

*”Hvor mange ganger må man påpeke skillet mellom islam
og det muslimer faktisk gjør?”*

En studie av definisjonsmakt på islam.no

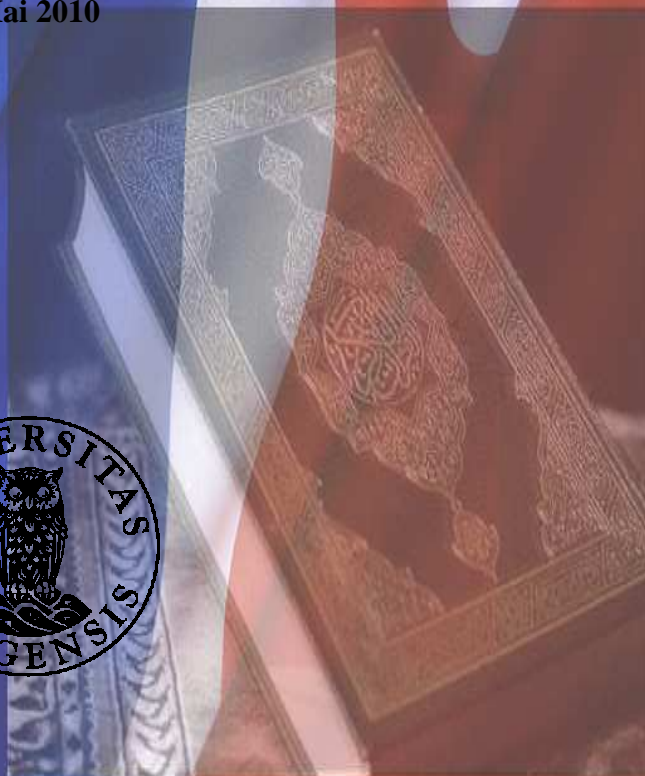
Carl-Fritjof Bergan

Masteroppgave i sosiologi

Sosiologisk institutt

Universitet i Bergen

Mai 2010



*”Hvor mange ganger må man påpeke skillet mellom islam
og det muslimere faktisk gjør?”*

En studie av definisjonsmakt på islam.no

Carl-Fritjof Bergan

Masteroppgave i sosiologi

Sosiologisk institutt

Universitet i Bergen

Mai 2010



Forord

Arbeidet med masteroppgaven har vært en oppslukende og svært lærerik prosess. Den har gitt meg mange nye perspektiver som jeg mener har utviklet meg ikke bare som sosiolog, men og som person. Jeg liker å tro at arbeidet med masteroppgaven har gjort meg til en mindre fordomsfull person, eller i det minste mer oppmerksom på mine egne fordommer. Samtidig er jeg glad for å være i havn med prosjektet. I den anledning er det noen jeg har lyst til takke.

Jeg har lyst til å takke min veileder, Mette Andersson, som under hele prosessen har klart å lede meg inn til det essensielle i tankene jeg har forsøkt å få frem i oppgaven, samt gitt meg mange gode råd underveis. Jeg vil også takke mine foreldre, Frøydis og Frode, for støtte og for å ha ledet meg på tanken om å ta en høyere utdanning som har gitt meg mye. Til slutt vil jeg rette min største takk til Nina, som alltid er der for meg. Hun har gitt meg støtte og utfordret meg på måter som har vært viktige for arbeidet med oppgaven.

Bergen, 16. mai 2010

Carl-Fritjof Bergan

Innhold

INNHold	VI
SAMMENDRAG	VIII
KAPITTEL 1 : INTRODUKSJON	1
1.1. PROBLEMSTILLING	3
1.1.1. Teoretisk problemstilling:.....	3
1.1.2. Empiriske problemstillinger	3
1.2. OPPGAVENS STRUKTUR	3
1.3. NÆRMERE OM KATEGORIENE MAJORITET OG MINORITET	4
KAPITTEL 2 : STUDIENS FORSKNINGSMESSIGE FORANKRING	7
2.1. STRIDEN OM RASISMEBEGREPET.....	7
2.2. MAKTEN TIL Å DEFINERE "DE ANDRE"	8
2.3. RASISMEFORSKNING I NORGE	10
2.4. MARIANNE GULLESTADS FORSKNING	12
2.5. WEBSTUDIER.....	14
2.5.1 Et skille mellom "online" og "offline" interaksjon?.....	15
2.5.2. Webstudier i Norsk forskning	15
2.6. ISLAM.NO	16
2.7. PRESENTASJON AV ISLAM.NO	16
KAPITTEL 3 : KVALITATIV METODE	19
3.1. KVALITATIV OG KVANTITATIV FORSKNINGSMETODE.....	19
3.2. STRATEGI FOR INNSAMLING AV KVALITATIVE DATA	19
3.2.1. Teoretisk sampling.....	20
3.2.2. Analytisk generalisering	21
3.3. ETISKE BETRAKTNINGER	21
3.4. FRA TEKST TIL DATA	22
3.4.1. Begrepsvaliditet.....	23
3.4.2. Reliabilitet	23
KAPITTEL 4 : ANALYTISK RAMMEVERK	25
4.1. KONVERSASJONSANALYSE.....	25
4.1.1. Michael Moermans konversasjonsanalyse.	25
4.1.2. Tale er handling.....	26
4.1.3. Den sosiale orden skapes ved opplevelsen av tale.....	26
4.1.4. Tale organiseres av strukturer.....	28
4.2. KA OG ANALYSE AV DEFINISJONSMAKT	29
4.3. SPRÅKANALYSE AV KOGNITIVE MODELLER.....	30
4.3.1. van Dijks diskursbegrep	31
4.3.2. Mentale modeller.....	32
4.3.3. kontekstmodell	33
4.3.4. Tale og kontekst.....	34
4.4. KRITIKK AV DISKURSANALYSE.....	36
4.5. SPRÅKLIGE STRATEGIER FOR POSITIV SELVPRESENTASJON.....	37
4.5.1. Fornektelse av rasisme	38
4.5.2. Moderering av betydningen av en handling/uttalelse gjennom eufemismer.....	39
4.5.3. Rettferdiggjøre en uttalelse.....	40
4.5.4. Reversere anklager om rasisme	41
4.5.5. Fornektelse av rasisme har en sosiopolitisk funksjon.....	41
4.6. SENTRALE ANALYTISKE BEGREPER FOR ANALYSEN	43
KAPITTEL 5 : ANALYSE	45

5.1. INTRODUKSJON	45
5.1.1. <i>Språklig strategier</i>	46
5.1.2. <i>Nærmere om den praktiske gjennomføringen</i>	46
5.1.3. <i>Datagrunnlag</i>	47
5.2. Å REDUSERE EN SAMMENSATT VIRKELIGHET GJENNOM GENERALISERING.	47
5.2.1. <i>Islam - et undertrykkende samfunn i samfunnet</i>	49
5.2.2. <i>Generalisering</i>	50
5.2.3. <i>Ikke-muslimers behandling av forholdet mellom muslim og islam</i>	50
5.2.4. <i>"Jeg er ikke fordomsfull, men noen muslimer er sånn..."</i>	51
5.2.5. <i>En dikotomisk tankemodell</i>	51
5.3. Å REDUSERE EN SAMMENSATT VIRKELIGHET VED Å REDEFINERE PROBLEMSTILLINGEN I EN DISKUSJON ...	52
5.3.1. <i>Nøytralitetsprinsippet</i>	54
5.3.2. <i>Nøytralitetsbegrepet – en statlig norm</i>	54
5.3.3. <i>Likeverd kan kun oppnås på en "norsk" måte</i>	55
5.3.4. <i>Motsetningen mellom hijab og "nøytralitet"</i>	56
5.4. NYANSERING	57
5.4.1. <i>Usaklig å "skjære alle over en kam"</i>	58
5.4.2. <i>Overlappende kulturer</i>	59
5.5. "KOMPROMISSLØS" NYANSERINGEN	59
5.5.1. <i>Hijab – et konstruert problem</i>	61
5.5.2. <i>Likeverd som argument for hijab</i>	62
5.5.3. <i>Argumenter mot hijab undergraver demokratiske tenkemåter</i>	62
5.5.4. <i>Hijab et konstruert problem</i>	63
5.6. POLARISERING AV "NORSK" OG "MUSLIMSK" KULTUR	63
5.6.1. <i>Positiv selvpresentasjon - Norge et idealsamfunn</i>	65
5.6.2. <i>Bildet av Islam som en konservativ og kvinneundertrykkende kultur</i>	67
5.6.3. <i>Et polarisert bilde av "norsk" og "muslimsk" kultur</i>	67
5.7. NYANSERING AV ET IDEALISERT BILDE	68
5.7.1. <i>Syntese av "norsk" og "muslimsk"?</i>	70
5.8. TO KULTURMODELLER	70
5.8.1. <i>Identitetspolitikk</i>	71
KAPITTEL 6 : DISKUSJON	73
6.1. <i>MAJORITETENS MAKT TIL Å UTDEFINERE INNVANDREKULTUR</i>	73
6.2. <i>HVEM HAR DEFINISJONSMAKTEN PÅ ISLAM.NO?</i>	73
6.3. <i>REIFIKASJON AV MAKTPOSISJONER</i>	74
6.4. <i>EN KONTEKSTSENSITIV BEGREPSDIKOTOMI</i>	76
6.5. <i>KATEGORIENES SVAKHET – MANGFOLDET PÅ ISLAM.NO</i>	78
6.6. <i>PÅVIRKNING FRA EN BREDERE MEDIEDEBATT</i>	79
6.7. <i>OPPSUMMERING OG KONKLUSJON</i>	79
KAPITTEL 7 : VIDERE FORSKNING	81
LITTERATUR	82
INTERNETT-REFERANSER	84
VEDLEGG	86

Sammendrag

Antall ord i oppgaven (eksklusiv referanser, vedlegg og sammendrag): 30500

Denne studien har rettet oppmerksomhet mot kulturell definisjonsmakt. I lys av Marianne Gullestads forskning på makten en majoritet har til definere kultur som forskjellig, har jeg studert interaksjonen på debattforumet til nettstedet islam.no. Gjennom en kombinert diskurs- og konversasjonsanalytisk tilnærming har jeg gjort en analyse av interaksjonen i et utvalg av debatter. Kombinasjonen av etnometodologisk tenkning og diskursanalyse var nødvendig for å forstå dynamikken i debatten og dermed få innsikt i hvem som har definisjonsmakten over ”norsk” og ”muslimsk” kultur i debattene jeg studerte. Dermed hadde jeg grunnlag for å vurdere hvor vidt Gullestads teori er en nyttig forståelse av majoritet som en strukturell maktposisjon.

Studiens datagrunnlag ble valgt ut i lys av den stadige økte bruken av sosiale medier og internettbaserte diskusjonsforum. Med det antok jeg at interaksjonsdata fra et diskusjonsforum på nett kunne gi nyttig innsikt i hvor vidt Gullestads teori er nyttig. Studien gjør samtidig et beskjedent dykk inn i et forholdsvis nytt tema i norsk sosiologisk forskning ved at den gir et visst innblikk i hvordan interaksjonen på nett tar opp de samme tema som i en bredere offentlig debatt om aktuelle samfunnsspørsmål. Studien viser med en viss klarhet at interaksjonen i debattene suppleres med og baserer seg på argumenter og perspektiver som går igjen i den bredere offentlige debatten om integrering.

Analysens hovedfunn peker på at det er nødvendig å tilføre Gullestads teori noen ekstra dimensjoner dersom den skal kunne gi en nyttig konseptualisering av maktposisjoner på islam.no. Gullestads data gir i liten grad grunnlag for å si noe om hvordan maktforholdet mellom majoritet og minoritet arter seg. På den bakgrunn har jeg hevdet at Gullestad antar at majoritet utgjør en makt uten at hun trekker inn hvor vidt minoriteter aksepterer majoritetsdefinisjoner. Videre har jeg foreslått at hun opererer med en deterministisk forståelse av definisjonsmakt, der hun sidestiller majoritet med nasjonal majoritetskultur. For å motvirke tendensen til determinisme har jeg foreslått noen viktige prinsipper for hvordan ”oss” og ”dem” kategorien bør begrunnes empirisk. Jeg hevdet at forskning på majoritet må ha data som kan si noe om minoritetens forhold til majoritetens definisjoner. Deretter må forskningen også inkorporere en tenkning der definisjonsmakt er avhengig av lokal kontekst. I

en gitt kontekst vil det som på strukturelt plan er en minoritet, i en lokal kontekst være en kulturell majoritet og således ha definisjonsmakt. Dersom bruken av dikotomien ikke har denne empiriske og analytiske dimensjonen, risikerer man å tingliggjøre majoritetens definisjoner som en uunngåelig makt, og således fremstille den etniske eller nasjonale majoritet som den eneste posisjonen som kan definere ”norsk” og ”muslimsk” kultur. Begrepssensitiviteten er således viktig for å gi en mer nyansert innsikt i forholdet mellom lokale fenomener og den strukturelle maktposisjonen, og således hvordan den strukturelle makten ikke kan antas å virke i alle kontekster.

Studien berører på et mer overordnet plan en debatt om hvordan rasismebegrepet bør forstås. Jeg har derfor redegjort for diskusjonen om en bred vs smal rasismedefinisjon i norsk og internasjonal forskning, samt satt debatten inn i en historisk kontekst. En slik redegjørelse har vært sentral for å forstå relevansen av studiens problemstilling og hvorfor jeg har foreslått et sensitivetsprinsipp for konseptualisering av strukturelle maktposisjoner.

Kapittel 1 : Introduksjon

Rasisme er et tema som lenge har opptatt meg. Siden en avisdebatt om relevansen av rasebegrepet i februar 2008¹, har jeg fulgt norsk innvandrings- og integreringsdebatt nøye. I lys av debattens tendens til å sette et problemorientert fokus på ”muslimer” og Islam (Lindstad og Fjeldstad 2009 og Fuglerud 2001), utkrystalliserte det seg et mer konkret tema som handlet om hvordan det skapes og opprettholdes negative bilder av Islam og muslimer.

Debatten om problemer knyttet til Islam og problemer med integrering av ”muslimske miljøer” toppet seg i februar 2009 da det pågikk et omfattende ordskifte i norske medier om innkorporering av Hijab i politiuniformen. Jeg fulgte debatten på tv og i aviser møysommelig med tanke på den forestående masteroppgaven. Inntrykket jeg satt med underveis og i etterkant, var at argumentene *mot* å tillate Hijab dominerte. Hovedargumentet mot å tillate Hijab var for det første at plagget er kvinneundertrykkende og for det andre at det vil undergrave politiets nøytralitet. Hijab i politiuniformen vil føre til at ikke bare politibetjenten som bærer skaut, men og politiets maktutøvelse generelt, mister legitimitet i befolkningen. Argumentet var at Hijab signaliserer tilhørighet til bestemte verdier og kan tolkes slik at politibetjenten liker bestemte typer mennesker bedre enn andre og at dette vil føre til forskjellig behandling av forskjellige mennesker. Et annet sentralt motargumentet var at en del hvite nordmenn har fordommer mot hijab og at plagget unødig vil skape problematiske situasjoner. Disse påstandene lot til å være felles for en betydelig del av majoritetsnordmenn som uttalte seg i debatten. Argumentene tydet på at en rekke utematiserte oppfatninger manifesterte seg i nøytralitetsargumentet. Kombinert med gjentatte forsikringer fra autoritetspersoner om at motstand mot hijab ikke har noe med nordmenns fordommer å gjøre, men simpelthen politiets nøytralitet, inspirerte nøytralitetsargumentasjonen meg til å studere de underliggende tankemodeller som gjør at bestemte virkelighetsanskuelser fremstår som selvfølgelige og dermed naturliggjør stigmatisering og utdefinering av grupper.

Min idé var å studere majoritetens definisjonsmakt. Dette ville jeg gjøre ved å se på hvordan norske muslimer oppfatter relasjonen mellom ”muslimsk” og ”norsk” kultur og hvor vidt man føler seg akseptert som ”norsk”, og hvorledes og hvor vidt man føler samhørighet til ”norsk”

¹ Debatten sto om rasebegrepet kan anvendes for å beskrive sosiale konstruksjoner. Debatten pågikk hovedsakelig i Aftenposten med blant annet Knut Olav Åmås, Thomas Hylland Eriksen og redaktør av nettstedet honestthinking.org Ole Jørgen Anfinsen, som noen av de mest sentrale deltakerne.

kultur. Noe kvantitativ forskning har vist at en del innvandrergupper føler samhörighet på en del områder (Løwe 2008), men samtidig også danner egne interessegrupper som en form for motmakt (Jacobsen 2006). Jeg valgte å studere interaksjonen på islam.nos debattforum, som er Norges mest brukte debattforum skapt av og for norske muslimer. Jeg antok at en studie av forumet, kunne avsløre noen tanker rundt samhörighet til det ”norske” samfunnet. Ved nærmere studie av debattene fant jeg det imidlertid nødvendig med en betydelig fokusendring. Jeg hadde forventet å se på interaksjonen mellom muslimer som et hovedtrekk ved diskusjonsforumets mest besøkte debatter. Det jeg fant var imidlertid at majoritetsnordmenn er svært aktive deltakere på forumet og at temaene som debatteres påvirkes i betydelig grad av majoritetsnordmenns aktive deltakelse. Med denne oppdagelsen mente jeg det var viktig å endre fokus noe og heller legge hovedvekt på en studie av majoritetsnordmenns deltakelse på forumet og hvordan denne deltakelsen mottas av muslimske deltakere. Jeg gikk deretter inn for å finne norsk forskning på majoritet og definisjonsmakt, noe som viste seg å være et lite tematisert emne i norsk forskning.

En viktig vitenskapelige begrunnelse for studien min, er Marianne Gullestads forskning på konstruksjonen av ”oss” og ”dem” i norsk akademia og norsk kulturell og politisk elite. I ”*Det norske sett med nye øyne*” (2002) er Gullestad kritisk til norsk rasismeforskning og måten rasisme er debattert på i norske medier. Forskning på rasisme er i følge henne for det første langt på vei fraværende, og for det andre unnviker forskningen og den brede mediedebatten kritiske vinklinger på rasisme i Norge ved å ta utgangspunkt i en klassisk rasimedefinisjon. Denne tolkningsramme har i følge Gullestad ført til en gjennomgripende oppfatning om at det er lite eller ingen rasisme i Norge. En slik selvsagt tenkemåte har etter hennes mening gjort det mulig å avfeie nærmest all tematisering av rasisme som et sosialt forhold (ibid.). Majoritetsdefinisjoner på rasisme innebærer således en skjult eller strukturell makt til å rettferdiggjøre og ufarliggjøre stigmatisering og sosial eksklusjon av minoritetsnordmenn, skal man tro Gullestad (se f.eks 2002 s.54 og 159-160).

I denne studien følger jeg opp Gullestads oppfordring om et kritisk blick på majoritetens definisjonsmakt over rasismebegrepet. Jeg understreker samtidig at jeg er enig i hennes tenkning rundt rasisme som et strukturelt fenomen. Samtidig mener jeg at oppfordringen hennes fordrer et kritisk blick også på hvordan hun begrunner og anvender begrepsdikotomien ”oss” og ”dem” for å beskrive maktforholdet mellom majoritetskultur og minoritetskultur. Ved å ta utgangspunkt i data fra islam.no har jeg et datasett som

representerer andre typer data enn hun selv anvender. Dermed har jeg et potensielt grunnlag for å nyansere eller teste hennes begrunnelse for og forståelse av maktaspektet i dikotomikategorien.

1.1. Problemstilling

Oppgaven min er innrettet på å undersøke hvor vidt dataene jeg analyserer kan nyansere Gullestads konseptualisering av maktforholdet mellom den kulturelle majoritet og minoritet. Studien er dermed ment som en revidering av hennes analytiske bruk av begrepsdikotomien ”oss” og ”dem” der jeg undersøker hvor vidt hennes teori er nyttig for å beskrive mitt funn. Dette gjør jeg i et forsøk på følge opp hennes oppfordring om mer forskning på majoritet og sålede en kritisk og empirisk basert forståelse av rasisme. I lys av dette har jeg tatt utgangspunkt i data som kan si noe om både majoritets- og minoritetstankemønstre.

1.1.1. Teoretisk problemstilling:

Studiens overordnede spørsmål er om Gullestads forståelse av ”oss” og ”dem” er en nyttig måte å forstå maktposisjoner i debattene på islam.no.

1.1.2. Empiriske problemstillinger

For å besvare den teoretiske problemstillingen vil jeg studere hvilke språklige strategier som kjennetegner diskusjonene i debattene på Islam.no, og deretter hvilke underliggende kulturelle tankemønstre som påvirker disse strategiene. Målet med dette er å studere dynamikken i debattene og slik kunne si noe om hvem som har definisjonsmakten i debattene. I oppgavens avsluttende diskusjon, diskuterer jeg endelig hvordan min analyse kan nyansere Gullestads bruk av begrepsdikotomien ”oss” og ”dem” og dermed bidra til noen analytiske prinsipper for en refleksiv majoritetsforskning.

1.2. Oppgavens struktur

Oppgaven er delt inn i hovedkapitler og underkapitler, som strekker seg over tre kapitteinivåer.

I andre kapittel vil jeg gå inn i den forskningsmessige forankringen av studien, Der jeg setter studien inn i sin relevante forskningsmessige og teoretiske kontekst. Jeg vil der presentere forskning på rasisme internasjonalt og nasjonalt, samt en nærmere redegjørelse og diskusjon av Gullestads forskning. I del to av kapittel to presenterer jeg Islam.no og et sentralt webetnografisk perspektiv på interaksjon gjennom bruk av internettbaserte medier, eller såkalte *sosiale medier*.

Kapittel tre er oppgavens metodekapittel. Der tar jeg blant annet opp noen viktige problemstillinger knyttet til teoretisk sampling og jeg foretar en etisk vurdering av datainnsamlingen. Til sist i kapitlet diskuterer jeg noen sentrale metodologiske problemstillinger knyttet til begrepsvaliditet og reliabilitet.

I kapittel fire fører jeg tråden videre fra den metodologiske diskusjonen over i en presentasjon av det analytiske rammeverket jeg vil ta utgangspunkt i for å analysere dataene.

Kapittel fem er analysekapitlet, der jeg anvender en språkbasert diskursanalytisk tilnærming som integrerer tenkemåter fra både konversasjonsanalyse og diskursanalyse for å analysere dynamikken i debatten på islam.no.

Sjette kapittel er den avsluttende delen av analysen. Der diskuterer jeg mine funn i lys av Gullestads teoretiske perspektiv før jeg til sist presenterer noen viktige prinsipper for bruk av begrepsdikotomien. Til slutt oppsummerer jeg studiens argument og trekker sammen hovedtrådene fra analysen og diskusjonen.

I siste og sjuende kapittel trekker jeg diskusjonen videre og presenterer et forslag til videre forskning.

1.3. Nærmere om kategoriene majoritet og minoritet

Majoritet og minoritet er sentrale analytiske kategorier i oppgavens analysedel, men anvendes også andre steder i oppgaven. Jeg vil derfor definere disse begrepene innledningsvis. Jeg vil samtidig understreke at kategoriene forekommer i flere sammenhenger. Når jeg presenterer teoretiske perspektiver og forskning, er det denne forskningens bruk av kategoriene jeg presenterer, og ikke nødvendigvis min egen analytiske bruk.

Majoritet er i denne studien en betegnelse på en strukturell maktposisjon. Når jeg snakker om majoritet er det altså *ikke* snakk om en handlende enhet eller handlende subjekter. Majoritet er således ikke en generaliserende kategori som impliserer at alle personer som kan sies å tilhøre en majoritetskultur tenker på samme måte. Begrepet referer utelukkende til at et kulturelt flertall antas å ha større makt til å definere virkeligheten enn et kulturelt mindretall fordi kulturelt tillærte måter å forstå virkeligheten på fremstår som sanne eller selvsagte og reproduseres som sanne som en følge av opplevelsen av at andre også forstår virkeligheten på samme måte. Dermed kan på subtile og ubevisste kategorier påvirke samfunnsorganisering, og under gitte omstendigheter innebærer makt til å utdefinere kulturelle trekk som forskjellig fra nasjonal kultur. Makten ligger således i muligheten til å definere noe som forskjellig eller harmonerende. Likeledes er minoritet eller minoritetskultur også en strukturell kategori, som beskriver hvor vidt kultur som oppfattes fremmed eller defineres fremmed, utdefineres fra den nasjonale kulturen. Utdefinering materialiseres blant annet i bruken av begreper som innvandrerkultur.

Majoritetsperson og ”ikke-muslim” er kategorier som signaliserer at personen kan sies å ha en kulturell tilhørighet til en nasjonal kultur eller nasjonalt fellesskap. Det betyr imidlertid ikke at bruken av begrepet majoritet og majoritetsperson innebærer at personer med tilknytning til et kulturelt flertall, er representative for andre personer i en kulturell majoritet. Det er nødvendigvis store variasjoner i hvordan enkeltindivider tenker. Likeledes er minoritetsperson eller muslim, på ingen måte en person som kan sies å representere personer med minoritetskulturell bakgrunn eller alle muslimer.

Poenget med dette er å understreke at kategoriene jeg anvender utelukkende er strukturelle kategorier som beskriver et strukturelt eller kulturelt fenomen. Kategoriene er altså ikke essensialistiske beskrivelser som gir individer bestemte egenskaper og deretter gjør dem til representanter for distinkte grupper.

I forbindelse med begrepene majoritetskultur og minoritetskultur anvender jeg også begrepene ”norsk” og ”muslimsk” for å konkretisere hva jeg legger i majoritet og minoritet. Grunnen til at jeg setter hermetegn rundt, er at kategoriene i den del sammenhenger kan ha et uklart innhold og at meningen som tillegges ordene kan variere ut fra hvem som anvender dem. Spesielt ”muslimsk” kultur er et noe ladet ord som i en del tilfeller fylles med negative

beskrivelser og assosiasjoner, forståelser som ofte reduserer mangfoldet av ”muslimsk” kultur. Likeledes er også ”norsk” et normativt begrep som ofte gis positiv mening. Samtidig signaliserer bruken av ordet i del tilfeller også mangel på et klart definert innhold som igjen kan føre til utdefinering av det som ikke er ”norsk”. Derfor er det viktig å understreke at jeg ikke bruker begrepet på en måte som ekskluderer minoritetskultur fra det ”norske” og vise versa. Av den grunn mener jeg begrepene bør anvendes med en viss analytisk avstand. Ved å bruke hermetegn ønsker jeg således å signalisere at begrepene ikke er ment som en normativ vurdering av hva som er ”muslimsk” kultur og hva som er ”norsk” kultur, men heller er ment som deskriptive kategorier som beskriver at det eksisterer ideer som mest nærliggende må oppsummeres gjennom bruk av kategoriene ”norsk” og ”muslimsk”. Å bruke andre kategorier kan skape tvil om hva jeg egentlig mener, noe som gjør en annen kategorisering vel så problematisk sett fra et analytisk og pedagogisk ståsted.

Det siste poenget jeg vil trekke frem, er at selv om jeg betegner nasjonal eller ”norsk” kultur som en majoritetsposisjon, så ekskluderer jeg ikke muligheten for at hvem som er majoritet eller innehar makten til å definere virkeligheten, kan variere, slik at majoritet blir minoritet i en gitt kontekst og vise versa.

Kapittel 2 : Studiens forskningsmessige forankring

Oppgaven berører en pågående debatt i norsk sosiologi og antropologi om hvorledes rasismebegrepet bør forstås. Oppgavens fokus er også inspirert av at det i norsk sammenheng er forholdsvis beskjedent med forskning på *sosiale medier* som tar utgangspunkt i observasjon av interaksjon, noe jeg vil komme tilbake til senere.

