förebilder som de i Kanada där man lanserat den »kulturella mosaiken«, men markerade att den kulturella och språkliga identiteten i första hand var en fråga som var föremål för individernas fria val och inte det svenska samhällets påbud.

Med invandrarpolitiken från 1975 fanns en medvetenhet om att till förutsättningarna för en gynnsam integration hörde inställningen hos majoritetssamhället. Tidningar startades, informationskampanjer mobiliserade, utbildning i »invandrar-kunskap och etniska relationer« organiserades för i första hand de yrkesgrupper, som kom i kontakt med nyanlända invandrare och flyktingar liksom utbildning av journalister, lokala invandrarbyråer m.m. – det som senare kom att kritiserats som »invandrarbyråkratin« eller »invandrarindustrin«.

En legal grund lades som stöd för de politiska målen. Också för valfriheten, även om man anade att det fanns gränser för att valet skulle vara helt fritt. Oavsett vilka intressen som »invandrarbyråkratin« kom att få för att bevara status quo blev sannolikt en av effekterna en tämligen upplyst och ickefientlig allmän opinion. Attitydundersökningar bekräftade att inställningen till invandrare var relativt positiv, en tolerant (eller likgiltig) allmänhet och media som respekterade nykomlingarna. Allmänheten delade de politiska målen och de grundläggande värderingarna bakom målen; att de invandrade hade lika värde, skulle ha lika rättigheter och möjligheter – och inte behöva eller kunna konkurrera om jobbet med lägre löner och sämre arbetsrätt. Om något hände som visade på sprickor i välviljan, vilket det gjorde – varje ny större invandrad grupp möttes av motstånd och uttryck för främlingsfientlighet – då satsades på utredningar och nya kampanjer för att motverka rasism och främlingsfientlighet.

Valfrihetsmålet ifrågasatt

Den invandrapolitiska kommittén, IPOK, som skulle revidera eller reformera politiken i början av 1980-talet, ifrågasatte valfrihetsmålet. Målet var omöjligt att leva upp till, olika invandrade grupper hade inte heller samma eller likvärdiga möjligheter att behålla och utveckla sitt modersmål och utöva kulturverksamhet. Det tal om minoriteter och minoritetspolitik, som blivit så populärt under 1960- och 70-talen, avsåg aldrig att etablera Sverige som ett officiellt flerspråkigt land menade IPOK.

Verkligheten hade också förändrats. Det som tidigare varit ett inte särskilt kontroversiellt ställningstagande för ett fåtal invandrade grupper skulle nu komma att gälla ett stort antal grupper från kulturer som avvek (eller antogs avvika) påtagligt från majoritetens. Invandringen från länder utanför Europa hade ökat och skulle komma att öka än mer under kommande decennier. Värdekonflikter var oundvikliga. Sveriges folkvalda hade t.ex. sedan några decennier bestämt om gemensam skolgång för flickor och pojkar, bl.a. gemensam gymnastik. Hur skulle man nu ställa sig till invandrargrupper som hävdade att samundervisning gick på tvärs med deras grundläggande värderingar och därför ville ta sina döttrar ur skolan för att i stället ge dem en traditionell fostran i hemmet? De hade ju garanterats kulturell valfrihet.

IPOK förtydligade valfrihetsmålet: »Det särskilda valfrihetsbegreppet inom invandrar- och minoritetspolitiken tar sikte på det egna språket och den egna kulturen i dess traditionella, mer avgränsade mening.« Någon utvidgning av begreppet till att omfatta sedvänjor som strider mot svensk lagstiftning ville man inte förorda och var heller inte benägen att acceptera sedvänjor eller normer som avvek från vad beslutsfattarna i andra sammanhang tagit ställning för (Ibid. sid. 134).

Diskrimineringsutredningen, som tillsatts 1978 (alltså före IPOK) hade velat byta ut »signalordet valfrihet« mot »respekt«, eftersom utredningen ifrågasatte den etniska överlevnadens möjligheter på sikt (SOU 1984:55). Utredningen misstänkte att valfrihetsmålet främst haft ett propagandistiskt syfte och att det kunde fått motsatt effekt, dvs. skapat mer förvirring och motstånd bland majoriteten än tolerans och respekt. Varken invandrarminister eller riksdag följde emellertid Diskrimineringsutredningens råd utan nöjde sig med att förtydliga valfrihetsmålet som »...respekt för den enskildes identitet och integritet samt möjligheter att utveckla det egna kulturarvet inom ramen för de grundläggande normer som i det svenska samhället gäller för mänsklig samlevnad«.

Minoritetspolitiken kvävd i sin linda

Jonas Widgren, med lång karriär inom invandrarpolitiken bland annat som sekreterare i den första Invandrarutredningen, var den som lanserade det första embryot till minoritetspolitik. Han uppgav i en intervju för Samuelsson att Invandrarutredningens arbete dels inspirerats av Kanadas försök att skapa en minoritetspolitik men också av esternas »etniska livskraft i den svenska exilen«. Under 1960- och början av 70-talen rådde rent allmänt en tidsanda, där intresset växte för minoriteter och urbefolkningar. I Sverige hade dessutom ester, finnar, samer och judar tillsammans redan 1965 uppvaktat inrikesministern med krav på att få minoritetsskydd (Samuelsson, 1993, sid. 139).

Det kan noteras att ungefär samtidigt med de svenska trefaldiga målen »jämlighet, valfrihet och samverkan« 1975, formulerade den australiska regeringen ett likartat mål om »social sammanhållning, kulturell mångfald och delaktighet¹« (Ibid. sid. 140 ff).

Widgren konstaterade emellertid att förutsättningarna för en minoritetspolitik snabbt ändrades med en förändrad invandring. Nya grupper kom, från både fler och avlägsnare länder. Minoriteterna in spe, t.ex. sverigefinnarna, uppträdde inte alls som minoritet och ville definitivt inte bilda någon sammanhållen grupp. Widgren började tvivla på att begreppet minoritet varit så väl valt. En annan faktor var att byråkratin tolkade de nya rättigheterna orimligt generöst. Även barn som endast tillbringat några år i England gavs t.ex. rätt till hemspråksundervisning. Widgren misstänkte att begreppet »minoritetspolitik« hade »idylliserat invandrargruppernas framtid i Sverige«. Tidigare erfarenheter hade antytt att etniska minoriteter vanligen uppvisar ett starkt behov och intresse av att behålla och utveckla både kultur och identitet och att de också hade en egen kraft som skulle göra detta möjligt. Men nu fanns inte detta. Det var snarare konflikt och inte sammanhållning som präglade de nya invandrargrupperna. Deras strategi, enligt Widgren, blev i stället ett förhållningssätt med dubbla identiteter, där de rörde sig mellan sin ursprungliga och den nya svenska identiteten och kulturen. Kanhända beroende på att det var alltfler *flyktingar* som kom, många flyktingar från inbördeskrig.

Minoritetspolitiken som begrepp tonades ner i det regeringsförslag som lades 1985. Där talade man enbart om invandrarpolitik. Diskussionen om valfrihetsmålet var emellertid inte över. Motstånd mot moskéer, turbaner och kvinnlig omskärelse (numera benämnd könsstympningen efter viss värdeförskjutning) ledde till att valfriheten än en gång blev föremål

1 Översatt från engelskans Social Cohesion, Cultural Pluralism and Participation.

för utredning, denna gång av Kommissionen mot rasism och främlingsfientlighet 1989. Även denna utredning fruktade att valfrihetsmålet väckte orealistiska förhoppningar hos invandrare och ogrundade farhågor hos svenskar. Regeringens förslag om Aktiv flykting- och immigrationspolitik 1991 klargjorde att ingen – varken infödda eller invandrade – hade fullständig valfrihet. Allas valfrihet begränsas av den politik, de lagar och de regler som lagts fast i demokratiska beslut.

Målet »valfrihet« ifrågasattes än en gång. I regeringspropositionen (1989/90:7) talades uttryckligen om att etniska konflikter kan uppstå mellan invandrarnas valfrihet och svenska grundläggande värden och lagar. Regeringen föreslog (liksom IPOK tidigare) att man skulle omtolka valfriheten att inkludera »respekt för individens identitet och integritet likaväl som möjlighet att utveckla det egna kulturella arvet inom den ram som utgör det svenska samhällets grundläggande värderingar«. Gränsen var markerad vid *det svenska samhällets grundläggande värderingar*. I stället för samverkan talades om att man inte kan undvika konflikter i ett samhälle och att målet därför borde vara någon slags fredlig samexistens eller »samlevnadsfrid«.

En av svårigheterna låg i att många av de beteenden som irriterade den svenska majoriteten tillhörde privatlivet, som normalt inte regleras av lagar. Att försöka att i lag ytterligare precisera och avgränsa det tillåtna vore emellertid inte meningsfullt, ansåg dåvarande invandrarministern. Ministern konstaterade samtidigt att den debatt om invandrarnas valfrihet, som vi hade i Sverige och som antogs härröra från valfrihetsmålet, pågick i närmast identiska ordalag i en lång rad invandringsländer där några valfrihetsmål aldrig formulerats.

Målet fick därmed vara kvar men ministern fick gå, när det blev byte på regeringstaburettarna 1991.

Värdegrunder och medborgarskap

Om man jämför den svenska politiken med de stora invandringsländernas ser man att där har ett av målen för integrationspolitiken varit att invandrarna så snabbt som möjligt ska bli medborgare. I Sverige har medborgarskapet knappast nämnts i integrationspolitiska sammanhang. Om det alls har diskuterats har det snarast setts som ett, om än begränsat, medel för integration och inte ett mål. I de stora invandringsländerna Kanada, USA eller Australien är det just inför ansökan om medborgarskap som det krävs av de blivande medborgarna att de både känner till och rättar sig efter nationens gemensamma värdegrund.

I Sverige har medborgarskapet sällan förknippats med någon värdegrund. Medborgarskapet har över huvud taget en mycket begränsad roll i det kollektiva medvetandet. Det har för det för-

sta inte ansetts nödvändigt att bli svensk medborgare, inga av vare sig teknokraterna eller politikerna har krävt att de invandrade ska bli det. För immigranterna torde råda stor tveksamhet om mottagarlandet ens önskar att de ska bli medborgare. De flesta rättigheter får man ändå som varaktigt bosatt i välfärdsstaten, som rätt till socialförsäkringar och arbetsmarknadens trygghetssystem. Vallagarna reformerades dessutom på 1970-talet, så att invandrare som varit bosatta i landet i tre år fick rösträtt till kommunala församlingar. De enda fördelar som medborgarskapet förde med sig var rösträtt vid riksdagsval, tillgång till ett begränsat antal skyddsklassade yrken samt svenskt pass. Av dessa medborgerliga rättigheter visar undersökningar att det framför allt är passet som haft betydelse och att rösträtten varit mindre angelägen (Szabó, 1997).

Integrationsfrågorna i efterkrigstidens Västeuropa

Invandrapolitiken styrdes i mottagarländerna i Västeuropa under efterkrigstiden framför allt av omsorgen om samhälls-ekonomi och välfärden. Den sågs inte som något eget politikområde och inte heller som något som störde den sociala ordningen eller nationens identitet (Favell 1998). Gästarbetare i exempelvis Tyskland förväntades återvända till sina ursprungsländer, medan invandrare från tidigare kolonier av kolonialländer som Frankrike betraktades som medlemmar i nationen och i Storbritannien inledningsvis var välkomna som samväldesmedborgare (en rätt som emellertid snart kom att begränsas).

När den ekonomiska tillväxten stagnerade i stora delar av Västeuropa på 1970-talet och det blev konkurrens om jobben, började man uppmärksamma samhällsproblem som hade med invandrare att göra, framför allt i form av nedgångna förortsområden. Den ekonomiska krisen och staternas minskade utrymme för välfärdsinsatser ledde tillsammans med regionala separatiststrävanden i flera västländer till ett uppbrott från en tidigare förhållandevis enhetlig nationell politik. Invandringen och den bristande integrationen blev en politisk fråga som hamnade i fokus både från höger och vänster, oftast som syndabock, orsaken till eländena, mera sällan som symptom på eländena.

I detta skede bidrog vänsterpartierna i bland annat Frankrike och Storbritannien till att skärpa debatten genom att föra fram *mångkulturalismen* som en utmaning mot den dominerande politiska kulturen. Annars marginaliserade grupper fick en röst i politiken, när den fördes över från tjänstemän inom välfärdsinstitutionerna till den politiska arenan. Kraven på mångkulturalism kom alltså att av majoritetssamhället uppfattas antingen som hot eller utmaning mot den sociala ord-

ningen och nationens identitet. I debatten talades allt oftare om förlusten av den nationella identiteten och om dilemman med kulturell pluralism och ett mångkulturellt samhälle.

Ökningen av flyktingsströmmarna från länder utanför Europa väckte reaktioner i de flesta västeuropeiska länder. Invandrarfientliga och rasistiska rörelser växte snabbt och ledde till en tuff debatt, åtstramningar i flyktingmottagandet och en hårdare politik rent allmänt gentemot invandrare. Sverige förde länge en förhållandevis generös politik i den meningen att man tog emot relativt många flyktingar. I mitten av 1980-talet enades de politiska partierna om en ny modell för flyktingmottagandet, som flyttades från AMS till kommunerna med Invandrarverket med det övergripande statliga ansvaret. Detta nya kommunala mottagande hann knappt införas innan flykting- och anhöriginvandringen ökade starkt. Flyktingarna kom nu framför allt från länder i Mellanöstern, Sydostasien och så småningom en mindre del från Afrika och följdes av en växande skara anhöriga. I den ökade invandringens spår följde en rad attentat riktade mot flyktingförläggningar och enskilda invandrare.

Vissa av EU-staterna hade gått före övriga unionen med en skärpning av både flyktingpolitik och gränskontroller genom Schengen-avtalet. Pressen på länder som Sverige, som fanns utanför avtalet, ökade liksom påfrestningarna med flyktingströmmarna från kriget på Balkan, i Mellanöstern och nordöstra Afrika. Sovjetunionens upplösning hade dessutom skapat stor oro i Västeuropa för att avsaknaden av järnridå skulle leda till en kommande massinvandring österifrån. Med det kalla krigets slut, Rushdieaffär, islamistisk terror i Algeriet och annorstädes utnämndes så småningom, av ideologer nära den amerikanska administrationen som Samuel Huntington, muslimska länder till huvudfiender i denna nya »civilisationernas kamp«. Invandrarna och kulturmötena hade återigen hamnat högt upp på problemlistan.

I Sverige var det först med den ekonomiska krisen i statsfinanserna i början 1990-talet och den växande arbetslösheten (massarbetslöshet för första gången sedan kriget) som politiken påverkades. Sveriges medlemskap i EU från mitten av 1990-talet, förstärkte förändringar av flyktingpolitiken som redan var på gång, mot en stramare hållning gentemot asylsökande. Ett nytt parti, Ny demokrati, ifrågasatte invandringen och föranledde en intensiv debatt i massmedia.

I den största morgontidningen uttryckte en f.d. regerings-tjänsteman att Sverige borde sätta tak för invandringen och välja bland de asylsökande. Kriterierna för valet borde framför allt vara om vederbörande var villig och kapabel att bli en lojal medlem av det svenska samhället. Det vore varken omoraliskt

eller emot lagen menade skribenten – inte heller att pröva om den asylsökande kommer från ett land eller kultur vars seder och bruk skiljer sig så extremt att en harmonisk anpassning är svår eller omöjlig – inte heller att pröva om man behöver extra arbetskraft och om den sökande har tillräckligt kompetens för att komma med ett värdefullt bidrag till svenskt arbetsliv (Åström, 1990).

Två stora utredningar, som initierats av den borgerliga regeringen i slutet av 1980-talet och övertagits av den socialdemokratiska som följde i början av 1990-talet, ledde till en något förändrad flykting- och invandrapolitik (1997). Den senare fick ett nytt fokus – den nya *integrationspolitiken* skulle inte längre vara riktad till nykomlingarna utan till hela samhället. Integration skulle enligt utredningen vara en ömsesidig process, där både invandrade och redan bofasta var delaktiga.

Ny politik – integration en fråga om ömsesidig anpassning

Den nya integrationspolitiken stadfästes i riksdagsbeslut 1997. Integrationsverket, den centrala myndigheten, som skulle vara »motorn i integrationspolitiken«, började sin verksamhet sommaren 1998. Trots sämre statsfinanser var det fortfarande statens ansvar, nu via Integrationsverket, att se till att kommunerna tog emot flyktingar och att de integrerades. Eller som man nu – mer realistiskt – betonade, gav de nyanlända *förutsättningar* till integration.

När det gällde de övergripande målen för den nya integrationspolitiken och värderingarna bakom ser vi att »jämlighet« formuleras som »lika rättigheter och skyldigheter och möjligheter för alla oavsett etnisk och kulturell bakgrund«. De gamla målen »valfrihet« och »samverkan« försvann och i stället fick vi målet »ett samhälle med mångfalden som grund« och »en samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt och tolerans«.

Senare styrdokument har allt starkare betonat delaktigheten, dvs. allas ansvar för samhällsutvecklingen. Begreppet tolerans har försvunnit, då det kunde uppfattas som uttryck för en nedlåtande attityd, och mångfalden och valfriheten har fått gränser. Ett av den nationella integrationspolitikens mål, så som det formulerades av riksdagen i Integrationsverkets regleringsbrev under åren 1998–2002, var »En samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt och tolerans och som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för«. Det ersattes 2003 med »En samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt för olikheter inom de gränser som följer av samhällets grundläggande demokratiska värderingar och

som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för.« Alltså respekt för olikheter men fortfarande inom den demokratiska värdegrundens ramar.

Den utredning som låg till grund för den nya politiken hade varit särskilt noga med att undvika begreppet »mångkulturalism« i all annan mening än som en faktisk beskrivning av att Sverige blivit ett samhälle med en befolkning från olika etniska och kulturella grupper. De tidigare invandrapolitiska målen hade ett inslag av vad man skulle kunna kalla för »mångkulturalism« med sina idéer om valfrihet för de invandrade, att de skulle slippa assimileras, kunna behålla sin kultur och sin identitet samt få statligt stöd till sina etniska/kulturella organisationer, s.k. hemspråksundervisning m.m. Även om dessa insatser främst sågs som redskap för en effektivare integration var nu frågan om och i vad mån dessa idéer förändrats med de nya målen.

Värdegrunder och mångkulturalism har efter debatterna från 1990-talet och framåt kommit upp även på den integrationspolitiska agendan. Valfriheten som mål har försvunnit, även om den aldrig varit något realistiskt alternativ utan mest tom retorik. Samtidigt framförs krav och önskemål från olika invandrade grupper om rätt till olika grader av kulturell autonomi. Det har uppstått fler diskussioner om kulturer som problem, om kulturer med radikalt andra värderingar, som inte stämmer med den svenska värdegrunden och som kan störa den moraliska sociala ordningen har blivit allt vanligare, inte minst i media. Frågan kvarstår därför vad som är eller kan vara samhällskittet i det demokratiska Sverige, där befolkningen faktiskt bär med sig mycket olika och sinsemellan motsägelsefulla kulturer och identiteter? Hur behåller ett demokratiskt samhälle – som i sig tillåter ifrågasättande även av dess mest grundläggande värden – sammanhållningen?

Värdegrund manifesterad i lagar och konventioner

I ett invandringsland som USA läggs stor vikt vid att medborgarna känner till den gemensamma värdegrunden, tolkad i rättigheter och skyldigheter. För att bli medborgare måste man svära trohet både till nationen och konstitutionen och medborgarskapet har fått en särskild betydelse för invånarnas identitet. I Sverige är vi däremot knappt medvetna om vare sig konstitution, medborgarskap eller vad de innefattar för värdegrund.

Medborgarnas rättigheter och skyldigheter formuleras i första hand i våra grundlagar; regeringsformen, yttrandefrihetsgrundlagen, tryckfrihetsförordningen etc. och i andra hand i en

rad rättighetslagar med eller utan koppling till internationella konventioner. De grundläggande värdena bakom lagarna återfinns i förordningar, styrdokument, läroplaner m.m. för olika offentliga verksamheter. En av de viktigaste är skolan. Andra, i det här speciella sammanhanget särskilt intressanta, är styrdokumentet för Integrationsverket.

Värdegrunden i svenska lagar och myndigheters styrdokument

En grundläggande princip för den svenska offentliga förvaltningen är att den styrs av lagar: »Den offentliga makten utövas under lagarna« och myndigheterna ska vara objektiva och »beakta allas likhet inför lagen samt iakttä saktighet och opartiskhet«.

I regeringsformen står att »All offentlig makt i Sverige utgår från folket« (RF 1:1). Sen är alltid frågan vilka som räknas till »folket«. Som vallagarna sedan reglerar krävs medborgarskap för att få ingå i folket på nationell nivå, men bofasthet tre år på lokal och regional nivå. I regeringsformen står vidare att »Den offentliga makten ska utövas med respekt för allas lika värde och för enskildas frihet och värdighet« (RF 1:2) samt att det allmänna ska verka för att demokratins idéer blir vägledande inom samhällets alla områden samt värna den enskildes privatliv och familjeliv. Efter införandet av minoritetspolitiken finns också ett tillägg om att etniska, språkliga och religiösa minoriteters möjlighet att behålla och utveckla ett eget kultur- och samfundsliv bör främjas av det allmänna (obs. att minoritetspolitiken gäller enbart s.k. nationella minoriteter).

Här finns alltså det svenska samhällets gemensamma värdegrund fastlagd: Allas lika värde, enskildas frihet och värdighet och de övergripande »demokratins idéer«. I Regeringsformens andra kapitel finns de grundläggande fri- och rättigheterna listade; yttrandefrihet, informationsfrihet, mötesfrihet, demonstrationsfrihet, föreningsfrihet och religionsfrihet.

I de andra grundlagarna Tryckfrihetsförordningen och Yttrandefrihetsgrundlagen lagfästs frågor om yttrandefrihet, tryckfrihet, meddelarfrihet och allmänna handlingars offentlighet. I Regeringsformen talas om »folket« och »alla människor« och utländska medborgare likställs ifråga om det mesta med undantag av rösträtt i riksdagsval, skydd mot utvisning och liknande.

Utöver grundlagarna har vi bl.a. en särskild jämställdhetslag samt lagar mot diskriminering som kan sägas utgöra preciseringar av det grundläggande värdet »allas lika värde«.

Internationella konventioner tillämpas först efter det att de skrivits om till svensk lag. Europeiska konventionen om de

mänskliga rättigheterna gäller som sådan i Sverige. Sedan medlemskapet i EU gäller även EG-rätten och denna går i tveksamma fall före nationell rätt. För att få exempel på vad detta kan betyda när det gäller värdekonflikter inom integrationsområdet återkommer vi längre fram med några exempel på domar och praxis i Europadomstolen för mänskliga rättigheter.

Utbildningspolitiken och värdegrunden

Förmedlandet av ett samhälles gemensamma värdegrund hänger nära samman med utbildningen av barn och ungdomar. I Sverige hade den lutherska kyrkan länge hand om undervisningen, följd av den allmänna folkskolan från mitten av 1800-talet med sin kristendomsundervisning. Först på 1950-talet fick vi en konfessionsfri skola som betonade neutralitet, objektivitet, tekniskt kunnande och med undervisning i religionskunskap i stället för kristendom (Gerle 2002). Skolan skulle vara sammanhållen och vara »en skola för alla«. Skolan sågs som ett av de främsta demokratiska projekten, där barn med olika bakgrund (inte minst social och ekonomisk) skulle mötas, få samma utbildning och förmedlas samma värderingar. Denna enhetsskola blev en viktig del av den svenska modellen och »jämlighet« var värdet framför andra.

Modellen med den enhetliga grundskolan har senare utmanats genom framväxten av friskolor, både religiösa och skolor på annan pedagogisk, ideologisk eller språklig grund. Det finns olika uppfattningar om huruvida samhällsutvecklingen gynnas av den typen av mångfald. I debatten är det framför allt de religiösa, inte minst de muslimska, friskolorna som ifrågasatts. Åtskilliga kommunpolitiker har argumenterat emot vad de menar är ökad risk för segregation för att inte bevilja inrättandet av muslimska friskolor. (Francia 1998).

Mot den här bakgrunden är det framför allt inom skolans ram som politiska beslutsfattare, opinionsbildare m.fl. talat om behovet av en gemensam värdegrund eller om det som för tjugo år sedan kallades »moralisk fostran« (Utbildningsdepartementet 1979). Då oroade man sig för normlöshet och moralupplösning. Enligt skolforskare har sedan dess inte mycket debatterats eller studerats vad gäller elevers andliga, moraliska, sociala eller kulturella utveckling – inte förrän i slutet av 1990-talet. Frågan är vad som då var orsaken – om det återigen fanns en oro över normlöshet och moralupplösning eller om det framför allt handlade om ett behov av att skapa en nationell kulturell samhörighet i ett alltmer mångkulturellt och segregerat samhälle.

För skolans del är den gemensamma värdegrunden mycket tydligt uttryckt i läroplanerna, som inleds med »Förskolans värdegrund och uppdrag« respektive »Skolans värdegrund och

uppdrag«. Utöver detta sägs att verksamheten i både förskola och skola »vilar på demokratins grund«, en överideologi utöver partiskillnader.

De grundläggande mål som räknas upp som skolans värdegrund är:

- aktning och respekt för varje människas egenvärde
- människolivets okränkbarhet
- individens frihet och integritet
- jämställdhet mellan kvinnor och män
- solidaritet med svaga och utsatta.

Värdegrunden enligt Integrationsverkets styrdokument

Målen för den nu gällande integrationspolitiken fastställdes av riksdagen hösten 1997 (Rskr. 1997/98:68) samt kompletterades 2001 (Rskr. 2000/01:72). En ytterligare ändring av målen beslutades av riksdagen i december 2002 (Rskr 2002/03:46).

Integrationspolitikens nu gällande mål är enligt dessa beslut:

- lika rättigheter, skyldigheter och möjligheter för alla oavsett etnisk och kulturell bakgrund
- en samhällsgemenskap med samhällets mångfald som grund
- en samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt för olikheter inom de gränser som följer av samhällets grundläggande demokratiska värderingar och som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för.

Introduktionen av flyktingar och andra invandrare ska ge möjligheter för var och en att försörja sig och bli delaktig i samhällslivet. Det förutsätter kunskaper om det svenska samhället, arbetslivet och även i det svenska språket. Bland delmålen för introduktionen nämns särskilt att den nyanlände har kunskaper om samhällets grundläggande demokratiska värderingar, människors lika rättigheter, skyldigheter och möjligheter samt om jämställdhet mellan könen och om barns rättigheter. I delmålen sägs att man ska vara särskilt uppmärksam på att kvinnor och män ges likvärdiga möjligheter (Integrationsverket 2003).

Målen för integrationspolitiken finns närmare beskrivna i regeringens skrivelse till riksdagen 2001/02 om integrationspolitiken, där den värdegrund som ska styra bland annat Integrationsverkets arbete finns tydligt återgiven (Regeringens skrivelse 2001/02:129).

Jämställdhet är ett värde som förutom att vara stadfäst i en särskild jämställdhetslag också är en viktig del av integrationspolitiken och utgör ett integrationspolitiskt delmål. Den *Integrationspolitiska skrivelsen* specificerar närmare vad man menar med värdet *jämställdhet*:

- en jämn fördelning av makt och inflytande
- samma möjligheter till ekonomiskt oberoende
- lika villkor och förutsättningar.

Det innebär

- lika tillgång till utbildning och till
- utveckling av personliga intressen samt
- delat ansvar för hem och barn och
- frihet från könsrelaterat våld.

Det betyder också

- lika möjligheter i fråga om företagande, arbete och arbetsvillkor

I *Integrationspolitiska skrivelsen* sägs vidare att

Inriktningen på integrationspolitiken skall vara att ge stöd till individens egen försörjning och delaktighet i samhället, värna grundläggande demokratiska värden och verka för kvinnors och mäns lika rättigheter och möjligheter samt förebygga och motverka etnisk diskriminering, främlingsfientlighet och rasism (Ibid. sid. 5).

I samband med insatser för att motverka diskriminering m.m. sägs att:

Ansträngningarna för att uppnå *jämställdhetspolitikens mål* skall öka när det gäller *kvinnors och mäns lika rättigheter och möjligheter*.

Integrationspolitikens mål skall tydliggöras och de frågor som är förenade med den gemensamma värdegrunden skall ges ökad uppmärksamhet i integrationsprocessen liksom *uppväxtvillkoren för barn och ungdomar med utländsk bakgrund* (Ibid. sid. 6).

Integrationspolitiken innebär att utformningen av den generella politiken skall utgå från alla människor som bor i Sverige. Säråtgärderna begränsas till framför allt introduktion av nyanlända flyktingar.² Introduktionen ska utgå från den enskildes bakgrund och förutsättningar – han eller hon ska *inte* behandlas som en del av ett kollektiv, som om invandrare vore en homogen grupp.

När riksdagen antog målen för den nya integrationspolitiken underströks det av både regeringen och riksdagen att målen om allas lika möjligheter och rättigheter också innebär skyldighe-

2 Fortfarande finns även andra säråtgärder för olika etniska grupper genom rätt till modersmålsundervisning, stöd till etniska organisationer, stöd till egna media, minoritetspråkssändningar, stöd till trossamfund o.dyl.

ter. Riksdagen ansåg senare att detta borde tydliggöras genom en komplettering av målen för integrationspolitiken vilket gavs regeringen tillkänna. I samband med behandlingen av budgetpropositionen 2001 beslutades att ordet *skyldigheter* skulle fogas till det integrationspolitiska målet om lika rättigheter och möjligheter för alla oavsett etnisk och kulturell bakgrund (Ibid. sid. 8).

Öppenhet och respekt för andra religioner följer av vår grundlagsfästa religionsfrihet. Regeringen konstaterar i skrivelsen att det finns ett behov av dialog mellan staten och trossamfunden i olika frågor. Därför tillsatte man under 2000 ett särskilt råd för kontakt med trossamfunden, med representanter för staten samt för Sveriges kristna råd, Islamiska samarbetsrådet och Judiska församlingarnas centralråd. Här ska man kunna diskutera övergripande frågor som exempelvis samhällets gemensamma värdegrund och trossamfundens betydelse i integrationsprocessen. Därför har regeringen också gett Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund i uppdrag att fördjupa dialogen med trossamfunden kring frågor som rör kvinnors och barns rättigheter.

Trossamfunden medverkar i den ständigt pågående normbildningsprocessen som är nödvändig för att upprätthålla och stärka de grundläggande värderingar som vårt samhälle vilar på. Det är därför av stor betydelse för vitaliteten i den svenska demokratin att olika ideologier och trosriktningar som verkar för att vårt demokratiska statsskick upprätthålls, stärks och utvecklas får goda möjligheter att göra sig gällande.

Stöd till trossamfund får lämnas »endast till trossamfund som bidrar till att upprätthålla och stärka de grundläggande värderingar som samhället vilar på och är stabilt och har egen livskraft« (Ibid. sid. 83).

Apropå folkhälsa tar skrivelsen upp könsstypning av kvinnor (vilket berör kvinnors mänskliga rättigheter).

Alla former av könsstypning innebär ett livslångt lidande för den stympade kvinnans del då ingreppet oftast leder till allvarliga fysiska och psykiska skador. Traditionen av könsstypning innebär bl.a. en begränsning av den kvinnliga sexualiteten och en rent fysisk förnedring. Könsstypning är därför inte förenlig med svenska målsättningar om kvinnlig frigörelse och jämställdhet (Ibid. sid. 88).

I och med regeringens proposition Kvinnofrid ersatte begreppet »könsstypning« begreppet »omskärelse« (Prop. 1997/1998:55). Straffskalan skärptes, förberedelse och stämpling till sådant brott har straffbelagts och sedan 1999 omfattar straffansvaret även den som utför könsstypning utomlands

även om det berörda landet inte förbjuder sådan verksamhet. För att förebygga könsstympning har Socialstyrelsen fått uppdraget att vidareutveckla och sprida metoder för att förebygga könsstympning genom information och opinionsbildning.

Observera värdegrunden

Regeringen betonar även i skrivelsen, apropå Integrationsverkets roll som pådrivare av integrationspolitiken, att prioriteringen av arbetsområdena arbete, försörjning, boende och utbildning inte får leda till att andra angelägna områden inte uppmärksammas.

Detta gäller inte minst innebörden i målet om en samhällsgemenskap med samhällets mångfald som grund och inriktningen att värna grundläggande demokratiska värden och verka för kvinnors och mäns lika rättigheter och möjligheter. Här finns frågor kring integrationsprocessen, den ömsesidiga anpassning som måste ske och som gäller samhällets gemensamma värderingar. Frågor som sällan eller aldrig tas om hand av någon myndighet eftersom de inte direkt kan inordnas under någon myndighets verksamhetsansvar. Det gäller t.ex. respekten för olika värderingar och kulturyttringar så länge dessa inte strider mot den gällande lagstiftningen eller gällande internationella konventioner om alla människors lika värde. Men det kan också vara värderingar som står i stark kontrast till majoritetsbefolkningens värderingar där framförallt barn som har invandrarföräldrar riskerar att slitas mellan två världar. De senaste åren har till exempel stor uppmärksamhet ägnats invandrarkvinnornas situation i samhället. För många invandrarflickor och invandrapojkar är det en svår balansgång att försöka förena dessa olika världar. Integrationsverket skall enligt regleringsbrevet för år 2002 särskilt beakta jämställdheten mellan könen för att förbättra livsvillkoren för utsatta flickor och kvinnor med utländsk bakgrund. Verket skall fördela minst 2 miljoner i projektstöd till sådan verksamhet och särskilt uppmärksamma hur organisationer bildade på etnisk grund kan delta aktivt i detta arbete (Ibid. sid. 93).

Skrivelsen uppmärksammar särskilt kvinnors och mäns lika rättigheter och möjligheter (kap. 8). Jämställdhet är en del av integrationspolitiken och ett integrationspolitiskt delmål.

