

GÖTEBORGS UNIVERSITET
Statsvetenskapliga Institutionen

Slöja i skolan?

Kandidatuppsats i
Statsvetenskap
VT 2010
Johan Hellman
Handledare: Göran Duus-Otterström
Antal ord: 9 941

Abstract

Religionen islam blir mer och mer närvarande i Europa, men välkommandet verkar i flera fall ha varit ganska svalt: I Schweiz har en folkomröstning sagt nej till uppförandet av fler minareter och i ett antal länder diskuteras någon form av förbud mot den muslimska slöjan, såväl i skolan som på allmän plats. Av Uppsala Universitets statistiska undersökning *Mångfaldsbarometern* från 2009 framgår att hela 45,8 % av svenskarna helt eller delvis instämmer i påståendet ”Det borde vara förbjudet att bära slöja i skolan eller i arbetet”. 2007 var siffran så hög som 49,8 %. Vanligtvis brukar vi tillåta folk att klä sig som de vill, men just slöjan verkar vara skarpt laddad. Den här uppsatsen tar sig an frågan: *Kan det vara moraliskt tillåtet att förbjuda elever att bära slöja i skolan?* Med utgångspunkt i liberal politisk filosofi och med hjälp av argumentationsanalys undersöks om staten kan ha rätten att förbjuda slöjan i skolan. Resultatet ger vid handen att liberalismen inte tillåter ett sådant förbud.

ABSTRACT	3
1. INLEDNING	5
2. SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNINGAR	6
3. TEORI	8
3.1 <i>Liberalismen som politisk filosofi</i>	8
4. METOD	10
4.1 <i>Argumentationsanalys</i>	10
4.2 <i>Värdesatser och Humes lag</i>	13
5. ANALYS	15
5.1 <i>Om rätten till att vara fri att klä sig hur som helst</i>	15
5.2 <i>Om religionsfriheten som ett argument för rätten att bära slöja</i>	16
5.3 <i>Om majoritetspreferenser som ett argument för ett förbud mot slöjan</i>	22
5.4 <i>Om skolan som en miljö fullständigt befriad från religiösa inslag</i>	26
6. SLUTSATSER	30
LITTERATUR:	32

1. Inledning

Den muslimska huvudduken (hädanefter kallad slöjan) är flitigt debatterad i Sverige och i många andra länder. Många tycks anse att den är ett uttryck för kvinnoförtryck eller oönskad religiös ortodoxi eller fundamentalism. Det belgiska parlamentets underhus röstade nära nog enhälligt igenom ett förbud mot heltäckande former av slöja på allmän plats tidigare i år¹. I Frankrike har ett totalförbud mot slöja skolan diskuteras i ett tjugotal år (Laborde 2005) och i Sverige har skolor i flera fall försökt förbjuda elever att gå klädda i vissa former av slöja². Uppsala Universitets sociologiska institution gör årligen en *Mångfaldsbarometer*, i vilken man undersöker svenskarnas attityder till invandrare och upplevelse av integrationen. 2007 instämde hela 49,8 % helt eller delvis i påståendet: ”Det borde vara förbjudet att bära slöja i skolan eller i arbetet”. 2009 hade denna siffra sjunkit något till 45,8 % (Mella & Palm 2009). Debatten om slöjan i allmänhet och dess vara eller inte vara i skolan blossar het på debattsidan Newsmill³. På Folkpartiets hemsida argumenterar medlemmar med tunga förtroendeuppdrag för förbud i skolan⁴ och tidigare i år debatterade statsminister Fredrik Reinfeldt burkan med oppositionsledaren Mona Sahlin (dock ej specifikt i skolmiljön): Reinfeldt tycktes då inte utesluta ett förbud, vilket han emellertid tydligt gjorde senare samma vecka⁵.

Även akademiskt diskuteras relaterade frågor: Vilka rättigheter ska minoritetsgrupper och invandrare erkännas? Vilka krav kan mottagarländer ställa på invandrare? (se exempelvis Kymlicka 1998; Barry 2001; Benhabib 2004) Vilken tolerans och förståelse bör västvärlden ha för ”andra sätt att tänka” (se Okin 1999)? Hur bör vi hantera de kulturella möten som följer migrationen (se Scheffler 2007)? Finns det god grund att anse att skolan bör vara en helt sekulär zon (se Laborde 2005)?

¹ <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=83&artikel=3663594> (25 maj, 2010)

² <http://www.dn.se/nyheter/sverige/skola-tvingade-elever-ta-av-burka-1.214276> (25 maj, 2010) och http://www.svd.se/stockholm/nyheter/ta-av-slojan-eller-sluta-i-skolan_2460735.svd (25 maj, 2010)

³ Se: <http://www.newsmill.se/millord/SI%C3%B6jan?all=false> (25 maj, 2010)

⁴ <http://www.folkpartiet.se/Folkpartiet-nara-dig/Skane-lan/Artiklar/Forbjud-sloja-i-grundskolan/> (25 maj, 2010)

⁵ <http://www.dn.se/nyheter/valet2010/reinfeldt-vill-inte-lagstifta-mot-burka-1.1035154> (25 maj, 2010)

2. Syfte och frågeställningar

Syftet med uppsatsen är att finna den rimligaste, preliminära hållningen till om det enligt liberal politisk filosofi är tillåtet att förbjuda elever att bära slöja i skolan. Den liberala filosofin har en stark närvaro i den västerländska politiken och det är nog inte för mycket att säga att det är den lära de flesta av oss är anhängare av när det gäller frågor om individuell frihet och värdekonflikter. Av dessa anledningar tycks det mer intressant att undersöka hur vi enligt liberalismen bör hantera frågan än att utreda vad mindre aktuella politiska filosofier skulle ha att säga om saken. Som en följd av det liberala perspektivet hamnar bevisbördan på den sida som vill förbjuda slöjan. Enligt liberal teori bör en handling vara tillåten så länge det inte har visats att den bör förbjudas. Med John Stuart Mills ord: "...the burden of proof is supposed to be with those who are against liberty; who contend for any restriction or prohibition. (...) The *a priori* presumption is in favour of freedom..." (Mill 2000:8). "Preliminär" syftar till att denna utredning dessvärre inte kommer att vara fullständig. Arbetet måste av nödvändiga skäl avgränsas. Jag kan av utrymmesskäl bara utreda ett fåtal argument om analyserna ska bli adekvata. Nedan följer i punktform fem aspekter av frågan som förefaller oundvikliga att avhandla om man vill åstadkomma en förtjänstfull utredning⁶. Det kommer att framgå att samtliga, med undantag av (4), lika gärna skulle kunna gälla en diskussion om ett förbud som inte är begränsat till skolmiljön. Av olika anledningar har jag dock valt att koncentrera mig på just skolan: För det första verkar det finnas ett stort intresse av att införa ett förbud just här⁷. För det andra förefaller det troligare att staten skulle ha möjlighet att bestämma hur folk ska klä sig när de vistas i statliga institutioner än på sin fritid.

(1) Får man förbjuda någon att klä sig som de vill?

Ett nekande svar på denna fråga skulle förstås omöjliggöra ett förbud.

(2) Vad innebär religionsfriheten för möjligheten att förbjuda slöjan? Får man förbjuda något som utgör del av någons religionsutövning?

⁶ Jag har svårt att se att det skulle finnas andra, relevanta sidor som bör inkluderas i analysen, men det går förstås inte att utesluta att jag har förbisett någon viktig sida av problemet.

⁷ Det går dock inte att utesluta att merparten av de respondenter som instämde i påståendet "Det borde vara förbjudet att bära slöja i skolan eller i arbetet" i den nämnda *Mångfaldsbarometern* avsåg "arbetet" och inte "skolan".

Om den senare frågan besvaras med ett nej verkar det också svårt att förbjuda slöjan. Jag kommer i uppsatsen att förutsätta att slöjbärande konstituerar någon form av religionsutövning. Huruvida koranen verkligen påbjuder bärandet av slöjan och i vilken utsträckning låter jag vara osagt. Det är rimligt att anta att när slöjan bärs har det i de allra flesta fall med någons religiösa övertygelse att skaffa, även om många tycks tro att det inte alltid är bärarens egna. Vad en eventuell så kallad *sann* islamsk lära skulle säga är ovidkommande.

- (3) Får majoritetskulturen/ursprungsbefolkningen i ett land begära anpassning efter deras normer/tycke när de emottar nya kulturer på sitt territorium?
- (4) Får man förbjuda religiöst betingade symboler och klädesplagg i skolan?
- (5) Feministisk kritik av slöjan: Är traditionen misogyn/patriarkal? I vilken grad är slöjbärandet frivilligt?

