

# Kosmopolitism, fred och lärande

Vi är alla medborgare i en värld; vi har alla samma blod. Att hata en människa för att hon är född i ett annat land, för att hon talar ett annat språk eller för att hon har en annan åsikt om det ena eller det andra ämnet är en stor dumhet.<sup>1</sup>

*Katrin Goldstein-Kyaga*

## Den gamla tanken om att skapa världsfred genom lärande

När Comenius, en av den moderna pedagogikens stora lärofäder, yttrade sina berömda ord om freden skrev han för de lärde i ett Europa, som just genomlevt det trettioåriga krigets fasor. Comenius föddes i Mähren, i nuvarande Tjeckien, och blev föräldralös redan vid tolv års ålder. Vid fjorton års ålder var han för sin tros skull tvungen att fly och större delen av sitt liv levde han sedan som flykting och gömde sig i övergivna kojor, grottor och till och med i ihåliga träd. Hans första fru och två barn dog i pesten, och även hans andra fru dog tidigt. I 42 år strövade han runt i Europa som en hemlös flykting och dog slutligen i Amsterdam 1670. Han levde och arbetade i många länder i Europa, bland annat i Sverige, Polen-Litauen, Transsylvanien, Tysk-romerska riket, England, Nederländerna och Ungern.

Comenius idéer om pedagogik var revolutionerande för hans tid, och mycket av vad han skrev verkar förvånansvärt modernt även idag. Han ville att lärandet skulle vara lustfyllt, och att undervisningen skulle anpassas till elevernas behov och intressen. Både pojkar och flickor, dessutom från alla samhällsklasser, skulle få undervisning. Men för honom hade pedagogiken ett högre mål, nämligen att skapa världsfred.

Comenius kom från en familj som tillhörde Det tjeckiska brödraskapet, en pacifistisk evangelisk, kristen kyrka. Medlemmarna såg sig inte som representanter för den enda rätta läran utan som en del av en universell kyrka. Som en följd av sina bittra erfarenheter av krig och splittring arbetade Comenius hårt för att ena skilda kristna riktningar. Men han var inte beredd

---

<sup>1</sup> Comenius citerad i Sharpes, 2002, s. 203 (min översättning).

att uppnå enighet till vilket pris som helst. Kärlek, sanning och fred måste gå hand i hand, och för honom måste sanningen komma först. Hans livsfilosofi grundade sig på vad som uttrycks i Jesu ord: ”Jag är vägen, sanningen och livet; ingen kommer till Fadern utom genom mig.”<sup>2</sup> Därför kunde han inte tänka sig att det skulle kunna bli världsfred om inte alla människor först blev kristna. För att drömmen om världsfred skulle kunna bli verklighet måste judar och muslimer bli en del av den kristna kyrkan.

För många av oss i dagens Sverige som lever i kanske ett av världens mest sekulariserade samhällen är det lätt att avfärda Comenius övertygelse om att alla måste bli kristna med ett överseende leende. De flesta anser nog att fred kan uppnås utan religion – och kanske *just* utan religion med tanke på alla krig som utkämpats i religionens namn. Dessutom är många präglade av normen om religionsfrihet och idealet om att respektera även andra religioner än den egna. Idag har andra värderingar betydelse i Sverige och i de flesta europeiska länder. Ideal som demokrati och jämlikhet eller föreställningen om kosmos som ett naturvetenskapligt fenomen är dominerande, och det gränsar till tabu att ifrågasätta dessa synsätt. Idag för Västerlandet krig till försvar för demokrati och jämställdhet, inte i religionens namn. Den svenska skolan domineras av dessa ideal, och för de flesta är det svårt att vara toleranta mot meningsmotståndare i det avseendet. Skolan ska enligt skollagen vila på demokratins grund och arbeta för ”den etik som förvaltas av kristen tradition och västerländsk humanism”, en formulering som finns i både 1994 års och i 2011 års läroplan.<sup>3</sup>

Människolivets okränkbarhet, individens frihet och integritet, alla människors likavärde, jämställdhet mellan kvinnor och män samt solidaritet med svaga och utsatta är de värden som skolan ska gestalta och förmedla. I överensstämmelse med den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism sker detta genom individens fostran till rättskänsla, generositet, tolerans och ansvarstagande.

Skolan ska vara icke-konfessionell och främlingsfientlighet och intolerans ska bemötas med kunskap, öppen diskussion och aktiva insatser.<sup>4</sup> Ändå antyder formuleringen ”kristen etik” och ”västerländsk humanism” att dessa ideal inte finns i andra delar av världen, och avståndet till Comenius filosofi synes inte alltför långt.

---

<sup>2</sup> Evangelium enligt Johannes, 14:6.

