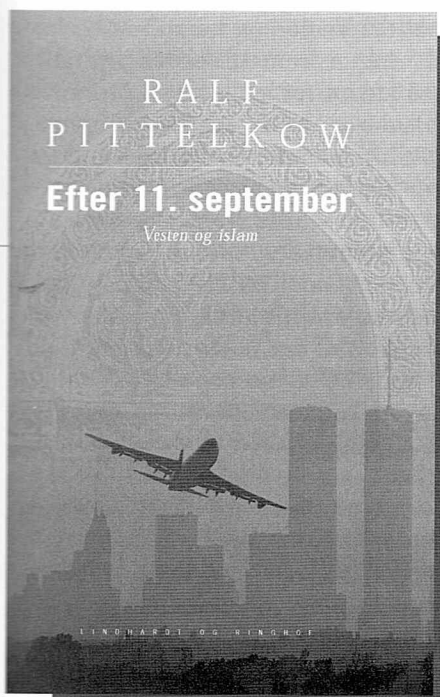


Nuancering eller ny-orientalisering?

Ralf Pittelkow har med *'Efter 11. september. Vesten og islam'* skrevet noget så sjældent som en samfundsteoretisk bestseller. Salgstallet har rundet 23.000. Desværre viser en undersøgelse af Pittelkows forståelsesramme, at bogen på tidstypisk vis er ude af trit med virkelighedens muslimer og ude på det politiske paranoias overdrev.

Selvom enkelte kritiske røster har rejst sig efter udgivelsen af bogen *'Efter 11. september. Vesten og islam'*, er det generelt fine skudsmål, hovedpersonen i denne artikel har fået med på vejen fra landets førende trykte medier. Og det er naturligvis på grund af den autoritet og ekspertstatus, som Ralf Pittelkow er blevet tildelt både i kraft af denne seneste bog og tidligere udgivelser, at det bliver relevant og interessant at underkaste netop hans tilgang til Mellemøsten/islam en nærmere undersøgelse. Det skal ikke være nogen hemmelighed, at Pittelkow efter min opfattelse artikulerer eller i hvert fald underbygger en af tidens dominerende politiske dagsordener i forhold til indvandrere, flygtninge, islam og Mellemøsten. Det kan tilføjes – for egen regning – at bogen er *usædvanligt* ubehagelig læsning, hvis man er så uheldig at føle nogen form for loyalitet endsige fællesskab med 'de andre', dvs. muslimerne. Præcis så subjektivt negativ er min oplevelse. Jeg skal imidlertid i det følgende bestræbe mig på at være om ikke objektiv, så dog lødig og redelig i omgangen med Pittelkows bog og anden litteratur

I det følgende er det Pittelkows *analytiske tilgang* og nogle af hans *grundbegreber*, der skal undersøges. Målet er at bestemme nogle *orientalistiske, afhængighedsteoretiske og moderniseringsteoretiske* elementer i hans perspektiv og at pege på og vurdere nogle af de politiske implikationer, som ligger indlejret i hans blik på verden. Det er dog vigtigt at understrege, at der ikke i bogen findes en udførligt beskrevet teori, som Pittelkow bekender sig til, og som man kan analysere. Når jeg i artiklen bruger flotte begreber som Pittelkows *teori, perspektiv og analytiske tilgang*, så bruger jeg dem for det første nogenlunde synonymt, og for det andet betegner de blot de forestillinger – bevidste eller ubevidste – om



Af Carsten Fenger-Grøn

Ralf Pittelkow:
EFTER 11. SEPTEMBER, VESTEN OG ISLAM.
199,- kr.
Lindhardt og Ringhof.

verdens opbygning, som en læsning af bogen kan afdække hos forfatteren. Man kunne altså stort set lige så godt bruge begreberne Pittelkows 'vinkel' eller som ovenfor 'blik' – eller for den sags skyld 'for-domme'. I alle tilfælde dækker ordene over de antagelser, som forfatterens analyse hviler på.¹⁾

Hvad er 'Vesten' og 'islam'?

Det kræver ikke forfinede analytiske redskaber at uddestillere et klart billede af Occidenten over for et tilsvarende af Orienten – af 'Vesten' over for 'islam'. Det er ingen kontroversiel påstand, at Pittelkow opererer med en sådan opdeling, og det er heller ingen grov tilsnigelse at identificere undertitlens 'Vesten' og 'islam' med de mere velkendte begrebspar fra orientalismen (eller måske rettere orientalsmekritikken) 'Orienten'/'Occidenten' og 'Østen'/'Vesten'. Det er langt fra de finere distinktioner, der er på spil med Pittelkows begreber islam og Vesten, hvad forfatteren da heller ikke gør nogen hemmelighed af: "'Vesten' er jo strengt taget en

geografisk betegnelse, og "islam" er navnet på en religion. Men vi forbinder Vesten med en bestemt samfundsform, en bestemt samfundsopfattelse og en bestemt kulturkreds. Hvad islam angår, fungerer den som langt mere end en religion i vores gængse forstand. Islam omfatter alle sider af tilværelsen..." (s.8)

Valget af begreber er altså i udgangspunktet 'brugerorienteret' og rent pragmatisk, i hvert fald postuleret pragmatisk; "ordene "Vesten" og "islam" skal her begge forstås som brede overskrifter for to verdener, når det gælder samfund og politik," som Pittelkow formulerer det. At bogen ikke former sig som en problematisering af, endsige et opgør med en sådan dichotomisk indfaldsvinkel, men netop tager udgangspunkt i den, mere end antydes af titlen på første kapitel: 'En spaltet verden'.