Med anledning av den stora andel svenskar som instämmer i påståendet "*Det borde vara förbjudet att bära slöja i arbetet eller i skolan*" och frågans filosofiska betydelse i vidare mening är (3) av yppersta intresse att undersöka. (4) är förstås en central del av problemet. Både (3) och (4) är möjliga att angripa utan tillgång till omtvistade och svårtillgängliga fakta. Detta gäller emellertid inte (5), som jag därför tvingas utelämna. En ordentlig utredning av denna aspekt är i behov av ett tillförlitligt svar på den mycket intrikata frågan: Är slöjtraditionen patriarkal/misogyn (och i vilken grad)? Vad skulle det i så fall innebära för möjligheten till förbud? Dessutom krävs en tillförlitlig utredning av i vilken grad slöjan bärs på frivillig basis. Denna uppsats har av utrymmesbrist och på grund av metodologiska problem⁸ inte möjlighet att besvara dessa frågor. Med anledning av dessa faktas otillgänglighet ter det sig också naturligt för förbudsivrarna (på vilka bevisbördan enligt uppsatsens normativa utgångspunkt alltså vilar) att börja med att söka grund för sin åsikt på annat håll. Vidare är även (5) i behov av att svaren på (1) och (2). På så sätt kan uppsatsen i alla händelser sägas sätta förutsättningarna för fortsatt diskussion i ämnet.

⁸ Metoden som tillämpas är argumentationsanalys. För att klargöra slöjans betydelse skulle snarast behövas någon form av antropologisk tolkningslära i kombination med feministisk teori. En utredning av graden av frivillighet verkar kräva en kvantitativ socialpsykologisk metod eller liknande. Resultaten av dessa skulle senare kunna kombineras med argumentationsanalys.

3. Teori

Denna uppsats har som uppgift att utreda vad som är den rimligaste ståndpunkten i frågan *Kan det vara moraliskt tillåtet att förbjuda slöjan i skolan?* enligt liberal politisk filosofi. Det lämpar sig då förstås med en presentation av denna liberala utgångspunkt.

3.1 Liberalismen som politisk filosofi

Den liberalism som avses vid hänvisningar i analysen är den moderna form som i mycket utgår från John Rawls *A Theory of Justice* (Kymlicka 1995:59). Sista ordet i frågan om hur en modern liberal filosofi bör se ut är sannerligen inte sagt: Mycket kritik har riktats mot Rawls från andra liberaler (se Kymlicka 1995:iv; Caney 2001). Dessvärre är här inte platsen för en omfattande utredning av de frågor som återstår att lösas internt inom liberalismen. Det begränsade utrymmet tvingar mig till en mycket kortfattat och generell beskrivning av liberalismen som politisk filosofi:

I liberalismen är frihet och jämlikhet grundläggande värden. En god utgångspunkt är Rawls *First Principle*:

”Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system for all” (Rawls 1971:250)

Friheten är alltså värdefull i sig, men en individs frihet får inte vara så stor att det blir omöjligt för andra att ha samma frihet. Jag kan alltså inte vara fri att själv bestämma vad det ska vara för färg på väggarna i trappuppgången i mitt hyreshus, eftersom det skulle innebära att ingen av mina grannar har den friheten. Jag är givetvis heller inte fri att skada någon annan. För att ytterligare tydliggöra vad det innebär att vara fri tar jag hjälp av Joseph Raz och hans tankar om personlig autonomi:

”The ruling idea behind the ideal of personal autonomy is that people should make their own lives. The autonomous person is a (part) author of his own life. The ideal of personal autonomy is the vision of people controlling, to some degree, their own destiny, fashioning it through successive decisions throughout their lives.” (Raz 1988:369)

Raz fortsätter sitt verk *The Morality of Freedom* med att fastställa och noggrant beskriva tre förutsättningar som måste vara uppfyllda för att en individ ska åtnjuta personlig autonomi (Raz 1988:369-378). Dessa sammanfattas förtjänstfullt av Arash Abizadeh:

”An autonomous life so understood is possible, Raz argues, only if three conditions are met: the person (1) has the appropriate *mental capacities* to formulate personal projects and pursue them, (2) enjoys an adequate range of valuable *options*, and (3) is *independent*, that is, free from subjections to the will of another through coercion or manipulation. These are what Raz calls the three conditions of autonomy.” (Abizadeh 2008)

Så till rättvisa och jämlikhet. Jag kommer här att följa Rawls och använda mig av kontraktsteori. En grov beskrivning av vad som inom liberalismen (och, troligen, intuitivt av många) uppfattas som rättvisa är att människor får vad de gör sig förtjänta av. Eller kanske framför allt: Människor bör inte gynnas eller missgynnas av sådant som de *inte* har gjort sig förtjänta av: Alla liberaler godtar inte förtjänst som grund för ojämlikhet, däribland Rawls själv⁹. Han ser på ambition på samma sätt som på naturgiven talang och medfödda sociala förutsättningar. Ingen av dessa berättigar enligt honom ojämlik fördelning (Kymlicka 1995:63-64 & 79-80):

”...no one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one’s initial starting place in society. The assertion that a man deserves the superior character that enables him to take the effort to cultivate his abilities is equally problematic; for his character depends in large part upon fortunate family and social circumstances for which he can claim no credit.” (Rawls 1971:104)

Rawls accepterar enbart den så kallade *differensprincipen* som grund för ojämlikhet. Det vill säga: Ojämlikheter är bara tillåtna så länge de gynnar de sämst ställda (Duus-Otterström 2007). Det finns emellertid andra sätt att inom liberalismen se på rättvis fördelning. Ronald Dworkin anser exempelvis att en sådan ska vara ”talang-okänslig”, men ”ambitions känslig” (Kymlicka 1995:84-85). Det centrala för analysen i denna uppsats är i alla händelser det gängse antagandet att *ingen bör gynnas eller missgynnas av omständigheter de inte har förtjänat*. Det är denna insikt jag tar med mig till den, med Rawls terminologi, *ursprungsposition (original position)* (Bird 2006:90) i vilken samhällskontraktet ska stiftas.

I ursprungspositionen befinner vi oss utanför samhället bakom *okunnighetens slöja*: ingen vet vilken situation de hamnar i eller vem de är när vi återvänder. Med dessa förutsättningar ska medborgarna skriva ett hypotetiskt kontrakt som fastställer vilka principer samhället ska vara format efter (Bird:90-92). ”Poängen med kontraktet är att det låter principerna för rättvisa fastställas från jämlika utgångspunkter...” (Kymlicka 1995:69). Eftersom ingen vet vem de kommer att vara eller vilka intressen de kommer

⁹ Notera att detta gäller för *preinstitutionell förtjänst* (se Duus-Otterström 2007).

att ha, har ingen incitament att skriva principer som gynnar någon över någon annan. Vi bör i kontraktet därför eftersträva jämlikhet och rättvisa och utforma det så att de som föds med dåliga förutsättningar (med ekonomiskt svaga föräldrar, obegåvade, med handikapp¹⁰ etc.) eller drabbas av otursamma omständigheter kompenseras för sin olycka. Dels därför att det intuitivt verkar rättvist – dessa förutsättningar är inte förtjänta – och dels för att vi inte kan utesluta att vi själva kommer att höra till de otursamma (Kymlicka 1995:72). Exakt i vilken utsträckning de otursamma bör kompenseras är svårt fastställa. Som Ronald Dworkin har noterat skulle vi kanske inte vara villiga att lägga *alla* resurser på att lindra de svårt sjukas olycka (Kymlicka 1995:87): Pondera att samhället bestod av en stor mängd friska människor med goda förutsättningar i livet och en mycket liten mängd människor med svåra sjukdomar, smärtor och handikapp. Principen om kompensation för oförtjänt olycka skulle givetvis kräva att de friska tar hand om de sjuka, men om mer pengar alltid kunde köpa dem litet bättre omständigheter – samtidigt som de aldrig blev lika bra som de friskas – kräver verkligen rättvisan då att *alla* resurser ska läggas på detta, med följden att de friska tvingas leva torftiga liv? Det är för mina syften inte nödvändigt att noggrant specificera hur långt kompensationen bör sträckas. Jag kommer att göra antaganden om vad den avgjort *bör* täcka. Det är förstås i sista hand upp till läsaren att avgöra huruvida mina antaganden är rimliga.

4. Metod

Denna uppsats har som sitt mål att besvara en normativ fråga. Normativa frågor är till sin natur omöjliga att besvara med enbart empiriska fakta, vilket kommer att visas nedan. Argumentationsanalys ter sig därmed som den lämpliga, eller rent av enda tillgängliga, metoden.