2.1. Striden om rasismebegrepet

Studiens tema kan plasseres inn under en bredere forskningsretning som er kritisk til den klassiske forståelsen av rasismebegrepet. Noe forenklet sagt pågår det en debatt blant sosiologer i Norge og internasjonalt om hvor vidt rasisme skal defineres vidt, som et generelt sosialt forhold (se bl.a. Andersson 2004, Fangen 1997, Gullestad 2002 og van Dijk 1993), eller om det skal forstås som et smalt (se bl.a. Brox 1991 og Lien 1997) begrep der det referer til marginale ideologier som dehumaniserer mennesker, den såkalt *klassiske* definisjonen.

Rasismebegrepet er altså omdiskutert og er tillagt flere forskjellige betydninger. Det vil derfor være nødvendig å redegjøre for noen sentrale måter å forstå rasisme på i norsk og internasjonal forskning og vise noe av utviklingen i forståelsen av rasisme nasjonalt og internasjonalt. Dette er nødvendig for å sette studien inn i en kontekst som gjør leseren i stand til å se studiens problemstilling i en større sammenheng og samtidig kunne vurdere min påstand om at forskning på definisjonsmakt er viktig.

Rasismebegrepet ble for alvor aktualisert og gjort allment etter andre verdenskrig (se f.eks Bauman 2006, Fuglerud 2001 og Miles 2006). Begrepet var ment som et forsøk på å forkaste fascistiske ideologier som bygget på ideer om biologiske "raser" og rasehierarkier. Den tradisjonelle forståelse av "rase" tok utgangspunkt i at det er en klar forbindelse mellom fysiske kjennemerker og forhold som moral og intelligens, samt at de biologiske "rasene" inngår i et hierarkisk forhold der den hvite "rasen" er mer verdt enn andre "raser".

Rasismebegrepet var opprinnelig en beskrivelse av individuelle eller gruppemessige handlinger motivert av slike tanker. En rekke forskere, deriblant Robert Miles (1999) og Martin Barker (1981) hevder imidlertid at den smale definisjonen er uholdbar for å forstå rasisme i et moderne samfunn. Den klassiske definisjonen er de siste tiårene stadig blitt

utfordret av nye rasimedefinisjoner som konseptualiserer rasisme med utgangspunkt i et moderne samfunn og moderne migrasjons- og integreringsfenomener (se blant annet Barker 1981, Fangen 2002, Gullestad 2002, van Dijk 1993;2001, Wieviorka 1999). Retningen forstår rasisme mer som et strukturelt fenomen (Se f.eks Andersson 2004, Gullestad 2002;2006, Jacobsen 2006, van Dijk 1993;2001, Wieviorka 1995;1999, Winant 2006). Miles hevder for eksempel at rasisme må forstås som "[...]all actions and processes (whatever their origin or motivation) which result in one group being placed or retained in subordinate position by another." (1999:353). Han hevder noe enkelt fortalt at rasisme handler om hvordan en gruppe definerer en annen som forskjellig, et fenomen han betegner som rasialisering (Miles 2006).

2.2. Makten til å definere "de andre"

En forholdsvis ny retning i norsk sosiologi og antropologi er forskning som forstår rasisme som en etnisk majoritets makt til å definere innvandrerkultur som forskjellig eller uforenelig med nasjonal kultur. Definisjonsmakt betegnes gjerne som et kulturelt definisjonshegemoni. Tanken er at majoritetskultur innebærer en "common sense" eller selvsagt måte å forstå verden på (Gullestad 2002;2006) og at en selvsagt verdensanskuelse naturligjør stigmatisering og sosial utdefinering av innvandrerkultur, en såkalt *skjult* (Rogstad og Midtbøen 2009) eller strukturell rasisme. Denne retningen har røtter i internasjonal forskning, blant annet i Birminghamskolen ved for eksempel Stuart Hall (2006), og postkolonial tenkning.

Martin Barker(1981) er kanskje en av de mest kjente forskerne som tidlig tok til ordet for en *bred* forståelse av rasisme. Han introduserte begrepet "new-racism", eller "ny-rasisme". I følge Barker har rasismen tatt ny språklig form for å ikke bli assosiert med nazisme og biologisk rasetenkning, som i lys av jødeutryddelsen var et svært tabubelagt begrep som kun vekket avsky mot den som brukte det. Barker mener at den nye rasismen i hovedsak er kjennetegnet av at ordet "rase" er byttet ut med ordet "kultur" (ibid.). Rasetenkningen ble fulgt opp av en påstand om at fremmed "kultur" truet nasjonal kultur. Det var altså ikke lengre hentydninger til overlegne og underlegne raser, men simpelthen til at kulturer er uforenelige og derfor bør holdes atskilt (ibid.). Innebygd i denne argumentasjonen ligger det i følge Barker en verdimelessig vurdering av kulturer og etnisk tilhørighet (ibid.). Dermed, hevder han, kan man identifisere en kontinuitet mellom tidligere tiders rasehierarkitenkning og den moderne rasisme som rangerer kulturer. Barker har vært kritisert for å overse den "åpenbare"

konklusjonen som følger av hans egen argumentasjon, nemlig at siden det kun er snakk om en ny språklig form og begrunnelse, er det ingen ny rasisme, men simpelthen et nytt lingvistisk uttrykk for den samme rasetankegangen.

Både samtidig og senere har andre forskere (se blant annet Hall 2006, Miles 2006, Rex 1986;1997, van Dijk 1993;2001, Wieviorka 1999;1995 og Winant 1999;2004) bidratt på ulike måter til å videreutvikle tanken om *kontinuitet*, eller rasisme forstått som et historisk fenomen, slik at forskningen kan holde tritt med rasismens skiftende ham og begrunnelser. Rasisme forstås altså som et dynamisk sosialt fenomen i den forstand at det finner stadig nye begrunnelser og språklige uttrykk i takt med skiftende samfunnsforhold. Tanken er at denne språkbruken konstruerer en kulturell dikotomi mellom ”oss” og ”dem”.

Min problemstilling bygger på tenkning som fokuserer på at det konstrueres motsetninger mellom kulturer ut fra en ureflektert eller naturliggjort dikotomisk tankemodell om ”oss” og ”dem”. Innen denne retningen knyttes rasisme til begrepsstørrelser som nasjonalstat, definisjonsmakt og ”de andre” (se f.eks Gullestad 2002, van Dijk 1993;2001).

Forskningsretningen har dermed enkelte likhetstrekk med ”otherness” - studier, eller avviksstudier. Men det er viktig å understreke at begrepet ”de andre” ikke handler om en rendyrket avviksforskning, men må defineres som en retning blant annet basert på den postkoloniale tenkningens kritikk av orientalismebegrepet. Begrepet ”de andre” ble først lansert i rasismeforskning i Saids (1978) analyse av hvordan vestlige forskere har skapt begrepet ”orienten” gjennom forskjellige tankefigurer om ”de andre”. Begrepet om ”de andre” referer til at orienten er skapt som en motsetning til vesten. Orienten er et speilbilde på det verste i kultur og er således vestens strake motsetning eller alt det vesten ikke er (ibid.). Said forstår rasisme som et fenomen innbakt i språket og således som en følge av underliggende tankemodeller om ”de andre”. Mer konkret mener han at rasisme er den makten som ligger i å definere noe som forskjellig (ibid.).

Også nyere norsk forskning drar veksel på den postkoloniale tenkningen. Gullestad (2002) forstår ”de andre” som et begrep om kulturelt skapte grensesettinger mellom hva som tilhører eller ikke tilhører et nasjonalt fellesskap (Se f.eks Gullestad 2002;2006). ”The other” handler i hennes forskning om hvordan innvandrerkultur utdefineres av den kulturelle majoriteten og således ekskluderes fra en tilhørighet til det nasjonale fellesskapet eller den etniske majoritetskulturen (ibid.).

2.3. Rasismeforskning i Norge

Internasjonal forskning på rasisme har i liten grad preget den norske rasismeforskningen (se blant annet Fuglerud 2001 og Gullestad 2002). Noe av motivasjonen for min studie er at rasisme har vært et marginalet forskningstema i norsk sosiologi og antropologi. I det hele har det vært lite fokus på ”norsk” rasisme i den bredere norske mediedebatt og academia, med unntak av hendelser der enkeltindivider ytrer ekstreme holdninger eller begår ekstreme handlinger som kan knyttes til nynazisme eller ideologiske overbevisninger om biologiske raser. Dette fokuset henger sammen med at den klassiske rasismedefinisjonen har dominert den bredere samfunnsdebatten om integrering og diskriminering, noe som også inkluderer sosiologisk forskning (Se bl.a. Fuglerud 2001 og Gullestad 2002; 2006). I lys av en tabubelagt rasismeforståelse som gir assosiasjoner til fryktelige historiske hendelser, har det ikke vært klima for å bevege seg videre og problematisere analytisk hvordan den smale rasismedefinisjonen står seg i et moderne norsk samfunn.

De siste tiårene er imidlertid alternative definisjoner introdusert gjennom forskjellige forskningsbidrag (se f.eks Andersson 2004, Fangen 1997;2002, Fuglerud 2001, Gullestad 2002;2006, Jacobsen 2006, Kjeldstadli 2008, Næss 1999, Wikan 1995a). Et trekk ved noen av bidragene har imidlertid vært naturliggjøring av fokus på problemskapende minoritetskultur. Jeg vil i det følgende vise to korte eksempler fra norske forskning, som begge er kritisert, før jeg går over til å redegjøre for Marianne Gullestads forskning på konstruksjonen av ”oss” og ”dem”. Gullestads teori er som nevnt utgangspunktet for studiens overordnede problemstilling.

Antropologen Unni Wikan har vært mye profilert i media i forbindelse med debatter om ”muslimsk” kultur og Islam. Hun er en av et mindretall i norsk forskning som anvender en bred rasismedefinisjon (1995a, 1995b). Hun definerer noe enkelt sagt rasisme som et sosialt forhold (ibid.). Hun representerer en uvanlig forståelse av at rasisme sett ut fra en forskningssammenheng. Rasisme forekommer når nordmenn ut av missforstått snillhet ikke adresserer og motvirker problematiske trekk ved innvandrer kulturer (ibid.). Hun har vært spesielt opptatt av innvandrer kulturers autoritære og patriarkalske trekk og at disse har fått fritt spillerom, eller at spillerommet bevisst er blitt utnyttet av innvandremenn, da spesielt ”muslimske” menn, grunnet nordmenns rasisme (ibid.). Rasismen i dette knytter seg til at ”vi” ikke tar innvandrere på alvor når vi unnlater å hindre problematiske kulturelle praksiser

(ibid.). Forskningen hennes er ikke bare generaliserende, den tar også et paternalistisk perspektiv på innvandrerkultur i det ”vi” underforstått må hjelpe ”dem”. Dette perspektivet signaliserer samtidig en form for etnosentrisk forståelse av ”muslimske” kjønnsroller som dårligere enn ”norske” kjønnsroller.

Formaningen om mer realisme i møte med fremmede kulturer fører i følge Gullestad (2002) til en naturligjøring av et problemorientert fokus på innvandrerkultur. Slik sett kan det hevdes at Wikans rasismeforståelse bidrar til å opprettholde et stigmatiserende språk som tegner bilder av innvandrerkultur som mindre god, og derfor uforenelig med ”norsk” kultur. Det betyr i følge Gullestad (ibid.) at Wikan mener ”norsk” kultur er bedre fordi den er ”vår”, ikke fordi den er forskjellig fra ”muslimsk” kultur. I det ligger det både en form for fellesskapstanke, det norske nasjonale fellesskapet, men etter min mening også en dikotomisk forståelse av ”vår” kultur og ”deres” kultur. Forskningen hennes er etter min mening i liten grad kritisk, fordi den rettferdiggjør langt på vei en bred politisk språkføring som sier at integreringen skal preges av åpenhet, men samtidig ”realisme” og at den skal være human, men samtidig ”hard og rettferdig”.

Wikans forskning er omstridt (se bl.a. Fuglerud 2001:133-134 og Gullestad 2002). Gullestad hevder at Wikan i for liten grad kan dokumentere grunnlaget for sine kritiske blikk på ”muslimsk” kultur. Påstanden er at det kan synes som hun bygger forskningen mer på forhåndsdefinerte kategorier og personlige antagelser i kraft av sin autoritet som forsker, enn på empiriske observasjoner (Gullestad 2002 s.163). Det er blant annet gjort forskning på identitetspolitikk blant muslimer (Jacobsen 2006), som nok tyder på at det negative bildet hun tegner av ”muslimske” kjønnsroller, ikke er holdbart.

Inger Lise Lien er en annen forsker som har beskjeftiget seg med rasisme (1996;1997). Forskningen hennes bygger på en smal rasimedefinisjon (ibid.). Hun kritiserer påstanden om at det er en kontinuitet mellom tidligere tiders biologiske rasetenkning og en påstått moderne rasisme (ibid.) I ”*Ordet som stempler djevelen*” (1996) gjør hun derfor et poeng ut av å anvende begrepet *rasialisering* i stedet for rasisme. Rasialiseringbegrepet er som nevnt blant annet kjent fra Robert Miles’ (2006) forskning. Han forstår rasialisering og rasisme som to sider av samme sak. Rasialisering innebærer at hudfarge oppfattes av personer som en viktig dimensjon i forholdet mellom mennesker (ibid.), for eksempel å gi uttrykk for at man liker sin egen befolkningsgruppe bedre enn en annen befolkningsgruppe. Lien definerer imidlertid

begrepet på en annen måte enn Miles. Å like sin egen etniske gruppe bedre enn andre er naturlig fordi det ikke er motivert av hat mot "raser" og kan ikke forstås som dehumanisering av "den andre" (1997). Problemet med Liens begrepsdifferensieringen er i følge Gullestad (2002) at i det hun fremstiller rasialisering og verdimeslig gradering av mennesker som noe helt naturlig, så overser hun at rasisme eller diskriminering kan være en *årsak* til rasialisering, og derfor kan være et ledd i rasistiske konstruksjoner. En annen kritikk som er vel så vesentlig, handler om den etiske implikasjonen av definisjonen hennes. Som forsker bør man være kritisk til og oppmerksom på at språkbruk kan bidra til å naturliggjøre gradering av mennesker.

2.4. Marianne Gullestads forskning

I Norsk sammenheng var spesielt Marianne Gullestad (2002 og 2006) en viktig bidragsyter til en kritisk revidering av den klassiske rasismedefinisjonen og forskning som bidrar til negative bilder av innvandrerkultur. Sammen med blant andre Jacobsen(2006) Andersson (2004) var hun kritisk til de ovennevnte forståelsene av rasismebegrepet. Gullestads forskning (2002;2006) på norsk innvandrings- og integreringsdebatt representerer i norsk sammenheng en ny kritikk av den klassiske rasismedefinisjonen. Bakgrunnen for perspektivet hennes er erkjennelsen av at selv om få nordmenn har som intensjon å være "rasist" eksisterer det systematiske forskjeller i muligheten folk har til å delta på viktige samfunnsarenaer. Forskjeller som følger hudfarge og etnisk bakgrunn (ibid.). Mer konkret problematiserer hun hvordan rasisme forstås i norsk innvandrings- og integreringsdebatt. Hun hevder at aktører i integreringsdebatten i Norge i liten grad reflekterer over de tankefigurer eller strukturer som i det skjulte gjør stigmatisering og diskriminering mulig (2002). Kritikken hennes rårer både forskningsmiljøer, politisk debatt og den bredere mediedebatten. Hun hevder i den sammenheng at norsk forskning har vært for opptatt av innvandrere og i liten grad sett på hvordan selvfølgeligheten i den norske majoritetens fremstillinger og omtale av innvandrerkultur er stigmatiserende og forenklende og således fører til sosial utdefinering av grupper (ibid.).

Gullestad (2002) hevder at tankemodellen "oss" og "dem" gjør seg gjeldene i alle deler av en majoritetsbefolkning, det innebærer også samfunnsforskning og den kulturelle og politiske elite. Rasisme er således ikke et fenomen forbeholdt alle andre enn den moderate nordmann, men skapes av selvsagtheten som ligger i fremstillingen av den moderate nordmann som åpen

og inkluderende. Dermed mener hun at det fremstår naturlig eller selvsagt å forstå kulturer som motsetninger og konkurrenter. Denne tolkningsrammen preger også noe av norsk forskning hevder hun (ibid.). Når "våre" fordommer fremstår som "common sense" gjør det majoritetsnormmenn til blinde slaver av egne fordommer, skal man tro Gullestad (2002). Det dikotomiske tankemønsteret var tiltagende i norsk innvandringsdebatt mot slutten 90-tallet og etter 2000 (ibid.). Utviklingen bør sees som en del av en større europeisk trend mot økt nasjonalisme som en reaksjon på økt migrasjon fra blant annet "muslimske" land (ibid.).

I følge Gullestad er det en klar parallell mellom rasisme forstått som stigmatisering og eksklusjon og konstruksjonen av et distinkt nasjonalt fellesskap som er flettet rundt mer eller mindre diffuse ideer om "norsk" kultur og "norske" verdier og levemåte. En slik tolkningsramme baner vei for påstander om at forskjellige kulturer bør holdes atskilt eller at den ene kulturen må tilpasse seg den andre, slik at den nasjonale kulturens særpreg ikke degraderes. Kulturelle forskjeller oppfattes altså som en potensiell trussel mot nasjonale verdier fordi innvandrerkultur utdefineres fra den nasjonale kulturen, innvandrerkultur er fremmed. Fremmed kultur truer verdier som frihet, likeverd/likestilling og demokrati - og således den "norske" levemåten. Den "norske" levemåten er dermed underforstått den beste levemåten, den er "vår". Dermed representerer det "norske" fellesskapet eller nasjonal kultur det normative utgangspunkt annen kultur vurderes opp mot (ibid.). Det kulturelle flertallet representerer således en hegemonisk makt til å definere hvilke kulturelle forskjeller som er akseptable og hvilke som truer nasjonal kultur. I denne tolkningsrammen oppstår det definisjoner av hva som hører "hjemme" og hva som ikke hører "hjemme" i bilde av det "norske". Samtidig er det ofte diffust hva "norsk" kultur faktisk er, hevder Gullestad (2002). Likevel kreves det at innvandrere tilpasser seg den "norske" levemåten og tar opp i seg "norske" verdier. Dette skaper et avmaktspørsmål både hos minoritetskultur og majoritetskultur (ibid.). Gullestad går dermed langt i å sidestille rasisme med "norsk" nasjonalisme.

Gullestads perspektiv er omstridt. Kritikken av perspektivet hennes har i hovedsak dreiet seg rundt hvilke data hun har brukt og således hvilket grunnlag hun har for å generalisere et majoritetstankemønster ut fra data som i stor grad omfatter tolkning av avisartikler, avisdebatter, andres forskning, dikt og jule- og nyttårstaler fra norsk konge og statsminister (Gullestad 2002). Et problematisk aspekt ved teorien hennes er etter min mening at hun går langt i å sidestille kulturell majoritet med definisjonsmakt gjennom sitt kritiske fokus på

definisjonshegemoni. Måten hun fremstiller majoritetskultur som en strukturell maktposisjon gir inntrykk av at det snakk om en definisjonsmakt som nærmest er uavhengig av hvorledes minoritetspersoner forholder seg til majoritetssannheter. Denne begrepsbruken henger blant annet sammen med hvilke data hun anvender, som i liten grad kan si noe om definisjonsforhandlinger i møte mellom kulturer. Likevel kommer hun med påstander om maktforhold som oppstår i møtet mellom to kulturer. Slik sett kan en hevde at Gullestad tegner et for lite nyansert, og kun et generelt, bilde av maktforholdet mellom majoritet og minoritet. Når det er sagt deler jeg Gullestads underliggende antagelse om at et kulturelt flertall innebærer det man kan betegne som en strukturell maktposisjon. Jeg vil også understreke at jeg anser Gullestads forskning som både innsiktsfull og nødvendig. Hun understreker selv at forskningen hennes er ment som en etisk oppvekker og analytisk inspirasjon til forskjellige former for kritiske analyser av hvordan majoritetskultur og majoritetsforskere utgjør en maktposisjon som utdefinerer det som er forskjellig (2002).

2.5. Webstudier

For å kunne bidra med noen nye perspektiver til forskning på definisjonsmakt, ønsker jeg å ta utgangspunkt i et frem til nylig, forholdsvis beskjedent tema i norsk sosiologi, nemlig interaksjon på internettbaserte diskusjonsforum. Som nevnt vil jeg definere noen hovedtrekk ved dynamikken i interaksjonen på islam.no. Hovedbegrunnelsen for valget av nettsidens forum, var at dataene er av en annen type enn de Gullestad baserte sin forskning på. Målet er at analysen av disse dataene kan nyansere Gullestads analytiske bruk av begrepsdikotomien ”oss” og ”dem”. Valget av interaksjon på det debattforum som data berører også indirekte et spørsmål om det er hensiktsmessig å differensiere mellom det som innenfor webstudier gjerne omtales som skillet mellom ”offline”- og ”online” interaksjon (se f.eks Anderson og Tracey 2002 og Kendall 1999). Poenget med å nevne online-offline skillet, er at selv om dette ikke er direkte nevnt i min problemstilling, så vil imidlertid dette også til en viss grad berøres gjennom min analyse av interaksjonen på islam.no i det jeg studerer debatter som pågår i en bredere offentlighet enn kun islam.no. Jeg bygger således valget av data på en antagelse om at debatten på islam.no er en del av en bredere samfunnsdebatt og således er interessant fordi den griper inn i mer generelle tanker og argumenter som går igjen på et mer strukturelt plan. Samtidig antar jeg at nettdebatter i større grad legger til rette for språklige formuleringer som rammes av sosiale konvensjoner i den bredere offentligheten, f.eks mediedebatter.

Online-offline diskusjonen er imidlertid kun et indirekte spor i oppgaven og vil ikke tas opp direkte før i den avsluttende diskusjonen.

Bruken av sosiale medier og deltakelse på internettbaserte diskusjonsforum har tiltatt kraftig de siste årene. Derfor kan det være interessant å anvende og studere data fra interaksjon på nettet når jeg vil problematisere Gullestads bruk av begrepsdikotomien. Dessuten er islam.no Norges mest besøkte og brukte nettstedet som er opprettet for og av norske muslimer, noe som gjør det svært interessant å studere en interaksjonsarena som i beskjedne grad er belyst tidligere. Det er gjort en studie av nettsiden tidligere (Tveitereid 2007) så vidt meg bekjent.

2.5.1 Et skille mellom ”online” og ”offline” interaksjon?

Et sentralt tema i internettforskning er, som tidligere antydte, spørsmålet om interaksjon og samhandling på nett skiller seg fra såkalt ”offline” interaksjon. Spørsmålet er mer konkret om hvor vidt interaksjonen på nett er atskilt fra den sosiale konteksten utenfor internett på grunnleggende måter, for eksempel tematisk og innholdsmessig (se f.eks Garton, Haythornthwaite og Wellman 1999, Kendall 1999, Wellman og Haythornthwaite 2002.). Tanken har tidligere vært at internettbasert interaksjon eller internettbaserte sosiale nettverk er uavhengig av den større sosiale konteksten personene er en del av utenfor internett (Wellman og Haythornthwaite 2002). Dette kan nok hevdes å være en noe hastig slutning som følge av at rekkevidden og bruken av internett ikke hadde tatt av da den første retningen innen webstudier oppsto (ibid.). Noen av de tidligste studiene foreslo at internett danner grunnlag for autonome og distinkte kulturer og således helt nye sosiale fenomener (ibid.). Man så sosial interaksjon på nett og sosiale nettverk eller nettsamfunn som atskilte samfunn med egne nettfenomener (ibid.). I dag er det en pågående diskusjon innenfor noe av forskningen på internettbruk, ”...wether the internet...is drawing us away from everyday life or adding layers of connectivity and opportunity?” (Wellman og Haythornthwaite 2002, s.8).

2.5.2. Webstudier i Norsk forskning

Webstudier har vært i fremvekst de siste årene. En utvikling som ikke er overraskende sett i lys av den nærmest eksplosjonsartede utviklingen i bruken av sosiale medier og fremveksten av forskjellige interesseforum. Samtidig er det så vidt meg bekjent gjort få studier som har brukt observasjonsdata fra sosiale arenaer på nett i Norsk forskning. Det er gjort lite forskning

på Islam.no, til tross for at islam.no er det mest brukte nettstedet for å diskutere islam som er laget for og av norske muslimer. Det eneste kjente bidrag er som nevnt tidligere en masteroppgave fra 2007. Oppgaven ”Spørsmål og svar på islam.no” hadde en annen problemstilling en min studie og fokuserte ikke på interaksjonen på forumet direkte, men på nettsidens rådgivende funksjon og status/autoritet blant praktiserende muslimer.

2.6. Islam.no

Studiens data er hentet fra islam.nos diskusjonsforum. Studien er ikke rettet inn mot en undersøkelse av nettstedet i seg selv, men på å studere dynamikken i interaksjonen på nettstedets forum.

2.7. Presentasjon av islam.no

Islam.no er et nettsted med flere bruksområder, som strekker seg fra praktisk info om bønnetider, helligdager og artikler om Islam, til nyheter om kulturelle arrangementer for muslimer i de største byene i Norge. Siden inneholder også artikler om forskjellige tema. Artikkene kan for eksempel ta opp vurderinger av hvilken type atferd som er haram (forbudt) og halal (tillatt/påbudt). Diskusjonsforumet på islam.no er det mest besøkte nettbaserte diskusjonsforumet laget for og av muslimer (Tveitereid 2007). Jeg konsentrerer meg utelukkende om diskusjonsforumet. Nettstedet ble startet av Basim Ghazlan som er sidens redaktør. Islam.no har også en egen redaksjon, som består av mennesker med forskjellig nasjonal bakgrunn og kjønn.

Diskusjonsforumet er en lett tilgjengelig arena der praktiserende muslimer kan få råd og hjelp i spørsmål knyttet til praktisering og tolkning av Islam. Redaktøren gir imidlertid uttrykk for at råd på forumet ikke er autoritative tolkninger av Islam, men heller råd og/eller ønske om å skape konstruktive diskusjoner om hvordan enkeltmennesker kan finne sin måte å praktisere Islam på. Islam.no er også stiftet for å bygge bro mellom muslimer og det norske samfunnet (<http://www.islam.no/> b). Siden tar sikte på å bygge ned fordommer mot muslimer ved å fremme og understreke moderat islam som den vanlige normen blant muslimer (ibid.).

Forumet er delt inn i to hovedarenaer. Diskusjoner under emnet ”Islam er kun åpne for innlegg fra muslimer. Emnet ”Islam” handler om spørsmål knyttet til praktisering og tolkning

av Islam. Den andre og største delen av forumet er åpen for deltakelse fra ”ikke-muslimer”. Samtidig er det klart at også de åpne diskusjonsemnene i hovedsak er ment for nordmenn med muslimsk tro i og med at islam.no i første omgang er et sted skapt for og av norske muslimer slik det går klart frem av islam.nos forumregler (se vedlegg). Likevel er de åpne emnene mye besøkt av ”ikke-muslimer”, som i varierende grad, bedømt ut fra sin grad av deltakelse og måten man deltar på, anses som velkomne gjester. Jeg har tatt for meg de debattene i forumet som er åpne for ”ikke-muslimer”.