<sup>3</sup> Utbildningsdepartementet, *Lpo 94 : Lpf 94*. Stockholm, 1994; Skolverket, 2010.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Flera analyser har gjorts av 1994 års läroplan och den synbara motsägelsen i att skolan förväntas vara konfessionslös och samtidigt ska präglas av kristen, västerländsk etik. Forskarna Christer Hedin och Pirjo Lahdenperä uppfattar skrivningen närmast som ett missöde i arbetet och hävdar att man kan betrakta läroplanens ord om kristen etik som historia. I ett Sverige som fått en rad invånare med rötter i andra kulturer, som ofta varit förebilder för den etiska utvecklingen i Europa uppfattar de orden ”kristen” och ”västerländsk” som provocerande.<sup>5</sup> Man kan emellertid också tolka skrivningen om kristen etik som ett försök att sätta ned foten och som ett uttryck för en önskan att formulera och överföra det som anses vara ”svenskt” och ”västerländskt” till nästa generation i en tid av postmodernism, globalisering, kulturblandning och kulturupplösning. Det faktum att skrivningen finns kvar även i den nya läroplanen för år 2011 tyder på att det är så. Det blir ännu mer tydligt när man tar den debatt i betänkande som förts inom EU om att ”kristna värderingar” borde återopas i konstitutionen. Även om läroplanen kan ses som ett uttryck för tidsandan så är det viktigt att framhålla att denna typ av dokument är ett resultat av en politisk diskussion där olika åsikter ställs mot varandra. Att läroplanerna från 1994 och 2011 antogs under borgerliga regeringar där Kristdemokraterna ingick är förmodligen en del av förklaringen.

Comenius idéer om världsfred måste sättas in i den tidsanda som rådde vid det trettioåriga krigets slut. Under Comenius tid var det tillräckligt revolutionerande att förespråka en enad kristen kyrka. Tanken att denna tolerans också skulle gälla andra religioner var främmande för Comenius. Kunskapen om andra religioner var liten, och det ottomanska imperiet hotade Europa. Den ottomanske sultanen ockuperade Balkan, och turkarna sågs som den kristna världens fiende. Comenius var välmenande i sin övertygelse om att det skulle vara mycket bättre för judarna och muslimerna om de konverterade till kristendomen, som ju enligt hans mening var den enda sanna religionen.

## Den kosmopolitiska blicken och interkulturalitet

Idag befinner vi oss i en helt annan situation. Kunskapen om olika religioner och livsåskådningar är större, även om det kan ifrågasättas om kunskapen är tillräckligt stor. Läroplanens stolta ord om den ”rättskänsla, generositet, tolerans och ansvarstagande” som sägs präglade västerländsk humanism

---

<sup>5</sup> Hedin & Lahdenperä, Stockholm, 2001.

omsätts dock inte alltid i handling. Rädslan för det ottomanska imperiet och främlingen under Comenius tid är en del av det västerländska arvet som uttrycks i ny form genom dagens intolerans mot muslimer och ”de andra”. En sådan intolerans är naturligtvis inte speciell för Västerlandet. På liknande sätt har historien format synen på ”de andra” i hela världen.

Genom globaliseringen har vi kommit närmare varandra. Vi möts över kulturella gränser, både personligen genom resor, ökad migration, transnationell kommunikation och snabba möten världen över med hjälp av informations- och kommunikationstekniken. Det innebär emellertid inte att dessa kulturella möten alltid är jämlika eller att förståelsen och toleransen över etniska och kulturella gränser har ökat. Just det faktum att vi oftare möts över kulturella gränser leder till fler konfrontationer när det gäller skilda idésystem och av ekonomiska och politiska skäl. Det vore naivt att tro att ökade kunskaper och fler interkulturella kontakter och kommunikation automatiskt skulle föra oss närmare världsfreden.

Det finns emellertid en avgörande skillnad mellan vår och Comenius tid. Idag kan vi föreställa oss en global gemenskap, vilket sammanhänger med att världen på ett helt annat sätt än tidigare är sammanbunden i ett nätverk av ömsesidiga beroenden. Det får både positiva och negativa konsekvenser. Som nämnts i inledningen hävdar den tyske sociologen Ulrich Beck att vi måste skaffa oss en kosmopolitisk blick. Det handlar enligt honom inte om en ”morgonrodnad för en allmän förbrödring mellan folken, inget världsrepubliken framgryende, ingen fritt svävande utblick över världen eller påbjuden kärlek till människor från främmande länder.”<sup>6</sup> Den kosmopolitiska blicken uttrycker en medvetenhet om globala kriser och risker där de gamla skillnaderna mellan ”inne i och utanför”, nationellt och internationellt och ”vi och de andra” har förlorat sin bindande kraft. För att överleva måste vi enligt honom skaffa oss en kosmopolitisk realism. Beck menar att man tidigare såg kosmopolitismen som storslagen men ogenomförbar, men att verkligheten numera har blivit kosmopolitisk. Den som har en kosmopolitisk blick accepterar att det finns skiljaktiga åsikter i världssamhället och är nyfiken på det annorlunda hos ”de andra”.<sup>7</sup> Globaliseringen, eller kosmopolitismen som han föredrar att kalla det, har lett till ett paradigmskifte, så att man inom samhällsvetenskapen måste överge det nationella perspektivet. Samhällsvetenskapen kan inte längre utgå ifrån nationalstaten som en naturlig enhet för analys.