4.1 Argumentationsanalys

Argumentationsanalys kan användas i tre huvudsakliga syften¹¹:

¹⁰ Jag följer här Kymlicka i en modifiering av Rawls modell: Rawls hävdar att sociala ojämlikheter bör kompenseras och att naturgivna ojämlikheter inte har rätt att påverka fördelningen. Men, säger Kymlicka: "...om naturgivna och sociala ojämlikheter verkligen är lika oförtjänta (...) bör vi anta: (3) Naturgivna och sociala ojämlikheter bör kompenseras." (Kymlicka 1995:83).

¹¹ Min presentation av argumentationsanalysen som metod bygger främst på Göran Duus-Otterströms kompendium *Att analysera argument* (2005). Så också denna uppdelning av argumentationsanalysens tre syften. Jag deklarerar det här istället för att belasta texten med mängder av hänvisningar till denna text.

(1) För att bringa klarhet i en debatt. Metoden används då för att tydliggöra vilka argument en viss debatt innehåller, vilka som är proargument respektive contraargument och hur de inbördes förhåller sig till varandra, det vill säga vilket argument som bygger på vilket etc. Man kan på så vis rita enorma träd av argumentationslinjer som kan ta oss från ideologiskt grundläggande antaganden hos låt säga en liberal och en konservativ politiker för att sedan se varför de är oense i en specifik familjepolitisk fråga. Så långt är argumentationsanalysen beskrivande. Den är helt enkelt ett verktyg för att tydliggöra vad det egentligen är vi diskuterar och vad vi egentligen är oense om. Ett argument består av premisser och en följande slutsats. Premisserna utgör belägg för slutsatsen. Så här kan det se ut:

A1

P1: Alla äpplen är kvadratiska.

P2: Granny Smith är äpplen.

S: Granny Smith är kvadratiska.

(2) Vidare kan argumentationsanalys användas för att kritiskt granska och på så sätt undersöka hur bra ett argument är. Betrakta argumentet ovan! Slutsatsen *Granny Smith är kvadratiska* verkar inte stämma. Jag är själv bekant med äpplen av typen Granny Smith. Jag vet att de (i regel) inte är kvadratiska. Denna insikt är dock inte särskilt användbar för att kritisera argumentet (Feldman 1999:167). Det första vi bör göra är att betrakta argumentets form och ställa frågan: Är dess form giltig? Med detta vill säga: Följer slutsatsen av premisserna?¹² Ja, så verkar det vara. Den som accepterar premisserna förefaller också vara tvingad att gå med på argumentets slutsats. Argumentet A1 har den giltiga formen

P1: Alla A är B.

P2: x är A.

S: x är B.

¹² Detta gäller för *deduktiva argument* med fullständig relevans mellan premisserna och slutsatsen. Det vill säga: Om premisserna stämmer måste man med nödvändighet anta slutsatsen. Det finns andra typer av argument och andra grader av relevans, men uppsatsen kommer inte att befatta sig med sådana, och därför heller inte metodavsnittet.

Så långt är alltså argumentet ok. Icke desto mindre känns slutsatsen obekvämt. Det måste vara något felaktigt med argumentet. Antingen är det formen eller också finns det anledning att betvivla någon (eller båda) premiss(-erna) (Feldman 1999:167). I detta fall verkar det naturligt att ifrågasätta P1. P1 säger: *Alla äpplen är kvadratiska*. Det finns god anledning att avfärda denna premiss. Utan att problematisera saken alltför mycket kan vi helt enkelt säga att detta påstående är falskt. Jag har aldrig sett ett kvadratisk äpple. Detta är den korrekta vägen att granska ett argument. Härav kan vi på regelrätt väg avvisa slutsatsen. Jag nämnde tidigare att det däremot inte är tillåtet att direkt ge sig på en slutsats. Detta beror på att den som accepterar premisserna i ett giltigt argument, men inte slutsatsen gör sig skyldig till en logisk motsägelse. Betrakta följande exempel:

A2

P1: Det är fel att släcka livet på oskyldiga människor.

P2: Foster är oskyldiga människor.

S: Det är fel att släcka livet på foster.

Slutsatsen S kan också förstås som att abort är fel och följer med nödvändighet om premisserna är sanna. Pondera att jag är för aborträtten. Jag motsätter mig då argumentets slutsats. Om jag samtidigt är villig att acceptera argumentets premisser är jag emellertid illa ute eftersom även detta argument har en giltig form. Jag kan inte säga ja till P1 och P2, men samtidigt nej till slutsatsen.

Argumentet A1 ovan innehåller enbart empiriska premisser. Metoden för att bedöma dessa är relativt okomplicerad: Det handlar om att undersöka huruvida det rör sig om korrekta fakta. Vissa faktapåståenden är förstås betydligt svårare att granska än andra. Det är förhållandevis enkelt att vederlägga påståendet *Alla äpplen är kvadratiska* emedan det är mycket svårt att undersöka sanningshalten i påståendet *Det befinner sig just nu ett udda antal människor på svensk mark*. I princip handlar det dock om ren faktakontroll. Argumentet A2 å sin sida befattar sig med värderande premisser. Mer om dessa och hur de utvärderas nedan.

(3) Kritisk argumentationsanalys kan också utökas till normativ argumentationsanalys. Här låter man sig inte nöjas med att identifiera och kritiskt

granska de olika argumenten i en specifik fråga (del 1 och 2 av argumentationsanalys enligt denna uppställning). Efter detta arbete är genomfört försöker man också sammanväga resultaten och utifrån argumentens relativa styrka ta ställning till vilket som är frågeställningens rimligaste svar. Jag kommer i uppsatsen att använda mig av samtliga dessa tre delar/användningsområden av argumentationsanalys, då målsättningen ju är att besvara frågan *Kan det vara moraliskt tillåtet att förbjuda slöjan i skolan?*

4.2 Värdesatser och Humes lag

Exemplet A1 ovan är ett argument av faktuell typ. Ett sådant är relativt okomplicerat att med hjälp av information och tillförlitlig vetenskap analysera och värdera. Signifikant för den politiska filosofin är emellertid att den begriper sig med *normativa argument*. Detta är en typ av argument *inte* kan värderas med rena fakta. Att tro detta, att människors olika uppfattningar i moraliska frågor blott och bart är följden av att de är ojämnt informerade i frågan, är ett ”misstag i synen på moralfilosofin” (Tännsjö 2001:11). Misstaget består i att tro att värdeomdömen på något sätt skulle kunna följa logiskt av rent empiriska förhållanden. Kunde de det skulle det förmodligen vara sant att oenighet i moraliska frågor beror av missuppfattningar om hur världen förhåller sig (såvida man inte är böjd att förneka möjligheten till empiriska sanningar). Detta är en moralfilosofisk/argumentatorisk lag som fått namn efter den skotske filosofen David Hume och populärt formuleras: *Man kan inte härleda bör från är*, där ”bör” ska förstås som värderande påståenden¹³ och ”är” som faktapåståenden (Bergström 1992:16-19). Betrakta följande exempel:

A3

P1: Brutus har knivhuggit Caesar.

S: Brutus bör straffas.

Vore premissen sann kan man nästan också tycka att slutsatsen är rimlig att dra. P1 är ett faktapåstående och S en värderande sats. Men A2:s form är i allra högsta grad ogiltig. I generell form kan det skrivas:

¹³ Sådana går förvisso att bilda även utan att använda ordet *bör*. Exempelvis: ”Det är fel att döda”.

P1: P

S: Q

Vore denna form giltig skulle man kunna bilda argument i stil med:

A4

P1: Stockholm är Sveriges huvudstad.

S: Vi bör eftersträva jämställdhet.¹⁴

Detta är förstås fullständigt absurt. Argumentet A3 behöver ännu en premiss, förslagsvis: *P2: Den som har knivhuggit Ceasar bör straffas.* Detta är ett värdepåstående. Det framgår tydligt då satsen ju innehåller ett *bör*. Med hjälp av denna premiss får A3 den giltiga formen:

A3*

P1: Brutus har knivhuggit Caesar.

P2: Den som har knivhuggit Caesar bör straffas.

S: Brutus bör straffas.