Den åpne debattarenaen er delt inn i en rekke emner som indikerer hvilke tema som skal diskuteres innenfor emnet. Jeg har analysert debatter under emnet ”aktuelt”, men jeg har også studert en rekke av forumets debatter under politikkemnet. De åpne diskusjonsemnene brukes aktivt av ”ikke-muslimer” som ønsker å diskutere Islam og muslimers rolle i det norske samfunnet. Det er interessant å registrere at debatter under emnene ”aktuelt” og ”politikk”, jevnt over opplever stor deltakelse fra ”ikke-muslimer”. Blant annet gjennom at de ofte starter debattråder. Det er åpenbart at en betydelig del av de mest opphetede og langvarige debattene skapes gjennom aktiv deltakelse fra ”ikke-muslimer”. En slik debatt var diskusjonen om inkorporering av hijab i politiuniformen, som er en av de mest omfattende debattene jeg har observert på forumet.

Deltakelse i diskusjon er kun mulig om man har registrert seg som bruker av forumet. Dette skjer gjennom en enkel elektronisk registrering, der man selv velger hvilke personlige opplysninger man ønsker å gi og dele med andre. Uregistrerte og skuelystne kan lese alle postene på forumet, men har ikke mulighet til å poste innlegg. På grunn av muligheten til å være anonym har forumet klare regler for akseptable og uakseptable ytringer (se vedlegg). Dette er regler som blant annet er ment å hindre spredning av fordommer mot Islam og muslimske medlemmer på forumet og på den måten fremme saklige diskusjoner og et godt debattklima. Reglene bygger etter alt å dømme på en kjent risiko for at nettbaserte debattforum ofte holder et lavt saklighetsnivå grunnet muligheten til å forholde seg anonym. Den store majoriteten av medlemmene bruker såkalte ”nick” eller kallenavn som identifiserer vedkommende som poster et innlegg. Anonymiteten har på islam.no vist seg å innebære at en ytring ikke utsettes for den samme selvjustis som ytringer fremsatt ansikt til ansikt eller i andre formelle sammenhenger. Den sanksjonerende eller regulerende kontekst som omgir vanlig konversasjon gjør seg i mindre grad gjeldene i debattene jeg har studert på islam.no.

For å håndheve reglene har noen av medlemmene som er tilknyttet redaksjonen, eller tilknyttet personer i redaksjonen, fått en moderatorstatus. Den gir dem mulighet til å elektronisk utestenge medlemmer som ikke holder seg til reglene eller klart overskrider reglene. De fleste moderatorene er imidlertid svært tolerante til provoserende innlegg. Det forekommer at innlegg som grenser mot det krenkende eller uforskammede ikke fører til utestengelse, men heller møter gjentatte advarsler. De viktigste reglene, er respekt for religioner og enkeltpersoner, altså at man utviser en generelt god folkeskikk. Mer konkret er det ikke lov med negativ omtale av religion eller personangrep.

Kapittel 3 : Kvalitativ metode

Dette kapitlet vil først gjøre rede for kvalitativ og kvantitativ forskningsmetode samt hvorfor et kvalitativt opplegg er nødvendig for å besvare studiens problemstilling. Videre foretas en etisk vurdering som reiser spørsmål knyttet til dataenes tilgjengelighet og behovet for anonymisering. Deretter adresseres noen sentrale metodologiske prinsipper knyttet til empirisk analyse av språk, blant annet vil jeg komme inn på temaene analytisk generalisering, validitet og reliabilitet.

3.1. Kvalitativ og Kvantitativ forskningsmetode

En viktig betingelse for et troverdig forskningsopplegg, er at metoden som anvendes for å gjøre empiri til interessante data, har evne til å produsere data som er relevante for å besvare studiens problemstilling (Silverman 2006). Kvantitativ metode brukes til å studere et sosialt fenomens rekkevidde og utbredelse. Kvalitativ metode er imidlertid den beste metoden for å beskrive meningsdimensjoner ved fenomenet. Typiske kvalitative data bør ikke anvendes for generaliserende beskrivelser eller anvendes til påstander om utbredelsen av et fenomen.

Likeledes kan kvantitative data som regel ikke fortelle noe om et fenomens meningsdimensjoner. Generalisering av kvalitative data bør kun ta form av teoretisk eller analytisk generalisering (ibid.), noe jeg vil komme nærmere inn på snart. For å kunne analysere deltakernes underliggende tankemønster er det nødvendig å bruke en kvalitativ analysemetode som gir et begrepssett for å analysere språk og interaksjon og samtidig mulighet til å knytte språk til en bredere sosiokulturell kontekst. Det analytiske rammeverket må kunne tilby en epistemologi og begrepssett som gjør meg i stand til å identifisere kulturelle tankemønstre ut fra en analyse av språket som anvendes i konversasjonssituasjoner og mulighet til å si noe forholdet mellom ytringene, kort oppsummert; debattens dynamikk.

3.2. Strategi for innsamling av kvalitative data

Jeg vil her diskutere strategien jeg brukte for å innhente data. Jeg vil først redegjøre for selve datautvelgelsen. Videre vil jeg kort gå inn på vurderingen av datamengde som var nødvendig

og mulig å analysere for å kunne besvare problemstillingen min. Til sist vil jeg diskutere hvordan studiens problemstilling og datautvelgelse er en form for analytisk generalisering.

3.2.1. Teoretisk sampling

For å kunne studere definisjonsmakt var det nødvendig å ta utgangspunkt i empiri som kunne gi innsikt i hvordan språk reproducerer og befester bestemte måter å tenke om kultur på i folks bevissthet. For å kunne finne eventuelle dikotomiske tankemønstre og studere hvor vidt de innebærer en definisjonsmakt måtte jeg undersøke debatter som jeg med rimelighet kunne anta ble påvirket av slike tankefigurer. Denne tilnærmingen betegnes gjerne som teoretisk sampling eller teoretisk motivert utvelgelse av data (Silverman 2006). Utvelgelsen ble gjort etter en gjennomlesning av 10 debatter under emnene ”aktuelt” og ”politikk” som alle berørte problemstillinger knyttet til møte mellom ”norsk” og ”muslimsk” kultur. Deretter valgte jeg ut 3 debatter for nærmere analyse.

Silverman (2006) etterlyser at forskeren som samler data ut fra en klart definert teoretisk oppfatning, må forsøke å finne anomalier i datamaterialet som går mot den teoretiske forventningen. Fremgangsmåten er ment å sikre at den teoretiske forventningen ikke skal påvirke prosessen på en slik måte at den ser forbi avvik som går mot den teoretiske forventningen. Tanken er altså at man skal ”falsifisere” funn gjennom å finne avvik som i en eller annen grad motsir funnet, og slik gi analysen større bredde og mer troverdighet i beskrivelsen/forklaringen av en sammensatt virkelighet. I ytterste konsekvens skal forskeren være forberedt på at han må forkaste opprinnelige funn og forventninger (ibid.). Målet er å gi en beskrivelse som kommer så nær virkeligheten som mulig, skal man tro Silverman. Jeg legger til grunn et mer moderat perspektiv. Jeg følger ikke ideen om at metoden skal føre meg nærmere en ”sannhet”. Analysen står og faller således ikke på at det etter all sannsynlighet eksisterer avvik i datamaterialet som går mot min påstand eller som tyder på andre interessante fenomener. Det var imidlertid viktig for meg å velge ut data som kunne vise mer enn kun et distinkt majoritetstankemønster. Sagt på en annen måte valgte jeg data som kunne vise tankemønstre som muligens avviker fra en dikotomisk kulturforståelse.

Ved vurderingen om jeg hadde et tilstrekkelig bredt datautvalg til å komme med en teoretisk påstand, tok jeg utgangspunkt i tanken om et empirisk *metningspunkt* (Brox 1989).

Metningspunkt betyr kort sagt at dersom tilførsel av mer data kun bekrefter det man allerede

har funnet, så bør en vurdere hvor vidt det grunn til å trekke inn mer datamateriale i forsøk på å bekrefte trenden ytterligere eller, om man skal følge Silverman, finne noe i empirien som kan motsi funnet. Også praktiske hensyn spiller her en viktig rolle. Det er for eksempel klare tidsmessige begrensinger på hvor mye data jeg kan analysere og således hvor mye vekt jeg kan legge på å finne avvik fra det jeg mener er interessante fenomener i dataene.

3.2.2. Analytisk generalisering

Datautvelgelsen baserer seg på et ønske om å analysere tankemønstre. Med utgangspunkt i en rasismeforståelse som omhandler kulturelt definisjonshegemoni, legger jeg til grunn en form for generalisering i det jeg ønsker å identifisere en strukturell maktposisjon. Tanken om et strukturelt maktfenomen innebærer indirekte en påstand som går utover det dataene mine i utgangspunktet kan si noe om. Studiens problemstilling reiser således enkelte spørsmål knyttet til generaliserbarheten av kvalitative data.

Jeg er enig med Silverman (2006) i at man ikke kan generalisere kvalitative data slik man kan med store representative utvalg. Det er ikke grunnlag for å hevde at siden dataene tyder på et tankemønster, så gir det grunnlag for å hevde at personer som ikke representeres i dataene faktisk bygger sine ytringer og oppfatninger av kultur på en dikotomisk forståelse av kulturer. Generalisering er imidlertid forsvarlig om det handler om en analytisk generalisering (ibid.). Ved å fremsette en teoretisk påstand om at det er mulig å identifisere en strukturell maktposisjon som er basert på at det eksisterer en majoritetskultur og minoritetskultur. Målet er at analysen gir tilstrekkelig grunnlag for en kritisk vurdering av den generaliserende påstanden, noe som igjen kan danne grunnlag for videre kritisk forskning.

3.3. Ethiske betraktninger

En hver studie må vurdere mulige etiske problemstillinger knyttet til innsamling og anvendelse av data. Dette gjelder spesielt i tilfeller der dataene ikke er offentlig tilgjengelig eller ikke er ment for andres ører. Bruk av sensitive data vil ofte kreve samtykke. Spesielt dersom det dreier seg om data fra interaksjon mellom privatpersoner.

Islam.no er et offentlig tilgjengelig forum. Med offentlig mener jeg at hvem som helst har tilgang til å lese innleggene på debattforumene på islam.no. Siden er et forholdsvis profilert og mye besøkt nettsted, med offentlige personer i redaksjonen. Dette må en som forsker

kunne regne med at brukerne av forumet har kunnskap om. Deltakerne må kunne antas å ha god oversikt over hvor offentlig ens ytring vil være når den postes. Det innebærer at de må kunne antas å forutse og således akseptere at ytringer vil kunne bli lest av utenforstående. En registrert deltaker har dessuten mulighet til å stadig redigere og/eller slette sitt innlegg, og kan slik styre informasjonen man gir om en selv og ens meninger. Etter min vurdering var det ikke påkrevd med samtykke for å bruke dataene. Samtidig var det likevel nødvendig å anonymisere debattinnleggene.

Deltakerne bruker kallenavn, for å selv kunne velge sin grad av anonymitet. Kallenavnene vil imidlertid i varierende grad kunne knyttes til privatpersoner av blant annet deltakerne på forumet, men også utenforstående som følger med på debatten. Flere av deltakerne på forumet er tilknyttet redaksjonen og er personer som med jamne mellomrom figurerer i norske medier. Derfor var det nødvendig med en ytterligere anonymisering. Jeg anonymiserer ved å bruke norske navn på alle deltakerne.

3.4. Fra tekst til data

For at tekst skal bli data må den tolkes og videre settes inn i en teoretisk og begrepsmessig forståelsesramme som evner å gjøre tolkningen om til teoretisk innsikt. Når mennesker tolker forstås verden gjennom kognitive kategorier. Evnen til å kategorisere er universell. Meningen i, og vektleggingen av, bestemte kategorier er imidlertid ikke universell. Kategorier har et kulturelt element. Det betyr at det samme fenomenet kan kategoriseres forskjellig av to personer avhengig av forhold som kulturelle bakgrunn og personlige erfaringer (Aase og Fossåskaret 2007). I metodologisk sammenheng skilles det ofte mellom *emiske* og *etiske* kategorier. Emisk kategorisering refererer til hvordan personen vi observerer eller intervjuer selv forstår kategoriene han anvender. Deltakere på islam.no kan for eksempel forstå ordet ”norsk” på en annen måte enn meg etc. Etisk kategorisering referer til hvordan forskeren tolker andres kategorisering og deretter setter den inn i en teoretisk forståelsesramme for å gi den sosiologisk verdi. Inndelingen griper inn i en sentral metodologisk diskusjon, nemlig spørsmålet om begrepsvaliditet.

3.4.1. Begrepsvaliditet

Validitetsbegrepet er kanskje oftest assosiert med kategorisering i kvantitativ forskning. Men også i kvalitativ forskning referer begrepet til om dataene man tar utgangspunkt i er egnet til å besvare forskerens teoretiske problemstilling, altså om dataene måler det de er ment å måle. For å gi et eksempel: Å spørre en tilskuer under Tour de France om han opplevde dagens etappe som spesielt påkjennende for syklistene, kan under vanlige omstandigheter ikke besvare om det var en spesielt påkjennende etappe for syklistene. Eksempelet griper inn i spørsmålet om *begrepsvaliditet*, som jeg anser som et spesielt vurderingstema for min analyse.

Begrepsvaliditet handler om hvor nær forskerens tolkning ligger den meningen personen selv la i ytringen. Det dreier seg altså om at førstnevnte må forsøke å sette seg inn i en annen persons forståelsesrammer. Uten en viss kunnskap om meningen den observerte personen legger i ytringen kan man risikere at analysen bygger på en feilaktig tolkning av budskapet ytringen. Dette har innvirkning på analysens relevans og deretter dens generelle vitenskapelige og sosiologiske verdi. Det vil derfor være viktig for analysen at forskeren streber etter å foreta en tolkning som ligger nært opptil ytringens egentlige betydning. For å innarbeide denne tankegangen i analysen vil jeg følge prinsippet om at den som ytrer seg bør kunne antas å kjenne seg igjen i min gjengivelse av ytringens budskap.

3.4.2. Reliabilitet

Reliabilitet er et begrep fra kvantitativ analyse. Begrepet er imidlertid også relevant for vurderinger av kvalitative data (Silverman 2006). Reliabilitet handler om hvor vidt forskeren har kategorisert tilnærmet like fenomener på samme måte. Altså at kategoriseringen er konsistent. Reliabilitet sier ikke i seg selv noe om hvor god eller treffende kategoriseringen er, altså validiteten, men hvor pålitelig kategoriseringen er (ibid.). Målet med reliabilitetsvurderinger, er å sikre at den teoretiske påstanden som fremsettes er godt begrunnet empirisk. Dersom forskjellige fenomener kategoriseres likt for å underbygge en påstand om et bestemt fenomen, har kategoriseringen liten troverdighet og svekker således den vitenskapelige verdien av studien. Reliabilitetsvurderinger skal bidra til å legitimere påstanden om at dataene viser tilstedeværelsen av et sosialt fenomen.

Silverman (2006) argumenterer for at reliabilitet kan oppnås gjennom testing. Det vil si at man skal undersøke hvor vidt andre forskere kategoriserer alle fenomenene på samme måte

som en gitt studie, eller at forskeren undersøker hvor vidt han anvender den samme kategorien på det samme fenomenet under andre omstendigheter. En slik norm er det ikke anledning til å følge opp i min studie. Jeg tar utgangspunkt i en mer moderat utgave av Silvermans tilnærming. Det er sentralt for meg at selv om forskeren eller hans kolleger kategoriserer på ulike måter, så er det ikke ensbetydende med at kategoriseringens evne til å gi verdifull teoretisk innsikt er svak. Alt dette er nært knyttet til hvilken epistemologi man jobber ut fra. Min oppfatning er at en viss uenighet om kategoriseringen må aksepteres.

Målet på hvor konsistent kategoriseringen er, vil i min analyse ta utgangspunkt i generelle tolkningsvurderinger, der jeg identifiserer det jeg mener er det sentrale trekket ved språklige formuleringer, for deretter å vurdere om formuleringene deler visse definerende trekk og underliggende mening.

Kapittel 4 : Analytisk rammeverk

I det følgende vil jeg redegjøre for to kvalitative analysemetoder, diskursanalyse og konversasjonsanalyse, som sammen utgjør det analytiske rammeverket for studien. Jeg vil trekke frem metodenes teoretiske røtter før jeg gir en grundig redegjørelse for de analytiske perspektivene. Redegjørelsen avsluttes med noen kritiske betraktninger av epistemologiske antagelser. Til sist vil jeg kort oppsummerer noen sentrale analytiske begreper fra metodene som jeg vil ta med meg inn i analysen. Jeg vil understreke at jeg presenterer et rammeverk i betydningen et utgangspunkt. Min analyse vil kombinere elementer fra begge metodene i en tonivåanalyse, men vil *ikke* følge deres analytiske rammeverk fullt ut.

4.1. Konversasjonsanalyse

Konversasjonsanalyse (KA) og diskursanalyse (DA) er kvalitative metoder som begge anvendes i sosiologisk forskning. Både KA og DA tilhører en epistemologisk vitenskapstradisjon. Man studerer det *vordende*, hvorledes og hvorfor verden fremstår som den gjør, snarere enn det *værende* (ontologi) altså hvordan verden *er*. KA er basert på et ønske om å beskrive metodene mennesker benytter for å forstå sine omgivelser. Den springer ut av Garfinkels (1986) etnometodologiske program for å studere hverdagslig samhandling. Samtidig antyder KA affinitet til Goffmans rollespillteori (2008) og Alfred Schutz' (1967) fokus på spørsmålet om hvordan mennesket opprettholder en sosial orden som gjør handling mulig. Jeg vil i fortsettelsen presentere Michael Moermans (1996) tilnærming til konversasjonsanalyse. Hovedbegrunnelsen for valget av konversasjonsanalyse som analytisk utgangspunkt er at en analyse av tankemønstrene som påvirker ytringene i interaksjonen på islam.no, etter min mening må forankres i observasjon og tolkning av hvordan deltakerne ytrer seg i relasjon til hverandre. Moermans rammeverk er interessant fordi det fokuserer nøye på den interne organiseringen mellom ytringer i konversasjon, såkalte konversasjonssekvenser.

4.1.1. Michael Moermans konversasjonsanalyse.

Moerman beskjeftiger seg med hvordan mennesket skaper sosial orden i hverdagslig interaksjon (1996). Han studerer derfor sekvenser eller hendelsesforløp i interaksjon og fenomener som reparasjon, start og avslutning av ytringer, latter, tonefall etc. Moermans KA

bygger på ideen om at virkelighetskonstruksjon er spontan som et kontinuerlig produkt av interaksjon (ibid.). Tanken er at man må studere virkelighetskonstruksjon i "real-time", altså må man studere konversasjonssituasjoner. Gjennom møysommelig analyse av nøye transkribert observasjon av interaksjon får man direkte tilgang til konstruksjon av sosial orden (ibid.).

Rammeverket hans sjonglerer de etnometodologiske røttene til KA med den ene hånden og det jeg vil karakterisere som tradisjonelle etnografiske idealer med den andre. Hans etnometodologiske tenkning bygger på tanken om at man ved å studere organiseringen av tale i konversasjonssituasjoner kan beskrive hvordan mennesket skaper sosial orden. På den bakgrunn konstruerer han et metodisk rammeverk hvor han hevder å komme nærmere det etnografiske idealet om å skrive en adekvat oversettelse av opprinnelseskultur (1996). Mer konkret dreier rammeverket hans seg om at for å kunne forstå hvilke metoder som står sentralt for organiseringen av konversasjon, og i bredere forstand kulturen, må en skaffe seg kunnskap om hvilken mening komponentene (ordets betydning, hvissing, tonefall, diksjon, dialekt etc) i en ytring tillegges i den bestemte kulturen (ibid.). Tanken er at en studie av disse metodene skaper et vokabular som kan oversette kulturen som studeres. Ved hjelp av vokabularet kan forskeren nærmere seg den kulturspesifikke meningen med en ytring og således oversette den til mottakerkulturen mer eller mindre ubetont (ibid.).

4.1.2. Tale er handling.

Moermans metodologiske fokus bygger på oppfatningen, tale *er* handling (1996). Det betyr at handling er mediert og muliggjort av tale og språk. Tanken er barn av det lingvistiske skiftet. Poenget med det lingvistiske skiftet var at man måtte studere samhandling der den skjer, nemlig i språket. Tanken bak Moermans KA er i all korthet at mening er en integrert del av det sosiale, altså konversasjon og tale, og at studiet av det vordende, altså meningskonstruksjon, derfor må ta utgangspunkt i direkte og møysommelig observasjon og analyse av organiseringen av tale i konversasjonssituasjoner (ibid.).

4.1.3. Den sosiale orden skapes ved opplevelsen av tale

Det generelle poenget til Moerman består blant annet av at mening skapes gjennom opplevelsen av tale (1996). Tale evner å skape mening fordi ytringer *oppleves*. Det vil si at

avsender intuitivt vet at ytringen møter en bestemt respons og således får mening. Han er inspirert av Goffman som mente at dersom man får respons som signaliserer at omgivelsene tror på rollen man spiller, så vil man til slutt tro på den selv og den blir således en del av hvordan vi ser oss selv (Goffman 2008). Det betyr ikke at Moerman forkaster ideen om at virkeligheten forekommer oss som objektiv. Han ønsker tvert imot å avdekke hvordan mennesker gjennom konversasjon opprettholder en sosial orden eller struktur som gjør den hverdagslige aktivitet mulig. Den sosiale orden eller virkelighets objektive fremtoning skapes således intersubjektivt der og da, og lever kun i situasjonen. I likhet med Garfinkel (1986) forkaster Moerman langt på vei ideen om at den objektive virkelighet er et resultatet av konsensus som følge av sosialiseringprosessen opplæring av mennesket i kulturspesifikk kunnskap. Opprettholdelsen av kulturelle representasjoner er praktiske og konkrete resultater av konversasjon og samhandling (1996). Han gir imidlertid lite veiledning i hvorfor mening har en tendens til å få regularitet. Det vil si at han skriver lite om de kognitive dimensjoner ved handling og hvordan mennesket skaper og reproducerer en *felles* virkelighet.

Moerman skriver lite om de kognitive prosesser en handling bygger på, ei heller relasjon mellom ideologi/tankefigurer og konkret handling. Det som kan trekkes ut av tenkningen hans, er at konversasjon er bygget på deltakernes intensjoner om å forstå hverandre. Menneskets interaksjon drives av intensjoner og mål om få til en meningsfylt interaksjon. Videre skiller han også mellom mikrofenomener som noe som faktisk skjer ”der ute i verden” og oppfatningen han har av at makrostørrelser er *ideer*, som kun lever i våre hoder. Han går imidlertid ikke særlig langt i å utbrodere det kognitive bindeleddet mellom mikrofenomener og sosiale strukturer altså relasjonen mellom tanke, språk og felles virkelighetsforståelse. Slik jeg tolker ham, mener han at ord og handling er integrert i hverandre i den forstand at handling er mediert av tale. Tanker og ideer er dermed å forstå som det praktiske resultatet av tale, ikke grunnlaget for tale.

4.1.4. Tale organiseres av strukturer.

”...I am insisting that those who use talk in order to discover what people think must try to find out how the organization of talk influences what people say.” (Moerman 1996:9)

Den mest sentrale antagelse i Moermans rammeverk er at en ytring står i relasjon til en kontekst, altså en annen ytring (ibid.). Konversasjonsanalysens oppgave er å se på hvordan ytringer sammen skaper en situasjon som gir begge ytringene mening. Det enkleste eksempel på dette er at en ytring tolkes som et spørsmål og at neste ytring derfor tar form av et svar som igjen bekrefter at den foregående ytringens tok form som et spørsmål. Tolkningen skjer imidlertid post facto ytringen. Oppfatningen er at de forskjellige meningskomponentene ytringen består av, representerer ingredienser og oppskriften som gjør mottaker i stand til å tolke ytringen (ibid.). Samtidig fremstår det som noe uklart hvordan han mener mennesket kan gjenkjenne meningskomponentene.

Hvor kommer så strukturer inn i bildet? Struktur i Moermans forstand innebærer en klar avstand fra konsepsjoner om determinerende krefter. Struktur betegner forbindelsene som oppstår mellom handlinger i konversasjonen (1996). Enkelthandlinger oppfattes som deler av en større strukturelt organisert enhet. Enhet er en betegnelse på samlingen av sekvenser eller snutter som finner sted i den aktuelle konversasjonen.

Sekvenser refererer til konversasjonens hendelsesforløp. Sagt på en annen måte så referer begrepet til måter og regler for hvordan ytringer bindes sammen på. Reglene eller metodene skapes eller trigges underveis i konversasjonen. Mer konkret er sekvenser betegnelsen på de komponentene i en ytring som er mest sentrale for at konversasjonen skal kunne opprettholdes, altså gå videre til neste sekvens (1996). Sekvensbegrepet handler altså om en analyse av hvorledes organiseringen av hvem som snakker foregår i konversasjonen, eller hendelsesforløpet (ibid.). Dersom jeg åpner en samtale med å si ”hei!” på en hyggelig måte, vil det komme en respons, som dessuten kan være av samme slag. Mitt tonefall og formulering er et organiserende element i den forstand at det oppfattes som en hyggelig ytring der jeg er imøtekommende. Ytringen gjør altså at mottakeren er gitt en åpning eller et handlingsrom for å være hyggelig tilbake eller i det minste føle seg velkommen til å si noe tilbake. Ytringen kan derfor være en invitasjon til en konversasjon. I en annen kontekst kan ”Hei!” simpelthen være

ment som en høflighetsfrase til noen man passerer på gaten som man ikke kjenner godt nok til at det føles naturlig å stoppe opp for å prate med. Det ville samtidig kunne tolkes som uhøflig eller føles negativt for den andre om man ikke hadde gitt uttrykk for at man kjenner til personen.

Følger en Moerman kan en si at en ytring som for eksempel ”hmm?” står i relasjon til en kontekst som gir den en bestemt mening. Mellom venner er ytringen oppfattet som en normal respons når en ikke forstår avsender. Dersom en person hadde besvart en ytring med ”unnskyld, men jeg forstår ikke hva du mener..”, så kan vi tenke oss at vi observerer det som av partene oppfattes som en situasjon mellom to ukjente, f.eks en jobbsøker og en intervjuer. Dette griper inn i et viktig aspekt ved Moermans KA, nemlig kultur.

”[...] [C]ulture is a set – perhaps a system – of principles of interpretation, together with the products of that system... All natives take their native knowledge for granted, take it to be nothing other than the nature of the world.” (Moerman 1996 s.4).

Jeg vil her ta utgangspunkt i et tenkt eksempel. I et jobbintervju oppfattes det som viktig å være høflig og velformulert for å fremstå i et godt lys. I den gitte konteksten eller kulturen signaliseres høflighet gjennom ordet ”unnskyld”. Det er underforstått jobbsøkerens ”feil” at han ikke forsto. Et slikt signal gjør interaksjonen mer overkommelig for begge parter i det metoden gjør at man unngår komplikasjoner i konversasjonen. Det at samtalen gjøres ukomplisert gjennom denne typen fraser forekommer oss som selvsagt i situasjonen. Det er imidlertid viktig å huske at de kulturelle aspektene ved en slik situasjon handler om at tolkningsregler *aktualiseres* kun i situasjonen, og at de fremstår som selvsagte forståelser av ytringen kun i situasjonen.

4.2. KA og analyse av definisjonsmakt

Moerman forstår mening som et helt konkret og praktisk produkt av konversasjonssituasjonen. Det er konversasjonen i seg selv som er fenomenet, det er den interne organiseringen av ytringer som er viktig. Etter min oppfatning kan ikke dette rammeverket forklare mine data på egenhånd. Moerman skriver lite om den kognitive dimensjonen ved handling og således forbindelsen mellom enkeltpersonens virkelighetsanskuelse og sosiale strukturer. Etter mitt skjønn er rammeverket derfor for

snevert i det han i liten grad teoretiserer hvordan enkelthandlinger får en tendens til å inngå i større atferdsmønstre og hvordan sosiale strukturer oppstår. En del sosiologer er av den oppfatning at en tolkning ikke utelukkende *trigges* i situasjonen, altså er spontan og en praktisk oppnåelse, men at situasjonen tolkes ut fra allerede eksisterende mentale kategorier basert på tidligere hendelser og erfaring. Likevel kan en studie som ønsker å analysere allerede definerte mentale forståelseskategorier/kulturelle kategorier, profetere på å ta utgangspunkt i konkret interaksjon og hvordan personer tolker og responderer på hverandres ytringer. Blant annet begrunnes kategoriseringen med utgangspunkt i interaksjonshendelser og forsøker dermed å omgå deterministiske kategorier.

