

(Tidsskrift for samfunnsforskning , 4/1996.)

Innvandringsdebatten: Sosiologi og utopi

Kan kunnskapssosiologien kaste lys over merkverdigheter i den offentlige innvandringsdebatten? I denne artikkelen drøfter forfatteren ulikheter mellom en analytisk tilnærming til problemkomplekset og argumentasjonsformer som har karakterisert denne debatten. De sistnevnte bærer preg av det Karl Mannheim kalte en utopisk tilnærming til konfliktstoff.

En kulturbestemt innvandringsdebatt

Både i media og i politiske fora har vi i lengre tid hatt "innvandringsdebatt" her i landet. Dette er en debatt om et sammensatt tema; det dreier seg om befolkningsutvikling og økologi, om emigrasjon og immigrasjon, om integrasjon og akkulturasjon og også om forskjellige former for diskriminering. Mange perspektiver og synsmåter har vært tatt opp, og flere kunne ha vært trukket fram. Sett i forhold til sakskomplekset, og til omfanget av den litteratur som her er relevant, er det særlig to trekk som virker påfallende ved debatten slik den har artet seg i avisene og i de audio-visuelle mediene. Det ene er den sterkt moralistisk holdning til spørsmålene, det gjelder begge hovedparter i debatten. Det andre er de gjentatte referanser til helt spesielle tolkninger av sakskomplekset - eksempelvis ved ordvalg med assosiasjoner til enten rasisme og nazisme eller til humanisme og menneskeretter.

I mange debattanters øyne dreier innvandringsspørsmålene seg tilsynelatende om å velge de moralsk riktige standpunkter, velge det gode framfor det onde. Hva mer er, det moralsk riktige forstås ikke bare som de svar som alt i alt gir flest positive og færrest negative utslag på bestemte utfordringer. Det moralsk riktige oppfattes øyensynlig å være et mål som skal forene fred og fordragelighet, fargerikt fellesskap og særegne kulturer i en framtidvisjon. På tilsvarende vis kan skeptikerne til en slik visjon bli karakterisert med uttrykk som fremmedfiendtlige, rasistiske, isolasjonistiske og hovmodige, som for å få fram at dette er folk som står for noe ondt eller tilbakestående. For å forklare at mange likevel har falt ned på denne siden, brukes psykologiske kategorier som irrasjonell frykt og fordommer, eller det tales i bilder som må forutsette at vi står overfor en form for farlig tankesmitte som vi må beskytte oss mot for å bevare demokratiet intakt..

Dersom denne type utlegninger bare hadde kjennetegnet noen enkelttilfeller, kunne disse vært omtalt som naive og kanskje forklart ut fra spesielle personlighetstrekk ved dem som forfektet slike tolkninger. Men den utbredte akseptering av en enkel moralistisk forståelse av motsetningsfylte spørsmål, i organisasjoner og media, i politikk og kirkeliv, gjør det urimelig å forklare moralismen bare på et individualpsykologisk plan. Det er noe ved vår kultur, og da

ikke bare ved norsk kultur, som disponerer for å dekomponere konflikter til en motsetning mellom gode og onde krefter, kombinert med forestillinger om at de godes seier har muligheten i seg til å oppheve konfliktene i en høyere harmoni.

En slik tenkning kan ha appell, både fordi den er enkel og fordi den lett gir en allmenn moralsk legitimitet til flere følelser på det personlige plan. Hvis det finnes en framtidig tilstand der alle sanne goder kan forenes samtidig, vil enhver opprettelse av opplevde skjevheter i det private perspektiv også være et bidrag til at denne tilstanden kommer nærmere. I forbindelse med innvandringens moralske utfordring betyr det at enhver oppholdstilatelse til en sant lidende innvandrer også blir et bidrag, om enn aldri så lite, til en større rettferdighet i verden.

At vi her står overfor en kulturavhengig tankeform, kan vi få et inntrykk av ved å diskutere sakskomplekset med folk fra andre kulturkretser, f.eks. fra det fjerne østen. Det kan virke som om det er lettere for en kineser enn for en nordmann å akseptere at vi ikke uten videre bidrar til en større rettferdighet i verden ved å senke grensebommen foran asylsøker nummer $n+x$ framfor foran asylsøker nummer n . Mer liberale innvandringsregler i Europa kan kanskje øke håpet for de som tenker på å flytte fra overbefolkede land. Samtidig kan dette være et signal om at det ikke er helt nødvendig å gjøre noe drastisk med befolkningstilveksten i disse landene, det er jo allikevel et visst håp om at de som ikke kan brødføs på stedet, kan få reise andre steder. - Med andre ord, det gis ingen politisk løsning som bare har gode sider.

Det er mye som tyder på at vi står overfor enkelte karakteristisk vestlig begrunnelser for et allmennmenneskelig trekk når vi stadig forsøker å forklare destruktive tilstander ved å søke etter moralsk mindreverdige grunner; onde konsekvenser må ha onde årsaker. Diagnoser av uønskete tilstander blir fort vekk til forsøk på å oppspore personer som på en eller annen måte har valgt det onde framfor det gode; heller enn til forklaringer basert på ulike virkelighetsforståelser eller på utilsiktede virkninger av korttenkte, men kanskje velmente gjerninger. - Dette kulturtrekket kan utvilsomt utdypes og forklares både i en teologisk, en humanistisk og en idéhistorisk sammenheng. Men også sosiologien, nærmere bestemt kunnskapssosiologien, kan kaste lys over problemfeltet.

Kunnskapssosiologien - læren om kunnskapsformenes sosiale relativitet - har ikke en helt uproblematisk vitenskapelig status. Det kan derfor være grunn til å si litt om dens historiske tilblivelse og teoretiske forutsetninger, før vi kommer tilbake til spørsmålet om kunnskapssosiologien kan gi inntak til fruktbare perspektiver på problemstillinger i en innvandringsdebatt, som ikke alltid har vært særlig fruktbare.

Karl Mannheim

Når sosiologer skal tale om kunnskapssosiologiske tilnærminger, er det vanskelig å komme utenom Karl Mannheim og hans bok *Ideologi og utopi* som kom ut på både engelsk og tysk omkring 1930. Sentralt i Mannheims analyse sto to begreper, som han så som sentrale for folks politiske orientering i dynamiske samfunn. De ene begrepet var "ideologier" - som var viktige for stabiliteten i et samfunn, selv om de kunne komme til å forsvare ting som strengt tatt ikke bør forsvares. Det andre begrepet var "utopier" - som var viktige for en overskridelse av tingenes tilstand, selv om de satte opp vyer som strengt tatt ikke lar seg realisere. Et

liknende syn på ideologiers og utopiers komplementaritet vil vi for øvrig finne hos Paul Ricoeur. Det kan være grunn til å ta utgangspunkt i Mannheim for i første omgang å få sagt noe om utopianalysens forutsetninger.