---

<sup>6</sup> Beck, 2005, s. 31.

<sup>7</sup> Beck, 2005, s. 22.

Själv ser jag den interkulturella pedagogiken som en naturlig följeslagare till kosmopolitismen, så att man också måste ha en interkulturell blick. Det innebär att man ser pedagogiken som en global fråga och det annorlunda som något positivt, som en utmaning som utvecklar kunskapen. För mig är en viktig aspekt av den interkulturella pedagogiken hur den kan bidra till att skapa fred.

## En historisk tillbakablick och den nya kosmopolitismen

Comenius kosmopolitism kan ses som uttryck för en typ av kosmopolitism som utvecklats under en speciell period av världshistorien och i en särskild del av världen. Som framgår av avsnittet om kosmopolitismen i inledningen till den här antologin har kosmopolitismens skepnad varierat, men gemensamt för de olika riktningarna är att man ser alla mänskliga varelser, oberoende av vilken politisk enhet de tillhör, som en enda gemenskap.

Stoikerna i det antika Grekland brukar nämnas som de första kosmopoliterna. De flesta av dem var dock inte greker utan fenicier, syrier och romare. Rörelsen uppkom i de grekiska stadsstaterna trots (eller just på grund av) att dessa ofta befann sig i krig med varandra. Stoikerna hävdade att universum bestod av en materiell, förnuftig substans som de kallade Gud eller naturen och att kunskap kunde uppnås med hjälp av förnuftet. De mest kända stoiska filosoferna som Zenon, Antisthenes och Diogenes var inte medborgare i de grekiska stadsstaterna utan sociala outsiders som såg sig som kosmopoliter, det vill säga personer som inte var förankrade i någon stadsstat och därför "världsmedborgare". Ordet kosmopolit kommer från grekiskans *kosmou politês*, som betyder världsmedborgare. För dem var människor jämlika, inte när det gällde förmögenhet och lärdom, men däremot när det gällde förnuft och en känsla för vad som är hedervärt eller förkastligt.<sup>8</sup>

Kosmopolitismen har ofta uppstått inom imperier och som en följd av handel över långa avstånd. Kristendomen erbjöd ett kosmopolitiskt synsätt för det medeltida Europa, men innebar samtidigt ett motsatt synsätt när det gällde synen på kättare och hedningar. I det ottomanska imperiet fanns ett stort mått av kosmopolitism, såtillvida att det integrerade och tolererade en stor mängd olika folkslag och religioner. Det gällde i viss mån också de europeiska imperierna.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Russel, 2008, s. 137-162.

<sup>9</sup> Calhoun, 2008.

En annan typ av kosmopolitism växte fram med upplysningen, som sammanföll med kapitalismens spridning, kolonialismen och imperialismen. Samtidigt återupplivades intresset för hellenistisk filosofi och tanken om gemensamma mänskliga rättigheter. Det tog sig bland annat i uttryck i den franska revolutionens deklaration om människans och medborgarens rättigheter 1789. Den tyske filosofen Immanuel Kants kosmopolitism måste ses mot bakgrund av den växande nationalismen och som en reaktion mot kriget och den destruktiva sidan av nationalismen. Han argumenterade för skapandet av en kosmopolitisk lag som skulle gälla för alla människor oberoende av enskilda nationella lagar. I sin skrift *Zum ewigen Frieden* (Om den eviga freden) skisserar han förutsättningarna för att skapa evig fred. Kant var emellertid inte emot kolonialismen utan ansåg att den kunde försvaras om den förde kultur till ociviliserade folk. Och hans åsikter om ”gula indianer, underlägsna negrer och tjuvaktiga javaneser”<sup>10</sup> skulle en genomsnittlig sverigedemokrat förmodligen inte ha några svårigheter att instämma i.

Fasorna under och efter andra världskriget gav upphov till en ny typ av kosmopolitism, framför allt när det gällde juridiken. Det extrema våldet i Hitlers koncentrationsläger och Stalins arbetsläger stod i motsättning till all universell humanism och kosmopolitism. De nazistiska brotten definierades som ”brott mot mänskligheten” i samband med Nürnberggrättegångarna och frågan om det individuella moraliska ansvaret när det gällde att vägra utföra order aktualiserades. Genom antagandet av de mänskliga rättigheterna 1948 förverkligades en del av Kants idé om en kosmopolitisk lag.