Låt säga att man skulle acceptera premissen P1 (ett empiriskt påstående) i argumentet A3*. Den som är skeptisk till slutsatsen måste då ge sig på P2. P2 är en värdesats och det går därför inte att göra en god bedömning av påståendets rimlighet enbart genom att undersöka empiriska förhållanden. Den måste utvärderas efter någonting annat. Denna uppsats kommer, som en följd av sin normativa natur, att behöva behandla värderande påståenden. Dessa utsagor kommer att bedömas utifrån hur väl de rimmar med den liberala rättvisefilosofin, så som den presenterades i teoridelen. Värdesatser som visar sig vara förenliga med liberalismen kommer att betraktas som styrkta emedan de som visar sig inkompatibla med den samma kommer att avfärdas. Ett metodologiskt problem kommer dock att uppstå i analysen av religionsfrihetens betydelse för möjligheten att förbjuda slöjan (kapitel 5.2). Jag kommer där tillfälligtvis att tvingas ta av mig de liberala glasögon genom vilka jag i övrigt genomgående kommer att betrakta argumenten. I detta fall kommer jag istället att

¹⁴ Här kan vi också passa på att lägga märke till att ett argument med ogiltig form kan ha rimliga premisser och en slutsats vi är beredda att hålla med om, men ändå vara ett riktigt dåligt argument.

tillämpa en mer öppen metod för kritisk argumentationsanalys (inte bunden av mitt liberala perspektiv) som går ut på att visa att den aktuella principen leder till oacceptabla konsekvenser (se Duus-Otterström (2005) under rubriken *Att hållbarhetspröva normativa argument*).

5. Analys

5.1 Om rätten till att vara fri att klä sig hur som helst

Får man förbjuda människor att bära slöja? En liberal grundhållning tycks säga ”nej”, eftersom människor i regel är fria att klä sig som de vill. Antag att någon argumenterade:

P1: Om vi har en oinskränkt rätt att klä oss som vi vill så får man inte förbjuda slöjan.

P2: Vi har en oinskränkt rätt att klä oss som vi vill.

S: Man får inte förbjuda slöjan.

Spontant kan det för oss verka närmast befängt att man inte skulle ha rätt att klä sig som man vill. Om jag vill iklädda mig ett visst plagg, vem skulle då ha rätten att förbjuda mig? Emellertid skulle vi nog intuitivt också tycka att det finns mycket olämpliga sätt att klä sig. Till exempel går det nog helt i linje med hur de flesta vill ha det att det inte är tillåtet att klä sig som en SS-soldat i det offentliga rummet. Skälet till att detta är och bör vara förbjudet är att det skulle ”skada”¹⁵ andra människor, och alltså bryta mot den grundläggande liberala principen om frihet att välja sina handlingar så länge dessa inte skadar någon annan eller begränsar någon annans frihet. Detta kan emellertid inte vara tillräckligt: Skadan uppstår därför att människor förnimmer obehag av att behöva utsättas för synen av en SS-uniform. Likaledes är det fullt möjligt att homofobiska människor känner sig illa till mods av att se män gå hand i hand, men vi skulle inte vilja att den skadan kunde tas till intäkt för att förbjuda ett sådant beteende. Det verkar alltså krävas någon form av berättigande av den olust som ska fylla rollen av skada av annan och därigenom motivera begränsningen av vad

¹⁵ Ordet ”skada” används möjligen här i en något kontraintuitiv betydelse. I detta fall handlar det kanske snarare om ”obehaga”. Det väsentliga är emellertid att det rör sig om något slags välfärd förlust.

som är tillåtet. I fallet med SS-uniformerna tycker jag det är rimligt att anta att det föreligger berättigade skäl till obehagskänslor emedan det då någon upplever olust av att se homosexuella människor inte gör det. *Varför* det egentligen rör sig om rättmätiga olustkänslor i det ena, men inte det andra fallet är sig förstås en fråga man skulle kunna kräva att jag utreder och besvarar. På grund av det begränsade utrymmet i denna uppsats måste jag dock istället hoppas att det är ett antagande läsaren tillåter mig att göra.

Det finns också andra exempel på goda skäl att begränsa rätten att klä sig hur som helst. Anledningen till att det är otillåtet att vara naken då man nyttjar kollektiva färdmedel är säkert delvis att det väcker obehagskänslor hos andra, men i detta fall finns sannolikt också en hygienisk aspekt och dessutom en tanke om restriktioner på vad som bör hamna i minderårigas synfält. Jag har inte för avsikt att gräva djupare i detta utan nöjer mig med att konstatera att premissen P2 i argumentet ovan inte verkar vara sann. Alltså är det inte sant att vi har en oinskränkt rätt att klä oss hur som helst. Följden av detta är att det inte av denna anledning skulle vara principiellt omöjligt att förbjuda slöjan i skolan såvida det går att finna goda skäl för detta. Samtidigt är det värt att notera att den generella rätten att klä sig som man vill medger rätten att ikläda sig slöja så länge inga sådana skäl är funna. Ett omarbetat, eventuellt hållbart argument skulle se ut så här:

P1: En klädsel får bara förbjudas om det finns goda skäl att förbjuda den.

P2: Slöjan är en klädsel.

P3: Det finns inga goda skäl att förbjuda slöjan.

S: Slöjan får inte förbjudas.

Den som vill visa att slöjan får förbjudas (i skolan) har alltså att motbevisa P3.

5.2 Om religionsfriheten som ett argument för rätten att bära slöja

Detta avsnitt kräver inledningsvis en något annorlunda utgångspunkt (se kapitel 3). Syftet är att undersöka om religiösa normer kan stå över den världsliga moralen. Jag kan därför inte, som vanligtvis, förutsätta att den liberala moralen är riktig och

bedöma religiösa normer utifrån den: Det hade varit att förutsätta det som ska visas. Så vad innebär religionsfriheten för debatten om slöjförbudet? Jag utgår från ett argument vars första premiss kräver fullständig respekt för religiöst betingade handlingar:

P1: Man får inte förbjuda något som utgör del av någons religionsutövning.

P2: Slöjan utgör del av någons religionsutövning.

S: Man får inte förbjuda slöjan.

Jag kommer att ta för givet att P2 är sant, vilket framgick i kapitel 2. Kvarstår att granska då P1.

Jag vill påstå att det är uppenbart att inte vad som helst kan berättigas i religionens namn. För att tydliggöra detta använder jag mig av följande hypotetiska exempel:

Adam står inför domstol, anklagad för våldtäkt på en familjeväns dotter. Brottet anmäls av målsäganden själv och Adam förnekar heller inte att han hade haft sex med den betydligt yngre Anna. Adam hävdar att Anna genom sin klädsel och sitt sätt att sitta hade signalerat att hon var redo och att han, enligt sin religion, inte kan lämna en kvinna som är ”redo”. I själva verket var Adam, enligt honom själv, av sin religion förpliktigad att ha sex med kvinnan. Att avstå hade varit likvärdigt med våldtäkt.¹⁶

Läsare av denna uppsats som faktiskt tycker att religionens helgd kan rättfärdiga styggelser i paritet med denna kommer jag med min argumentation aldrig att kunna övertyga. För egen del finner jag detta vara ett utmärkt exempel på något som inte kan berättigas i religionens namn.

Enligt de flestas (hoppas jag) moraliska intuitioner kan Adam inte ha rätten – eller för den delen plikten – att ha sex med Anna mot hennes vilja. Detta är inte acceptabelt och den moraliska hypotes (P1) som har konsekvensen att han har den rätten bör därför förkastas. Härav följer att även det som religionen stipulerar måste vara i

¹⁶ Jag lånar exemplet från Samuel Scheffler (2007). I sin ursprungliga form bygger det på en verklig händelse. Den anklagade är Sydafrikas nuvarande president Jacob Zuma. Det är här omarbetat därför att Zuma snarare åberopar kultur än religion.

enlighet med någon form av moral och det måste röra sig om någon form av världslig, universell moral¹⁷. En beivrare av vikten av respekt för religionen skulle här kunna invända: ”Nej, det är förvisso sant att vi inte kan tolerera extrema sekters blodtörstiga riter eller för den delen barbariska syner på kvinnans sexualitet, men det är en annan sak när det gäller vitt sprida, accepterade, populära och moderata religioner.” Detta är emellertid också felaktigt. För det första har det att många anser eller vill någonting ingenting att skaffa med att det också är moraliskt rätt (se Bergström 1992:16 och vii.i). Även om en majoritet av medborgarna vill bura in alla homosexuella är det fel att göra så. Av detta följer att erkända religioner med många anhängare inte förtjänar någon särställning i egenskap av sin storlek. För det andra kan det visserligen vara sant att moderata religioner förtjänar respekt, men detta beror då på att de av världslig moral kan bedömas som moderata och acceptabla, det vill säga på att de är kompatibla med världslig moral. Kan man ändå hävda att en tillbörlig respekt för religionen och andra synsätt innebär att man bör tillåta vissa marginella avvikelser från den gängse moralen? Exempelvis: rituell (eventuellt plågsam) slakt av djur, vilket många länder har godkänt för att tillgodose krav från judar och muslimer (Barry 2001:33). Bör liberaler göra det?

