



Det nye fiendebildet

Thomas Hylland Eriksen

Cappelen 1995

En ny utgave, oppdatert og med et nyskrevet kapittel, utkom noen måneder etter terrorangrepet 11. september 2001.

Innhold

Forord

1 Innledning: Bak Rushdiesaken

2 Det gamle fiendebildet

3 Innvandrerne som syndebukker

4 "Kulturkollisjon" som konfliktårsak

5 Fundamentalisme og ambivalens: Islamismens årsaker

6 [Historiene begynner nå](#)

7 Epilog: Relativismens grenser

6 • Historiene begynner nå

Samuel Huntingtons artikkel om de kommende sivilisasjonskonfliktene kan leses som et indirekte svar på en tidligere artikkel -- og bok -- som hevdet at "det liberale demokrati" hadde seiret i kampen om sjelene, og at fremtidens politikk måtte konsentrere seg om å spre det glade budskap til dem som ennå ikke hadde fått del i det. Francis Fukuyama, utenrikspolitisk rådgiver i USA og idéhistoriker, publiserte

artikkelen "The End of History?" i 1989; to år senere kom den utdypende monografien *The End of History and the Last Man*. Fukuyama forholder seg til Hegel og spesielt til filosofen Alexandre Kojèves fortolkninger av Hegel, og argumenterer på hegeliensk vis for at historiens dialektikk er avsluttet. Mot slutten av boken glir han over i en type nietzscheanisme, og antyder at kampen for anerkjennelse ("viljen til makt" hos den sene Nietzsche) er en allmennmenneskelig drivkraft. I en verden hvor de mektigste (USA, Japan og EU) har funnet det perfekte politisk-økonomiske system, vil andre måtte tilpasse seg dette systemet for å oppnå anerkjennelse. Følgelig vil alle før eller siden bli kapitalistiske liberaldemokrater. Til tross for sin kraftig annonserte hegelianisme, viser Fukuyama seg her å være en særdeles slett dialektiker.

Som flere har vist, er det lite felles mellom Fukuyamas og Hegels eskatologi (eskatologi = lære om de siste ting). Fukuyama hevder at "hele verden" ønsker "velstand og frihet" og at alle alternativer har spilt fallitt. Hegels forståelse av historiens slutt var religiøst fundert og apokalyptisk; Fukuyamas er begrunnet i BNP-forskjeller og temaer som er kjente fra den internasjonale forretningspressen. Fukuyama snakker om flerpartivalg og markedsliberalisme, mens Hegel langt fra var noen liberal demokrat; tvertimot kan han beskrives som det autoritære prøyssiske etablissementets fremste organiske intellektuelle, et barn av sin tid og en mann dypt fascinert av Napoleon.

I likhet med Huntington er Fukuyama forholdsvis uinteressant som tenker, men svært interessant som symptom. Der Huntington representerer konflikt og kamp, representerer Fukuyama en klassisk etnosentrisk imperialisme, en neokolonial hvite manns byrde. Han bryr seg ikke fylla om hva slags merkelige ideer folk i fjerne og fattige strøk tumler med i de forvirrede små hodene sine, for før eller siden vil de bli innhentet av frelsen: kapitalisme og individualistisk parlamentarisme.

Om islam har Fukuyama lite å si. Han våger riktignok den ubegrunnede påstanden om at "skjønt nesten en milliard mennesker kulturelt sett (sic) er islamske (...) kan de ikke utfordre det liberale demokratiet på eget territorium på idémessig grunnlag." Senere skriver han at "det er ingen overraskelse at den fundamentalistiske oppvåkningen traff hardest i de tilsynelatende mest moderne landene, for det var her de tradisjonelle kulturene hadde blitt kraftigst truet av importen av vestlige verdier."