Mannheim så altså utopiene i et funksjonelt perspektiv og som en motvekt til stabiliserende ideologier. Hans program gikk ut på å utvikle en relasjonell, men prinsipielt ikke-vurderende, kunnskapssosiologi. Med et slikt program mente han å kunne unngå noen av problemene med å finne et ikke-ideologisk ståsted for allmenne utopi- og ideologianalyser.

Han innså at utopianalyser ikke kunne bygge på positivistiske forutsetninger om at forskerens fortolkninger kunne avledes av empirisk observasjon alene, uavhengig av tidsbestemt kultur og filosofiske standpunkter. Han kunne heller ikke betrakte alle kunnskapsformer som kulturelt relative, mens kunnskapssosiologien skulle være unntaket som svevde i en kulturfri sfære. Heller ikke kunne han analysere utopiene som samfunnsmessige nyttige, men vitenskapelig illusoriske, på en måte som bare kunnskapssosiologene burde kjenne til, og samtidig bruke kunnskapssosiologien til fremme av en fanatismedempende folkeopplysning. Kunnskapssosiologien måtte bli del av en kritisk disiplin. I videre forstand betydde det at sosiologien ikke kunne være en virksomhet helt uavhengig av den historie og den kultur som den var vokst ut av. Likevel burde det i sosiologien være mulig å utvikle analytiske perspektiver med eksplisitte forutsetninger, og å sette disse analysene opp mot blant annet forskjellige former for utopisk politisk tenkning.

Mannheim mente å kunne argumentere for at de samtidige politiske utopier var historiske transformasjoner av religiøse utopier. Han så den såkalte kiliasmen i den anabaptistiske lære fra reformasjonsårhundret som en grunnleggende form for utopisk mentalitet i vår sivilisasjon, og han så både de liberal-humanistiske ideer og de sosialistisk-kommunistiske ideer som etterfølgende konfigurasjoner av den samme mentalitet. Ut fra disse ideene skulle samfunnet kunne utvikles til utopiske tilstander der vi ikke bare ville få nye samfunnsformer med en del forbedrede spilleregler. Det utopiske mål skulle, som blant annet sivilisasjonsforskeren Leon Donskis har påpekt, bestå i å realisere det konfliktfrie samfunn.

Når det gjelder de religiøse røttene til utopisk samfunnstenkning, er det grunn til å hevde at Mannheim kunne ha gått lengre tilbake i tid. Allerede Augustin behandlet den utopiske samfunnstenkning i sitt verk *De civitate Dei*. Her ble det for øvrig framholdt at ettersom mennesker ikke er guder, måtte de holde gudsstatens og menneskestatens regler atskilt; altså en advarsel mot å tro at noe samfunn helt lar seg forme ut fra utopiske prinsipper.

Den moderne utopitenkning er umiskjennelig sekulær, og har sine nyere røtter i opplysningstidens program for det fornuftsstyrte samfunn - der tradisjon skulle erstattes av teori. Ut fra dette programmet har det vært nærliggende å tenke seg samfunnsutviklingen styrt av historiske lover som skulle garantere for stadig mer fullkommenhet. Enhver overvinnelse av gamle samfunnsordninger kunne da forventes å bli historisk etterfulgt av mer framskredne ordninger.

Flere programmer på grunnlag av en slik tenkning har i første omgang kunnet virke vellykte. Utopiske revolusjonsteoretikere i Frankrike lyktes i å delegitimere autoriteten til det gamle regime. De lyktes også med revolusjonen i den forstand at de bidro til å omstyrte ett samfunnssystem og innsette et annet. Hva de ellers lyktes med, kan diskuteres. I stedet for fred fikk de et terrorstyre og en krigersk enehersker. I stedet for harmoni og gloire fikk de langvarig uro og en varig degradering av Frankrikes tidligere førstestilling i Europa. Den

franske revolusjon føyer seg her inn i et mønster for mange revolusjoner, som nok fikk til forandringer, men ikke forandringer som realiserte den utopiske målsetning.

Hvis vi søker etter forskjellige forklaringer som støtter opp under en utopi, kommer vi ikke utenom spørsmålet om utopiens generelle funksjon. Her strides de lærde. Noen mener at utopitenkning i europeisk historie bare har gjort skade, andre er mer nyanserte. Karl Mannheim mente som nevnt at utopier har sine funksjoner. Dette kan tilsi at vi kommer inn i en gal spørsmålsstilling hvis vi f.eks. begynner å spørre hvorfor vi ikke er jordnære nok eller sekulære nok, så vi kunne kvitte oss med overskridende søking. Da blir det større grunn til å undersøke om utopiene i vårt århundre har vært satt inn i det rette rom. Med henologen Egil A. Wyller kunne vi spørre om ulykkene skyldes at det platonske urbildet av Det Ene senere er blitt løsrevet fra sin religiøse sammenheng og fått en plass i et altfor konkret politiske landskap, der det måtte føre til realitetsfordreining. Politikk bør nok ledes av visjoner, men disse må ikke knyttes for nær til utopiene. Det leder til tankebindinger og i verste fall til totalitær tenkning. I forskningsmessig sammenheng vil utopier nesten alltid føre på villstrå når de fortrenger den analytiske tenkning. Det siste var også Mannheims mening.

"Vi" og "de"

Den franske revolusjon førte ikke til en realisering av en proklamert utopi. Men den førte i alle fall til at en del mennesker begynte å tenke over om de kategorier som syttenhundretallsfilosofene hadde benyttet for å forstå samfunnet - avledninger av individ og stat - egentlig var tilstrekkelige og adekvate. Den førte til Auguste Comte og til forskere som ville studere forutsetningene for fellesskapsdannelser, for societas. Det var ikke bare Napoleon med sin hær som kom inn på historiens scene uten å ha vært foreskrevet noen rolle i det revolusjonære drama. Også sosiologene gjorde det

I denne forbindelse er det grunn til å framheve at den sosiologiske tenkning gjorde det mulig å overskride både politisk tenkning som tar ensidig utgangspunkt i hvilke mål som er ønskedige, og forskjellige former for samfunnsforståelse basert på verdivalg til handlende individer. Ved å fokusere på de gjennomgående former i mellommenneskelige relasjoner ble det mulig å utvikle begreper og modeller som kunne settes inn i en systemsammenheng. Det ble prinsipielt mulig å utvikle teorier om latente virkninger av menneskelige handlinger på sosiale systemer, virkninger som ofte kunne gå i helt andre retninger enn de manifeste mål for handlingene.

Dette betydde at mulighetene økte, ikke bare for å si noe om forutsetninger for funksjonsdyktigheten av moderne differensierte samfunn, men også for å si noe om hvorfor flere samfunn med utopiske programmer hadde utviklet totalitære tilstander, i strid med folks ønsker i utgangspunktet.