Spørgsmålet er nu, hvilken karakter denne spaltning har. Er der tale om en analytisk opdeling, som Pittelkow benytter sig af i et forsøg på at få hold på et komplekst materiale, altså en art *analytisk greb*, er det en beskrivelse af en trist

følelse af distance, der har indsneget sig mellem mennesker, er den funderet på *historiske og kulturelle* forhold, eller har spaltningen en anden form for realitet?

Pittelkows svar rummer en overraskende retorisk omvej: I udgangspunktet henviser han som anført i det første citat til 'gængs forstand', til hvad 'vi forbinder' med begreberne, og til hvordan begreberne 'fungerer' i praksis. Det må næsten være overflødigt at anføre, at disse 'pragmatiske' konstateringer slet ikke er ukontroversielle: At 'vi' skulle se verden på denne måde er et rent postulat, og man kunne derfor ønske sig en specificering af dette subjekt 'vi'. Selve opdelingen af verden i 'islam' og 'Vesten' rummer nødvendigvis en markant fortolkning og dagsorden, hvad ingen burde kunne se bort fra efter Saids orientalsmekritik. Og af samme grund er der da givetvis også mange, der vil holde sig tættere til begrebernes snævrere betydning og derfor stå fast på, at islam netop 'bare' er en religion, et sammenhængende sæt af trossætninger (der dermed eventuelt kan sammenlignes med kristendom, men ikke med fx Vesten), og at Vesten hverken er islams modstykke eller betegnelsen for en bestemt samfundsopfattelse, kulturkreds osv., men en geografisk betegnelse eller sågar en social konstruktion.

Men et er, at opdelingen i islam og Vesten og appellen til en fælles forståelse af modsætningsforholdet i sig selv er kontroversiel. Noget andet er, at spaltningen fra i udgangspunktet at basere sig på 'gængs' sprogbrug blandt 'os' hurtigt tildeles en helt anden håndfast karakter. Allerede i første kapitel hedder det: "Vi må se i øjnene, at vi lever i en spaltet verden" (s.10) og "(...) 11. september fik kløften mellem Vesten og islam til at træde frem med ubehagelig skarphed" (s.10). Her forstår man, at uanset almindelig sprogbrug, gængse opfattelser og præ-11.septembers naivitet, er kløften en realitet – og var det på forhånd. Det nye er højst erkendelsen.

Anskuer man ikke verden i kategorierne 'islam' over for 'Vesten', er man endnu uvidende, man fristes til at kalde det uoplyst. "Udgangspunktet må være en nøgtern erkendelse af verden, som den er. Det er en verden (...), hvor der eksisterer dybe

kløfter mellem Vesten og islam" (s.24).

Modsætningen fremstår tydeligst, når Pittelkow i stedet for at betragte 'os selv' og 'dem' studerer 'deres' syn på 'os', dvs. når han skifter perspektiv til 'den anden side' og ser 'os selv' derfra: "Religiøst og politisk er islam stadig stærkt præget af opdelingen i *dem* og *os*, i *umma* og fjendtlig omverden" hedder det fx (s.92), og islam "har reageret fjendtligt over for Vestens version af det moderne samfund" (s.99). Francis Fukuyamas samfundsfilosofi rummer "en undervurdering af den nye islamiske selvbevidsthed og dens fjendtlighed over for Vesten" (s.30).

Pittelkows konstruktion af modsætningsforholdet henter altså stof i 'de andres' postulerede fjendebillede af 'os'. Han mener primært at finde belæg for muslimernes fjendebillede af 'os' i Gallupundersøgelser udført i lande med muslimsk befolkning efter 11. september 2001, men tolkningerne indeholder markante begrebsslidninger (særligt fra modvilje mod USA til modvilje mod Vesten), og konklusionen om de andres fjendebillede må vurderes som tilsvarende tvivlsom.²⁾

I det næstsidste citat er vi på vej til det samfundsteoretiske og historiske niveau – ifølge Pittelkow er spaltningen nemlig ikke kun spontan fjendtlighed og oplevet fjendtlighed, den har en historisk og samfundsteoretisk underbygning.