Det övergripande jämställdhetsmålet innebär en jämn fördelning av makt och inflytande, samma möjligheter till ekonomiskt oberoende och lika villkor och förutsättningar. Det innebär lika tillgång till utbildning och till utveckling av personliga intressen. Det betyder delat ansvar för hem och barn och frihet från könsrelaterat våld. Det betyder också lika möjligheter i fråga om företagande, arbete och arbetsvillkor. Jämställdhetsperspektivet måste införlivas i alla led av integrationsarbetet (Ibid. sid. 106).

Större kraft måste läggas på arbetet med att utjämna skillnader i villkor mellan kvinnor och män i strävan mot jämställdhetsmålen. Det innebär bland annat att i integrationsarbetet och i de offentliga insatserna medvetet utgå från kvinnors och mäns livsvillkor och förutsättningar. Detta kräver kunskapsuppbyggnad hos samhällets offentliga institutioner, kontinuerlig bevakning av utvecklingen på området ur ett jämställdhetsperspektiv samt utveckling och tillämpning av metoder som grundas på ett medvetet jämställdhetsperspektiv.

I skrivelsen tar man också upp insatser för jämställdhet i integrationsprocessen, bl.a. via projekt som administreras av Integrationsverket. Här skriver man att

Kvinnors och flickors rätt till frihet måste stärkas. Regeringen avser att se över brister i kvinnors och flickors skydd och myndigheternas ansvar måste göras tydligare (Ibid. sid. 107).

Inom vår befolkning ryms nu svenskar som har vitt skilda livserfarenheter, värderingar och förhoppningar. Att nå uppslutning kring samhällets grundläggande värderingar om mäns och kvinnors lika värde, om demokrati och respekt för de mänskliga rättigheterna är inte bara skolans, myndigheters eller frivilligorganisationers ansvar. Framtiden formas genom ett kollektivt ansvar som även delas av de enskilda människor som tillsammans bildar vårt samhälle (Ibid. sid. 111).

I Integrationsverkets styrdokument finns en stark betoning av värdet jämställdhet. Både Olof Franck och Elisabeth Gerle återkommer till synen på kvinnan som central i värdekonflikter om det goda livet i sina kapitel. Gerle menar att man måste se jämställdhetsvärdets djupare dimension, där synen på kvinnan skiljer sig starkt mellan traditionella och mer moderna synsätt. Det förra ser ofta kvinnan som radikalt annorlunda och underordnad. Detta särartstänkande, eller betoning av könens olikhet och komplementaritet, har funnits länge också inom västvärlden. Inte alla, som betonar att kvinnor och män kompletterar varandra, betonar kvinnans underordning men synsättet lever fortfarande kvar – något som t.ex. blivit tydligt inom EU.

Den gemensamma värdegrunden enligt EU:s konstitution och stadga

Efter beslut i Europeiska Rådet i december 2001 samlades det Europeiska Konventet för att utarbeta förslag till en gemensam konstitution för EU. I förslaget finns ett avsnitt om *EU:s grundläggande värderingar och mål* samt en *Stadga om grundläggande rättigheter* (som antogs år 2000 men ännu inte varit juridiskt bindande). Sommaren 2004 fattade EU:s stats- och regeringschefer beslut om en konstitution för Europa. Konstitutionen ska i nästa steg underställas medlemsstaternas parlament alternativt folkomröstningar för godkännande.

I inledningen till en Konstitution för Europa står att läsa

Inspirerade av Europas kulturella, religiösa och humanistiska arv, ur vilket har utvecklats de universella värden som utgörs av människans okränkbara och oförytterliga rättigheter demokrati, jämlikhet, frihet samt rättsstatsprincipen,

övertygade om att Europa, återförenat efter bittra erfarenheter, kommer att gå vidare på civilisationens, framstegens och välståndets väg, till fromma för alla invånare, även de svagaste och mest utblottade, att Europa önskar förbli en kontinent som är öppen för kultur, kunskap och sociala framsteg och att Europa önskar fördjupa det offentliga livets demokratiska och öppna karaktär och verka för fred, rättvisa och solidaritet i världen,

övertygade om att Europas folk, samtidigt som de är och förblir stolta över sin identitet och sin nationella historia, är fast beslutna att övervinna sina gamla motsättningar och att i en allt fastare sammanslutning skapa sin gemensamma framtid

förvissade om att ett Europa »förenat i mångfalden« erbjuder de bästa möjligheterna att fortsätta det stora äventyr som gör Europa till ett område där människans förhoppningar kan infrias, med respekt för varje människas rättigheter och insikt om ansvaret för kommande generationer och för vår jord... (EU2004-kommittén 2004, sid. 6).

I definition av unionen och dess mål står följande att läsa om värden och mål:

- unionen skall vara öppen för alla europeiska stater som respekterar dess värderingar och förbinder sig att gemensam främja dem (Ibid. sid. 8 ff).
- *unionen bygger på värdena respekt för människans värdighet, frihet, demokrati, jämlikhet, rättsstatsprincipen och respekt för de mänskliga rättigheterna, inklusive rättigheter för personer som tillhör minoriteter. Dessa värden är gemensamma för medlemsstaterna i ett samhälle där mångfald, icke-diskrimine-*

ring, tolerans, rättvisa, solidaritet och principen om jämställdhet mellan kvinnor och män råder. (red:s kursiv.)³

- att unionen skall ha som mål att främja freden, sina värden och folkens välfärd.
- unionen ska bekämpa social utslagning och diskriminering samt främja social rättvisa och socialt skydd, jämställdhet mellan kvinnor och män, solidaritet mellan generationerna och skydd av barnets rättigheter.

Unionen skall vidare respektera rikedomerna hos sin kulturella och språkliga mångfald och sörja för att det *europiska* kulturarvet skyddas och utvecklas (red:s kursiv.).

Observera att hela konstitutionen gäller medborgare i unionen. Som medborgare i unionen räknas de som är medborgare i något av medlemsländerna. Inget sägs om de stora invandrargrupper som lever i unionen sedan många år utan att ha velat eller fått bli medborgare i bosättningsländerna.

Stadgan om de grundläggande rättigheterna

I förslaget till konstitution ingår även en stadga om »de grundläggande rättigheterna« (Del II Europeiska unionens stadga om de grundläggande rättigheterna, sid. 34). Stadgan föreslås gälla unionens institutioner, organ och myndigheter samt medlemsstaterna när dessa tillämpar unionsrätten.

I stadgan konstateras i ingressen att

Europas folk har mellan sig skapat en allt fastare sammanslutning och har beslutat att dela en fredlig framtid på grundval av gemensamma värden.

I medvetande om sitt andliga och etiska arv bygger unionen på *de odelbara och universella värdena människans värdighet, frihet, jämlikhet och solidaritet samt på den demokratiska principen och rättsstatsprincipen.* (red:s kursiv.) Unionen sätter människan i centrum för sin verksamhet genom att inrätta ett unionsmedborgarskap och skapa ett område med frihet, säkerhet och rättvisa.

Unionen skall bidra till att bevara och utveckla dessa gemensamma värden med *respekt för mångfalden i Europas folks kultur och traditioner* (red:s kursiv.) samt för medlemsstaternas nationella identitet och organisering av sina offentliga myndigheter på nationell, regional och lokal nivå. Den skall söka främja en balanserad och hållbar utveckling och skall trygga fri rörlighet för personer, tjänster, varor och kapital samt etableringsfrihet.

Det är därför nödvändigt att stärka skyddet av de grundläggande rättigheterna mot bakgrund av samhällsutvecklingen, de sociala framstegen och den vetenskapliga och tekniska utvecklingen, genom att göra dessa rättigheter mer synliga i en stadga.

3 Obs. att Konventet i sin skrivning blandar värdegrund, värden, rättigheter m.m. och kallar allt för värden.

I förslaget sägs också att stadgan kommer att tolkas av unionens och medlemsstaternas domstolar, med vederbörlig hänsyn till de förklaringar som fastställdes under ledning av presidiet för det konvent som utarbetade stadgan och vilka uppdaterades av Europeiska konventets presidium.

Stadgan är i själva verket en katalog med olika värden och rättigheter. Här listas

- *värdighet* (människans okränkbara värdighet, rätten till liv, till integritet, förbud mot tortyr och omänsklig eller förnedrande bestraffning och behandling samt förbud mot slaveri och tvångsarbete)
- *friheter* (rätt till frihet och säkerhet, respekt för privatlivet och familjelivet, skydd av personuppgifter, rätt att ingå äktenskap och bilda familj, tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet, yttrandefrihet och informationsfrihet, mötes- och föreningsfrihet, frihet för konsten och vetenskapen, rätt till utbildning, fritt yrkesval och rätt att arbeta, näringsfrihet, rätt till egendom, rätt till asyl, skydd vid avlägsnande, utvisning och utlämning)
- *jämlikhet* (likhet inför lagen, icke-diskriminering, kulturell, religiös och språklig mångfald, jämställdhet mellan kvinnor och män, barnets rättigheter, äldres rättigheter, integrering av personer med funktionshinder)
- *solidaritet* (arbetstagares rätt till information och samråd inom företaget, förhandlingsrätt och rätt till kollektiva åtgärder, rätt till tillgång till arbetsförmedlingar, skydd mot uppsägning utan saklig grund, rättvisa arbetsförhållanden, förbud mot barnarbete och skydd av ungdomar i arbetslivet, familjeliv och yrkesliv, social trygghet och socialbidrag, hälso- och sjukvård, tillgång till tjänster av allmänt ekonomiskt intresse, miljöskydd, konsumentskydd)
- *medborgarnas rättigheter* (rösträtt och valbarhet till Europaparlamentet, rösträtt och valbarhet i kommunala val, rätt till god förvaltning, rätt till tillgång till handlingar, Europeiska ombudsmannen, rätt göra framställningar, rörelse- och uppehållsfrihet, diplomatiskt och konsulärt skydd)
- *rättskipning* (rätt till ett effektivt rättsmedel och till en opartisk domstol, presumption för oskuld och rätten till försvar, principerna om laglighet och proportionalitet i fråga om brott och straff, rätt att inte bli dömd eller straffad två gånger för samma brott).

Tolkning och tillämpning av stadgan får inte inskränka eller inkräkta på de mänskliga rättigheter och grundläggande friheter som inom respektive tillämpningsområde erkänns i unionsrätten, internationella rätt och de internationella konventioner i vilka unionen eller samtliga medlemsstater är parter, särskilt Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättighe-

terna och de grundläggande friheterna, samt i medlemsstaternas författningar.

Under »Friheter, Rätt till utbildning« (Art II-14, punkt 3) noteras

Friheten att inrätta undervisningsanstalter med iakttagande av de demokratiska principerna och föräldrars rätt att tillförsäkra sina barn sådan utbildning och undervisning som står i överensstämmelse med föräldrarnas religiösa, filosofiska och pedagogiska övertygelse skall respekteras enligt de nationella lagar som reglerar utövandet av dessa rättigheter (Ibid.).

Under artikeln om icke-diskriminering och allas likhet inför lagen (Art II-21 punkterna 1 och 2) finns en lista på tillhörigheter som inte får föranleda diskriminering;

kön, ras, hudfärg, etniskt eller socialt ursprung, genetiska särdrag, språk, religion eller övertygelse, politisk eller annan åskådning, tillhörighet till nationell minoritet, förmögenhet, börd, funktionshinder, ålder, sexuell läggning (Ibid.).

Jämställdhet mellan kvinnor och män ska säkerställas på alla områden, inbegripet anställning, arbete och lön (Art II-23). Principen om jämställdhet utgör inget hinder för att behålla eller vidta åtgärder som innebär särskilda förmåner för det underrepresenterade könet.

Europa beskrivs således som bärare av en kultur, där grunden är humanismen med universella och för människan okränkbara värden och oförytterliga rättigheter. Demokratin och rättssamhället ska utgöra samhällsramarna.

Den europeiska värdegrunden och religionsfrihetens gränser

Västerlandet är genomsyrat av den kristna religionen. Tideräkning, traditioner och symboler präglas överallt av det kristna arvet och betraktas som självklara konstaterar Reinhold Fahlbeck, professor i rättsvetenskap, som utrett religionsfriheten i arbetslivet utifrån lagar och praxis i Europa⁴. Situationen för de många av Europas invånare, som har en annan religion än kristendomen, är däremot inte lika självklar och många undrar varför de ska vara lediga på söndagen, när det är fredagen som är deras religiösa helgdag och varför de inte öppet får visa sin religiösa tillhörighet t.ex. med en duk på huvudet, när andra gör det med ett kors runt halsen.

4 Kapitlet utgår från Fahlbecks artikel *Ora et Labora – Bed och arbete. Om religionsfrihet i arbetslivet* i Tidskrift for Rettsvitenskap, årgångs 2002 sid. 467–549.

Framför allt de många frågorna om möjligheten att manifesteras sin religiösa tillhörighet har gjort att religionsfriheten har hamnat på den politiska dagordningen i flera europeiska länder.

Positiv och negativ religionsfrihet

När man talar om religionsfrihet menar man oftast rätten att utöva den religion man själv valt. Den aspekten av religionsfriheten brukar kallas den *positiva*. Det finns alltså även en *negativ* aspekt, rätten att slippa tillhöra en religion och bli föremål för religiösa manifestationer.

Fahlbecks genomgång av religionsfriheten i arbetslivet gäller både den positiva och den negativa aspekten på religionsfriheten. Den negativa religionsfriheten är lika väsentlig som den positiva påpekar han. Skälet är att varje religiös manifestation, dvs. utnyttjande av den positiva religionsfriheten, måste vägas mot andras intresse av att slippa utsättas för religiösa manifestationer, dvs. utnyttjande av den negativa religionsfriheten.

Lagar som skyddar religionsfriheten

Religionsfriheten är en viktig mänsklig rättighet som skyddas av nationella lagar och internationella konventioner, t.ex. FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna från 1948 och Europakonventionen från 1950¹². Ingenstans i dessa dokument finns emellertid någon definition av vare sig begreppet religion eller religionsfrihet.

Europarådet har i rekommendationer 1993 och 1999 uttalat sig i frågan med anledning av förekomsten av religiös extremism. Extremismen har inget att göra med religionen i sig ansåg Europarådet, utan är ett påfund som skiljer religionen från den humanistiska vägen och gör den till ett maktinstrument. Rekommendationerna uppmanade medlemsstaterna att främja religion och religionsutövning.

Religionsfrihetslagen från 1951 upphävdes genom lagen om trossamfund från 1998. Den förra hade tre grundläggande bestämmelser om religionsfrihet som den senare saknar. Lagen om trossamfund innehåller inga regler om religionsfrihet utan istället hänvisas till Regeringsformen (2 kap.) och Europakonventionen. Regeringsformen kan inte användas i praktisk rättskipning och det blir därför Europakonventionen som utgör den levande rättskällan enligt Fahlbeck. Praxis skapas i Europadomstolen för de mänskliga rättigheterna, som är en exklusiv uttolkare av Europakonventionen. Den senare är också inhemsk svensk lag och kan därför tillämpas och tolkas av samtliga svenska domstolar.

12 Den Europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna, 1950.

Religionsfrihetens principer och omfattning

Den positiva religionsfriheten enligt Europakonventionen (artikel 9) skyddar primärt rätten till var och ens privata personliga tro. Här finns inga inskränkningar. Men religionsfriheten medför också friheten att manifesteras ens religiösa tro och här finns begränsningar. Kravet är att religion och manifestation är »intimt förenade«. När så är fallet kan emellertid vara oklart, Europakommissionen (som fram till 1999 var Europadomstolens förberedande organ) har tagit ställning i några fall men lämnat frågan obesvarad i andra. Beträffande klädesplagg har kommissionen uttryckligen avstått från att ta ställning till om en muslimsk huvudduk eller en sikhisk turban har det erforderliga sambandet.

En andra princip är att den enskildes *frivilliga* anslutning till en viss ordning har största betydelse. I praxis har man behandlat tre olika former; anställningsavtal, studeranderelation och en militär tjänstrelation. I ett fall i Storbritannien hävdade en muslimsk lärare att det inte var möjligt att avtala bort något som för honom var så grundläggande som närvaron vid fredagsbönen i moskén. Kommissionen bemötte inte uttryckligen detta, men genom att inte medge läraren den eftersökta ledigheten så tog man indirekt ställning. Den religiösa förpliktelsen fick vika för det frivilligt ingångna avtalet.

Ett annat fall gällde en kvinnlig student vid ett statligt sekulärt universitet i Turkiet. Universitetet hade regler för studenter uppträdande, bl.a. vad gällde kläder. Samtycket hade här formen att studenten frivilligt skrivit in sig och studerat vid universitetet. Vid ett tillfälle vägrade studenten att följa universitetets regler genom att kräva att få bära huvudduk. Studentens vägran godtogs inte. Det indirekta samtycket tillmättes rättsligt bindande verkan.

Genom att välja ett visst yrke eller anta en viss anställning har den enskilde alltså samtyckt till de villkor som gäller för anställningen. Om inga förbehåll om utövning av religion träffats i anställningsavtalet, kan den enskilde inte heller återropa sin religion senare. Kommissionen säger uttryckligen i ett fall, att den enskilde avhänder sig av sin rätt att utöva religion när anslutningen sker.

En tredje princip är att endast vissa uttrycksformer för en religiös åsikt skyddas. Religionsutövningen ska ske i en form som är »allmänt accepterad«.

En fjärde princip är att staten har skyldighet att genom någon form av aktiv (eller positiv) åtgärd beakta en persons religiösa situation. Frågan är då hur långt denna skyldighet sträcker sig. I fallet med den muslimske läraren hade skolmyndigheten ibland kunnat tillmötesgå lärarens önskemål, men inte när hans frånvaro medförde allvarliga problem för undervisningen.

Den positiva förpliktelsen fick vika för de allvarliga konsekvenserna. Frågan om det uppstår allvarliga problem för verksamheten måste emellertid bedömas från situation till situation. Omfattningen av statens skyldighet blir beroende bl.a. av om det finns motstående intressen och i så fall kan den negativa religionsfriheten sätta gränser.

Den negativa religionsfriheten har fått mindre uppmärksamhet i praxis. Den enda gång den behandlats i Europadomstolen var det emellertid uppenbart ett intrång i denna frihet. Nyvalda parlamentsledamöter förelades att »svära på Bibeln«. Europadomstolen underströk i påtagligt kraftfulla ordalag den negativa religionsfriheten och att artikel 9 visserligen skyddar troende men också ateister, agnostiker, skeptiker och religiöst ointresserade. Pluralismen som är oskiljbar från det demokratiska samhället beror på detta ansåg domstolen. Religionsfriheten innefattar friheten att ha och manifestera religiösa föreställningar likaväl som friheten att inte ha och praktisera desamma.

Fahlbeck konstaterar att praxis rörande den negativa föreningsfriheten förstärker slutsatsen att det rättsliga skyddet för (positiva) manifestationer av religion är blygsamt. Den negativa föreningsrätten kan till exempel medföra att bärandet av religiöst värdeladdade klädesplagg strider mot Europakonventionen, även när det sker på ett sätt som motsvarar normal användning och inte sker på något i sig utmanade sätt. Skyddet för religiösa manifestationer i arbetslivet synes sålunda vara begränsat till situationer, då inte allvarliga verksamhetsproblem uppstår och det heller inte samtidigt finns några motstående negativa religionsfrihetsintressen.

Frågan Fahlbeck ställer är om Europadomstolens rättspraxis kan anses vara kristet etnocentrisk. Hans svar är ett mycket bestämt nej. I inget mål har kristendomen ställts mot en annan religion och fått fördel. Andra religioner har mycket bestämt getts skydd. Positiva åtgärder för att underlätta religionsutövning har understrukits i mål rörande islam och judendom. Mål rörande anställda som vill utforma sitt arbete delvis efter eget huvud har bedömts på identiskt sätt oavsett om det rört kristna eller andra religiösa utövare.

Positiv särbehandling

Tanken har väckts i Sverige att efter mönster i jämställdhetslagen införa regler om positiv särbehandling på grund av etnisk tillhörighet, inklusive religion. I så fall måste hänsyn tas till den försiktighet som praxis rörande Europakonventionen visar anser Fahlbeck. Enligt svensk arbetsrätt ska arbetsledning ske med iakttagande av »god sed«. Hänsyn till religion innebär därför inget nytt, även om religionsfriheten hittills inte åberopats i någon större omfattning i detta sammanhang. Om religionsfri-

het blir ett vanligare element vid bedömningen av »god sed«, innebär Europakonventionen emellertid ingalunda att manifestationer av religion generellt skulle skyddas.

Vad som är »god sed« måste bedömas utifrån föreliggande situation. Bedömningen blir särskilt känslig om det finns önskemål om respekt för den negativa religionsfriheten. Bedömningen måste ta hänsyn till den sociala och etiska miljön. Sverige är ett sekulariserat land och religiösa manifestationer framstår som privata, som företeelser som inte berör andra. Om en viss religiös manifestation är av stor betydelse för en enskild men av ringa betydelse för omgivningen blir konsekvensen uppenbarligen att den kan godtas i omfattande grad.

Den negativa religionsfriheten diskuteras knappast i Sverige. Kanske därför att sekulariseringen gjort behoven mindre. En utveckling där religiösa manifestationer på t.ex. arbetsplatser godtas rymmer emellertid faror. Motreaktioner kan uppkomma, där anställda med andra åsikter kan vilja manifesteras dessa. Elakartade kedjereaktioner kan enligt Fahlbeck uppkomma och en överordnad synpunkt är enligt Europadomstolen att arbetsplatser inte är arenor för religiösa manifestationer. Om den negativa religionsfriheten åberopas kan religiösa manifestationer i huvudsak inte godtas.

Världen förändras liksom värdegrunder och inte minst tolkningen och tillämpningen av värdegrunder. Klyftan mellan fattiga och rika, mellan nationer liksom mellan individer, består och människors ansträngningar att söka sig ett drägligt liv likaså. Migration över nationsgränser, från syd till nord, har blivit en av de faktorer som diskuteras mest i vår tid. Nationalismens idé om ett folk, en nation och en stat är mer avlägsen än någonsin och demokratiska stater blir allt heterogenera både när det gäller kulturer och religioner.

Frågan många ställer idag är vad som händer med den gemensamma värdegrunden i mångfaldens demokratier. Krävs en större tydlighet från samhällets sida när det gäller att förmedla demokratins värdegrund, särskilt till nytillkomna invånare. Eller krävs skarpare insatser i mångkulturalistisk riktning för att de många kulturernas bärare ska bli delaktiga i samhällsutvecklingen? Eller både och?

Demokratins värdegrund och värdekonflikter

Demokratins värden och det integrera(n)de medborgarskapet

Av Olof Franck, docent i religionsfilosofi

Under de senaste åren har begreppet värdegrund hamnat i debattens fokus – från dåvarande skolminister Ingegerd Wärnerssons utlysande av värdegrundsår och serien av skrifter från Utbildningsdepartementet, till diverse samhällsområden, med konsulter som föreläser om etik i företag och organisationer.¹ Numera finns även ett Nationellt centrum för värdegrundsstudier i landet.

Om inte begreppet ska bli ett till intet förpliktigande mantra behöver man definiera det eller åtminstone ge det en innebörd. En väg kan vara att söka de historiska och kulturella rötterna, som man t.ex. gjort i 1994 års läroplan för grundskolan. Där talar man om »den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism« (Hedin 2001b). Här gäller att vara medveten om vad man talar om. Hedin påpekar att »det är mycket svårt, för att inte säga omöjligt att på etikens område reservera grundläggande normer som uteslutande knutna till en eller annan religiös eller kulturell tradition.« Många av de grundläggande värden och etiska normer som associeras med begreppet värdegrund i dagens debatt kan relateras till åtskilliga av de stora religiösa och kulturella traditionerna.

¹ Följande är en förkortad version av innehållet i Olof Francks kommande rapport *Den goda människan och värdegrunden. Demokratins värden och det integrera(n)de medborgarskapet*, Integrationsverket.

Den demokratiska värdegrunden

Idag förekommer en uppsättning värden som sägs definiera en demokratisk värdegrund förutom i 1994 års läroplan också i styrdokument på olika samhällsområden, t.ex. i Integrationsverkets styrdokument där de beskrivs som »grundläggande demokratiska värden« eller »samhällets grundläggande värden« (Rskr 2001/02, sid. 108, 111). Värdena som omnämns är människolivets okränkbarhet, individens frihet och integritet, alla människors lika värde, jämställdhet mellan kvinnor och män samt solidaritet med svaga och utsatta. I läroplanen och *Värdegrundsboken* kompletteras dessa värden med det »övergripande värdet demokrati« (Zackari och Modigh 2000, sid. 39). I *Värdegrundsboken* finns även ett tredje värde: »aktning och respekt för varje människas egenvärde« (Ibid., sid. 34).

Värdenas historiska och kulturella rötter

Dessa värden kan på goda grunder relateras till upplysningsprojektet, även om man ändå måste ställa frågan vilket berättigande de har och hur vi idag ska tolka och tillämpa dem. Att de skulle utgöra våra historiska och kulturella rötter räcker inte, men det betyder å andra sidan inte att det *inte* skulle kunna finnas någon berättigad tolkning, vilket hävdas av företrädarna för ett *postmodernt* perspektiv. Det är framför allt dessa som ifrågasätter förekomsten av universellt giltiga värden och en gemensam värdegrund. De menar att

Ett postmodernt tillstånd är ett där »de stora berättelserna« inte längre är giltiga. Med »stora berättelser« avses då religiösa, metafysiska eller ideologiska system som är avsedda att förklara tillvaron i dess helhet... De stora berättelserna är på väg att ersättas av partiella, fragmentariska, subjektiva och provisoriska sanningarna. Inte minst har den stora berättelsen om vetenskapen och »det moderna projektet« brutit samman. Modernismen som dröm om lineärt framsteg och om människans emancipation ersätts i det postmoderna tillståndet av de många individuella projekten (Nordin 1995 sid. 535).

Om det inte finns värden som är universellt rimliga, hur ska vi då kunna övertyga om demokratins värden och om normer som föreskriver tolerans, respekt, empati och medmänsklighet? Frågan är om vi då över huvud taget har rätt att försöka övertyga andra om dessa värden och normers förträfflighet.

Det finns ett grundläggande problem som postmodernisterna sätter fingret på – nämligen om det finns någon möjlighet att i generell – eller till och med universell – mening belägga t.ex. den demokratiska värdegrundens rimlighet. Idéhistorikern Sven-Eric Liedman skiljer mellan »hård« och »mjuk« upplys-

ning och visar hur den hårda delen, framför allt den tekniska och ekonomiska utvecklingen, kan visa stora framsteg samtidigt som den mjuka, de moraliska, kulturella och humanitära förhållandena visar en förfärande tillbakagång (Liedman 1997, sid. 26 ff). Liedman tar som exempel Nazityskland.

Även om det i princip går att hålla isär den »mjuka« och »hårda« upplysningen så kan och bör, inte en analys av etiska normer och moraliska värden genomföras oberoende av samhälleliga förhållanden gällande teknisk och vetenskaplig utveckling eller ekonomiska och administrativa omständigheter. På samma gång som människors upplevelser av mening, tillfredsställelse och värdighet kan påverkas av den »hårda« upplysningens villkor, kan dessa villkor också komma att diskuteras, provas och påverkas av de etiska och existentiella överväganden och ställningstaganden som görs.

Den som ifrågasätter den postmodernistiska kritiken måste inte utan vidare acceptera utvecklingsprojektets lineära utvecklingsoptimism. I stället kan man, som den tyske tänkaren Jürgen Habermas, beskriva upplysningsprojektet som »det moderna – ett ofullbordat projekt« (Liedman 1997, sid. 18) och tänka sig att värdegrundsdebatten är viktig för människors upplevelse av mening, värdighet, tillfredsställelse och hopp. Så länge som människor far illa, kränker varandra och upplever sig otillfredsställda, osedda, diskriminerade, uteslutna osv. är det nödvändigt att resonera om etiska normer och moraliska värden för att livet ska kunna gestalta sig på ett bättre och ljusare sätt för flera.

Vi behöver alltså diskutera vad en värdegrund är och hur den kan – och bör – tillämpas. Inte minst på grund av framväxten av odemokratiska rörelser och tecken på ett vikande intresse för politiskt engagemang i traditionella former. Här är ett bemötande av den postmodernistiska utmaningen särskilt betydelsefull. Hur ska antidemokratiska och antihumanistiska strömningar kunna bemötas, om de demokratiska värdegrundsvärdena betraktas som subjektiva och provisoriska? Hur ska människor kunna ha intresse av att engagera sig politiskt i t.ex. rättvisefrågor, om varje anspråk på att värden är generella och universella betraktas som ogrundat och oberättigat?

Värdegrunden och målen för integrationspolitiken

I det mångkulturella samhällslivet, där moraliska föreställningar och religiösa övertygelser bryts mot varandra, finns behov av etisk reflexion. Vi tar det demokratiska värdegrundsvärdet »jämsställdhet« som exempel och ser hur det hamnar i fokus när unga flickors rätt att välja livsform och livspartner ställs mot uppfattningen att föräldrar har rätt att avgöra hur deras döttrar ska leva

och vem de ska gifta sig med. Frågan är då hur det demokratiska samhället, dess medborgare och dess offentliga representanter – myndighetspersoner, politiker, lärare m.fl. reagerar.

Postmodernisternas svar är att jämställdhetsvärdet inte kan hävdas vara generellt och än mindre universellt, eftersom värden är »subjektiva« och »provisoriska«. »Kvinnors rättigheter« borde då uppfattas som ett uttryck utan allmängiltig innebörd. Å andra sidan kan inte heller motsatsen vara allmängiltig. Vad gör man då? Låter det stanna vid att du tycker si och jag tycker så och flickorna lämnas åt sitt öde?

Här får vi anledning att hänvisa till målen för integrationspolitiken:

- alla som bor i Sverige ska, oavsett etnisk och kulturell bakgrund, ha lika rättigheter, skyldigheter och möjligheter
- en samhällsgemenskap med samhällets mångfald som grund
- en samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt för olikheter inom de gränser som följer av samhällets grundläggande demokratiska värderingar och som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för.

För den som vill reflektera över dessa mål och fundera över hur de ska kunna realiseras är det viktigt att delta i, och ta del av, en analys av hur den demokratiska värdegrundens värden kan tolkas och tillämpas. Inte minst i ljuset av en kritisk diskussion av den postmodernistiska utmaningens argument och teser. Den centrala frågan här är om jämställdhetsvärdet är allmängiltigt, på samhällelig nivå och då kanske inte bara nationellt utan även globalt.

Vad händer i det mångkulturella samhället, när olika värdegrunder – religiösa eller icke-religiösa – bryts mot varandra? Går vi mot moralisk anarki eller finns det trots allt mer som förklarar än som skiljer oss människor på de etiska normernas och de moraliska värdenas område?

Gemensam värdegrund meningslös?

Man kan tänka sig olika slags invändningar mot att tala om och föreskriva en gemensam värdegrund.

- 1 Det är meningslöst, eftersom ingen skulle säga emot.
- 2 Det är omöjligt, eftersom den inte kan motiveras.
3. Det är omoraliskt att kräva att alla måste instämma och rätta sig efter dem.
- 4 En uppställning värden kan aldrig bli mer än formellt giltig, eftersom den måste tolkas och tillämpas och eftersom människors uppfattningar om innebörden av värdena varierar så blir den inte allmängiltig.

Den första invändningen faller på att det i ett demokratiskt samhälle förekommer ståndpunkter och uppfattningar, som

föreskriver intolerans, diskriminering och en hierarkisk människosyn, dvs. långt ifrån värdegrunden i det demokratiska samhället. Skulle då det vara meningslöst med en sådan värdegrund? Inte alls. Själva grundhållningen i den demokratiska samhällsgemenskapen präglas av ett försvar för allmängiltiga mänskliga rättigheter och friheter – vilka bl.a. inbegriper rätten och friheten att ge uttryck för åsikter som strider mot en demokratisk värdegrund. Ingen kan förbjuda någon att tänka eller tycka vad hon vill. Poängen är att inte alla medborgare i det demokratiska samhället måste omfatta värdegrunden. Så länge som uppfattningar som strider mot den demokratiska värdegrunden förekommer, finns det anledning att de framhålls som vägledande visioner för den demokratiska samhällsgemenskapen.

När det gäller invändningen att man inte kan ställa upp någon demokratisk värdegrund, eftersom den inte kan motiveras utifrån några allmängiltiga överväganden, är svaret att värden som »demokrati« och »jämsällldhet« mycket väl kan förfäktas vara giltiga som visioner att förverkliga i det demokratiska samhället – utan att alla i det samhället därför måste ge ett uttalat stöd för dem. Värdena kan motiveras med andra överväganden än sådana som är föremål för en mer eller mindre allmängiltig sanktion.

Nästa invändning var om det är omoraliskt att alla ska krävas omfatta den demokratiska värdegrunden, att människor inte skulle ha frihet att själva avgöra. Svaret på detta är för det första att klargöra vilken funktion de demokratiska värden har. De har inget egenvärde utan måste ses i sammanhang, där värden, moral och mening samverkar. Den demokratiska värdegrunden vilar ytterst på synen att alla människor har lika värde. FN:s deklaration om mänskliga rättigheter säger i artikel 1 att »Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter« (Liedman 1997 sid. 18).

Detta kan vi också uttrycka i termer av »rättigheter«. Att alla människor har samma värde är – enligt bl.a. filosofen Ingemar Hedenius definition (Hedenius 1982) detsamma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter. Vad som förenar oss alla i egenskap av människor är *viljan att uppleva mening* – ett existentiellt grundvillkor. De moraliska värdenas plats är just att motivera den reglering av samvaron människor emellan, som är nödvändig för att varje människa ska ges möjlighet att förverkliga drömmen om en livsmening – utan att inkräkta på andras motsvarande rätt.