En av de ting som sosiologer kan hevdes å ha funnet ut en del om, er sosiale vilkår for at mellommenneskelige fellesskap skal oppstå og bestå. Samfunnsmessige fellesskap er ikke bare naturgitte ringvirkninger av slektskapsrelasjoner eller noe folk med felles interesser kommer sammen og beslutter. Både det naturgitte og det konvensjonelle blir for snevre forklaringskategorier.

Enkelte forutsetninger for vi-dannelsen kan bestemmes rent deduktivt: En oppfatning av et avgrenset vi forutsetter forestillinger om et ikke-vi, et de. Empiriske gruppestudier kan vise at identifikasjon, oppslutning og lojalitet med et "vi" fungerer best når det oppleves som positivt å få være en del av fellesskapet og som negativt å bli støtt ut i "de"-et. En diskriminering mellom "vi" og "de" er en forutsetning for medlemmenes identifikasjon, og en forutsetning for at fellesskapet skal fungere. Truselen om å bli satt helt eller delvis utenfor et positivt fellesskap er sannsynligvis en fellesnevner for de mest effektive og mest utbredte typer av sosiale sanksjoner i alle samfunn.

Vi identifiserer oss ikke automatisk med andre bare fordi de er våre artsfeller. Det er vanligvis gjennom tilhørighet til bestemte vi-grupperinger at folk utvikler sin lojalitet. Fellesskap blir sterkest når individ og kollektiv står for de samme verdier. Tilhørighet til et fungerende fellesskap blir noe dyrebart som må beskyttes. Opptak av nye medlemmer i et slikt fellesskap er ofte preget av ritualer som kan være smertefulle, slik at nye medlemmer skal kunne få vise at de setter fellesskapet høyere enn sitt eget egoistiske velvære.

Opprettholdelse av vi-lojalitet kan dels være bestemt av en balanse mellom ytelse og motytelse og dels av den trygghet som tilhørigheten til et fellesskap gir. I generelle vendinger kan det hevdes at skillet mellom vi og de i et fungerende gruppefellesskap må bestå av både normative og emosjonelle komponenter, i tillegg til kognitive distinksjoner mellom medlemmer og ikke-medlemmer. Det kan virke utopisk å forestille seg at framtidige mennesker vil danne vi-identiteter uten diskriminerende negasjoner. Men det kan være realistisk å regne med at distinksjonene mellom et "vi" og et "de" vil få mindre preg av mange sammenfallende distinksjoner, som mellom venn og uvenn, etter hvert som differensierte samfunn innbyr til ulike allianser i ulike sammenhenger. Det ville være strategisk uklokt å gjøre seg alt for uvenner i dag med de som en kanskje skal samarbeide med i morgen. Dette kan innby til mer forsiktighet med å definere en "de"-gruppering som fiende. En relativ framtidsoptimisme på et slikt grunnlag vil være i overensstemmelse med tunge strukturelle trender i modernitetsutviklingen.

Fellesskapsdannelser kan studeres i mange konkrete sammenhenger. Men smågruppestudier gir ikke svaret på hvordan storsamfunn kan fungere; hvorfor de fleste er villige til å betale skatt til et fellesskap av folk de aldri har møtt, og hvorfor mange til og med er villige til å ofre livet sitt for et slikt fellesskap. For å forstå dette må vi forlate mikro- og interaksjonssosiologien og bevege oss over i kultursosiologien, og se kultur som konstituerende for fellesskapets former. Storsamfunn kan fungere blant annet fordi dets medlemmer forholder seg til et "forestilt fellesskap". Dermed er det ikke sagt at alle vil orientere seg på akkurat samme måten eller i alle måter dele de samme verdiprioriteringer.

Disse elementære forutsetningene for fungerende samfunn er tilstrekkelige til å trekke visse slutninger om sårbarheten av samfunn med et stort velferdsbudsjett. Talsmenn for et slikt samfunn kan få problemer med oppslutningen om sin politikk, dersom den oppfatning skulle spre seg at en uforholdsmessig stor del av fellesskapets midler går til folk som egentlig ikke tilhører "oss". I så fall er det grunn til å vente en svekkelse av den moralske vilje til bidrag til fellesskapet, eventuelt at det reises krav om andre fordelingsprinsipper. Det er grunn til å tro at det er vurderinger langs slike linjer som har ligget bak mye av den politiske motviljen mot å utvikle egne "innvandrerregnskaper", heller enn frykt for at innvandrerne, mer enn andre, skulle føle seg spesielt såret over å få et eget kapittel i det store budsjettet.

De sosiologiske perspektiver gjør det mulig å overskride den ensidig moralistiske forståelsen av et fenomen som "diskriminering". Fenomenet dekker strukturer med viktige funksjoner, og kan ikke avskaffes av en moral med utopisk sikte. Analytisk sett er diskriminering, i en eller annen form, en nødvendig del av sosiale formasjoner, selv om det kan anta plagsomme former for mange aktører.

Englands kanskje fremste diskrimineringsforsker, Michael Banton, har i en artikkel, der han er svært kritisk til FN-organenes forståelse av disse forhold, hevdet at til og med rasediskriminering må anses som sosialt normalt, i motsetning til rasisme. Det han mener er at diskriminering, i betydningen sosial forskjellsbehandling, følger kjennetegn med betydningsinnhold, så som kjønn, alder, yrke, bosted, trossamfunn og etnisk tilhørighet. Hvilken betydning de ulike dimensjonene for sosial diskriminering skal tillegges og hvor stor vekt de ulike kjennetegnene skal ha, vil variere med kultur og situasjon. Under dagens forhold er det for øvrig mye som tyder på at en sterk vektlegging og en negativ tolkning av etniske forskjeller er vel så framtrædende i enkelte asiatiske og afrikanske land som i Vest-Europa.

En lite gjennomtenkt moralisme

Mange med utopiske syn på mulighetene til å overvinne alle former for diskriminering av innvandrere, vil kunne steile av analyser etter disse linjer. Dermed er vi igjen over i innvandringsdebatten. - Hvis det er noe felt der utopistene har klart å manøvrere seg inn i et tilnærmet moralsk monopol, så må det være i den offentlige del av denne debatten. Her blir ulike argumenter og synsmåter med den største selvfølgelighet ordnet i en skala fra det moralske over det akseptable, det grumsete og til det absolutt umoralske. Tilordningen til en endimensjonal vurderingsskala har gjort det mulig å kople alle varianter av positiv og negativ innvandringsholdning til grader av nærhet eller avstand til nazistiske raseoppfatninger og til holdninger som kan lede til folkemord. Av dette følger moralske føringer på en rekke spørsmål som i utgangspunkt ikke behøvde å ha noe med moral å gjøre, eksempelvis spørsmålet om hvordan homogene sosiale systemer fungerer i forhold til heterogene.