Ingen av disse utsagnene er helt på jordet, men begge er diskutabile. Visst er islamismen en motreaksjon både mot vestlig dominans og mot lokalt vanstyre, og i sin "rene", ureformerte form har den neppe noen lang og gloriøs fremtid -- selv om den på sine egne premisser (dvs. ikke på Fukuyamas og amerikansk UDs) lett kan utfordre de "vestlige" verdiene på idémessig grunnlag. Derimot må den islamistiske tenkningen betraktes som én (for tiden den mest synlige) av flere postkoloniale intellektuelle strømninger som søker alternativer til utviklingsmodeller som beviselig ikke har fungert for vanlige folk. Den er en type tiersmondisme og nedstammer i en slik forstand ganske direkte fra Gandhis ideer, fra afrikansk sosialisme og fra fanonismen, retningen inspirert av Frantz Fanons bøker om den psykologiske koloniseringen av ikke-europeiske folk. Islam blir i store deler av Afrika og Asia oppfattet som en antiimperialistisk religion.

Islamismen i sine ulike avskygninger er nettopp negasjonen av (det som oppfattes som uheldige sider ved) de liberale demokratiene, og den lar seg ikke passivt innde-finere. Dersom man skulle følge Hegel, ville man spørre hva som kommer ut av dialektikken mellom det liberale demokrati og islamsk tenkning. Jeg vil i stedet spørre hva som kan komme ut av en dialog mellom de to motpolene.

Det er for tiden en mistenkelig enighet blant makthavere og toneangivende intellektuelle i de rike landene om hvilke verdier det er verdt å satse på. Åttitallets

postmodernistiske tenkning innebar et generelt forfall i den intellektuelle avantgarden fra fornuften til det estetiske; i stedet for å drive med kjedelig Sisyfosarbeid av systemkritisk merke, anbefalte tidens guruer sine disipler å dyrke ekstasen, fascinasjonen og det sublime. Den marxistisk inspirerte sosialismen forduftet sporløst, iallfall fra de innflytelsesrike miljøene rundt de store universitetene. Den politiske opposisjonen kommer i dag generelt fra tre hold: Fra miljøbevegelsen og den Næss-inspirerte dypøkologien, fra feminismen og fra islamismen. Alle tre definerer seg gjennom kontrasterende dikotomisering mot maktens sentrum, enten den er definert som vekstkapitalismen, patriarkatet eller Vesten. Alle disse bevegelsene finnes både i fundamentalistiske og liberale versjoner. Jo mer arrogant og nedlatende den dominerende politisk-økonomiske tenkemåten blir (ja til parlamentarisme, individualisme, økonomisk globalisering, forbruksvekst, markedsøkonomisk fundamentalisme), desto mer renhetssøkende og fanatisk blir opposisjonen. Slik er skismogenesens dynamikk.

Ikke så rent sjelden har det slått meg at innvandrere fra vidt forskjellige deler av verden, som altså snakker ut fra svært ulike kulturelle forutsetninger, har de samme ankepunktene mot det norske samfunnet, selv om deres løsningsforslag er forskjellige. Denne utilsiktede paralleliteten leder til en sterk mistanke om at det må være noe substansielt riktig i kritikken. Tilsvarende er det flere paralleller mellom økosofisk, feministisk og islamistisk kritikk av de hegemoniske systemene. La oss derfor se nærmere på denne kritikken og hvilke innsikter -- om noen -- de vestlige systemkritikerne har felles med de islamistiske.

De utviklingsoptimistiske og utopistiske strømningene som styrte den politiske debatt til et stykke ut på åttitallet, er i dag borte eller sterkt svekket, og de mest tidsmessige politiske tenkerne har tatt to skritt tilbake og ett frem. Romantikken, marxismen og teknokratiske styringsideologier blir satt i parentes (selv om de stadig har en viss folkelig appell), og man tørker støvet av idealene fra den franske

revolusjon, riktignok utvidet med et globalt politisk perspektiv og en erkjennelse av de økologiske problemenes betydning. Marx er blitt en historisk figur, mens Kant er blitt vår samtidige. Spørsmål som har å gjøre med borgerrettigheter, individualisme og demokrati har erstattet mer vidløftige debatter om livet hinsides fremmedgjøringen og den private eiendomsrett. Etter Murens fall har Vest-Europa og USA styrket sin hegemoniske posisjon, og vifter med så vel økonomiske som militære trusler overfor land og folkeslag som nekter å gi avkall på sine opprinnelige eller revitaliserte kulturelle verdier. "Demokratisering" kaller statsviterne denne prosessen, og vektlegger den normative ønskeligheten av formell likhet blant individer.