Att tillåta sådant som i normala fall inte är moraliskt tillåtet är liktydigt med att ge någon mer än vad rättvisan medger. Vad kan grunden vara för att göra så i fallet med de troende? Det kan knappast vara det att de är religiösa i sig: En sådan diskriminering, i vilken vissas preferenser tillmäts större beaktande än andras, är definitivt ett stort avsteg från liberalismens egalitära doktrin. Det kan inte vara rättvist att den ene tillåts göra någonting som är (lindrigt) orätt, men inte den andre. Betrakta följande exempel:

¹⁷ För den som vill hävda vikten av respekt för religioner och andra sätt att tänka, men samtidigt vill ha möjligheten att fördöma fel som begås i andra kulturer, finns här inget hållbart alternativ. Alternativen är nämligen dessa: Antingen måste man (1) hävda att det finns en lämpligare måttstock än den världsliga moralen, det vill säga religiös moral. För att kunna bedöma andra religioners moral måste man då använda någon religions moral som idealbild och detta är förstås inte förenligt med *respekt för andra religioner och andra sätt att tänka*. Det tycks vara det rakt motsatta: Att hävda andra religioners underlägsenhet och en religions (den egnas?) suveränitet. Eller också måste man (2) tillsvara sig en relativistisk syn på moral och hävda att vad som är moraliskt fel i en viss kultur inte behöver vara det i en annan (exempelvis våldtäkt) (se Bergström 1992:114-115). Detta omöjliggör förstås klander av praxis i andra kulturer och skulle dessutom innebära att man tvingas acceptera att vad som är moraliskt rätt och fel beror av människors (lokala) uppfattning. Detta skulle alltså innebära att slaveriet under 1800-talets första hälft var rätt i södra USA, men samtidigt fel i norra. Och kanske än mer absurt: Att det var rätt under tidigt 1800-tal, men blev fel i samma ögonblick som den generella uppfattningen vände.

A och B är två äkta män. Både A och B vill förbjuda sina respektive hustrur att förvärvsarbeta. Detta är en preferens som är oförenlig med liberal rättvisa. Antag att A vill detta därför att han hyser en stark religiös övertygelse som säger honom att kvinnans plats är i hemmet, medan B hyser en stark icke-religiös övertygelse som säger honom samma sak.

Att tillåta A och B att tillgodose denna preferens är att ge dem mer än vad rättvisan medger och det bör därför normalt sett inte göras i något av fallen. Men det är heller inte rättvist att tillåta A, av respekt för hans religion, att göra det, eftersom det skulle vara att ta större hänsyn till hans preferenser än till B:s och därigenom bryta mot rättvisans egalitära ideal. Vidare är det orättvist därför att om A tilläts handla så, men inte B, skulle A:s hustru inte skyddas av rättvisan i lika stor utsträckning som B:s.

Jag kan se ytterligare två möjliga sätt att argumentera för varför det skulle vara lämpligt att acceptera religiöst betingade handlingar som i andra fall inte hade varit moraliskt tillåtna:

(1) Man skulle kunna hävda att det i sig är orättvist med regler som oproportionerligt drabbar en viss grupp. Om regler instiftas med syftet att förhindra en grupp människor från att göra någonting som inte är bemängt med några moraliska svårigheter är det möjligen så. I fallet med den rituella slakten är det uppenbart sant att ett förbud skulle drabba religiösa av vissa konfessioner oproportionerligt. Om ett sådant förbud formaliseras av ren illvilja mot dessa troende är det diskriminerande och orättvist, men om det gick att visa att slakten åsamkade djur stort lidande och att det är omoraliskt att göra så är det inte orätt: Att det finns de som hyser preferenser som moralen inte tillåter tillfredsställelse av är inte i sig orättvist, snarare är det olyckligt. Det finns exempelvis människor som har en preferens, säkerligen ofta både stark och fast, för att ha sexuellt umgänge med barn. Det är enbart pedofiler som drabbas av lagen som förbjuder pedofili, men för den sakens skull är inte lagen orättvis (Barry 2001:34)¹⁸.

(2) Man skulle också kunna hävda att religiösa uppfattningar och handlingar i enlighet

¹⁸ Det ska på inget sätt förnekas att jag i arbetet med detta avsnitt av uppsatsen är skyldig Brian Barry (2001) mycket.

med dessa bör accepteras i högre grad än sekulära därför att de är starkare och svårare att förändra än sekulära uppfattningar och att det därför skulle kosta de religiösa särskilt dyrt¹⁹ att inte kunna leva i kongruens med dessa uppfattningar.

Detta är felaktigt av två anledningar. För det första är det svårt att säga att religiösa uppfattningar/övertygelser alltid skulle vara starkare och svårare att förändra eller agera i strid mot än vad sekulära är. Det må vara sant att religiösa övertygelser tenderar att vara starka och fasta, men det finns definitivt de som har starka sekulära övertygelser om vad som är rätt och fel. För egen del hyser jag en sådan som säger att det är fel att döda andra människor. Denna uppfattning skulle jag ha mycket svårt att ändra på eller agera i strid mot och det skulle dessutom besvara mig stort om jag tvingades leva i ett samhälle som tillät detta. Något förenklat kan man säga att det som skiljer min övertygelse från religiösa övertygelser är att de senare inbegriper en tro på något överjordiskt. Om man ändå skulle vilja gradera vår rätt att leva i enlighet med våra uppfattningar måste man återigen hävda att det är den troendes religiositet som i sig gör skillnaden. Detta är, som redan visats, ej förenligt med rättvisa.

För det andra är det inkorrekt att det skulle vara orättvist att det kostar religiösa dyrt att inte kunna följa sina övertygelser, även om det är fullt möjligt att det verkligen gör det. Det kan jämföras med att ha luxuös smak (Barry 2001:40). Det kostar exemplet Adam dyrare att inte tillåtas ha sex med Anna mot hennes vilja än vad det skulle kosta mig: Han måste, till skillnad från mig, gå emot sin övertygelse och hans preferenser, till skillnad från mina, skulle vara frustrerade. Men det är för den sakens skull inte orättvist att ingen av oss är tillåten att handla så. Att hävda det är likvärdigt med att hävda att det är orättvist att en rättmätig resursfördelning möjliggör att alla kan dricka sig otörstiga på vatten, men inte på Château Pétrus -61, eftersom människor med enkla vanor därav skulle bli tillfredsställda emedan de som har exklusiv smak inte blir det. Det kostar med andra ord gourmeterna dyrare att låta sig nöjas med vatten, eftersom detta inte tillfredställer deras preferenser. Att hävda att de som har starka preferenser för en moraliskt otillåten handling bör tillåtas utföra den emedan de som har svagare preferenser för samma handling bör förbjudas är med andra ord detsamma

¹⁹ Uttrycket ”kosta dyrt” kommer nedan att beteckna att någonting är särskilt påfrestande för någons preferenstillfredsställelse. Möjligen kan detta gå emot mångas språkkänsla, men jag hoppas att resonemanget ändå ska vara möjligt att följa.

som att vilja se ett samhälle som, ceteris paribus, tilldelar människor med dyr smak mer resurser än de med enkla vanor. Detta är svårsmält²⁰. Som Brian Barry skriver: "The usual reaction to the idea that those with expensive tastes should get extra resources is that it is absurd, and such a reaction is perfectly sound." (Barry 2001:35).

Det är dags för en kort rekapitulation: Premissen P1 i argumentet i avsnittets inledning stämmer inte. Det är inte sant att det inte går att förbjuda någonting som utgör del av någons religionsutövning. Av detta följer att det inte går att hänvisa till religionsfrihetens okränkbarhet för att diskvalificera ett förbud mot slöjan i skolan.

Istället har jag visat att liberaler inte bör ta någon hänsyn till att en handling är religiöst betingad:

P1: En religiöst betingad handling bör accepteras om och endast om det på oberoende grund kan visas att den är moraliskt tillåten.

Denna premiss kan användas i följande argument:

P1: En religiöst betingad handling bör accepteras om och endast om det på oberoende grund kan visas att den är moraliskt tillåten.

P2: Handlingen x är religiöst betingad.

P3: Handlingen x kan på oberoende grund visas vara moraliskt tillåten.

S: Handlingen x bör accepteras.