Noen eksempler kan illustrere forskjellen mellom analytisk sosiologiske og utopisk moralistiske tilnærminger til spørsmål som er tatt opp i innvandringsdebatten. Vi kan først se på uttrykket "flerkulturelt samfunn" som ofte går igjen i debatten, og som mange oppfatter som et utopisk mål for det universelle, tolerante og skapende samfunn. Grunnene til at dette må anses som et moralsk positivt ideal gis gjerne med negative referanser: Det homogene samfunn kan under visse forhold føre til innskrenket erfaring, fremmedfrykt og aggressiv nasjonalisme.

Analytisk sett er det liten tvil om at alt for lukkede systemer kan være dysfunksjonelle for mange typer av problemløsning. Men dette forhold er ikke noe argument for at grenseløse systemer med heterogene eller amorfe strukturer skulle være noe ideal: Systemer må analyseres kybernetisk og ikke moralistisk: Spørsmålet må kunne stilles om et flerkulturelt samfunn i streng forstand vil være funksjonsdyktig.

For analytisk orienterte sosiologer burde det, som allerede nevnt, være innlysende at fellesskap i storsamfunn er avhengig av felles erfaringsrammer, felles språk og koder, det vil si felles kultur. Dersom vi står overfor en flerkulturell forskjell på dette fundamentale plan, vil

vi nærmest pr. definisjon stå overfor flere fellesskap. Ulike fellesskap kan nok eksistere innenfor en overordnet kultur som kan være preget av en felles religion, en felles politisk misjon (civic religion) eller en felles fiende. Innenfor administrative stater kan det utvilsomt også eksistere ulike samfunn der folk kan omgås hverandre på en fredelig måte, i alle fall så lenge staten har andre egenskaper som binder gruppene til den. Dersom det felleskulturelle svekkes og det flerkulturelle blir et overordnet kjennetegn, vil dette kunne bli et utfordring for mange gruppers oppfatning av å tilhøre ett folk, og dermed også for deres tillit til personlig ukjente ledere. En forutsetning for at folk skal la seg representere av ukjente politikere i et folkestyre, er at folk og ledere har felles kultur. Dette er noe av bakgrunnen for Robert A Dahls uttalelser om at kulturell homogenitet er funksjonell for demokratidannelse.

Denne type slutninger kan komme i motsetning til flere samtidige utlegninger som har gått ut på at demokratier bare trenger en moralsk vilje til å følge universelle rettsregler for å kunne fungere. Slike oppfatninger kommer imidlertid til kort i forståelsen av blant annet nasjonalstaters kulturelle forutsetninger. Vi har i vår nære fortid sett flere eksempler på hvilke følger en utilstrekkelig forståelse av slike forhold kan ha, mest tragisk demonstrert på Balkan. Ut fra en viss utopisk orientering virket det kanskje moralsk høyverdig å gå ut fra at folkene i det tidligere Jugoslavia, og i det tidligere Sovjetunionen, ville utvikle et ikke-diskriminerende brorskap og leve fredelig sammen når det ytre trykk og den tidligere ideologi var fjernet. Sett fra en analytisk sosiologisk synsvinkel måtte det bli mer nærliggende å tenke seg at folkene ville falle tilbake på etnisk-historiske vi-fellesskaper når de andre identifiasjonsbåndene og politiske bindinger ble borte.

Et annet mye diskutert spørsmål - som også skiller dem som fortrinnsvis tenker moral i en utopisk ramme, fra dem som kan tenke analytisk og sosiologisk - gjelder integrering. Integrering er en positiv verdi, og forbindes blant annet med likestilling og med muligheter på arbeidsplassen. Samtidig er respekt for andres identitet og egenart og ønsker om at de bør ha rett til å bevare sin egen kultur, også en god verdi som det kan være korrekt å være for. Debattanter som taler med høyt moralsk volum er gjennomgående for begge disse verdiene.

Annerledes må det stille seg for folk som ser at integrering har en strukturell sammenheng med tilslutning til et kulturelt fellesskap. Det er mulig at en slik tilslutning ikke alltid er tilstrekkelig for full akseptering, men det er i alle fall en nødvendig forutsetning. Unntak kan gjelde personer som kan vise til at deres kultur/subkultur egentlig er mer nasjonal eller mer religiøs eller sivilisatorisk sentral enn majoritetsbefolkningens, eventuelt som kan kompensere manglende kulturell likhet med andre viktige bidrag. Likevel blir det spenninger mellom kravet om integrering og kravet om å få dyrke en fremmed kultur, en spenning som ingen analytisk forsker kan overse. Ingenting vinnes med å overse kulturforskjeller, eller ved å forsøke å redusere kultur til noe annet. Det er ikke sant at fellesskap skapes bare folk omgås hverandre nært nok, når de ellers mangler felles koder. Det er ikke riktig at vi får integrering bare innvandrere blir mange nok og alminnelige nok. Heller ikke er det uten videre riktig at stor innvandring av nye immigranter gagnar integreringen av de som er der fra før. Det finnes forskning som konkluderer med det motsatte.

Et tredje eksempel: For folk som vil være på parti med "moraleliten", oppfattes det som en selvfølge å være for innvandrere. En slik holdning kommer imidlertid lett i motsetning til en analytisk sontring mellom ulike talsmenn for innvandrere og til motsetninger mellom talsmennene og de tause. Dette kan illustreres ved spørsmålet om fremmedkulturelle innvandrere bør støttes aktivt i kravene om å få drive språkopplæring i sine morsmål. - Konkret kan vi tenke oss en gutt fra Pakistan som skal lære "sitt morsmål", det er gjerne

farens krav. Han må da først lære seg urdu som han kanskje sjelden får bruk for. Ettersom familien er muslimsk, forventes det dessuten at han skal lære seg å lese Koranen på arabisk, det er imamens krav. Så skal han lære seg varianter av norsk, det er nabolagets krav; og så skal han lære seg engelsk og minst ett fremmedspråk til, det er skolens og næringslivets krav. - Det relative fravær av analyser etter slike linjer kan si noe om utopiens evne til å forblinde, også i miljøer der folk pleier å være eksperter på å diagnostisere partikulære interesser.

Enkelte ganger sier den moralske elite stopp. Det er når kravene fra folk med muslimsk bakgrunn kommer i strid med nordiske forestillinger om likhet og naturlighet. Et eksempel er gymnastikklærernes normer for at skolegutter og skolejenter skal bade sammen, riktignok iført badedrakter. Her er tilsyne-latende alle som taler på vegne av den nordiske fornuft enige om at muslimenes innvendinger er gammeldagse og diskriminerende. Likevel spørres det om det ikke nettopp er i slike saker at sammenliknende forskning kunne ha gitt innvandrene støtte i deres syn. En sosiobiolog som Desmond Morris har for eksempel hevdet at atskillelsen av kjønnene i tidligpuberteten er et mønster i alle sivilisasjoner og må forstås som en del av en sosialiseringssprosess som skal utvikle erotiske impulser til bindende krefter. Men på slike områder, der det hadde vært grunn til å spørre om ikke de nordiske verdiene er både spesielle og dysfunksjonelle, er det som om mange med korrekte meninger viker tilbake for enhver relativisering.