4.3. Språkanalyse av kognitive modeller

“It should, therefore, be emphasized that this approach to social cognition analysis is not some kind of individual psychology or traditional prejudice research. On the contrary, it is first of all social analysis, that is, analysis of the cognitions shared by members of groups or cultures.” (van Dijk 1995 s.3)

Teun A. van Dijks diskursanalyse (se 1993, 1995, 2005 og 2006) betegnes av ham selv som en sosiokognitiv tilnærming til diskursbegrepet og som et ledd i hans prosjekt for å formulere en maktkritisk diskursanalyse med fokus på hvordan rasisme reproduseres gjennom en kulturell majoritets språklige strategier (1993). Han tar utgangspunkt i tanker fra kognitiv psykologi, sosiologi (konversasjonsanalyse og Goffmans rollespillteori), lingvistikk og sosiolingvistikk i ett og samme rammeverk. Denne innretningen er designet for å analysere det nære forholdet mellom diskurs/interaksjon og konstruksjon av en sosial virkelighet, og spesielt det intime forholdet mellom tale/språk og definisjonsmakt (1993). For å kunne studere hvordan språk materialiserer seg i makt til å definere noe som forskjellig, lanserer han en tilnærming som innebærer et teoretisk bindeledd mellom individuelle kognitive forståelseskategorier og kulturelle representasjoner (2006), altså mikro-makrokoblingen. Hans metodiske tilnærming til å studere rasisme handler om hvordan språklige strategier reproduserer og befester noen felles kulturelle forståelsesmodeller i folks bevissthet (1993.). De språklige strategiene vil jeg komme nærmere inn på senere.

4.3.1. van Dijks diskursbegrep

På bakgrunn av konstellasjonen av de forskjellige fagdisiplinene har van Dijk definert diskurs som de fleste former for muntlige og skriftlige kommunikative former; en tale, hverdagslig konversasjon, debatt, avisinnlegg, kronikk etc (1993). Han har imidlertid spesielt fokus på det han betegner som språklige strategier og hvordan disse befester bestemte verdensanskuelser i folks bevissthet (1993;2005).

Begrepet om språklig strategi handler om å studere hva en ytring ”gjør”. Det betyr mer konkret en studie av *hva* som sies/skrives og *hvorledes* dette ytres og ikke minst hvilken sosial resonans en slik ytring har (1993). Det betyr at man skal ta utgangspunkt i en tolkning av ytringens språklige mening for å avsløre hvilke underliggende tankefigurer som ligger til grunn for ytringen (ibid.). Spørsmålet om hva en handling gjør betyr at man undersøker hvilken bredere sosial, kulturell og politisk funksjon bestemte språklige strategier har i opprettholdelsen av en etnisk majoritets definisjonsmakt.

Dijk skiller mellom diskursers språklige strategier og *strukturer* (2006). Han skiller videre mellom underliggende og overfladiske strukturer (ibid.). De overfladiske strukturer er simpelthen de synlige og hørbare komponentene i en ytring, syntaks, diksjon, tonefall etc. De underliggende strukturene er mening; ideer, verdier, oppfatninger og kunnskap som læres gjennom kulturell sosialisering. De underliggende strukturer er det mentale vokabularet som gjør oss i stand til å definere og forstå våre omgivelser og påvirker dermed også måten vi forstår på og måten vi ytrer forståelse på (ibid.). Vi viser altså at vi har den ”rette” tolkningen av omgivelsene gjennom våre ytringer. Det vil si, reaksjonen ytringen får fra andre forteller mennesket at det har handlet i tråd med en felles grunnleggende kulturelle logikk. Mening er således relatert til det kognitive, altså personlige mentale modeller av virkeligheten. van Dijk holder hovedfokus på underliggende strukturer, fordi de har en mer direkte forbindelse til etnisk kunnskap og oppfatninger og holdninger som kontrolleres av den/de dominerende samfunnsdiskursen(e).

Med dette i mente skriver han at man med utgangspunkt i en bestemt grammatisk oppbygning kan si noe om hvilken tillært kulturell tankemodell eller kunnskap en ytring bygger på (1993). Ved å studere hvorledes mennesket snakker/skriver om verden kan forskeren altså si noe om hvordan personen tolker situasjonen, eller i bred forstand *virkeligheten*. Deretter kan man så si noe om mer grunnleggende tankefigurer som den personlige eller subjektive

virkelighetsoppfatningen bygger på og således forstå hvordan sosial eksklusjon og undertrykkelse gjøres mulig i det som på overflaten anses å være et inkluderende og tolerant samfunn (van Dijk 1993).

4.3.2. Mentale modeller

Jeg vil her gjøre rede for en sentral epistemologiske antagelse i van Dijks språkanalyse.

“...both the definition of the communicative situation as well as the relevance of its properties for discourse production and understanding is not only interactionally but also mentally accomplished.” (van Dijk 2005 s.75)

Det er sentralt å bemerke at van Dijk tar utgangspunkt i konversasjonsanalysens fokus på den interne organisering av ytringer i hverdagslig interaksjon, nemlig forskjellige former for sekvenser (van Dijk 1981;2006). Han tar likevel langt på vei avstand fra de rene konversasjonsrettede analysene som forstår kommunikasjon som kun en konversasjonell og spontan oppnåelse - selv om også han erkjenner at konversasjonens ytre struktur kan være viktig for å forstå meningskonstruksjon og konteksten som omgir ytringer (van Dijk 2006 s.160). Han mener imidlertid at konversasjon er mulig gjennom individuelle kognitive prosesser (1993;2006). Fremfor et ensidig fokus på det rent organisatoriske i måten mennesker oppfatter hverandre på, skriver han at forskeren naturligvis må observere og forstå organiseringen av tale, men samtidig og forstå at organiseringen av ytringer baserer seg på kulturelt funderte individuelle definisjoner av ytringene og situasjonen de fremsettes i. Det betyr kort sagt at handling er mulig fordi hver enkelt gjennom sosialiseringen har tilegnet seg redskapet til å tolke situasjonen (1993;2006). Situasjoner og omgivelser passer således inn i allerede forhåndsdefinerte mentale forståelsesmodeller.

Mennesket anvender personlige mentale modeller for å definere konteksten og tolke ytringen i relasjon til konteksten (van Dijk 2005). Med mentale modeller mener han at mennesket tar utgangspunkt i tidligere personlige opplevelser og erfaringer for å forstå en ytring (ibid.). Det betyr at modellene er våre individuelle representasjoner av virkeligheten. Dette må utbroderes noe nærmere. Tanken er at tidligere erfaring og opplevelser av gitte hendelser og gitte situasjoner befester seg som episoder i vår hukommelse (ibid.). Disse episodene utgjør et mentalt kartotek der vi kan lete opp tidligere mening, kunnskap og oppfatninger som gjør oss

i stand til å assosiere den foreliggende situasjon med tidligere situasjoner og således definere den. Det betyr at mentale modeller bygger på personlige erfaringer, men samtidig formes ut fra et lager med kunnskap, altså kultur i betydningen språk og tankemodeller/tankemønstre (ibid.). Mentale modeller styrer således det som varierer i en diskurs; retorikk, hva som er aksepterte argumenter og tolkninger etc. Den kulturelle kunnskapen varierer imidlertid i liten grad, men tanker som sågar strider med den grunnleggende tankemodell kan slippes fri gjennom forskjellige språklige strategier.

Dette betyr videre at vi mer eller mindre ubevisst tilpasser en situasjon inn i en allerede forhåndsdefinert episode. Virkeligheten forekommer oss derfor ved at vi definerer den med utgangspunkt i noe tidligere opplevd/erfart eller simpelthen hørt om, myter etc, altså noe kjent. De mentale modellene er altså en måte å forenkle verden på. Vi gjenkjenner trekk ved en situasjon fordi vi har vært i en liknende situasjon før. Dette foregriper og at de mentale modellene er i fluks, det vil si at de potensielt stadig redefineres og omformuleres. Vi omformulerer modellene våre i takt med våre opplevelser. Konversasjon og sosial vikelighet er således kognitive oppnåelser, som får praktiske uttrykk i måten ytringene organiseres i relasjon til hverandre.

4.3.3. kontekstmodell

“I therefore define a context as the mental representation of the participants about the relevant properties of the social situation in which participants interact, and produce and comprehend text or talk” (van Dijk 2005 s.75)

En viktig antagelse hos van Dijk er begrepet om kontekst. Det snakkes ofte i samfunnsvitenskapen om at ytringer står i relasjon til en *kontekst*. Dijk mener begrepet i liten grad forklares, og at det ofte er underforstått og således uklart hva kontekst er og hvorfor det er relevant å anvende begrepet (2005). Han definerer kontekst med utgangspunkt i en generell oppfatning av kontekst, der det ofte refereres til kontekst som innebygde forventninger, konsekvenser av og reaksjoner på ytringer (ibid.). Mer konkret forstår han kontekst som det mentale bildet deltakerne sammen skaper av situasjonen. Ved hjelp av våre personlige mentale representasjoner av hendelsen tilpasser vi handlingen vår til situasjonen, vi vet ofte hvorledes vi bør handle for å få den responsen vi ønsker eller mer intuitivt forventer. Han tegner opp en dialektisk forbindelse mellom diskurs og sosial virkelighet. Når man ytrer seg

på en bestemt måte har man samtidig definert og tilkjennegitt for omgivelsene hvilken mening man tillegger situasjonen og deretter reproduseres denne meningen ved at den bekreftes på en måte som tilkjennegir den meningen den ble tillagt av den som handler (2005). Med det skapes en felles forståelse av situasjonen/hendelsen og således en kontekst. Kontekst handler altså om at vi får bekreftet at vår verdensanskuelse korresponderer med en felles eller kulturell virkelighetsforståelse.

“Note though that it is not his presence in parliament that ‘causes’ him to speak that way, but his definition of the situation that provides a rule or reason to speak appropriately in such a situation.” (van Dijk 2006 s.166)

Kontekst kan, til tross for at den lever i våre hoder som ideer og tanker, altså observeres gjennom påvirkning mentale modeller har på diskurs, eller vise versa, påvirkningen diskurs har på sosiale situasjoner gjennom at en felles forståelse oppstår og samhandling således er mulig.

Begrepet om kontekstmodell er altså et forsøk på å bygge en empirisk og teoretisk bro fra mentale forståelseskategorier til faktiske sosiale strukturer/atferd. Det at samhandling er mulig bekrefter tilstedeværelsen av både de individuelle fortolkninger av situasjonen, men således også de kulturelle tolkningsrammer som alle i situasjonen drar veksler på for å kunne gjøre seg opp en individuell mening, altså en mening som er logisk og forståelig ut fra den enkeltes verdensanskuelse og mentale modeller, altså erfaringer.

4.3.4. Tale og kontekst

“Although context models – like all mental models – are subjective and unique, they not only feature personal beliefs or knowledge, but embody large amounts of (instantiated) socially shared knowledge and other beliefs.” (van Dijk 2006 s.172)

Begrepet om kontekstmodeller foregriper i denne sammenheng den viktigste antagelse i van Dijks rammeverk. For at virkelighetsoppfatningen en ytring kommuniserer skal gjenkjennes forutsetter det at vi i tilstrekkelig grad har like modeller for tolkning av en situasjon. Å sidestille rasisme med nazisme og apartheid som et ledd i å fornekte rasisme vil i forskjellige sosiale og politiske sammenhenger møte støtte eller motstand. Vi kan i en gitt sammenheng

forutse henholdsvis begge reaksjoner fordi vi har et visst grunnlag for å anta hvor vidt mottakerne deler synet man ytrer (2005;2006). Dette vet tilhørerne og avsender fordi sistnevnte gjennom sin ytringsmåte signaliserer at han deler en oppfatning med tilhørerne.

De overlappende mentale modellene, altså konteksten, signaliserer tilstedeværelsen av en underliggende sosiokulturell kunnskap (1992). Med kunnskap mener han kulturelle verdier, normer og oppfatninger (1992;1993). Det er viktig å samtidig ha klart for seg at van Dijks fokus på sosiokulturell kunnskap handler om maktrelasjoner mellom ulike verdensanskuelser eller diskurser, kulturell kunnskap er i den forstand ideologi (1993). Majoritetskultur kan under gitte omstendigheter ha makten til å definere hvilke kulturelle uttrykk som tilhører og ikke tilhører den nasjonale kulturen (van Dijk 1993 s.11.). Tanken om en sosiokognitiv analysetilnærming, er således en måte å vise hvorledes en hegemonisk strukturell maktposisjon er basert på noen felles eller overlappende virkelighetsforståelser som i kraft av å være felles, fremstår som en "common sense".

Det fremste verktøyet for reproduksjon av hegemoniske kulturelle definisjoner eller kunnskap, er språket skal man tro van Dijk (1993). Gjennom språket knyttes det bestemte meninger til bestemte ord og til bestemte språklige formuleringer. Når vi opplever at språket brukes på den samme måten, altså at ord og språklige strategier tillegges den samme betydning av andre og vise versa, så fester det seg et mønster i hvordan man tolker og hvordan man bruker språket for å få frem en bestemt mening. I denne reproduksjonsprosessen vil etter hvert den innarbeidede måten å snakke om noe på feste seg i vår bevissthet som selvsagt eller som en objektiv måte å oppfatte verden på (ibid.). Tanken er altså at den kulturelle konsensus som følger av sosialisering inn i en bestemt kultur gjør bestemte tankemønstre selvsagte, en såkalt "common sense". Konsensusen eller det selvsagte oppstår gjennom opplevelsen av at andre tenker på samme måte (ibid.). Denne opplevelsen forekommer oss i hovedsak gjennom språksituasjoner, altså i forskjellige typer interaksjon. Sagt på en annen måte, så er tanken at sosiokulturell kunnskap, er en universell komponent i tankemodeller (1992;2006). Uten å ta høyde for individers delte virkelighetsforståelse er det vanskelig å postulere at interaksjon skaper en felles ide om en større eller objektiv virkelighet (2006). Det hadde vært vanskelig å oppnå felles forståelse, altså sosial orden, dersom de individuelle tankemodellene ikke tar utgangspunkt i en felles ideologi.

Kulturelt definert kunnskap tas i de fleste sammenhenger for gitt som sannhet eller selvsagt skal man tro van Dijk. Kommunikasjon trenger stort sett å bringe på det rene helt overfladiske deler av ytringens mening for at den skal gi mening for de involverte. Man diskuterer f.eks hvordan Norge skal få til en best mulig integrering av innvandrere. En slik diskusjon tar utgangspunkt i at ”vi” har klare utfordringer, det er altså en rekke underforståtte oppfatninger som ligger til grunn for diskusjonen, som ikke adresseres. For eksempel at det er et distinkt ”vi”.

4.4. Kritikk av diskursanalyse

Diskurstilnærmingen er kritisert for å være deterministisk (Vayda 1983). Kritikken har vært rettet mot antagelsen om at en bestemt oppfatning av verden fører til en bestemt type handling/ytring. Det som er fremhevet som mest problematisk er det faktum at tanker ikke er direkte tilgjengelig for observasjon. Diskurstilnærminger har derfor en tendens til å mangle tilstrekkelig empirisk forankring, og er i realiteten forankret i subjektive tolkninger. Vi *vet* altså ikke hvilke tanker som ligger bak en ytring og vi kan derfor ikke forenkle potensielt ulike tanker og motiver i kategorier som fremstiller dem som beslektet eller uttrykk for en bestemt kultur eller meningsfellesskap. Denne kritikken er i noen grad treffsikker. Den treffer imidlertid kun dersom forskningen pretenderer å avdekke en egentlig mening. Det er dessuten viktig å merke seg at de fleste kvalitative metoder som ønsker å beskrive meningsdimensjoner har diskurselementer i seg. Det være seg studier som forsøker å beskrive virkelighetskonstruksjon eller for eksempel individers opplevelse av en hendelse eller fenomen.

Det byr etter mitt skjønn på en utfordring å begrunne at en metode er problematisk fordi den ikke er empirisk *nok*, som er det underforståtte budskapet til blant annet Vayda (ibid.). Kritikken har positivistiske trekk. Derfor treffer den kun i moderat grad. Den underkommuniserte tanken om ”empirisk nok” innebærer at forskeren bør anvende en bestemt type metodisk logikk. Denne logikken handler om at målet med forskning er *oppdagelse* av en sannhet. Diskursanalysen jeg vil anvende skriver seg imidlertid inn i epistemologisk vitenskapssjanger. Å kritisere metoden for å ikke være empirisk *nok* blir derfor etter min oppfatning å overse det epistemologiske grunnlaget for diskursanalyse slik for eksempel van Dijk bedriver den. Analysen pretenderer ikke å avdekke hva mennesket tenker. Kritikken forutsetter imidlertid at man ønsker å oppnå slik innsikt. Dette kan man selvfølgelig være

uenig i, men innvendingene har liten praktisk betydning for diskursanalytikeren da diskursanalyse nok ikke kan betraktes som et marginalt felt innen samfunnsforskning. Så lenge man følger Alfred Schutz ide (1967) om at gjengivelsen av en ytring bør kunne gjenkjennes av den som ytret den, tilbyr diskursanalysen en spennende analytisk tankegang som kan gi interessant og verdifull sosiologisk innsikt. Det mener jeg blant annet fordi diskursanalysen gjør det mulig å studere samfunnets mangeslutne forklaringer på ”seg selv” ved å sette ytringer inn i sine sosiopolitiske kontekster som igjen kan gi interessante teorier om hvordan sosial eksklusjon og stigmatisering er mulig til tross for stor motstand mot fordommer og rasisme.

Individuelle erfaringer og tanker er naturligvis langt mer komplekse enn det bildet som tegnes gjennom bruken av begrepet om mentale modeller. Derfor er det nødvendig med analytisk bindeledd mellom antagelsen om kulturelle og mentale modeller. En slik bro finner jeg gjennom å studere hvordan ytringer står i relasjon til hverandre, og således hvordan deltakerne i debattene jeg har studert, tolker hverandre og forholder seg til hverandres virkelighetsfremstillinger.

4.5. Språklige strategier for positiv selvpresentasjon

I det følgende vil jeg presentere noen eksempler på hvordan van Dijks språkanalyse gjennomføres i praksis ved å bruke eksempler som tar utgangspunkt i hans teori om at rasisme skapes diskursivt. Poenget er å gi en tilstrekkelig teoretisk forankring av min egen forståelse av relasjonen mellom definisjonsmakt og språk, og samtidig vise hvilken analytisk tilnærming jeg vil ta utgangspunkt i for min egen analyse.

I følge van Dijk er språkbruk en sterk bidragsyter til reproduksjon av rasisme (se bl.a. 1992, 1993 og 2000). Fordommer reproduseres ved at de legitimeres og tilsløres gjennom bestemte språklige strategier (1993). Strategiene fører til at en bestemt måte å tenke og uttrykke seg på, ikke defineres som fordommer, men som rettferdige, velbegrunnede, nødvendige eller velmenende ytringer. Som jeg vil vise senere, kjennetegnes noen av holdningene som kommer frem blant de ikke-muslimske debattantene blant annet av forbehold der muslimer som deltar på islam.no ikke står for en problematisk kultur, men at muslimer ”der ute” har uakseptable og gale ideer om hvordan et moderne samfunn skal organiseres. Gjennom slike

former for språklige strategier opprettholdes tankemønstre om ”de andre” på en rekke måter, skriver van Dijk (ibid.).

I den diskursanalytiske tilnærming som anvendes her er imidlertid strategiene ikke i hovedsak spesifikke til den enkelte person som ytrer dem, men tar ofte form av at man snakker på vegne av majoriteten. Som et medlem av islam.no uttrykker det i diskusjonen om hijab i politiet; ”i Norge er det nemlig slik at...”. Gjennom vektlegging av ”nemlig” gjør man seg til talsmann for det norske og man stiller seg dermed i en posisjon der en kan belære eller gjøre seg moralsk overlegen motdebattanten ved å vise til at man underforstått har mer kunnskap om Norge fordi man underforstått er mer norsk enn nordmenn med muslimsk tro, som på mange vis defineres ut på siden av det ”norske” fellesskapet.

Med utgangspunkt i blant annet Erving Goffmans rollespillteori (se Goffman 1990;2006) peker van Dijk på en sentral overordnet diskursiv strategi, nemlig opprettholdelsen av en positiv selvpresentasjon (se blant annet van Dijk 1992 og 1993). Han identifiserer herunder noen typiske språklige strategier for å fornekte tilstedeværelsen av rasisme i den moderate befolkning. Han fremhever flere karakteristiske språklige strategier (1992, 1993, 2000). Jeg har valgt å dra veksel på enkelte eksempler fra norsk offentlig ordskifte om innvandring og rasisme når jeg redegjør for strategiene. Det gjør jeg i hovedsak av pedagogiske grunner. En subsidiær grunn til at jeg eksemplifiserer så aktivt som jeg gjør, er for å samtidig illustrere hvordan van Dijks diskursanalyse arter seg mer konkret. Med de ønsker jeg å antyde hvilken analytisk logikk og fremgangsmåte jeg vil ta utgangspunkt i når jeg kommer til analysen.

4.5.1. Fornektelse av rasisme

Å komme forutsatte eller antatte beskyldninger i møte, er en kjent måte å nøytralisere påstander om rasisme. Forutsetningen som tas, er at man er tillagt en mening. Deretter fornektes en slik intensjon og man gjør det dermed vanskelig for kritikere å konkretisere hvilke holdninger man egentlig uttrykker (1992; 1993). Med det kan man og lykkes med å danne et bilde av motparten som usaklig og lite treffende i sin kritikk fordi motparten tilskriver en holdninger og meninger en har fornektet. Derved er fokuset forflyttet til kritikeren som må forsvare hvorfor han kommer med alvorlige beskyldninger om hva den andre mener, holdninger vedkommende har sagt han ikke har. Konsekvensen er også at den enkelte bestemmer hvilken mening ytringen skal ha, selv om uttalelsen allerede har fått den

konsekvens at meddebattanten reagerer negativt på den. Kritikerer risikerer ofte å fremstå som en ”bråkebøtte” i situasjoner der denne strategien anvendes.

I hvilken grad strategien aksepteres, er et annet spørsmål. Jeg nøyer meg med å påpeke at dette avhenger av situasjonen og hvem som deltar i interaksjonen. Poenget er at strategien i mange sammenhenger evner å avspore kritikken og diskusjonen, selv om den ikke nødvendigvis aksepteres av mottakeren. Grunnen til dette kan være at denne måten å avfeie kritikk på er bredt akseptert fordi det generelt oppfattes som lite saklig og fornuftig å tillegge personer holdninger de tar avstand fra.

4.5.2. Moderering av betydningen av en handling/uttalelse gjennom eufemismer.

Betydningen som kan utledes av den språklige formen eufemismene ofte har, kan noe grovt oppsummeres i frasen ”Jeg er ikke fordomsfull, jeg rapporterer simpelthen om sannheten, og det alle kan se”. Eksempler som illustrerer denne frasens innhold finnes blant annet igjen i norske medier omtale av innvandrerkultur. I et nyhetsinnslag om sammensetningen av etnisk norske og fremmedspråklige elever i Oslo-skolene, brukte NRK-journalisten Anders Magnus betegnelsene ”brune” og ”hvite” skoler for å peke på at noen skoler i Oslo har en overvekt av enten norskspråklige eller fremmedspråklige elever. Ordbruken resulterte i flere kritiske avisinnlegg. Journalisten forsvarte ordbruken med blant annet denne argumentasjonen:

”Det vi så i denne saken, er at hovedtendensen er et geografisk og sosialt skille mellom brune og hvite, og hensikten var å sette fokus på dette. Vi opplevde også at disse ordene er de som brukes i disse områdene. Vi håper reportasjen kan bidra til debatt...” (www.db.no).

Følger en van Dijks tilnærming uttrykkes det her et forsvar av ordbruken. Forsvarstrategien er nært beslektet med fornektelse hevder han. Bruken av betegnelsen brun i betydningen ”ikke-norsk”, eller ikke norskspråklig, oppfattes legitim grunnet bruken av ordet ”hovedtendensen” og frasen ”et geografisk og sosialt skille”. Han tegner et ”objektivt” bilde av ”situasjonen” i Oslos skolehverdag. Underforstått rapporterer han simpelthen om sannheten eller virkeligheten. Hva man måtte mene om ordene som brukes rammer ikke dette faktum. Med det har han forsvart uttalelsen og samtidig underslått at det er alvorlige implikasjoner i ordbruken.

Går man noe videre med denne forståelsen kan man hevde at en underliggende tenkemåte som gir sosial resonans til denne strategien, er den positive verdien som knyttes til klisjeen å ”kalle en spade for en spade”. Det er f.eks en forholdsvis utbredt strategi i debatter i norsk offentlighet å stemple det som uærlig eller tilslørende å bruke politiske korrekte betegnelser, eller såkalte ”erstatningsord”. Herunder spilles det på klisjeer om at folk flest vil ha ærlighet og ærlige politikere som ikke vikler seg inn i elitenes språk, men som ivaretar interessene til den alminnelige nordmann. Retorikken spiller på at for mye språklig fiksfakseri gjør virkeligheten komplisert og uforståelig for folk flest, og derfor er problematisk, og i ytterste konsekvens udemokratisk. Underforstått må vi kunne bruke de ordene vi er vant med og som vi mener er mest treffende. I følge van Dijk er dette en form for hegemonisk definisjonsmakt og et resultat av den selvsagtheten som ligger i ideen om at man må kunne bruke de ordene man vil fordi de ikke er *ment* å bety noe negativt eller være nedsettende.

4.5.3. Rettferdiggjøre en uttalelse

Å rettferdiggjøre en i utgangspunktet fordomsfull ytring er en annen språklig strategi som bidrar til å opprettholde etniske stereotypier og fordommer.

Logikken bak rettferdiggjøring illustreres godt gjennom denne frasen, ”Jeg mener ikke at alle muslimer er sånn, men naboen min...”. Budskapet som har en tendens til å ligge i slike rettferdiggjørende formuleringer er altså at jeg er ikke fordomsfull, men i akkurat dette tilfellet, så er det velbegrunnet å si at vedkommende er slik. Underforstått i denne klare antydende formen, er det at han er slik fordi han er muslim.

Gjennom forskjellige utgaver av den gitte formuleringen kan man legitimt knytte det som oppfattes negativt til det at vedkommende *er* muslim. Frasen innebærer således en subtil form for generalisering. Taktikken kjennetegnes ved at det på den ene siden tas avstand fra det man oppfatter som fordomsfullt, eller det man vet storsamfunnet karakteriserer som fordomsfullt, altså dra alle under en kam. På den annen side legger man samtidig vekt på at ”men naboen min” han er slik og slik. Underforstått; dersom en muslim er slik, så er det rimelig å tro at flere også er slik, fordi de deler det å være muslim. Det å være muslim er således en egenskap i seg selv. Man er imidlertid ikke fordomsfull, det er simpelthen muslimen som har handlet slik at han beviser at noen muslimer lever opp til de fordommene man *eventuelt* har.