Värden som »demokrati«, »jämsällldhet« och »solidaritet med svaga och utsatta« ger vägledning om hur man kan förverkliga meningen med livet. Män ska inte ha bättre förutsättningar att förverkliga sina yrkesdrömmar än kvinnor. Lika litet

som etnisk bakgrund ska utgöra något kriterium på vem som har eller inte har rätt att prioriteras i sina försök att forma sitt liv med mening. Värdegrundsvärdena har inget egenvärde, utan de fungerar som riktlinjer när man i det demokratiska samhället ska förhålla sig till varje människas rätt att uppleva mening.

Man kan alltså formulera en uppsättning värden som grund för samvaron mellan människor i det demokratiska samhället. Att det sedan förekommer sexistiska, rasistiska eller homofoba uppfattningar i samhället är inget skäl för att inte ha en värdegrund. Det är också en fråga om människosyn. Jag kan välja att se varje människa som potentiellt benägen att betrakta andra människors rätt till upplevelse av mening som likställd min egen eller som dömd att göra skillnad mellan min och andras rätt, vilket sanktionerar diskriminering. Vilken inställning man än väljer kommer begreppet värdepedagogik att ha betydelse för hur samhället och medborgarna hanterar den universella rätten till upplevelse av mening och den demokratiska värdegrunden, i relation till ståndpunkter och handlingar som strider mot en demokratisk människosyn.²

Därmed kan det inte anses »omoraliskt« av medborgarna i en demokratisk samhällsgemenskap att respektera den demokratiska värdegrundens värden, eftersom dessa utgör själva fundamentet för att samtliga medborgare – också de som hyser tvekan eller ovilja inför dessa värden – tillerkänns rättigheter och friheter i samma utsträckning. Rättigheter och friheter som begränsas endast om de används för att kränka andras motsvarande rättigheter och friheter.

Värdena i den demokratiska värdegrunden ligger fast som dess kärna men samtidigt måste de ständigt, i takt med samhällsförändringarna och med hänsyn till variationerna i de mellanmänniskliga relationerna, diskuteras, analyseras och tolkas. Här har var och en rätt att delta och här har värdepedagogiken en roll att spela. Att värdegrunden måste göras till föremål för tolkning och att tolkningarna kan variera, betyder däremot inte att det är fritt fram för att tolka värdena hur som helst.

Att värdena inte kan tolkas enligt givna och allmänt omfattade facit, betyder inte att de skulle sakna avgränsbart innehåll och tydliga tillämpningsområden. En person som hävdar att äkta män har moralisk rätt och till och med skyldighet att slå sina fruar i syfte att fostra och tukta dem kan inte samtidigt

2 I forskningsöversikten *Värdepedagogik i internationell belysning* av Gunnel Colnerud och Robert Thornberg 2003 introducerar författarna termen värdepedagogik – en term som enligt dem inte begränsar sig till en bestämd värdegrund. Begreppet värdepedagogik är användbart även utanför skolans värld, inte minst med hänsyn till förutsättningarna för en öppen och kritisk dialog kring moral- och värdefrågor i det mångkulturella samhället.

sägas representera värdet »jämställdhet mellan kvinnor och män«. Den som i likhet med vissa religiösa företrädare påstår att homosexuella personer bör fränkännas rätten att älska (med) vem de vill, kan inte samtidigt påstå sig visa respekt för »individens frihet och integritet«.

Huvudsaken är att medlemmarna i gemenskapen delar anbefallandet av de värden som uppställts och att de kan enas om ett antal givna fall och omständigheter där dessa värden äger en avgränsbar tillämpning.

Gemensam värdegrund – en alternativ definition

Efter att sålunda ha avvisat de fyra invändningarna mot ett demokratiskt värdegrundsbegrepp kan vi presentera en alternativ definition:

En demokratisk värdegrund utgörs av en samling specificerade värden vilka inom ramen för en demokratisk gemenskap utnämns som fundamentala för de där pulserande mellanmänniska relationerna.

Sen är frågan hur oenighet om tolkningar av nämnda värden kan och bör hanteras. Och vad som bör krävas av medborgarna i en demokratisk samhällsgemenskap ur etisk synpunkt. Men faktum är att en demokratisk värdegrund existerar. Trots att vi inte vet på vilket sätt värdena utnämns som fundamentala eller normerande – om de har religiös sanktion, är förankrade i det »antika arvet«, i upplysningsprojektet eller i FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna.

Vem har tolkningsföreträde?

Det gäller att skilja på *definition*, *tolkning* och *tillämpning* av den demokratiska värdegrunden. En intrikat fråga i sammanhanget är vem eller vilka som kan tillerkännas tolkningsföreträde – när det gäller förståelsen av begreppet, de tolkningar som görs och även de metoder som utmålas som tänkbara för att förverkliga visionen. I enlighet med denna värdegrund har var och en som omfattas av den rätt att delta i samtal om tolkning m.m. Samtidigt åligger det de officiella representanterna för det demokratiska samhället (politiker, myndighetsutövare, m.fl.) att bevaka att den demokratiska värdegrundens värden efterlevs och vårdas. De människor som upplever sig vara diskriminerade i förhållande till den demokratiska värdegrundens värden har i dem representanter för ett försvar av de universella värdena och den syn på den universella rätten till upplevelse av mening som ligger till grund för en demokratisk värdegrund.

Samtidigt kräver en sådan representation en relation mellan »svaga och utsatta« och bättre rustade i det demokratiska sam-

hället. EU:s definition av exempelvis »sexuella kränkningar« föreskriver att det är den som upplever sig vara kränkt som tillerkänns tolkningsföreträde om vad som i det aktuella fallet är att betrakta som en kränkning. Därför är det av största vikt, att samhällets officiella representanter har en god och levande relation till de människor som upplever sig vara kränkta eller uteslutna från den demokratiska samhällsgemenskapen. Den demokratiska värdegrunden kan inte byggas uppifrån med hjälp av vackra ord och välformulerade drömmar om det goda samhället, om den inte landar i den faktiska och ofta rätt omänskliga verklighet där många lever.

Dialogen som utgångspunkt

Det finns ingen objektiv – i meningen förutsättningsfri – punkt varifrån en demokratisk värdegrund kan tolkas och utvecklas. Basen för en demokratisk värdegrund är dialogen, samtalet, där var och en tillmäts samma rätt som andra att delta och bidra med erfarenheter och argument. Det är en intrikat uppgift för samhällets bättre rustade, att söka vägar till en sådan dialog med de sämre ställda, där dessa har en möjlighet att utöva sin rätt att påverka det demokratiska samhällets liv och relationer. Om värdet »solidaritet med svaga och utsatta« fokuseras utan att de som lever i utanförskap får delta och berätta om vad »svaghet« och »utsatthet« rent konkret kan innebära, begränsas den etiska dialogen till definitionsfrågor utan förankring i verkligheten.

I enlighet med demokratins grundprinciper byggs en demokratisk värdegrund nedifrån och upp snarare än tvärtom.

Tolerans mot den intolerante?

Frågan är då hur tolerant man ska vara mot den intolerante. I enlighet med den demokratiska värdegrunden har var och en rätt att hysa vilka åsikter han eller hon vill. Däremot krävs en reglering av uttrycken för odemokratiska uppfattningar. Lagen om hets mot folkgrupp och jämställdhetslagen är bl.a. exempel på sådana regleringar. Om någon använder sina lagstadgade fri- och rättigheter till att kränka andras motsvarande rättigheter, bör man göra vederbörande medveten om att samhällets moraliska ansvar för samtliga medborgares rättigheter – uttryckta t.ex i den demokratiska värdegrundens värden – kräver sanktioner. Om en person med hänvisning till lagen om religionsfrihet menar sig ha rätt att i ord och handling tillämpa en förment biblisk eller koransk princip enligt vilken kvinnor inte har rätt att själva välja partner eller livsform, kan inte samhället och dess representanter frångå sig ett moraliskt ansvar för att kvinnor behandlas som likvärdiga män vad gäller rätten att självständigt utöva sin mänskliga frihet.

Samtidigt föreligger ett ansvar att vägleda den som inte handlar i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden. I akuta och graverande fall åtföljs en sådan vägledning av juridiska sanktioner, men samhället har mycket att vinna på att inkludera också den intolerante medborgaren i det etiska samtalet.

Universell giltighet

Vår utgångspunkt är att värdegrunden har en förankring och en kontinuitet som är något utöver tillfälliga, subjektiva och provisoriska omdömen. Det faktum att mänskliga rättigheter inte respekteras överallt och i alla tider, gör dem varken »subjektiva« eller »provisoriska«. Man kan inte enligt en demokratisk grundsyn säga att »i vissa fall men inte i andra är det berättigat att respektera de mänskliga rättigheterna«. Respekten för dessa rättigheter är knuten till universella anspråk, vilka ytterst motiveras av den universella rätten till upplevelse av mening. Den som vill argumentera mot denna rätt kan göra det, men gör det i så fall just i kraft att hon eller han har del av denna rätt.

Etiska förhållningssätt kan alltså generaliseras och den demokratiska värdegrundens värden kan därför vara föremål för etiska samtal – inte bara på nationell – utan också internationell nivå. Så länge människor världen över drabbas av bristande respekt, orättvisor, diskriminering och kränkningar är det viktigt att diskutera värdegrundens olika aspekter. I den mån vi uteslutande engagerar oss för medmänniskor innanför det egna landets gränser, underlåter vi att ta den universella rätten till upplevelse av mening på fullt allvar.

Rättigheter – och skyldigheter

En dialog bör också föras med hänsyn till begreppsparet rättigheter–skyldigheter. Den demokratiska värdegrundens värden föreskriver inte bara mänskliga rättigheter utan också mänskliga skyldigheter. En sådan grundläggande skyldighet är att inte använda sina rättigheter som motivering för att kränka andra människor och för att försvara sådana kränkningar. Skyldigheterna gäller även människor som upplever sig vara kränkta eller diskriminerade. Kränkningar och diskriminerande förhållningssätt gör inte med automatik offren till moraliskt rätt-rådiga änglar.

Det faktum att en människa tillhör en grupp som upplevt t.ex. diskriminering förhindrar henne inte att själv kränka människor som tillhör andra grupper. Ta t.ex. den holländske politikern Pim Fortuyn som offentligt hävdade sin och andras rätt

som homosexuell samtidigt som han bedrev en aktiv kampanj mot vad han menade var »islamiseringen av den holländska kulturen«. På samma sätt existerar bland människor som själva inte tillhör den etniska majoriteten en exkluderande uppfattning i förhållande till människor med homosexuell läggning.

Sociologen Zygmunt Bauman skriver t.ex. i *Postmodern etik*:

Segrarna, de må vara triumfatoriska eller frustrerade, träder inte fram moraliskt förädlade; men det gör inte heller deras offer. Offren är i regel inte moraliskt överlägsna sina plågoandar; det som får dem att verka moraliskt bättre, och som gör deras anspråk på att vara detta trovärdigt, är det faktum att de, genom att vara svagare, haft färre möjligheter att begå grymheter (Bauman 2001, sid. 280).

Bauman citerar i sin tur E. M. Cioran: »de stora förföljarna rekryteras bland de martyrer som inte fått huvudet avhugget« (Bauman 2001 sid. 281).

Så pessimistisk behöver man emellertid inte vara. Om man utgår från en människosyn, enligt vilken varje människa har möjlighet att förverkliga värdegrunden med hänsyn till de sociala och etiska förutsättningar som föreligger, betyder det inte att någon kan betraktas som »ängel«, men heller inte att någon reservationslöst kan betecknas som »demon«. Människan kan göra både gott och ont, rätt och orätt, oavsett om man upplevt kränkningar och diskriminering eller ej. Den som har erfarenheter av ett exkluderande förhållningssätt kan många gånger ha betydelsefulla bidrag till den etiska dialogen kring värdegrunden, men det innebär inte att vederbörande är friköpt från den moraliska kluvenhet vi alla delar.

Det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrunden bör föras med hänsyn till den moraliska principen »frihet under ansvar«. Och här kommer vi osökt tillbaka till värdepedagogiken och dess olika metoder. Med avseende på skolans värld finns en omfattande forskning inom området (se t.ex. Colnerud/Thornbergs 2003). Men det behövs också metoder för vuxenvärlden. Alla vuxna lever inte efter värdegrundens värden, en och annan bestrider till och med värdenas giltighet med hänvisning till mer eller mindre rasistiska, sexistiska, homofoba eller på annat sätt exkluderande ståndpunkter. Här har det demokratiska samhällets företrädare ett ansvar att fundera över och utveckla konstruktiva värdepedagogiska metoder – inte minst gäller det våra politiska representanter.

Är den demokratiska värdegrundens värden eviga?

Den människosyn som kommer till uttryck inom ramen för en demokratisk värdegrund har sin förankring i humanismen så som denna framträder under renässansen, för att senare

utvecklas inte minst under upplysningstidens ideologiska huvudströmmar. Detta betyder emellertid inte att man kan tala om någon lineär utvecklingsprocess mot de goda människornas goda samhälle, men den innefattar en konstruktiv människosyn, där människan har förmåga till ett etiskt förhållningssätt och till respekt för både sin egen och andras rätt till upplevelse av mening.

När vi talar om en »moralisk utveckling« måste vi inte tänka lineärt. En utveckling kan ske genom fördjupning och vidgad vidsynthet i hermeneutiska cirklar eller i steg som inte nödvändigtvis leder uppåt – utan kanske snarare inåt: mot en djupare förståelse för innebörden av den universella rätten till upplevelse av mening och de komplexa förutsättningar som är knutna till detta att vara en moraliskt kluven människa.

Demokratins människosyn

I Demokratiutredningens betänkande *En uthållig demokrati*, (SOU 2000:1) sammanfattades demokratins människosyn. Varje människa har lika värde (samma värde som alla andra), ett unikt värde (är oersättlig som person) och ett egenvärde (ingen är någonsin enbart ett medel för något eller någon annan). De kan inte logiskt bevisas, men väl argumenteras.

Statsvetaren Olof Petersson framhåller att en sådan argumentation vilar på etiska överväganden:

Grundvalen för den demokratiska samhällsidén är av etiskt slag. När man hävdar att demokratin har en moralisk förankring har man stöd i den svenska grundlagen. Varje människa är lika mycket värd och hennes värdighet får inte kränkas (Petersson 2003 sid. 10).

Den svenska regeringsformen fastslår vidare att

Den offentliga makten skall utövas med respekt för alla människors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet (Regeringsformen 1 kap 2 §).

Petersson beskriver också »medborgartanken« som

en revolutionerande nyhet i förhållandet mellan människa och samhälle. Tidigare hade alla samhällen grundats på principen om olikhet. Medborgarskapet bygger däremot på idén om människors lika värde. Alla individer är fullvärdiga samhällsmedlemmar. Alla medborgare åtnjuter ett antal grundläggande rättigheter och har vissa skyldigheter gentemot samhället och andra medborgare... Att vara svensk medborgare har en precis juridisk, folkrättslig innebörd som bestämmer tillhörigheten till en stat. Medborgarskapets rättsliga innebörd är inte minst att ge skydd mot landsförvisning och mot ingrepp från främmande stat vid vistelse i denna.

Vidare brukar rätten att delta i landets parlamentsval anses vara en del av statsrättens medborgarskap. Demokratins medborgarskapsbegrepp gäller emellertid inte endast i en snävt statsrättslig utan i en vidare mening. Medborgarskapet definieras som ett knippe rättigheter och skyldigheter. Principen om lika rättigheter tar sig uttryck i universell giltighet. De rättigheter som konstituerar medborgarskapet gäller för alla medlemmar av rättsgemenskapen. Denna universalism ersatte äldre tiders lojaliteter mot avgränsade skrän, grupper och korporationer (Petersson 2003, sid. 18).

Det goda medborgarskapet

Den demokratiska medborgartanken har enligt Petersson två sidor, en juridisk folkrättslig och en »sociologisk« där begreppsparat rättigheter – skyldigheter står i fokus. Det finns ett samband emellan dem men de är inte identiska.

Även utländska medborgare som är bosatta i ett annat land kan omfattas av en större eller mindre del av medborgarskapets rättigheter och skyldigheter. Numera återstår endast få skillnader mellan utländska och svenska medborgares rättsliga ställning. Undantagen gäller bl.a. stadgandena om skyddet mot landsförvisning, rätten att förflytta sig inom riket samt rätten att delta i riksdagsval och vissa folkomröstningar (Petersson 2003 sid. 18).

Det är just det »sociologiska medborgarskapet« som bygger på den demokratiska värdegrundens värden och ett försvar för dessas allmängiltighet. Petersson ställde frågan vad som kännetecknar en »god medborgare« i en intervjuundersökning. De intervjuade framhöll fyra egenskaper (Petersson m.fl.1998):

- En *kritisk rationalism*, dvs. en förmåga att utsätta sina egna uppfattningar för kritisk prövning, bilda sig en egen uppfattning, ha förmåga att sätta sig in i hur människor med andra åsikter resonerar samt ta egna initiativ.
- *Laglydighet* – en inställning som kan variera med hänsyn till utbildning och generationstillhörighet.
- *Omsorg och solidaritet* – om att tänka mer på andra än sig själv, att vara solidarisk med dem som har det sämre än en själv, att inte behandla invandrare sämre än infödda svenskar och att välja sådana varor som är bra för samhälle och natur, även om de inte är bäst och billigast för en själv personligen.
- *Delaktighet*. Att gå och rösta, att hålla sig informerad, att påverka beslutsfattandet och vara aktiv i föreningslivet.

Alla de listade egenskaperna hos den gode medborgaren kan knytas till den människosyn som den demokratiska värdegrunden representerar, både vad gäller rättighets- och skyldighetstänkande.

Peterssons intervjuundersökning visar på en spänning mel-

lan vikten av att den gode medborgaren å ena sidan i ord och i handling är delaktig i den samhälleliga gemenskapen och å andra sidan visar respekt för variationer i gemenskapen vad gäller människors personligheter och uppfattningar. Frågan är hur man hanterar denna spänning med avseende på exempelvis det mångkulturella samhället.

Olika syn på demokrati

Nu finns det olika demokratiska modeller. Enligt en *deliberativ* demokratisyn, vilken för övrigt Demokratiutredningen förespråkade, utgår man från den öppna dialogen och betonar tolerans och respekt för den andre och en strävan att komma överens. Andra demokratisyner som mer utgår från institutioner och regler kan lättare bortse från avvikande värderingar. Där utgår man mer från styrning och resultat (Orlenius 2003 sid. 35). För att visa på skillnaderna i tolkning kan vi citera ett exempel från skolans värld, där en elev »Sven« givit uttryck för nazistiska och främlingsfientliga idéer:

Utifrån en mer konventionell syn (dvs. icke deliberativ) på demokrati utgör Sven ett hot mot demokratin. Han ska visserligen tillmätas rätten att ha egna åsikter men de gör sig icke besvär i skolan. Skolan ska utgöra en frizon. Samhället har i gängse och formell demokratisk ordning bestämt ramar och villkor för verksamheten och det måste medborgarna underordna sig. Detta är också knutet till idén om att acceptans av dessa spelregler är grunden för gemenskap och det goda samhället. Företrädare för den deliberativa demokratisynen bejaktar meningsskiljaktigheter och tycks hävda att alla måste få komma till tals. Moraliska tvetydigheter måste få prövas i dialogens form. (Ibid.)

Nästa fråga är, om man vill värna värdegrundens värden, verkligen kan acceptera en renodlat deliberativ syn på dialogen, som bygger på ett avväjande av styrning av varthän den bör leda. Om inte förutsättningen måste vara att människor visserligen har rätt uttrycka avvikande åsikter, men att man ändå inte kan vara passiv när värdegrunden angrips. Och om inte samhällets olika representanter har ett särskilt moraliskt ansvar att värna demokratin. Vad händer i ett etiskt samtal kring värdegrunden, där exempelvis jämställdhetsvärdet möter exempelvis religiöst eller kulturellt förankrade uppfattningar om kvinnors underordning under män och andra sexistiska ståndpunkter?

Ett annat sätt att ställa frågan är utifrån beteckningarna »integrerad« respektive »integrerande« medborgare. Frågan är om syftet med ett försvar för den demokratiska värdegrunden är att samhällets medborgare ska integreras i gemenskapen med hänsyn till dessa värden eller att medborgarna – inom ramen för sina specifika personliga, sociala, kulturella och andra situa-

tioner – ska integrera nämnda värden i sina liv. Det senare då i en tolkningsprocess, där friheten att uppfatta dem i enlighet med vars och ens bestämda förutsättningar betonas.

Religioner och värdegrunder

Inte minst när det gäller religiöst relaterade etiska uppfattningar har ett pluralistiskt synsätt drivits så ensidigt att man betonat skillnader mellan t.ex. kristen, muslimsk och buddistisk etik så definitivt att de stora likheter som finns mellan olika religiösa traditioner glömts bort eller hamnat i bakgrunden.

Religionshistorikern Christer Hedin skiljer t.ex. mellan religiösa traditioners »central-« och »signaletik«, där signaletiken

innehåller ... de regler som har till uppgift att signalera tillhörighet. De är riktade både inåt och utåt. Den som tillhör religionen ska genom dessa bud påminnas om sin hemvist och stärkas i sin vilja att stå fast i tron och gruppens gemenskap. Signalbudena ska också avgränsa gruppen från andra. De ska visa vilka som tillhör religionen och vilka som inte gör det... Signaletiken ger föreskrifter för mat och dryck, hår och skägg, kläder och nakenhet, familjeliv och uppfostran, nöjen och fritid, sexualitet och äktenskap (Hedin 2001a, sid. 59).

Centraletiken innehåller däremot »bud som kräver ömsesidig hänsyn och omsorg. ›Vad du inte vill att andra ska göra mot dig ska du inte göra mot dem‹ är en vanlig formulering.« (Ibid.)

Centraletiska värden förenar

Inom ramen för alla de stora religiösa traditionerna finns en närmast gemensam inställning till mycket av det som kan räknas in under centraletiken, förutom den »gyllene regeln«. Samtidigt som det inte är ovanligt att signaletiska bud och förhållningssätt ofta får definiera minoritetsgrupper i främmande land beroende på den egna gruppens sökande efter identitet och majoritetens sätt att fokusera på skillnader.

Bruket av slöja är ett exempel:

Många invandrare i Sverige anser att kvinnor ska dölja håret utomhus. Både kristna och muslimer från Mellanöstern har med sig denna tradition. När svenskar angriper dem för att därigenom förtrycka kvinnan kan muslimer svara att »det står i Koranen«. Kristna säger att det är påbjudet i Bibeln. Endast det senare är sant. Det står inget om huvudbonaden i Koranen men däremot i Bibeln.... Kristna kvinnor i Sverige har ändå inte huvudbonad. De slår bort uppgiften att det står i Bibeln som en missuppfattning. De kan också betrakta budet som tidsbundet och ogiltigt för

dagens kristna. Däremot kan de utan kontroll acceptera att det står i Koranen. De kan också tro att det är ett av islams viktigaste bud (Hedin 2001a sid. 60 f).

Missuppfattningar och rena fördomar uppkommer mycket lätt när man fokuserar på signaletiska bud och tillskriver dem en centraletisk funktion, i stället för att undersöka vad som ligger bakom buden ifråga. På samma sätt som vi själva har en känsla för vad som i våra moraliska föreställningar och normer är att betrakta som signal- respektive centraletiskt, borde vi vara mer noggranna med att se hur denna skillnad ser ut och tillämpas av människor med annan religiös och etisk bakgrund.

Man skulle kunna lära mycket av etiska samtal kring den demokratiska värdegrunden med fokus på det som förenar medborgare med varierande etniska och religiösa rötter, på sådana centraletiska bud och normer som syftar till ömsesidighet och ett universellt människovärde. Att studera de signaletiska skillnaderna är däremot ingen gynnsam utgångspunkt. Mycket i den demokratiska värdegrunden som rör aktning och respekt för medmänniskor och alla människors lika värde återfinns i de flesta religiösa och kulturella traditioner. Att fokusera på det som förenar i stället för det som skiljer gör att man lättare undviker onödiga försvarsmekanismer, som kan leda till att signaletiska skillnader tar överhand över det centraletiska samförståndet.

Här vill vi förespråka en icke renodlad deliberativ syn på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrunden. Den kan bygga på den grundsyn som i Bibelns Nya testamente kommer till uttryck i en ofta citerad mening tillskriven Paulus:

Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag (Bibeln Rom 1 kap 7 vers 19).

Just därför att vi människor inte är fullkomliga individer – varken i förhållande till den demokratiska värdegrunden eller i övrigt – föreligger ett behov av att i den etiska dialogen från de ansvarigas (myndighetspersoner, politiker, m.fl.) sida göra mer än bara låta de deltagande uttrycka ståndpunkter.

Gemensam värdegrund i det mångkulturella samhället
Med den här synen på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrunden är det möjligt, att också i ett mångkulturellt och pluralistiskt samhälle tala om en gemensam värdegrund. Centraletiska normer och värden tycks många gånger överskrida kulturella och religiösa gränser, vilket gör det möjligt att föra en dialog som startar i det som förenar och fortsätter till

det som skiljer i människors uppfattningar och rätt och orätt, gott och ont.

En moralisk strävan handlar inte bara, apropå Paulus vändor ovan, om att försöka nå och förverkliga en given uppsättning färdigformulerade etiska mål och värden, utan också om att utmana givna värden och försöka formulera alternativ som ter sig mer rimliga och mer övertygande. Ett ifrågasättande av värden i det demokratiska samhället bör emellertid alltid handla om förändringar som ligger i linje med en demokratisk grundsyn.

Många, både utanför och innanför, muslimska sammanhang, kan t.ex. ha intrycket att islam som religiös tradition med grund i Koranen, genererar vissa uppfattningar om kvinnors och mäns roller och relationer som strider mot den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde. Få känner till den muslimska feministiska rörelse som representeras av namn som exempelvis Fatima Mernissi (Mernissi 1987), Anne Sofie Roald (Roald 1999) och Pernilla Ouis (Ouis 1995, 2001), samtliga tänkare som utmanar en patriarkal läsning av Koranen och som framhåller värden och etiska ideal som på olika sätt kunde harmonieras med den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde. På samma sätt kan man i kristna traditioner se hur gamla föreställningar rörande t.ex. sexualitet och samlevnad utmanas av dem som kan, vill och vågar ställa de kritiska frågor som kan leda till nya synsätt.

Etiska facit?

I vissa historiska och religiösa sammanhang har frågan om de moraliska värdenas plats i samhällsgemenskapen stramat upp till mer eller mindre förment enkla avgöranden, där tanken tycks vara att en etisk dialog handlar om att de som insett vad som är absolut rätt ska undervisa dem som inte insett detta eller som har en avvikande mening. Detta kan vi kalla en »stillebenteori« om värdegrunden. I vissa religiösa sammanhang har en sådan teori knutits till någon teologisk version av »läran om den dubbla utgången«. Den som följer de normer, som med påstått gudomlig referens antagits vara absolut sanna, kan vänta sig en himmelsk gemenskap med gud efter den dom som följer på döden, medan andra – de otrogna – lämnas utanför (Ekman 1995 kap. 9).

I *Doktriner, en troslära* författad av församlingen Livets Ords grundare Ulf Ekman (1995), heter det t.ex.:

Sanningen om det eviga straffet och om möjligheten att gå evigt förlorad måste förkunnas så att människor förstår allvaret i att leva utan Gud. Det finns ingen garanti för himlen utanför Kristus. Endast i och genom Kristus kan vi undgå domen (Ibid. sid. 244).

I den 1993 publicerade *Vägen ut ur Sodom och Gomorra* ger Ekman exempel på vad det är för synder som kan resultera i eviga straff. Om »homosexualitet och lesbiskhet« säger han att

Det är en perversion av Guds plan och tanke. Allt prat om »Guds mångfald« blir i detta sammanhang rent nonsens. Gud skapade inte människorna för att de skulle besudla sig på detta sätt. Det är den fallna skapelsens perversa lusta som har förfört dem till en sådan styggelse. Bibeln säger mycket klart att den som utövar sådan synd inte kan ärva Guds rike (Ibid. sid. 14).

Inte heller »feminister« finner nåd inför Ekmans ögon:

De vill hävda kvinnans position, men alltför ofta resulterar det i en maktkamp mellan män och kvinnor, där kvinnan skall överta mannens roll och sätta sig över honom. Det blir alltså mansförakt och upprorisk manserövring. Denna ande har ingenting i församlingen att göra. Det är denna världens tänkesätt och djävulens plan för att förvränga Guds ordningar, när det gäller det manliga och det kvinnliga. Han vill helst av allt se manhaftiga kvinnor som råder, kontrollerar och utövar makt med häxlik förtjusning. Han vill gärna se feminina, ynkliga män utan initiativförmåga, rädda och kuvade (ibid. sid. 13)

Teokratisk – inte demokratisk - värdegrund

Detta är ett närmast övertydligt exempel på en stillebenteori om värden. Ekmans teokratiska värdegrund strider uppenbart mot en demokratisk. Han förutsätter en evigt given och gudomligt instiftad uppsättning värden som inte kan göras till föremål för tolkning utan bör läsas som oeftergivliga etiska facit för hur människor har att leva i enligt med Guds vilja.

Ett annat skäl att ta upp just Ekmans teokratiska grundsyn kan vara att vi ofta utgår från att sådana teorier, inte minst om de står på religiös grund, har sina rötter på andra håll. Vi får inte blunda för det faktum att vi har representanter för icke-demokratiska värdegrunder att möta i den etiska dialogen och att dessa har inte nödvändigtvis sin hemvist i andra religiösa eller kulturella traditioner än de inhemska.

Olika värdegrunder

Vad Ekman har att säga om människor, som inte är män och inte har en heterosexuell läggning, strider mot det grundläggande, universella människovärdet, vars och ens rätt att bli respekterad för vem man är och de livsval man gör. Det är emellertid inte lätt att argumentera mot den som anser sig ha Gud på sin sida. Ingen blir hjälpt av att vi konstaterar att Ekman står utanför den demokratiska värdegrunden. Klokast är att först konstatera att Ekman representerar en annan värdegrund, en

teokratisk. Frågan är sedan hur man kan visa på den demokratiska värdegrundens överlägsenhet när man möter representanter för en sexistisk eller homofob grunduppfattning som Ekmans eller för en rasistisk hållning som nynazistiska företrädare.

Steg ett är att erkänna att det finns olika värdegrunder. Steg två är att ta hjälp av förnuftet dels för att avgöra vilka värden som ska finnas inom den demokratiska samhällsgemenskapen, dels när man ska tolka samma värden.

Vi har nu en uppsättning värden, demokrati, jämställdhet, allas lika värde etc. Dessa kan inte bevisas i logisk eller vetenskaplig mening. De måste tolkas i enlighet med en människosyn enligt vilken varje medborgare i samhällsgemenskapen har lika rätt till upplevelse av mening. Förnuftsmässigt kan man nu visa att de värden som föreskrivs tillsammans ger ett vidgat livsutrymme för alla människor oavsett kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund etc. Ingen blir utesluten eller fråntagen sin människovärdighet. Det är alltså logiskt att var och en får lika stort livsutrymme.

Etiska värden kan tolkas, omtolkas och nytolkas, och deras tillämpning måste alltid relateras till den faktiska historiska, kulturella och sociala situation, där de diskuteras och utsätts för prövning.

Det moraliska ansvaret

Olika värdegrunder kan erbjuda varierande tolkningar av vilka värden som bör råda och hur de bör tolkas. Ekmans teokratisk grundade syn på mäns och kvinnors relationer och på homosexuellas rättigheter genererar andra normer än de som en demokratisk värdegrund påbjuder. Utifrån vårt tidigare resonemang om rättigheter och skyldigheter att värna de demokratiska värdena, bör företrädare för en demokratisk värdegrund inte avhålla sig från att markera gränser inför uttalanden – t ex. rasistiska, sexistiska eller homofoba – som strider mot den demokratiska värdegrundens värden. Man kan alltså inte låta nöja sig med att konstatera att man tycker olika. Då har man inte tagit sitt moraliska – och medborgerliga – ansvar.

Nyckeln till en dialog med t.ex. företrädare för andra värdegrunder ligger i de centraletiska värden och normer där det råder utpräglad konsensus, t.ex. den gyllene regeln. Samtidigt gör värdet »demokrati« att man inte kan låta vilka uppfattningar och ståndpunkter som helst gestaltas i det demokratiska samhället. Den demokratiska värdegrundens värden må kunna tolkas och tillämpas på ett antal varierande sätt men det betyder inte att de kan tolkas och tillämpas på *vilket sätt som helst*.

Har man accepterat den etiska grundförutsättningen om ett universellt människovärde, uppfattat på ovan angivet sätt, kan

man inte sedan kompromissa med denna på så sätt att människor exkluderas eller diskrimineras på grund av exempelvis kön, sexuell identitet eller etnisk bakgrund. I denna mening genererar den demokratiska värdegrunden sitt eget tolkningsföreträde.

Ekemans teokratiska värdegrund skiljer sig t.ex. från andra kristna bekännares, inte minst när det gäller jämställdhetsvärdet. Muslimska feminister utmanar traditionellt patriarkala tolkningar av Koranen, på samma sätt som kristna feminister bestrider patriarkala tolkningar av Bibeln. Ett etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden kan och bör inte byggas på schabloniserade föreställningar utan i stället fokusera på den spänning mellan tradition och nytänkande som möter i de flesta kulturella och religiösa sammanhang.

Värdepedagogiska metoder

Vilka värdepedagogiska metoder bör användas för att uppnå det goda medborgarskapet?

Vi hänvisade tidigare till att man kan gå från det lika till det olika och starta med centraletiska värden. Å andra sidan kan många centraletiska utsagor vara så formella att de blir användbara först när de tolkats. Man kan då utgå från människors allmänna förmåga till inlevelse, empati, och fokusera på människors upplevelse av att vara exempelvis kränkta, uteslutna eller diskriminerade och att de som deltar i dialogen försöker sätta sig in i vad handlingar och förhållningssätt som strider mot de demokratiska värdena kan leda till för upplevelser.