Utopiens nemesis

Innvandrerdebatten er bare ett eksempel på at politisk korrekte meninger ofte viser seg å bestå av analytiske selvmotsigelser. Likefullt kan denne debatten være illustrerende for spørsmålet om hvordan anomalier opprettholdes og rettferdiggjøres i forhold til utopier. Debatten viser til fulle at utopiens opprettholdelse ikke bare kan forklare som manglende tilgang på opplysning. Heller ikke er det bare snakk om en serie med faktorer som mer og mindre tilfeldig har kommet til å trekke i samme retning. For å forstå hvordan forestillingene opprettholdes, er det nødvendig både å se på motivasjonen til enkeltindivider, på sammenfallende interesser for sosiale grupper med ideologisk og kommunikativ makt og på utopiske mønstre for gjenkjenning av det onde mot det gode. Sett i en slik sammenheng kan utopiens nemesis virke både sterk og sårbar på samme tid.

Mange mennesker kan utvilsomt ha personlige motiver for å ville overbetone en prinsipiell og moralsk virkelighetsinndeling, på bekostning av sammensatte kognitive oversikter; dette kan blant annet fritte for analyser av utilsiktede virkninger av gode hensikter. Av og til må en likevel undres over hvordan folk som målbærer prognoser som ikke slår til, klarer å opprettholde sine utopier, uten å bli fristet til revisjoner. Også et slikt spørsmål kan utvilsomt besvares på flere måter, men en forklaring som ofte går igjen, dreier seg om varianter av eksternalisering: Det er ytre motstandere, revolusjonens fiender, som hele tiden konspirerer og hindrer realiseringen av de gode mål! De som påviser selvmotsigelser og uholdbare forutsetninger i de godes utopier, blir også en del av fiendebildet. Og fiender, de skal bekjempes - eller "knuses" som det heter i plakatspråket.

Denne type forklaringer blir likevel ikke tilfredsstillende for å forstå hvorfor spesielt folk med mediamakt opptrer såpass ensartet, og ofte i strid med interessene til sine kunder. Tabloidpressens hang til dramaturgi på grunnlag av identifikasjon med enkeltskjebner spiller nok inn. I flere sammenhenger kan en effekt forsterkes ved å spille på frykten for

verdenskommunismen eller for den internasjonale fascismen, også lenge etter at disse størrelsene hadde politisk mening. Når en kode først er innarbeidet, er det som regel mulig å finne fram til hendelser som kan utlegges som belegg for dens aktualitet, selv om andre fortolkninger hadde vært mer dekkende.

Aktørfokuserte forklaringer kommer like fullt til kort i forhold til den passiviserende virkning på alle som ikke er offentlige aktører. En helhetlig forståelse, som også kan besvare hvorfor mange potensielle aktører forblir passive, forutsetter kulturelle forklaringer. Det er grunn til å understreke at utopier sjelden opptrer uavhengig av større kulturelle mønstre. Utopier har likhetstrekk med myter, og får ofte troverdighet fra myter som allerede er innarbeidet. Hos oss har den annen verdenskrig forlenget blitt en del av de mytiske fortellinger i vår kultur, ved siden av å være et historisk forskningsfelt og et minne for oss som opplevde den.

Henvisninger til krigens kategorier krever imidlertid nye forklaringer: Hvordan opprettholdes f.eks. bildet av politisk intrigerende og ideologisk smittebærende nazister, femti år etter at den siste soldat under nasjonalsosialistisk kommando ble nedkjempet? For å forklare dette må vi over i mediaframstillingen av den nynazistiske trussel; saklig sett en debatt for seg, men likevel en helt nødvendig del av meningssammenhengen i innvandringsdebatten. Både i Norge og i andre land har vi i en årrekke fått en serie dramatiske medieframstillinger som aktualiserer og levendegjør sammenhengen mellom jødeutryddelse, rasediskriminering og nazisme og som kopler sosial diskriminering i egne land til disse fortolkningskodene. Når det her er grunn til å snakke om fortolkningskoder heller enn om gjengivelser av utvilsomme kjensgjerninger, er det fordi det etter hvert foreligger nokså mye forskning som peker på andre forklaringer enn dem som mediene framfører, både når det gjelder diskrimineringsspørsmålet og massemyrderiene tidligere i dette århundret. Dette fører tilbake til en fokusering på aktørers interesser og strategiske spill: De som kan definere nazismen på sin måte, har samtidig vunnet et viktig trekk i kampen om det kulturelle rom.

For å bli sosialt virksam må en fortolkning stadig aktualiseres. Medienes vinklinger gir en del av forklaringen. Skolens etikkopplæring utfyller bildet, med en framheving av positive verdier som noe vi føler oss snille ved, mens negative verdier blir det samme som ondskap, ofte konkretisert til rasisme og nazisme, i noen tilfeller fulgt opp med klassesett til Auschwitz. Nasjonale ritualer, som 17 mai-talene, er med på å gjøre bestemte fortolkninger til de nasjonalkulturelt riktige.

17 mai 1995 opplevde undertegnede å høre ikke mindre enn tre talere som fant grunn til å advare den yngre generasjon mot å gi makta til nynazistene. Slike advarsler kan gi mening i en ideologisk sammenheng, men neppe ellers. Det er vanskelig å tenke seg at det norske folk, i en eller annen form for kollektiv sinnsforvirring, skulle finne på å "gi makta" til et par hundre bråkete og stigmatiserte snauskaller som ellers synes å ha mer enn nok problemer med sin egen tilpasning og sine egne rivaler. Det betyr ikke at vi bør anse en framtidig totalitær utvikling som helt urealistisk, men veien dit går i så fall over et helt annet landskap enn blitzkrigen.