Den nya kosmopolitism som vuxit fram på senare år kan härledas till de gamla stoikernas toleranta syn på mångkultur, samtidigt som man tar avstånd ifrån en kosmopolitism som egentligen är ett uttryck för dold västerländsk universalism. Stuart Hall, själv uppvuxen i en etniskt blandad familj på Jamaica med afrikanska, judiska, portugisiska och östindiska rötter,<sup>12</sup> framhäver betydelsen av att kunna leva tillsammans på en plats men samtidigt upprätthålla ett visst mått av kulturell särskildhet. Han tror inte på den traditionella liberala universalismen som förutsätter en neutral stat med autonoma, liberala medborgare utan kulturella och etniska band. För att upprätthålla sin legitimitet måste staten stödja sig på medborgarnas identifikation, känsla av samhörighet och delaktighet i en kultur. Föreställningen om en neutral nationalism som inte grundar sig i medborgarnas kultur är enligt honom rent nonsens. Därför måste man hitta en medelväg mellan

---

<sup>10</sup> Fine & Cohen, 2008, s.145.

<sup>12</sup> Chen, 1996, s. 485-503.

universalism och partikularism. När Hall ser tillbaka på sin egen uppväxt i 1950-talets multietniska områden i London konstaterar han att man med hjälp av ständiga förhandlingar måste åstadkomma det omöjliga, nämligen att hitta en balans mellan kulturell skillnad och social jämlikhet:

Trots att de [multietniska områdena och deras invånare] är tydligt kulturellt präglade har de aldrig varit separatistiska. De har aldrig bildat ghetton, men deras formella traditioner och ursprungsländer är fortfarande extremt viktiga när det gäller deras självförståelse. Samtidigt har de intensiva relationer med det dagliga livet runt omkring dem, det sekulära livet, grannskapet, ekonomin och politiken med mera. De kräver i stort sett samma sak av staten men de är också i behov av att uppehålla sin särskildhet inom hemmet, i det privata, när det gäller det religiösa och andra frågor.<sup>14</sup>

De lokalsamhällen som Hall beskriver består vare sig av isolerade individer eller tydligt avgränsade grupper. De befinner sig i ett öppet rum som kännetecknas av en folklig kosmopolitism, där var och en måste ha rätt att delta i den politiska processen och att ingå i en dialog med andra.

Genom att kombinera begreppet kosmopolitism med termer som kritisk, dialogisk, folklig med mera försöker man inom den nya kosmopolitismen hitta en medelväg mellan monokulturalism och partikularistisk mångkulturalism. Denna kosmopolitism har uppkommit som ett svar på nationalstatens förändrade roll, den internationella migrationen, det ökande resandet, mångkulturalismen, feminismen och andra faktorer. Den skiljer sig från universalistiska varianter av kosmopolitism som exempelvis Comenius kristna eller Kants förnuftsriktade kosmopolitism och tar sig an de nya utmaningar som uppkommit genom den ökande globaliseringen. Med sin strävan efter gränslösa möten mellan mänskliga idéer, fred, inkludering och rättvisa ger den ett alternativ till samhällelig fragmentering, extrem nationalism och etniska motsättningar.

Kosmopolitismen utgör emellertid i sig ingen väg till fred. Våld mot civila, brott mot mänskliga rättigheter förekommer alltjämt och offren för dem är närmast otaliga. Det rör sig ofta om strider i identitetens namn: religiös, etnisk och språklig. Syftet är att skaffa sig makt genom att hänvisa till en gemensam identitet.<sup>15</sup> Många av de etniska konflikter som plågat människor under 1900-talet och början av 2000-talet har dock inte berott på att etniska

---

<sup>14</sup> Hall, 2008, s. 29 (min översättning).

<sup>15</sup> Kaldor, 2008.

grupper krävt större frihet och en större andel av samhällets resurser och därför tagit till vapen. Konflikterna har i stället berott på att den statsmakt som förvägrat dem deras rättigheter slagit till med vapenmakt.<sup>16</sup> Kosmopolitismen kan erbjuda en möjlighet till fredliga relationer genom att förespråka social rättvisa och en tolerant syn på mångkultur. I det sammanhanget kan interkulturell pedagogik, både som vetenskap och praktik, spela en viktig roll.