I varje demokratiskt samhälle – mångkulturellt eller ej – måste den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena föras kontinuerligt för att skapa förutsättningar för att motverka kränkningar av olika slag. Alltför ofta tycks det bli fråga om brandkärsuttryckningar när något fall av kränkande förhållningssätt blivit verklighet. Vi såg tidigare närmare på Ulf Ekemans exkluderande förhållningssätt gentemot kvinnor respektive homosexuella. Vi har sett exempel på förekomsten av s.k. hedersmord. Också här är det möjligt att arbeta med den demokratiska värdegrunden i förebyggande syfte, där värdepedagogiska metoder får ta sin utgångspunkt i centraletiska värden och normer som förenar människor över kultur- och religionsgränser.

Syftet med en etisk dialog är att förverkliga varje människas existentiellt och etiskt givna rätt att uppleva mening, att bli respekterad och rättvist behandlad för de livsvägar hon valt. Det handlar om att låta de demokratiska värdena integreras i hennes liv, så att hon själv förmår tolka och tillämpa det universella människovärdet uttryckt i termer av såväl »rättigheter« som

»skyldigheter«. På så vis kommer hon inte bara att låta relevanta rättigheter och skyldigheter gestaltas i det egna livet utan också i relation till andra människor och till samhället i stort. Hon integrerar de demokratiska värdena både i sitt eget liv och i relation till den moraliska omvärlden. Härvidlag kan vi tala om det »integrera(n)de medborgarskapet«.

Kollektiv sorg och etisk förankring

Kanske kan bilden av de etiska samtalens möjligheter synas väl optimistisk när det gäller möjligheterna att hantera olikheter i moraliska uppfattningar i ett kulturellt, socialt, religiöst och politiskt mångfaldigt samhälle. Men det finns tecken på att den etiska pluralismen i vissa tragiska situationer balanseras mot en mer eller mindre kollektiv samhörighetskänsla, som just här rör från inlevelse och medkänsla. Vi har t.ex. mordet på Olof Palme 1986, Estoniakatastrofen 1994, diskoteksbranden i Göteborg 1998 och mordet på Anna Lindh 2003. Samtliga ledde till omfattande uttryck för en kollektiv sorg och mellanmänskligt deltagande som tycktes skära genom alla kulturella, sociala, religiösa och politiska grupperingar och sammanhang. Med dessa erfarenheter verkar det inte lika orealistiskt att det skulle vara möjligt att förankra ett antal centraletiska värden och normer som bas för en gemensam demokratisk värdegrund.

Den gyllene regelns baksida

Den centraletiska norm som av många betraktas som den mest grundläggande, den gyllene regeln »Handla mot andra så som du själv vill bli behandlad« har emellertid en baksida. Normen ger uttryck för en moralisk rekommendation till ett bestämt generaliserat beteende, grundat på ömsesidighet. Mitt handlande mot andra ska harmoniera med de önskemål jag själv har vad gäller andras bemötande av mig. Men den generaliserade innebörden tar inte hänsyn till att människor har individuella och specifika önskemål om hur de vill bli behandlade.

Tolkar man den gyllene regeln bokstavligt skulle det vara moraliskt försvarbart att behandla andra utifrån ens egna önskemål utan att försöka sätta sig in i och respektera de önskemål de själva har. Ta exemplet med en man med uttalat patriarkala värderingar som vill bli behandlad med respekt, inte bli ifrågasatt eller kritiserad och bemött som en person som inom ramen för en sexistisk över- och underordning, besitter makt och ett universellt tolkningsföreträdare, i synnerhet gentemot kvinnor. Om denne man generaliserar sina patriarkalt grundade önskemål i mötet med andra män kommer han inte bara att bryta mot den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde, han kommer också att överskrida de värden som talar

om »individens frihet och integritet« och respekten för varje människas «egenvärde».

Om inte centraletiska normer, som den gyllene regeln, relateras till specifika personliga, sociala och kulturella omständigheter, riskerar det att motivera beteenden och förhållningssätt som inte respekterar individuella önskemål och enskildas integritet.

När »vi« möter »dom«

Inför etiska samtal kring den demokratiska värdegrunden i ett pluralistiskt samhälle måste man för det första beakta att värderingar utgör en del av människors identitet. Den som har vuxit upp i en bestämd religiös miljö kommer sannolikt att ha den som referens. Som religionshistorikern Christer Hedin påpekat händer ofta att signaletiska värden och normer förstärks, när man (eller den grupp man tillhör) befinner sig i minoritet och därför har behov av att betona sin kulturella identitet och religiösa hemvist.

Det är mycket möjligt att tänka sig att människor med olika kulturell, religiös och social hemvist kan dela vissa centraletiska värderingar, samtidigt som de kan skilja sig åt vad gäller signaletiska ställningstagande. Man kan också tänka sig att de gemensamma centraletiska värderingarna kan tolkas på olika sätt beroende på skilda kulturella, religiösa och sociala sammanhang. Till detta kan vi lägga de olikheter som kan noteras med hänsyn till den individuella mångfalden – inte bara i det pluralistiska samhället utan i vilket samhälle som helst. Människor är varken på moralens eller något annat område rent kollektiva varelser.

I *Inte som vi. Psykologiska aspekter på främlingsfientlighet och rasism* diskuterar psykiatern och psykoanalytikern Thomas Böhm en undersökning som den svenska forskaren Marta Henricson-Cullberg genomförde hösten 1991 i det konflikthärjade Jugoslavien (Böhm 1993, sid. 161 ff). Böhm kommenterar hennes studie:

Etniska grupper har ofta ett starkt behov av att försvara sina gränser mot fysiskt intrång för att upprätthålla den psykologisk identiteten. Gränser får då en djup psykologisk innebörd. På grund av alla tidigare strider under historiens lopp finns mycket gammalt hat, många oförrätter att hämnas. Man inriktar sig på att hitta någon att skylla på istället för att uppnå en lösning... Alla folkgrupper och ledare som intervjuades i undersökningen ser sig själva som offer! Man biter sig alltså fast i oförrätter, för att slippa se och ta sitt eget ansvar och bidra till möjliga lösningar ... Alla har de givetvis gamla trauman att bära på. Dessa trauman hålls vid liv med stor kraft och tar ny gestalt. All slags frustration skylls

på fienden på det vanliga svartvita sättet. Dessutom har varje grupp sitt »chosen trauma«... som betyder att medlemmarna i varje generation delar en medveten och omedveten önskan om att reparera det som har skadat deras identitet. Detta hänger också samman med att omständigheterna inte givit utrymme att försörja sig igenom de traumatiska upplevelser som ständigt dyker upp på nytt (Ibid. sid. 162).

Att diskutera förutsättningarna för en etisk dialog kring värdegrunden inom ramen för en svensk, demokratisk kontext präglad av mångårig fred är givetvis mycket annorlunda än att göra det i det krigshärjade Jugoslavien. Ändå finns något att lära härifrån. När människor kommer i konflikt med varandra får de psykologiska faktorer, som är knutna till ett starkt behov av att markera en exempelvis kulturell eller religiös identitet, stor betydelse för vilka värderingar som ställs i fokus. Psykologin står hindrande i vägen både för att känna empati och erkänna de andras lika rätt.

Böhm refererar till en annan forskare, A.C. Raman, som studerat relationen mellan svarta och vita i empatiperspektiv och nämner två exempel som tycks motsäga att en etisk samförståndsdialog skulle vara möjlig.

Raman refererar en intervju med en man som deltog i en lynching av en svart man. När han tillfrågades om hur hans starka religiösa övertygelse kunde gå ihop med mordet, svarade han: »Religion är en sak och livet en annan.« Liknande intervjuer visar ...att det är möjligt att ha två motstridiga tankar inom sig, som i avskilda rum. En sådan klyvning, som exemplet med mannen ovan visar, får stöd av en inre rationalisering (bortförklaring) – det var riktigt att mörda den svarte mannen, och sådana beslut har inte med religion att göra ...Här följer ett annat exempel som också illustrerar de avskilda rummen. I en stad där det förekom diskriminering mot svarta medborgare beslöt styrelsemännen att motarbeta diskrimineringen genom upplysning och genom att vädja till människors bättre känslor. På en affisch i centrum av staden visades en grupp vita barn som lekte med varandra, medan ett svart barn stod ensam en bit bort och grät. När man efteråt intervjuade vita invånare var alla av den åsikten att det svarta barnet grät för att han var tvungen att leka med de vita barnen, och att det är fel att tvinga honom till det. De som har fördomar tolkar verkligheten så att den passar deras fördomar (Ibid. sid. 161).

Universella värden

I vissa situationer, där människor upplever sig vara uteslutna, osedda eller t.o.m. kränkta, kan det uppenbarligen vara svårt att få till stånd konstruktiva samtal om en gemensam värdegrund. Å andra sidan finns forskare som hävdar att det även i ett mång-

kulturellt samhälle är möjligt att tala om »universella värden och normer«, som överskrider de sociala, etniska och religiösa gränserna och ger möjlighet för en etisk dialog kring värdegrundsvärdena.

Etnologen Åke Daun (1999) diskuterar i *Det allmänmänskliga och det kulturbundna* hinder och möjligheter för en centraletisk förankrad dialog kring värdegrunden. Signaletiska värderingar, som är intimt kopplade till behovet av att markera identitet och sätta kulturellerade gränser kring den egna gruppen, riskerar att överflygla de centraletiska värderingarna i kritiska situationer.

Daun påpekar, med hänvisning till bl.a. Schalom N. Schwarz' enkätundersökningar bland medborgare i olika länder, att det är rimligt att anta att det existerar värderingar som är »universella« i den meningen att de »är kollektivt delade värderingar som har en sådan geografisk spridning att de kan antas existera globalt« (Daun 1999 sid. 188). Vad bl.a. Schwarz studier visar är, enligt Daun, att vissa allmänt formulerade värderingar som »tolerans, självständighet, anpassning, social försiktighet, respekt för traditioner, livsnjutning, sinnlighet, skapande, trygghet och harmoni« i olika former och i varierande utsträckning kan identifieras som »universella« i den mening att de förekommer globalt.

Kultur och individ

Det individuella arvet, de specifika och exempelvis kulturellerade situationerna och de unika erfarenheterna av bl.a. möten med andra människor, bidrar till att forma individens relation till kulturen. Kultur och individ lever i en ömsesidig påverkan och ingen enskild människa kan ses som enbart marionett för de värderingar eller föreställningar som kan knytas till en given kultur. Det öppnar möjligheter för en etisk dialog kring värdegrunden förankrad i centraletiska värden.

Det finns också ett stort behov av lyhördhet och känsla för variationer, signaletiska och andra, som kan tänkas vara knutna till specifika kulturella, religiösa och sociala sammanhang, i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrunden. Samtidigt som man markerar och upprätthåller värdegrundens värden enligt värdepedagogiska vägar. I enlighet med värdegrundens övergripande värde »demokrati« måste dialogen ge uttryck för respekt för en etisk mångfald, samtidigt som en sådan respekt inte leder till en innehållslig inflation som medger eller berättigar kränkningar av värdegrundsvärdena.

Religion och moral

Förutsättningar för etiska samtal relateras ofta till religiösa föreställningar och traditioner, så det kan därför finnas behov av att säga något om det ömsesidiga förhållandet mellan just religion och moral.

Den som tillhör en specifik religiös gemenskap upplever en bundenhet både i förhållande till den gudomliga auktoritet hon eller han bekänner som sin och till den grupp av människor som delar samma tro. I etiska frågor kan en sådan här religiös dimension förstärka både behovet och önskvärdheten av att fokusera på bestämda värden och normer som – inte bara gudomligt givna – utan också som sammanbindande för dem som tillhör den givna religiösa gruppen.

Ett sådant behov kan bli särskilt tydligt i situationer, där man befinner sig i minoritetsposition. I det läget kan inte minst signaletiska värden och normer upplevas som oerhört betydelsefulla att försvara och vårda, till skydd för gruppens identitet och den egna önskan att tillhöra och gestalta denna.

Det intima sambandet mellan religiös tro, moraliska övertygelser och upplevelser av identitet betyder emellertid inte att religiöst motiverade ställningstaganden i etiska frågor skulle vara friköpta från kritiska överväganden. Moralens värld står och faller inte med påstådda gudomliga sanktioner. Moral är en mänsklig historia och den är inte beroende av religiösa trosföreställningar – även om sådana föreställningar givetvis kan användas som argument för ett eller annat ställningstagande. Här kan man skilja mellan »religiös moral« och »moralisk religion«.

En religiös moral motiveras med hänsyn till religiösa föreställningar, men det betyder inte att man kan tala om en »moralisk religion«. Religionshistorien, t.ex. korstågstiden, visar på etiska ställningstagande som var uttryck för en »religiös moral« men knappast gestaltade någon »moralisk religion«. Då använde kristna härförare Bibeln som stöd för att försöka utplåna bl.a. muslimska trosutövare och påve Urban påbjöd att Jesu uppmaning att förlåta och vända andra kinden till i likhet med budet att inte dräpa enbart skulle förstås gälla kristna bekännare (Franck 2003a sid. 71).

Religion kan uppväcka både det bästa och det sämsta hos människan och man kan finna gott om exempel på hur en religiös tro motiverat både goda och onda liksom positivt och negativt sanktionerade, etiska ställningstaganden och ståndpunkter. Religiös tro kan få motivera både sådant som ligger i linje med och som strider mot den demokratiska värdegrunden. Det är inte en eller annan religiös auktoritet som kan användas för att avgöra när det råder harmoni eller disharmoni mellan religion och värdegrund. I stället är det nämnda värdegrund, och dess etiska och existentiella förankring i den universella rätten till upplevelse av mening och det likaledes universella människovärdet, som bör tjäna som kriterium på när ett givet ställningstagande är etiskt försvarbart.

Religiösa skrifers auktoritet?

Det kunde kanske framstå som om den som menar sig ha stöd för sina etiska ställningstaganden i en gudomlig auktoritet skulle befinna sig i ett överläge i en diskussion med den som hämtar motiveringar i den demokratiska värdegrundens värden. Det är emellertid ett skenbart överläge. För det första därför att en gudomlig auktoritet varken kan bevisas eller motbevisas varför den ur filosofisk synpunkt måste betraktas som omöjlig att slutligt avgöra. För det andra är det ett faktum att företrädare för olika religiösa traditioner på exempelvis signaletikens område ofta når fram till olika ståndpunkter.

Gudomliga referenser måste därför betraktas som relativa till bl.a. religiösa, kulturella och sociala sammanhang snarare än absolut och universellt giltiga. Således varierar synen på kvinnors och mäns relationer inte bara mellan olika religiösa traditioner, utan också inom en och samma tradition. För det tredje omfattas många centrala värden och normer universellt av människor oavsett vilken religiös eller icke-religiös livsåskådning de bekänner sig till. Den gyllene regeln har liksom andra centrala värden och normer en allmängiltighet och en etisk förankring oberoende av religiösa ställningstaganden.

I vissa religiösa grupper knyts behovet av en förenande identitet till en mer eller mindre bokstavstrogen läsning av de skrifter och dokument som betraktas som »heliga«. I etiska frågor hänvisar man då till Bibeln eller Koranen som en auktoritet som anses varken kunna eller böra ifrågasättas. Man väljer då ofta ut vissa citat som påbud, t.ex. i Bibeln Romarbrevets första kapitel angående synen på homosexuella relationer, medan man bortser från andra delar, som att två makar bara får skilja sig om otukt förekommit (Matt 5:32), att kvinnor ska be med täckta huvuden och att män inte får ha långt hår (1 Kor 11:13–16) och att det är acceptabelt med slaveri (Ef 5:5), samt att kvinnor bör förbjudas både att predika för och undervisa män (1 Kor 11:14).

Den som motiverar sina etiska ställningstaganden med hänvisning till en eller annan »helig skrift« befinner sig inte i ett moraliskt bättre läge. Varje människa oavsett livsåskådning måste motivera sina etiska ställningstaganden med hänsyn till bl.a. centrala värden och det betyder att de inte kan överlåtas på en förment gudomlig auktoritet. Vart och ett av sådana ställningstaganden bygger på eller antyder en viss människosyn och en given uppfattning om de etiska värdena och de moraliska normernas plats i det tolkande sammanhanget

Religionsfrihet och moral

Den lagstadgade religionsfriheten kan inte heller användas som motivering för förhållningssätt och handlingar som strider mot

de demokratiska värdena. Det förhållande att ett demokratiskt samhälle har att ta hänsyn till och värna mångfalden vad gäller exempelvis religiösa trosföreställningar innebär inte att det kan tillåta uttryck för odemokratiska uppfattningar.

I diskussionen kring religiösa friskolor har ibland jämställdhetsvärdet satts på dagordningen. Vissa sådana skolor uppfattas gestalta en människosyn, där kvinnor och män, flickor och pojkar betraktas och behandlas i enlighet med traditionella könsrollsmönster, vilka står i strid med jämställdhetsvärdet. Om detta skulle stämma, duger det alltså inte att hänvisa till religionsfrihetens värn för olika religiösa uppfattningar eller att traditionella könsrollsmönster har sin grund i Bibeln eller Koranen. Demokratiska rättigheter motsvaras av demokratiska skyldigheter och de förra kan inte åberopas och användas på bekostnad av de senare.

Religionsfriheten är fundamental att värna i det demokratiska samhället och den måste ge stort utrymme för utövare av olika religioner att praktisera sina religiösa uppfattningar. De protester som på olika håll hörts vad gäller exempelvis moskébyggen på svensk mark visar att detta inte är något för alla självklart.

Men att säga detta är *inte* att också välsigna odemokratiska uttryck för en eller annan religiös trosuppfattning. Den som försöker gömma sina odemokratiska ståndpunkter vad avser till exempel jämställdhetsvärdet bakom religionsfriheten, har inte förstått vad denna frihet i grunden innebär när det gäller förhållandet rättigheter–skyldigheter. Här finns anledning att i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden försöka utforma värdepedagogiska metoder som skulle kunna tjäna som grund för upplysning och vägledning.

»Kristen tradition och västerländsk humanism«

Den demokratiska värdegrundens ideologiska ursprung har ofta beskrivits som »kristen tradition och västerländsk humanism«, en referens som inte behöver vara felaktig eller historiskt missvisande. Däremot finns det, som en och annan författare understrukit, skäl att förhålla sig kritisk. »Humanismen« står, som t.ex. Christer Hedin framhållit för »en grundsyn som är så allmän att den ständigt måste konkretiseras« (Hedin 2001b sid. 198). De värden som vi beskriver som »humanistiska« är centraletiska, som omfattas på många håll utanför »västerlandets« gränser. Därför kan det tyckas märkligt, om inte imperialistiskt och fördomsfullt, att reservera dessa värdenas ursprung till en västerländsk kulturell miljö. För det andra har »kristen tradition« långt ifrån alltid representerat förhållningssätt som ligger i linje med den demokratiska värdegrundens värden.

Många företrädare för humanism och kristendom har exempelvis accepterat slaveriet när det var något självklart och förkastat det när det sedan ifrågasattes. På samma sätt har man förhållit sig till dödsstraff och tortyr. Slaveri är inte så aktuellt idag, åtminstone inte i sin klassiska form, men dödsstraff förekommer och diskuteras (Ibid. sid. 198).

Även om man alltså med utgångspunkt i våra värdekulturella sammanhang kan tycka att det är naturligt att tala om den demokratiska värdegrunden som rotad i »kristen tradition och västerländsk humanism« betyder inte det att dessa värden inte kan vara centraletiskt bärande på andra håll i världen och inte heller att nämnda »humanism« och »kristna tradition« entydigt och reservationslöst genom historien skulle ha försvarat och värnat de demokratiska värdena.

Olikhetens evangelium

En etisk dialog kring den demokratiska värdegrunden måste präglas av ett förhållningssätt där människors olikheter ses som möjligheter snarare än som hinder. Begreppet människovärde (se Hedenius 1982) definieras i termer av en relation mellan demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter. Med utgångspunkt från att vi människor är olika – med hänsyn till kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund, ålder, social situation, kulturell hemvist, personliga egenskaper osv. – blir det etiskt fundamentalt att värna sambanden mellan rättigheter och skyldigheter. Utifrån dessa samband utgår ett moraliskt påbud att vi förhåller oss till varandra så att alla får sina etiskt och existentiellt förankrade rättigheter respekterade, vilket är detsamma som att säga att vi tillämpar de demokratiska skyldigheter vi är moraliskt ålagda att förvalta.

Det förhållandet att vi människor är olika innebär emellertid inte att vi skulle sakna förmåga att leva oss in i varandras omständigheter. Människors förmåga till inlevelse i varandras svårigheter och möjligheter skapar en bas för etisk samsyn i åtskilliga grundläggande moraliska frågor. Det är här centraletikens plats ska lokaliseras och det är med utgångspunkt i central-etiska värden och normer som en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden kan föras konstruktivt.

Den öppna dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden måste föras på olika områden i samhället: i skolor, på arbetsplatser, i näringslivet i sjukvården, i fackliga och politiska sammanhang osv. Inget sammanhang är för litet eller för stort för att ge människor utrymme att delta i det etiska samtalet. De centraletiska värden och normer som bör stå i centrum är vidare inte begränsade till ett »svenskt, kristet eller västerländskt« perspektiv.

Nästa fråga är hur denna dialog kan och bör utvecklas. Etiska frågor löser man inte genom att under en och annan dag med hjälp av föreläsare och konsulter låta elever eller anställda ta del av allmänna och ofta rätt så teoretiska föredrag. Det krävs att människor får möjlighet att mycket konkret få diskutera och vara medskapande i samtalet. Det etiska samtalet måste också ges en tydlig ideologisk förankring – och den finns redan i form av den demokratiska värdegrundens värden. Problemen är mindre knutna till själva formuleringen av dessa värden än till tolkningen och tillämpningen av dem. Därför krävs att de deltagande ges tillfälle att på olika sätt gestalta vad demokratins värden i praktiken kan tänkas innebära: i vardagslivet, i familjelivet, i arbetslivet, i de sociala relationerna etc.

För att så många som möjligt ska få tillfälle att delta aktivt i den etiska dialogen bör den demokratiska värdegrundens värden göras till föremål för konkreta tolkningar och tillämpningar vilka lämpar sig för diskussioner. Det kan handla om arbetsplatskonflikter, utslag av diskriminering, exempel på upplevelser av utanförskap eller något annat. Här finns behov av människor med livserfarenhet och även av personer som professionellt ägnat sig åt etik- och värdegrundsforskning, för även om fokus ligger på konkreta problem och möjligheter, så bidrar de teoretiska perspektiven till att utveckla det etiska samtalet.

Den demokratiska värdegrunden upprätthålls inte främst med hjälp av straff och dom utan i en tilltro till människors moraliska utvecklingsmöjligheter, där vägledning, diskussion, samtal och argumentation utgör de viktigaste ingredienserna. Den som åtnjuter ett förtroende kommer som regel ta sig moraliskt ansvar. Den som förväntas missbruka förtroendet kommer som regel att känna sig mer ambivalent i förhållandet till det som hon eller han får sig tilldelat att göra. Varje del av värdegrundsarbetet förutsätter att människor möts med tillit och förtroende.

Vårt förakt för svaghet

Det universella människovärdet och den universella rätten till upplevelse av mening leder också till att värdet »solidaritet med svaga och utsatta« intar en central position i den demokratiska värdegrunden. Det är den underordnade som måste få stöd för att få sin position förbättrad, det är hennes eller hans avsaknad av fullvärdiga rättigheter som måste prioriteras.

När det sedan gäller odemokratiska uppfattningar finns grå fält och glidande skalor där vi alla riskerar att av och till befinna oss, även om vi inte ger något uttalat stöd till öppet rasistiska, sexistiska eller homofoba förhållningssätt. Föraktet för svaghet har många ansikten.

I boken *Vårt förakt för svaghet* framhåller författaren filoso-

fen Harald Ofstad (1987), apropå »identifikation med makt och förakt för svaghet«, att

föraktets förutsättningar har vuxit sig starkare och därför måste vi räkna med att det kan komma till uttryck. Ty i och med att det som sker rationaliseras och framställs som förnuftigt och bra har vi blivit bättre på att acceptera att de militärt svaga, de ekonomiskt svaga, de begåvningsmässigt svaga inte har så lätt att klara sig... Vårt förakt för den socialt misslyckade, den socialt onyttiga, för den som förlorar och lider nederlag, är en del av den kraft som driver vårt samhälle till större effektivitet. Det är inbyggt i själva systemet (Ibid. sid. 198).

I den mån ett sådant här strukturellt förankrat förakt för de svaga och de underordnade kan identifieras och synliggöras, har var och en i det demokratiska samhällets gemenskap ett moraliskt ansvar att bidra till en etisk förändring av den människosyn som på olika sätt kommer till uttryck i exkluderande och diskriminerande förhållningssätt och attityder. Det demokratiska samhällets företrädare kan inte förfäktat demokratins värden, inklusive »solidaritet med svaga och utsatta« samtidigt som de negligerar eller avhåller sig från att motverka sådana strukturella över- och underordningar som riskerar att planteras som naturliga eller normala företeelser i människors medvetanden.

Ingen människa är en ö, vi är alla beroende av varandra. Var och en av oss bör behandlas så att vi med gott samvete och utvecklad självkänsla kan säga »jag vet att just jag gör en positiv skillnad i världen bara i kraft av det faktum att jag är just jag«. Den centraletiska gyllene regeln står och faller med en medvetenhet om varje människas rätt att bli respekterad för just den hon är snarare än anses vara beroende på vad hon gör eller åstadkommer. Det är den människosynen som utgör grunden för det goda – och det integrera(n)de – medborgarskapet. Människors olikheter ses som möjligheter snarare än som hinder. Var och en, med hennes eller hans specifika kombination av förutsättningar, egenskaper och talanger, betraktas som en tillgång för samhällets fortlevnad och utveckling.

Tillämpning av värdegrunden: Exemplet »jämställdhet«

Det tycks som om vi i det svenska samhället ofta har en tendens att fixera könsmässiga över- och underordningar i termer av andra kulturella förutsättningar än våra egna. Vi förlägger problemet till »de andra« i stället för att granska den här bristande jämställdheten och aktivt motverka den. Vi talar högt om det vi kallar »könsstympning« och »hedersmord« – och det har vi en moralisk skyldighet att göra, eftersom dessa företeelser på uppenbara sätt strider mot en demokratisk värdegrund och dess

värden – men vi är tystare när det kommer till de många olika uttryck för bristande jämställdhet som vårt eget samhälle präglas av.

Framför allt tycks vi ha en benägenhet att »orientalisera« eller »främliggöra« en ojämfälld syn på kvinnor och män. Vi identifierar ofta könsstymning och hedersmord som uttryck för icke önskvärda kulturella föreställningar, samtidigt som vi underlåter att se andra orättvisor, som också kan betraktas som kulturella och sociala uttryck för bestämda hierarkiska tolkningar av vad det innebär att vara »kvinna« respektive »man«.

I Sverige har vi en jämställdhetslag, en jämställdhetsminister och en myndighet som ska bevaka jämställdhetsfrågorna, Jämo. Men det svenska samhället är ändå långtifrån ett jämställdhets paradiset. Kvinnor och män får olika lön för samma arbete. Kvinnor tar i långt större utsträckning än män ansvar för hem, barn och familj. Kvinnor är mycket underrepresenterade på chefsbefattningar och i bolagsstyrelser. Varje år misshandlas ett stort antal kvinnor av män, en misshandel som ofta leder till döden. Flickor och pojkar bemöts och behandlas av vuxna, i hem och i skola, ofta i enlighet med schabloniserade och stereotypa könsrollsmönster.

Etnicitet och identitet

Vi har alltså ingen anledning att inta någon moraliskt överordnad position i förhållande till människor som representerar andra kulturellt eller socialt betingade förhållningssätt. När vi frågar oss varför jämställdheten inte förverkligats i den svenska demokratiska samhällsgemenskapen, kan vi inte bortse från att uttrycken för bristande jämställdheten mellan kvinnor och män också är uttryck för attityder, föreställningar och förhållningssätt, som kan göras till föremål för etniskt relaterade tolkningar i ett genusperspektiv.³

Det är alltså inte bara »de andras« föreställningar om och tolkningar av kön som kan göras till föremål för analyser i termer av »etnicitet« utan också våra egna. Om inte detta utgör förutsättningen för den etiska dialogen kring värdegrundsvärdet »jämställdhet« riskerar samtalet självt att inkarnera just en sådan över- och underordning som dialogen är tänkt att motverka.

3 Begreppet kön används här i betydelsen biologiskt kön. Genus betecknar däremot två varandra motsatta och uteslutande kategorier vari alla människor placeras. Genus baseras på en kulturell tolkning av de biologiska skillnaderna mellan män och kvinnor. Det är alltså inte de biologiska skillnaderna i sig som utgör genus utan tolkningen av dem. Biologi upplevs alltid genom kultur och måste tolkas.

Vi kan alltså inte i dialogen utgå från att bristande jämställdhet reservationslöst kan knytas till kulturella eller religiösa sammanhang i andra etniska perspektiv än de som framställs som normerande och visionära för det svenska, västerländska demokratiska samhället. Men vi kan heller inte jämka vad gäller visionen om jämställdhet mellan kvinnor och män. Det vore att ge efter för sådana exkluderande och diskriminerande perspektiv som står i strid med de demokratiska värdena. Vad medvetenheten om det svenska samhällets brister bör leda till är en självkritisk prövning av vad som gått snett och vad som kan göras för att realisera jämställdhetsvärdets visioner.

Viktigt är då att jämställdhetsvärdet inte låses vid en eller annan konserverande definition, som får den värdepedagogiska processen att stanna av. Det etiska dialogen måste ständigt breddas och fördjupas och här blir de genusvetenskapliga perspektiven nödvändiga. När det etiska samtalet om »jämställdhet« får vila på förutsättningen att vad som betraktas som »kvinnligt« respektive »manligt« har sina rötter i kulturellt och socialt förankrade *tolkningar av kön*, snarare än i *kön som sådant*, kan förändringsarbetet få syre och kraft. Vad jämställdhetsarbetet då har att fokusera på är att kartlägga de könstolkningar som föreligger, analysera dem med hänsyn till kulturella och sociala förutsättningar samt formulera värdepedagogiska metoder för att förändra de över- och underordningar som inte är biologiskt, utan kulturellt och socialt givna.

I det här sammanhanget är det klokt att utgå från sådana centraletiska värden och normer som omfattas över kulturella, sociala, religiösa och klassmässiga gränser, t.ex. den gyllene regeln, för att få en gemensam etisk utgångspunkt i värdegrundsdialogen. Den kan sedan fungera som grund för en dialog kring sådana signaletiska värden och normer som kan tänkas stå i strid med det demokratiska värdegrundsvärdet jämställdhet.

Burqan, religionsfriheten och den demokratiska värdegrunden

Ett exempel på ovannämnda är fallet med de burqaklädda flickorna på Burgårdens gymnasium i Göteborg som fick stort utrymme i media hösten 2003. Förekomsten av slöja (eller huvudduk) bland de kvinnliga eleverna var inget nytt bland eleverna, där nära hälften har utländsk bakgrund. Bruket av slöja uppgavs tidigare inte ha vållat några problem. Den nästan helt ansiktstäckande burqan ledde emellertid till en diskussion som närmast kom att handla om möjligheterna att identifiera flickorna, att kontrollera att det är rätt person som deltar i ett prov etc. Efter samtal med flickorna bestämdes att de under lektionstid skulle ta av sig handskar och huvudbonad, att de skulle ta av sig burqan när identiteten måste kartläggas t.ex. vid

prov samt att de själva skulle skaffa praktikplatser där burqa godtas. (Flickorna gick på Barn- och fritidsprogrammet.)

Rektorn vände sig också till Skolverket för att få besked om denna lösning låg i linje med skolans demokratiska ansvar och styrdokument. I en skrivelse svarade Skolverkets generaldirektör och chefsjurist att svenska skolor har rätt att förbjuda bruket av burqa, både av pedagogiska skäl och med hänsyn till generella ordningsregler.

I Skolverkets skrivelse sägs bl.a. att

Flickornas klädsel kan ses som ett enstaka individuellt uttryck. Klädsel är något som normalt bestäms av eleverna själva. I vissa situationer kan det ses som en ordningsfråga som det är skolans sak att hantera. I gymnasiet finns det ett större utrymme än i grundskolan att utfärda ordningsregler eftersom det är en frivillig utbildning. Om bärandet av burqas enligt en seriös bedömning riskerar att förorsaka störning av ordningen i skola, t.ex. i form av bråk mellan eleverna, obehags- eller otrygghetskänsla hos andra elever eller diskussionen om klädseln tar orimligt mycket tid i anspråk, kan skolledningen antingen genom generella ordningsregler eller genom beslut i det konkreta fallet förbjuda eleverna att bära burqa i skolan. Bedömningen kan se olika ut beroende på situationen i det enskilda fallet. Om det är ett fåtal elever som utövar manifestationen kan det räcka med att förbudet omfattar endast undervisningstid. Om det är många elever som på olika sätt ger uttryck för extrema manifestationer kan ordningen kräva att ett förbud omfattar hela skolan. Dessa frågor måste bedömas utifrån lokala förhållanden. (Skolverket 2003 sid. 2)

Skolverket tar alltså fasta på ordningsperspektivet och förhåller sig flexibelt till vad som är lämpligt för skolledningen att göra. I vissa lägen lämpligt med förbud i andra inte. Vad som avgör är alltså inte jämställdhetsaspekter.

Skolverket skriver i ett avsnitt en del om hur burqan enligt deras mening ska relateras till religionsfriheten:

Religionsfriheten har en positiv och en negativ sida. Med positiv religionsfrihet avses rätten att ha och manifestera en religiös uppfattning. Den negativa sidan är rätten att inte ha och att inte behöva bli föremål för religion och religiösa manifestationer. Trots att klädsel i normalfallet är något som helt bestäms av den enskilde individen själv kan klädsel som har religiös innebörd vara en sådan sak som inte faller inom den privata sfären med hänsyn till andra individers önskan att slippa bli utsatta för den religiösa manifestationen. Om det skulle vara så att flickorna bär burqa av religiösa skäl inställer sig frågan var gränsen går mellan den positiva rätten att manifestera en religiös uppfattning och den negativa religionsfriheten att slippa utsättas för religiösa manifes-

tationer. Praxis från Europadomstolen har visat att den negativa religionsfriheten har tillmätts betydelse. Praxis är dock begränsad (Ibid. sid. 2).