Det kan tenkes at våre humanistiske idealer gir så sterke føringer i retning av å motarbeide sykdom og dødelighet, uten at folks rett til barn blir begrenset, slik at resultatet blir overbefolkning. Det kan være at tekniske og økonomiske prosesser vil føre til en ressursforarming og en økologisk ubalanse som ikke kan løses etter vanlige demokratiske prinsipper. Flere kan etter hvert miste sin tiltro til en kultur de opplever som anomisk og til en samfunnsutvikling utenfor deres politiske kontroll. Dette kan legge grunnlaget for en

oppslutning om militært sterke regimer for å sikre sin egen eksistens. En slik utvikling kan bli desto mer sannsynlig hvis motkreftene viser seg å være mer basert på humanistiske konvensjoner enn på overbevisende argumenter. Vi står ikke sterkt med en kulturutvikling som i vitenskapelig sammenheng fremmer et sterkt reduksjonistisk syn på menneskelig egenart, i tråd med naturalistiske fortolkningskategorier som har hevd i mange fag, og som i mediasammenheng gjør egenskapene til kynikeren og den glatte lykkesøker til et normalbilde av de andre. Også den sosiale praksis, fra økonomisk belønning og til abortvaner, kan være med på å fremme oppfatningen om at menneskeverd i beste fall er noe oppnådd, ikke noe tilskrevet. Disse utviklingstrekkene kunne presiseres, uten at det ville gjøre det lettere å tilskrive disse prosessene en konspirasjon fra antihumane og antidemokratiske krefter. Hvis trekkene har noen fellesnevner, måtte det heller være at de framstår som utilsiktede virkninger av en utopisk humanisme, som er blitt oppfattet som en udiskutabel verdi, og som følgelig ikke skal analyseres etter sine meningsbærende forutsetninger og funksjonelle grenser.

Noen kunne spørre om ikke forskere og intellektuelle grupper burde komme oftere inn på den offentlige arena og korrigere utviklingen. Men også her kan innvandringsdebatten illustrere at dette ikke alltid er så enkelt når utopitenkningen først er etablert. Da noen forskere og folk med universitetsbakgrunn på slutten av 1980-tallet forsøkte å få ut en artikkelsamling om lite belyste sider ved innvandringsproblematikken, også med demografiske data og perspektiver som sto i motsetning til det som dengang var politisk korrekt, kom redaktørene til å erfare at ikke mindre enn sju forlag avsto å trykke manuskriptet, etter først å ha snust på det og til dels også gitt positive tilsagn. Da boka endelig kom ut i 1993, ble den boikottet av samtlige dagsaviser i landet, tross dobbelt utsendelse fra forlagets side. Ingen av forfatterne av boka tilhørte noen organisasjon som skulle tilsi ekstreme politiske utlegninger. Det er likevel ikke til å komme forbi at flere data fra boka kunne vært brukt politisk - eksempelvis beregningene fra sjefen for demografisk avdeling ved Statistisk Sentralbyrå, som la fram tall som tilsa at med 9000 innvandrere i året kunne innvandrerne og deres etterkommere bli like tallrike som de innfødte nordmennene om rundt hundre år. Et senere forsøk på å nå fram med andre spørsmålsstillinger enn dem vi kjenner fra pressen, førte til samme mangel på respons.

Flere har lurt på hvorfor de intellektuelles argumenter blir oversett i de samme aviser som kaller seg ytringsfrihetens voktere og som ikke sparer på spalteplassen når det gjelder ulike utspill fra for eksempel snauskallenes side. En forklaring som flere kollegaer er blitt stående ved, er at utspill som kan bekrefte et fiendebilde svært ofte er velkomne; i motsetning til argumenter som ville skape uorden i det samme fiendebildet. Intellektuell argumentasjon kunne virke undergravende på opparbeidete utopier.

Epilog

Et generasjonskjennetegn for oss som er født midt på 1930-tallet, er at vi kan dele våre bevisste liv i to: under krigen og etter krigen. I første del av våre liv ble vi styrt politisk av et autoritært og utopisk regime som hadde personen Adolf Hitler som øverste autoritet. I andre del av våre liv har vi vært forsøkt styrt kulturelt av fortolkere som har brukt Hitlers atterganger som et skremsel for å kunne frigjøre oss til antiautoritære utopier. Selv om disse har kunnet trollbinde for en stund, har de hatt en lei tendens til å sprekke i sollys; det gjelder til like samfunnsfilosofier som har gitt seg ut for å være "kritiske".

Mange kan ha erfart at det ikke alltid har vært helt enkelt å forholde seg analytisk til samfunnsspørsmål når systemanalysenes mest elementære redskaper - knyttet til stabilitet og forandring, hierarki og likhet, lukkethet og åpenhet, orden og frihet - blir forsøkt tolket inn i ideologisk-utopiske rammer og tilordnet moralske kategorier for det onde og det gode.

Det særegne ved disse mønstrene i vårt kulturliv kan komme fram hvis vi konfronterer hva som kan sies her med hva som kan sies blant intellektuelle i andre kulturkretser. For egen del gjorde jeg erfaringer med nettopp dette da jeg deltok på en internasjonal forskningskonferanse for et par år siden. Jeg talte om den globale befolkningsutvikling og sa omtrent følgende: Dette temaet har jeg snakket om med kollegaer i Tunis, i Mexico og i Korea. Jeg har fortalt at jeg kjenner meg vel blant mitt vertskap og at jeg også ville finne det trivelig og interessant å møte noen av disse i mitt eget land. Likevel vil jeg se med uro på en utvikling der de noen ble til millioner. All min innsikt sier meg at masseinnvandring vil føre til tragiske konflikter. For å motvirke en slik utvikling ønsker jeg en allsidig befolkningspolitikk som tar sikte på at de ikke-europeiske land ikke skal behøve å eksportere et befolkningsoverskudd, og på at de europeiske land ikke skal trenge å importere store kontingenter for å fylle posisjonene. Intet av det jeg her har sagt er blitt møtt med ubegripelighet eller med fordømmelse. Utenfor Europa kan jeg altså snakke om befolkningsutvikling i en politisk sammenheng og på måter som det er vanskelig å diskutere i det rasjonalistiske Europa. Jeg vet naturligvis grunnen til at det er slik, like godt som dere: Adolf Hitler talte om befolkningspolitikk! Siden har ordet vært betent, spesielt i den tysktalende verden. - Men jeg sier dere: Hitler var vegetarianer. Jeg spiser også rå gulrøtter, men jeg da ingen nazist av den grunn!

Etter møtet kom en tysk prost opp til meg, tok neven min i begge sine hender og sa beveget: Vielen Dank Herr Skirbekk, Sie haben ein Tabu gebrochen! - Kanskje er det håp likevel.

Summary

For more than a decade there has been a rather tense debate in Norwegian mass media about immigration, not least about public attitudes toward immigrants. Both sides of this debate have been characterized by moralistic arguments. It has been attempted to reduce a complex issue into an issue relating only to attitudes: common conceptions regarded as racist and discriminatory on the one hand, and attitudes believed to be humanitarian and promoting integration on the other hand. Instead of analysing what can be combined with what, the debate has been dominated by arguments which must presume that all good intentions pull in the same direction. This represents a way of thinking typical for a utopian mentality, assuming a future state in which there are no conflicts.