Vestens særkende i forhold til islam viser sig meget enkelt at kunne bestemmes som Oplysningstiden, eller måske rettere "arven efter Oplysningstiden", der er nøglen til netop 'det moderne samfund' i citatet. Når Pittelkow vælger at bruge udtrykket 'arven fra', hænger det sandsynligvis sammen med, at han har erkendt den komplekse karakter af den nytænkning, der fandt sted i den korte periode, vi betegner Oplysningstiden, og med det faktum, at samfundene på den tid på de færreste områder levede op til de idealer, som Pittelkow mener bør forsvares, eller som han opfatter som "grundværdierne", nemlig demokrati og menneskerettigheder. Det kan imidlertid undre, at Pittelkow uden videre identificerer netop nutidens (i øvrigt uhyre forskellige) samfund i den vestlige verden med realise-

ringen af Oplysningstidens idealer. Bogen rummer umiddelbart ingen bevidsthed om, at Pittelkow dermed leverer et særligt, tidstypisk blik på fortiden, der udelukker nogle aspekter af oplysningstænkningen og ophøjer andre til de virkelige idealer. Som eksempel på, at det er tilfældet, kan det nævnes, at forsvar for oplyst enevælde hører til oplysningsfilosofiens halvfaste inventar med prominente fortalere som Diderot, d'Alembert og Voltaire (Miller, 1996: 168). Et politisk ideal, der vel lettere lader sig sammenligne med visse fundamentalistiske muslimers forestillinger om teokrati funderet på shura, rådslagning, end på Pittelkows glorificering af den nuværende vestlige verdens udgave(r) af demokrati. Og man kunne retorisk spørge, om den række af samfundsfilosoffer, der mente at videreføre Oplysningstidens projekt, men forfægtede andre synspunkter end Pittelkow, selv mente at bygge på de 'ikke-grundlæggende' idealer fra Oplysningstiden. Det gjorde de næppe.

I en række passager får vi nogle nøgleord til forståelsen af, hvad vi nærmere skal forstå ved Oplysningstidens idealer, og som det er antydnet, forekommer det temmelig væsentligt, da der historisk har hersket og stadig hersker endda overordentlig stor uenighed om, hvordan vi skal beskrive oplysningsprojektet, og hvad det mere præcist gik ud på eller burde gå ud på. Vi kan altså stille det spørgsmål til Pittelkow, som Immanuel Kant stillede sig som titel på et af sine skrifter: Hvad er oplysning? (Kant, 1993: 71). Sekularisering, menneskerettigheder, individets frihed, ligeværd, ytringsfrihed, retsstat, tolerance, pluralisme, demokrati, dynamik og fremskridt, anfører Pittelkow i den mest udførlige række af nøgleord s. 17-18³⁾. En mængde af plusord, der karakteriserer Oplysningstiden og dermed Vesten og altså står i modsætning til islam. Ord som videnskab, markedsøkonomi og individualisme optræder enkelte gange i karakteristikken af Vesten og oplysningstraditionen, ord der vel i stigende grad har mistet deres plusordsværdi – men i de fleste opsummeringer reduceres Oplysningstidens idealer som nævnt til "grundværdierne om demokrati og men-

neskerettigheder" (s.18). Dette må siges at være en noget overraskende reduktion. Skulle man kondensere Oplysningstiden i to nøgleord, ville *fornuft* og *fremskridtstro* være mere idehistorisk indlysende (fx brugt i Miller, 1996: 136), og i forhold til Oplysningstidens politiske filosofier er den indbyrdes modstrid mere oplagt end sammenfaldende synspunkter. Typisk vil man foretage en inddeling i royalister (med Voltaire), parlamentarikere (med Montesquieu) og republikanere (med Rousseau) (fx Miller, 1996: 166).

Nu kunne man selvfølgelig indvende, at menneskerettigheder og demokrati trods eventuelle divergerende politiske ideer i samtiden i hvert fald er et produkt af Oplysningstiden. Det ville imidlertid være direkte fejlagtigt. Mens selve udtrykket menneskerettigheder ikke er mere end ca. 100 år gammelt, er ideen om, at mennesket besidder rettigheder alene i kraft af sin status som menneske (og sådan er der enighed om at definere indholdet af begrebet 'menneskerettighed') væsentligt ældre. I dag diskuteres det, om rettigheder i denne forstand var indskrevet i lovgivningen i oldtidens Grækenland og Romerriget, eller om 'opdagelsen' af dem må henføres til 12. århundrede. I det 14. var tankegangen i hvert fald fuldt udfoldet (Miller, 1996: 222). Tilsvarende lang og kompleks er naturligvis demokratiets historie. Man kan derfor stille spørgsmålstegn ved, hvor godt et overbegreb Oplysningstiden er for de "grundværdier", Pittelkow vil forfægte.

En række forskere og debattører har argumenteret imod den forestilling, at der ikke har været en oplysningstid i den muslimske verden. Som reaktion på Pittelkows bog anfører lektor Karsten Fledelius, at det er "vigtigt at slå fast, at det ikke er rigtigt, som hævdet af Pittelkow (s. 18), at oplysningstiden i 1600-1800-tallet gik islam forbi" (Fledelius, 16. maj 2002), og Preben Wilhjelm hævder, at "Historisk er det noget vrøvl, når Ralf Pittelkow i sin bog 'Efter 11. september' skriver, at islam ikke har haft en oplysningstid" (Wilhjelm, 8. juni 2002). Tidl. chefredaktør på Information Georg Metz anfører, at "oplysningstiden i højeste grad kom til de isla-