Den amerikanska filosofen Martha Nussbaum förespråkar i en uppmärksammas artikel kosmopolitisk utbildning som ett alternativ till nationell utbildning. Med utgångspunkt från de gamla stoikerna hävdar hon att det inte ligger någon motsättning i att känna samhörighet såväl med sin familj och sin bostadsort som med sin etniska grupp, sitt land och mänskligheten. Men först måste man se sig som en del av mänskligheten och sedan som en del av sitt land. Med hjälp av utbildning kan man lära sig att känna igen det mänskliga såsom det kommer till uttryck i allehanda märkliga former. Genom att studera det annorlunda är det möjligt att se gemensamma målsättningar, strävanden och värderingar i olika kulturer. Stoiska filosofer hävdar att det är en viktig uppgift för utbildningen att uppamma en inlevelse i det annorlunda, och det kräver i sin tur att man skaffar sig stor kunskap om det annorlunda.<sup>17</sup>

## Min egen forskning

Idag måste vi alla hantera en verklighet som innebär att vi inom utbildningsväsendet arbetar med en mängd olika religioner och livsideologier. Frågan är hur man i en globaliserad verklighet ska kunna skapa en utbildning som kan integrera olika synsätt på världen och livet och överbrygga vitt skilda synsätt. Hur förhåller man sig exempelvis till dem som anser att det finns en yttersta verklighet som inte överensstämmer med det naturvetenskapliga paradigmet? I sin artikel om colombianska flyktingar i den här antologin berättar Anders Fjällhed om Maria som blir utskrattad och behandlad som en dumskalle, när hon säger sig tro på den bibliska skapelseberättelsen. Sådant gör henne ledsen och får henne att vilja resa tillbaka till Latinamerika.

Frågan om hur man kan se utbildning med en kosmopolitisk blick är långt ifrån besvarad. Snarare är det så att ett sådant synsätt öppnar ett nytt perspektiv på interkulturell pedagogisk forskning. Den interkulturella blick-

---

<sup>16</sup> Rothman, 1997, s. 289-305.

<sup>17</sup> Nussbaum, 1994, s. 3-34.



en måste liksom den kosmopolitiska blicken enligt min mening karaktäriseras av vad Beck kallar en analytisk-empirisk kosmopolitism, det vill säga att man frigör sig från det nationalstatliga perspektivet och en så kallad metodologisk nationalism.<sup>18</sup> Det möjliggör en kritisk granskning av det nationella perspektivet på utbildning och att man frågar sig hur utbildning kan medverka till att skapa kosmopolitisk rättvisa, demokrati och fred. En kosmopolitisk blick kan bidra till en undervisning som grundar sig på en balans mellan monokulturell universalism och mångkulturell partikularism, en öppenhet, en nyfikenhet och ett genuint intresse för det annorlunda och ”den andre”. Ett sådant synsätt grundar sig på en insikt om att vi inom undervisningen vare sig vi vill det eller ej måste kunna hantera vitt skilda synsätt på världen och verkligheten.

Jag har själv forskat om den tibetanska ickevåldsrörelsen och den pacifistiska utbildningen bland tibetanska flyktingar i Indien.<sup>19</sup> Deras fredskultur karaktäriseras av en stark ideologisk övertygelse om att man ska använda sig av ickevåld för att uppnå frihet och demokrati. I flyktinglägren får man från barnsben lära sig att inte döda och skada andra. Denna kultur hänger ihop med en buddhistisk livssyn och Dalai Lamas fredsfilosofi.

Mitt intresse för den tibetanska fredskulturen väcktes när jag i samband med mitt avhandlingsarbete om tibetanska flyktingars utbildning<sup>20</sup> hade sällskap med några tibetanska småflickor på väg från skolan i barnbyn för tibetanska flyktingar i Dharamsala i norra Indien. Jag frågade dem vad de tänkte göra när de blev vuxna, och den ena flickan svarade att hon tänkte kämpa för ett fritt Tibet med ickevåld. Det var något som upprepades som ett mantra av många av de ungdomar som jag intervjuade. Jag blev intresserad av hur en sådan ideologi kan överföras och om utbildningen bland tibetanska flyktingar har någon del i det. I förlängningen undrade jag om skolan kan uppfostra barn till att bli fredliga människor.

Många tibetanska intellektuella viftar visserligen bort talet om ickevåld med att det bara är en propagandamyt för en västerländsk publik, men det var påtagligt i intervjuerna som jag sedan gjorde att även de som kritiserade ickevåldspolitikerna ofta stack in en brasklapp om att de egentligen var buddhis-

---

<sup>18</sup> Beck, 2005.

<sup>19</sup> Det finns ungefär 145 000 tibetanska flyktingar, varav de flesta flydde eller är barn till dem som flydde 1959 som en följd av upproret i Lhasa mot den kinesiska ockupationen av Tibet. Se vidare Goldstein-Kyaga, 1993; Goldstein-Kyaga, 2003, s. 89-102; Goldstein-Kyaga, 2011.