Men om vi infogar den mer generella premissen,

P4: En handling bör accepteras om och endast om det på oberoende grund kan visas att den är moraliskt tillåten.

på vilken P1 bygger, inser vi snabbt att både P1 och P2 blir fullständigt överflödiga i

²⁰ Detta är också Dworkins linje (se Kymlicka 1995:84-86 om jämlika resurser). Det finns emellertid alternativa uppfattningar (se Cohen 1989). G. A. Cohen hävdar att de som har dyr smak (om de inte själva är att skylla för detta) är berättigade till extra resurser. Det finns mycket att säga om den idén. För att säga något litet verkar den svår att realisera: Skulle inte alla ha incitament att hävda att de var otillfredsställda med nuvarande resurser om de som verkligen var det skulle tilldelas extra resurser? Hur urskiljer man då vilka som verkligen är det?

argumentet:

P3: Handlingen x kan på oberoende grund visas vara moraliskt tillåten.

P4: En handling bör accepteras om och endast om det på oberoende grund kan visas att den är moraliskt tillåten.

S: Handlingen x bör accepteras.

Huruvida en handling är av religiöst slag eller inte är således ovidkommande när vi bedömer om den bör accepteras eller för den delen får förbjudas. Finns det goda skäl för att förbjuda slöjbarandet är dess religiösa betydelse irrelevant.

5.3 Om majoritetspreferenser som ett argument för ett förbud mot slöjan

Vanligtvis har majoritetens preferenser inget att skaffa med huruvida en handling är tillåten eller ej, men kanske spelar majoritetens röst en annan roll då det handlar om en ursprungsbefolknings krav på en grupp människor som har välkomnats i landet.

P1: Om medborgarna i en stat väljer att släppa in människor från andra kulturer så har de rätt att begära att dessa människor anpassar sig efter deras vilja.

P2: Medborgarna i staten Sverige väljer att släppa in människor från andra kulturer.

S: Medborgarna i staten Sverige har rätt att begära att dessa människor anpassar sig efter deras vilja.²¹

Om premisserna är rimliga följer slutsatsen, och en majoritetsröst skulle vara tillräcklig för att rättfärdiga ett förbud. P2 är avgjort sann. Det går knappast att förneka att vi släpper in invandrare i Sverige. Det naturliga är alltså att titta närmare på P1.

Den kanadensiska professorn Will Kymlicka, som nog kan anses vara den internationellt mest dominerande proponenten för mångkulturella grupprättigheter (Okin 1999:11), delar in minoritetsgrupper i två huvudkategorier: ursprungliga

²¹ Detta kan betraktas som rent köpslående. Givetvis kan det anses ogint av svenskarna att förbjuda nykomlingar att bära vissa kläder, men om det moraliskt står dem fritt att förvägra dessa människor inträde har de kanske rätt att villkora sitt välkommande.

minoritetsgrupper och frivilliga immigranter (Kymlicka 1998:18). Den förra har enligt honom i regel en starkare rätt till grupprättigheter, det vill säga yttre skydd från att uppslukas av majoritetskulturen. Detta har enligt Kymlicka bland annat att göra med hur en rättvis statsbildning bör gå till när det finns fler än ett folk på det aktuella territoriet: Överenskommelserna i en sådan bör resultera i att minoriteter mer eller mindre åtnjuter samma autonomi och rätt till att bibehålla sin egenart som nationer med en egen stat (Kymlicka 1998:127-132). Det är uppenbart att de i Sverige bosatta, troende muslimerna inte hör hit. Men det andra av Kymlickas alternativ – frivilliga immigranter – verkar heller inte särskilt träffsäkert. Åtminstone inte i samtliga fall. Kymlickas generella linje vad gäller de frivilliga invandrarna är något i stil med: ”Du valde att komma hit, så nu får du finna dig i att följa vissa gemensamma regler” (Kymlicka 1998:106-107). Som exempel kan man tänka sig en svenska som inte på något sätt är utsatt för fara, förtryck, politisk förföljelse eller outhärdliga ekonomiska omständigheter, men som ändå bestämmer sig för att emigrera till ett övervägande muslimskt land i Mellanöstern. Kanske kan hon därefter inte begära att skolavslutningar som hennes barn deltar i inte ska ha några som helst muslimska inslag (för såvitt detta nu förekommer). Hon har ju trots allt själv valt att bosätta sig i landet. Av detta ska man dock inte dra några förhastade slutsatser: Det är fortfarande fullt möjligt att det skulle vara orätt att förbjuda frivilliga invandrare att bära slöja, både enligt mig och enligt Kymlicka, men jag tror att det går att driva ett starkare fall mot ovanstående argument för ett slöjförbud.

Kymlicka är medveten om att det också finns flyktingar. Han kategoriserar dessa under ”Svåra fall” och skriver att ”Det bästa flyktingar realistiskt kan förvänta sig är att behandlas som invandrare...” (Kymlicka 1998:109). Innan jag introducerar ett annat sätt att betrakta åtminstone en del av de muslimska invandrarna vill jag klargöra att denna kategori absolut inte kommer att inkludera samtliga i Sverige bosatta muslimer. Emellertid är det min ståndpunkt att om det finns de som med detta argument inte kan förbjudas att bära slöjan så bör heller inga andra förbjudas samma sak. Jag återkommer till detta. För närvarande är det tillräckligt att ha i åtanke att om detta resonemang stämmer så räcker det att finna några individer vars rätt till att bära slöjan inte kan inskränkas av majoritetens preferenser.

Premissen P1 bygger, åtminstone delvis, på att det står mottagarna fritt att vägra de

berörda människorna inträde i landet. Om det fanns en moralisk skyldighet att ta emot vissa invandrare är det inte alls lika troligt att det går att villkora detta välkomnande på samma vis. Det lämpar sig därför att fråga sig: Varför tar Sverige egentligen emot flyktingar? Är det av ren generositet, för egen vinnings skull, eller finns det en moralisk plikt att göra så? Jag vill hävda att den liberala rättvisan förpliktigar Sverige att ta emot flyktingar. Den gör det därför att en grundläggande tanke inom liberalismen är att det är orättvist att vissa föds med goda förutsättningar i livet och vissa med sämre. Rättvisa skipas genom att försöka lindra dessa orättvisor. Jag kommer här att följa Thomas Pogges, Charles Beitz med flera och applicera kontraktsetiken på kosmopolitanistisk väg (Caney 2001). Det vill säga: Bjuda in *alla* människor till kontraktsförfattandet i den Rawlsianska ursprungpositionen, inte bara medborgare av ett givet samhälle. Rawls själv gör inte det, men det finns egentligen inga komplikationer i att göra så. Snarare i att *inte* göra så: (Caney 2001)

“...on all accounts of justice no reference is made to someone’s ethnic identity or their status or their sex. These are all deemed to be irrelevant. But then given this, it is puzzling why these are morally irrelevant but someone’s membership of a nation or state is relevant.”(Caney 2001:977)

Av detta följer att *alla* människor bör få vara med och förhandla om kontraktet i ursprungpositionen, oavsett var de senare kommer att födas. Om det är sant att vi i ursprungpositionen skulle välja principer som innebär att vi tog hand om de som har oturen att födas gravt handikappade är det också sant att vi skulle välja principer som innebär att vi tar hand om dem som har oturen att födas till ett liv av krig, otrygghet och förföljelse. Därför kräver rättvisan att vi tar emot flyktingar, åtminstone i någon utsträckning. Det är för diskussionen inte nödvändigt att fastställa i exakt vilken.

Redan här är P1 klart försvagad: Vi har en skyldighet att ta emot flyktingar och därför tycks det inte alls vara självklart att vi kan villkora detta mottagande hur som helst. Det verkar vidare rimligt att vi skulle välja principer som medför att vi behandlar flyktingar med åtminstone ett minimum av tolerans: Vi skulle välja principer som medgav att de lever så som de önskar, i varje fall så länge detta inte är allvarligt inkompatibelt med mottagarlandets samhällsstruktur. Anledningen till brasklappen är följande: Om vi antar att människor värdesätter att kunna leva i enlighet med sin

kultur och sina övertygelser, vare sig dessa är sekulära eller religiösa, kan det verka orättvist att flyktingarna – som alltså har en rätt att bli emottagna – inte har samma möjlighet att göra det som de som hör till statens ursprungliga majoritetskultur. Detta verkar emellertid ofrånkomligt. Som Samuel Scheffler (2007) påpekar är fullständig statlig neutralitet i kulturellt avseende inte ett alternativ. Exempelvis kan statens affärer inte skötas utan språk. Kanske på *alla* språk, men det verkar inte särskilt praktiskt. Flyktingars respektive modersmål kommer således inte att ha samma framskjutna position som den ursprungliga majoritetskulturens. Men kanske kräver inte rättvisan fullständig utjämning av ursprungsinvånarnas och flyktingarnas förutsättningar (jämför med Dworkins oro för att vården av sjuka ska sluka alla resurser i kapitel 3). Detta beror helt på hur samhällskontraktet skrivs. Att allting i samhället (bruksspråk, trafikregler, skolgång etc.) skulle behöva anpassas för att passa flyktingarna lika bra (eller, troligare, lika dåligt) som ursprungsinvånarna verkar absurt. Det förefaller bli väldigt påfrestande både för samhällets funktion och resurser. Rimligen är det ett pris vi i ursprungspositionen *inte* skulle vara villiga att betala för att försäkra oss om ett drägligt liv i händelse av att vi själva skulle bli flyktingar. Däremot tycks det inte kosta samhället någonting att tillåta flyktingar att bära de kläder de önskar bära och vi bör därför tillåta detta. Vi skulle nämligen i kontraktet, hävdar jag, åtminstone försäkra oss om sådana, lättköpta rättigheter.