miske samfund" (Metz, 8. maj 2002) og henviser få dage senere til "oplysningstiden som i islam gerne regnes nogenlunde samtidig med den centraleuropæiske" (Metz, 11. maj 2002). Også islamforskere som Jakob Skovgaard-Petersen udtalte sig i pressen mod forestillingen om den uoplyste muslimske verden. Det kunne han bl.a. gøre på baggrund af sit indlæg til bogen "Satanisk, guddommeligt – og såre menneskeligt", hvor han anfører, at "I løbet af de sidste to århundreder er der sket en dramatisk sekularisering af muslimernes verdensforståelse." (Erslev Andersen og Skovgaard-Petersen, 1999: 66). Og som den måske mest lammende af alle kritikkerne af Pittelkows bog skriver Skovgaard-Petersen tre år forud for dens udgivelse: "De folk, der tror, at konflikter mellem vesterlændinge og muslimer kan forstås som konflikter mellem den moderne og den præmoderne verden, er ikke godt rustet til at forstå konflikter eller tildragelser i det hele taget i den islamiske verden i dag" (Erslev Andersen og Skovgaard-Petersen, 1999: 66).

Nu kan man naturligvis definere oplysningstraditionen så snævert, at kun udvalgte lande, regioner og tidsperioder kan leve op til kriterierne, og således at alle fortalere for, at islam har haft en oplysningstid, kan afvises. På den baggrund kan man måske undre sig over, at kritikken af Pittelkows bog i hovedsagen har drejet sig om at demonstrere, at også islam har haft en oplysningstid. En nok så relevant kritik af Pittelkows brug af oplysningstraditionen som kriterium for en skelnen mellem 'dem' og 'os' er den modsatte af, at 'de andre' ikke er oplyste: Vi er det ikke selv.

Det er en taknemmelig opgave at påpege, hvordan Pittelkow på en række måder selv undlader at leve op til (det jeg bl.a. vil opfatte som) Oplysningstidens idealer: I sin tyrkertro på, at netop nutiden og hans egen bog rummer eller beskriver indløsningen af Oplysningstidens projekt, mangler bogen historisk bevidsthed, i den manglende sammenligning og analyse af tidligere tiders blik på 'Orientens' og 'islam' mangler bogen selvkritisk refleksion, i den rent praktiske anvendelse af Gallups

meningsmålinger savner den videnskabelig redelighed, i argumenterne for en angrebskrig til forsvar for Oplysningstidens idealer er samme tids pacifistiske idealer gledet ud, idealer om trosfrihed og tolerance kan hævdes at være trængt i baggrunden osv. Den slags teoretiske indvendinger kan naturligvis fremføres i forskellige varianter mod snart sagt enhver bog, og mere interessant er det måske i stedet at vende blikket mod USA, der ganske vist kritiseres i Pittelkows bog for sin støtte til ikke-demokratiske regimer, men ikke desto mindre optræder som bannerfører for oplysningsidealene. Det er jo et faktum, at der sidder en lang række fremtrædende politikere på kristent-fundamentalistiske stemmer i USA, at mange skoler har forkastet den darwinistiske udviklingslære og i stedet bedriver undervisning ud fra den kristne skabelsesberetning, adskillige stater opererer med dødsstraf, hvad vi typisk i Europa vil anskue som et brud på menneskerettighederne, landet respekterer i ringe grad internationale forpligtende fora som FN, der om noget kan siges at være et oplysningsprojekt, mindre end halvdelen af befolkningen engagerer sig i valghandlinger osv.

Kigger vi på det danske samfund, finder vi grupper som Jehovas Vidner og rockerne, der vel næppe lever op til Pittelkows forestillinger om oplysning – grupper der i øvrigt, når det gælder opbakning i befolkningen, svarer meget godt til Hizb ut-Tahrir og andre muslimsk-fundamentalistiske grupperinger. I den forbindelse er det værd at notere sig, at danske imamer og forskere vurderer, at ca. 15% af mennesker i Danmark med muslimsk baggrund er praktiserende, dvs. at de jævnlige kommer i moskeerne, beder regelmæssigt osv. (Fenger-Grøn, 2002). At demokratiske styreformere nyder større udbredelse i den vestlige verden end i lande med muslimsk befolkning, er et faktum. Det kan imidlertid have mange grunde, og det er ikke umiddelbart muligt at aflede af det faktum, at muslimer skulle være mindre interesserede i ytringsfrihed, medbestemmelse og anstændige levevilkår i øvrigt.