Hva slags likhet er tenkelig og ønskelig i dagens verden? Opprinnelig, ved den franske revolusjon, dreide kravet om likhet seg om borgerrettigheter, først og fremst tenkt som likhet for loven, men også rett til utdanning og sosial mobilitet ble fremhevet. De radikale sosialistiske bevegelsene utvidet likhetsbegrepet til også å gjelde det økonomiske, og etter annen verdenskrig har et globalt perspektiv på fordelingsspørsmål i perioder vært viktig, iallfall på det retoriske plan. I løpet av de siste årtiene har krav om en mer demokratisk ressursbruk og, endelig, krav om kulturell likestilling kommet på dagsorden.

Det er to typer av forskjeller som er særlig påtrengende i dag. Den viktigste er naturligvis forskjellen mellom fattige og rike, som er nesten hundre prosent sammenfallende med de globale maktforskjellene og som splitter både Vesten og Resten, og det enkelte land internt. Den andre typen forskjell er kulturforskjeller, enten de er "reelle" eller "fiktive".

Kulturforskjeller kan føre til konflikter og misforståelser, gjerne uten at de impliserte forstår hvorfor -- iallfall i første omgang. Ofte medfører kulturforskjeller et totalt

sammenbrudd i kommunikasjonen. Den type "kulturforskjell" som har seilt opp de siste årene, er imidlertid av en annen art, og består hovedsakelig i systematiserte påstander om kulturforskjeller, altså det fenomenet som i faglitteraturen gjerne omtales som etnisitet. De to fenomenene er vesensmessig ulike. For å ha en etnisk relasjon, må man nemlig på forhånd være ganske lik -- man må fremfor alt ha et felles språk å uttrykke forskjellene gjennom. Som nevnt går etniske prosesser i stor grad ut på å gjøre kulturforskjeller sammenlignbare (og derved mindre forskjellige).

Imidlertid kan fokuseringen av påståtte kulturforskjeller gjennom etnopolitiske og nasjonalistiske spill, som gir inntrykk av sammenlignbarhet, tilsløre andre, mindre iøynefallende men ofte mer dyptgripende kulturforskjeller. Et klassisk eksempel er de forferdede vestlige reaksjonene på skikken med arrangerte ekteskap i muslimske land. Den vanlige vestlige tolkningen av en slik tradisjon vil være at "disse kulturene" mangler respekt for individet og har et dårlig utviklet frihetsbegrep. (Legg merke til hvordan man, ved å bygge på en etnisk eller kulturalistisk logikk, beskriver andre i termer av en selv, gjerne ved å påpeke hva de andre mangler som en selv har.) Sett ut fra sin egen kontekst, er arrangerte ekteskap en skikk som kan begrunnes i familiens indre solidaritet, foreldrenes overlegne visdom og det faktum at ekteskap ofte er en relasjon mellom to familier og ikke mellom to individer. Det handler med andre ord ikke om "individer" og "frihet", men om familiens totale interesser.

En forståelse av kulturforskjeller må altså være dobbel. Den må inkludere både kulturforskjellene, betraktet fra begge sider, og den politiske og manipulative bruken av påståtte kulturforskjeller (av typen samer er skitne, snu aldri ryggen til en araber, islam er en autoritær religion, alle europeere er dekadente og promiskuøse osv.). I denne sammenhengen vil jeg konsentrere meg om de forskjellene som er dypt forankret i menneskers ulike livsverdener og som innebærer at de tar ulike verdier og normer for gitt.

Demokratiforskningen har sjelden tatt hensyn til at ulike folkeslag kan ha kvalitativt forskjellige verdensbilder, sosial organisasjon og verdigrunnlag. Derfor kan den heller ikke forklare hvorfor et ord som demokrati har forskjellig innhold i forskjellige land, eller hvorfor det er vanskeligere å innføre individbasert demokrati av europeisk merke i for eksempel Kina enn i Botswana. For å forstå problemene, er det nødvendig å vite noe om dem som lever i de respektive landene. I begge land lever mennesker i landsbyer, og i begge land er familien viktig i den sosiale organisasjon. Men i Botswana er det ingen tradisjon for autoritære politiske hierarkier fra før kolonitiden, det er få innbyggere og kort avstand fra stat til samfunn, innbyggerne er integrert i et felles massemedie- og utdanningsvesen, og staten tilbyr sosiale rettigheter til borgere med problemer. Om Kina kunne man si nøyaktig det motsatte. Både den samfunnsmessige integrasjon og den politiske kultur indikerer at demokratiet, slik vi forstår det, er en fremmed idé der.