<sup>20</sup> Goldstein-Kyaga, 1993.

ter som trodde på ickevåld. Just detta såg jag som ett uttryck för en dominerande kultur som alla måste förhålla sig till vare sig de var för eller emot den.

Det forskningsprojekt som jag sedan kunde genomföra med hjälp av anslag från Vetenskapsrådet gav naturligtvis en mycket mer nyanserad bild av det hela. Sammanlagt gjorde jag och två andra personer ett hundratal intervjuer och förde samtal med huvudsakligen unga tibetanska flyktingar varav majoriteten hade flytt från Tibet relativt nyligen.

Fredsforskaren Johan Galtung framhåller att det inte finns några kulturer som är fullständigt fria från våld. En fredskultur karaktäriseras snarare av att många och olikartade aspekter rättfärdigar och legitimerar direkt och strukturell fred. Han skiljer på direkt våld som står för öppet våld och strukturellt våld som står för samhällelig ojämlikhet och som i sin förlängning innebär våld.<sup>21</sup> Gandhi menade exempelvis att svält som orsakas av samhället kan betraktas som våld även om han inte använde begreppet strukturellt våld.

Om man studerar den tibetanska fredskulturen kan man se att den liksom andra kulturer är föränderlig och inom sig rymmer en rad olika varianter. Under hela Tibets historia har det funnits en spänning mellan våld och ickevåld, och ickevåldet har dominerat mer eller mindre starkt under olika historiska perioder och i olika delar av Tibet. Det var framför allt i centrala Tibet där de stora buddhistiska klostren och viktiga samhällsinstitutioner fanns som fredskulturen var stark. I östra Tibet där statsmakten var svag och där människor såg sig tvungna att försvara sig mot rövare med vapen i hand var fredskulturen inte så uttalad. Av intervjuerna framgick det att munkar och nunnor ofta hade en principiell syn på ickevåld som grundade sig i deras buddhistiska tro, medan lekmän hade en pragmatisk, taktisk inställning till ickevåld och tillämpade den så länge den var till hjälp för att uppnå målet med frihet och demokrati i Tibet.<sup>22</sup> Dalai Lama är i sin egen skap av buddhistisk munk en principiell förespråkare för ickevåld, men han använder sig ofta av pragmatiska argument för att övertyga sina landsmän om att ickevåld är en bättre metod än våld. Exempelvis hävdar han att det skulle leda till blodbad om tibetanerna grep till vapen för att befria sig eftersom de själva utgör mindre än en procent av Kinas hela befolkning.

Bland de tibetanska flyktingarna i Indien har den traditionella fredskulturen omvandlats till en politisk ickevåldsrörelse, som omfattas inte bara av buddhister utan också av tibetanska muslimer och företrädare för den förbuddhistiska *bön*-religionen. Detta har till stor del uppnåtts genom utbild-

---

<sup>21</sup> Galtung, 1990, 1985, s. 291-305.

<sup>22</sup> För termerna principiellt respektive taktiskt ickevåld, se Bedau, 1991.

ning. I en intervju som jag gjorde med Dalai Lamas syster, tidigare föreståndare för den tibetanska barnbyn i Dharamsala i norra Indien, förklarade hon:

Förr i tiden i Tibet var det samhället som avgjorde vad man kunde göra och inte göra. Genom att göra människor medvetna genom utbildning blir förståelsen av fred mer en fråga om ett individuellt val. När man får bildning interagerar man med sig själv. Om man tänker igenom vad ickevåld innebär har det en slags effekt på individen. Dagens fredsfostran och kunskap i vår religion tas emot på ett medvetet sätt snarare än att sätt snarare än att de ses som självklara. Förståelsen är mycket djupare.

Om man försöker sammanfatta vad den tibetanska fredskulturen karaktäriseras av, det vill säga vad Galtung beskriver som många och olikartade aspekter som rättfärdigar och legitimerar direkt och strukturell fred, är det i huvudsak följande:

- En karismatisk ledare som har ickevåldet som ledstjärna
- En diskurs om ickevåld som alla måste förhålla sig till på ett eller annat sätt, vare sig de är för eller emot den
- En religiös, filosofisk tradition med en stark inriktning mot ickevåld
- En demokratisk konstitution som avsäger sig våld som medel för nationell politik
- En exilregering som har antagit ickevåldet som ”statlig doktrin”
- Ett sekulärt såväl som ett religiöst utbildningssystem som syftar till att forma en generation av fredliga tibetaner
- Icke våldet som en del av den kollektiva identiteten
- En ickevåldsrörelse som påverkar andra liknande rörelser

De tibetanska skolorna i Indien är kulturellt sett homogena och kan hänvisa till en gemensam värdegrund. I mångkulturella skolor i Sverige finns det emellertid oftast inte någon sådan gemensam värdegrund att bygga på. Man kan fråga sig om man skulle kunna använda de tibetanska erfarenheterna i mångkulturella skolor i Sverige och andra länder.