Pittelkow undlader også stort set at tage stilling til den massive kritik af Op-



Ralf Pittelkows "blik" eller "vinkel" på islam tangerer fordomme.

lysningsprojektet, som den vestlige verdens filosofi i det 20. århundrede var så stærkt præget af, men som satte ind allerede midt i Oplysningstidens højdepunkt. Kritikken af oplysningens projekt nævnes, men reduceres til simpel fremskridtspessimisme, og kritikken kantparkeres straks som en "svagere strømning", der oven i købet har eksisteret "fortrinsvis i intellektuelle miljøer". Dette må siges at være en yderst tvivlsom beskrivelse af de oplysningskritiske strømninger. Faktisk er kritik af oplysningens projekt i form af an-

greb på den overdrevne tiltro til den menneskelige fornuft alt andet end en intellektuel laptus eller en sekterisk ide: Hele romantikkens insisteren på følelserne må betragtes som et sådant opgør: "Den [Oplysningstiden] mødte sit Korrektiv allerede i Klopstocks og Rousseaus Fremhævelse af Følelsens og Fantasiens afgørende Betydning og fældedes omsider af Romantikken."⁴⁾ Sådan lægges Oplysningstiden død i et leksikon i 1921 (Rosenberg, 1921 bd. 17: 223). Pittelkow er også på usikker grund, når kritikken af menneskerettighederne

inden for den vestlige verden (s.40) reserveres en kulturrelativistisk position, hvorfra menneskerettighederne hævdes blot at udtrykke en ny form for imperialism. Søren Krarups gentagne kritik af menneskerettighederne (fx Krarup, 2000) springer fx ikke af en kulturrelativistisk kilde. Selve konceptet om menneskerettigheder er om ikke filosofisk uholdbart, så i hvert fald problematisk, hvad der også har optaget danske filosoffer (Sørlander, 2000).⁵⁾

Kritikken af Oplysningstiden og ikke mindst af Oplysningstiden som elitens og de intellektuelles ufolkelige og ugudelige projekt, har fået et særligt underholdende og aktuelt udtryk i Søren Krarups kritik af netop Pittelkows bog (Krarup, 2002): For Krarup er islams eneste forsonende element netop, at den blev *fri* for oplysningstraditionen, mens islams fejl er, at den er islam.

Således kan der rejses en række indvendinger mod Pittelkows brug af Oplysningstiden som kriterium for en skelnen mellem Vesten og islam. Vi skal nu sammen med Pittelkow vende blikket mod 'de andre'. Selvom islam er karakteriseret ved sit fravær af oplysningstradition, er der nemlig ikke tale om en rent negativ bestemmelse af islam (altså bestemmelse gennem fravær af noget). Gennem Pittelkows bemærkninger om islams særkender tegner sig gennem bogen et klart billede af den uselvstændige, ukritiske, autoritetstro, umoderne 'orientaler' eller muslim. Således peger Pittelkow på "islams opfattelse af menneskets ubetingede forpligtelse over for det fællesskab, som er givet af Gud og følger hans forskrifter", og konkluderer på den baggrund, at der er tale om "denne principielle modstand mod tanken om menneskerettighederne, som vi forstår dem" (s.42). Islam levner endvidere ikke meget plads til "kritisk sans, fornyelsesdrift og grænsesprængende ideer" (s.59), og der mangler i denne kulturkreds "en frigørelse af samfundets og borgernes egne energier" (s.59). Desuden gælder det, at "Fortiden er langt mere nærværende og relevant i islam end i Vesten" (s.61), og at der ikke skelnes "skarpt mellem det ydre og det indre eller mellem fortiden og nutiden". (s.61). Endelig, som det allerede er

blevet anført gennem en række eksempler, regner Pittelkow fjendtligheden mod Vesten som et fremherskende træk i islam. Hermed har vi samlet et katalog af egenskaber, som i sin stereotypi ikke står meget tilbage for Edward Saids yndlingseksempler fra kolonitiden, fx Balfours og Cromers beskrivelser af orientaleren som irrationel, fordærvet, barnlig og anderledes (Said, 2002: 67).

Det virker oplagt, at Pittelkow ved at anvende Oplysningstiden som den definerende forskel på Vesten og islam har stillet sig på et rent essentialistisk standpunkt (her forstået som den forestilling, at verden består af forskellige kulturkredse, hvis karakter og udvikling determineres og må forstås på baggrund af disse kulturers evige og uforanderlige essens/natur). Men det er ikke nødvendigvis tilfældet. Selve begrebet Oplysningstid siger ikke noget om relationen til Vesten. Man kan derfor stille spørgsmål til Pittelkow om,

– hvorvidt Oplysningstiden ligger indbygget i kimform i en art oprindelig, evig vestlig kultur og ikke i andre

– hvorvidt Oplysningstiden er en mere eller mindre kontingent historisk tildragelse, der kunne være indtruffet hvorsomhelst og måske nødvendigvis vil indtræffe i andre dele af verden også på et tidspunkt som en del af en naturlig eller nødvendig udvikling.

– hvorvidt Oplysningstiden netop ikke indtræffer andre steder, *fordi* den er indtruffet i Vesten.

Eller for at formulere problemkomplekset i typiske mellemøst-teorihistoriske termer: Man kan spørge, i hvor høj grad der er tale om *orientalistiske*, *moderniserings-teoretiske* eller *afhængighedsteoretiske* tilgange i Pittelkows karakteristik af 'Vesten' og 'islam' og samfundsudviklingen. Som ledetråd for den følgende analyse kan de tre teoretiske tilgange ganske kort karakteriseres således:

* Orientalisme er forestillingen om, at Orienten er et unikt, lukket kulturelt system med en særlig arabisk eller islamisk natur eller essens.