Skolverket öppnar här för en dialog om värdegrundsvärdena. På samma gång som människors rätt att manifesteras en religiös ståndpunkt tillmätts värde tar man fram ett motsvarande värde i rätten att slippa utsättas för sådana manifestationer. En presumtiv kränkingsproblematik. Om bruket av burqa förutsätts identifieras som tecken på ett förhållningssätt som ger uttryck för bristande jämställdhet mellan kvinnor och män kan det visa sig att bruket inte ligger i linje med skolans uppdrag.

Skolverket konstaterar avslutningsvis:

En skolledning har... rätt och skyldighet att ingripa mot religiösa yttringar eller speciella kulturyttringar som kan störa ordningen och påverka säkerheten eller om skolan inte kan fullgöra sitt pedagogiska uppdrag. Om yttringarna i annat fall uppfattas som stridande mot grundläggande demokratiska värderingar är skolans handlingsfrihet och – skyldighet – begränsad till vad som närmast kan beskriva som undervisning och samtal om värdegrund, jämställdhet och demokrati. Enbart förbud utan dessa samtal är inte att rekommendera. Varför vill flickorna bära burqa och hur ser omgivningen på detta? Det är viktigt att ingen stängs ute från utbildning och möjlighet att innefattas i samhällsgemenskapen (Ibid. sid. 3).

Skolverket ger här uttryck för en värdepedagogisk strategi som på tydliga punkter ligger i linje med en sådan tolkning av arbetet med den demokratiska värdegrundens värden som ovan förespråkats. Budskapet är tydligt: där bruket av burqa genom samtal med de berörda kommit att visa sig stå i strid med de demokratiska värdena, eller med den rådande ordningen, kan klara markeringar av gränser för när dessa värden överskrids vara aktuella att införa genom exempelvis förbud. I den etiska dialogen ges flickorna möjlighet att berätta hur de själva ser på bruket av burqa, varför de anser det vara viktigt att bära den osv.

I Skolverkets skrivning förekommer ingen hänvisning till uttalade genusaspekter på bruket av burqa. Ändå är det uppenbart att dessa finns i den ideologiska bakgrunden rörande resonemangen om behovet av värdegrundssamtal. I skrivningen påtalas behovet av respekt för variationen av religiösa och kulturella uttrycksformer samtidigt som behovet av en markering, då denna variation överskrider de demokratiska värdenas gränser.

Den demokratiska värdegrunden ger uttryck för centrala värden som alla medborgare i ett demokratiskt samhälle

åtminstone på sikt förväntas dela, samtidigt som dessa medborgare tillerkänns friheten och rätten att vara varandra olika så länge denna frihet och denna rätt inte används för att kränka andras motsvarande frihet och rätt.

Detta är ett exempel på en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden som skulle kunna inspirera till samtal om värden som »jämställdhet mellan kvinnor och män« och »aktning och respekt för varje människas egenvärde« också på andra samhällsområden.

Tolerans och jämställdhet

Den demokratiska värdegrundens värden kan inte integreras i människors liv om de hålls utanför den dialog som förs rörande tolkning och tillämpning av värdena. Samtidigt kan som tidigare sagts sådana samtal inte föras på en renodlat deliberativ grund. Man måste markera när kränkningar av värdegrundsvärdena är aktuella.

I *Mångkulturalism för vem?* diskuterar etikforskaren Elisabeth Gerle (1999) religiösa friskolor i förhållande till den demokratiska värdegrunden. Med avseende på föreställningar om exempelvis »kvinnlighet« och »manlighet«, som vilar såsom ideologisk bakgrund till sådana skolors verksamhet, frågar Gerle med hänsyn till de värden – eller mål – som kan knytas till den demokratiska värdegrunden, exempelvis »jämställdhet mellan kvinnor och män«:

Dessa mål som på en gång vill värna individens frihet och solidaritet med en vidare grupp än den egna kan hamna i uppenbar konflikt med mer familjerelaterade och patriarkala traditioners önskan om att betona familjesammanhållning och särbehandling av flickor, vare sig dessa traditioner är influerade av muslimsk eller kristen livssyn... Hur ska till exempel en konfessionell skola som speciellt värnar om kvinnors och mäns olika roller i hem och samhälle samtidigt kunna motverka traditionella könsmonster? (Ibid. sid. 56).

Med hänvisning till tidigare nämnde Zygmunt Bauman hävdar Gerle att man i sådana här situationer måste välja en väg bort från en statisk tolkning av begreppet mångkulturellt samhälle, där alla etiskt och existentiellt relevanta övertygelser betraktas som likvärdiga och där »mångkulturalism« fått status av egenvärde (Ibid. sid. 146). Hon framhåller att

Tolerans inte.../är/...detsamma som total relativism. Det innebär inte att alla hållningar betraktas som likvärdiga. De är öppna för kritik, ifrågasättande och debatt. Inte heller allt som beskrivs som kulturella särdrag är goda. Alla kulturer innehåller goda och onda inslag. De har förtryckande sidor lika väl som befriande och

emancipatoriska samt befinner sig i en ständig utveckling och förändring (Ibid. sid. 155).

Gerle för fram Baumans term »polykulturellt« samhälle »som bejakar att människor bär på många olika erfarenheter och kulturella särdrag«, ett samhälle där mångkulturalismen inte har ett egenvärde vilket gör befintliga föreställningar ointagliga för analys och kritiska ställningstaganden, utan där de alla står öppna för en dialog där ge och ta anger tonen för det etiska samtalen (Ibid. sid. 146).

Slöjan – ett måste eller en möjlighet?

Hantering av bruket av burqa vid Burgårdens gymnasium och Skolverkets bedömning ger en god illustration till vad ett öppet etiskt samtal kan innebära. Skolverket lyfter i sin skrivelse fram behovet av att samtala med flickor som bär slöja rörande skälen till detta bruk.

Den infallsvinkeln har också religionsvetaren Anne Sofie Roald (1999) i sin uppsats *Evas andra ansikte* diskuterar bruket av slöja i ett muslimskt sammanhang och föreställningar rörande kvinnors och mäns uppgifter i yrkesliv och familj. Hon betonar vikten av att hålla isär sådana här föreställningar och handlingsmönster som resultatet av ett »kan« eller ett »måste«.

Roald refererar och kommenterar ett samtal med Sammar Kahlil, en muslimsk kvinna i Sverige. I en intervju om »jämskälldhetsintegration« hävdar Kahlil att integrationen inte bara har med arbete eller icke-arbete att göra.

En kvinna kan stanna hemma hos sina barn med likväl var en del av samhället« säger hon. »Att arbeta i hemmet betyder inte att man inte rör sig utanför husets fyra väggar. Man kan vara aktiv utanför hemmet även om man inte får betalt för det (Ibid. sid. 132).

Roald kommenterar:

Det kan verka som om Sammar förespråkar det traditionella könsidealet där mannen arbetar ute och kvinnan arbetar i hemmet, men så är det inte. Sammar menar att rätt person måste vara på rätt ställe. Detta gäller också i arbetsfördelningen i hemmet. Sammars man lagar mat, städar och passar barn. »Vi kompletterar varandra och båda två gör det som vi är bra på« (Ibid. sid. 132 f.).

Roald betonar hur viktigt det är att muslimska flickor och kvinnor ges tillfälle till utbildning – även i syfte att stärka deras självförtroende – i könssegregerade former. Då är det viktigt att också fördomar motverkas och att muslimska koder respekteras för vad de står för enligt de troende själva. Ta t.ex. slöjan som av icke-muslimer kan uppfattas som generellt och allmän-

giltigt tecken på kvinnoförtryck, men som för många muslimska kvinnor är oerhört betydelsefull, till och med nödvändig, för den egna upplevelsen av en stark identitet.

Här kan de genusvetenskapliga perspektiven vara användbara. Rikedom vad gäller tolkningen av »kvinnligt« respektive »manligt« också inom ramen för specifikt muslimska sammanhang är stor. Varierande *tolkningar av kön* bör analyseras med hänsyn till den demokratiska värdegrundens värden, den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet tolkat i termer av demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter.

Vad Roald och Kahlil lär oss – och vad de torde kunna önska lära mer bokstavstroende muslimer – är att Koranen lämnar utrymme för mer än en tolkning, vilken inte på några uppenbara grunder kan betraktas som mer trovärdig än en mer traditionell. Det är ett »kan« snarare än ett »måste« som bör prioriteras i arbetet med att förbättra kvinnors status i vardags- och yrkesliv, inom ramen för den muslimska tron. En muslimsk kvinna *kan* välja att sköta hem och barn framför ett yrkesverksamt liv ute i samhället men hon *måste* det inte.

Heliga skrifter är inga etiska facit. De är att se som *tolkningar* av en gudomlig verklighet med relevans för människors liv. I det perspektivet blir det intressant att införa det genusvetenskapliga perspektivet. Det finns kulturellt och socialt förankrade skäl till att människor tänker som de gör när det gäller »kvinnligt/manligt«. Det finns utrymme för ett värdegrundsarbete där varje »måste« ersätts av ett »kan«. Detsamma gäller jämställdhet mellan människor på basis av andra olikheter, t.ex. sexuell identitet eller etnisk bakgrund. När över- och underordningar förhärskar med hänsyn till dessa distinktioner har det demokratiska samhällets försvarare ett moraliskt ansvar att ta strid för det universella människovärdet.

Det integrera(n)de medborgarskapet

Det integrera(n)de medborgarskapet bygger inte på visionen om alla människors likhet. Snarare förhåller det sig tvärtom. Drömmen om ett samhälle där var och en oavsett specifik personlighet tillerkänns lika rätt till upplevelse av mening som andra och där var och en också respekteras för sina inbördes olikartade val av livsvägar, håller visionen om ett förverkligande av den demokratiska värdegrundens värden levande. I ett sådant *inkluderar* snarare än *exkluderar* människor oavsett inbördes olikheter.

Om det integrera(n)de medborgarskapet ska uppfattas i en allmängiltig mening förutsätter det tron på, att också den som inte fått sina dygder väckta med hjälp av konstruktiva värdepedagogiska grepp ska bli medvetandegjord om varje människas likaberättigande.

Värdegrund och mångkulturalism i debatten

Några filosofiska perspektiv

Ett samhälle förutsätter en viss samhörighetskänsla mellan invånarna. Många är de filosofer som funderat kring värdegrund, moral och samhällelig sammanhållning. En av den liberala statens anfäder, den engelske filosofen och ekonomen John Stuart Mill, talade i mitten på 1800-talet om behovet av en slags nationalkänsla. Ett samhällets kitt som Hobbes uttryckte det ett par hundra år tidigare. En av sociologiska vetenskapens fäder, fransmannen Emile Durkheim, menade i slutet av samma århundrade å sin sidan att moralen som i tidigare ekonomiskt odifferentierade samhällen varit den sammanhållande kraften, uppbackad av överhetens hot om sanktioner, i det moderna samhället ersatts av arbetsdelningen. Genom den blir vi alla beroende av varandra. I samband med det skulle man kunna ta upp den tyske filosofen och sociologen Max Weber och den teori om den protestantiska (läs kalvinistiska) etiken och den kapitalistiska andan som han formulerade några år senare, i början av 1900-talet. Weber som själv kom från ett kalvinistiskt hem analyserar hur den religiösa synen på ekonomisk framgång, där kalvinisterna menade att ju mer framgångsrik desto säkrare plats i evigheten, bidragit till kapitalismens utveckling. Webers analys torde vara särskilt aktuell när man diskuterar gemensam värdegrund i USA med den starka betoning som finns hos den amerikanska allmänheten både av religion, ekonomisk framgång och »the american way of life«, där tron på framgången finns oavsett sociala eller ekonomiska förutsättningar.

Frågan om värdegrundens och moralens roll i de moderna, senmoderna eller om det nu är postmoderna samhällen vi lever

i, är synnerligen intressant, inte minst med den durkheimska kopplingen till arbetsdelningen, men det skulle tyvärr leda för långt att utveckla den i det här sammanhanget. Vi kan bara konstatera att värdegrunden i demokratin manifesteras i lag och rättssystem och även i det moderna samhället är förenad med hot om sanktioner. En avgörande skillnad mot Hobbes förmoderna samhällen är emellertid innehållet i värdegrunden. Den handlar inte i första hand om att lyda överheten utan mer om att respektera sina medmänniskor.

En nödvändig förutsättning för den liberala statens fria institutioner var enligt Mill att statens gränser sammanföll med *nationalitetens* gränser. Då menade han med nationalitet en känsla av samhörighet och ömsesidiga sympatier landsmän emellan, en önskan om samarbete och gemensamt styrelsesätt. Brist på samhörighet mellan medborgarna riskerade däremot att undergräva regimen legitimitet.

Sammanhållning och delaktighet har hög prioritet i den demokratiska staten. Men hur den ska uppnås har det inte varit så mycket tal om. Vad är det som gynnar sammanhållning och leder till delaktighet? Räcker det med politiska proklamationer om gemensam värdegrund – om olika grupper definierar och tolkar »allas lika värde« olika? Vad händer om grupper exkluderas, dvs. ställs utanför samhällets gemenskaper, arbetsliv, boende etc?

Modernismens värden universella

Inom moralfilosofin, som är den disciplin som framför andra diskuterat värderingar och värdegrunder, finner vi några dominerande perspektiv som alla relaterar till modernismen och dess tro på förnuft, vetenskap och ständig utveckling. Hur sedan värdegrunder bäst realiserar och manifesteras i samhällets organisation strider olika politiska, filosofiska och religiösa riktningar om.

Inom den *liberala* traditionen som fick sitt genomslag i och med 1700-talets upplysning, betonar man individens *formella* frihet och rättigheter. Värdena är enligt upplysningstidens filosofer och liberala politiska efterföljare *universella* och gäller alla, överallt, i alla tider. Företrädarna för en strikt *postmodernism* anser å andra sidan att formella fri- och rättigheter i princip är både onödiga och irrelevanta och att det inte går att formulera någon universell värdegrund (Orlenius 2003, sid. 36).

I den liberala traditionen är värdena relaterade till *individen*. Det är den enskildes frihet och rättigheter det handlar om, inte något kollektivt, någon familjs eller kulturs rättigheter. Det demokratiska rättssamhället blev så småningom den politiska samhällsorganisation som ska garantera upplysningstidens universella och individuella värdegrund.

För många av liberalerna i debatten räcker det med demokratis formella rättighetsstruktur för att säkra värdena. En annan riktning i debatten förespråkar vad de kallar *kommunitarism* och de kräver å sin sida aktiva politiska insatser för att förverkliga värdena och rättigheterna. Kommunitarismen fokuserar individen som samhällsmedborgare och hur värdena *tolkas* och *tillämpas* medan liberalismen koncentrerar sig på själva grundandet av etiska värden (Sigurdson 1995).

Liberalerna sätter förnuftet i högsätet och människans förmåga att basera sina ställningstaganden på förnuftet, medan kommunitarismen betonar karaktärsdaning och dygder. De senare menar att det inte räcker att förmedla information och kunskap utan barn och unga måste själva få göra erfarenheter, dvs. något mer än att bara intellektuellt tillägna sig idéer om tolerans och generositet. Inom kommunitarismen är det centrala begreppet *solidaritet* medan det i den liberala traditionen är *frihet*.

Där liberalismen ser rätten till liv som en *negativ* rättighet betonar kommunitarismen rätten till liv som en *positiv* rättighet. En grundtanke här är att staten och skolan inte bara ska ge skydd för individen utan också aktivt arbeta för att förverkliga det goda livet. Alltså inte bara om frihet *ifrån* (det onda) utan om frihet *till* (det goda). Föreställningen om rätt och rättvisa är nära knuten till vad som är det goda livet. Grundidén i kommunitarismen är visionen om en absolut värdegemenskap.

Gemensam värdegrund – politisk romantik

Postmodernismen som helt förnekar den absoluta värdegemenskapen, växte fram som en reaktion mot modernismens tro på förnuftet, den sociala ingenjörskonsten, utvecklingsoptimismen och de allomfattande förklaringarna. Postmodernisterna kritiserar även kommunitarismen, som de menar bär på en illusion om det homogena samhället.

En av företrädarna för postmodernismen, den franske samhällsfilosofen Michel Foucault, uttryckte det så att människan är en i grunden ofri varelse, fången i ett samhällssystem. Tanken på en gemensam värdegrund är bara uttryck för politisk romantik, där den dolda avsikten är att disciplinera människor till lydiga samhällsmedborgare.

Andra postmodernister, som den polske sociologen Zygmunt Bauman, är inte lika kritiska mot upplysningstraditionen som Foucault. Bauman menar visserligen att det inte finns några absoluta värden, någon objektiv moral eller universell etik utan bara sociala konventioner och värden som utvecklats i socialt samspel.

Frågan idag är om vi passerat det moderna stadiet och hamnat i det postmoderna eller om vi lever i ett senmodernt samhälle. Hur som helst tycks dessa tänkare vara överens om att det moderna är ett passerat tillstånd. Sen handlar det om gradskillnader. Postmodernisterna går här längst och anser att modernitetens rationalitet och storskalighet har ersatts av olikheter, mångfald och subjektiva sanningar. Ordning och pålitlighet har förbytts i kaos och föränderlighet. Säkerhet gäller inte utan bara osäkerhet och inte ens vetenskapen står för sanning och tillförlitlighet.

Det postmoderna samhället är »det moderna samhället utan illusioner« enligt Bauman som inte tillhör extremisterna (Bauman, 1998). De illusioner som förlorats är enligt honom

- idén om framsteget,
- idén om utveckling mot en större enhet samt
- idén om harmonisk ordning och en sann mänsklig natur.

Tron på en fullkomlig samhällsordning och föreställningen om en högre ordning i relation till människans natur och behov har övergivits. Konflikter och motsättningar hör till vardagen. Människan måste idag lära sig att förhålla sig till ständiga förändringar och personliga val. Individuell frihet är vad som gäller – inte trygghet säger Bauman.

Senmodernisterna går inte lika långt i sin kritik av moderniteten som postmodernisterna. De hävdar snarare att modernismen i sin rena form är passerad men att det finns många värden och upptäckter inom modernismen som det finns anledning att fortsätta hylla – om än med större öppenhet och mindre övertygelse om att besitta den enda sanningen.

Postmodernisterna har fått stark kritik, för att med sitt förkastande av upplysningstraditionen öppna för en total kulturrelativism och nihilism, vilket skulle omöjliggöra alla intellektuella samtal. Postmodernismens kritiker vill hellre se det moderna samhället som »ett ofullbordat projekt«.

Postkolonialistisk mångkulturalism

I debatten hörs röster som argumenterar för en mångkulturalistisk politik, som med sin kritik av liberalismen skulle kunna räknas till en *förmodern* tradition som vill bevara minoritetskulturer för att dessa har ett värde i sig. De kritiserar liberalismen utifrån ett *postkolonialt* perspektiv för att den med sina anspråk på att representera universella värden koloniserar och förtrycker andra kulturer. Enligt deras mening är kärnan i mångkulturalismen att alla kulturer måste erkännas som likvärdiga, därför att det är kulturen som ger livet sammanhang och medlemmarna deras identitet.

Mångkulturalismen får å andra sidan stark kritik för att koncentrera sitt intresse på relationerna mellan majoritetskultur

och minoritetskulturer och inte bry sig om hur relationerna ser ut inom kulturerna, hur ett internt förtryck inom en kultur kan förstärkas av en mångkulturalistisk politik.

Välfärdsstaten är i sig ett tydligt exempel på det moderna projektet med sin tro på förnuft, vetenskap och den sociala ingenjörskonsten. Statsvetaren Karin Borevi prövar i sin avhandling om *Välfärdsstaten i det mångkulturella samhället*, om det idag inte är välfärdsstaten som skapar sammanhållning eller integration, dvs. välfärdsstaten som är den gemensamma värdegrunden tolkad och tillämpad (Borevi, 2002). Samhörigheten kräver ett visst mått av jämlikhet mellan samhällsmedborgarna.

Frågan är om modernismen är ett passerat stadium, om samhällsförändringarna det senaste decenniet med hög arbetslöshet och åtstramningar i välfärdssystemen raserat en tidigare gemensam värdegrund. Eller om en sådan är och har varit en illusion – särskilt i ett samhälle där delaktigheten är begränsad och resurserna fördelas ojämnt och efter etniska och kulturella tillhörigheter.

Livlig debatt om mångkulturalism och demokrati

Idag betraktas förväntningar och krav på assimilering som förtryck i de flesta västländer – åtminstone om man begränsar sig till forskare, politiker och tjänstemän inom integrationsområdet. Annat kan det vara när det gäller en bredare allmänhet, där kraven på assimilering är betydligt vanligare. Men inte minst i tidigare kolonialländer och de stora invandringsländerna finner vi många teoretiker och rörelser med mångkulturalism på programmet.

Samhällens stabilitet och legitimitet kräver en viss grad av sammanhållning. Hobbes talade om behovet av en »moralisk social ordning«, över alla konflikter och all splittring, som orsakas av mångfalden av värden och individuella intressen. Att samhällen måste hålla ihop för att kallas samhällen, det behöver man inte vara samhällsteoretiker för att inse. Frågan är emellertid, om det inte räcker med de grundläggande värderingar som det demokratiska styrelseskicket vilar på. Om inte en värdegrund med allas lika värde och rättigheter, individen som rättssubjekt och opartiska institutioner, räcker som kitt även i en demokrati med etnisk och kulturell mångfald bland befolkningen. Företrädarna för mångkulturalism tycker inte det utan menar att det behövs särskilda grupprättigheter för att inte allas lika värde ska stanna vid formaliteter och likvärdigheten bli en illusion.

En annan fråga är hur man ska förhålla sig när olika kulturer i en demokratisk stat inte accepterar principen om allas lika värde. Särskilt komplicerat blir det när värden som allas lika värde och jämställdhet mellan män och kvinnor möter kulturer som är markant patriarkala, både i teori och praktik. Spänningen stiger inför förslag om att kulturella minoriteter (eller invandrade grupper) ska ges särskilda rättigheter just som grupper för att skydda och bevara den specifika kulturen. Ett exempel på sådana kan vara att tillåta månggifte inom vissa grupper men inte inom majoritetsbefolkningen (som man under en tid gjorde i Frankrike), omskärelse (könsstympning), giftermål med underåriga m.m. Kraven på grupprättigheter har kommit i växande utsträckning från religiösa och etniska grupper som invandrat till västvärldens demokratier (varav de största också är tidigare kolonialmakter).

Rättigheter knutna till kollektiv – inte till individen

Förespråkarna för en utvecklad mångkulturalistisk politik med särskilda rättigheter knutna till kollektiv i stället för till individen har mycket olika utgångspunkter.¹ En del framstående teoretiker som förespråkar grupprättigheter utgår i första hand från ursprungsbefolkningars utsatta situation, i t.ex. Kanada och Australien, där de fräntagits tillgången till områden där de levit i generationer t.ex. Will Kymlicka och Stephen Castles². Eftersom dessa minoritetskulturer är utrotningshotade bör de skyddas genom speciella rättigheter. Andra företrädare, som Charles Taylor utgår från de franskspråkiga medborgarna i Quebec, som utgör en majoritet i området men en minoritet i federationen, och där deras politiska kraven går mycket långt i separatistisk riktning.

Om man ska försöka generalisera argumenten för grupprättigheter går de ut på att vi människor behöver våra specifika kulturer för att dessa förser oss med ett meningsfullt sätt att leva, visioner om det goda livet, gemensam värdegrund etc. För en teoretiker som Will Kymlicka kan emellertid privilegier för gruppen bara försvaras om gruppen respekterar de mänskliga rättigheterna och individens frihet också internt. Andra mång-

1 Referaten från den internationella debatten är huvudsakligen hämtade från två antologier, Gutmann, A., red. *Charles Taylor, Det mångkulturella samhället* 1994, Daidalos samt Moller Okin, Susan, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, 2002 Daidalos.

2 Se t.ex. den kanadensiske forskaren Will Kymlicka *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford Univ. Press, 1995 och Stephen Castles & Alastair Davidson i *Citizenship and Migration, Globalization and the politics of belonging*, Macmillan press, London, 2000

kulturalister anser att grupper ska ha rätt att bli lämnade i fred, även om de bryter mot de enskilda medlemmarnas rättigheter genom att kräva att de anpassar sig till kollektivets uppfattningar och normer (se t.ex. Kukatha 1992 sid. 105–139).

Bland förespråkarna för mångkulturalism finns som vi tidigare nämnt de som kritiserar liberalismen utifrån en postkolonialt perspektiv: att det liberala ståndpunkten är lika kulturspecifik som andra och att anspråken på att företräda universella värden använts för att kolonisera och förtrycka andra kulturer.

Bland mångkulturalismens kritiker återfinns å andra sidan många företrädare för ett feministiskt perspektiv, som konstaterar att anhängarna av grupprättigheter varit så fokuserade på relationerna mellan majoritetskultur och minoriteter att de missat att relationerna *inom* kulturerna påverkas av om rättigheter är knutna till individ eller kollektiv.

Mångkulturalisterna missar genusperspektivet

Hur ska vi kunna stödja särskilda rättigheter för grupper som behandlar kvinnliga medlemmar som mindre värda frågor bland andra den amerikanska politiska teoretikern Susan Moller Okin. Hennes fråga ställdes ursprungligen i den amerikanska tidningen *Boston Review* och ledde till en intensiv debatt som återges i antologin *Mångkulturalism – kvinnor i kläm* med Okin som redaktör (Moller Okin 2002).

Okins kritik mot mångkulturalisterna går framför allt ut på att dessa undvikit att ta upp det problematiska sambandet mellan genus och kultur.³ Många förespråkare för grupprättigheter tenderar att behandla kulturella grupper som enhetliga. De koncentrerar sig på skillnaderna mellan majoritetssamhälle och minoriteter och inte på relationerna inom grupperna. De uppmärksammar därför inte att även minoritetskulturer är genuspräglade med avsevärda skillnader mellan kvinnor och män vad gäller makt och fördelar. De intresserar sig enligt Okin sällan för den privata sfären och de roller som kulturella grupper påför sina medlemmar och det sammanhang, där personers självkänsla och uppfattning om den egna förmågan ursprungligen formas och kulturella värden överförs (Ibid. sid. 13).

Patriarkala strukturer präglar de flesta kända kulturer påminner Okin. De flesta är fulla av handlingsmönster och ideologier som rör relationerna mellan män och kvinnor och som föreskriver mäns kontroll över kvinnor. Det råder ofta klara skillnader i makt mellan könen, där de manliga medlemmarna kan bestämma och uttrycka gruppens uppfattningar, seder och

3 Feminism i den meningen att kvinnor inte ska missgynnas på grund av sitt kön utan tillerkännas samma människovärde som män.

intressen. I sådana fall bidrar grupprättigheter till att förstärka männens förtryck av kvinnorna och begränsar förutsättningarna för kulturens kvinnor och flickor att leva ett människovärdigt liv i samma grad som männen.

Kvinnors ställning i fokus för kulturella traditioner

Okin har funnit två särskilt viktiga samband mellan kultur och genus. För det första fungerar den personliga, sexuella och reproduktiva livssfären som centralt fokus för de flesta kulturer. Den är i själva verket ett dominerande tema i kulturella seder och bruk. Religiösa eller kulturella grupper är också ofta särskilt engagerade i familjerätt – lagar som rör giftermål, skilsmässa, vårdnad av barn m.m. Detta försvar av kulturella seder och bruk får mycket större inverkan på kvinnors och flickors liv än på mäns och pojkers, eftersom mycket större del av kvinnornas tid och energi går åt för att bevara och hålla igång livets personliga, familjära och reproduktiva sidor.

Det andra viktiga sambandet mellan kultur och genus som Okin hittar är att de flesta kulturer har männens kontroll över kvinnorna som ett av sina *huvudmål*. Även om det starka begäret att kontrollera kvinnor – och skuldbelägga och bestraffa dem för mäns svårigheter att kontrollera sina sexuella impulser – har mildrats avsevärt i de mer progressiva, reformerade versionerna av de stora religionerna förblir det starkt i de mer ortodoxa eller fundamentalistiska versionerna. De som praktiserar kontroversiella seder som könsstympning, polygami, barnåktenskap och tvångsåktenskap säger ibland öppet att sederna är nödvändiga för att kontrollera kvinnorna. Traditionerna bevaras därför att männen begär det.

Brittiska studier av rättsfall med krav på särskild behandling på grund av kultur visar att en stor andel rör genusfrågor (ibid, sid. 23); polygami, abort, sexuella trakasserier, könsstympning och användandet av purdah, huvudduk, slöja. Även i USA finner Okin samma tendens. En överväldigande del av det »kulturella försvar« som alltmer åberopas i amerikanska rättsfall rörande personer från minoritetskulturer har med genusrelationer att göra – i synnerhet manlig kontroll över kvinnor och barn.⁴

Västerländska majoritetskulturer som den i USA har menar hon de senaste åren gjort en del ansträngningar för att stoppa eller begränsa eftergivenheten i domstolar när det gäller ursäkten för brutalitet mot kvinnor. Tidigare fick amerikanska män

4 Okin hänvisar här till Doriane Lambelet Coleman »Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma«, *Columbia Law Review* 96,5 1996, sid. 1093–1167).

rutinmässigt lägre straff för hustrumord, om mannen förklarade att han drivits av svartsjuka. Kvinnliga våldtäktsoffer som inte levit i fullständigt celibat eller kämpat emot gärningsmannen fick rutinmässigt skulden för brottet (något vi också känner igen från debatten i Sverige). En del har alltså förändrats till det bättre och därför finns nu en misstro inför kraven på kulturella sär rättigheter av rädsla för att framstegen ska gå förlorade. Okin undrar följaktligen varför kvinnor från minoritetskulturer, som kommer till USA eller något annat västland, ska skyddas mindre från manligt våld än andra. Hon påpekar att många kvinnor från minoritetskulturer också protesterar mot att annorlunda regler ska gälla för deras angripare.

Utan grupprättigheter ingen självrespekt för individen

Will Kymlickas argument för grupprättigheter utgår från betydelsen av självrespekt och vikten av att tillhöra en rik och trygg kultur med eget språk och egen historia (Ibid. sid. 39). Kulturella minoriteter behöver enligt honom särskilda rättigheter, därför att deras kulturer annars hotas av utrotning, något som skulle undergräva både självrespekt och frihet (gäller framför allt ursprungsbefolkningar). Som liberal filosof hävdar Kymlicka individens frihet men avsikten med att ge kollektivet särskilda rättigheter är att medlemmarna i dessa kulturer ska kunna göra meningsfulla individuella val. Men anspråk på kollektiva rättigheter gäller bara grupper som är liberala internt, som respekterar även gruppmedlemmarnas individuella rätt att ifrågasätta nedärvda sociala roller. Kulturer som öppet och formellt diskriminerar kvinnor – genom att t.ex. neka dem utbildning, rösträtt eller tillträde till arbetslivet – förtjänar inte speciella rättigheter anser han.

Det räcker inte som Kymlicka säger att grupperna *formellt* undviker att diskriminera kvinnor svarar Okin. Dilemmat med könsdiskrimineringen är att den är långt mer dold och ofta utövas genom fäder i samspel med kulturens äldre kvinnor. Medborgerliga fri- och rättigheter kan formellt vara uppfyllda men ändå begränsar diskrimineringen inom hushållen inte bara kvinnornas och flickornas valmöjligheter utan hotar också deras välbefinnande och ibland deras liv. Den typen av könsdiskriminering har ofta mycket djupa kulturella rötter. Hennes poäng är att minst lika viktigt för utvecklingen av självrespekt och självkänsla är ens plats inom kulturen. Minst lika relevant för vår förmåga att ifrågasätta våra sociala roller är om vår kultur gjuder oss i särskilda sociala formar och pressar oss att spela dessa roller. Ur feministisk ståndpunkt kan minoritetsgruppers rättigheter därför mycket väl förvärta situationen för de kvinnliga medlemmarna i minoritetskulturerna säger Susan Moller Okin.

Will Kymlicka instämmer med Okins huvudargument. Rättvisa inom etnokulturella grupper är lika viktig som rättvisa mellan grupper (Kymlicka 2002). Grupprättigheter kan endast accepteras om de främjar rättvisa mellan etnokulturella grupper. De är oförsvarliga om de skapar eller förvärrar genuskillnader inom gruppen. Han säger att man måste noga beakta bristande jämlikhet inom den etnokulturella gruppen, framför allt olikheter grundade på genus, när man granskar legitimiteten hos minoritetsgruppers rättigheter. Kymlicka gör därför en uppdelning på två slags grupprättigheter; ett där en grupp gör anspråk på rättigheter gentemot de egna medlemmarna i »traditionens« eller den »kulturella integritetens« namn.

En liberal teori om minoritetsgruppers rättigheter, som han själv företräder, kan enligt hans mening inte acceptera några restriktioner inom gruppen, eftersom de kränker individers självständighet och skapar orättvisa inom gruppen. Även han ser att det särskilt är kvinnors självständighet och val som på det sättet begränsas. Liberaler kan däremot acceptera ett annat slags grupprättigheter menar han, sådana som minoritetsgruppen hävdar gentemot majoritetssamhället för att minska sin utsatthet ekonomiskt och politiskt – en slags *yttre* skydd. Det kan handla om språkrättigheter, garanterad politisk representation, stöd åt etnisk press, jordanspråk, kompensation för historiska orättvisor och liknande.

Kymlicka godtar Okins påstående att vi behöver en mer finmejslad beskrivning av *interna* restriktioner så att vi kan komma åt de sätt varpå kvinnor i etnokulturella grupper får sin frihet beskuren inom grupperna, men han ser ingen anledning att därför inte acceptera det han kallar *yttre* skydd mellan grupper. Han beklagar också att mångkulturalism ställs emot feminism, eftersom båda utgår från samma invändning mot brister i den traditionella liberala synen på individuella rättigheter. I båda fallen måste man granska strukturerna som utgår från mannen som norm eller majoritetskulturen som norm argumenterar Kymlicka.