In the article Karl Mannheim's concepts of ideology and utopia are discussed. Several examples are presented to illustrate the difference between an analytical approach and an utopian approach to the same questions. Examples of analytical antagonism, not acceptable for utopians, are the contradiction between the idea of a "multicultural society" and specific cultural conditions for a common community, between claiming full integration of immigrants and at the same time full respect for an alien culture, and certain assumptions about immigrant culture as harmonious expression of the interests of all immigrants. When the program for full integration fails, this is often explained as an effect of assumed racist attitudes in the population. Contemporary radical mass mobilization against racism and

fascism may possibly disguise public attention to more real totalitarian challenges to our civilization.

Noter

1. Denne artikkelen er en bearbeidelse av et innlegg i Østlandsavdelingen av Norsk Sosiologforening 17.10.1995
- 2 For en utførligere dokumentasjon, se Sigurd Skirbekk. " "Rasisme": avsløring eller tilsløring?" s. 23-56 i P. Bakke og P. Saugstad (red)1993. *Innvandring - fakta og problemer*. Oslo, Ad Notam Gyldendal. Artikkelen er basert på et omfattende arkivmateriale av avisstoff fra 1980- og 1990-tallet.
3. Undertegnede fikk illustrert dette på et ISFIT-møte i Studentersamfunnet i Trondheim 15. 10. 94 der noen hundre studenter fra alle verdensdeler var invitert til å diskutere "Human Right and Population Growth", etter innledningsforedrag av Dr. Nafis Sadik og professor Sigurd Skirbekk. Dr. Sadik argumenterte for at befolkningsutviklingen kunne kontrolleres med en økonomisk politikk og flere rettigheter til kvinnene, altså gode virkemidler for å nå et godt mål. I debatten fikk hun støtte fra nordisk hold. Jeg argumenterte for nødvendigheten av hardere virkemidler og framholdt Kina som et respektabelt eksempel og India og Pakistan som avskrekkende. (Sistnevnte land har allerede over 130 millioner innbyggere og en doblingstid på under tre år.) I debatten fikk jeg støtte fra asiatisk hold.
4. Jfr. Virginia Abernethy. 1995. *Population Politics. The Choices that Shape Our Future*. London, Plenum Press. Abernethy argumenter for at kinesernes radikale befolkningspolitikk har sammenheng med at kineserne aldri mottok noe signaler om at de kunne få hjelp utenfra eller være velkomne andre steder hvis de ble for mange; dette i motsetning til oppfatningene i flere andre land.
5. Utførligere argumentasjon i Russell Hardin. 1988. *Morality within the limits of reason*. University of Chicago Press.
6. Diskutert bl.a. i Paul Ricoeur 1982. "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", i Donald M. Borchert og David Stewart (red): *Being Human in a Technological Age*. Athens, Ohio Univ.Press.
7. Disse dilemmaene er godt omtalt og analysert i Hans Skjervheim. 1973. *Ideologianalyse, dialektikk, sosiologi*. Oslo, Pax.
8. Jfr. kap 4 i Karl Manheim .1960. *Ideology and Utopia*. London, Routledge.
9. Jfr. Leon Donskis. 1996. "The End of Utopia?", s.197-219 i *Soundings, Interdisciplinary journal*, Knoxville, 1-2.
10. Jfr.François Furet. 1995. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris, Laffont (no. utg. 1996) og Martin Buber(1967). *Der utopische Sozialismus*. Köln, Hegner.

11. En nærmere omtale av denne problematikken finnes i Egil A. Wyller to skrifter *Platon og Konsentrasjon: politiske erfaringer og innspill*. Henologisk skriftserie 4/5 og 15, 1995 Oslo, Spartacus.

12. Jfr. Sigurd Skirbekk. 1989. *Frihet, likhet, borskap - og dårskap. En sosiologisk kritikk av revolusjonsarven i dagens samfunn*. Bergen, Sigma.

13. Dette er mer inngående drøftet i Raymond Boudon. 1982. *The Unintended consequences of social action*. London, MacMillan.

14. Jfr. J.L. Talmon. 1952. *The Origins of totalitarian democracy*. London, Secker & Warburg.

15. Klassikeren er her Benedict Anderson 1983. *Imagined Societies. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London, Verso.- Jfr. også Paul James 1996. *Nation Formation. Toward a Theory of Abstract Community*. London, Sager.

16. USA kan være eksempel på et land der viljen til å betale høye skatter synes å synke ettersom bildet av landet er kommet i et mer flerkulturelt lys. Ifølge opplysninger gitt av Mortimer B. Zuckerman i *US News and World Report* den 16.1.95 ønsket på det tidspunkt så mye som 80 pst av alle amerikanerne å kutte ned på overføringene.

17. Michael Bantons artikkel fra 1992, "The Nature and Causes of Racism and Racial Discrimination", er trykt i *International Sociology* vol 7, no 1, s. 69-84.

18. "Rasisme" er i *Encyclopedia Britannica* definert slik: " Racism is the theory or idea that there is a causal link between inherited physical traits and certain traits of personality, intellect or culture and, combined with it, the notion that some races are inherently superior to others".

19. I november/desember-nummeret 1995 av det amerikanske magasinet *The American Enterprise* kan vi finne gjengitt en surveyundersøkelse utført av Gallup på immigranter til USA. Det overveiende flertallet av de som er kommet til USA i senere år, har vært rubrisert som "hispanic" eller som "fargete". Ifølge denne undersøkelsen svarte 87/88 pst av alle som var kommet i løpet av de siste ti år, at de hadde kjent seg velkomne både da de kom og pr. dato. Samtidig svarte 48 pst av de samme at de var enige i utsagnet at USA var "et rasistisk land". Når nesten ni av ti følte seg velkomne i USA, og nesten fem av ti mente at landet de var velkomne i var rasistisk, er det nærliggende å slutte at den folkelige bruken av "rasisme" ikke lenger refererer til ordets opprinnelige betydning, men at det heller tolkes som en eller annen mildere form for diskriminering ut fra etniske kjennetegn. - Undersøkelsen er også omtalt i *USA Today*, mai 25.-juni 4. 1995. - Jfr. for øvrig Dinesh D'Souza. 1995. *The End of Racism*. N.Y. Free Press; kap 7, s. 245-287: "Is America a Racist Society? The Problem of Rational Discrimination".

20. Jfr. Robert A. Dahl. 1989. *Democracy and its critics*. Yale University Press. og *From Authoritarianism to Democracy via Socioeconomic Development*. ISO Rapport nr. 3 1995 - I et intervju i *Universitas* 21.10.92 framholder Dahl at "demokratiske styreformer har best framtidsutsikter i homogene land".