* Moderniseringsteori tager afsæt i en antagelse om, at alle samfund gennem-

løber samme udvikling fra traditionel til moderne samfundsform, hvor de kulturelle forskelle kun spiller en rolle for udviklingens *hastighed*.

- * Afhængighedsteori bygger på den antagelse, at det overordnede økonomiske system i verden er bestemmende for udviklingen og karakteren af de enkelte samfund; der hersker en dominansrelation mellem det økonomiske center (Vesten) og periferien (den tredje verden), hvor centrets udvikling medfører periferiens underudvikling.

At Pittelkows bog i udgangspunktet bekender sig til en klart orientalistisk forståelsesramme, skulle gerne være fremgået. Allerede i bogens indledning, hvor grundbegreberne 'islam' og 'Vesten' introduceres, bliver det klart, at der er tale om udtryk for hele "samfundsformer", "samfundsoptættelser" og "kulturkredse", ja om islam gælder endog, at "islam omfatter alle sider af tilværelsen". Her er ikke noget med samfund på forskellige udviklingstrin i den samme udvikling eller samfund fastholdt i forskellige positioner af en overordnet kapitalistisk eller anden økonomisk struktur.

Men der er ikke alene tale om eviggyldige 'essenser', der determinerer samfundsf forholdene, hvilket fx fremgår af, at de muslimske indvandreres oprindelseslande karakteriseres ved deres "tilbagestående økonomi" (s.21) og ikke – som den konsekvente orientalist ville gøre det – ved deres "anderledes økonomi". Den underliggende frem-<->tilbage-metafor knytter an til et udviklingsperspektiv, ligesom Pittelkow også i en række sammenhænge sætter en *traditionel* samfundsform, der er karakteristisk for islam, over for Vestens *moderne*. Således følger familiesammenføringen i Vesten i udstrakt grad "traditionelle normer for, hvem man skal gifte sig med" (s.20), mens Samuel Huntington får på puklen for at afvise, "at moderniseringen med tiden vil styrke respekten for individet og de folkelige krav om demokratisk indflydelse inden for alle civilisationer" (s.37). Her forstår man, at vores kulturelle særkende – Oplysningstiden med menneskerettigheder og demokrati – er historisk

frembragt og kan blive frembragt andre steder. Oplysningstidens idealer er knyttet til *modernisering*. Der findes dog ikke i Pittelkows bog nogen udførlig model for moderniseringsprocessen med forskellige faser, som man fx kender det fra D. Lerner's analyser af Mellemøsten i 50'erne og Rostows samtidige fem-faseteori (Rostow, 1990). Skulle man rekonstruere en model, ville den kun have én begivenhed, nemlig Oplysningstiden, og ét udviklingsforløb, nemlig indløsningen af Oplysningstidens projekt.

Denne udvikling i retning af global udbredelse af Oplysningstidens ideer afviser Huntington (ifølge Pittelkow), men forsvares – i hvert fald som mulighed – af Pittelkow. Der er dog heller ingen grund til at blive for optimistisk ved at se tilbage på den nære fortid: "Selv om de globale fremskridt for demokrati og menneskerettigheder var umiskendelige, så virkeligheden væsentligt anderledes ud end retorikken." (s.19) At det er tilfældet, har Pittelkow flere forklaringer på, hvoraf et par stykker leder tanker hen på traditionel marxistisk inspireret *afhængighedsteori*: "For det første forblev en betydelig del af verden *hægtet af* i forhold til den globale økonomiske og politiske udvikling." (s.19) Og at denne 'afhægtning' ikke alene kan forstås ud fra denne del af verdens egne dårligheder, men i hvert fald til en vis grad er strukturelt betinget eller ligefrem bestemt af 'de rige lande', fremgår af Pittelkows punkt tre: "For det tredje spillede *nationale interesser og magtpolitik* fortsat en afgørende rolle i verdenspolitikken – alle de smukke ord om verdenssamfundet til trods. Fælles beslutninger og universelle værdier måtte vige, når afgørende økonomiske og politiske interesser stod på spil" (s.19).

De muslimske landes manglende udvikling må altså i nogen grad tilskrives eksterne forhold, og Pittelkow gør opmærksom på, at USA har søgt at fastholde "bruttalt undertrykkende regimer" ved magten i egen interesse. At Pittelkow faktisk trækker på en specifikt afhængighedsteoretisk forståelsesramme og ikke bare på en hvilken som helst politologisk analyse af strategi og magtforhold, antydes af vokabula-