Underforstått her er og at man ikke forneker muligheten for at man har fordommer, men siden man ikke ”vet” om disse, altså ikke har en intensjon om å være fordomsfull, er det ok å antyde at det ikke bare er naboen som er slik. Intensjonsaspektet er ofte avgjørende for hvordan majoritetsnordmenn definerer rasisme. Uten intensjon er det ofte oppfattet som svært problematisk å snakke om rasisme, etnisk diskriminering, nasjonalisme etc. Problemet er naturligvis at det er vanskelig å hevde at noen har hatt en gitt intensjon.

4.5.4. Reversere anklager om rasisme

Denne strategien er ofte forbundet med kritikken fra den såkalte ”brune” politiske fløy mot antirasistiske organisasjoner. Den kjennetegnes ved forskjellige språklige krumspring der man inntar en offerrolle. Blant annet ved å hevde at ytringsfriheten er kneblet av antirasistene og at man dermed ekskluderes fra den demokratiske debatt fordi man har meninger som strider med det som er politisk korrekt. Dermed er det egentlig antirasistene som er rasistiske fordi de forsøker å legge lokk på meninger som er upopulære. Det vanlige budskapet i denne retorikken, er at de som holdes utenfor sitter på en ubehagelig sannhet om ”de andre”, en sannhet som undertrykkes av det politiske korrekte regimet. Med denne retorikken bygger den mer radikale høyresiden på en nokså utbredt oppfatning i den moderate befolkning om at politisk korrekthet er en form for urealistisk omgang med sannheten eller som en tilsløring av virkeligheten eller *realiteten*². Med det blir påstander om at det er på tide å få frem *sannheten* om norsk integrering og om utlendingene som truer norske verdier og kultur mer innarbeidet som en akseptert logikk i det man spiller på negative assosiasjoner til politisk korrekthet som en form for naiv idealisme kjennetegnet ved at man ikke våger å se ”realiteten” i øynene av redsel for å bli upopulær blant eliten. Hvilken sannhet disse gruppene bærer på, har en tendens til å være uklar, men hovedbudskapet kan oppsummeres med at integreringen er mislykket og at fremmede kulturer truer norske verdier og underforstått derfor bør holdes atskilt fra norsk kultur.

4.5.5. Fornektelse av rasisme har en sosiopolitisk funksjon.

Fornektelse av rasisme har en sosiopolitisk funksjon, hevder van Dijk (1993). Fornektelser utfordrer og underminerer legitimiteten til kritikere som for eksempel antirasistiske

² Det politisk ukorrekte i å kritisere innvandrerkultur, er på en subtil måte blitt det politisk korrekte, skal en tro Gullestad (2002) i det kritikken av innvandrerkultur har tiltatt i omfang og nærmest fremstår som selvfølgelig.

organisasjoner og minoritetsstemmer. Tendensen i Norge har vært at rasismedebatten ofte avfeies etter de samme argumentasjonsmønstrene: Det eksisterer rasisme i Norge, men siden vi generelt sett er et åpent og inkluderende samfunn bør vi definere rasisme smalt, altså utelukkende knytte begrepet til ekstreme politiske ideologier og ytringsformer. Dette er i følge noen en haltende logikk som har ført til en utilfredsstillende debatt om rasismedefinisjonen og om integrering og mangfold. Som et svar på blant annet denne bekymringen har blant annet antirasistiske organisasjoner som SOS-rasisme, operert med brede definisjoner av rasisme (Nydal 2007). Bruken av en bred definisjon har imidlertid ført til at organisasjonen oppfattes som usaklig i sin argumentasjon.

Den brede definisjonen har som funksjon å illustrere at det er et problem med rasisme i Norge (Nydal 2007). Samtidig styrker den brede definisjonen den dominerende oppfatningen om at rasisme skal defineres smalt. Den smale definisjonen er innarbeidet som selvsagt gjennom lang tradisjon og bred oppslutning grunnet før- og etterkrigsgenerasjoners assosiasjoner til andre verdenskrig og at disse hendelsene lå forholdsvis nært i tid da rasismebegreper fikk fotfeste i det norske vokabular. Dette har ført til en 'common sense', altså at den smale forståelsen av rasisme fremstår som selvsagt og allmenngyldig. I en slik tolkningsramme er det sosial resonans eller gehør for å fornekte de fleste påstander om tilstedeværelsen av rasisme fordi forbindelsen mellom rasisme og jødeutryddelse og apartheid er mer eller mindre selvsagt grunnet den assosiasjonen rasismebegrepet gir til disse hendelsene. Rasisme er altså i stor grad oppfattet som noe der tilhører en mørk fortid, et tilbakelagt stadium - en motsetning til dagens opplyste og tolerante samfunn. Lovgivning og rettstilstanden spiller og en sentral rolle i det man nok kan betegne som en sementering av begrepsforståelsen. Pr i dag er det svært få som er dømt med hjemmel i rasismelovgivningen fordi rasisme i tråd med den dominerende oppfatning, tolkes og defineres smalt.

Da stemmer som SOS-rasisme likevel har valgt å anvende en bred definisjon (Nydal 2007) har dette vakt reaksjoner. Beskyldningene fra forskjellig politisk hold har blant annet vært at man bruker rasismebegrepet for å svekke sine meningsmotstandere. En slik retorikk har vist seg effektiv når det gjelder å marginalisere alternative og kritiske røster fordi den forutsetter at det trekkes sammenlikninger mellom norske sosiale og politiske forhold og de grusomme hendelsene under andre verdenskrig og apartheidregimet i Sør Afrika. Kritikken av SOS-rasisme og minoritetsstemmer har blant annet handlet om at rasismebegrepet anvendes for å score politiske poenger og for å skape oppmerksomhet om egen organisasjon og for å få plass

i den offentlige debatt. Denne kritikken bunner ofte i manglende forståelse for hva den brede definisjonen av rasisme handler om og hvilket nivå rasisme defineres på. Ved å appellere til assosiasjonene til jødeutryddelse m.m. gjøres rasismebegrepet heller til et tabu og antirasismen og andre kritiske røster marginaliseres gjennom påstander om usaklige ”ulv, ulv”- rop og uærlig debatteknikk. Dermed opprettholdes oppfatningen om at begrepet kun skal benyttes på de mest ekstreme uttrykk og handlinger. Samtidig har en annen tendens i offentlig ordskifte vært oppfatninger om at rasismebegrepet allerede har mistet all sin betydning og alvorlighet fordi det er blitt misbrukt over lang tid. Det interessante med noen av resonnementene i norsk debatt er således motsetningsforholdet mellom argumentene. Det kan på den ene siden synes på ordskiftet som om begrepet alltid allerede er utvannet og misbrukt, samtidig kan det synes som om bruken av begrepet alltid også er alvorlig fordi man risikerer å utvanne begrepets alvorlige betydning. Etter min mening er dette nettopp rasismens natur, dens synkretiske sammensetning og fornektelsen av den gjør at den aldri utsettes for en politisk og sosial konfrontasjon. Dermed får sosial eksklusjon basert på tankefigurer som rangerer kultur, eller ”raser”, fortsette i det kulturkonflikt anses som mer eller mindre uunngåelig eller naturlig.

Når rasisme defineres som et sosialt fenomen, er det etter min mening ikke interessant å vurdere grensene for når en ytring er så ekstrem at den er uttrykk for rasistiske holdninger og intensjoner. Den sosiologiske definisjonen på det sosiale fenomenet rasisme bygger på et annet utgangsperspektiv. Ideen er at rasisme handler om hvorledes en majoritetskonsensus gjør sosial eksklusjon og undertrykking mulig fordi logikken i tankemønsteret reproduseres som en selvsagthet når mange nok er av samme oppfatning. Når bestemte måter å snakke om kulturmøter på befestes som selvsagte, legitimeres konkrete politiske virkemidler og uformelle sosiale strukturer som i sin konsekvens er ekskluderende.

4.6. Sentrale analytiske begreper for analysen

Begrepene sekvens, språklig strategi, mentale modeller, hegemoni og makt og ”common sense” er sentrale analytiske begreper for min analyse. Jeg følger imidlertid ikke van Dijk slavisk. De språklige strategiene jeg har presentert over, er kun ment som eksempler på en analytisk og sosiologisk måte å tolke på. Analysen vil bygge på den samme analytiske forståelsen av språk og hvordan språket bygger på noen kulturelt tillærte måter å tenke på.

Jeg vil trekke med meg essensen i begrepene om sekvenser fra Moerman. Dijks begreper vil jeg imidlertid formulere på en annen måte. Kjernen i begrepene er ideen om at mennesket handler ut fra kulturelt tillært kunnskap eller bestemte kulturelle forståelsesmodeller som innebærer en maktposisjon, som jeg har vært inne på tidligere. Denne begrepsforståelsen har jeg tenkt å anvende i min analyse når jeg snakker om ”tankemønstre” eller ”tankefigurer/tankemodeller” og tolkningsrammer og ikke minst ”common sense”. sistnevnte refererer til tankemønstre og tankefigurer som er utematiserte, eller selvsagte måter å forstå omgivelsene på. Mens tolkningsrammer altså og er et begrep om hvordan kulturelle tankefigurer/mønstre utgjør hvordan menneskets mentale vokabular for å forstå atferd og hendelser. Tolkningsrammer er altså en annen måte å si at personer tolker hendelser og atferd ut fra kulturelt definerte eller selvsagt kunnskap.

Sekvens defineres i min analyse som konversasjon som består av et innlegg og svar på dette. Sekvenstilnærmingen er således sentral for å tydeliggjøre at det er et mønster i hvordan ytringer organiseres i relasjon til hverandre. Mer konkret definerer jeg sekvens som hvordan deltakerne svarer på hverandres innlegg og hvilken språklig strategi som kan identifiseres ut fra relasjonen mellom ytringene.

Kapittel 5 : Analyse

Jeg vil i dette kapitlet analysere debattene ved å anvende perspektiver fra Moerman og van Dijk. Kort sagt vil jeg ta utgangspunkt i konversasjonssekvenser hvor jeg beskriver deltakernes tolkninger av hverandre og måten deltakerne tolker og svarer hverandre på. Dermed kan jeg identifisere hvilke språklige strategier og mening som dominerer i argumentasjonen blant deltakerne i debatten. Gjennom å identifisere de språklige strategiene vil jeg til sist vise hvilke tankemønstrene de språklige strategiene bygger på.

5.1. Introduksjon

Hoveddelen av analysen er delt opp i 6 underkapitler fra kapittel 5.2 til og med kapittel 5.7. I disse kapitlene vil jeg analysere noen representative konversasjonssekvenser. Sekvensene er representative i den forstand at de representerer språklige strategier og underliggende tankemodeller som er gjennomgående i debattene jeg har studert. Således utgjør de en måte å identifisere noen sentrale trekk ved dynamikken i debattene. Kapitteloverskriftene viser til de mest dominerende språklige strategiene jeg har identifisert i konversasjonen i debattene under emnet ”aktuelt” på islam.nos forum. I del 5.2 av analysen identifiserer jeg strategier som kjennetegnes ved at deltakere reduserer den sammensatte virkeligheten debattens diskusjoner berører gjennom *generalisering*. I del 5.3 har jeg identifisert en reduksjonistisk strategi jeg betegner som *redefinering* av en diskusjons problemstilling. I kapittel 5.4. tar jeg opp en strategi jeg har betegnet som *nyansering*. Denne delen presenterer en sekvens som representerer et mønster i hvordan noen deltakere nyanserer forenklede fremstillinger av virkeligheten. I femte del av hovedanalysen viser jeg hvordan dynamikken i diskusjonene har en tendens til å preges av en polarisering av kulturer. I kapittel 5.8. oppsummerer jeg ved å trekke sammen hovedtrådene fra analysen. I kapittel 6 diskuterer jeg så Gullestads dikotomiforståelse opp mot analysens funn.

Det er viktig å understreke at dynamikken i debatten ikke gir grunnlag for en oppsummerende stil på analysen og kapittelinnstillingen. Dynamikkens kjennetegn er i all hovedsak at argumenter og tema stadig gjentas og repeteres. Med det mener jeg at diskusjonene som forløper i en debatt gjentar de samme argumentene og strategiene, dog med noe forskjellige formuleringer som kan være mer subtile eller mer konfronterende. Kapitlene i analysen er

altså ikke ment som signaler på en bestemt utvikling i debattene, fra forenkling til nyansering til polarisering, men simpelthen en pedagogisk strukturering av analysen.

5.1.1. Språklig strategier

De språklige strategiene er identifisert ut fra en tanke om sosial roller.

Når jeg snakker om roller, har jeg i tankene hvordan den hverdagslige konversasjon mellom personer som kjenner hverandre ofte vil følge et mønster der personene innehar forskjellige sosiale "funksjoner" i gruppen. Medlemmer av en fastsatt gruppe, for eksempel en kollokviegruppe, kan tenkes å være sammensatt av personer med forskjellige funksjoner. En som provoserer eller går mot en gjengs eller alminnelig oppfatning om et tema som diskuteres; andre er kanskje mer opptatt av å nyansere eller å fremstå som realistisk eller fornuftig, mens andre igjen er mer humoristiske og ikke like alvorlige når det gjelder diskusjonssituasjonen, såkalt "comic relief". Når jeg her snakker om roller mener jeg altså hvordan forskjellige personer bidrar ulikt til dynamikken som oppstår mellom personer som i en eller annen grad kjenner hverandres måter å være sosial på innenfor bestemte rammer. Denne måten å tenke om rolle, er inspirasjonen for hvordan jeg tenker om og identifiserer de språklige strategiene og således min forståelse av dynamikken som går igjen i debattene på islam.no. Tanken er altså at språklige strategier i min analyse også refererer til en bestemt form for atferd i debatten, der noen argumenterer på måter som reduserer den sammensatte virkeligheten som diskuteres, mens andre går inn i debatten og nyanserer reduksjonistiske fremstillinger av virkeligheten.

5.1.2. Nærmere om den praktiske gjennomføringen

Sekvensene er gjengitt slik de faktisk og tidsmessig forekom i diskusjonen på islam.no. Det innebærer at jeg presenterer dem i sin virkelige tidsmessige kronologi. Det betyr at ytringene jeg siterer er virkelige konversasjonelle sekvenser. Analysen er bygd opp slik at jeg i hvert underkapittel tolker innleggene og hvordan de står i relasjon til hverandre før jeg går inn i en dypere analyse av det ene innlegget der jeg ser på hvilken type språklig strategi som kjennetegner innlegget og hvilket underliggende kulturelt tankemønster den språklige strategien/formuleringen bygger på. Slik baserer jeg analysen av et innlegg på hvordan den ene deltakeren tolker den andre. Grunnen til at jeg analyserer kun den enes ytringer i en sekvens, er at det er dem mest pedagogiske måten å vise relasjonen mellom ytringene og

deretter dynamikken i debatten. Kapittel 5.6 og 5.7 er imidlertid en analyse av begge innleggene i en sekvens. Dette for å vise hvorledes noen deltakere skaper et polarisert bilde av ”norsk” og ”muslimsk” kultur, mens andre bryter ned motsetningene. I først delen av analysen viser jeg bruken av generalisering, en strategi som ofte er utgangspunktet for diskusjoner om kultur, ved å sitere kun et innlegg som ikke er et direkte svar på andre innlegg, og således ikke kan sies å være en konversasjonssekvens. Innlegget representerer like fullt en måte å tenke på som er svært viktig å trekke frem for å forstå dynamikken i debattene. Og denne formen for enkeltinnlegg forekommer hyppig som generelle kommentarer til diskusjonen og som et indirekte svar på argumenter som er fremkommet i diskusjonen.

Sitatene jeg gjengir i løpet av analysen er ofte ytret av de samme personene. Det kommer av at disse er noen av debattens klare *protagonister*, det vil si personer som gjennom sin grad av aktivitet i debattene og sine klart uttrykte argumenter påvirker diskusjonstemaene og retningen i debattene. De er likevel representative for et betydelig antall andre sekvenser og ytringer som ikke er like kommunikative, men like fullt anvender den samme språklige strategien og bygger på de samme tankemodellene. Sekvensene jeg har valgt å presentere representerer, og illustrerer således, noen hovedtrekk i diskusjonenes hendelsesforløp.

5.1.3. Datagrunnlag

Analysen tar utgangspunkt i tre debatter under emnet ”aktuelt”. Hoveddataene er en tidsmessig og innholdsmessig omfattende debatt om inkorporering av hijab i politiuniformen, og en debatt som ble kalt ”ærlig verdikamp?”. Sistnevnte tok sikte på å diskutere møtet mellom ”norske” og ”muslimske” verdier. Sekvenssitatene er i hovedsak hentet fra hijabdebatten og verdidebatten. Samtidig vil det og forekomme enkeltsitater hentet fra både disse to og den siste støttedebatten jeg har studert, som ble kalt ”*hijab, ikke bare frivillig*”. Meningen med denne gjennomføringen er således å underbygge et konkret analytisk poeng, men og å underbygge argumentet som føres om de språklige strategiene.

5.2. Å redusere en sammensatt virkelighet gjennom generalisering.

I den følgende analysen vil jeg vise en språklig strategi som kjennetegnes ved at den reduserer den sammensatte virkeligheten diskusjoner og argumenter bygger på gjennom generaliserende fremstillinger og antagelser.

Islam.no stimulerer til debatt om problemstillinger som griper inn i problemstillinger knyttet til kulturelle definisjoner og definisjonsmakt. En debatt som fikk stor oppslutning var ”ærlig verdikamp?” som adresserte det en av de ”ikke-muslimske” protagonistene betegnet som ”*verdikampen*” mellom ”norske” og ”muslimske” verdier. Debatten ble startet som en oppfølging av en uttalelse fra Steinar Lem i Dagbladet. Lem, som på den tiden var dødssyk, hevdet at han av den grunn kunne være ærlig rundt sin skepsis til islam og redsel for islams påvirkning i Norge. Trådstarter ”Helene”, er muslim, og en av de mest aktive på forumet.

Den underliggende problemstillingen i trådstarters førsteinnlegg var i utgangspunktet spørsmålet ”*Hva er egentlig norske verdier i første omgang?*”. Debattens problemstilling ble imidlertid etter kort tid forsøkt redefinert som et spørsmål om hvorledes grunnleggende liberale nasjonale verdier skal beskyttes i møte med ”muslimske” verdier. Denne problemstilling ble lansert av ”ikke-muslimer”. Ordene ”ærlig” og ”verdikamp” ble anvendt av ”ikke-muslimer” i debatten til å adressere at ”muslimske” verdier og holdninger skal frem i lyset og utsettes for kritisk vurdering. Underforstått i mye av majoritetspersonenes fokus lå for det første at ”muslimsk” kultur har mange problematiske sider og for det andre at det er nordmenns plikt å være åpne om sin skepsis til islam og ”muslimsk” kultur. Gjennom slik kritikk vil muslimer måtte forstå og akseptere hvilke verdier det ”norske” samfunn er bygget på og hvilke verdier som ikke er velkomne i ”norsk” kultur.

Det påfølgende innleggsitatet kom som en respons på en rekke påstander om at imamer, i bl.a. Rabita-moskeen i Oslo, støtter arbeidet for likestilling mellom kjønnene. Innleggsitatet representerer en måte å argumentere på og en måte å tenke om ”muslimsk” kultur og islam på, som går igjen hyppig blant ”ikke-muslimer” i samtlige av debattene jeg har studert.

Gyri:

”[...]På et helt grunnleggende nivå setter islam hjemmet og familien som en primær-arena for kvinnen imens islam åpner for menns deltakelse på andre samfunnsarenaer på en helt annen måte. Dette vil alltid ha konsekvenser man ikke kommer utenom i den virkelige verden.

Når [”Helene”] snakker om støtte fra imamer og praktiserende muslimske menn så tror jeg det dreier seg om at man er enige om at også muslimske menn bør holde seg

unna å fly på byen. Det er ihvertfall et steg opp fra dagens enorme kjønnsykleri i deler av innvandrerbefolkningen. Om det lykkes tror jeg lite på, og jeg vet heller ikke hva man skal håpe på. Det skaper utvilsomt sosial spenning i samfunnet at en stor samfunnsgruppe tillater guttene å gå på byen imens den i langt større grad holder jentene hjemme [...]

Hovedbudskapet til Gyri er at Islam er en potensiell trussel mot liberale ”norske” verdier som likestilling. Dette fordi Islam er kvinneundertrykkende. Begrunnelsen er at muslimske kvinner har en marginal sosial posisjon og status sammenliknet med muslimske menn. Dette skyldes at kvinner og menn er tildelt ulik sosial posisjon og status av Islam. Muslimske menn en friere sosial tilværelse fordi de er tillagt færre konvensjoner fra islam. Underforstått verdsetter Islam menn høyere enn kvinner. Derfor er Islam forklaringen på sosial ulikhet mellom kjønn i land der troen er en dominerende samfunnsfaktor. Ved bruken av ordet ”konsekvenser” antyder hun at Islam har en så sterk betydning og påvirkningskraft at også muslimer som lever i ”ikke-muslimske” land vil praktisere Islams skrevne ord på samme måte som i land der Islam er et regulerende element i samfunnsorganiseringen. Samtidig kan det synes som at hun referer til at Islams kjønnsroller vil kunne påvirke det norske samfunnet på en negativ og uant måte.

5.2.1. Islam - et undertrykkende samfunn i samfunnet

Gyri tegner et bilde av islam som et gjennomgripende og determinerende samfunnssystem. Islam har et sett med definerte kjønnsroller. Islam er således en handlende enhet med makt til å strukturere muslimske kvinner og menns identitetsdannelse og sosiale utfoldelse. Gjennom en påstand om at islam gir muslimske menn frihet til å dra på byen, og kvinner ikke, tolker jeg henne slik at det ikke nødvendigvis er muslimske menn generelt som ønsker å undertrykke kvinner, men at menn og kvinner tar det hun mener er islams ord, for gitt. Underforstått nytter menn, mer eller mindre ureflektert, de mulighetene de får tilkjent av Islam.

Ut fra dette bildet fremstår muslimer som produkter av et *system* som regulerer og griper inn i det enkelte individs utsikter og livsførsel. Islam regulerer dermed også muslimers tenkemåter og atferd. Individuelle variasjoner og mangfold er i en slik tolkningsramme en variasjon islam *tillater* ikke et signal på personlige tolkninger av islam. På bakgrunn av denne oppfatningen fremstår Islam som en trussel mot ”norsk” kultur og ”norske” idealer om likestilling fordi

muslimer i hovedsak vil leve i tråd med konservative eller gammeldags tolkning av Koranens skrevne ord.

5.2.2. Generalisering

Argumentasjonen putter muslimer inn i en gruppekategori i det muslimske kvinner og menn fremstilles som om de kun har en sosial tilværelse og en sosial posisjon i kraft av Islams skrevne ord. Identiteter og roller som ikke har sammenheng med islam og religiøs tro, er nærmest ikke-eksisterende i dette generaliserte bildet. Muslimsk tro, er således ikke kun et identitetskonstituerende element blant flere, islam er derimot noe man ut fra Gyris logikk i liten grad definerer og regulerer selv; ”muslim” er noe man er, en gjennomgripende og overordnet identitet. Dermed har hun godtgjort at det er krefter utenfor individet som skaper sosial ulikhet mellom menn og kvinner. Ut fra denne forståelsesrammen fremstår det som rimelig å generalisere det at noen kvinner faktisk har en annen posisjon enn menn, til å være et generelt trekk ved muslimske kvinner og menns sosiale posisjon. Det er dermed nærliggende at Islam skaper denne grove urettferdigheten. Ut fra dette fremkommer det et inntrykk om at muslimer i liten grad er i stand til å se ”behovet” for å endre eller tilpasse sin kultur til den likestilte ”norske” kulturen. I denne definisjonen fremstår således islam som et samfunn i samfunnet, en kultur som segregerer seg fra ”norsk” kultur. Dermed definerer argumentasjonen Islam og ”muslimsk” kultur som trusler mot en ”norsk” levemåte og frihet og således som naturlige mål for et negativt fokus.

5.2.3. Ikke-muslimers behandling av forholdet mellom muslim og islam

Islam fremstilles som et atskilt og unikt tankesett og samfunn, med liten evne til forandring. Det negative bildet av ”muslimsk” kultur følges imidlertid opp med et rettferdiggjørende forbehold.

”[...]Men Steinar Lem burde snakke mere om islam og mindre om muslimer synes jeg. Vi skal ikke gjøre noe med at folk flykter hit...vi skal gjøre noe med hvordan enkelte islamske verdier truer selve fundamentet i samfunnet vårt[...]”

Gyri understreker at hun ikke er kritisk til muslimer, til menneskene, men at hun er redd for Islam. Til tross for at det er muslimer som opprettholder de verdiene og holdningene Gyri er

redd fremstår angrepet på Islam og således muslimer generelt som velbegrunnet og velmenende fordi hun har atskilt islam fra menneskene. Med det unngår hun at kritikk som definerer, og deretter rammer, muslimer som en gruppe, fremstår som sterkt generaliserende eller å dra alle muslimer over en kam. Generaliseringen fremstår derimot som treffende og velbegrunnet fordi den fremmes under dekke av å være nyansert. Det er imidlertid utvilsomt muslimer som er adressaten for kritikken fordi kritikk av Islams konsekvenser for samfunnsorganisering nødvendigvis impliserer de som bekjenner seg til religionen.

5.2.4. ”Jeg er ikke fordomsfull, men noen muslimer er sånn...”

Generaliseringsstrategien kjennetegnes ved at hun forsøker å fremstå som lite fordomsfull ved å ta et implisitt forbehold. Ved å rette kritikken mot Islam retter hun den mot muslimer der ute, de udefinerte. Hun signaliserer dermed at man ikke skal dra alle over en kam, underforstått muslimer på forumet, for slik å legitimt kunne antyde at muslimer generelt har et verdisett som gjør kvinner til undertrykte ofre. Kritikken fremstår som legitim også fordi hun ikke tilegner deltakerne på forumet disse holdningene. Underforstått i hennes bekymring for islam ligger det at det lever en hel befolkningsgruppe med uønskede verdier, *der ute*.

Argumentasjonen reduserer mangfoldet av ”muslimske” kulturer og praksiser. Ved å underforstått hevde at islam er et gjennomgripende system som griper inn i individers tilværelse og tankesett, tegnes et bilde av en uforanderlig og truende kultur og samfunnsmodell. På en slik bakgrunn fremstår det som nødvendig og velbegrunnet å reise en verdikampdebatt der en retter et negativt og kritisk søkelys mot islam og ”muslimsk” kultur. Hun tegner langt på vei et bilde av et helt samfunnssystem bygget på ideer som går mot ”norske” verdier. Med det har hun dannet et trusselbilde, ved hjelp av en generalisering av ”muslimsk” kultur som gjør at det fremstår som velbegrunnet og selvfølgelig å rette et negativt fokus på islam også på islam.no.

5.2.5. En dikotomisk tankemodell

Forenklingen skaper et negativt bilde av ”muslimsk” kultur, et trusselbilde. Bildet av ”muslimsk” kultur lager en dikotomi mellom ”norsk” kultur og ”muslimsk” kultur. Muslimsk kultur er statisk og norsk kultur må ikke påvirkes av ”muslimsk” kultur fordi det vil føre til forandring av ”norsk” kultur. Slik sett er logikken at kulturene bør holdes atskilt gjennom at

den ene tilpasser seg den andre. I en slik tankefigur eksisterer det således en underforstått god kultur og dårlig kultur, der ”vår” kultur er bedre fordi den er ”vår” og deres kultur er mindre god fordi den er ”deres”.

5.3. Å redusere en sammensatt virkelighet ved å redefinere problemstillingen i en diskusjon

I februar 2009 foregikk det en offentlig debatt om innkorporering av hijab i politiuniformen. Hijab er kort fortalt et hodeplagg som i praksis tilsvarer et sjal eller skaut. Plagget har røtter i land der islam er en sentral religion. Samtidig bør man være tilbakeholden med å tillegge skautet en sterk symbolikk fordi man risikerer å feilaktig hevde at plagget signaliserer noe megetsigende om bærerens motiver, holdninger og verdier.