Dalai Lama grundar sin övertygelse om ickevåld i en buddhistisk världsyn där nationell identitet har liten betydelse, men han hävdar också att den etik han förespråkar är allmänmänsklig och mycket väl kan delas av andra trosbekännare eller ateister. På senare år har han börjat argumentera för att nationalstaten har fått en mindre betydelse under globaliseringen och att kampen för ett självständigt Tibet inte längre är nödvändig. Han hävdar att

människor måste utveckla ett *universellt ansvar*, eftersom världen idag är så sammanlänkad, ekonomiskt, tekniskt och miljömässigt. Även om det är omöjligt för varje individ att engagera sig för alla fattiga i världen, är det enligt Dalai Lama möjligt att se den mänskliga familjen som en enhet. Han framhåller också betydelsen av *medkänsla*, ett viktigt begrepp inom mahayanabuddhismen. Det gäller att utveckla sin känslighet för andras lidande, så att man överväldigas av en känsla av ansvarstagande för andra.<sup>23</sup> Dalai Lamas begrepp universellt ansvar och medkänsla påminner om Becks begrepp kosmopolitisk empati.<sup>24</sup> Det har också mycket gemensamt med Hannerz syn på verklig kosmopolitism som ett genuint intresse och engagemang för ”den andre”.<sup>25</sup> Även om det tibetanska skolsystemet i exil i Indien grundar sig på buddhismen kan Dalai Lamas begrepp universellt ansvarstagande mycket väl appliceras i ett globalt sammanhang.

## Globalisering och identitet

Ett annat forskningsprojekt som jag genomfört tillsammans med María Borgström, också det finansierat av Vetenskapsrådet, handlar om hur människor utvecklar sin identitet i det globaliserade samhället, framför allt de som lever i en mångkulturell miljö.<sup>26</sup> Vi intervjuade och diskuterade med ett sextiotal personer, huvudsakligen ungdomar. Dessutom gjorde vi djupintervjuer med medlemmar av nio familjer, där intervjupersonerna representerade tre generationer. Slutsatsen var att det håller på att utvecklas en ny typ av identitet, som vi kallade för *en tredje identitet*, en ”både-och”-identitet snarare än ett uttryck för den ena eller den andra identiteten. Denna identitet är gränsöverskridande, mångdimensionell, kontextuell och föränderlig.

Även om de flesta människor grupperar sig runt primära identiteter, så är det inte det enda sättet att identifiera sig på. Människor utvecklar i det globala samhället gränsöverskridande identiteter på många olika plan. Det kan gälla ålder, kön, religion och etnicitet, och dessa kombinerar de i komplexa mönster som de dessutom förändrar och anpassar efter situationen. Identitetsarbete är alltså enligt vår mening den tolkning av olika influenser som människor gör under hela livet, och dessa influenser är ofta motsägelsefulla. Det är en motsägelsefullhet som är en aspekt av livet.

---

<sup>23</sup> Dalai Lama, 2003.

<sup>24</sup> Beck, 2005, s. 19.

<sup>25</sup> Hannerz, 1996, 104-105.

<sup>26</sup> Goldstein-Kyaga & Borgström, 2009.

Det är inte ovanligt att människor som bott i många länder och varit tvungna att anpassa sig till olika kulturer, eller ungdomar som ingår i mångkulturella miljöer, utvecklar olika typer av kosmopolitiska identiteter, det vill säga en känsla av att ingå i en världsomspännande gemenskap. Det kan gälla människor som ingår i flera olika etniska grupperingar eller sådana som genom sitt arbete har internationella kontakter. Men man inordnar vanligen sin identitet på olika nivåer som kan omfatta en kosmopolitisk identifikation men också bestå av hemkänsla i ett visst bostadsområde, i ett eller flera länder, i en eller flera etniska och/eller religiösa grupper. Dessa nivåer behöver inte innebära motsatser.