For å forstå denne situasjonen, trenger man et annet vokabular enn det menneskerettslige, og helst burde man ha brukt kinesernes egne begreper: Dersom et kulturelt univers ikke er forstått fra innsiden, er det slett ikke forstått. Slik sett er det forunderlig å skulle gi kineserne en smekk over fingrene og formaninger om å ta seg sammen. Kravet som stilles fra sentrum, er at de perifere landene skal ta seg sammen i forhold til våre verdier, ikke i forhold til deres egne.

Hvorfor er det så sjelden at forskjeller betraktes fra begge sider? Det handler naturligvis om hvem som har makten til å definere verden og hvem som bestemmer hvordan politikk skal diskuteres. I dag har individualismen og den markedsøkonomiske fundamentalismen et tydeligere globalt hegemoni enn noen gang tidligere. Det er rent faktisk ikke Saddam og mullahene i Iran som redigerer CNN Headline News, utgir debattbøker på verdensspråket engelsk og arrangerer konferanser om hvilken retning verdenspolitikken bør ta. Det er tilhengere av kapitalisme, parlamentarisme og individualisme som setter dagsorden i verdenssamfunnet.

La oss være enige om at demokrati betyr folkestyre og at dette er en god idé (selv om ledende politiske filosofer var mot demokrati helt til inneværende århundre). Det neste spørsmålet må uvegerlig være hvem som utgjør folket. Er det for eksempel familier eller individer? Det vanlige svaret er at folket selvfølgelig består av individer fordi vi selv lever i samfunn hvor individualismen er en sterk verdi. I mange muslimske samfunn er det imidlertid vanskelig å se at det er individer som skaper fellesskap. Der vil en far sende sine sønner og sin kone ut for å stemme på samme parti som han selv stemmer på, for han er familiens overhode og er derfor både klokere og har bedre dømmekraft enn de øvrige familiemedlemmene. En slik praksis er logisk og rasjonell innenfor et kulturelt univers hvor familien er en tett sammensveiset enhet. Man kan naturligvis gå inn for å avskaffe de tette familiefellesskapene for å gi individet større handlefrihet, men da må man først gjøre betydelige inngrep i økonomien. For eksempel må lønnsarbeid og høyere utdanning bli tilgjengelig for alle. Det er trolig riktig at lønnsarbeid, basert på individuelle arbeidskontrakter, er en nødvendig kulturell forutsetning for det individbaserte demokratiet som vi kjenner fra Europa og USA. Det er mulig at lønnsarbeidet en gang vil bli utbredt over hele verden; foreløpig er det ikke tilfellet.

Det andre leddet i begrepet demokrati betyr styre eller regime. Vanligvis tenker man seg at dette innebærer representativitet, at borgerne velger sine politiske representanter. En slik modell er skreddersydd for industrisamfunnet. Mange av verdens samfunn er ikke industrisamfunn og vil kanskje aldri bli det. På den annen side blir mennesker i muslimske og andre perifere land i stadig sterkere grad integrert i større systemer, gjennom forbruk, massemedier og utdanningssystemer. Dermed utvikles nødvendige, men ikke tilstrekkelige forutsetninger for individualisme og demokrati på statsnivå. -- Hvorfor det ikke er demokrati i Somalia? Svaret er enkelt: Av ingenting kommer det ingenting.

Hittil har jeg argumentert for at demokrati og likhetsidealer ikke er selvvinnlysende

fornuftige ideer, men henger uløselig sammen med erfaringsbaserte oppfatninger om personen og med den sosiale organisasjon. Det er ingen grunn til å anta at en person som bor i en landsby i Atlasfjellene over natten skal begynne å tenke om statlig marokkansk politikk slik svenske innbyggere tenker om statlig svensk politikk. Det er heller ingen grunn til å gå ut fra at en analfabet som har bodd i den samme landsbyen hele livet, skal føle et forpliktende politisk fellesskap med millioner av mennesker han aldri har sett og knapt noensinne har hatt noe med å gjøre. For ham går familien fremdeles foran alt annet.