21. Jfr. Øyvind Østeruds diskusjon om demokratiets forutsetninger i kap. 4 av *Hva er nasjonalisme?*, Universitetsforlaget, Oslo 1994. Se også John Hutchinson. 1994. *Modern Nationalism*. Fontana, London 1994.
22. Jfr. Hans van Amersfoort og Hans Kippenberg. 1991. *States and Nations*. Univ. van Amsterdam, Inst. voor sociale Geografi. Jfr. også spesialnumre om Jugoslavia av Internasjonal Politikk. 1993, nr. 3 og nr.4.
23. En nærmere drøfting finnes i Sissel Gulbjørnrud. 1995. "*Jeg er ikke rasist, men jeg blir det snart*" - en empirisk undersøkelse av kontakt og konflikt i et flerkulturelt bomiljø. Hovedoppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo .
24. Jfr. Lincoln Quillian. 1995. "Prejudice as a Response to Perceived Group Threat: Population Composition and Anti-Immigrant and Racial Prejudice in Europe". *American Sociological Review*, vol 60 Aug. (S. 586-611)
25. Jfr. Virginia Abernethy. 1995. *Population Politics. The Choices that Shape Our Future*. N.Y. og London, Plenum Press; se særlig kap. 16, 17 og 21.
26. Uttrykket er utviklet av Ottar Brox. 1991 i "*Jeg er ikke rasist, men... Hvordan får vi våre meninger om innvandrere og innvandring?*" Oslo, Gyldendal.
27. Jfr. Unni Wikan. 1995. *Mot en ny norsk underklasse: innvandrere, kultur og integrasjon*. Oslo, Gyldendal.
28. Temaet er diskutert i generelle vendinger i bl.a. Erich Goode og Nachman Ben-Yehuda. 1994. *Moral panics - the social construction of deviance*. London, Blackwell.
29. Jfr. diskusjonen av ideologiimmanente og relasjonelle forklaringer på snuskallenes atferdsmønstre i Katrine Fangen. 1995. *Skinheads i rødt hvitt og blått*. Oslo, Ungforsk.
30. Litteraturen om myter er til dels lite synkronisert når det gjelder hva som skal anses som mytisk. I denne sammenhengen tenkes det på myter som fortolkninger med minst fem kjennetegn: Myter refererer til kjente fortellinger som er ment å utsi noe viktig om våre liv. Mytene gir form til et allment tema ved å fortette det til en kamp mellom to krefter. Mytene vil dramatisere disse to kreftene som uttrykk for det gode og det onde. Mytene har en erketyrisk eller gjentakende karakter. Mytenes voktere kan, gjennom bestemte koder og signaler, vekke folk til å gjenkjenne det mytiske drama i deres situasjon. - Jfr. Sigurd Skirbekk. 1994. *Kultur og funksjonalitet. Teoretisk bakgrunn*. ISO Rapport nr. 10 , s.37.
31. Om krigen som kulturell kode, se Anne Eriksen. 1995. *Det var noe annet under krigen. 2. verdenskrig i norsk kollektivtradisjon*. Oslo, Pax.
32. Det finnes mye litteratur om omfanget av politisk bestemte massemyrderier i vårt århundre. Den amerikanske historieprofessoren R. J. Rummel har i verket *Death by Government* (Transaction Publications 1994 og 1995) gjennomgått de forskere han regner som seriøse på feltet og presentert gjennomsnittstall for deres beregninger. Han kom da til at i alt mellom 160 og 170 millioner ikke-stridførende mennesker må anses å ha blitt drept som følge av politiske beslutninger i vårt århundre. Stalin må svare for minst 40 millioner av disse, Mao for over 30 millioner, Hitler for vel 20 millioner og Chiang Kai Shek for rundt 10

millioner (s. 8). Dette kunne tyde på at ideologier til venstre er farligere enn ideologier til høyre. Rummel mener imidlertid at vi kommer til kort hvis vi vil forsøke å forklare folkemord i megaklassen ut fra bestemte ideologier. Det er den ukontrollerte makt i totalitære regimer som er farlig, ikke ideologier som tillater andre ved sin side og som lar seg korrigere av disse.

33. Litteratur om utilsiktete anomiske utviklingstrekk finnes i mange forgreninger; mye av den har Emile Durkheims studie *Religion, morale, anomie*, fra århundreskiftet, som et teoretisk utgangspunkt. Jfr. ellers Chr. Lasch. 1979. *The Culture of narcissism*, N.Y. Warner Books og Christopher Herbert. 1991. *Culture and anomi*, Univ. of Chicago Press; Irwine Welsh. 1996. *Ecstasy*. London 1996.

34. Et eksempel på en slik utledning er Jared Diamond. 1991. *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee. How our animal heritage affects the way we live*. London, Vintage.

35. Et par amerikanske bøker illustrerer dette: Hal Himmelstein. 1984. *Television Myth and the American Mind*. N.Y., Praeger og Richard Stivers. 1994. *The Culture of Cynicism. American Morality in Decline*. Cambridge, Mass. Blackwell 1994.

36. Per Saugstad, Fredrik Barth, Sigurd Skirbekk, Ole O. Moen, Grete Brochmann, Per Sevaldson, Per Bakke. 1993. *Innvandring - fakta og problemer*. Oslo, AdNotam/Gyldendal.

37. I forlengelsen av Per Sevaldsons beregninger, framsatt i *Innvandring - fakta og problemer*, kan det være grunn til å trekke fram de sammenlikninger som omtales på side 20 I Astrid Suhrkes og Svein Gjerdåkers antologi: *Dagens folkevandringer berører de oss?* (1993 CMI/Cappelen) kan vi i innledningskapitlet lese: "I begynnelsen av 1990-årene hadde vi en årlig bruttoinnvandring på omkring tolv tusen personer. Det tilsvarer tre promille av hele Norges befolkning. I USA utgjør den årlige innvandringen også tre promille av landets befolkning. Betyr det at Norge er et innvanderland eller at USA ikke er det? Tallmessig ligner de i hvert fall hverandre."

38. Seks sosiologer presenterte i vår sju samtaleprogrammer for den universitetsredigerte *Kunnskapskanalen på TV Norge*, bl.a. tre kvarters samtaler om "forskerne og mediasamfunnet" og om "innvandringsdebatten". Når ingen presseorganer reagerte verken på disse programmene eller på andre og liknende, kan dette skyldes en alminnelig uoppmerksomhet; noe som ikke er helt usannsynlig i et pressemiljø uten redaksjoner for universitetsformidling. Men en systematiske fortielsen kan også utlegges som uvilje mot å formidle argumenter som motsier dominerende synsmåter i pressens egne organer.

39. Et eksempel er Herbert Marcuses programskrift *Das Ende der Utopi* som kom ut som fakkelbok i 1968 under titelen *Det muliges utopi*. Her diskuteres behovsrealisering som et apriorisk gode, bestemt av produktivkreftenes utvikling, men uavhengig av begrensende systembetingelser av både økologisk og sosiologisk-kulturell art.

40. Jfr. Sigurd Skirbekk. 1995. "Comments on Osmund Schreuder". *Kirchliche Zeitgeschichte*. Hefte 1/95. Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht. (s. 198-202)