ret i følgende: "Men militært, politisk og økonomisk har Vesten den *dominerende* rolle i verden, mens de muslimske lande som helhed er svage og *afhængige*" (s.45, min kursivering) samt i analysen af Irans udvikling under shahen, hvor det anføres, at: "de nye goder tilfaldt først og fremmest den lille, moderne orienterede elite i byerne" (s.63). Antagelsen af en sådan alliance mellem det kapitalistiske centrum, Vesten, og en lokal såkaldt 'comprador'-klasse i periferien er en hjørnesteen i 'klassiske' afhængighedsteoretiske positioner (fx Al-nasrawi, 1995). Ifølge Pittelkow kan vi imidlertid inden for de nuværende samfundsmæssige rammer *vælge* at prioritere de universelle værdier og se bort fra egne geopolitiske og kortsigtede økonomiske interesser i de muslimske lande – således er der ikke tale om et fuldgyldigt afhængighedsteoretisk perspektiv, hvor en ny samfundsorden, dvs. en omstyrtelse af det kapitalistiske samfund, er en forudsætning for etableringen af et anderledes og ikke-interesse-styret forhold til 'periferien'. Udbytnings-perspektivet eller det afhængighedsteoretiske perspektiv, hvor udviklingen eller mangel på samme i de muslimske lande ses i sammenhæng med det kapitalistiske Vestens interesser, har og havde ifølge Pittelkow relevans for en beskrivelse af verden, men er ikke pr. definition en rigtig forståelsesramme. Om Vesten skal spille en positiv eller negativ rolle for den muslimske verdens udvikling, kan vi selv bestemme.

Umiddelbart vil det hermed være nærliggende at konkludere, at der i Pittelkows bog er tale om en 'reduceret orientalisme', hvor et orientalistisk, essentialistisk perspektiv nuanceres af såvel moderniseringsteoretiske som afhængighedsteoretiske elementer. Bevidste forsøg på at legere en orientalistisk præget forståelsesramme med mere universalistiske tilgange er jo langt fra noget ukendt fænomen. Blandt de mest berømte analytikere, der har udviklet og benytter sig af sådanne strategier, kan nævnes Fred Halliday (Halliday, 1995). Imidlertid finder man ikke Hallidays grundlæggende distinktion mellem et analytisk plan (universalistisk med brug af generelle, men åbne begreber)

og historisk plan (med udgangspunkt i det pågældende lands/områdes særegenhed) hos Pittelkow. Før vi påhæfter Pittelkow etiketten 'nuanceret', som efter min opfattelse vil være en rammende beskrivelse af netop Hallidays analysestrategi, vil det måske også være fornuftigt at genkalde sig det nærmere indhold af Pittelkows bestemmelser af 'vores' og 'deres' karakteristika. Islam er jo en betegnelse, der dækker en kulturkreds, en samfundsform, alle sider af tilværelsen, og som støder sammen med "individets ukrænkelige selvbestemmelse", menneskerettighederne og demokratiet.

Når de to 'kulturkredse' i *fællesskab* må føre arven fra Oplysningstiden videre, som Pittelkow formulerer det, er det altså ensbetydende med, at muslimerne må opgive islam, sådan som Pittelkow selv udlægger denne størrelse. En moderniseringsproces og et opgør med periferiens afhængighed af centrum kan dermed kun ske ved, at 'de andre' opgiver deres egen essens og overtager vores. Denne proces sker muligvis med naturnødvendighed, men ikke smertefrit, og det er vores opgave at tvinge den frem. I forbindelse med menneskerettighederne hedder det fx: "Vi skal insistere – ikke af hensyn til Vesten, men af hensyn til de mange mennesker, herunder i muslimske lande, der lider under menneskerettighedernes fravær." (s.42). Og her må vi huske på, at islam ifølge Pittelkow står i modsætning til menneskerettighederne. Legeringen af orientalistiske, moderniseringsteoretiske og afhængighedsteoretiske indgangsvinkler åbner altså ikke i Pittelkows tilfælde for nogen perspektiver for en videreudvikling og reformering af den muslimske verden eller for en verdensorden og samfundsudvikling med grundlæggende forskellige kulturer i frugtbar sameksistens og udvikling. Orientalisme, udviklingsforestillinger og magtanalyse spiller sammen til en anden helhed: Islam skal *væk, væk, væk*. Således nåede vi frem til den mest markante politiske implikation af Pittelkows analyse: Islam skal trænges tilbage til fordel for arven for Oplysningstiden, både for 'vores' og 'deres' skyld.

På et helt overordnet plan kan man

sige, at Pittelkows opdeling af verden i to adskilte enheder med en dyb kløft imellem (dette er trods elementer af andre teorier analysens fundament) betyder, at han får svært ved at se fælles udviklingslinjer og ligheder – det bliver med andre ord vanskeligt at se, at en række forhold bedst forklares med andet end de enkelte kulturkredses iboende karaktertræk. Dette er ikke overraskende; præcis denne kritik af essentialismens (og specifikt orientalismens) tendens til at overbetone kulturspecifikke træk og overse andre faktorer er særdeles velkendt. Imidlertid er det interessant at se, hvordan overbetoning og blindhed konkret udmønter sig. Og særlig interessant er det, at man i dette tilfælde kan komme hinsides de rene postulater om, hvorvidt der er tale om 'overbetoner' og 'underbetoner' (det vil jo typisk være diskutabelt, om der er tale om sådanne fejlbetoner, da der ikke findes en alment anerkendt målestok for, hvad der er en tilpas betoning). I visse tilfælde må Pittelkow nemlig benytte sig af soleklare begrebglidninger for at bringe undersøgelsesresultater, meningstilkendegivelser og forskeres værker på sin egen for-