Debatten på islam.no var en del av en bredere offentlig debatt som raskt utviklet seg til et forholdsvis omfattende ordskifte i et betydelig antall aviser og debattprogrammer. Etter den verste stormen hadde lagt seg ble det av noen marginale røster reist spørsmål om hvorfor debatten fikk så store proporsjoner dersom den ikke grep inn i noe mer fundamentalt enn det debatten i det store og hele hadde dreid seg om, nemlig at forslaget om å tillate hijab for det første ikke fikk en normal saksgang i departement/regjering, og for det andre at plagget vil være helt uforenelig med kravet om at politiet skal fremstå verdinøytralt. Den omfattende debatten signaliserte etter alt å dømme utematiserte fordommer mot hijab. En sentral problemstilling i mediedebatten var altså hvor vidt politiet kan fremstå nøytralt dersom hijab tillates i uniformen. Dette perspektivet var også kimen til en omfattende rekke av diskusjonssekvenser i debatten om hijab i politiuniformen på islam.no. Den følgende sekvensen er hentet fra ”hijab i politiet” og starter med et innlegg av deltakeren Ørjan som har muslimsk tro. Innlegget hans følges opp av Linnéa, som ikke er muslim. Analysen konsentreres her rundt Linnéas innlegg.

Ørjan:

”Jeg merker meg at de som er mot politi-hijab som regel er mot at muslimer får reelle sjanser til å integrere seg i samfunnet. De vil at muslimer skal assimileres og ferdig med saken.”.

Linnèa:

”Dette er jo en helt meningsløs påstand. Absolutt alle som har uttalt seg om hijab i disse dager understreker at de ønsker muslimer velkommen til politiet. Men muslimer må selvsagt forholde seg til politiets uniformsreglement som alle andre.

Muslimer må gå med så mye med skaut de bare vil for min del ellers, men i de tilfeller de velger yrker der de har et mandat som innebærer enormt mye makt (politi og dommervesen) så forventer jeg at de fremstår som nøytrale. Dersom dette ikke passer, så er ikke dette yrket for dem det gjelder. Det finnes en haug med andre yrker som de kan vel i stedet.”

Ørjan antyder en oppfatning om at motstand mot hijab i politiet er en form for assimilering. Han mener at reelle sjanser til å integrere seg avhenger av majoritetens holdninger til kulturelle særpreg, som f.eks hijab. Underforstått betyr integrering, i motsetning til assimilering, en aksept for endring og tilpasning også fra majoritetens side, slik at marginale kulturelle særpreg kan inkorporeres i det ”norske”. Idealet om at minoriteter skal få leve ut sin kulturelle egenart må altså defineres også på minoritetens premisser. Slik jeg tolker påstanden forsøker han med dette å rette fokus over på majoritetens rolle og ansvar i en integreringsprosess.

Linnèa er uenig i Ørjans perspektiv. For henne handler diskusjonen om at hijab undergraver uniformens nøytralitet. Muslimske kvinner må derfor velge enten hijab eller jobb i politiet. Samtidig later det til at hun avfeier at dette enten-eller-valget innebærer at majoriteten ekskluderer hijabbærende kvinner fra politiyrket. Debatten koker derimot ned til et spørsmål om prioritering av personlig overbevisninger eller prioritering av yrket, altså akseptere verdinøytralitet. Det er således ikke majoritetens holdninger til minoritetskultur som eventuelt begrenser muligheten til hijab, men prioriteringen av hijab. Årsaken til at kvinner med hijab ikke har tilgang til yrket er således ikke majoritetens holdninger slik Ørjan antyder, men at kvinner ikke verdsetter nøytralitet høyere enn Islam.

Linnèa impliserer imidlertid vesentlig mer enn politiets uniformering. Ordlyden, ”forventer”, tyder på en oppfatning om at politiet skal og må fremstå som nøytralt - et ufravikelig hensyn. Også dommerstanden trekkes i denne sammenheng frem for å illustrere viktigheten av nøytralitetstanken. Det er derfor grunn til å anta at argumentasjon tar utgangspunkt i en ide

om et nøytralitetsprinsipp, som ikke arter seg som et personlig skapt argument, men som et allmenngyldig og prinsipielt hensyn.

5.3.1. Nøytralitetsprinsippet

Linnéa tegner et bilde av et enten-eller-valg som signaliserer at nøytral uniform er universelt. Slik reduserer hun den virkeligheten Ørjans argument antyder ved at hun setter hijab, som representerer verdier, opp mot uniformens verdinøytralitet, som er verdifri og underforstått ufravikelig. Med det redefinerer hun Ørjans tolkning av diskusjonen til å handle om at nøytraliteten er truet. Gjennom å fremstille nøytralitetsprinsippet som et universelt og ufravikelig prinsipp avfeies således en mulig forbindelse mellom motsand mot hijab og majoritetsholdninger til ”muslimsk” kultur. Ut fra denne definisjonen av diskusjonen problemstilling, fremstår minoritetens holdninger til et allmenngyldig prinsipp som den relevante problemstillingen for diskusjonen. I lyset av denne definisjonen fremstår derfor et syn som trekker linjer mellom motstand mot hijab og assimilering, som usaklig, mens en diskusjon om hvordan minoritetens holdninger til nøytralitet er problematisk fremstår som velbegrunnet og nødvendig. Dermed reproduseres et negativt og kritisk fokus på ”muslimsk” kultur fordi det ut fra tolkningsrammen som skapes, fremstår som legitimt.

5.3.2. Nøytralitetsbegrepet – en statlig norm

Linnéas anvendelse av nøytralitetsbegrepet bygger på det jeg vil betegne som ideer om den ”norske” sosialdemokratiske rettstat, eller det ”norske” fellesskapet. Et sentralt element i dette bildet er ideen om likeverd og hvordan dette oppnås.

Argumentasjonen hennes representerer en utbredt oppfatning blant ”ikke-muslimer” i debatten. Personlige holdninger må dekkes til for at politiets makt skal fremstå som legitim. Det er avgjørende for politiets troverdighet at forskjellighet ikke kommer til uttrykk fordi man representerer det ”norske” verdifellesskapet eller staten. Dersom politi og dommere uttrykker eller signaliserer en personlig holdning kan det være grunn til å tro at man med dette fremhever og i neste omgang vektlegger personlige holdninger og verdsetter noen mennesker høyere enn andre. Denne logikken er mediert av frykten for at personlige holdninger kan påvirke embetsutøvelsen, som dermed vil slå ulikt ut for forskjellige mennesker og derved svekke ideen om at alle mennesker og i mer grunnleggende forstand, verdier, er likeverdige.

Uniformering er altså ment å fremme likebehandling og således signalisere verdsettelse av likeverd. Ved å fremstå som ufarget av personlige holdninger får derfor maktbruk en legitimitet, fordi handlingen tolkes slik at den utøves kun som en konsekvens av at man representerer fellesverdier eller staten.

Når verdier betegnes som nøytrale, opphøyes de til verdifrie størrelser. Dette skyldes at siden nøytralitet oppfattes som et så viktig sosialdemokratisk prinsipp for å fremme verdiers likeverd vil merkelappen nøytral opphøye en bestemt definisjon på hvordan likeverd oppnås slik at nøytralitetsdefinisjonen fremstår som selvsagt, og således verdifri. Statlige verdier fremstår dermed som verdifrie, de er "nøytrale". Nøytralitet er en kulturell norm som, slik den benyttes i debatten om hijab, avslører en majoritets "blindhet" for egen kultur.

Nøytralitet beror etter alt å dømme på en vurdering av hvilke kulturelle markører, som kan assosieres med en majoritetsbestemt definisjon på hvordan en nøytral uniform oppnås og slik sett hvordan likeverd fremmes. I ytterste konsekvens handler verdinøytralitet om hvor vidt verdier eller kultur representerer staten. Samtidig kan man si at i det uniformen betegnes som nøytral vil også begrunnelsen for at uniformen må utformes på en bestemt måte for å fremme likeverd eller likebehandling, forbli utematisert, en "common sense". I en slik tolkningsramme oppfattes det som er en kulturell norm uvedkommende for en diskusjon om verdier og holdninger.

5.3.3. Likeverd kan kun oppnås på en "norsk" måte.

Hijaben er et brudd med nøytraliteten fordi den i følge Linnèa "...er et meget tydelig tegn på at man er muslim". Om man utvider dette perspektivet ytterligere, tyder argumentasjonen på en underliggende frykt om at muslimer ikke verdsetter likeverd og likebehandling på samme måte som majoritetsnordmenn gjør. Altså står muslimer for andre verdier enn de "norske" fellesverdiene. Dersom "muslimske" verdier representeres i uniformen, undergraves altså de statlige "norske" verdiene, ved for det første at statens definisjon på likeverd utfordres og deretter at statens makt til å definere hvordan likeverd oppnås således trues. Den som utfordrer de statlige verdiene står således ikke for "norske" eller nøytrale verdier fordi en representerer en annen måten å tenke om likeverd på. Derfor kan ikke hijab sidestilles med fellesskapsverdier fordi "muslimske" verdier undergraver majoritetsverdier eller "nøytralitet". Hijaben er ingen trussel mot likeverdet i seg selv, men den utfordrer etter alt å dømme den

”norske” måte å tenke om likeverd på. Bruken av nøytralitetsbegrepet tydeliggjør med det at likeverd innebærer begrensinger. Disse kommer først til syne når grensene overskrides. Det betyr at kulturelle uttrykk er nøytrale dersom de signaliserer verdier som ut fra en normativ og til dels ugjennomskelig vurdering, er likeverdig med majoritetens verdier. Slik jeg oppfatter det tar denne vurderingen utgangspunkt i negative bilder av Islam og muslimsk kultur. Ved å definere hijab som en fasilitator for undergraving av nøytralitet, aktualiseres en eksisterende oppfatning om at plagget representerer bestemte verdier som ikke er forenelige med ”norske” verdier, eller den såkalte nøytraliteten.

5.3.4. Motsetningen mellom hijab og ”nøytralitet

Linnéa vektlegger en motsetning mellom hijab og nøytralitet. Til grunn for dette fokuset ligger en klar dikotomisk forståelsesmodell der ”norsk” og ”muslimsk” i det hun er avvisende til at hijab kan forenes med uniform. I en slik tankemodell er kulturmøter et potensielt problem, fordi møtet nødvendigvis må føre til endring av kulturene, kulturen mister sin særegenhet. Dermed representerer fremmedartet kultur en trussel mot nasjonal kultur. Ut fra dette oppstår en ide om beskyttelse og bevaring av nasjonal kultur. Kultur er i en slik tolkningsramme statiske størrelse, og det fremstår naturlig at de bør derfor holdes atskilt ved at muslimer aksepterer at uniformens nøytralitet er universelt nøytral og verdifri.

Ved å redefinere diskusjonen til å handle om en motsetning mellom hijab og nøytralitet reproduseres den dikotomiske forståelsesmodellen ved hjelp av et trusselbilde av ”muslimsk” kultur. Ved denne anledningen fremstår hijab som en trussel ved at det blir fremstilt som et forsøk på endring av ”norsk” kultur.

Det er grunn til å understreke at staten forstått som en størrelse ribbet for kultur, ikke er en unik tankemodell. Det er imidlertid flere land som har godtatt hijab som en del av politiets uniformering, deriblant England. Poenget er altså at selv om den dikotomiske forståelsen av kultur jeg har identifisert her, ikke kan sies å være unike for majoritetspersoner i Norge, så er funnet likevel interessant fordi majoritetstankemønsteret som handler om en trussel mot en ”norsk” tenke- og levemåte har ført til at forslaget ble avvist og nærmest gjort til et politisk tabu som en uaktuell lempning eller tilpasning av uniformsreglementet til nye kulturer. Slik sett forteller historien om hijab i politiet at det tidlig konstrueres begrensninger på hvor langt ”norsk” kultur kan strekkes ut før den er truet.

5.4. Nyansering

Nyanseringen vil jeg vise gjennom to sekvenser. Disse representerer tendensen til å fremheve nyanser som svar på ikke-muslimers gjentakende negative fremstillinger av Islam.

I debatten om hijab var det en tydelig tendens til å redusere mangfoldet blant muslimers forhold til Islam. Et gjentakende spørsmål fra "ikke-muslimer" var hvor vidt "muslimske" kvinner kan jobbe i politiet da islam etter sigende forbyr alle kvinner å røre ved andre menn enn ektefellen. Denne problematiseringen ble nyansert og således avvist gjentatte ganger av muslimer i debatten. Deltakeren Trond, som er "ikke-muslim" starter den følgende sekvensen. Innlegget hans ble fulgt opp av Ørjan. Analysen vil handle om Ørjans argumentasjon.

Trond

"Hva med kvinner som føler seg forpliktet til å røre ved menn?"

Kvinner som har noe i mot å utføre oppgavene i en jobb må velge den bort. Man kan ikke velge å bli sykepleier hvis man har noe i mot å gi sprøyter til pasienter."

Ørjan

"Men dette er irrelevant for vår diskusjon, siden vi ikke kan generalisere. Noen muslimske damer vil mene at dette er problematisk og dermed ikke velge å bli politimenn, mens andre vil ikke ha noe problem med det og vil da godta å berøre fremmede menn fordi de anser det som behov.

Hva er vitsen/hensikten da med ditt spørsmål?"

Trond antyder at muslimske kvinner generelt ikke vil ha mulighet til å ta jobb som politi på grunn av risiko for fysisk kontakt med menn. I følge en av Tronds tidligere uttalelser i debatten har muslimske kvinner i henhold til Islam "forbud" mot å berøre menn. Dersom kvinner likevel vil inn i politiet ser han for seg at de må få dispensasjon fra å berøre menn. Underforstått legger han til grunn at det vil fremmes særkrav fra muslimske kvinner slik at de skal slippe å berøre menn. Han assosieres særkrav med krav fra minoriteter, underforstått uberettigete krav.

Ørjan forstår Tronds problemstilling som en usaklig overdrivelse og generalisering fordi debatten dreier seg om kvinner som *ønsker* å bli politi. Det er altså opp til den enkelte å vurdere hvor vidt det er et problem å berøre menn. Han tegner inn nyanser i bildet, ved å differensiere slik at noen kvinner vil kunne se det som et problem å berøre menn, mens andre ikke har en slik følelse. I begge tilfeller er det imidlertid kvinnene selv som vurderer dette.

5.4.1. Usaklig å ”skjære alle over en kam”.

Ørjan definerer debattens problemstilling med utgangspunkt i kvinner som *ønsker* å bli politi. Han tar utgangspunkt i det jeg vil betegne som en rimelighetsargumentasjon eller en underforstått saklig og nyansert fremstilling av muslimske kvinner. Det synes klart at Ørjan innfortolker en forventning om at han skal argumentere for at muslimer skal få særordninger i politiet. Han ignorerer imidlertid dette. I stedet setter han Tronds argumentasjon i et lys der innleggets problematisering fremstår som generaliserende og urealistisk.

Ørjan spiller på ideen om at det er lite fornuftig eller usaklig ”å skjære alle over en kam”. Det er en forholdsvis utbredt enighet blant deltakerne på islam.no om at det er usaklig og ufint å generalisere – dette til tross, generalisering forekommer i svært utbredt grad blant ”ikke-muslimer” i debattene jeg har studert. Ved å simpelthen peke på at ”muslimske” kvinner er i stand til å ta egne og informerte valg som alle andre, fremstår Tronds generalisering som usaklig fordi han signaliserer en motsatt oppfatning ved å fremstille berøring av menn som et problem. Problemet han skisserer forutsetter at muslimske kvinner ikke selv kan velge hvordan de velger å praktisere Islam eller sågar ignorere Islam. Problematiseringen til Trond er altså konstruert og kun treffende dersom det hadde vært mulig å generalisere muslimske kvinners vurdering av hvor vidt de kan berøre fremmed menn. Ørjans påpeking av problemet med å generalisere anskueliggjør videre hvordan logikken i Tronds problematisering innebærer at også muslimske kvinner som *ønsker* å bli politi fremstår som uvitende til innholdet i politiryket. Forutsetningen Trond bygger problemstillingen sin på fremstår således som en urealistisk/oppkonstruert og således som en usaklig problematisering.

Med utsagnet ”*Hva er vitsen/hensikten da med ditt spørsmål?*” setter han Tronds argumentasjon opp mot prinsippet om at man ikke skal skjære alle over en kam. Med det stiller han underforstått Trond overfor et dilemma, der det ene valg vil gjøre ham enig med

Ørjan i at problemstillingen er uholdbar fordi den er unyansert og fordomsfull. Det andre valget innebærer at han står fast på problematiseringens relevans og slik sett risikerer at argumentet fremstår som en fordomsfull generalisering. Med det retoriske spørsmålet stilles Tronds argumentasjon i et lys der dens premiss synes å bygge på en konstruert og lite realistisk problemstilling, fremfor at den bidrar til å adressere et reelt problem.

5.4.2. Overlappende kulturer

Den underliggende forståelsesmodellen i Ørjans strategi, kan synes å være at det ikke er noen motsetning eller konflikt mellom ”muslimske” verdier og ”norske” verdier. Slik jeg tolker strategien, innebærer den en normalisering av det ”muslimske”, muslimer er ikke bare muslimer, de har personlige holdninger og personlige forhold til Islam. Det er underforstått ikke nødvendigvis kun den ”muslimske” kulturbakgrunnen som er en hindring eller årsak til at man velger eller ikke velger politiet. Slik sett innebærer argumentasjonen en forening av ”muslimsk” kultur og ”norsk” kultur i det han legger vekt på personlige holdninger og vurderinger, noe som er universelt og forener og viser likheten mellom mennesker med antatt forskjellig kulturell tilhørighet. Samtidig viser han motvilje mot å gå inn i en diskusjon om særkrav. Dette tyder på at han tolker Trond slik at han som muslim står i posisjon til å argumentere for en hel gruppe. Ved å ignorere Tronds subtile antydninger, nekter han å ta på seg rollen som muslim, og signalisere at han har makt til å definere seg som mer enn muslim. Ved å spille på rimelighetsargumentet viser han makt til å definere seg som en del av en ”norsk” måte å tenke på.

5.5. ”Kompromissløs” nyanseringen

Nyanseringsstrategien har to fremtredende former. Den følgende kjennetegnes ved nyansering som skjuler en noe større grad av kompromissløshet mot subtil kritikk av ”muslimsk” kultur. Under følger en sekvens der foranledningen var fremsettelse av forskjellige fiktive scenarier som skulle illustrere hvorfor hijab i politiet er uforenelig med nøytralitet. Scenariene er utelukkende fremsatt av ”ikke-muslimske” deltakere. Sekvensen har verdi også fordi den trekker analysen av nøytralitetsdiskusjonen videre. Den viser hvorledes hijab ikke bare gjøres til et symbol på ”muslimske” brudd med nøytralitet, men også hvor langt noen deltakere går for å skape en motsetning mellom hijab og ”norsk” kultur når de ikke får aksept for påstanden om at nøytralitet er ufravikelig og at hijaben pr definisjon vil bryte med denne nøytraliteten og derfor er uaktuell. Mer konkret viser diskusjonen hvordan nøytralitetsargumentet bygges ut

gjennom forskjellige fiktive eksempler på brudd med politiets nøytralitet og hvordan disse scenariene fremstår som velbegrunnede å trekke inn i diskusjonen for å underbygge hvorfor hijab ikke er forenelig med politiets uniform. Sekvensen viser en viktig tendens i datamaterialet. Den illustrerer hvordan ikke-muslimer gjentatte ganger forsøker å insistere på at hijab aldri vil være forenelig med politiuniformen og at disse forsøkene avvises gjennom nyanseringer.

Innlegget jeg vil analysere i den følgende sekvensen er skrevet av Terje. Han har muslimsk tro, og er en sentral skikkelse på islam.no. Innlegget hans foranlediges av et innlegg fra Linnéa.

Linnéa:

”Jeg er litt usikker på om du forstår premisset med nøytralitet, egentlig.

Betyr dette [...] at du mener at det ville vært fullstendig uproblematisk dersom en jødisk politibetjent med kippa vokter den israelske ambassaden under demonstrasjonene for noen uker siden? At hans religiøse hodeplagg ville vært helt uten betydning for utførelsen av arbeidet hans?”

Terje:

”Det skal være utgangspunktet, ja. Man bedømmer folk basert på hva de faktisk gjør, ikke på fordommer om hva man tror at de kan komme til å gjøre. Det ville være fullstendig urimelig å ekskludere vedkommende fra et yrke fordi andre kan mislike vedkommende basert på antagelser om tilhørighet.

Ditt eksempel er i praksis ikke noe forskjellig fra en åpenbart muslimsk politimann foran en jødisk eller muslimsk ambassade. Man gir vedkommende friheten til å velge yrket istedenfor å innføre det som i praksis innebærer yrkesforbud som preventiv forholdsregel.

Hvis man skal tenke prevensjon i slike tilfeller, så kan man heller ta det i form av praktiske disposisjoner av politistyrken for å utnytte kompetansen på best mulig måte, hvis det skulle reise seg tvil om habilitet i en bestemt situasjon. Mulig inhabilitet i en situasjon er ingen grunn til fullt yrkesforbud[...].”

Linnéa mener hijab m.m. er kulturelle markører eller bærere. Problemet med hijab er således opplagt, det er sannsynlig at plagget vil oppfattes negativt av *noen*. Slik oppstår det innhabet hos personer som bærer hijab eller andre liknende markører. Det fiktive scenariet viser at hijab pr definisjon er uforenelig med nøytralitet. Scenariet bør underforstått være normerende for vurderingen av utformingen av politiuniformen.

Terje kan tolkes slik at det er irrelevant hvor vidt noen kan tenkes å reagere på at politibetjenter bærer hijab eller andre religiøse plagg. Problematisk er irrelevant fordi argumentet i praksis betyr at fordommer skal være betingelser for utformingen av politiets uniform. Han avfeier således langt på vei den fiktive situasjonen Linnéa tegner. Hijab er ikke et problem i seg selv, men det gjøres til et.

5.5.1. Hijab – et konstruert problem

Terje nyanserer Linnéas scenario ved å påpeke at argumentasjonen hennes forutsetter at man skal vurdere tillatelse av hijab ut fra en vurdering som legger vekt på folks fordommer. Terje legger videre til grunn at det eksisterer mulighet for pragmatiske løsninger og fleksibilitet, som innebærer at hijab i realiteten ikke er et problem.

Dersom i den pragmatisk delen av strategien hans først så fremstår Linnéas scenario som et konstruert problem. Hun definerer nøytralitet på en måte som kategorisk ekskluderer muligheten for at hijab kan inkorporeres. Scenariet hennes tar således ikke innover seg virkelighetens muligheter til fleksibilitet og pragmatiske løsninger i organisering av politiet, og overdriver således den potensielle problematiske siden ved å konstruere tenkte problemer som setter mulige problemer med hijab på spissen.

Gjennom uttalelsen ” *Man bedømmer folk basert på hva de faktisk gjør, ikke på fordommer om hva man tror at de kan komme til å gjøre* ” kan det synes som at han antyder at ”Linnéa” naturligvis fordommer mot plagget når hun tegner opp scenarier som dersom de skal tas på alvor, ignorerer virkelighetens mulighet for pragmatiske løsninger og at hun således definerer hijab som et problem nærmest uavhengig av omstendigheter. Trekker en dette noe lenger kan det synes som at han mener hennes fiktive scenario tydeliggjør at hun tyr til usaklige argumenter og således er ute etter å hindre hijab i politiet for en hver pris. Underforstått

baserer hun motargumentasjonen på fordommer mot plagget fremfor bekymring for politiets nøytralitet.

5.5.2. Likeverd som argument for hijab

Mer grunnleggende sett så nyanserer ”Terje” forutsetningen til ”Linnéa” ved å sette argumentasjonen hennes inn i en bestemt kontekst. Han knytter motargumentene sine til en likeverdstanke, som handler om at man må strebe etter å gi forskjellige mennesker like muligheter til å bli politi. Å tillate hijab er således å praktisere likeverd. Den ”norske” likeverdstanden er truet dersom fordommer mot skaut tillegges vekt i en eventuell vurdering av innkorporering av hijab. I ”Terjes” argumentasjon er det således meningen som knyttes til plagget og de urealistiske argumentene mot å inkorporere plagget i uniformen, som er med på å skape en ide om nøytralitet og dermed identifiserer trusler mot nøytraliteten. Hijaben er altså ikke problematisk i seg selv.

5.5.3. Argumenter mot hijab undergraver demokratiske tenkemåter

”Terjes” argumentasjon tegner ikke opp noen klar dikotomisk forståelse av ”hijab” og ”nøytralitet”. Han går ikke inn i noen diskusjon om muslimers rettigheter til kulturelt særpreg på ”bekostning” av nøytralitet, eller forholdet mellom ”norske” prinsipper og Islams prinsipper, som kan synes å være en underliggende forventning i Linnéas argumentasjon. Han forholder seg til problemstillingen ut fra en rimelighetslogikk som spiller på bekjemping av fordommer og diskriminering, som noen vil hevde er viktige ”norske” sosialdemokratiske verdier. I en slik tolkningsramme fremstår det urimelig at fordommer mot personer som bærer hijab skal være en vurderingsfaktor i utformingen av uniformen. Han stiller således ”Linnéas” argumentasjon opp mot hva som kan anses som en fornuftig norm for vurdering av uniformens utforming. Altså en rimelig vurderingsnorm sett i lys av at det er statlige autoriteter som skal vurdere utformingen. Staten kan ikke ta *hensyn* til fordommer når en av dens oppgaver er å motvirke fordommer og diskriminering. Med det signaliserer argumentasjonen etter alt å dømme at muslimers holdninger og tenkemåte er ”norske” eller vanlige, fordi han unngår å gå inn i en diskusjon der han trer inn i rollen som muslim og som representant for et lite demokratisk og undertrykkende kulturelt fellesskap som nettopp tillegges verdier som angivelig går mot norske sosialdemokratiske verdier. Med det fremstår ikke argumentene for hijab som manglende aksept for nøytralitet, men som aksept for

sosialdemokratiske verdier. Derimot fremstår argumentasjonen til Linnéa” som et tegn på at motstanden hennes mot hijab er bygget på fordommer mot plagget.

5.5.4. Hijab et konstruert problem

Måten Terje fremstiller hijab som et konstruert problem, tyder på en mer overlappende kulturforståelse. Det er mulighet for å forene forskjellige kulturelle praksiser, gjennom f.eks en pragmatisk tilnærming. Slik sett kan det hevdes at han ikke ser ”muslimsk” og ”norsk” kultur som motsetninger, men at Islam og ”muslimske” praksiser allerede er en del av ”norsk” kultur, i det han understreker poenget med pragmatiske løsninger og tilpasning. Ved å legge til grunn at det ikke er noe i veien for å tilpasse hijaben til uniformen definere han også hva som ligger i ”norsk” kultur og han sier noe om hans samhørighet til ”norsk” kultur. Ved å vise til ”norske” verdier hevder han underforstått at hijab er et konstruert problem når det gjelder politiform og han legger dermed til grunn at han har rett til å definere og diskutere hijab på ”norske” premisser.

5.6. Polarisering av ”norsk” og ”muslimsk” kultur

En viktig tendens ved debattene jeg har studert er et gjentakende spørsmål om hvilke verdier Islam kan tilby det norske samfunnet som underforstått ikke er kvinneundertrykkende og konservative. Underforstått, kan Islam tilby verdier som ikke vil reversere det liberale sosialdemokratiet og føre Norge tilbake til et konservativt religiøst samfunn.