Mångkulturalism – liberalers dåliga samvete

Det mångkulturella synsättet kräver respekt för alla kulturtraditioner medan det feministiska ifrågasätter och utmanar alla kulturtraditioner sammanfattar författaren Katha Pollit⁵ i samma debatt (Pollit 2002). Pollit har en förklaring till att »mångkulturalismen« blivit en så viktig fråga bland vita liberaler i deras dåliga samvete för den s.k. tredje världen. Hon tycker också att det bottnar i en dålig kunskap om andra kulturer. Det

5 Katha Pollit är krönikör i *The Nation* och författare till *Reasonable Creatures; Essays on Women and Feminism*.

kulturella rättighetsargumentet fungerar bäst för samhällen som de flesta amerikaner vet relativt lite om konstaterar hon, »kulturer som vi i vår okunnighet kan föreställa oss som stabila, tidlösa, åldrade, fria från inre konflikter och förmoderna«. Hon undrar samtidigt var på jordklotet man finner sådana samhällen idag. Traditionerna som förespråkarna för grupprättigheter vill bevara är inte alltid så befästa eller ålderstigna som »mångkulturalisterna« tror. Pollit nämner hur t.ex. könsstympning höll på att falla ur bruk i Kenya, när nationalister blåste liv i traditionen som ett led i avvisandet av brittisk kolonialism. Israels familjerätt, som är ytterst orättvis mot kvinnor, är resultatet av en politisk överenskommelse mellan religionsföreträdare och de sekulära sionister som grundade staten. Det är just genusfrågorna som släpar efter i utvecklingen påpekar Pollit och illustrerar med frågorna om hur långt en algerisk invandrare skulle komma om han vägrade betala ränta på sitt visakort, därför att islam förbjuder ränta på utlånade pengar, eller en ryss som hävdade att socialförsäkringar, som forna Sovjetunionen erbjöd från vaggan till graven, skulle tilldelas honom också i Brooklyn.

Kulturer varken oföränderliga eller homogena

Att förespråkarna för grupprättigheter ofta utgår från en alltför statisk syn på kulturer är ett annat argument mot mångkulturalismen. Yael Tamir som undervisar i politisk filosofi i Tel Aviv, Israel, vill varna liberala politiska teoretiker och aktivister för att grupprättigheter stärker dominerande undergrupper inom varje kultur och gynnar konservativa tolkningar av kultur på bekostnad av reforminriktade och innovativa tolkningar (Tamir 2002). I debatten beskrivs ofta »gruppen« som enhetlig. Rättigheter tillskrivs »gruppen« för att bevara »dess« traditioner och försvara »dess« intressen. Interna motsättningar och skilda åsikter blir då ett hot mot gruppens förmåga att skydda sina rättigheter. Gruppledare motiveras uppnå samstämmighet också till priset av att medlemmar blir överkörda. Detta är farligt i grupper eller samhällen som saknar formella demokratiska beslutsrutiner. Det blir då oftast stammens äldste, de vises råd som bestämmer – vanligen män.

Att bevilja icke-demokratiska grupper rättigheter blir alltså detsamma som att ta ställning för de privilegierade och mäktiga mot de maktlösa, förtryckta och marginaliserade, för traditionalister, ofta reaktionärer, mot icke-konformister, reformister och oliktankande. Gruppen beviljas rättigheter för att bevara sin kultur, sitt språk, sina traditioner. Dessa utmålas som äkta, unika, rentav naturliga av grupprättighetsförespråkarna. De som värnar om det konservativa sättet att göra saker på beskrivs som lojala gruppförsvare, medan de som efter-

strävar social förändring och kulturella reformer uppfattas som assimileringstvång vilka förråder gruppen och dess traditioner.

Tamir konstaterar att just detta är reformjudarnas öde i Israel. Den ortodoxa statskyrkan beskriver dem ofta som oansvariga, viljelösa, nöjeslystna individer vilka försöker undfly judendomens ansvar och söker en mindre krävande livsstil. De reformer reformisterna vill ha uppfattas som efterrapning, som ett försök att likna icke-judarna och inte som en maning att omvärdera judendomen och ett sätt att möta det moderna samhällets krav och möjligheter. Reformjudendomen framställs därigenom som ett hot mot judendomens överlevnad och inte som ett försök att rädda den. Just begreppet *överlevnad* används ofta i samband med grupprättigheter och det är illavarslande menar Tamir. Det ger fel beskrivning av vad som står på spel och försvårar förändring. En sak är att skydda en gemenskap mot tryck utifrån, en annan att skydda den mot de egna preferenser. Förespråkare för grupprättigheter som använder termen »överlevnad« för att ange kulturell kontinuitet tenderar att sätta överlevnaden före och över gruppmedlemmarnas individuella rättigheter.

Tamir hävdar att det i de här fallen inte handlar om gemenskapens eller medlemmarnas faktiska överlevnad utan om den *traditionella livsstilens* överlevnad. Man använder begreppet för att motivera extrema åtgärder och åsidosätta individuella rättigheter och sätta munkavle på interna kritiker för att stoppa förändring. Men, undrar hon, finns det verkligen skäl att hindra ett särskilt levnadssätt att undergå förändring?

Ett synsätt grundat på individernas rätt att leva så som de finner lämpligt bör stödja individer, som vill reformera sina traditioner och ändra livsstil, lika mycket som individer vilka önskar behålla sitt traditionella liv är hennes mening. Ett synsätt som motiveras av önskan att skydda utsatta kulturer gynnar konservativa krafter på reformivrarnas bekostnad också till priset av att kränka vissa individuella intressen. Hon kritiserar Kymlicka som samtidigt som han motiverar grupprättigheter med en koppling till individernas välbefinnande gör gemensam sak med dem som strävar efter att bevara traditionella levnadssätt från både yttre och inre tryck (se t.ex. Kymlicka 1991).

Varför måste alla som tillhör stammen syssla med samma sak som förfäderna eller förmödrarna undrar Tamir. Hur kommer det sig att amerikaner från Philadelphia kan bevara sin amerikanska identitet trots det faktum att de kulturellt, socialt och yrkesmässigt lever ett liv som väsentligt skiljer sig från deras jordbrukande anfäder, medan indianska kvinnor och män bara kan bevara sin identitet genom ett levnadssätt som skiljer sig så litet som möjligt från föregående generationers?

Tamir tycker sig finna ett starkt drag av *paternalism* i mång-

kulturalisternas inställning. Medan »vi« kan överleva förändring och innovation och uthärda de spänningar som moderniteten skapar, så klarar »dom« det inte. Medan »vi « ständigt kan omskapa oss själva, vår kultur och våra traditioner måste »dom« hålla sig till kända kulturmönster. Om kultur och tradition i stället sågs i ett mindre statistiskt ljus, skulle man kunna se det som att förespråkarna för reformer bidrar lika mycket till att befästa gemenskapens identitet som de konservativa.

En kulturs, ett språks eller en religions öde borde avgöras av individerna inom kollektivet anser Tamir. För det ändamålet måste man bevilja individerna kulturella, religiösa och nationella rättigheter, inte gemenskapen som helhet. Skillnaden mellan att ge individer och grupper dessa rättigheter blir tydlig om man jämför reformrörelsens status i USA och Israel. I USA är religiösa rättigheter knutna till individen och under dessa betingelser blomstrar reformrörelsen och en stor andel amerikanska judar väljer att ansluta sig. I Israel är det däremot det religiösa samfundet som beviljats religiösa rättigheter. De ortodoxa har där lyckats framställa sig som judendomens enda auktoritativa representant och försöker diskvalificera alla andra grenar. Särskilt reformisterna framställs som ett hot mot det judiska folkets fortsatta existens och dess medlemmar måste berövas sina religiösa rättigheter. Reformrörelsen har inte samma rättigheter och stöd som de ortodoxa vilket gör att israeliska judar till skillnad från amerikanska inte har något fritt val ifråga om hur de vill utöva sin religion.

Vi borde ha en realistisk, mindre sentimental syn på traditionella samfund och en mindre statisk syn på kultur. Kulturer förändras och utvecklas ständigt och det finns inga skäl att frysa en kultur för att bevara den. Kulturer, som är fientliga till förändring, har mindre chans att blomstra och stå emot risken att degenerera. Vi borde också lita på individernas förmåga att tåla förändringar och reformera sina traditioner och sin livsstil utan att helt ge upp sin särart anser Yael Tamir från sin israeliska horisont.

Mångkulturalism – en revolt mot liberal övermakt

Bhikhu Parekh, politisk teoretiker i Storbritannien, ser kopplingen till den klassiska liberalismen som gjorde anspråk på ett antal fundamentala sanningar om den mänskliga naturen (Parekh 2002). Icke-liberaler både hemma och utomlands skulle övertygas om liberalismens förträfflighet och om så krävdes tvingas till anpassning. Det var grunden för den syn på inhemska folkgrupper som basker, bretoner, skottar och fransktalande kanadensare som klassiska liberaler som John Stuart Mill hade och även hans motivering för brittisk kolonialism i Indien och annorstädes. Alexis de Tocqueville delade denna syn

och Immanuel Kant menade att invånarna på Tahiti skilde sig föga från får och kreatur och undrade vad världen skulle förlora på att de helt försvann. En föga ärorik historia således vad gäller respekten för de universella värdena.

Dagens liberaler är enligt Parekh mer toleranta och anser att människor bör ha rätt att bevara sina kulturer. Deras problem är emellertid att det finns kulturella grupper, som har seder och bruk, som bryter mot viktiga liberala värden. Både Okin och Kymlicka tar liberalismen för självskrivna sanning påpekar Parekh. Deras utgångspunkt är hur minoritetskulturer kan anpassas till liberalismen. Det mångkulturella perspektivet reduceras till en diskussion om grupprättigheter vilket bara är en liten och obetydlig del av den. »Det som klumpigt kallas för mångkulturalism är en revolt mot liberal hegemoni och självrättfärdighet« säger han. Under århundraden har liberala skribenter hävdade att liberalismen är en universellt giltig moralisk och politisk doktrin som representerar det enda sanna och rationella sättet att organisera mänskligt liv.

Kärnan i mångkulturalismen är enligt Parekh att kulturen ger människans liv ett nödvändigt och ofrånkomligt sammanhang. Alla moraliska och politiska doktriner tenderar att återspegla och universalisera sina kulturella rötter. Alla kulturer är ofullständiga och drar nytta av andras insikter och man bara kan nå fram till sant universella värden utan tvång och genom jämlik interkulturell dialog. Den liberala livssynen är lika kulturspecifik som andra. Några av dess värden kan om de omdefinieras på lämpligt sätt ha universell relevans medan andra inte kan ha det.

Liberala relationer med icke-liberala kulturer bör baseras på en kritisk och lyhörd dialog – inte på dogmatiskt fastslagna liberala doktriner anser Parekh. Det mångkulturella perspektivet kräver att även liberalismen idkar självkritik och avfärdar liberalismens anspråk på att ha monopol på det moraliskt goda och dess tendens att klassificera minoritetskulturer och tilldela dem rättigheter utifrån den liberala majoritetskulturens ensidiga beslut. Om det mångkulturella samhället får blomstra med så få moraliska band som möjligt kommer det säkert att skapa radikalt nya sätt att betrakta och strukturera relationer mellan könen som bara kan fördjupa och bredda den hittills något trångsynta feministiska känsligheten. Långt ifrån att vara kvinnors fiende ger den en unik historisk möjlighet att mångfaldiga och radikalt omvandla den universellt hegemoniska och tröttsamt homogena patriarkala kultur som skadar kvinnor och män i lika mån menar Bhikhu Parekh.

*Minoritetskulturen – skydd i en
fientlig och diskriminerande omgivning*

Saskia Sassen, amerikansk sociolog, som räknar sig som grupp-rättigheternas försvarare, håller emellertid med Okin om att den egna kulturens förtryck är ett alltför högt pris att betala för kvinnor och flickor, vilket många kvinnor från berörda kulturer påtalat i många sammanhang (Sassen 2002). Hon visar med exempel från invandrade grupper i USA hur kvinnornas yrkesarbete och tillgång till olika offentliga sfärer påverkat könsrelationerna, så att kvinnorna fått större personlig frihet och blivit mer självständiga medan männen förlorat mark. Grupprättigheter har inte hjälpt dessa invandrarkvinnor till större självkänsla och självförtroende säger Sassen.

Hon undrar emellertid vad som händer om man inte kan få kulturen att ändras enbart ifråga om kvinnoförtrycket. Sassen finner att förtrycket av män och pojkar i vissa fall är så hårt på arbetsplatser och i skolan att de använder minoritetskulturen som verktyg för att antingen engagera sig i den dominerande kulturen eller fly från den. Det stärker ofta solidariteten mellan kvinnor och män vilket underlättar överlevnaden i en fientlig eller diskriminerande värdkultur. Sassen betonar att det är viktigt att inse att kvinnornas smärta och ilska snarare riktas mot majoritetskulturens dominans och diskriminering än mot de egna männens förtryck.

När det föreligger sådana spända och diskriminerande relationer mellan majoriteten och minoritetens kultur är försvaret av den egna kulturen inte bara ett sätt att bevara ojämlika könsrelationer. Sassen menar därför att analysen av kulturen kan inte uteslutande centreras kring könsrelationerna även om dessa är oerhört viktiga. Om vi ignorerar relationer mellan den dominerande kulturen eller värdkulturen och minoritetskulturen riskerar vi att ignorera det interkulturella mötet kan vara källa till vrede.

Skilj på mångkulturalism och brott mot mänskliga rättigheter

Många västliga kulturer, kanske de flesta, har en lång tradition av intolerans konstaterar Joseph Raz, brittisk rättsfilosof; förtryck av homosexuella, könsdiskriminering, intolerans mot avvikare, handikappade etc. (Raz 2002). Om mångkulturella åtgärder bara ska kunna vidtas till fromma för grupper som omfattar och eftersträvar den rätta graden av tolerans och frihet, både gentemot de egna och utomstående, kommer inga att uppfylla kraven. Inte heller majoritetskulturerna. Det stämmer att man under senare tid förbättrat kvinnornas situation i samhället, men vi är långt ifrån att få bukt med orättvisorna mot kvinnorna och ännu längre ifrån att få bukt med andra orättvisor i våra samhällen.

Raz vill skilja mellan allmänna åtgärder i mångkulturalistisk anda och åtgärder mot *förtryck eller brott* mot grundläggande mänskliga rättigheter. Som exempel på allmänna åtgärder nämner han skolor där minoritetskulturers barn kan lära känna den egna kulturen och lära sig dess språk och religion, stöd åt kulturella institutioner, krav på arbetsgivare att ge anställda ledigt för bön eller andra kulturella seder och inte minst att man främjar förståelsen för kulturell mångfald bland befolkningen i stort, få majoriteten att inte bara acceptera minoriteter utan se positivt på mångkulturalism.

Behovet av att sätta stopp för vissa kulturella sedvänjor, som att föräldrar gifter bort unga tonårsflickor, ska inte ses som skäl att neka kulturgrupper allmänt stöd eller förmena dem erkänsla anser Raz. Vi avfärdar inte vår kultur när vi märker att den är proppfull med förtryck och rättighetskränkningar utan försöker reformera den. Därför bör vi heller inte ta oss rätten att över en kam avfärda eller fördöma kulturgrupper inom våra samhällen. Staten bör erkänna och stödja alla samhällets befintliga kulturer säger Raz – »utom de som är moraliskt fränstötande«. Staten bör enligt hans uppfattning emellertid skydda alla medborgare från orättvisor, vare sig de är sexistiska eller av annat slag.

Offentligt erkännande eller opartiska institutioner

Det är svårt att finna ett demokratiskt samhälle som inte har en livlig diskussion om eller hur dess offentliga institutioner ska ge ett starkare erkännande åt de kulturella och missgynnade minoriteternas identiteter konstaterar Amy Gutmann, professor i statskunskap och föreståndare för ett centrum för värderingar och etik i antologin *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik* (Gutmann 1999). Hennes fråga är om en demokrati sviker sina medborgare, utestänger eller diskriminerar på något moraliskt bekymmersamt sätt, när viktiga institutioner inte tar hänsyn till medborgarnas särskilda identiteter. Kan medborgare med olika identiteter representeras som jämlikar, om de offentliga institutionerna inte erkänner deras särskilda identiteter utan bara deras mer allmänt delade intressen vad gäller medborgerliga och politiska rättigheter, inkomster, hälso- och sjukvård och utbildning?

Företrädare för det liberala perspektivet, med sitt universalistiska perspektiv, att alla överallt är lika värda och ska behandlas lika, misstror kraven på särbehandling och menar att det borde räcka med t.ex. rätten till föreningsfrihet som gäller alla lika. Själva målet att man skulle representera eller respektera skillnader i de offentliga institutionerna är felaktigt hävdar liberalismens företrädare. De menar att det är just bristen på identifikation med offentlighetens institutioner, de offentliga institutionernas opersonlighet, som tjänar det offentliga syftet

och utgör det pris som vi får betala för att leva i ett samhälle som behandlar oss alla som jämlikar oberoende av våra olika identiteter. Det är opartiskheten i sig som skyddar vår frihet och jämlikhet som medborgare.

Den liberala demokratin är otillräcklig

Medborgarskapet i den liberala demokratin kan inte betraktas som en uttömmande universell identitet, eftersom människor är unika, självskapande, kreativa och kulturbärande individer anser Charles Taylor, professor i filosofi och statsvetenskap (Ibid. sid. 20). Den mänskliga identiteten skapas »dialogiskt«, som en reaktion på våra relationer. Identiteten är den vi är, varifrån vi kommer säger Taylor. Vi definierar oss genom utbyte med andra människor som vi uppfattar som betydelsefulla, antingen i dialog med eller kamp mot. Dessa samspel med »betydelsefulla andra« får verkningar kanske så länge vi lever (se Mead 1976). Tidigare var erkännandet av identiteten aldrig något problem, det var inbyggt i de sociala kategorier som alla tog för givna menar Taylor. Med den nya tiden har det uppstått inte ett behov av erkännande utan sådana förhållanden att försöket att vinna erkännande kan misslyckas.

På det sociala planet har den nyvunna insikten att identiteten formas i öppen dialog utan på förhand bestämda sociala manus gjort det både viktigare och svårare att driva en politik för lika erkännande enligt Taylor som anser att lika erkännande är nödvändigt i ett sunt demokratiskt samhälle. De som förvägras erkännande kan lida skada. Att man projicerar en förnedrande bild på någon kan faktiskt förvanska eller förtrycka i sådan grad att bilden internaliseras.

Ett erkännande av våra identiteter kräver en politik som ger oss möjlighet att offentligt diskutera de aspekter av våra identiteter, som vi delar med andra medborgare. De offentliga institutionerna kan inte låta bli att reagera på medborgarnas krav på erkännande menar Taylor. Ett samhälle som erkänner den individuella identiteten kommer också att vara ett diskuterande och demokratiskt samhälle, eftersom den individuella identiteten delvis konstitueras av kollektiva dialoger.

Grupperkännande sätter gränser för individens identitet

K. Anthony Appiah, professor i afroamerikanska studier samt filosofi, ger Taylor rätt i att mycket i det moderna sociala och politiska livet handlar om erkännande, något som i den liberala traditionen mest blir en fråga om att erkänna individer och deras identiteter (Appiah 1999). Han förkastar emellertid helt grupperkännandet som ideal, eftersom det binder individerna för hårt till vissa givna föreställningar om hur de ska vara. Vi har föreställningen enligt »autenticitetens etik« att människor

har rätt att bli offentligt erkända som det de redan är. Det är därför att någon redan *är* autentisk judisk eller homosexuell som vi förvägrar dem något genom att tvinga dem att dölja detta faktum, att framstå som något de inte är. Men det sätt på vilket diskussionen om erkännande nu ofta förs strider mot den individualistiska laddningen i talet om autenticitet och identitet anser Appiah. Om det viktiga är ens individuella och autentiska »själv«, varför handlar då diskussionen om identitet så mycket kring större kategorier som kön, etnicitet, nationalitet, sexualitet, så långt ifrån det individuella? »Erkännandets politik kräver att ens hudfärg, ens sexualitet, ska erkännas politiskt så att det blir svårt för dem som vill behandla sin hud och sin sexuella kropp som personliga dimensioner av jaget. Och personlig betyder inte hemlig, utan inte alltför snävt skriven« betonar Appiah.

Omöjligt garantera kultururs överlevnad

Även Jürgen Habermas, tysk politisk filosof, har reagerat på Charles Taylors krav på en »erkännandets politik«. Han hävdar att systemet med rättigheter i en konstitutionell demokrati lika litet är blint inför olika sociala levnadsvillkor som inför kulturella olikheter (Habermas 1999). Det är bara medlemmarna i en grupp som själva genom offentlig diskussion kan ge uttryck för vad som är en jämlik eller ojämlig behandling menar Habermas.

Genom den demokratiska diskussionen kan medborgarna klargöra vilka traditioner de vill ska leva vidare eller förändra, hur de vill handskas med sina traditioner, behandla varandra etc. Den konstitutionella demokratin kan i själva verket stärkas genom den konflikt som uttrycks i diskussionen och finna sig i de demokratiska beslut som den leder fram till, så länge som medborgarna förenas i ömsesidig respekt för varandras rättigheter.

Habermas skiljer mellan kultur i meningen att den inte behöver delas av alla och den mer allomfattande politiska kulturen i det demokratiska samhället, som präglas av ömsesidig respekt för varandras rättigheter. I den konstitutionella demokratin får medlemmarna av minoritetskulturer lika rättigheter till samexistens med majoritetskulturen. Detta är rättigheter som är individuella och inte gruppens kollektiva. De får alltså demokratin rätt till fri föreningsbildning och icke-diskriminering – men ingen garanti för kulturens överlevnad. Ett eventuellt politiskt projekt att bevara kulturer, som om de vore hotade arter, skulle beröva kulturerna deras livskraft och individerna deras frihet att omvärdera, förändra och rent av förkasta sina nedärvda kulturella identiteter anser Jürgen Habermas.

Bevara eller förändra

En del av motståndet mot kraven från mångkulturalisterna kommer som vi redan sett från feministiskt håll. Susan Wolf, amerikansk professor i filosofi, menar att det finns förvisso likheter men också en avgörande skillnad mellan situationen för kvinnorna och situationen för missgynnade kulturella minoriteter (Wolf 1999). Medan det politiska erkännandet av minoritetskulturerna skulle medföra att de bevaras, så leder erkännandet av kvinnorna som jämlikar till att majoritetskulturen förändras i grunden.

I mångkulturella sammanhang gäller det främst att få sin kultur och sin kulturella identitet erkänd som sådan, sin identitet som afroamerikan erkänd och respekterad, medan frågan om i vilken mening man vill bli erkänd som kvinna är djupt omstridd. Kvinnor har alltför länge erkänts som »inget annat än kvinnor« – ett kulturellt arv med en identitet som allvarligt begränsar kvinnors liv. Här finns inget självklart specifikt kulturellt arv som kan ge nya definitioner eller tolkningar av vad det betyder att ha en identitet som kvinna. Till skillnad från exempelvis franskanadensarna står kvinnorna som grupp inte alls inför hotet om att utplånas. Det dominerande problemet är att kvinnors identitet utnyttjas för förtryck och exploatering. För kvinnor är det bristen på erkännande som individer med egna tankar, intressen och talanger som utgör kärnan i förtrycket och även erkännandet av det värdefulla och kvalificerade i de verksamheter som traditionellt förknippas med kvinnor.

Mångkulturalism osynliggör det sociala medborgarskapet

Samhällsförändringen har under 1990-talet och 2000-talets början karakteriserats av relativt svag ekonomisk tillväxt, ökad global konkurrens, budgetsaneringar och svängremmar för offentliga välfärdssystem. Frågan är vad dessa förändringar innebär för den värdegemenskap som samhället antas vila på.

Världsekonomin integration och det globala kulturella sammanhanget har skapat nya problem konstaterar Aleksandra Ålund, professor i sociologi (2004 sid. 22). Frågor om etnicitet, etniska relationer, mångkulturalism, nationalism och rasism har blivit mycket aktuella i dagens invandringsländer. Identitet, språk och kultur har blivit särskilt viktiga i samband med den globala migrationen, men alltför ofta diskuteras dessa isolerat från de invandrade gruppernas villkor menar Ålund. Dagens mångetniska och mångkulturella samhälle kännetecknas av både segregering, social marginalisering, etnisk rangordning och en uppdelning på två slags medborgare, svenskar och invandrare.

Social utestängning och etnisk diskriminering kan bli basen för nya sociala rörelser, något som studerats av engelske socio-

logen John Rex, som hävdar att etnicitetens kulturella resurser kan skapa solidaritet i den politiska kampen. Erkännandet av kulturell mångfald måste emellertid kopplas till begreppet lika möjligheter. Annars finns en risk att det uppstår en form av mångkulturalism som osynliggör det sociala medborgarskapet (Rex 2004). Det mångkulturella samhället kan då reduceras till att man erkänner att befolkningen innehåller en etnisk och kulturell mångfald men inte att denna tilldelas mer omfattande sociala rättigheter. Mångkulturalismen är ju faktiskt förenlig med föreställningen att vissa kulturer är överlägsna andra (Ibid. sid. 10–11).

Etnicitet förknippas alltmer med skiftande villkor för samhälleligt medborgarskap när det gäller sociala rättigheter, politiskt deltagande och andra aspekter av medborgarstatus och villkor. Ålund menar att frågor om *inkludering* och *exkludering* är centrala (Ålund 2004 sid. 25). Många samhällsvetare understryker idag medborgarskapets betydelse. Medborgarskapet definierar individens relation till staten, både juridiskt, kulturellt-ideologiskt som mer materiella aspekter i form av reella möjligheter att delta i politik, arbets- och samhällsliv. Så hur samhället definierar medborgarnas rättigheter och skapar förutsättningar för deras förverkligande är avgörande för att man ska utveckla en mångkulturell förståelse som kan överbrygga den etniska segregationen i samhället anser Aleksandra Ålund.

Maktperspektiv nödvändigt

Etikforskaren Elisabeth Gerle undrar å sin sida om inte vissa värdekonflikter blir mer synliga än andra. Inte därför att de är mer genuina utan därför att de är lättare att tala om och beskriva, medan de djupare motsättningarna ligger på ett annat plan (Gerle 2002, sid. 13 ff). Hon menar att man också bör ställa frågan om inte vissa grupper - både bland invandrade och majoritetskulturen - kan ha ett gemensamt intresse av att utmåla motsättningarna som »etnokulturella«, som att de skulle stå mellan »invandrare och svenskar«.

Det är tänkbart att såväl en invandrarelit som delar av det svenska etablissemanget liksom representanter för populistiska strömningar kan ha intresse av att tala om hot eller utmaningarna mot respektive kulturarv och religion för att dölja andra konflikter (Ibid. sid 13).

Hennes utgångspunkt är att etnicitet, ras, klass och kön inte är »ting i sig« utan handlar om olika maktrelationer. Arbetslöshet, nedrustning av välfärden har givetvis stor betydelse för uppkomsten av s.k. värdekonflikter. De senare uppkommer nästan aldrig som renodlade motsättningar mellan olika etiska eller

religiösa system påpekar Gerle. Ekonomisk och social segregation både maskeras och framträder som kulturella konflikter, eftersom samhället segregeras utifrån etnokulturella gränser. I det läget borde värdekonflikter och värdegemenskaper studeras utifrån ett *maktperspektiv*, för kunna förklara varför vissa värderingar framställs och konstrueras som »självkla» för olika grupper.

Mångkulturalismens dilemman

en diskussion om värdegrunder, makt och jämställdhet i ett demokratiskt och mångkulturellt samhälle

av Elisabeth Gerle, docent i etik

Går olikhet och rättvisa att förena? Eller står frihet och jämlikhet i motsats till varandra? Svaret är beroende på den innebörd man lägger i orden. Det finns en spänning som beror på om man betonar mångfald eller rättvisa. Att starkt betona olikhet, diversitet och särart har ofta stått i motsatsförhållande till tankar om likhet, jämställdhet och rättvisa. Den franska revolutionens slagord var frihet, jämlikhet och broderskap. Men den starka betoningen av likhet inom den upplysningstradition som följde blev till likriktning som blev förtryckande av all olikhet och därmed hotade friheten.

Broderskapet innehöll från början en könsblindhet som gjorde att de som räknades som verkligt jämlika var just bröderna, inte systrarna. Mary Wollstonecraft skrev sin berömda *Till försvar för kvinnans rättigheter* redan 1792. (Wollstonecraft 1792, 1998) Ändå kvarstod tanken på mannen som norm. Det lyser igenom i den amerikanska självständighetsdeklarationen från 1776 liksom i den universella deklarationen om mänskliga rättigheter 1948. Den människa som bildar norm för andra är man, vit, heterosexuell och egendomsägande. Det var deras intressen som försvarades gentemot en inkräktande statsmakt.

Men tankarna om mänskliga rättigheter har gått vidare och inspirerat nya grupper. Många frihetsrörelser i vår tid kämpar för att synliggöra dem som inte är män, inte vita, inte heterosexuella eller rika. Kampen för de mänskliga rättigheterna förs ofta idag för att ta tillvara rättigheter för kvinnor, svarta, homosexuella, fattiga. Hur kan deras värdighet upprättas? För postmodernt influerade filosofer har ord som diversitet, mångfald och olikhet blivit nyckelbegrepp för att kritisera upplysningstraditionens likhetsbegrepp som utslöt alla variationer.

Mångfald och rättvisa

Mångfald har lanserats som ett positivt ord för ett pluralistiskt

samhälle där olika etniska ursprung, hudfärger och religioner rymts. Ett samhälle med pluralism som ger människor valfrihet. Först när ordet mångfald används för att dölja orättvisor som utövas i namn av etnisk mångfald eller religionsfrihet uppstår problem. Då måste frågan om vems valfrihet ställas. Vem tillvaratar homosexuellas värdighet inom religiösa grupperingar som anser att homosexualitet strider mot Guds vilja? Vem ifrågasätter positiv särbehandling av män om den teologi som lärs ut underförstått handlar om att Gud skapat endast mannen till sin avbild?

Spänningen mellan mångfald och rättvisa måste därför hållas vid liv. De olikheter som hör samman med orättvisa är inte värda att bejaka och vidmakthålla även om de har funnits länge och framstår som en del av ett kulturmönster. Risken att talet om mångfald ska dölja kraven på rättvisa uppstår när begreppet mångfald knyts till grupper istället för till individer. Om man knyter tanken på olikhet och särart till varje människa, oberoende av kön, etnicitet, sexuell inriktning eller hudfärg så går det alldeles utmärkt att förena mångfaldstänkandet med principen om icke-diskriminering som är det bärande temat för de mänskliga rättigheterna. Alla människor är nämligen mer eller mindre olika. Ändå lika värda. Inte heller grupper av människor får diskrimineras. Inte ens om de är ganska annorlunda och vill leva på ett sätt de själva väljer. Men de får inte heller diskriminera andra, varken grupper eller individer. Det är nöten att knäcka.

Med en betoning av personen uppstår emellertid ett annat problem. Hur ska den enskilda kunna leva i valfrihet utan stöd av andra? Värderingar om icke-diskriminering och personliga val måste bäras av många för att ha genomslagskraft i verkligheten. Betoningen av personen måste kunna förenas med en positiv uppskattning av de sammanhang där personen ingår. Ingen människa är en ö utan blir till som människa i relation till andra. Dessutom förutsätter valfrihet en ekonomisk grundtrygghet som inte är självklar för alla.

Den sekulära staten har i den liberala västvärlden alltmera sett sig som garant för icke-diskriminering i upplysningstänkens anda. Men ibland har den hamnat i ren förnuftstro. Och tron på förnuftet kan som varje tro bli fundamentalistisk. Den behöver därför utmanas av andra tankar. När etniska, religiösa grupper i religionsfrihetens namn kräver rätt till valfrihet för gruppen innebär det oftast något självklart i ett pluralistiskt samhälle. Djupt problematiskt för en stat blir det däremot om etniska eller religiösa grupperingar kräver rätten att diskriminera vissa medborgare i namn av kulturell eller religiös mångfald, olikhet eller särart.

Detta är ett problem som blivit synligt vid ett antal FN-konferenser där Vatikanstaten tillsammans med konservativa muslimska länder motsatt sig kraven på icke-diskriminering

av kvinnor (Gerle 2003b). Nu återfinns samma krav i Sverige. Åter framhävs mångfald, diversitet och rätten att inte anpassa sig till statens normsystem. Men för en stat och för ett samhälle som valt demokrati som grundläggande värde går det inte att kompromissa bort vissa människors delaktighet och möjlighet att själva välja hur de vill leva även om det strider mot deras ursprungliga sammanhang.

Det försåtliga när grupper argumenterar utifrån mångfald och olikhet är inte önskan att motsätta sig ett dominerande synsätt i sin samtid. Minoriteter har ofta varit bärare av tankar som ännu inte brutit igenom hos majoriteten eller som hotas att uppslukas av majoritetssamhället. Det försåtliga är inte kraven på yttrandefrihet och samvetsfrihet. Det försåtliga ligger däremot i de anspråk man ofta gör på att tala för hela gruppen. Ibland talar man också i Guds namn, eller i ekumenikens, i enhetens eller i traditionens namn. Det försåtliga ligger i att man gör anspråk på att traditionen är enhetlig eller i anspråket på att vara den enda rätta uttolkaren av vad som är traditionerna eller vad som är Guds vilja.

Som en rik forskning idag påvisat så är religiösa traditioner långt ifrån enhetliga. Tvärtom är det så att alla traditioner är fyllda av motsättningar mellan olika tolkningar där vissa grupper avgått med segern för att sedan kanske utmanas på nytt. Värdegemenskaper lika väl som värdekonflikter går idag tvärs igenom olika religioner och kulturella traditioner. Att enkelt måla upp en motsättning mellan statens krav på icke-diskriminering av alla medborgare och etniska eller religiösa gruppers krav på icke-anpassning till tidsandan är därför starkt förenklat. I synnerhet som tankarna om varje människas värdighet är nära förknippade med de tre stora monoteistiska religionerna. Ändå är det inom just judendom, kristendom och islam som vissa konservativa grupper nu mest öppet motsätter sig lika rättigheter i religionens namn.