Den här typen av ”tredje identitet” som människor i mångkulturella miljöer utvecklar är egentligen inte en enda identitet utan snarare ett förhållningssätt eller en tolkning över tid, som rymmer många olika typer och kombinationer av identiteter. Det rör sig inte om en enda homogen etnisk eller nationell identitet, eller en viss politisk eller religiös identitet. Men det rör sig inte heller om att människor har flera identiteter. Att en människa kan vara till exempel kvinna, mor, tandläkarstuderande, konstnär, iranier, svensk, kurd, kommunist och tycka om medelhavsmat och reggae innebär enligt vårt sätt att se inte att hon har många identiteter. Att hon identifierar sig med flera grupper, roller, yrken, ideologier och livsstilar kan ibland leda till konflikt, ja, till och med psykiska problem, men det leder i allmänhet inte till uppkomsten av flera identiteter. Identitetsarbetet utgörs just av processen att skapa en hel identitet, inte en hybrid eller kreoliserad identitet, utan en identitet som hel människa, där varje dimension utgör en helhet. Den här typen av tredje identitet innebär att man inte identifierar sig med en enda nation, etnisk grupp eller religion och det tycks bli allt vanligare i en mångkulturell, global stad som Stockholm, liksom också i storstäder i andra delar av världen som Calcutta, New York och Buenos Aires.

Den tredje identiteten har negativa sidor, till exempel rotlöshet, men den rymmer också positiva aspekter som kosmopolitism och en förståelse för behovet att lära sig om de kulturella kontexter man ingår i, ett engagemang med andra delar av världen, en förmåga att se konflikter ur flera perspektiv, en förmåga till kodväxling och känslor av både frihet och kontroll.

## Fred och interkulturalitet

Erfarenheterna från de båda projekt som jag här beskrivit utgör bakgrunden till mitt intresse för relationen mellan interkulturalitet och fred. Finns det en möjlighet att med hjälp av utbildning i en mångkulturell värld medverka

till en global fredskultur? Det ser jag som ett viktigt forskningsområde. Den eviga freden som Kant drömde om synes mig lika avlägsen nu som då han skrev sin pamflett 1795. Kant trodde inte att människan var god av naturen. Däremot ansåg han att människan med hjälp av sitt förnuft kan skapa ett samhälle där den goda viljan kommer till uttryck av egoistiska skäl.

Som tidigare nämnts anser jag det vara naivt att tro att enbart ökade kunskaper och fler interkulturella kontakter och ökad kommunikation automatiskt skulle föra oss närmare världsfreden. Människor, som vuxit upp i mångkulturella miljöer och har flera kulturella tillhörigheter och därmed en ”tredje identitet”, har goda möjligheter att skaffa sig kunskap och förståelse för kulturell mångfald. De är en betydande resurs vid fredsarbete och konflikthantering. Det viktigaste är dock insikten om att alla kulturer består av blandningar och befinner sig i ständig utveckling, samt att det alltid finns en intern variation. Det finns ingen anledning att i mångkulturalismens namn acceptera ojämlikhet och förtryck inom en minoritetsgrupp bara för att tongivande personer inom en etnisk eller religiös grupp hänvisar till traditionella normer. Att ge upp sociala rättigheter som uppnåtts genom hård kamp motverkar freden. Brott mot mänskliga rättigheter, förtryck, våld, orättvisor, interetniska fördomar eller att skolarbetet förhindras kan inte ursäktas i mångkulturalismens namn. Samtidigt måste stor tolerans och en positiv inställning till kulturell varians uppmuntras. Med hjälp av modersmåls lärare och föräldrar kan okonventionella lösningar åstadkommas, som kan öka kunskapen och förståelsen för kulturell och social mångfald. Som Jahanmahan påpekar i sin artikel i den här antologin, är det inte bara en fråga om kulturmöte utan också om ”bemötande”. Det gäller att respektera den andre, oavsett om det är fråga om kulturella eller andra slags skillnader, som till exempel genus och funktionshinder. Att se humanism, etik, strävan efter jämlikhet, demokrati och rättvisa som allmänmänskliga ideal snarare än som enbart ”kristna” eller ”västerländska” värderingar öppnar upp för möjligheten att fördjupa förståelsen och insikten i dem genom att diskutera hur de kan uppfattas och uttryckas i olika kulturella sammanhang.

Paul Gorski menar att fred kan bidra till att upprätthålla förtryckande strukturer om man inte först skapar rättvisa och jämlikhet.<sup>27</sup> Fred är något mer än bara en frånvaro av våld. Ett genuint fredligt samhälle karaktäriseras av rättvisa, jämlikhet och mänskliga rättigheter. Därför är undervisningen om och arbetet för dessa frågor en viktig aspekt av interkulturell pedagogik. Om interkulturell pedagogik utvecklas så att medvetenheten ökar om makt-

---

<sup>27</sup> Gorski, 2010, s. 515-525.

relationer i det interkulturella mötet medverkar det på sikt till fredliga relationer.

Önskan om fred finns i de flesta traditioner, religiösa såväl som sekulära, och man kan grunda undervisningen på det. Den viktigaste garantin för fred är en övertygelse som kan utvecklas bland annat med hjälp av skolan om att fred är den enda lösningen för världens överlevnad i det globala risksamhället.