Den følgende sekvensen er hentet fra debatten ”ærlig verdikamp”. Foranledningen for sekvensen er at en rekke ikke-muslimer ønsker å vite hvilke ”...verdier islam kan tilby som vi ikke allerede har...”. Dette spørsmålet var en del av debattens fokus på problemene Islam representerer og hvordan Islams skrevne ord og Islamsk sharia truer det liberale sosialdemokratiet. ”Helene” foreslår at siden Islam står for en bærekraftig familiepolitikk, kan det være noe Islam kan bidra med til samfunnet. Påstanden ble imidlertid sterkt tilbakevist av de ”ikke-muslimske” deltakerne, deriblant Linnéa, som jeg vil analysere først i den følgende sekvensen.

Helene:

”Bærekraftig familiepolitikk betyr at samfunnet må legge opp til at det er mulig å kombinere yrkesliv og familieliv, både for menn og kvinner.”

Linnéa

”Da blir det jo helt absurd å hevde at dette er noe vi skal lære av Islam - all den tid at kvinner fra muslimske land er underrepresentert i arbeidslivet, og Norge troner øverst når det gjelder tilrettelegging for å kombinere yrkesliv og familie.

Er det noe Islam IKKE kan lære oss, så er det kombinasjonen av "bærekraftig" og "familie". Se bare på fødselstallene fra mange muslimske land. Det er lite bærekraftig ved dem.”

Helene:

”Norge produserer ikke nok barn til å være et bærekraftig samfunn. Man blir rådet til å heller satse på karriere enn å etablere familie, fordi kvinner blir økonomiske og karrieremessige tapere når de velger å få barn[...]

Hvor mange ganger må man påpeke skillet mellom islam og det muslimer faktisk gjør? I norsk kontekst, er det å få minst 3-4 barn en positiv ting. Det er også positivt om kvinner skal måtte slippe å bekymre seg for å måtte lyve på jobbintervju om hun er gravid eller planlegger å bli mor de nærmeste årene.”

Linnéa:

”Dette er med skam å melde tull. Norge har riktignok litt for lave fødselstall til å holde befolkningen i sjakk, med fødselstall på rett oppunder 2 er det ingen krise - i motsetning til land med fødselstall på 3, 4 og enda verre.

I Norge er det få ting som møter så stor politisk velvilje som å kombinere jobb med barn. Foreldre der begge velger å jobbe har masse fordeler sammenlignet med de som ikke gjør det; kraftig subsidiering av barnehager, permisjonspenger basert på lønn osv. At det ikke er perfekt er selvsagt riktig, men vi er langt foran absolutt alle muslimske land i hele verden - garantert.

[...]

På jobb hos oss er det full forståelse for at pappaer må dra tidlig fra jobb for å hente i barnehage, at de må være hjemme med små barn, at de har lang pappaperm osv. Vis meg noen land der dette er like bra, med unntak av våre nærmeste naboer[...].”

Som svar til Linnéa tar Helene utgangspunkt i en beskrivelse av problemer knyttet til det å kombinere arbeidsliv med familieliv i Norge. Dette fører til færre fødte barn enn ønskelig, fordi kvinner på grunn av samfunnsnormer må prioritere enten familie og barn eller jobb. Islams familieverdier kan imidlertid bidra til økt aksept for sterkere prioritering av familie, og således gjøre det lettere for begge kjønn å kombinere to arenaer og slik sett øke både kvinner og menns handlerom. En videre konsekvens kan være en mer bærekraftig befolkningsvekst.

Mye tyder på at hun oppfatter Linnea slik at en høyere fødselsrate vil være et problem fordi økningen vil være et resultat av Islams negative påvirkning på samfunnet og da spesielt Islams påvirkning på muslimers livsførsel. Helene innfortolker tydelig et underliggende budskap om at Islam dikterer kjønnsroller og dessuten at muslimer får mange barn uavhengig av kontekst og at dette skyldes Islam. Dette er tilsynelatende en feilslutning Helene har støtt på ofte.

Linnéa avfeier at Islam kan være en bidragsyter til å oppnå større muligheter for kombinasjon av familie og jobb fordi ”vi” allerede er best på å legge til rette for en kombinasjon av familie- og arbeidsliv. For henne representerer Islam undergraving av en liberal familiepolitikk, som fremmer likestilling og således kvinners rett og mulighet til jobb. Gjennom påstander om at samfunn der Islam er en dominerende religion undergraver likestilling og et bærekraftig samfunn, antyder hun at aksept for Islam kan skape ”muslimske” tilstander i Norge, hvilket altså betyr flere barn og et gammeldags kjønnsrollemønster. Helenes argumentasjon betyr at ”muslimske” verdier og Islam evner å skape et mer likestilt og bærekraftig samfunn enn det ”norsk” kultur evner. I lys av hvordan Islam skaper skjeve kjønnsroller og høye fødselsrater fremstår imidlertid dette som helt urimelig.

5.6.1. Positiv selvpresentasjon - Norge et idealsamfunn

Ved å fremheve at likestilling mellom kjønn ønskes og fremmes av majoritetsnordmenn generelt, fremstår ”Helenes” problematisering som feilaktig og fornærmende. Likestilling er ikke bare et grunnleggende prinsipp i det norske samfunnet, men et faktum. Denne

oppfatningen får likestilling til å fremstå som et nærmest eksklusivt ”norsk” fenomen. Med det forekommer det rimelig å ignorere problematiseringen av ”norske” forhold ved å fremstille ”muslimske” kjønnsroller og fødselsrater som uttrykk for en langt dårligere kultur og samfunnsmodell for likestilling enn den ”norske”.

Gjennom den positive omtalen av norske forhold skjules langt på vei variasjoner i ”norske” holdninger og mulige variasjoner i de faktiske mulighetene for likestilling og de faktiske mulighetene kvinner og menn har til å kombinere jobb og familie. Selv om Linnéa nevner at Norge ikke er perfekt, fremkommer det like fullt et bilde der det norske samfunnet representerer det nærmeste man kan komme et idealsamfunn, et ideal om full likestilling og like muligheter. Sagt på en annen måte så tildekker det positive bildet hun tegner mulige aspekter som taler mot å fremstille Norge som et langt mer likestilt samfunn enn underforstått alle andre. Med det sidestilles langt på vei idealet om hvordan samfunnet bør være, med hvordan det faktisk er. Slik skaper argumentasjonen et inntrykk av at Norge nærmest er helt likestilt og at dette er resultat av langt bedre verdier enn ”muslimske” verdier. Ut fra en slik positiv karakteristikk fremstår Islam og ”muslimske” bidrag til likestilling som avleggs og overflødige og som noe annet enn moderne kjønnsroller og likestilling. Det er underforstått kun ”norsk” likestilling som passer til begrepet siden ”vi” er kommet lengst i verden. Dermed fremstår det rimelig å hevde at ”vi” ikke har noe å lære om likestilling og familiepolitikk av ”Islam” fordi ”norske” verdier allerede har sørget for det mest likestilte samfunn i verden, noe ”muslimske” land ikke har fått til.

Argumentasjonen frembringer et bilde av ”norske” forhold og ”norsk” likestilling- og familiepolitikk som gjør at det fremstår rimelig å ikke bare avfeie problematiseringen i ”Helenes” argumentasjon, men også å fjerne det negative fokuset fra norske forhold over på ”muslimsk” kultur og Islam.

Linnéas argumentasjon frembringer et inntrykk av at like muligheter for begge kjønn er en nærmest universell verdi blant majoritetsnordmenn. Det er grunn til å tro at denne populære oppfatningen har sementert en ”common sense” som omslutter måten å tenke om likestilling på. Ideen om at likestillingen er kommet svært langt i Norge, påvirker hvordan likestilling defineres og hvordan den skal oppnås. Tanken er at Norge har det beste middelet og de størst mulighetene til å oppnå likestilling og en god familiepolitikk som tar hensyn til begge kjønns rett til å utfolde seg på flere arenaer. Ut fra denne definisjonen fremstår ”muslimske”

definisjoner på kjønnsroller og likestilling som noe annet enn likestilling. Likestilling oppnås nemlig gjennom likhet. Siden ulikhet og høye fødselsrater angivelig er konsekvensen av Islams kjønnsroller blir det meningsløst å hevde at Islam skal kunne bidra til bedre likestilling.

5.6.2. Bildet av Islam som en konservativ og kvinneundertrykkende kultur

”Muslimsk” kultur fremstilles som spesielt langt bak i samfunnsutviklingen sammenliknet med ”norsk” kultur.

Linnéas argumentasjon antyder en oppfatning hvor ”muslimsk” kultur har samme innhold og praktiske konsekvenser uavhengig av den kulturelle og politiske konteksten Islam praktiseres i. Hun mer enn antyder at det er en risiko for at muslimer i Norge vil føde flere barn enn majoritetsnordmenn i det hun tegner et bilde av høye fødselsrater som en fare. Siden fødselsratene i land der Islam er en sentral del av kulturen er høye hevder hun underforstått at dette er en nærliggende trend man bør frykte aktualisert gjennom muslimer i Norge. Argumentasjonen hennes skaper med det et bestemt bilde av Islam som et strukturerende samfunn med evne til å ensrette individer. Dermed fremstår ”muslimsk” kultur som en entydig størrelse. Med det er det rimelig at de fleste muslimer i Norge står for verdier og holdninger som dominerer i ”muslimske” land, altså verdier som egentlig ikke fremmer likestilling, men tradisjonelle kjønnsroller. Muslimer har en tilbøyelighet til å føde mange barn. Dette bildet tyder på den samme strukturforståelsen av Islam som er presentert tidligere i analysen. Islam er en uforanderlig og gjennomstrukturerende størrelse som definerer og regulerer kjønnsroller og kjønnes atferd. Underforstått kan Islam også endre kjønnsrollene i Norge på en negativ måte, snarere enn i en positiv retning slik Helene antyder. En slik generalisering frembringer et marginalisert bilde av ”muslimsk” kultur som gir inntrykk av at det skrevne ord i Islam tolkes, praktiseres og tillegges lik vekt i det daglige av alle muslimer, underforstått på en måte som ikke fremmer likestilling, men snarere støtter tradisjonelle eller konservative kjønnsroller.

5.6.3. Et polarisert bilde av ”norsk” og ”muslimsk” kultur

Argumentasjonen skaper en polarisering i den forstand at et positivt bilde av ”norsk” likestilling og kjønnsroller er avhengig av den negative fremstillingen av ”muslimsk” kulturs

kjønnsroller og vis a versa. Det innebærer samtidig at polariseringen bygger på en såkalt antitetisk definisjon av ”norsk” likestilling og kjønnsroller. Det vil si at norske forhold dels defineres ut fra eksempler på dårlig kultur, altså kultur som underforstått anses for å hindre eller undergrave likestilling og like muligheter for begge kjønn, det som underforstått ikke er ”norsk” kultur. Et sentralt aspekt ved polariseringen er den positive fremstillingen av ”norsk” kultur gjennom underspilling av eventuelle negative sider, og parallelt konstruere en negativ ”muslimsk” kultur som får eventuelle negative trekk ved ”norsk” samfunnsorganisering til å fremstå som marginale. Den positive presentasjonen av ”norsk” kultur beror dermed på at ”muslimsk” kultur fremstilles som mindre god. Når ”norsk” kultur endelig *stilles opp mot* et negativt bilde av ”muslimsk” kultur fremstår Norge nærmest som et idealsamfunn. Dette virker så tilbake på og forsterker et entydig negativt bilde av Islam og ”muslimsk” kultur. Det negative bilde beror dermed på at ”norske” forhold fremstilles som bedre og mer annerledes ”muslimsk” kultur enn det som er tilfelle.

Polariseringen fører til at de to kulturene fremstår som så ulike at ”muslimsk” kultur ikke har mulighet til å kunne forbedre norsk familierpolitikk, fordi når en ser ”muslimske” kjønnsroller i lys av det mest likestilte samfunn i verden, står ”muslimsk” kultur for konservative og reaksjonære kjønnsroller. Argumentasjonen sidestiller langt på vei idealbildet av hvordan likestilling bør være med norske forhold, før den setter idealbildet opp mot et negativt bilde av kjønnsroller i Islam

Ved å polarisere ”norsk” og ”muslimsk” kultur fremstår Norske forhold som en langt bedre fasilitator for likestilling enn det ”muslimsk” kultur har evne til. ”muslimsk” kultur i Norge sidestilles med konservative ”muslimske” kjønnsroller. Dette fører til at en problematisering av norsk familierpolitikk av ”norske” forhold fremstår som urimelig og feilaktig, mens en kritisk vinkling av Islam fremstår som selvsagt og nødvendig. Polarisingen baner dermed vei for en stadig aktualisering av negative beskrivelser og tegninger av ”muslimsk” kultur, og reproducerer en dikotomi mellom ”norsk” kultur og ”muslimsk” kultur.

5.7. Nyansering av et idealisert bilde

Helene problematiserer norsk familierpolitikks tilrettelegging for kombinasjon av yrke og familie. Med det nyanserer hun forutsetningen i Linnéas påstand om at ”vi” ikke har noe å lære av Islams familieverdier. Hun adresserer med all tydelighet det tilbakevendende negative

fokuset på Islam og det fordomsfulle generaliserte bildet av muslimer i debattene. Selv om ordlyden og kan tolkes som uttrykk for en oppfatning av at det eksisterer et gjentakende negativt fokus på muslimer og Islam utenfor forumet, altså i samfunnet mer generelt, skjuler argumentasjonen hennes og utvilsomt en henvendelse til ikke-muslimene på forumet.

Helene nyanserer Linnéas fremstillinger ved å beskrive det ”norske” gjennom et mer sammensatt bilde. Hun problematiserer hvor like muligheter menn og kvinner i realiteten har. Samtidig avfeier hun med dette bildet som skapes av forholdet mellom Islam og muslimer. Muslimer skiller naturligvis mellom liv og lære i forskjellige kontekster. På en slik bakgrunn fremstår det som rimelig at Islam derfor har en rolle å spille for å bedre familiepolitikken i Norge. Underforstått er mulighetene for å kombinere familie og arbeid ikke så gode som de kan bli med.

Nyanseringen hennes innebærer mer konkret at hun anskueliggjør at det er rom for påvirkning fra ”muslimske” verdier i norsk familiepolitikk ved å sidestille Islam med det som typisk oppfattes som liberale demokratiske ideer. Hun viser dette ved for det første å understreke at Islam praktiseres i en kontekst. Hun hevder at høye fødselstall er positivt i Norge og derfor ikke automatisk er noe negativt eller truende selv om det skulle være et uttrykk for Islams påvirkning. Det ligger underforstått i denne argumentasjonen at det er uholdbart å fremsette argumenter som i realiteten antar at Islam tolkes og praktiseres likt uavhengig av kontekst og at det derfor vil være et problem om fødselstallene skulle stige i Norge.

Videre kan det synes som hun innfortolker en noe konspiratorisk basert tankegang i Linnéas argumentasjon. Sistnevnte kan synes å trekke på en noe utbredt oppfatning om at muslimer har et oppdrag om å innføre konservativ sharia-lovgivning. Mot denne underkommuniserte tanken trekker hun frem hvordan Islams familieverdier handler om økt mulighet for både far og mor til å kombinere familie- og yrkesliv. Dermed tegner hun et motstående bilde der Islam er i takt med moderne verdier. ”Muslimske” verdier kan på en slik bakgrunn bidra positivt i konteksten ”norsk” familiepolitikk. Dermed alminneliggjør og ufarliggjør hun ”muslimsk” kultur ved å knytte den opp mot det som gjerne betegnes som kjennetegn ved det liberale og likestilte ”norske” sosialdemokratiet. Med det fremstår Islam som nyttig for familiepolitikken sett i et ”norsk” eller liberalt likestillingsperspektiv. På den måten avviser hun det forutsetningene i Linnéas argumentasjon om at Norge er best og at ”vi” derfor ikke har noe å lære av Islam fordi Islam er konservativt og kvinnefiendtlig.

5.7.1. Syntese av ”norsk” og ”muslimsk”?

Helenes argumentasjon bygger i mindre grad på en dikotomi mellom ”norsk” kultur på den ene siden og ”muslimsk” på den andre. I stedet gir hun Islam egenskaper som typisk knyttes til ”norske” verdier i det hun hevder norsk familiepolitikk har noe å lære av Islam.

”Muslimsk” kultur i Norge er således allerede en del av en sammensatt ”norsk” kultur. Til grunn for denne sammensmeltingen ligger det tilsynelatende en forståelsesmodell der kulturer er overlappende og dynamiske, altså en tankemodell der kulturer skapes og utvikles i møte med hverandre. Ved å vise at motsetningen mellom ”muslimske” familieverdier og ”norske” verdier konstrueres avviser hun Linnéas definisjon og således hennes makt til å definere ”muslimsk” og ”norsk” kultur. Dermed viser hun selv makt til å definere ”norsk” og ”muslimsk” kultur og forholdet mellom dem.

5.8. To kulturmodeller

I denne analysen har jeg identifisert forskjellig atferd eller strategiske posisjoner i debatten. Strategiene bygger på to forskjellige tankemodeller av kultur. Den ene posisjonen skapes av språklige strategier som kjennetegnes ved at de reduserer en sammensatt virkelighet som polariserer ”norsk” og ”muslimsk” kultur. I tolkningsrammene som skapes gjennom reduksjonistiske virkelighetsfremstillinger fremstår det som selvfølgelig og naturlig å stadig gjenta et negativt fokus på ”muslimsk” kultur og Islam. Med det reproduseres en negativ oppfatning av Islam, som en trussel mot en ”norsk” levemåte og ”norsk” kultur. Således bygger de på en dikotomisk kulturforståelse. De negative definisjonene av Islam leder til et underforstått krav om at muslimer skal akseptere hvorledes ”vi” definerer Islam, ”muslimsk” kultur og ”norsk” kultur, og til sist akseptere at det eksisterer en grunnleggende uforenelighet mellom kulturene. Samtidig har analysen vist at muslimer i debattene i liten grad aksepterer generaliserte og negative fremstillingene av Islam og derfor også kan synes å kontrastere forsøkene på å konstruere motsetninger mellom ”norsk” kultur og ”muslimsk” kultur. De muslimske deltakernes rolle og posisjon i debatten innebærer at de stadig går inn og nyanserer majoritetsnordmenns fremstillinger av Islam og ”muslimsk” kultur og dermed tar definisjonsmakt over både det ”muslimske” og det ”norske”.

5.8.1. Identitetspolitikk

Det er en fremtredende identitetspolitisk dimensjon ved ”ikke-muslimenes” språkbruk. Gjennom språket skapes negative bilder av Islam som underforstått beskriver hvilke verdier som ikke er forenelige med ”norsk” kultur. Deltakelsen på forumet forekommer meg som en måte å undersøke hvor vidt muslimene i debatten aksepterer ”vår” levemåte. ”ikke-muslimenes” deltakelse er derfor en forvissing om og understreking av at det er ”norske” og ikke ”muslimske” verdier, som gjelder i Norge. Ved å fremstille Islam som et problem definerer ”ikke-muslimene” et valg for muslimer, som etter alt å dømme bygger på en form for forventning om at muslimske deltakere aksepterer bestemte negative beskrivelser av Islam og ”muslimsk” kultur og deretter omfavner ”norske” verdier og en ”norsk” levemåte. Heri ligger en tankegang om at Islam og ”muslimsk” kultur som en autonom og segregert størrelse som opererer på siden av ”norsk” kultur, og ikke som en del av en bred ”norsk” kultur. Den ”norske” kulturen er i den forstand uforanderlig. ”Norsk” kultur er underforstått best, fordi den er ”vår”. Jeg oppfatter derfor deltakelsen i debattene som en måte å beskytte den ”norske” levemåten mot uønsket påvirkning og ikke som en måte å forstå og forene det ”norske” og Islam.

”Ikke-muslimenes” stadig gjentakende negative fremstilling av Islam er forbundet med at muslimene i debattene ikke godtar fremstillingen av Islam og muslimers levemønster. Analysen har vist at muslimer i debatten i liten grad aksepterer forutsetningene ”ikke-muslimene” bygger argumentasjonen sin på. Hovedtendensen er at forenklinger og generaliseringer ikke aksepteres, men nyanseres og at fremstillingen av motsetninger mellom ”norsk” og ”muslimsk” kultur avvises. Muslimene i debatten skaper i liten grad et skille mellom Islam og ”norsk” kultur, men har en tendens til å både eksplisitt og mer subtilt fremstille Islam som allerede en del av ”norsk” kultur. Blant annet argumenterer en del muslimske deltakere på en måte som krever tilhørighet og definisjonsmakt. Debattens dynamikk er interessant fordi den kjennetegnes ved to forskjellige tankemønstre. Dermed oppstår en dynamikk der ”ikke-muslimer” stadig tegner negative bilder av Islam i et forsøk på å få aksept for en dikotomisk kulturforståelse og at ”norsk” kultur gjelder i Norge, mens muslimske deltakere på forskjellige måter viser at de allerede oppfatter seg selv som norske og at Islam allerede er del av ”norsk” kultur.

Dynamikken i debatten kjennetegnes ved at ikke-muslimer stadig gjentar kritiske og negative fremstillinger av Islam og muslimer, mens disse bildene stadig nyanseres og således bidrar til å opprettholde gjentakende forsøk på å definere Islam som en motsetning til ”norsk” kultur.

Kapittel 6 : Diskusjon

Jeg vil i denne avsluttende diskusjonen kort gjenta hovedinnholdet i Gullestads dikotomiforståelse, før jeg deretter diskuterer teorien hennes i lys av mitt funn. Spørsmålet for diskusjonen er hvor vidt hennes perspektiv er nyttig for å forstå dynamikken og således maktposisjoner i debatten på islam.no. Dette vil jeg gjøre ved å diskutere meg frem til noen prinsipper for hvordan dikotomien bør begrunnes og anvendes for å ikke tingliggjøre majoritetens definisjonsmakt og således oppnå en mer treffende overordnet og generell beskrivelse av forholdet mellom majoritet og minoritet.

6.1. Majoritetens makt til å utdefinere innvandrerkultur

I følge Gullestad (2002) handler ”oss” og ”dem”-kategorien om en kulturell eller hegemonisk definisjonsmakt. Den hegemoniske definisjonsmakten er basert på at grunnleggende kulturelt tillært kunnskap, som språk, ideer og verdier er felles for en majoritet eller den etnisk norske befolkningen. Den kulturelle majoritetens måte å forstå verden på utgjør en ”commons sense” tenkemåte. Majoritet er dermed en strukturell maktposisjon som kan definere hvilke verdier og normer som hører hjemme, og hvilke som ikke hører hjemme i den nasjonale kulturen, eller det ”norske hjem” som Gullestad betegner det (Gullestad 2002 s.220-220.). Fremmed kultur er ”gjesten” i ”vårt” ”hjem” (ibid.).

Gullestad legger mye vekt på hvordan majoritetens makt reproduseres ved at minoritetsbefolkning tvinges til eller på eget initiativ aksepterer majoritetens definisjoner. Dette er en dialektisk prosess. Innenfor majoritetens tolkningsrammer fremstår minoriteters atferd som mangel på oppnåelse eller aksept for ”norsk” levemåte. Dermed befestes bildet av den problematiske innvandrerulturen som truer den ”norske” levemåten. Hun levner minoriteten således liten mulighet til å inneha en maktposisjon til å forhandle om innholdet i kultur og forholdet mellom dem.

6.2. Hvem har definisjonsmakten på islam.no?

”Ikke-muslimenes” fremstillinger av Islam avfeies gjennom saklighets- og rimelighetsvurderinger som nyanserer negative fremstillinger av Islam og muslimer. Det er et

sentralt aspekt ved debattene at premissen som ligger til grunn majoritetsnordmenns forsøk på å diskutere Islam nyanseres ved at muslimske deltakere ikke går nærmere inn i betraktninger av innholdet i Islam eller er ”selvkritiske” til problematiske praksiser som typisk knyttes til Islam, slik det underforstått forventes fra majoritetsnordmenn som gjør disse koblingene. Etter alt å dømme må ignoreringen av forsøkene på å diskutere Islam, tolkes slik at de muslimske deltakerne oppfatter en slik diskusjon som en aksept av uholdbare fremstillinger av Islam og av muslimer og definisjonen som serveres av forholdet mellom ”norsk” og ”muslimsk” kultur. Dette tyder på en oppfatning av at tilhørighet til ”norsk” kultur allerede er etablert og at det norske allerede innbefatter mye av Islam eller vise versa.

Flere minoritetspersoner i debatten uttrykker på forskjellig vis tilhørighet til det ”norske”, selv om definisjonen av det ”norske” ikke nødvendigvis møtes med åpne armer av majoritetsnordmenn i debatten. Dette vises for eksempel gjennom at måten muslimske deltakere har en tendens til å bruke saklighetsargumenter, fremfor å akseptere kritisk problematisering av Islam, signaliserer at en ikke vil bekrefte tilhørighet til Islam og manglende aksept for den ”norske” levemåten. Ved å ikke gå inn i rollen en forsøkes tilskrevet, signaliseres det at man er ”norsk” og har definisjonsrett på det ”norske” som en hvilken som helst annen nordmann. Minoritetspersoner i min analyse viser dermed betydelig grad av makt til å selv bestemme hvilken utstrekning det er relevant, og på hvilken måte, en definerer ”norsk” kultur og således ens tilhørighet til det ”norske”.

Den stadige gjentakelsen av de samme oppfatningene i debattene, tyder på at majoritetsnordmenns fremstillinger av motsetninger mellom ”norsk” kultur og Islam ikke har nok gjennomslagskraft til å tilskrive eller definere muslimers holdninger og Islams innhold. Hovedinntrykket er derimot at deltakerne argumenterer på hver sin sidelinje når det kommer til spørsmål som berører antatte kulturforskjeller og kulturmøter og at også muslimer i debatten definerer ”norsk” kultur og i hvilken relasjon man står i vis a vis det ”norske”.

6.3. Reifikasjon av maktposisjoner

Min analyse viser at Gullestads maktperspektiv krever flere analytiske dimensjoner for å kunne være nyttig for å beskrive maktposisjoner på islam.no. Forsker med majoritetsbakgrunn må være var på at begrepsbruken kan bekrefte fenomenet som beskrives. Jeg vil trekke frem at dersom ”oss” og ”dem” kategorien anvendes for å beskrive en kulturelt basert maktposisjon

må begrepsbruken være empirisk forankret i data som kan si noe også om minoritetens forhold til majoritetens definisjoner, i den sammenheng må den analytiske kategoriseringen være svært refleksiv for å unngå en tingliggjøring av makten i majoritetens virkelighetsdefinisjoner. Et sentralt vurderingstema under spørsmålet om hvor vidt Gullestads dikotomiforståelse er nyttig, er derfor hvilken type data hun anvender for å rettferdiggjøre teorien sin og hvilke konsekvenser valg av data har for hvor analytisk treffende begrepsforståelsen er, og hvilke etiske problemstillinger begrepsbruken reiser.

Gullestad baserer som nevnt tidligere den analytiske bruken av begrepet ”oss” og ”dem” på et datagrunnlag som tar utgangspunkt i majoritetskultur. Hennes teoretiske forståelse av dataene innebærer imidlertid en teoretisk utstrekning i det hun trekker opp et generelt tankemønster og deretter en påstand om at kulturell majoritet innebærer makt til å utdefinere etniske grupper. Med det hevder hun samtidig noe om *maktforholdet* mellom majoritet og minoritet uten å representere minoritet eller innvandrerkultur i datamaterialet, som nevnt tidligere i kapittel 2 (side 12). Makt beror i denne sammenheng på hvor vidt definisjonen kan sies å ha gjennomslagskraft, altså at definisjonen manifesterer seg gjennom påvirkning på konkret atferd. Således henger makten også sammen med hvorledes forskningen konseptualiserer majoritetens makt og hvordan forståelsen av dikotomibegrepet begrunnes empirisk.