Med detta argument verkar man alltså inte kunna förbjuda flyktingar att bära slöja. Som jag tidigare nämnde bör vi då heller inte förbjuda någon. Åtminstone inte med ovanstående argument som förevändning. För det första verkar det förtvivlat svårt att efterleva ett partiellt förbud mot slöjbärande utan obehagliga integritetskränkningar: Skulle då de som rätteligen bär slöja på anmodan av myndighetspersoner behöva besvara frågor om sin härkomst och historia? ("Hade du eller dina anhöriga goda skäl att lämna ert hemland? Om du inte kan bevisa det här och nu: Ta genast av dig slöjan!") (jmf Barry 2001:59) Särskilt olyckligt verkar det att i skolan på detta vis göra skillnad på barn och barn. För det andra bör likhet under lagen gälla. Vidare: Om man istället hade valt att angripa argumentet från en annan vinkel verkar det dessutom närmast svårare att förbjuda de muslimer som är att betrakta som "svenskar" i större utsträckning – kanske rentav konvertiter helt utan utländsk påbrå – att bära slöja. Vilken rätt skulle majoriteten rimligen ha att begränsa deras frihet utan bättre anledning än ogillande? Att med majoritetens kraft försöka göra så går uppenbart

stick i stäv med den fundamentala liberala doktrinen om rätten till personlig frihet så länge denna inte skadar någon annan eller kränker någon annans frihet.

Om mitt resonemang ovan och är riktigt bör vi alltså inte acceptera P1 och således faller argumentet. Om det är moraliskt tillåtet att enligt liberal rättvisa förbjuda slöjan måste det vara något annat argument som gör det så.

5.4 Om skolan som en miljö fullständigt befriad från religiösa inslag

P1: Om skolan bör vara en miljö fullständigt befriad från religiösa inslag kan elever inte tillåtas att bära slöja.

P2: Skolan bör vara en miljö fullständigt befriad från religiösa inslag.

S: Elever kan inte tillåtas att bära slöja.

Argumentet ovan är giltigt till sin form. Jag väljer att förstå P1 som att den är sann. Med andra ord accepterar jag att slöjan konstituerar ett religiöst inslag i skolmiljön. Det blir därför naturligt att granska P2. Vad kan vara goda skäl till att påstå P2?

En vanligt förekommande grund för att påstå P2 förefaller vara att man antar att detta är en naturlig del i statens och det offentliga rummets neutralitet. Det var till stor del detta som låg bakom kontroversiella franska lagförslag om slöjförbud i skolan (Laborde 2005). Man tycks då hävda att religionen är en privatsak och bör så vara. Jag tror emellertid att detta är ett felslut. Staten *bör* vara neutral gentemot religioner. Det vill säga: den bör behandla alla religioner likvärdigt. Det innebär att religionen till viss del inte kan vara annat än en privatsak: Religioner som har teokratiska anspråk kan inte tillåtas blanda sig i statens affärer eftersom det skulle omöjliggöra likabehandling av religioner. Staten kan inte vara uppbyggd efter en religions principer enär det skulle innebära att denna religion behandlades bättre än alla de religioner vars principer den inte är uppbyggd efter (Barry 2001:28). Av detta följer till exempel att skolan inte bör vara i katolsk regi. Det skulle innebära att den inte samtidigt kan vara i shiamuslimsk regi och därför skulle en sådan politik misslyckas med likabehandling av religioner. Men det tycks inte självklart följa att elever inte bör

tillåtas att uttrycka sin religiösa identitet. Att en elev bär slöja omöjliggör knappast att en annan bär ett kors. Denna frihet till klädval verkar vara förenlig med att alla andra har lika långtgående frihet till klädval, och således i överensstämmelse med Rawls första princip (se kapitel 3). Vi tillåter individen alla möjliga former av uttryck för sin identitet: Hiphopare, socialister och/eller fotbollsentusiaster tillåts manifesteras sin egenart, så varför inte religiösa? En regel som säger att alla religiösa symboler bör förbjudas är visserligen universell. Därför kan man förledas att tro att det inte skulle vara något orättvist i den. Emellertid drabbar just denna regel enbart de som har en vilja att uttrycka sin religiösa identitet eller en övertygelse som säger dem att de bör ikläda sig religiösa symboler eller klädesplagg. Att en frihetsbegränsande regel drabbar en grupp oproportionerligt behöver inte alltid betyda att den är orättvis, vilket vi såg ovan i exemplet med pedofilerna, men den är det om det inte finns goda skäl för den. Skolan har emellertid en viktig funktion i den liberala staten. Om religiösa symboler skulle störa den går det kanske där att finna goda skäl för att bannlysa dem från skolan.

Staten har ett paternalistiskt ansvar över barnen, helt enkelt därför att de är omogna och oförmögna att ta vara på sig själva. Till stor del förvaltas detta av föräldrarna, men de äger inte barnen och kan inte göra vad de vill med dem: I sista hand måste staten garantera barnens väl och ve. Så är till exempel staten skyldig att ta vårdnaden om barn i det fall föräldrar behandlar dem illa, av en eller annan anledning inte förmår nära och ta hand om dem, etc. (Barry 2001:210). I liberalismens anda åligger det staten att försöka se till att barnen, i mesta möjliga mån, har lika goda möjligheter att leva gott när de äntrar vuxenlivet: Detta bör, så långt möjligt är, inte bero av vilka föräldrar man har haft turen eller oturen att få. Skolan har här en uppgift av fundamental vikt. Den obligatoriska skolgången är i barnens intresse och ska försöka garantera att eleverna i ett senare skede kommer att klara sig i vardagslivet och kan försörja sig. Dessutom kan kunskapen barnen förvärvar sig i skolan möjliggöra ett autonomt liv. Förhoppningsvis bidrar skolgången till att barnen uppnår villkor (1) och (2) av Raz definition av personlig autonomi [”...the person (1) has the appropriate *mental capacities* to formulate personal projects and pursue them, (2) enjoys an adequate range of valuable *options*...” (se kapitel 3)]. Hade föräldrar helt skött barnens skolning för livet eller tillåtits välja bort deras skolgång är risken att de hade blivit illa förberedda och dessutom haft dåliga förutsättningar att välja hur de vill

fortsätta sina liv, antingen detta är i föräldrarnas fotspår eller någon annan väg. Att exempelvis med religiösa motiv neka flickor utbildning är illiberalt och oacceptabelt då det förhindrar dem från att göra ett informerat val om hur de ska leva sina liv (Kymlicka 1998:165). Skolobligatoriet är alltså en välmotiverad och grundläggande komponent i den liberala staten. Poängen är förstås inte att eleverna bara ska närvara, utan att de ska lära. Med detta som grund tror jag att man kan bygga ett förnuftigt argument mot att föräldrar ska vara tillåtna att för sina barns räkning välja bort vissa ämnen ur läroplanen (eller för den delen ett argument mot många eller alla former av religiösa friskolor). Det är orätt att tillåta föräldrar att förvägra sina barn världens samlade kunskap (Benhabib 2004:162-164, Barry 2001:221). Kanske kan man också finna anledning att förbjuda religiösa attribut i skolan.