Verdiene som understøtter parlamentarisk demokrati er altså ikke selvinnyttende sanne. Hva med de europeiske likhetsidealene; er de til menneskehetens beste når det kommer til stykket?

Det er mulig at det er noe i påstanden om at demokratier ikke går til krig mot hverandre. Det burde likevel være et tankekors at de demokratiske idealene og den kapitalistiske markedsøkonomien ikke har bidratt stort til å løse de store problemene menneskeheten står overfor, nemlig fattigdomsproblemet, miljøkrisen og krig. Derfor kan det være relevant å reise spørsmålet om hvorvidt individualismen, altså doktrinen om at individer er selvstendige, ansvarlige vesener med medfødte rettigheter, alt i alt har vært av det gode eller av det onde. Gandhi sammenlignet individene med dråper i havet; de kan betraktes isolert, men bare ved et kunstgrep, og dypest sett eksisterer de ikke uten havet som omslutter dem. Individet, skriver antropologen Louis Dumont, er den høyeste verdi i vår kultur. Er det tenkelig at vi har begått en feil? Burde pliktene overfor fellesskapet gjeninnsettes som en høyere verdi enn individets ubegrensede rettigheter? Denne debatten er det på høy tid at vi tar alvorlig, uten straks å mistenkeliggjøre anti-individualistene som gale proto-fascister. Arven fra de franske og industrielle revolusjonene har nemlig skapt en situasjon der det på mange måter blir stadig mer individualitet og stadig mindre

felleskap, og hvor mange av de fellesskapene som dannes er avhengige av kunstig åndedrett, representert ved fiendebilder av andre, for å overleve. Og det er slett ikke usannsynlig at tiden nå er inne for å lære om politikk av ikke-europeiske folk, uten at dette trenger å bety tankeløs romantisering av alt som er fremmed. Det er i dag gode grunner til å erkjenne at individualismen ikke har lyktes i å løse klodens akutte politiske problemer, men faktisk har bidratt til å skape dem.

Som det gang på gang er blitt påpekt, er de individuelle menneskerettighetene sprunget ut av en langvarig europeisk utviklingsprosess. Denne brakte med seg omfattende endringer i både politikk, økonomi og tenkemåte fra 1500-tallet og utover, og om menneskerettighetene kan overføres til andre deler av verden, kan de iallfall ikke overføres uten videre. Det ville være idioti å tro at en zambisk bonde var glødende opptatt av ytringsfrihet og stemmerett på prinsipielt grunnlag. Øverst på hans ønskeliste står økonomisk trygghet og utdanning for hans barn. For ham er de sosiale menneskerettighetene viktigere enn de politiske. For en inder ville en høyt prioritert menneskerettighet kanskje være retten til å dø hos sin egen familie, og dersom nomader hadde forfattet Menneskerettighetserklæringen, ville retten til å eie en geit kanskje ha stått høyt på listen.

En fornyelse i den politiske tenkning kan altså synes nødvendig. I stedet for å tviholde på gamle prinsipper og ritualisere fordums storhet (som ved en refleksbevegelse settes i kontrast til autoritære strømninger i Midtøsten og Nord-Afrika), hadde det gått an å tenke radikalt nytt. Dette har flere fremstående sosialfilosofar antydnet i de siste årene, og felles for dem er en anerkjennelse av sann pluralisme som forutsetning for demokrati. Pluralisme innebærer for øvrig ikke bare nedlatende "toleranse" for annerledes tenkende, men et system der alle synspunkter rent faktisk tas på alvor.

I denne krympede verdenen vår står vi overfor en rekke beslektede problemer, og det mest grunnleggende er relativismeproblemet, et problem som starter i det øyeblikk en kristen oppdager at han ville ha vært muslim dersom han tilfeldigvis var født i Saudi-Arabia. Relativismens problem er ingen gordisk knute som med et enkelt sverdugg kan kappes over. Filosofen Charles Taylor avslutter sitt fine essay "Multiculturalism and the Politics of Recognition", nylig utgitt på svensk med fyldige kommentarer fra bl.a. Jürgen Habermas, med å innrømme at han gjerne skulle ha gitt en enkel, retorisk elegant løsning på de flerkulturelle dilemmaene, men at alt han har å anbefale er en pragmatisk mellomposisjon: "Det finnes andre kulturer, og vi må leve sammen i stadig større utstrekning, både i global skala og i hvert enkelt samfunn". Å nekte å erkjenne dette er reaksjonært i ordets opprinnelige betydning (= man vil gjeninnstifte fortiden); men å anse kollisjonen mellom verdisyn som uproblematisk, er utopisk og uansvarlig.