– Jag och president Bush ber till samma Gud, men av någon anledning tror han att hans Gud är mer trängsynt än min, säger James Packard i en intervju angående rätten till äktenskap för homosexuella (Cederskog 2004).

James Pachard och Erwin Gomez från Maryland är ett av de mer än 3100 par som vigts i San Fransisco sedan dess borgmästare Gavin Newson gav sitt klartecken den 12 februari, 2004.

– Hur kan president Bush och kongressen tro att de kan styra detta? Det handlar om våra medborgerliga rättigheter. Vi förslavade svarta tills Lincoln frigav dem. I Tyskland förföljdes judarna och i USA dröjde det lång tid innan kvinnorna fick sin rösträtt.

Och först 1967 blev äktenskap mellan svarta och vita tillåtet i Maryland.

– Nu är det hög tid för oss att stå upp för vår rätt. Att erbjuda oss partnerskap istället för riktiga vigslar duger inte, menar James Pachard.

På sina håll skulle detta beskrivas som västerländsk dekadens. Det finns officiella röster i många länder i syd som hävdar att homosexualitet inte finns i deras länder. Vissa kristna skulle hänvisa till bibeln för att döma ut homosexualitet som synd. Andra kristna skulle tala om att även heliga texter måste förstås i sitt sammanhang. Lösryckta bibelord kan inte enkelt föras över till en helt annan tid och ett helt annat sammanhang.

På ett likartat sätt bryter sig uppfattningarna om synen på kvinnan och hennes plats i tillvaron inom alla stora traditioner.

– Jag kände att jag aldrig kommer att tro på en religion där kvinnan inte har lika rättigheter, säger Fararoz Rangbar Ghasemi i en DN-intervju (Hanson 2004).

Hon kom som flykting till Sverige när Khomeiny tog makten i Iran. Hon är inte ensam. Kvinnor med muslimsk, judisk eller kristen bakgrund ger uttryck för liknande tankar. De är inte heller först i historien om att tänka så. Kristna, kvinnliga mystiker som Hildegard av Bingen (1098–1179) och Julian av Norwich på 1300-talet talade om Gud som femininum och hävdade att både kvinnor och män var skapade till Guds avbild, som biologiska varelser, alltså som kvinnor och män. Den franske sociologen Pierre Bourdieu framför i sin bok *Den manliga dominansen* (1999) en teori om att många traditionella samhällen gör allt för att köna hela universum. Han bygger denna tes på sin forskning om det kabylliska samhället.

Motsättningen mellan manligt kvinnligt får sina paralleller i motsatser som hög/låg, ovanpå/under, framför/bakom, höger/vänster, rak/böjd, torr/fuktig, hård/mjuk, kryddad/fadd, ljus/mörk, offentlig/inne, privat. På så sätt »naturaliseras« de skillnader som har med manligt och kvinnligt att göra. Därmed förstår man inte heller de sociala dominansförhållanden som utgör grunden för dem. Orsak och verkan har bytt plats. (Bourdieu 1999)

Respekt och konflikt

Vad innebär då respekt för varandra i ljuset av djupa kulturella konflikter?⁶ Vissa sedvänjor kan för den ene framstå som en attack mot individens mänskliga värdighet. För den andre kan det ses som ett försvar gentemot etnocentrisk imperia-

6 Uttrycket »cultural wars« används i USA om den här typen av motsättningar.

lism. Den politiska filosofen Seyla Benhabib identifierar olika diskurser som pågår samtidigt och som också bryts mot varandra. Jag menar att dessa blir synliga också i samtida debatt. *Moraliska föreställningar* om universella rättvisenormer bryts mot olika *etiska synsätt* om det goda livet. Båda dessa diskurser måste hanteras *politiskt–pragmatiskt*. (Benhabib 2002) Kanske är det paradoxalt nog så att enbart genom att synliggöra människors olikhet och olika utgångspunkter och tillgång till inflytande kan man uppnå någon sorts rättvisa. »Only through recognizing otherness does it become possible to aspire to moral universality«, menar J. S. Reinders (1995). Utmaningen handlar om att bejaka och uppmuntra en mångfald av olikheter utan att bli blind för den typ av olikheter som är till för att upprätthålla orättvisa.

Många forskare som idag skriver om det mångkulturella är kritiska till att tala om kulturer och religioner som något statiskt, oföränderligt och essentiellt. Benhabib går ett steg längre. Hon menar att varje försök att se kulturer som klart avgränsade helheter är en utifrån bild som skapar sammanhang för att uppnå förståelse men också kontroll. Deltagarna i en kultur däremot ser sina traditioner, berättelser, ritualer, symboler och materiella livsbetingelser som delade men ständigt ifrågasatta. Inifrån upplevs en kultur inte nödvändigtvis som en helhet, utan snarare som en horisont som flyttar sig varje gång man närmar sig den (Benhabib 2002, sid. 5).

Benhabib har blivit alltmer övertygad om att stark mångkulturalism som ibland kallats »mosaik mångkulturalism« är ett misstag såväl empiriskt som normativt (ibid. sid. 8). Hon menar att de konservativa vill att kulturer bör bevaras för att hålla grupper åtskilda. Kulturblandning och hybriditet skapar enligt dem spänningar och instabilitet. Progressiva, å andra sidan hävdar att kulturer bör bevaras för att upphäva mönster av dominans och fördomar där en grupp haft mer makt än den andra och ägnat sig åt förtryck av den svagare.

I båda fallen utgår man från felaktiga premisser som att kulturer har klara gränser och att kulturer överensstämmer med en grupp av befolkningen. Hon motsätter sig denna reduktionistiska kultursociologi (ibid. sid. 4) Istället hävdar hon att vi bör betrakta mänskliga kulturer som ständiga skapelser, nyskapelser och förhandlingar om tänkta gränser mellan *vi* och *de andra*. Kamp för erkännande bland individer och grupper är en strävan efter att sudda ut en status som »den andre« där den andre uppfattas med bristande respekt. Både individer och grupper strävar efter att bli sedda med respekt, värde, frihet, jämlikhet och en känsla av stolthet. Såväl i det individuella psyket som i den föreställda nationella gemenskapen är det svårt att accep-

tera den andre som djupt annorlunda och samtidigt acceptera den andres fundamentala mänskliga jämlikhet och värdighet.

Därför måste uppgiften för demokratisk jämlikhet vara att skapa opartiska institutioner i den offentliga sfären och i det civila samhället där kampen för erkännande av kulturella olikheter och tävlan om kulturella berättelser kan äga rum utan förtryck (ibid. sid. 8). Benhabib skiljer mellan demokratiska teoretiker som intresserar sig för offentliga manifestationer av kulturella identiteter i de civila sfärerna och mångkulturella teoretiker som ägnar sig åt att klassificera och namnge grupper för att sedan utveckla en normativ teori utifrån dessa klassifikationer (ibid. sid. 18). Själv ser hon sig som demokratisk teoretiker.

En tredje väg

I linje med detta tänkande har jag under flera år försökt mejsla ut en tredje väg mellan atomistisk individualism och idealiseringen av slutna etniska enklaver. Behovet av maktanalys när det gäller gemenskaper blir då allt starkare. De moraliska rättvisetankarna om individens värdighet kan lätt uppslukas av de olika konkurrerande idéerna om det goda livet som lanseras av eliter med egenintressen att bevaka. Därför måste människors skilda intressen och olika makt att påverka sin situation synliggöras. Detta gäller alla grupper i ett mångkulturellt samhälle men blir särskilt tydligt när man resonerar om integrationspolitik. Det blir också viktigt att ta sig ur den fälla som debatten lätt hamnar i när man utgår från gruppen, nämligen att spela ut den ena gruppen mot den andra. Är det inte invandrare som pekas ut med olika brister, så är det majoritetssamhället och dess institutioner som anklagas för rasism. I båda fallen riskerar kraven på icke-diskriminering att försvinna ur synfältet. Ett strukturellt åsidosättande av någon enda människas värdighet och rätt att delta helt och fullt i samhället är framförallt en demokratifråga.

Under de år jag forskat och skrivit om kulturmöten i samband med globaliseringen har det alltid varit självklart att alla kulturer har föreställningar om mänsklig värdighet. Den stora brytningen inom så gott som alla traditioner hör samman med frågan, om denna värdighet ser olika ut beroende på om man är född till pojke eller flicka, rik eller fattig etc. Lite kategoriskt skulle man kunna säga att de mänskliga rättigheterna inom alla förmoderna samhällen har varit relaterade till social position, religiös funktion, ålder och kön. Det krav som bryter fram inom upplysningstänkandet är att lika mänskliga rättigheter ska vara oberoende av i vilket sammanhang man fötts. Detta är en tanke som skymtar inom alla stora religioner. Individens,

personens, värdighet och unika värde framhålls ofta i förhållande till Gud.

Samtidigt har såväl arvet från Aten som från Jerusalem självklara föreställningar om mannens överlägsenhet. Denna skymtar också i österländska traditioner även om människans särställning där inte betonas på samma sätt som inom de monoteistiska religionerna. Människors olika position i samhället ifrågasätts inte. Med det moderna tänkandet växer emellertid kraven att människors lika värde inför Gud också ska gälla i samhället. I vår tid förs kraven på mänskliga rättigheter vidare. Nu begär allt fler att lika värde och lika rättigheter också ska gälla inom de privata sfärerna som familjen och nära relationer.

Olika tankemodeller

De tre vanligaste modellerna när det gäller former för samlevnad mellan etniska grupper är *assimilation*, *mångkulturalism* och *integration*. Assimilation var länge idealet i västvärlden. Den som kom ny till ett land borde anpassa sig till det nya landets seder och bruk. I invandrarlandet USA blev det ett ideal att skapa nya seder och bruk tillsammans. Patriotiska högtidsdagar blev gemensamma helgdagar medan olika religioner själva fick organisera firandet av sina religiösa helger. Man skulle bli amerikan! Samhället var en smältdegel där olikheterna smältes om till något nytt gemensamt. För många immigranter till USA finns religiöst färgade inslag från de hebreiska skrifterna om det nya landet som ett ljus för andra folk. Ofta sägs denna modell vara utformad med individen i centrum. Det är den starka människan man talar om. Det är han (sic) som själv formar sin framtid.

Samtidigt är USA ett land som är organiserat med grupptillhörigheten som främsta trygghet. Familjen, den religiösa tillhörigheten men också den etniska gruppen är en självklar bas för individen.⁷ Detta är dock inte något man talar så mycket om i den liberala vision som förknippas med assimilation. Rebecca Chopp, en amerikansk feministteolog beskriver denna dubbelhet som en mystifikation:

Liberalism is the political ordering in modernity of individual autonomy and, in the market relations of society, the preservation

⁷ Den brittiska religionssociologen Grace Davis påpekar att USA hålls samman av tävlande institutioner. Som en konsekvens hör den religiösa närvaron ihop med grupperns engagemang medan Europa har haft en historisk princip av tillhörighet något som givit religionen där en mer integrerande roll. Se Grace Davie, 2000, *Religion in Modern Europe, A Memory Mutate*, Oxford University Press, Oxford

of equal opportunity for individuals. Having been constructed on the patriarchal ordering of the public and private realms, liberalism resulted in the mystification of the dependency of the autonomous individual in the public realm upon the family unit in the private realm. The point is that the political ordering of women and the family in the private realm exists as a historical necessity for the practices of liberalism (Chopp 1989 sid. 108).

Förtryck och gruppidentitet

När den amerikanska nationen var ny var det emellertid gruppens autonomi och oberoende av staten man tryckte på, även om retoriken handlade om individen. Det visade sig dock att vissa amerikaner var mer amerikaner än andra. Vita, anglosaxiska grupper hade företräden framför andra senare immigranter. Merparten av den svarta befolkningen hade ursprungligen kommit till USA på slavskepp. Generationers förtryck och marginalisering bars vidare som en internaliserad identitet som förknippades med underlägsenhet, utanförskap och självförakt.

När ordet svart började användas som ett politiskt slagord i uttrycket »black is beautiful« var det ett sätt att motverka de internaliserade känslorna av underläge. Nu ville man istället erövra sin historia och sin identitet som svart. Idag använder många amerikaner bindestreck för att beskriva sin identitet. Man är afro-american, mexican-american, asian-american osv. Bindestrecksidentitet har blivit ett begrepp. Detta gäller dock i långt mindre utsträckning vita amerikaner. Svensk-amerikan är man nästan enbart i relation till andra svenskättlingar och vid besök i förfädernas hemland.

En version av mångkulturalism utgår från grupperns religiösa och etniska identitet. Milletsystemet inom det ottomanska imperiet är ett av de mer kända exemplen på mångkulturell samexistens. Detta system gav visst utrymme för självstyre för den etniska och religiösa gruppen i ett samhälle där den dominerande religionen var islam. Religiösa grupper av judar, syriar, assyrier, s.k. millets, svarade för sina medlemmars utbildning och var enda sociala skyddsnät i det muslimska samhället de levde i. Gruppens sedvänjor avgjorde familjerättsliga frågor. Det var religiösa domare som avgjorde arvsrätt, hur ett äktenskap skulle ingås och hur det kunde upplösas, vem som hade ansvar för/rätt till barnen vid en eventuell skilsmässa osv.

I Indien, Pakistan, Israel, Egypten och i flera andra länder i Mellanöstern ligger fortfarande familjerätten under religiös jurisdiktion. Detta är ett av de avgörande hindren för att denna modell ska slå an hos politiker i liberala västländer, trots att den ibland framförs som ett ideal av muslimska ledare i väst. Särskilt protestantiska länder har en historia ända sedan reformationen av att forma sin lagstiftning i det civila samhället.

(Raudvere 2002) Detta hör samman med reformationen. Martin Luthers tänkte sig att Gud verkar på olika sätt inom olika sfärer. Han talade om den ekonomiska, den politiska och den kyrkliga sfären som på olika sätt var till för att Guds handlingar skulle bli utförda. På Martin Luthers tid var *Economia* och *Familia* samma sfär, något som är närmare det många immigranter har erfarenhet av från sina hemländer. Inom alla dessa sfärer skapar Gud gott liv för människor.⁸

Katolska länder är däremot närmare traditionen inom judiska och muslimska länder i att ha kvar familjerätten som religiös lag. Medlemmarna i en millet åtnjöt alltså ganska stort självstyre på just dessa områden, men räknades som sekundära medborgare. Detta är ytterligare ett skäl till att denna modell inte slagit an inom den integrationspolitik som vill värna varje människors likhet inför lagen och ett konstitutionellt medborgarskap.

Fullvärdiga medborgare

Den identitetspolitik eller olikhetspolitik som under senare decennier vuxit fram i västvärlden vill synliggöra gruppen och den egna identiteten. Den vill inte ha en annan sorts medborgarskap utan tvärtom se till att den egna gruppens medlemmar blir fullvärdiga medborgare med lika rättigheter i relation till samhällets olika institutioner. I USA växte den fram som en reaktion mot att vissa, dvs. vita europeiska protestantiska immigranter, var mer amerikaner än andra. Deras historia präglade utbildningsväsende, domstolar och politik. Här krävde andra grupper att bli synliggjorda och delaktiga på motsvarande sätt. Gruppen som självklar tillhörighet och avgörande för trygghet, arbetsmöjligheter och ekonomiskt stöd fanns redan som bas. Inte sällan tog dock fokus på gruppidentiteten över och ledde närmast till ett ännu starkare »vi och dom« tänkande.

I Sverige uppstod den starka mångkulturalism som Benhabib (2002) kallar »mosaik-mångkulturalism« av andra skäl. En blandning av kulturel relativism, solidaritet med tredje världen och kritik mot västvärldens civilisation ledde till att en svensk elit såg den som ett ideal. Att kunna bevara sin kulturs ursprungliga identitet med samhället som stöd blev målet för svensk invandrarpolitik från 1970-talet och framåt. Den etniska gruppen skulle kunna förbli en grupp med sina sedvänjor och traditioner också i det nya samhället.

Detta mål sågs som ett intresse både för individen och för det omgivande samhället i flera västliga, liberala demokratier. Invandrade vanliga människor tillfrågades inte i någon större

8 Martin Luther försörjdes ju också av sin hustru Katrina som bedrev bryggeriverksamhet i Wittenberg.

utsträckning. I praktiken ledde detta ofta till krav från etniska ledare att bevara sin etniska enklav opåverkad av det omgivande samhället. Någon större diskussion om maktens fördelning inom enklaven och eller om gruppens och individernas möjlighet till inflytande i det omgivande samhället fördes inte. Istället idealiserades gemenskaper och »kulturer« som något essentiellt, statiskt och oföränderligt.

För majoritetssamhället blev »invandrarna« en grupp. De blev »de andra«, klienter i behov av skydd och stöd, men knappast betraktade som likvärdiga eller som de starka människor många var när de mot alla odds tog sig hit som flyktingar undan politiskt eller ekonomiskt förtryck. Via en omsorgsattityd och paternalism bibehöll majoritetssamhället sin distans till de andra. Och så småningom plockades retoriken upp av de främlingsfientliga partierna. Nu var det plötsligt Le Pen som krävde rätten att bevara sin kulturella egenart. Dansk folkeparti talar om hotet mot det danska.

Strävan efter »rena« kulturer

I historiens backspegel blir det tydligt att nationella ideologier har inslag som går ut på att man vill rena sina kulturer från alla främmande element för att uppnå sammanhang, renhet och homogenitet. Samma intressen framträder hos nationalistiska rörelser idag. På ett likartat sätt drabbas identitets- eller olikhetspolitik av paradoxen av att vilja bevara en sorts renhet. Liksom separatiströrelserna i Quebec eller i Katalonien delvis hör samman med önskemålen från en lokal elit så kan man inte bortse från etniska elitors intressen i de nya mångkulturella samhällen som uppstår vid migration. Det är inte självklart att de intressen som valda eller självutnämnda talesmän uttrycker är intressen som delas av alla medlemmar i den grupp man representerar.

Den svenska invandrapolitiken uppmuntrade på 1970-talet bildandet av etniska föreningar. Dåvarande Invandrarverket ansåg att det var viktigt att ha någon part att föra överläggningar med och i Sverige var föreningstanken den självklara modellen att uppmuntra. I de sammanhangen kunde föreningen bli en karriärväg i brist på andra. Att bevara den etniska profilen och enklaven kunde lätt bli ett självändamål, inte nödvändigtvis ett intresse för de medlemmar man representerade. En mosaik – mångkulturalism som lätt leder till etniska enklaver har därför flera negativa sidor.

Den tredje modellen, som är den jag förespråkar här, strävar mot en verklig integration. Den vill möjliggöra möten mellan både individer och grupper på ett respektfullt och ömsesidigt sätt och förutsätter därför en mer komplex syn på såväl individ som grupp. Precis som olika grupper är bärare av kultur så är

individer också bärare av kultur. För både grupper och individer är deras kultur något som hela tiden utvecklas i mötet med andra. Genuina mötesplatser är därför avgörande för denna modell.

Medan den andra modellen, oavsett om den lanseras som kulturell pluralism, identitetspolitik eller olikhetspolitik, har den etniska olikheten i fokus, så utgår denna tredje väg från att alla människor är bärare av kulturella, religiösa, etniska dimensioner som har betydelse för identiteten. Dessa dimensioner samspelar i sin tur med andra faktorer som klass, kön, sexuell orientering och med det övergripande samhällets organisering. Medan den andra modellen tenderar att vända bort blicken om religiösa eller etniska gemenskaper förvandlas till påtvingade sammanhang för deras medlemmar, så envisas denna tredje modell med att se individen som främsta rättssubjekt. Den ställer emellertid mycket större krav på inlevelse och flexibilitet från majoritetssamhällets sida.

Som Will Kymlicka påpekar i sitt politiskt-filosofiska författarskap bränner minoritetsdiskussionen till, när det gäller minoriteters rätt att begränsa individens valmöjlighet inom den egna gruppen. Hur kan man verka för att öka toleransen gentemot gruppernas olikhet och samtidigt försvara rätten för individer att avvika från gruppen eller att bli influerade av andra värderingar om hur man vill leva? (Kymlicka 1995) Ingen grupp kan nämligen ges rätt att förtrycka den andre, varken någon annan grupp eller någon medlem i den egna gruppen.

Kymlicka har i sitt tidiga författarskap främst inriktat sig på att resonera om grupprättigheter i samband med urbefolkningar och olika etniska minoriteter i Kanada. Han har själv påpekat att det är ett mycket annorlunda sammanhang än när man vill lösa integrationsfrågor i Europa där invandrargrupper blir minoriteter i det nya samhället. Många av hans tankar om grupper och minoriteter kan alltså inte lättvindigt överföras till diskussionen i Europa om hur man ska undvika rasism, xenofobi och strukturell diskriminering.

Ändå är vissa principiella filosofiska frågor relevanta i båda fallen. Till exempel frågan om hur »förtryck« definieras? Enligt barnkonventionen har barn rätt att själva söka information och bilda sig en egen religiös och filosofisk uppfattning. Å andra sidan ger Europakonventionen föräldrar rätt att välja religiös och filosofisk fostran åt sina barn. Har då föräldrar rätt att hindra sina barn från att inhämta information från det omgivande samhället för att exempelvis värna sina barn mot det föräldrarna anser vara »osedliga« eller »omoraliska« eller »konsumistiska« värderingar? Alla frågor av den här typen är svåra att besvara kategoriskt. De kräver oftast öppna och tillitsfulla samtal, något det råder brist på i våra senmoderna samhällen. Det

förutsätter också att man kan hysa tillit till samhällets institutioner.

För minoriteter som befinner sig i en minoritetsposition i ett nytt land kan det vara svårt att ens kunna delta i ett öppet samtal. Den religiösa bakgrunden i det nya landet gör att mycket tas för givet av majoritetssamhället och gör tilliten från minoriteternas sida ännu svagare. Nedan vill jag teckna några dilemman när det gäller den nödvändiga tilliten som blir särskilt tydliga i vår tid.

Tillitens dilemma

Ett dilemma som uppstår i ett mångkulturellt samhälle handlar om tillit. Först för den som ser sig som främling och nykomling. Är det möjligt för någon utifrån att hysa tillit till ett samhälle som har starka, historiska rötter i ett lutherskt enhets-samhälle? Är det å andra sidan möjligt att lita på ett renodlat sekulärt (sekularistiskt) samhälle där varje tanke om att Gud har med livets utformning att göra möts med misstro?

I svensk debatt skiljer man sällan mellan sekularisering och sekularism. Med det är inte detsamma. Man skulle kunna säga att sekularisering hör samman med den reformatoriska teologins tänkande att Gud verkar inom många sfärer, den politiska och den ekonomiska lika väl som inom kyrkan. Sekularism däremot står för en renodlad tro på förnuftet ofta kombinerat med ett förakt för all andlighet och för religiöst tänkande.

Sekulariseringen i västvärlden har ofta gått hand i hand med ett sunt ifrågasättande av religiösa eliters makt och ett krav på oberoende institutioner. Ett sekularistiskt samhälle däremot ersätter en religiös världshorisont med en annan lika totalitär världsbild där vetenskap, teknologi och särskilt ekonomi ges en gudomlig roll att definiera vad livet handlar om. Som en konsekvens kan synen på kunskap och etik bli lika snäv. Den verkliga kunskapen sägs vara rationell, men blir ofta rent instrumentell. All annan kunskap och andra viktiga värderingar ses med skepsis.

Sökandet efter säkerhet

Ett verkligt mångkulturellt samhälle behöver vissa drag av sekularisering, dvs. en kritisk reflektion gentemot all religiös makt och en vetskap om att det finns olika perspektiv. En sådan sekularisering som hör samman med vår tids pluralism kan emellertid bli uppslukad av sekularistiska attityder som inför nya »absoluter«. För invandrade muslimer i Sverige kan det vara lika svårt att förhålla sig till ett sekularistiskt samhälle som har förvisat Gud och etiken till privatlivet och gett ekonomin utslagsröst i samhället som till ett religiöst enhets-samhälle med en annan dominerande religion.

Det finns en risk att sekularismen i vårt samhälle blir en sorts »lebenswelt«. En livsvärld är den delade totala kulturen som upplevs i kommunikationen och som hela tiden fungerar som normerande bakgrund.⁹ Även s.k. andevetenskaper som filosofi och teologi inordnar sig i de mönster för planerad och trygg forskning som dominerar den moderna teknisk-vetenskapliga kunskapen. Det gäller att återföra världen till allmänna system av orsak-verkan för att få en bild som forskaren förfogar över, menar den italienske filosofen Gianni Vattimo. Det som studeras förlorar då på sätt och vis sitt vara. (Vattimo 1996, sid. 40–41)

Den teknologiska omformningen inom senmoderniteten har underminerat varje uppfattning om en stabil verklighet. Det »verkliga« har blivit bilder och upplevelser förmedlade av massmedier (Vattimo 1992 sid. 8). Gianni Vattimo menar att den nostalgiska längtan efter en solid, stabil och auktoritativ värld är en nostalgi som lätt leder till våld. I vår tid innebär nämligen befrielse också en desorientering. Emancipation innebär för honom att världen blir en fabel. Allt måste tolkas i en värld av tolkning. I en sådan situation frestas den tolkning som inte ser sig just som en tolkning att leda till våld. Den desorientering som senmoderniteten och förlusten av en stabil verklighetsuppfattning lett till gör att vår tid också kännetecknas av olika former av fundamentalistiska rörelser som en motreaktion på osäkerheten.

Dessa frågor är inte specifika för migranter som lever i minoritetsgemenskaper men de kan bli särskilt laddade där om man lever i något som alltmer utvecklas till en isolerad etnisk enklav. Men samma fenomen gör sig också gällande inom andra grupper i vårt samhälle.

Samhällets trovärdighet

De flesta förmoderna samhällen har tribala drag. Familjen, släkten eller stammen är basen för överlevnaden. De hebreiska skrifterna som påverkat såväl judar, kristna som muslimer, berättar historierna om Abraham och Sara och om slavinnan Hagar som blev mor till Ismael innan Sara äntligen födde Isak. Där berättas om Lot, Abrahams brorson och om Jakob, Isaks son, som lurar till sig välsignelsen från sin far, och om hans hustrur Rakel och Lea. På färden mot det förlovade landet var tilliten mellan familjemedlemmarna livsviktig.

Men det är inte särskilt idylliska berättelser om den lyckliga släkten. Sara ger sin slavkvinna Hagar åt sin man för att föra

9 Gianni Vattimo för detta resonemang utifrån Heideggers och Habermas användning av detta begrepp i *Utöver tolkningen, Hermeneutikens betydelse*, Daidalos, 1996, sid. 34–37.

slakten vidare utan att fråga efter Hagars känslor. Jakob lurar sin bror Esau med hjälp av sin mor Rebecka och tillskansar sig faderns välsignelse som var avsedd åt den förstfödde Esau. Onkel Laban lurar i sin tur Jakob och ger honom Lea som brud när han tjänat i sju år för att få Rakel. Och så får han tjäna i sju år till.

Det som tecknas är ett slavsamhälle där den förstfödde sonen har mer rätt än den andre och där män självklart har mer värde än kvinnor. Slakten tecknas inte idylliskt eller idealiserande med vår tids mått. Men de har varandra och inga andra. De var tvungna att hålla samman för att överleva i främmande, ibland fientligt land.

När det samhälle man tillhör inte framstår som trovärdigt så uppstår en tillitsbrist. För människor som kommer från svaga eller korrupta stater är det inte lätt att helt plötsligt börja hysa tillit till en svensk välfärdsstat.¹⁰ Vad händer om det moderna eller senmoderna samhällets värderingar verkar tveksamma och främmande. Då är det svårt att överge familjens eller släktens värderingar. I synnerhet som denna solidaritet med slakten är livsavgörande, viktigare än individens frihet. För att behålla kontrollen och lojaliteten med gruppen ikläder sig de manliga medlemmarna (!) rollen som kontrollerare av kvinnornas sexualitet. Kvinnors sexualitet ses nämligen som ett hot eftersom det inbjuder till aggression och intrång utifrån och frestar till olydnad och förräderi mot gruppen. Därför kan inte en kvinna tillåtas att göra sina egna val. Sådana val är i sig ett hot mot slakten.

Denna beskrivning av varför kvinnors val begränsas är inte ovanlig ens bland filosofer.¹¹ Konservativa teologer argumenterar utifrån en statisk tolkning av skapelsen som tilldelar kvinnor och män olika roller i skapelsen. Många imamer och muslimska ledare använder likartade biologiska argument för att hänvisa kvinnor och män till helt olika liv. Samma historia berättad av kvinnor pekar vanligtvis på andra faktorer som dubbelmoral och intressen av att upprätthålla manlig makt. De påpekar att den »liberala« retoriken om mångkulturalism i betydelsen etniska enklaver bekräftar eller återinför manliga, auktoritära, etniska ledarskap fjärran från demokratiska värderingar och mänskliga rättigheter¹².

10 Islamologen Jan Hjärpe påpekar ofta att den starka staten är en anledning för muslimska invandrare att bejaka nya värderingar och normer. Välfärdsstaten ses ofta i analogi med den ideala muslimska gemenskapen, umma.

11 Se t.ex. diskussionen i en artikel av Göran Rosenberg i *Dagens Nyheter* 2002.

12 Se exempelvis Susan Moller Okin, 1999, »Is Multiculturalism bad for women?« i *Cohen & Matthew*, Princeton Univ. Press, 1999

För många kvinnor är därför frågan om tillit än mer komplicerad. Vem kan de lita på i ett nytt samhälle om de kräver individuell frihet och respekt för sig själva som personer? Deras familj kanske håller fast vid traditionella värdesystem som bygger på manlig överlägsenhet medan staten och det omgivande samhället i det nya landet döljer sig bakom en slöja av ord om kulturell mångfald och olikhet som i praktiken knuffar kvinnorna tillbaka till att domineras av patriarkala etniska ledare. Manlig hegemoni och dominans ges ofta gudomlig sanktion genom att den som vill bevara denna ordning hänvisar till enstaka bibelord och en viss tolkning av skapelsen i kristna sammanhang eller till vissa Koranverser eller till haditherna, berättelserna om profetens liv i muslimska sammanhang. Samma manliga företrädare utmanas emellertid med hjälp av andra berättelser och andra tolkningar av samma skrifter. Sådana mottraditioner inom skrifterna samt moderna tankar om jämställdhet används ofta av kvinnor i deras befrielsekamp.¹³

Denna konflikt är minst lika stor inom varje tradition som den är mellan olika traditioner, kulturer och religioner. Den brittiska sociologen Anthony Giddens hävdar att demokrati inom familjen är ett modernt drag. När unga kvinnor idag vägrar att acceptera arrangerade äktenskap och dubbelmoral när det gäller sexualitet kan det ses som tecken på en modernisering som pågår inom förmoderna samhällen över hela världen inom alla religioner och kulturella traditioner. I dessa konflikter använder sig kvinnor ofta av heliga skrifter, Jesus, profeten Muhammad, starka kvinnogestalter i traditionen som Miriam eller Yasmina eller andra religiösa ledare.

Men det finns en risk att kvinnorna blir övergivna och svikna från två håll. Om de vill göra egna val om hur de vill leva sina liv kan de inte förvänta sig något stöd vare sig från familjen vars hierarki de ifrågasätter eller från det omgivande samhället som alltför ofta blandat samman respekt för patriarkatet med kulturell respekt (MacKinnon 1989).

Frihet och säkerhet

Liberala filosofer brukar hävda att moderniteten innebär att vi byter en stark lojalitet mot några få (familjen, släkten) mot en svagare lojalitet med alla (samhället, staten). Den positiva sidan

13 Fatima Mernissi i ett muslimskt sammanhang och Rose Marie Radford Ruether i ett kristet sammanhang är två exempel på denna strategi. Se exempelvis Mernissi 2001, *The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Womens Rights in Islam*, 1991, Addison Wesley, *Beyond the veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, 1987, Indiana University Press och Ruether, *To Change the World, Christology and Cultural Criticism*, 1981, Crossroad.

med detta är att det blir möjligt att kombinera vårt behov av kollektiv säkerhet och social värdighet med individuell frihet. Risken är dock att en sådan solidaritet med alla andra medborgare uppfattas som så svag att det inte blir någon lojalitet eller trygghet alls. Detta är särskilt bekymmersamt för människor med större behov av säkerhet än av personlig frihet. Masoud Kamali från Centrum för Multietnisk forskning i Uppsala påpekar att människor som saknar en nationell stat, som exempelvis kurder och palestinier, är särskilt sårbara. För dem kan det vara extra svårt att byta lojaliteten mot familjen, släkten eller den etniska gruppen mot the vaga lojaliteten med det moderna samhället (Kihlström 2002).

De liberala teorier som jag refererar till ovan har utvecklats utifrån tanken om människan som man. De är emellertid tillämpliga också när det gäller kvinnor, men då på ett mer komplicerat sätt. Därför måste det alltid framgå om det är kvinnor eller män som avses i varje konkret situation.

Tillitens dilemma förs ännu ett steg vidare i en tid som så kraftigt nedmonterar välfärdsstaten till förmån för marknadslösningar som bygger på privatisering och konkurrens mellan vinstdrivande företag. Företagens jakt efter låga skatter, låga löner, svag arbetsrätt och dåligt utvecklat miljöskydd har i andra sammanhang beskrivits som samtidens »jakt mot botten«. Att då lita till den moderna staten som en alternativ gemenskap är ett svårt dilemma för människor som kommer från mer förmoderna samhällen. Det kan förklara uppkomsten av starka, etniska, religiösa, inte sällan antimoderna, fundamentalistiska gemenskaper i västvärlden, något som i sig ytterligare ökar pressen på kvinnorna som blir ännu mer hänvisade till familjen.