P1: Om bärandet av religiösa attribut försvårar elevers inläring får man förbjuda elever att bära religiösa attribut.*

P2: Bärandet av religiösa attribut försvårar elevers inläring.*

S: Man får förbjuda elever att bära religiösa attribut.*

Argumentet är giltigt till sin form. P1* har, med anledning av den viktiga funktion skolan har, absolut en poäng. Jag är dock inte säker på att den bör accepteras och kanske borde ”försvårar” förtydligas. Jag ställer mig emellertid än mer skeptisk till P2*. Argumentet är beroende av båda premissernas hållbarhet och det faller sig således naturligt att nagelfara den premiss som verkar mest kritisk:

Eleverna kan avse (a) de elever som bär eller vill bära dessa religiösa attribut, eller (b) de andra eleverna. Att hävda (b) verkar här förtvivlat svårt: Varför skulle det att *andra* elever ikläder sig religiösa symboler eller plagg rimligen störa en elevs kognitiva förmåga? Låt oss istället titta närmare på (a):

Anta att det verkligen fanns ett magiskt klädesplagg som förhindrade barn från att ta in information. Ett sådant plagg skulle efterfrågas av föräldrar som är oroliga för att deras avkomma ska utträda ur den gemensamma religionen om de upptäcker andra synsätt och annan kunskap under den tid de befinner sig utanför föräldrarnas omedelbara kontroll. Det skulle troligen finnas anledning att förbjuda ett sådant plagg, liksom det finns anledning att inte tillåta föräldrar att begränsa sina barns inläring

efter eget tycke och smak. Att undanhålla barnen information om tillgängliga alternativ är att försvåra eller omöjliggöra utträde ur religionen och därmed att starkt begränsa deras frihet. Ingenting talar emellertid för att religiösa kläder eller symboler skulle vara magiska plagg av detta slag. Det är mycket svårt att se varför en viss klädsel skulle innebära att elever får svårare att lära. Om religion på något vis skulle dunkla de troendes sinnen och försvåra deras möjlighet att ta in (sekulär) kunskap – varför det nu skulle vara så – är det väl just religiositeten och inte uttryck för denna som gör så. Anta exempelvis att en bergfast tro på låt säga någon av de abrahamitiska läroarna försvårar barns möjlighet att ta till sig vad skolan har att lära om Darwins teorier: I så fall beror väl detta på att barnen är övertygade om att: (1) gud finns; (2) han har rätt och; (3) Darwin måste därför ha fel. Det skulle alltså i så fall vara den religiösa övertygelsen som står i vägen och det är svårt att se att den temporärt skulle försvinna genom att barnen tvingades att lämna sin kippa, sitt krucifix eller sin slöja hemma. Jag är övertygad om att det varken är moraliskt tillåtet eller möjligt att förbjuda den religiösa övertygelsen, och det är heller inte det uppsatsens frågeställning gäller. Här finner jag alltså inget gott skäl till att acceptera P2*.

Jag har försökt att identifiera och presentera det mest troliga fallen för att premisserna P2 och P2* i argumenten ovan ska finna stöd. Jag har inte hittat något övertygande sådant och argumenten faller därför.

6. Slutsatser

Analysen har visat:

- (1) Det är möjligt att, om goda skäl föreligger, förbjuda en viss klädsel.
- (2) Sløjans religiösa betydelse står inte, om goda skäl föreligger, i vägen för ett förbud.
- (3) En majoritets blotta ogillande av slöjan innebär inte att det är moraliskt tillåtet att förbjuda slöjan.
- (4) Sløjans religiösa betydelse i sig utgör inte skäl för att förbjuda den i skolan.

(1) och (2) visar att det är principiellt möjligt att förbjuda slöjan om det finns goda skäl att göra det. Varken religionsfriheten eller den generella rätten till att vara fri att välja sin egen klädsel är eller bör vara fria från begränsningar. Samtidigt framgår det av dessa argument att slöjan inte får förbjudas så länge det inte går att visa att goda skäl föreligger för att begränsa dessa friheter. (3) och (4) misslyckas med att presentera den typ av goda skäl som (1) och (2) måste kombineras med för att ett förbud ska vara moraliskt tillåtet (eller *lämpligt*, vilket (4) hade kunnat lyckas med).

Från detta konkluderar jag att den rimliga, *preliminära*, grundhållningen i frågan *Får slöjan förbjudas i skolan?* är: Nej. Preliminär därför att denna utredning inte är fullständig. (1) och (2) förmår inte definitiv utesluta ett förbud. För att nå ytterligare klarhet behövs en tillförlitlig utredning av graden av frivillighet (avsaknad av alla former av tvång eller manipulation) i beslöjandet, men en sådan bör också inväntas innan en annan position intas, då bevisbördan ligger på den sida som vill förbjuda. Bärs slöjan ofta ofrivilligt kan man tänka sig ett resonemang där man väger frihetskränkningen av dem som bär den av egen vilja mot skyddet av dem som tvingas bära den.

Jag tror att den kritiska punkten här är just frivilligheten. Om slöjbärandet skulle symbolisera kvinnans lägre ställning eller om traditionen i någon mening är misogyn är detta förstås intressant. Man kan då självklart anse det dumt, olyckligt eller osannolikt att en flicka eller kvinna frivilligt väljer att bära den. Liberalismen måste emellertid även tillåta individen att välja ”fel” och att omvärdera sina val. Grunden

ligger i att individen bör tillåtas att leva sitt liv i enlighet med hur hon själv uppfattar att det får värde (Kymlicka 1998:90-91). Ponera att det skulle vara sant att ett liv helt tillägnat filosofisk kontemplering är mer värdefullt än ett liv helt dedikerat åt att titta på sport. För den individ som uppfattar att livet är mer värdefullt när man tittar på fotboll än när man läser Kant är detta ovidkommande. Det går inte att paternalistiskt ”hjälpa” henne till ett bättre liv genom att förbjuda henne att titta på sport. Hon skulle vara otillfredsställd eftersom hon uppfattar att det är just sporttittande som gör hennes liv värdefullt. Som Dworkin skriver: ”...no component contributes to the value of a life without endorsement.” (Dworkin 1989:486). Likaledes kan inte den liberala staten förbjuda kvinnor att frivilligt delta i patriarkal religiositet, även om den inte själv bör behandla kvinnor med patriarkal auktoritet (jmf Barry 2001:123-124): Om det är genom att bära slöja som de berörda skolflickorna uppfattar att livet får värde och detta inte förhindrar dem från att välja annorlunda i framtiden kan jag inte se varför de inte skulle tillåtas att beslöja sig. Det är en helt annan sak att försöka övertyga dem om att traditionen att bära slöja är misogyn, vilket jag inte utesluter att den är. Vad som inte verkar önskvärt är att de berörda eleverna behåller övertygelsen om att de bör/viljan att bära slöja, men samtidigt förbjuds att göra det. ”...it is implausible to think that someone can lead a better life against the grain of his most profound ethical convictions than at peace with them.” (Dworkin 1989:486). Detta gäller förstås även om förbudet instiftas i all välvilja.

Litteratur:

- Abizadeh, Arash (2008); "Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders", *Political Theory*, vol. 36(1): 37-65.
- Barry, Brian (2001); *Culture and Equality*; Cambridge: Blackwell Publishers Ltd.
- Benhabib, Seyla (2004); *Jämlikhet och mångfald*; Göteborg: Daidalos.
- Bergström, Lars (1992); *Grundbok i värdeteori* (2. uppl.); Stockholm: Thales.
- Bird, Colin (2006); *An Introduction to Political Philosophy*; New York: Cambridge University Press.
- Caney, Simon (2001); "International Distributive Justice", *Political Studies*, vol. 49(5): 974-997.
- Cohen, G. A. (1989); "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, vol. 99(4): 906-944.
- Duus-Otterström, Göran (2005); *Att analysera argument*. Göteborgs Universitet: Statsvetenskapliga institutionen.
- Duus-Otterström, Göran (2007); "Scheffler om förtjänst i distributiv och retributiv rättvis", *Tidskrift för politisk filosofi*, nr. 1 2007: 19-40.
- Dworkin, Ronald (1989); "Liberal Community", *California Law Review*, vol. 77(3): 479-504.
- Feldman, Richard (1999); *Reason & Argument* (2. uppl.); Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Laborde, Cécile (2005); "Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13(3): 305-329.
- Kymlicka, Will (1995); *Modern politisk filosofi*; Nora: Nya Doxa.
- Kymlicka, Will (1998); *Mångkulturellt medborgarskap*; Nora: Nya Doxa.
- Mella, O., & Palm, I. (2009); *Mångfaldsbarometern 2009*; Uppsala: Uppsala Universitet, Sociologiska Institutionen.
- Mill, John Stuart (2000); *The Subjection of Women*; Broadview Press Ltd.
- Okin, Susan Moller (1999); *Is Multiculturalism Bad for Women?*; Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, John (1971); *A Theory of Justice*; Cambridge: Harvard University Press.

Raz, Joseph (1988); *The Morality of Freedom*; Oxford; Oxford University Press.
Oxford Scholarship Online. Oxford University Press. (E-bok)

Scheffler, Samuel (2007); "Immigration and the Significance of Culture", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 35(2): 93-125.

Tännsjö, Torbjörn (2001); *Du skall understundom dräpa!*; Stockholm: Prisma.