Taylor, som blant annet er en aktet Hegel-kjenner, forsøker å finne en farbar vei mellom individuelle rettigheter og kollektive rettigheter. Selv foreslår han en kompromissløsning mellom individualisme og kollektivism, og anbefaler at individenes like rettigheter skal gjelde uinnskrenket forutsatt at de ikke går ut over kollektivens legitime rettigheter. Som en konsekvens kan en stat forplikte seg til å bevare og styrke ett eller flere kulturelle fellesskap, forutsatt at den ikke bryter med menneskerettighetene. Spørsmålet som umiddelbart stiller seg, og som Habermas tar opp, er hva disse legitime rettighetene kan bestå i. Blant annet er det slett ikke entydig hva "et kulturelt fellesskap" er, i hvilken grad et selvutnevnt kulturelt fellesskap (f.eks. en etnisk gruppe) har krav på politiske rettigheter og hvem som i så fall skal forvalte dem.

Taylor støtter seg på filosofen Hans-Georg Gadamer, som i sitt store verk om tekstfortolkning *Wahrheit und Methode* anbefaler en sammensmeltning av

horisonter som et ideal for tekstlesning. I vår sammenheng betyr dette, utlagt, at det er mulig å føre en dialog over "kulturgrensene"; at det ikke finnes noe som er så radikalt annerledes at det ikke kan diskuteres med. Selv om det kan sies at fundamentalister (enten de er økologiske, religiøse eller etniske) er uimottakelige for argumentasjon, er en slik dialog det eneste alternativet til taushet og vold.

Sosiologen Anthony Giddens forsøker i sin siste bok å utvikle et nytt ståsted for radikal politisk tenkning. Giddens tar utgangspunkt i det faktum at vår tid er preget av en sterk verdivpluralisme, og for å unngå flertallsdiktatur insisterer han på dialogen mellom ulike posisjoner som politisk fundament. Dagens samfunn består av mange ulike grupper, noe som ikke bare skyldes innvandring men også spesialisering og fragmentering; og disse gruppene må finne måter å løse sine felles problemer på til tross for at de har tildels svært ulike verdisyn. Giddens mener at skillet mellom høyre og venstre i all hovedsak er foreldet. Følgelig trekker han veksler på den konservative tradisjon like mye som den radikale i sin nye politiske teori, blant annet fordi han anser det som et spørsmål av fremste prioritet å bevare naturmiljøet. Han forsøker i korthet å utvikle en syntese av marxistisk og sosialistisk teori (rettferdighetstanken) og konservativ teori (bevaringstanken) som kan danne grunnlag for et verdimeslig fellesskap i et "post-tradisjonelt samfunn", altså et samfunn hvor tradisjonen ikke begrunner seg selv, men blir utfordret av kritikere som enten går inn for andre tradisjoner eller tar avstand fra tradisjonen som sådan. Å være kristen, for eksempel, i et post-tradisjonelt samfunn er ingen selvfølge, men noe den enkelte må velge aktivt. Dermed skapes nettopp den situasjonen av usikkerhet og tvil som preger de moderne samfunnene, hvor ingen ting i utgangspunktet er verken sant eller hellig for alle. Nasjonalisme og islamisme er reaksjoner mot nettopp denne utviklingen.

Et felles verdigrunnlag kan kanskje innstiftes ved rå makt og tvang, men denne løsningen anbefaler ikke Giddens. I stedet går han inn for en modell som ligner Taylors, som han kaller dialogisk demokrati. Det dialogiske demokratiet avgrenser

seg mot fundamentalisme og moralsk ensretting på den ene siden og mot total relativisme på den andre siden. En dialogisk demokrat anerkjenner den andres rett til å ha et annet syn, og forplikter seg til å lytte til vedkommende -- han er med andre ord ingen fanatisk forkjemper som pukker på sin rett på prinsipielt grunnlag. På den annen side står han også for sine egne verdier, som han tilbyr den andre å få del i.