Sett i lys av mine funn er det problematisk at Gullestads analytiske konseptualiseringen av definisjonsmakt tar utgangspunkt i data som i liten grad er egnet til å se på hvordan minoritetspersoner forholder seg til majoritetsdefinisjoner og hvor vidt definisjonen representerer en reell makt og således manifesterer seg i faktisk atferd. Den empirisk begrunnelsen for begrepet, innebærer en generalisering og deretter en antagelse som langt på vei *gir* majoriteten en enerett på definisjonen av ”norsk” og ”muslimsk” kultur. Dette fordi det manglende fokuset på minoritetens aksept for majoritetens definisjon, forutsetter eller *gir* inntrykk av at definisjonen ikke møter motstand eller utfordres av andre definisjoner og dermed er uttrykk for makt. På grunn av den hennes empiriske forankring *gir* begrepsbruken hennes realitet til fenomenet der det ”norske” kun kan defineres av majoriteten og deretter at tilhørighet til det ”norske” bestemmes av majoriteten. Med det naturliggjør hun majoritetens definisjoner og således definisjonenes makt. Makten fremstår med det som uunngåelig.

Om en definerer dikotomien som makten til å definere ”oss” på den ene siden og ”dem” på den andre ved å ta utgangspunkt i empiri som kun kan si noe om majoritetens selvsagte

tenkemåter, underspiller forskeren muligheten for og betydningen av at minoritetspersoner definerer og forhandler definisjoner av ”norsk” kultur ” og tilhørighet til ”norsk” kultur selv, en dimensjon jeg har vist i min analyse. Dermed gis majoriteten makt til å definere, uavhengig av minoritetspersoners relasjon til definisjonen. Begrepsbruken kan derfor oppfatte som deterministisk fordi begrepsforståelsen skaper en fremstilling der majoriteten er den eneste part med makt til å definere ”norsk” kultur og minoritetskultur. Begrepsbruken reiser derfor noen etiske problemstillinger ved at den risikerer å indirekte bidra til stigmatisering og utdefinering.

6.4. En kontekstsensitiv begrepsdikotomi

Tingliggjøring av et fenomen kan ikke automatisk diskvalifisere forskning. Reifikasjon er en uunngåelig konsekvens av at forskeren begrepsfester fenomener. Samtidig bør reifikasjon som grenser til deterministiske beskrivelser unngås eller motvirkes så langt det er mulig i kritisk majoritetsforskning. Jeg vil identifisere noen mulige prinsipper for hvorledes en kritisk majoritetsforskning kan nyanseres og innrettes for å redusere tendensen til deterministiske beskrivelser og dermed gjøre begrepet hennes nyttig for å forklare mine data.

Deterministiske kategoriseringer kan motvirkes gjennom å implementere noen ekstra dimensjoner i Gullestads dikotomiforståelse. For det første vil det være relevant å trekke opp klare nyanser som skiller mellom maktposisjonen en majoritetskultur innebærer og hvor vidt makten materialiseres i aksept for gitte definisjoner og således manifesteres i konkret atferd. Dette innebærer mer konkret at forskningen bør reflektere over hvor vidt begrepsbruken har empirisk forankring, og hva man med rimelighet kan teoretisere ut fra denne empirien. Poenget er at datagrunnlaget må kunne antas å representere og gi innsikt i maktforholdet mellom majoritetens definisjoner og minoritetens definisjoner eller minoritetens motstand mot definisjoner.

Dette betyr ikke at jeg anser Gullestads teori som uten analytisk nytte for mitt funn og som en beskrivelse av et generelt strukturelt fenomen. Majoritetsnordmenn i debatten prøver etter alt å dømme i betydelig grad å få aksept for sine perspektiver, og det er grunn til å tro at definisjonsmakten som ligger i å representere en majoritetsposisjon i en gitt *kontekst* kan tenkes å påvirke hvordan muslimske deltakere deltar i debatten. Et forhold som kan yte støtte til et slikt resonnement, er muslimers rolle der de stadig går inn og nyanserer fremstillingene

majoritetsnordmenn bringer frem. Et sammenhengende argument er hvordan majoritetspersoner ofte starter debattråder, og til tross for gjentatte nyanseringer fra muslimske deltakere gjennom forskjellige debatter stadig gjentar sine kritiske blikk på Islam og muslimer, en deltakelse som langt på vei aksepteres av muslimske deltakere. Majoritetsnordmenns fokus besvares ofte av muslimske deltakere i debattene. Om dette kan forklares som et uttrykk for ikke-muslimske deltakers maktposisjon, er imidlertid diskutabelt og avhenger hvordan man definerer makt.

Tanken om maktrelasjonen har potensial til å gi interessant innsikt også i mine data, men den antatte maktposisjonen kan som vist ikke antas å materialisere seg likt i en hver kontekst. Islam.no er skapt av og for norske muslimer og representerer en kontekst der majoritetspersoner ikke får aksept for sine fremstillinger av Islam. Den analytiske konseptualiseringen av "oss" og "dem" - begrepet må innebære en empirisk basert sensitivitet for at gjennomslagskraften av den underliggende tanken om motsetninger mellom "norsk" og fremmed kultur vil variere i forskjellige kontekster. Poenget er således at begrepsbruken må ta innover seg at det ofte kan være et skille mellom det forhold at det åpenbart er dikotomiske tolkningsrammer tilstede gjennom majoritetspersoners språk, og hvor vidt de språklige ytringene og den dikotomiske forståelsen griper inn i og styrer minoritetspersoners virkelighetsoppfatning i en slik grad at det kan observeres i faktisk atferd. En måte å inkorporere denne tenkningen på, er altså å basere begrepsbruken på et datagrunnlag som kan si noe om hvordan minoriteten forholder seg til majoritetens definisjoner.

Prinsippet om sensitivitet må utbroderes videre. Studien må identifisere majoritet og minoritet ut fra en vurdering av den bestemte konteksten som studeres. Tar man for eksempel for seg mediedebatter, vil en dikotomisk tankefigur kunne tenkes å få bred resonansbunn utenfor debatten. Når medier er talerør for profilerte eller offentlige autoriteter som forfekter en tenkemåte som forutsetter en motsetning mellom kulturer, f.eks gjennom krav om at muslimer må ta avstand fra omskjæring, kan det tenkes at minoritetspersoners forståelse av forholdet mellom "norsk" kultur og "innvandrerkultur" kan påvirkes; for eksempel ved at en føler et press fra storsamfunnet om å tilpasse seg "norsk" kultur på en eller annen måte. På islam.no er det imidlertid redefinert hvem som er minoritet og hvem som er majoritet.

Til nå har jeg imidlertid sidestilt majoritet med nasjonal eller "norsk" majoritet og "muslimsk" kultur med minoritet når jeg har diskutert sensitivitetsprinsippet. Dette har jeg

gjort for å klargjøre at jeg utelukkende snakker om et strukturelt fenomen, og ikke mikrofenomener. Som diskusjonen imidlertid har vist har jeg identifisert en lokal kontekst eller virkelighet der muslimer har definisjonsmakt og således kan hevdes å være nettopp en majoritet, men innenfor rammen av diskusjonen på islam.no. Mitt funn anskueliggjør nødvendigheten av at begrunnelsen for bruken av dikotomibegrepet bør bygge på en vurdering av hvor vidt majoritetsbegrepet er et begrep forbeholdt en beskrivelse av muligheten en *nasjonal* majoritetskultur muligens har til å definere kultur som forskjellig. Sensitivitetstenkingen bør etter mitt skjønn utfylles med en vurdering av hva som utgjør den faktiske majoritet og minoritet i konteksten som studeres. For å gi en nyttig innsikt i fenomenet strukturell maktposisjon, må en altså gå noe smalere til verks enn det Gullestad gjør. Ved å forstå majoritet og minoritet som kontekstavhengige kategorier kan man få innsikt i hvem det er mest nærliggende å forstå som maktinnehaver i den lokale konteksten og således få innsikt i forholdet mellom mikrofenomener som debatten på islam.no og strukturelle maktposisjoner. Med det kan man borge et mer nyansert og mindre deterministisk bilde av den utenforliggende strukturelle maktposisjonen og slik unngå å sidestille majoritetsmakt med nasjonal majoritetskultur og dermed tingliggjøre den nasjonale majoritetskulturen som en eksklusiv definisjonsmakt. Samtidig må begrepsbruken være sensitiv for hvordan den lokale virkeligheten forholder seg til de faktiske realitetene utenfor den lokale konteksten. Tungen må holdes rett når analysen ser på hvilken realitet eller påvirkning lokale fenomener faktisk har på et overordnet og strukturelt plan.

6.5. Kategoriernes svakhet – mangfoldet på islam.no

Jeg har i denne oppgaven sidestilt kategorien majoritet og ikke-muslim og minoritet med muslim. Denne kategorisering skjuler imidlertid et utematisert mangfold. Selv om det er en klar tendens i mitt datamaterial, er deltakerne på forumet en mer sammensatt gruppe enn analysen kan gi inntrykk av. Det er for eksempel opptil flere mannlige og kvinnelige konvertitter som deltar og det finnes majoritetspersoner som ikke har muslimsk tro som er uenig i de negative og forenklete fremstillingene som fremsettes av andre ikke-muslimer. Derfor har det vært viktig å understreket at jeg ved bruken av kategoriene majoritet og minoritet ikke pretenderer å si noe om alle enkeltindividers tanker og således forstå muslimer som kun muslimer og alle ikke-muslimer som enige i negative fremstillinger av Islam. Konvertittene er spesielt interessante i denne sammenheng. Flere av de mest aktive deltakerne blant muslimer i debatten, er etnisk ”norske” konvertitter. Det kan muligens hevdes at norske

konvertitter har en noe høyere autoritet hos ikke-muslimer i debatten enn det ikke etnisk ”norske” muslimer har. Samtidig kan det synes som om også konvertitter med ”norsk” bakgrunn, forsøkes puttes i sekken med resten av de muslimske deltakerne, som en del av en trussel mot den ”norske” levemåten.

6.6. Påvirkning fra en bredere mediedebatt

Jeg har gjennom oppgaven indirekte berørt problemstillingen knyttet til online og offline interaksjon, som jeg nevnte kort i kapittel 2. Anonymisering legger til rette for interaksjon som er mer konfronterende, mer uforskammet og mer direkte enn debatter som foregår i mer sosialt regulerte kontekster som aviser og TV-debatter. Emnene og temaene er imidlertid i stor grad de samme i debattene jeg har studert sammenliknet med temaer og argumenter som fremkommer i en bredere norsk mediedebatt om Islam og integrering. Et viktig trekk, er at deltakerne stadig poster linker og referanser til mediedebatter og hendelser utenfor forumet. Den bredere samfunnskontekst trekkes aktivt inn i diskusjonene for å begrunne debatttemaets relevans og ikke minst for å rettferdiggjøre konkrete argumenter. Selv om min analyse og mine data gir et beskjedent grunnlag for å si noe om skillet mellom ”online” og ”offline”, er det muligens grunnlag for å hevde at debattene tar opp en del av de samme argumentene som i den bredere offentlige debatten om Islam og muslimer.

6.7. Oppsummering og konklusjon

Denne oppgaven er ment som et bidrag til en kritisk retning i norsk rasismeforskning ved å problematisere måten Gullestad begrunner og innretter sine analytiske kategorier. Gjennom analysen har jeg vist hvordan det eksisterer et dikotomisk tankemønster blant majoritetsnordmenn som deltar i debatter på islam.no med tema som berører kultur og kulturmøter. Samtidig er det viktigste funnet at det ikke kan antas å være noe fremtredende maktaspekt i den dikotomiske forståelsen av kultur i debatten på islam.no. Dermed har jeg hevdet at Gullestads dikotomiforståelse er nyttig dersom den gis noen ekstra dimensjoner som motvirker determinisme.

Jeg har hevdet at et kritisk majoritetsperspektiv i rasismeforskning fordrer refleksiv begrepsbruk. For å kunne studere og konseptualisere utematiserte tankemønstre og

definisjonsmakt, er det viktig med en tilnærming som ikke reifiserer maktposisjonen som majoritetskultur muligens innebærer. Jeg har foreslått noen prinsipper for begrunnelse og bruk av begrepsdikotomien som kan gjøre Gullestads teori mer nyttig i forskning på strukturelle maktposisjoner. Prinsippet handler om å forankre begrepsdikotomien i empiri som tar opp samspillet eller forholdet mellom majoritetens definisjoner og minoritetens forhold til disse. Dette har så ledet meg til videre til et prinsipp om en empirisk basert kontekstsensitiv forståelse av majoritets- og minoritetskategoriene.

Å konseptualisere maktforholdet mellom ”oss” og ”dem”, vil alltid være problematisk. I denne oppgaven er det spesielt problematisk fordi jeg er en del av en kulturell majoritet, og er således påvirket av mine egne tatt for gitte måter å forstå verden på. Simpelthen ved å bruke de analytiske begrepene reproducerer jeg til en viss grad en tenkemåte som i en gitt kontekst kan gi seg utslag i stigmatisering og utdefinering. Målet med kritisk majoritetsforskning må være å reflektere over hvordan begrepsbruk rettferdiggjøres empirisk og hvilke etiske problemstillinger begrepsanvendelsen reiser. En viktig vurdering som må gjøres i forskning på strukturell definisjonsmakt, er hvor vidt begrepene fremstiller majoriteten som en eksklusiv definisjonsbærer og dermed tingliggjør majoriteten som en maktposisjon, og deretter hvordan man kan inkorporere en kontekstsensitiv forståelse av de analytiske kategoriene man bruker.

Kapittel 7 : Videre forskning

Oppgavens analyse er ment å stimulere til videre vurderinger rundt begrunnelsen og bruken av begrepsdikotomien når en forsker på majoritet. Som jeg har vist, kan relasjonen mellom fenomenet og begrepene som brukes for å konseptualisere det, være to sider av samme sak i majoritetsrettet rasismeforskning. Med denne påstanden forsøker jeg å identifisere mulige veier for en videre studie av majoritet forstått som en strukturell maktposisjon.

Islam.no representerer en lokal kontekst eller virkelighet, noe som reiser spørsmålet om hvorledes muslimer definisjonsmakt på forumet forholder seg til et større samfunn. Et interessant tema for videre forskning kan dermed være å se på flere lokale fenomener og hvorvidt lokale utgaver av definisjonsmakt påvirker på et strukturelt plan. Som jeg har vært inne på tidligere spiller konvertitter en interessant rolle i debattene. En måte å studere forholdet mellom lokale virkeligheter og strukturelle maktposisjoner på kan derfor være å spørre hvordan konvertitter muligens spiller en rolle i å bryte ned fordommer mot Islam og muslimer. En slik studie basert på prinsippene jeg har skissert kan ha potensial til å motvirke tendensen til å fremstille majoriteten som nasjonal kultur og således naturliggjøre majoritetens definisjonsmakt. En studie innrettet etter disse prinsippene kan gi ny og viktig innsikt i integreringsprosesser.

Litteratur

- Aase, Tor Halfdan og Erik Fossåskaret (2007) *Skapte virkeligheter: Om produksjon og tolkning av kvalitative data*, Oslo: Universitetsforlaget
- Anderson, Ben og Karina Tracey (2002) 'Digital living: The impact (or otherwise) of the interne ton everyday british life' i Barry Wellman og Caroline Haythornthwaite *The internet in everyday life*, Oxford: Blackwell Publishing
- Andersson, Mette (2004) *Bad guys og good guys : om rasismebegrepet i den norske innvandringsdebatten* i NRK p2 17.6. 2004 (s.164-176).
- Barker, Martin (1981) *The new racism* London: Junction Books.
- Bauman, Zygmunt (2006) 'Modernity, Racism, Extermination' i Les Back og John Solomos (Red.) *Theories of race and racism*, New York: Routledge
- Brox, Ottar (1989) *Praktisk samfunnsvitenskap*, Oslo : Universitetsforlaget
- Brox, Ottar (1991) "Jeg er ikke rasist, men..." Oslo: Gyldendal
- Fangen, Katrine (1997) *Rasisme i plural form. Paradigmer og begreper om rasisme*. Rapport Nr 7, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Fangen, Katrine (2002) 'Innledning', i *Sosiologi i dag* 4 (32) s.3-4
- Fuglerud, Øivind (2001) "Migrasjonsforståelse: Flytteprosesser, rasisme og globalisering", Oslo: Universitetsforlaget
- Garfinkel, Harold (1986) *Ethnomethodological Studies of Work*, London: Routledge
- Garton, Laura, Caroline Haythornthwaite og Barry Wellman (1999) 'Studying On-Line Social Networks' i Steve Jones (Red.) *Doing internet research*, London: SAGE
- Goffman, Erving (1990) *The Presentation of Self in Everyday Life*, London: Penguin Books
- Goffman, Erving (2008) 'Performances', i Peter Kivisto *Social theory: roots and branches*. Oxford: Oxford University Press.
- Gullestad, Marianne (2002) "Det Norske sett med nye øyne", Oslo:Universitetsforlaget.
- Gullestad, Marianne (2006) "Plausible Prejudice", Oslo:Universitetsforlaget
- Hall, Stuart (2006) 'Old and new identities, old and new ethnicities' i Back, Les & John Solomos, *Theories of race and racism*, London: Routledge
- Jacobsen, Christine. M (2006) *Staying on the Straight Path; Religious Identities and Practices among young Muslims in Norway*, Bergen: Universitetet i Bergen

- Kendall, Lori (1999) '*Recontextualizing "Cyberspace": Methodological Considerations for On-Line research*' i Steve Jones *Doing internet research* London: SAGE
- Kjeldstadli, Knut (2008) *Sammensatte samfunn: innvandring og inkludering*, Oslo: Pax
- Lien, Inger-Lise (1996) *Ordet som stempler djevlene: Holdninger blant pakistanere og nordmenn*, Oslo: Aventura
- Lien, Inger-Lise (1997) 'Hvordan diagnostisere rasismen?' I Ottar Brox (Red.) *De liker oss ikke. Den norske rasismens ytringsformer*, Oslo: Tano Aschehoug
- Lindstad, Merete og Øyvind Fjeldstad (2009) '*Pressen som norskhetens voktere*' i *Innvandrere i norske medier. Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv*, IMDi årsrapport 2009 (s.22-28)
- Løwe, Torkil (2008) *Levekår blant unge med innvandrerbakgrunn*, Rapport 2008/14, Oslo: Statistisk sentralbyrå
- Miles, Robert (1999) '*Racism as a concept*' i Bulmer, Martin og John Solomos, *Racism*, Oxford: Oxford university press
- Miles, Robert (2006) '*Apropos the idea of "race" ... again*' i Back, Les & John Solomos, *Theories of race and racism*, London: Routledge
- Nydal, Knut (2007) *Framveksten av en antirasistisk bevegelse i Norge 1975-1988*, Universitetet i Oslo
- Næss, Ragnar (1999) '*Den teoretiske veien til fortrenningen av rasismen*' i *stifinnere: Pedagogikk og psykologi i det flerkulturelle Norge*, Oslo: Antirasistisk senter (s.14-29)
- Rex, John (1986) *Race and ethnicity* Stony Stratford: Open University Press.
- Rex, John (1997) '*The Concept of a Multicultural Society*' i G. Monsterat og John Rex (Red.): *The Ethnicity*, London: Polity press
- Rogstad, Jon og Arnfinn Haagen Midtbøen (2009) *Rasisme og diskriminering. Begreper, kontroverser og nye perspektiver*, IMER : Forskningsrådet
- Said, Edward (1978) *Orientalism*, New York: Pantheon
- Schutz, Alfred (1967) *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, IL: Northwestern University Press
- Silverman, David (2006) *Interpreting qualitative data*, London: SAGE publications
- Tveitereid, Maren (2007) *Spørsmål og svar på islam.no*, Universitet i Oslo
- van Dijk, Teun A (1981) '*Episodes as units of discourse analysis*' i Deborah Tannen (Red.), *Analyzing Discourse: Text and Talk*. (s.177-195). Georgetown: Georgetown University Press

- van Dijk, Teun A (1992) 'Discourse and the denial of racism' i *Discourse & Society*, 3 (s. 87-118).
- van Dijk, Teun A. (1993) 'Denying racism' i J. Stanfield (Red.), *Race and ethnicity in Research Methods* (s. 92-134), Newbury Park, CA: Sage
- van Dijk, Teun A. (2000) 'New(s) racism: a discourse analytical approach' i Simon Cottle (Red.), *Ethnic Minorities and the Media*. (s.33-49), London: Open University Press
- van Dijk, Teun A. (2002) 'Discourse and racism' i David Goldberg & John Solomos (Red.), *The Blackwell Companion to Racial and Ethnic Studies* (s.145-159), Oxford: Blackwell
- van Dijk, Teun A. (2005) 'Contextual knowledge management in discourse production. A CDA perspective' i Ruth Wodak and Paul Chilton (Red.), *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis* (s.71-100), Amsterdam: Benjamins
- van Dijk, Teun A. (2006) 'Discourse, context and cognition' i *Discourse Studies* 8(1), s.159-177
- Vayda, Andrew P. (1983) 'Human Ecology' i *Progressive contextualization: Methods for research in human ecology* (s.265-281), Springer Netherlands
- Wellman, Barry og Caroline Haythornthwaite (2002) i 'Moving internet out of cyberspace. The internet in everyday life: An introduction' i Barry Wellman og Caroline Haythornthwaite *The internet in everyday life*, Oxford: Blackwell Publishing
- Wieviorka, Michel (1995) *The arena of racism*, London: Sage publications
- Wieviorka, Michel (1999) 'Racist movements' i Bulmer, Martin og John Solomos, *Racism*, Oxford: Oxford university press.
- Wikan, Unni (1995)a *Mot en ny norsk underklasse*, Oslo: Gyldendal
- Wikan, Unni (1995)b *Kulturfundamentalismen*, Samtiden nr 5 s.21-33
- Winant, Howard (1999) 'Racial formation in the United states' i Bulmer, Martin og John Solomos, *Racism*, Oxford: Oxford university press
- Winant, Howard (2004) *The new politics of race : globalism, difference, justice*, London: University of Minnesota Press.
- Winant, Howard (2006) 'Theoretical status of the concept of race' i Les Back og John Solomos (Red.) *Theories of race and racism*, New York: Routledge

Internett-referanser

http://www.dagbladet.no/2010/01/14/nyheter/dagsrevyen/nrk/tv/tv_og_medier/9914499/

<http://www.islam.no/page18903710.aspx> (a)

<http://www.islam.no/page18903710.aspx> (b)

Vedlegg

Følgende vedlegg er et utdrag fra forumreglene på islam.no hentet fra, <http://www.islam.no/forum/reglene.html>

Velkommen til islam.nos diskusjonsforum Salam

Alle medlemmene i dette forumet må følge følgende regler (oppdatert 11.11.2005 kl. 11:11):

Du godtar å IKKE bruke dette forum til å publisere vulgære, truende, nedlatende eller andre innlegg som rammes av norsk lov. Du må heller ikke publisere kopibeskyttet materiale som ikke eies av deg selv.

Du er selv ansvarlig for innholdet i dine innlegg. Forumadministrator, eier eller distributør kan ikke holdes ansvarlig for ulovlig bruk.

Vi forbeholder oss retten til å slette ethvert innlegg og/eller bruker uten forvarsel.

I tillegg kommer følgende regler til å gjelde for forumet:

Regler som går på islam og islamsk oppførsel, og generelt for forumet. Brudd mot disse er grunn til utvisning fra forumet etter gjentatte advarsler.

1. Islam.no er et forum drevet av, og i hovedsak for, muslimer. Ikke-muslimer er hjertelig velkomne til å delta i diskusjonene, men vi ser helst at spørsmål fra muslimer som går på praktisering av islam og hverdagen som muslim, ikke blir til lange tråder hvor ikke-muslimer går inn for å kritisere vår praksis. Vi har mange unge lesere som trenger å lære mer om sin tro, og det blir vanskelig når man må gå i forsvarsposisjon hele tiden.
2. Debattanter skal forholde seg til islamske retningslinjer for god oppførsel. Personuthenging, sjikane, latterliggjøring, baksnakking, diskriminering, rasistiske uttalelser, trusler, åpenlys flørting, banning, slibrigheter m.m. tolereres ikke og vil føre til advarsel, sletting av innlegg eller blokkering av det aktuelle medlem.
3. Vedvarende propaganda for sekter, holdninger, organisasjoner eller andre religioner, godtas ikke. Det er lov å sammenligne islam med andre religioner, diskutere forskjellige sekters tilhørighet til islam, og lignende. Det er også lov til å diskutere og vurdere forskjellige tolkninger av islam, men man må utvise respekt i omtale av andres tolkninger. Medlemmer skal utvise respekt i omtale av andre

religioner, og ikke-muslimske medlemmer må vise respekt i omtale av islam.

4. Det er ikke lov å bruke falsk identitet som f. eks. Bush eller Bin Laden. Det er ikke heller lov å spre falske nyheter med hensikt til å forvirre leserne. Slike brukere og slike innlegg kan bli slettet.
5. Husk at private meldinger sannsynligvis er skrevet til deg i fortrolighet. Brukere som publiserer PM-er andre offentlige steder uten samtykke fra avsenderen, for å, eller med effekt av å, henge ut, latterliggjøre, baksnakke etc. andre medlemmer av forumet, kan bli slettet avhengig av alvorlighetsgrad. Husk også på når du selv skriver PM at du ikke skriver noe som du ikke vil stå inne for om det skulle blitt offentliggjort. Reglene for forumet gjelder også for PM-er på forumet.
6. Diskusjonsspråket skal i hovedsak være norsk. Det er greit å komme med sitater på et annet språk, men da i begrenset omfang. Det er heller ikke tillatt å klippe og lime i store mengder fra artikler eller andre diskusjonsforum på nettet.
7. Bruk helst standard skriftstørrelse og skriftstørrelse. Ved behov kan du gjerne bruke det som passer, men det bør være unntaket og ikke regelen. Kun store bokstaver i lange setninger eller avsnitt er heller ikke tillatt.
8. Inkludering av bilder i innleggene er ikke ønskelig, unntatt når admin åpner for det i konkrete tråder. Enda mindre ønskelig er bilder som ikke er akseptert ifølge islam. Dette kan medføre sletting av hele innlegget.
9. Det er ikke lov å reklamere for arrangementer, varer, politiske partier, nettsider eller hva det måtte være uten forhåndstillatelse fra admin-gruppen. Unødvendige lenker til andre nettsider er heller ikke akseptert.
10. Lenker til nettsider som driver propaganda mot islam eller som sprer rasistiske holdninger kan medføre sletting av hele innlegget.
11. Det er moderatorene som vurderer om innlegg eller brukere skal slettes. Moderatorene lover fra sin side å gjøre sitt beste for å opprettholde dette forumet som et hyggelig og lærerikt møtested. De lover også å håndtere disse reglene med ære og samvittighet, etter beste evne.
12. For å klage på evt. sletting eller blokkering av bruker kan man henvende seg til post@islam.no. For å rapportere innlegg eller PM-er som strider med forumreglene, klage på advarsler etc. kan man henvende seg direkte til admin.

13. Husk at forumet ikke er en rettighet, men et tilbud. Du kan miste muligheten til å benytte deg av dette tilbudet hvis du ikke respekterer retningslinjene for bruk av forumet. Tenk derfor alltid godt over hva du skriver, slik at du er sikker på at det ikke bryter med forumreglene, og ellers med god nettikette.

Ved å registrere deg som bruker i dette forum godtar du å følge alle disse reglene.