Medan immigranter för bara några decennier sen kom som industriarbetare kommer de flesta idag som flyktingar och asylsökande med stora svårigheter att komma in på arbetsmarknaden. Detta är svårt, nästan omöjligt, även för välutbildade och privilegierade invandrare. Samtidigt förknippas arbetsmoral med att vara en god arbetare. Du förväntas vara anställd eller åtminstone arbetslös med en inställning att när som helst börja arbeta för att vara en god medborgare.¹⁴

Ännu en fråga som hör samman med välfärdspolitik är att i det senmoderna samhället värderas människor framförallt som konsumenter och i allt mindre utsträckning som producenter.

14 Denna arbetsmoral tillskrivs ofta Martin Luther som menade att man utförde sin kallelse i sitt vardagliga arbete, inte i något avskilt kloster. Troligen har det ännu mer att göra med Johan Kalvin och framförallt med den puritanska etiken som i de tidiga industriella samhällena skapade mycket av vår arbetsmoral i moderniteten. Se exempelvis. Weber, 1934.

Vad som ger människor tillhörighet är att de konsumerar snarare än att de är anställda. För fattiga är det då nästan omöjligt att bli respekterad som medborgare. Människor som inte kan uppvisa en anständig inkomst, kreditkort och bra framtidsutsikter är dåliga konsumenter.

Medan det moderna industriella samhället behövde de fattiga som en reservarmé att anställa så behövs de knappast alls i det senmoderna samhället inriktat på konsumtion. Detta är också något som försvårar den ömsesidiga tilliten. För vanliga anställda skattebetalare blir de fattiga en dålig investering. De kommer inte att skapa vinst. De är snarare att betrakta som ett svart hål som inte ger något tillbaka, utom möjligen problem¹⁵. Rika immigranter å andra sidan ses lätt i majoritetssamhället genom den gamla puritanska arbetsmoralens glasögon. De döms om de är starka konsumenter med möjlighet att resa utan att vara anställda med god lön. Inom den egna gruppen kan dock de rika bli beundrade. Det kan också bli accepterat att leva på bidrag om det möjliggör ett hyggligt liv som konsument.

Om den gamla tidens arbetsmoral håller på att avlösas av en nyare tids »konsumentmoral« så skapas nya utmaningar för välfärdsstaten. Värdesystemen bryts nämligen mot varandra. Om arbetet i det gamla systemet sågs som viktigt för identiteten och som en del av livets mening så är det kanske idag snarare så att identiteten knyts allt starkare till förmågan att konsumera och bli sedd. Vad betyder detta i så fall för välfärdsstatens organisering?

Ett annat dilemma som rör majoritetssamhället har att göra med minne eller snarare brist på minne, amnesia. Man lever i nuet och glömmar lätt sin nära historia som i vissa avseenden kan ha mer gemensamt med den historia en del nya svenskar bär med sig. Etablerade kulturer har en tendens att jämföra sitt bästa med andras sämsta. De mindre etablerade gör likadant, men har mindre makt i det gemensamma samtalet.

Långt ifrån allt i historiska kulturer är värdefullt eller gott. Romersk katolska länder har sina berättelser om förtryck, de grekisk-, serbisk-, ryskortodoxa sina. På samma sätt har det lutherska enhetssamhället haft en mängd förtryckande drag. En del av dem har kritiserats och gradvis övervunnits. Yttrandefrihet och rätten att välja har inte uppnåtts utan kamp med religiösa och politiska auktoriteter. Ett annat värdesystem som varit svårt att övervinna inom alla dessa traditioner är den könsordning som ofta försett kvinnans historiska underordning med gudomlig auktoritet. Ändå är det sällan man hör någon uttala

15 Se vidare Zygmunt Bauman, 1998, *Work, consumerism and the new poor*. Buckingham, Philadelphia, Open University Press för denna diskussion.

sig om en traditionell luthersk syn på kvinnans uppgift eller om en romerskkatolsk kvinnoyn. Däremot är det vanligt att hänvisa till kvinnoynen inom islam. Trots att många drag liknar varandra.

Inom alla dessa traditioner har tankar om könets olikhet och polaritet använts för att kräva kvinnans underordning. Man har talat om att man och kvinna bör komplettera varandra, att de har olika roller och uppgifter i hem och samhälle. Man hänvisar ömsom till naturrätt, biologi, skapelseordning, bibeln, traditionen, koranen eller haditherna.

Knäckfrågan är vem som avgör vad som är kvinnas uppgift. Är det hon själv eller någon annan. Bakom det vackra talet om likvärdighet istället för jämlikhet döljer sig ofta en stark motvilja mot att se kvinnan som eget subjekt med moraliskt ansvar för sina handlingar.¹⁶ Kvinnors kamp för självbestämmande förs idag inom alla religioner¹⁷. Självklart finns det också en mängd kvinnor som ser sin trygghet inom det traditionella patriarkatets ram. Kvinnor utgör nämligen inte någon enhetlig grupp. Men gränserna går inte mellan kvinnor inom islam, judendom eller kristenhet eller mellan Afrika, Asien och Europa.

Utsikter till en respektfull samlevnad

Utifrån resonemangen ovan kan det första steget mot en respektfull samlevnad vara att inse att människor från alla regioner har olika förhållande till moderniteten samt att det finns flera olika slags relationer mellan religion och modernitet.

Frågan om makt och var man finns i det historiska, geografiska landskapet blir grundläggande. Vilken sorts mångkulturalism söker vi? Vad satsar vi för att uppnå den?

Har vi en förståelse av ett mångkulturellt samhälle som enbart betonar individen? Eller strävar vi efter ett samhälle med etniska enklaver som lever sida vid sida men inte tillsammans? Finns det en tredje väg som inser att alla människor är bärare av en mängd överlappande identiteter och tillhör olika grupper?

Medan den första modellen tycks förutsätta en stark individ

16 Vid ett antal FN-konferenser har Vatikanen tillsammans med de mest konservativa muslimska länderna lanserat uttrycket likvärdighet istället för jämlikhet. Man har då betonat att kvinna och man är lika värda i Guds och samhällets ögon, men har olika uppgifter. «Equity» istället för «equality».

17 Se exempelvis Anne Sofie Roald, 1998, »Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought« in Karin Ask & Marit Tjomsland, ed., *Women and Islamization, Contemporary Discourse on Gender Relations*, Oxford, Berg and Elisabeth Gerle, (1999) 2001, *Mångkulturalism för vem?*, Nya Doxa

som är självförsörjande tycks den andra modellen förutsätta en stark grupp som är självförsörjande. Den första kan leda till en atomistisk individualism och till en assimilation där kulturer och religioner ses som något gammalmodigt och förlegat och där därför en sekularistisk vision av samhället eftersträvas. Den andra kan å sin sida odla en syn på kulturer och religioner som något statiskt, essentiellt och oföränderligt och därmed bekräfta båda patriarkala och andra drag som strider mot en demokratisk grundsyn i samhället.

Den första modellen är den klassiskt liberala och den andra kan beskrivas som en sorts multi - kommunitarianism eller som mosaik – mångkultur. Ingen av dessa två modeller innehåller någon maktanalys, varken om relationerna inom gruppen eller om gruppens relation till andra grupper och till det omgivande samhället. Inom gruppen har variabler som klass, ålder och kön avgörande betydelse för välbefinnandet och för individens livsmöjligheter.¹⁸ I samspelet mellan grupper spelar faktorer som medborgarskap, etnicitet, religion, klass och konsumentkapacitet en viktig roll.

Därför argumenterar jag här för en tredje väg mellan det liberala Skylla och det kommunitära Karybdis. Denna tredje modell är ett samhälle som mycket medvetet och metodiskt satsar på att möjliggöra överlappande gemenskaper. Om människor kan mötas på en mängd olika arenor blir maktrelationer mellan grupper och inom grupper synliga och i bästa fall utmanade.

Denna tredje modell strävar efter ett samhälle där människor möts för att arbeta och för att sträva efter det goda livet tillsammans. Kanske också för att konsumera. Där möts människor i olika grupper, något som möjliggör både starka individer och starka grupper. Sådana överlappande gemenskaper kan därför också tillåta sårbarhet och svaghet, något den liberala atomistiska modellen inte gör. Men gemenskaperna är inte statiska eller slutna som många av de kommunitära modellerna.

I denna tredje modell finns det utrymme för att leva sida vid sida utan att ha så mycket med varandra att göra. Men vissa arenor är där för att delas. Det är arenor där människor med olika etniskt och religiöst ursprung lever med varandra, inte bara vid sidan av varandra. Inom dessa arenor pågår ett ständigt förhandlande och diskuterande om vad som är bra och

18 Se Martha C. Nussbaum, 2000, *Women and Human Development*, Cambridge University Press. Nussbaum visar att kvinnor i stora delar av världen idag är betydligt mindre välnärda än män, har sämre hälsa och är mer utsatta för fysiskt våld och sexuellt utnyttjande. Hon hävdar därför att internationell politik och ekonomi måste vara lyhörd inför genusskillnader som en fråga om rättvisa. Här argumenterar jag i likartade banor.

dåligt, rätt och fel, inte bara inom gruppen utan också mellan grupper. Precis som sanningen inte kan absolutifieras som inom den sekularistiska moderniteten eller inom den fundamentalistiska anti-moderniteten så kan inte sökandet efter sanning uppges som i den radikala postmoderniteten.

I denna modell finns utrymme för att söka det goda livet tillsammans. Men maktanalys måste hela tiden vara en del av strävan efter det sanna och det goda. Sant för vem? Gott för vem? Etnicitet, genus, geografiskt eller religiöst ursprung, ålder, social position och många andra faktorer påverkar vilka sanningar som formuleras som gemensamma. Vad som uppfattas som gott eller ont har en hel del att göra med från vilket perspektiv berättelsen berättas. Det finns ingen maktoberoende sanning. Därför är ambivalensen en del av den senmoderna utmaningen som ständigt tvingar oss att fråga: Gott för vem?

Denna tredje modell hör kunskapsteoretiskt samman med det senmoderna tänkandet som är mindre polariserat i antingen-eller. Det handlar inte om att ge upp strävan efter sanning och efter det goda livet. Men det handlar om att göra detta sökande gemensamt med skilda grupper som har olika perspektiv. Det innebär att ge upp säkerheten men inte sökandet efter sanning. Medan de anti-moderna tänker sig att sanningen och det goda livet är något som vi håller på att lämna eller redan har förlorat och som vi därför behöver hålla fast eller återvinna så tänker sig de högmoderna att de redan funnit sanningen och det goda livet, något som de andra behöver upptäcka. Bara man ger de andra lite tid så följer de efter. Ett lätt beskyddande, paternalistiskt, sätt att tänka smyger sig då lätt in även hos de mest förstående.

Ett senmodernt förhållningssätt däremot, uppfattar framtiden som öppen och inser att det inte finns någon maktoberoende sanning. Ett sådant perspektiv har insett att det som brukade beskrivas som sanning kunde bygga på okunnighet eller på motvilja mot störande information. Det är mänskligt att söka säkerhet. Med det är viktigt, och vist, att inse att den moderna tendensen att jämställa sanning och säkerhet inte håller. Det är snarare så att rädslan för öppenhet prisger sanningen. Ett senmodernt tänkande tar inte för givet att de sanningar som omfattas av de flesta i samtiden är de enda riktiga

Etisk öppenhet

Mycket i vårt samtida samhälle är gott och behöver bevaras och vidareutvecklas. Andra sidor är förtryckande och behöver utmanas och förändras. Detsamma gäller gamla traditioner och sedvänjor. Det goda livet är möjligt på många nya sätt i framtiden när man söker sanningen tillsammans. En kunskapsteoretisk öppenhet med en vilja att lyssna och lära av andra, att

upptäcka nya fakta, upplevelser och perspektiv är därför också knutet till en *etisk öppenhet*. Detta är dock inte detsamma som etisk relativism. Men det är en insikt att särskilt västvärlden alltför ofta har universaliserat sin egen speciella sanning och etik och lanserat den som det enda för hela världen, så som vi nu gör med den globala ekonomin.

En etisk öppenhet är att utmana den gamla triumfalistiska universalismen men också relativismen som menar att »anything goes« och att vi inte kan kommunicera tvärs över kulturer. Det är precis tvärtom. En öppenhet att utforska etik på många olika sätt är att ta strävan efter det goda livet och ett gott samhälle på allvar. Det gör man just genom att resonera och kommunicera mellan olika kulturer lika väl som inom varje kultur och tradition. Varken tanken att en enda kultur är den rätta eller tanken att alla kulturer är lika bra eller dåliga och därför själva ska få bestämma håller. Det är snarare de olika dragen inom varje kultur och tradition som ständigt behöver granskas på nytt.

Öppenhet är alltså en av de värderingar som behöver uppmontras. Kunskapsteoretisk öppenhet har förekommit på olika platser under många perioder i mänsklighetens historia. Många förmoderna samhällen kan dock beskrivas som slutna och misstänksamma mot ny information och kunskap. Moderniteten, å andra sidan, har kritiserats för sina absoluta övertygelser och sin säkerhet om att de egna värderingarna var överlägsna alla andras. Denna moderna brist på öppenhet blir tydlig när Europa blir en immigrationskontinent istället för en exodusvärld.

Kosmopolitiska människor från Libanon och Teheran lika väl som förmoderna människor från Anatoliens och Pakistans byar möter idag människor i Skandinavien som nyss lämnat jordbruk och fiske bakom sig och som därför tänker om sig själva att de är mycket moderna. Och som så många människor i den västerländska moderniteten är de kunskapsteoretiskt övertygade om att de har rätt och känner hela sanningen, särskilt om de håller sig till en sekularistisk vision av samhället. På så sätt bekräftar den förmoderna och den moderna inställningen varandra i en polariserad förståelse om »vi och dom« som totalt annorlunda.

Just därför är det viktigt att motstå frestelsen att idealisera slutna gemenskaper men också den liberala uppdelning som hänvisar allt det som har med religion att göra till det privata. Också religiösa tankar och förhållningssätt måste vara en del av den offentliga arenan där många olika röster kan höras. Bara då kan religiösa tankesystem och praktiker bli kritiserade. Media lyfter ofta fram avarter och religiösa praktiker som spårat ur. Men olika religiösa röster kan också utgöra en inspiration till samlevande med demokrati, mänskliga rättigheter och öppenhet för det gudomliga mysteriet i centrum.

En anständig ram

Vad jag argumenterat för här är naturligtvis en tolkning som bygger på de värderingar om delaktig demokrati och mänskliga rättigheter som vi enats om i vårt samhälle. Denna tredje väg utgör en »anständig ram« för samhället i väntan på att andra föreslår en ram som är mer acceptabel (Vattimo 1996 sid. 24).

Varken moderniteten eller anti-moderniteten som idealiserar det förflutna tillhandahåller någon hel vision för framtiden. Alltså måst vi använda oss av senmodernitetens öppenhet, friheten att sortera ut bra och dåliga sidor i det förflutna för att utforska de värderingar vi vill betona i vår vision för framtiden.

Det finns därför goda skäl att vara skeptisk till talet om grupprättigheter om de inte kombineras med respekt för den enskilda personen.¹⁹ Det finns situationer där den etniska eller religiösa gruppen inte är ett värdefullt stöd utan snarare ett fängelse. Detta är något som gäller alla grupper. I de allra flesta fall är det naturligtvis tvärtom, att det är tillhörigheten till gruppen som får individen att blomstra. Särskilt viktig är grupp tillhörigheten för individer som är i minoritet i en fientlig omgivning. De förslag som t.ex. framförts i Danmark om att ge mindre stöd till immigranter under de första åren är ett sätt att göra individen mer beroende av sin etniska grupp och skapa ännu mer misstro mot majoritetssamhället. Vi behöver tvärtom söka möjligheter att hantera kulturell olikhet på ett sätt som samtidigt skyddar grupper och uppmuntrar individen att undfly diktat från gruppen och/eller att mobilisera resurser för att ändra på gruppen (Eisenberg 2000 sid. 387).

Ett samhälle där människor från olika kulturer och traditioner sällan möts för att utbyta erfarenheter riskerar att göra det motsatta. Det kan lätt bekräfta tendenserna i det moderna, pluralistiska samhället att jämföra sitt eget bästa med det värsta man känner till i de andras historia. Minoritetssamhällen gör det omvända. De känner sig hotade av ett sekularistiskt samhälle där de ser en kommersialiserad bild av kvinnan som de vill distansera sig från. Att beskriva den dekadenta västerländska kvinnan är då användbart som ett verktyg för att distansera sig från allt i majoritetssamhället. Att det man avvisar är selektivt är tydligt. Det finns många sidor av det moderna som man

19 Diskussionen om grupprättigheter har framförallt förts angående urbefolkningar inom FN:s pågående utveckling och utvidgning av de mänskliga rättigheterna. Urfolk, first nations, och etablerade minoriteter inom stater med en annan majoritetsbefolkning är exempel på grupper där inriktningen främst handlat om att göra det möjligt för gruppen att överleva och bevara sin särart. Fokus har då hamnat på gruppen som helhet. En del av dessa resonemang har sedan återopats i samband med andra skyddsvärda grupper.

vill bejaka. Se bara på alla parabolantenner och mobiltelefoner i Rosengård. Vad som avvisas och vad som bejakas har att göra med makt. För att citera den moderata muslimska feministen Riffat Hassan:

When there is something that men want, such as computer, cellular phones etc it is called modernisation. When women want emancipation it is called Westernization.²⁰

Att Sverige, Skandinavien och Europa håller på att få alltfler etniska enklaver är därför djupt problematiskt. Vid längre perioder av arbetslöshet riskerar de att bli de enda gemenskapen för människor. Om immigranter aldrig möter andra etniska grupper eller människor i majoritetssamhället i samband med arbete, utbildning eller fritidsaktiviteter, hur ska då kulturer kunna utvecklas i interaktion med varandra?

Vidare finns det en stor frestelse att man döljer djupa orättvisor bakom talet om mångkulturalism. Vi vet att arbetsmarknaden är djupt segregerad och att fel efternamn kan leda till att man inte ens blir kallad till anställningsintervju. En praxis med segregerat boende, skolor och ekonomi som vetter mot ghettoisering kan rationaliseras och bortförklaras i namn av mångkulturalism.

Avigail Eisenberg påpekar att det är mer vanligt än ovanligt att social och kulturell pluralism existerat tillsammans med och förstärkt social ojämlikhet. Pluralistiska samhällen har ofta i historien haft en uppdelning av arbeten som följt etniska gränser och där vissa kulturer dominerat andra. Individer lever sida vid sida men åtskilda. Som vi har sett i Sydafrika under apartheid så utgör åtskillnad av människor utifrån kultur inte nödvändigtvis något som stärker social jämlikhet (Ibid. sid. 388). Ofta är det precis tvärtom. Ambitionen för ett samhälle måste därför vara att skapa blandade arenor där man bor, arbetar, utbildar sig, konsumerar och har sina fritidsaktiviteter.

Vikten av maktanalys

Att strunta i etniska och religiösa/kulturella olikheter är däremot inte någon bra lösning. Tvärtom behöver vi ständigt fråga oss hur kulturell och religiös tillhörighet påverkar fördelningen av makt och resurser. Dessa faktorer, men också genus och klass har stor betydelse när det gäller personens möjligheter och hennes välbefinnande. Att makt inte skulle ha med någon av dessa faktorer att göra är ett vanligt felslut inom liberal politik. Inom Europas nationalstater har religionen använts som verktyg för att ena nationen. Vid Augsburg 1555 stadfästes principen *cuius*

20 Detta påpekande av Riffat Hassan vid FN:s special konferens om kvinnor och utveckling i Beijing 1995 har blivit världsberömt.

regio, eius religio, dvs. »den som äger landet bestämmer religionen« (Liedman 1997 sid. 419). Ända sedan den westfaliska freden 1648 har så gott som alla nationalstater följt principen om att fursten bestämmer vilken religion folket ska ha. Logiken i detta fredslut efter årtionden av religionskrig gick ut på att nation, stat och religion borde gå hand i hand för att undvika nya krig²¹. Religionen i Europa har därför haft en integrerande roll inom den egna nationen. Gentemot den andre har det däremot varit motsatsen. Religionen har markerat en gräns mellan dem som är innanför, de egna, mot de andra, utanför. Mot denna bakgrund är det inte så konstigt att fördelningen av makt mellan t.ex. kristna och människor med judisk eller muslimsk tillhörighet inte är densamma i det mångkulturella samhälle som växer fram i Europa.

Också de stater som mest frenetiskt valt att sekularisera staten har svårt att behandla olika religioners trostutövare lika. Ett tydligt exempel är förbudet att bära slöja i den offentliga skolan i Frankrike. Ända sedan den franska revolutionen har den franska staten satt en ära i att skilja all religion från det offentliga rummet. De statliga skolorna utgör inget undantag. Religionen har därmed privatiserats starkare där än i andra europeiska länder. Detta har lett till att privata katolska skolor har en stark ställning i Frankrike. Men eftersom de är privatskolor kan inte vem som helst skicka sina barn dit. Det handlar mycket om ekonomisk situation.

I Sverige har även religiösa friskolor statligt stöd och skolpeng. Det innebär att det inte är ekonomin som avgör om man kan sända sina barn till en judisk, muslimsk eller kristen skola. Detta innebär naturligtvis inte att det inte kan finnas problem med friskolor. Dels är det viktigt att se till att deras inbördes kvalitet inte blir för olika, dels är det viktigt att fortsätta diskussionen om huruvida friskolorna försvårar integrationen. Om de upprättas i områden där det redan tidigare finns för få kontakter mellan olika etniska och religiösa grupper så kan de även i Sverige bidra till att enklaviseringen ökar istället för att bidra till integration²².

Exemplen kan mångfaldigas. Här kan det vara nog att konstatera att ett samhälle som vill främja överlappande identiteter och komplexa identiteter både för individ och grupp har ett stort ansvar för att upprätthålla och skapa mötesplatser och arenor där människor från olika grupper möts. När man talar mycket om värdegrund finns en risk att man tänker sig att

21 Ett mer utförligt resonemang finns i E. Gerle, (1999), 2001, *Mångkulturalism för vem?*, Nya Doxa, sid. 99.

22 Detta har jag diskuterat mer utförligt i boken *Mångkulturalism för vem?*, Nya Doxa, (1999), 2001.

man bör finna en gemensam värdegrund eller att samhället bör skapa en gemensam övergripande identitet eller gemensamma principer för att ena människor. Kanske är det viktigaste av allt att människor förenas i samband med skilda aktiviteter.²³ En alltför stark inriktning på värdegrunden eller på olika värdegrunder kan leda till man blickar bakåt istället för framåt. Gemensamma värderingar uppstår inte i tomma luften. Forskare kan analysera det som varit och nya trender som bryter fram. Men om inte de mycket högröstade ska ange färdriktningen framåt behöver människor mötas i en gemensam strävan efter det goda. När demokrati är ett grundläggande värde måste samhället slå vakt om varje människas värdighet.

23 Hans Ingvar Rooth knyter an till detta tänkande hos Jeffrey Staut redan i sin bok *Mångfaldens gränser*, Arena, Smedjebacken, 1996, sid. 103.

Litteraturlista

- Appiah, K. Anthony, 1999, »Identitet, autenticitet, överlevnad« i Gutmann, A., red. Charles Taylor. *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, Daidalos, Uddevalla.
- Bauman, Zygmunt, 1998, *Vi vantrivs i det postmoderna*, Daidalos, Uddevalla.
- Bauman, Zygmunt, 2001, *Postmodern etik*, Daidalos, Uddevalla.
- Baumgold, D., 1988, *Hobbes' Political Theory*, Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla, 2002, *The claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press.
- Bibeln*, 1995, (1981 års översättning), Bokförlaget Libris, Örebro.
- Borevi, Karin, 2002, *Välfärdsstaten i det mångkulturella samhället*, Uppsala universitet.
- Bourdieu, Pierre, 1999, *Den manliga dominansen*, Daidalos, Uddevalla.
- Böhm, Tomas, 1993, *Inte som vi. Psykologiska aspekter på främlingsfientlighet och rasism*, Natur och kultur.
- Castles, Stephen & Davidson, Alastair, 2000, *Citizenship and Migration, Globalization and the politics of belonging*, Macmillan press, London.
- Cederskog, Georg, 2004, »Schwarzenegger tar strid mot homovigslar« i *Dagens Nyheter*, söndagen 22 februari 2004.
- Colnerud, G. och Thornberg R. 2003, *Värdepedagogik i internationell belysning*, Skolverket, Kalmar.
- Chopp, Rebecka, 1989, *The power to speak: Feminism, Language and God*, New York, NY: Crossroad .
- Dahlstedt/Lindberg, 2004, *Rasism i Europa*, Agora.
- Daun, Åke, 1999, *Det allmänmänskliga och det kulturbundna*, Prisma, Smedjebacken.
- Den Europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna*, 1950.
- Eisenberg, Avigail, 2000, »Cultural Pluralism today« in Browning, Halcli, Webster, eds, *Understanding Contemporary Society, Theories of the Present*, SAGE Publications.
- Ekman, Ulf, 1993, *Vägen ut ur Sodom och Gomorra*, Magazinet, Uppsala.

- Ekman, Ulf, 1995, *Doktriner. Den kristna trons grundvalar*, Livets Ords förlag, Falun.
- EU2004-kommittén, 2004, *Fördrag om upprättande av en konstitution för Europa* – preliminär version, www.eu2004.se.
- Fahlbeck, Reinhold, 2002 »Ora et labora – Bed och arbeta. Om religionsfrihet i arbetslivet«. *Tidskrift för Rettsvitenskap* årgång 2002 sid. 467–549.
- Favell, Adrian, 1998, *Philosophies of Integration – Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Macmillan Press, London.
- Francia, Guadalupe, 1998 »Islamska skolor: En likvärdig utbildning?« i *Pedagogisk forskning i Sverige*, Årg. 3.
- Franck, Olof, 2003a, *Domens eller hjärtats etik? Moral och människosyn i skolans värld*, Studentlitteratur, Lund 2003.
- Franck, Olof, (red.) 2003b, *Liksom värden, typ. Moral och mening med fokus på skolan*, Årsbok för Föreningen Lärare i Religionskunskap, Malmö.
- Franck, Olof, 2003c, »Gör det någon skillnad att jag finns? Om livet, döden och människovärdet« i *Liksom värden, typ*, Föreningen lärare i religionskunskap Årsbok 2003.
- Gerle, Elisabeth, 1999, *Mångkulturalism för vem? Om Sverige i förändring*, Nya Doxa, Landskrona.
- Gerle, Elisabeth, 2002, *Mångkulturalism – för vem?* Nya Doxa, Landskrona.
- Gerle, Elisabeth, 2003a, *Multicultural Communities – Dilemmas and Prospects* nr 3.
- Gerle, Elisabeth, 2003b, »Participatory Democracy and Human Rights for Women on Globalization – New Possibilities and Challenges« i Diana Amnéus & Göran Gunner, red., *Mänskliga rättigheter – från forskningens frontlinjer – Human Rights- From the Frontiers of Research*, Iustus, Uppsala.
- Gutmann, Amy, 1999, »Inledning« i Gutmann, A., red. *Charles Taylor. Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, Daidalos.
- Habermas, Jürgen, 1999, »Kampen för ömsesidigt erkännande i den demokratiska rättsstaten« i Gutmann, A., red. *Charles Taylor. Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, Daidalos, Uddevalla.
- Hanson, Matilda, 2004, »Frihetslängtan blev för farlig« i *Dagens Nyheter* söndagen den 22 februari, 2004, A6.
- Hedenius, I., 1982, *Om människovärde*, Bonniers, Stockholm.
- Hedin C., 2001a, »Värdegrunden i världsperspektiv«, i G. Linde (red.): *Värdegrund och svensk etnicitet*, Studentlitteratur, Lund, sid. 54–99.
- Hedin C., 2001b, »Kristen tradition och västerländsk humanism«, i G. Linde (red.): *Värdegrund och svensk etnicitet*, Studentlitteratur, Lund, sid. 156–199.
- Hedin C., 2003, »Centraletik signaletik. Konvergens och divergens i värderingsfrågor« i *Liksom värden, typ*, Föreningen Lärare i religionskunskap, Årsbok 2003.

- Henricson-Cullberg M., 1991, »Den sista resan till Jugoslavien«, *Psykologtidningen*, 1991:21.
- Integrationsverket 2003, *Mål för introduktion för nyanlända invandrare*, reviderad februari.
- Kihlström, Staffan, 2002, »Regeringen anklagas för ökad segregation« i *Dagens Nyheter*, april 2002-04-05, A 2.
- Kymlicka, Will, 1995, *Multicultural citizenship*. New York: Oxford University Press, Cambridge.
- Kymlicka, Will, 2002, »Liberal självhävdelse« i Moller Okin S. red., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Liedman S.-E., 1997, *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*, Bonnier Alba, Finland.
- MacKinnon, Catherine A., 1989, *Towards a Feminist Theory of The State*, Harvard University Press, Cambridge.
- Mead, Georg Herbert, 1976, *Medvetande, jaget och samhället*, Lund.
- Mernissi, Fatima, 1987, *Women and Islam: An historical and theological enquiry*, Basil Blackwell, Oxford.
- Moller Okin, Susan, 2002, *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Nordin S., 1995, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, Studentlitteratur, Lund.
- Ofstad H., 1987, *Vårt förakt för svaghet. Nazismens normer och värderingar – och våra egna*, Prisma, Finland.
- Orlenius K., 2001, *Värdegrunden – finns den?*, RUNA förlag, Malmö.
- Orlenius K., 2003, »Vad tål demokratin i skolan?«, i Franck 2003b sid. 25–40.
- Ouis P., 1995, »Könsroller i islam«, i *Salaam* nr 5/1995 sid. 6–9.
- Ouis P., 2001, »Kvinnofrågan – islams Akilleshäl? Muslimers syn på likhet och jämställdhet mellan könen«, i Franck 2001a sid. 130–155.
- Parekh, Bhikhu, 2002, »En varierande moralvärld« i Moller Okin S. red., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Petersson O. m.fl., 1998, *Demokrati och medborgarskap. Demokratirådets rapport 1998*, SNS Förlag, Stockholm.
- Petersson O., 2003, »Demokrati som norm«, i Franck 2003b sid. 10–24.
- Pollit, Katha, 2002, »Vems kultur?« i Moller Okin, S., red., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Prop. 1997/1998:55 Kvinnofrid.
- Raudvere, Catharina, red. 2002, *Stigma, status och strategier: genusperspektiv i religionsvetenskap*, Studentlitteratur.
- Raz, Joseph, 2002, »Hur perfekt bör man vara och vems kultur är perfekt?« i Moller Okin S. red., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Regeringens skrivelse 2001/02:12. *Integrationspolitiska skrivelsen: Integrationspolitik för 2000-talet*.
- Reinders, J.S. 1995, »Human Rights from the Perspective of a Narrow Conception of Religious Morality« in Abdullah, A.-N.A., J.D.Gort, H. Jansen and H.M. Vroom eds. *Human Rights and Religious Values; An Uneasy Relationship?* Michigan, Grand Rapids.

- Rex, John, 2004, »Social Citizenship, Ethnic Minorities and Racial Discrimination«, föreläsning på Institutionen för etniska studier, Linköpings universitet, 30 mars 2004.
- Riksdagens skrivelse 1997/98:68. Bet.1997/98: SfU6. Prop.1997/98:16.
- Riksdagens skrivelse 1999/2000:69. Bet.1999/2000: KU6. Prop.1998/99:143 *Nationella minoriteter i Sverige*.
- Riksdagens skrivelse 2000/01:72. Bet.2000/01: SfU2. Prop.2000/2001:1.
- Riksdagens skrivelse 2002/02:46. Bet.2002/03: SfU2. Prop.2002/2003:01.
- Rothstein, Bo, red. 1995, *Demokrati som dialog*, Demokratirådets rapport 1995.
- Samuelsson, Wiwi, 1993, *Det finns gränser*, Sveriges Utbildningsradio.
- Sassen, Saskia, 2002, »Kultur bortom genus« i Moller Okin S. red., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Skolverket 2003, *Flickor med burqa/niqab i skolan*, Skrivelse, Dnr 58-2003: 2567.
- SOU 1984:55, *I rätt riktning*.
- SOU 1984:58 *Invandrar- och minoritetspolitiken*.
- SOU 1997:192, *Steg mot en minoritetspolitik*.
- Sveriges Lagar*, 2004, Thomson Fakta AB.
- Szabó, Máthyás, 1997, *Vägen mot medborgarskap*, Bokförlaget Arena
- Tamir, Yael, 2002, »Att ta ställning för dem som är i underläge« i Moller Okin S. red., *Mångkulturalism – kvinnor i kläm?*, Daidalos, Uddevalla.
- Taylor, Charles, 1999, »Erkännandets politik« i Gutmann, A., red. Charles Taylor, *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, Daidalos.
- Utbildningsdepartementets riktlinjer 1979, *Skolan ska fostra*.
- Vattimo, Gianni, 1996, *Utöver tolkningen*, Hermeneutikens betydelse, Daidalos.
- Vattimo, Gianni, 1992, *The Transparent Society*, Polity Press.
- Widgren, Jonas, 1980, *Svensk Invandrapolitik*, Liber Läromedel, Lund.
- Wolf, Susan, 1999, »Kommentar« i Gutmann, A., red. Charles Taylor *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*, Daidalos.
- Wollstonecraft, Mary, 1792, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Political and Moral Subjects*, svensk översättning *Till försvar för kvinnans rättigheter*, Ordfront, 1998.
- Värdegrundscentrum 2002, *Värdegrund i skolan och som forskning*, Umeå universitet, Umeå 2002.
- Zackari G. och Modigh F., *Värdegrundsboken om samtal för demokrati i skolan*, Regeringskansliet, Stockholm 2000.
- Ålund, Aleksandra, 2004, *Internationell migration, socialt medborgarskap, kulturpanik i Dahlstedt/Lindberg red. Rasism i Europamigration i den nya världsordningen*, Agora.
- Åström, Sverker, 1990, »Sätt tak på invandringen« i *Dagens Nyheter*, 25 augusti.