Dette prinsippet er mindre banalt enn det kan se ut til. Innenfor et dialogisk demokrati er det nemlig nødvendig å anerkjenne fundamentalistenes rett til å være fundamentalister, og for å oppnå en sammensmeltning av horisonter, må begge forsøke å sette seg i hverandres sted. Antiislamisten Rachid Mimouni slutter seg til dette synet når han avslutter sin bok med å insistere på at Algeries regjering anerkjenner et valgresultat som legitimt uansett hvem som vinner, samtidig som lesintégristes må anerkjenne de andres rett til å være borgerlige liberalere eller sosialister.

Er det noe felles i disse samtidsdiagnosene; går det an å bruke dem sammen, eventuelt sammen med deler av den islamske kritikken av "Vesten", som grunnlag for et enhetlig kritisk perspektiv på historiens skjeve gang? En fellesnevner for samtlige er enigheten om at vi europeere lever i en post-tradisjonell tid hvor ingen tradisjon lenger begrunner seg selv. De later også til å være enige om at en sentral ideologisk konflikt går mellom en demokratisk tenkemåte basert på prinsippet om individuelle menneskerettigheter og en tenkemåte der kulturelle fellesskap fremstår som garantist for politisk legitimitet.

I vurderingen av denne motsetningen inntar teoretikerne forskjellige posisjoner. Taylor anser kollektiv kulturell overlevelse som en sentral verdi, som han forsøker å kombinere pragmatisk med prinsippet om individuelle rettigheter. Giddens er også positiv til sterke kollektiver, men betoner at de må dannes gjennom bevisste valg og ikke gir seg selv som følge av tradisjon. Habermas anser det som nødvendig å skille

mellom politisk identitet og kulturell identitet, og går inn for at politiske rettigheter ikke bør være knyttet til etnisk, religiøs eller kulturell identitet.

Det er en viss motsetning mellom Habermas' og Taylors syn på grunnlaget for demokrati. Mens Habermas vektlegger individets ukrenkelighet, forsvarer Taylor de kulturbærende kollektivene. Dermed er det duket for konflikter mellom kulturelle kollektiver (representert ved sitt lederskap), individer og stater: Dersom kulturbærende grupper skal garanteres overlevelse, får disse gruppene uforholdsmessig stor makt over individet. Men dermed risikerer individet å bli påtvunget en kulturell identitet som f.eks. afro-amerikaner, indianer eller quebecker uten å ville det, og dersom denne identiteten også skal tillegges politisk tyngde, vil en slik sær-identitet kunne komme i konflikt med allmenne borgerrettigheter. I Skandinavia kjenner vi denne problematikken både i samepolitikk og i innvandringspolitikk. Skal for eksempel arrangerte ekteskap aksepteres fordi de åpenbart bidrar til en kulturell kontinuitet, selv om de står i et konfliktfylt forhold til individuelle rettigheter?

Så langt ville ikke Taylor strekke seg i retning av relativisme. (Hans hovedeksempel er kravet om økt kulturell og politisk selvstendighet for det fransktalende Quebec, omgitt av et hav av engelsktalende som det er.) Likeledes betoner Habermas, tro mot sin generelle kommunikasjonsteori, at felles politisk kultur er nødvendig innen et samfunn. Uten dette vil store grupper uvegerlig bli marginalisert i forhold til beslutningsprosessene.

Mens forholdet mellom individ, kulturelt fundert kollektiv og stat er hovedtemaet for Taylor og Habermas, anser Giddens politisk avmakt og handlingslammelse i de demokratiske statene som den sentrale utfordringen. Denne problemstillingen henger imidlertid klart sammen med debatten om multietniske samfunn og det

normative eller kulturelle grunnlaget for politiske fellesskap. Og disse sentrale sosialfilosofene presenterer flere felles innsikter om hva slags tid vi lever i. La meg oppsummere dem:

- Vi lever i et post-tradisjonelt samfunn. Moral, konvensjoner, kollektive identiteter og politisk kultur må begrunnes: De begrunner seg ikke selv, de fremstår ikke som selvinnytsende sanne. Ikke bare nye ideer, men også gamle tradisjoner må begrunnes. Det er vanlig å gripe til en mytologisert fortid for å finne en slik begrunnelse.

- Det er blitt umulig å ta nasjonale politiske fellesskap for gitt, enten de bygger på etnisk identitet eller felles territorium. Dagens samfunn er, kanskje med noen ytterst få unntak, flerkulturelle og multietniske.

- Dagens massemedier bidrar til fragmentering, uoversiktighet og oppløsning av verdifellesskap. Politisk makt blir konsentrert på færre hender enn tidligere. Styringsproblemene er imidlertid også akutte, særlig fordi økonomisk makt allerede er langt mer transnasjonal enn den politiske.

- En polarisering mellom liberal rettighetstenkning og fundamentalisme (som ofte fremstår som populisme, som hos Le Pen, men også som islamisme) truer demokratiet. Dette gjelder både i de etablerte demokratiene og i andre land.

Hvis vi ser litt stort på det, er problemene felles for vestlige og muslimske land, selv om de aktuelle løsningsforslagene varierer. Hvilke former for politisk handling er mest relevante innenfor dette scenariet? Noe enkelt svar kan ikke gis. Det finnes ingen vei tilbake til den tapte uskyld, verken til et romantisk Gemeinschaft, til en utopisk marxisme, en ritualistisk religiøsitet eller en naiv fremskrittstro. Men det går an å utlede et allment normativt prinsipp fra sosialfilosofene som er behandlet her, og jeg vil la Ernest Gellner formulere det. Gellner har nylig gitt uttrykk for en posisjon

han omtaler som "politisk kosmopolitisme, kulturell nasjonalisme". Ifølge dette prinsippet bør morsmål og forankring i en lokal, særegen tradisjon bevares dersom tilstrekkelig mange mennesker ønsker å gjøre det, men politikken må tvertom bygge på alle menneskers likeverd. En slik modell er forenlig med de fleste aktuelle politiske filosofier, og gjennom sin anerkjennelse av lokal kultur og tradisjon kan den demme opp for den fanatismen som gjerne følger av kulturell diskriminering. Retten til muslimske skoler, som i skrivende stund ikke anerkjennes i Norge, er en selvfølge innenfor denne tankegangen.

Kanskje ligger noe av årsaken til islamismens svake stilling i Marokko her, ettersom Marokko til forskjell fra Algerie lenge har hatt et religionsvennlig regime? Gellners prinsipp innebærer også at retten til å praktisere en religion ikke utgjør noen trussel så lenge den ikke innebærer retten til å lynsjefrafalne. Gellner har for øvrig selv sporet sin holdning tilbake til polakken, engelskmannen og kosmopolitten Bronislaw Malinowski, som vokste opp i et Habsburgerrike som med vekslende hell praktiserte en ideologi av dette slaget. Lignende tanker finnes også hos blant andre Rudolf Steiner.

Med tenkere som Malinowski og Steiner er vi ideologisk tilbake til tiden før nasjonalstatens og marxismens politiske gjennombrudd, og definitivt før den kalde krigen. Kanskje må hele den mellomliggende perioden -- verdenskrigene, den kalde krigen og nasjonalstatens storhetstid -- glemmes før en konstruktiv politisk teori for vår nære fremtid kan bygges?

I så fall stiller ikke vesterlendingene så langt foran muslimene i politisk tenkning. Har vi så noe å lære av muslimske tenkere i denne sammenhengen? Dette er en uhørt tanke for mange, som er vant til å tenke på muslimske samfunn som per definisjon reaksjonære og antimoderne. Kanskje de likevel kan fortelle oss at det går an å bygge

et forpliktende mellommenneskelig fellesskap på verdier og at det finnes høyere verdier enn individets uhemmede frihet? Og kanskje ikke. I en fremtidig dialogisk verdensorden vil det uansett være nødvendig å både gi og ta. Som et første skritt kan vesterlendingene begynne å vedkjenne seg sine historiske feil og nåtidige mangler. Når to krangler, regnes det som god takt og tone for den sterkeste å komme med de første innrømmelsene.