Meget få muslimer vil kunne genkende sig selv i Ralf Pittelkows beskrivelse af den kulturkreds, der betegnes islam.

mel, dvs. ind i analyseskemaets to felter, islam og Vesten. Side 14-15 lyder det således: "I en hemmelig meningsmåling fra oktober 2001 konstaterede den saudiarabiske efterretningstjeneste med forfærdelse, at 95 pct. af veluddannede unge saudier følte sympati for Osama bin Ladens sag". Selvom denne undersøgelse (som den er refereret) umiddelbart ikke udsiger noget som helst om saudiarabernes holdning til islam og da slet ikke til Vesten, fortsætter Pittelkow: "Senere har en mere omfattende måling bekræftet de anti-vestlige holdninger i de muslimske befolkninger." Der foretages altså uden videre en glidning fra saudiarabisk sympati for bin Ladens sag til antivestlighed i al generalitet.

Havde analyse-skemaet været udbygget til flere end to felter, kunne det måske have rummet den mulighed, at sympati for bin Ladens sag kan have andre grunde end antivestlighed; hvilket er særlig oplagt i Saudi-Arabien, der har udvist bin Laden, efter at han gennem en årrække havde været massiv kritiker af det i mange saudiarabernes (og andres) øjne uhyre ubehagelige regime og ikke mindst af regimets alliance med USA (Jerichow, 2002: 33). En alliance, der vanskeligt kan forklares med andet end snæver økonomisk interesse, og hvis eksistens i sig selv burde virke stærkt forstyrrende på Pittelkows opdeling af verden og antyde relevansen af andre perspektiver, men som jo altså også peger på nuancerne i baggrunden for meningsmålingerne og på de mange mulige forklaringsmodeller. At påstanden om den udbredte antivestlighed senere underbygges af, at "Sympatien for den amerikanske krig mod Taleban og al-Qaida kan ligge på et uendelig lille sted," gør ikke sagen bedre. Heller ikke her fremgår det, at nogen er blevet spurgt om holdningen til Vesten.

Lige så problematisk er anvendelsen af den amerikanske samfundsforsker Francis Fukuyamas forskning. Side 28 citeres han for, at der findes udbredt had og modvilje mod Amerika/USA, hvorefter Pittelkow samler op: "Fukuyama har den vurdering, at brede dele af de muslimske befolkninger vender sig mod Vesten og det moderne

samfund..." Her ser vi et skred fra USA til 'Vesten og det moderne samfund'. At det ikke er identiske størrelser i mange menneskers øjne, turde være indlysende. Man behøver ikke at vedkende sig stærkt anti-amerikanske perspektiver på verden for at hævde, at en meget stor del af verdens befolkning har været direkte konfronteret med og negativt influeret af amerikansk udenrigspolitik. Det er en nøgtern konstatering. Det er det også, at der på den baggrund kan være en stor forskel på modvilje mod USA og modvilje mod Vesten. Disse negative holdninger vil givetvis gå på tværs af religion og i højere grad langs politiske og rent erfaringsbaserede linjer.

At det med Pittelkow kun er muligt at spalte verden på én måde og én gang, betyder imidlertid ikke kun noget for læsningen af andres tekster, i dette tilfælde Fukuyamas – men også for den praktiske politik. Når der ikke er plads til at skelne fx mellem USA og Danmark, men kun mellem oplysning og ikke-oplysning, er et angreb på eksempelvis World Trade Center at regne som et angreb på Vesten og dermed 'arven fra Oplysningstiden', og en passende aktion er en forsvarskrig, som også Danmark er involveret i. "Hvis man ikke er indstillet på at bruge magt for at forsvare de demokratiske samfunds sikkerhed og værdier, svigter man disse værdier. Derfor var det legitimt at føre krig i Afghanistan med det formål at svække al-Qaida afgørende" (s.22). Denne forestilling om en også dansk krig som den rigtige løsning baserer sig imidlertid ikke kun på selve grundtrækket – opdelingen i dem og os – men også i allerhøjeste grad på de specifikke karaktertræk, der opregnes for både 'dem' og 'os'.

Som allerede beskrevet er islams fjendtlighed et fremherskende træk, fx markant udtrykt i følgende passus: "Generelt påvirkes Vesten selvfølgelig af, at den islamiske identitet i så høj grad definerer sig i modsætning til Vesten, der ses som *fjende*." (s.21) Med dette karaktertræk in mente bliver enhver krig mod islam næsten at regne som en forsvarskrig.

Heller ikke 'vores' karaktertræk er dog uden betydning. I beskrivelsen af 'arven fra Oplysningstiden' er der sket en meget

markant udvælgelse af principper fra oplysningsfilosofiens store pool. Der lægges vægt på energi, dynamik og handlekraft som træk for samfund og mennesker i Vesten sammen med de velkendte nøgleord om menneskerettigheder og demokrati. På den baggrund er det ikke overraskende, at Pittelkow kan konkludere, at "Mobilisering og anvendelse af magt strider på ingen måde i sig selv mod Oplysningstidens idealer. Tværtimod" (s.22).

Ud over at være velegnede til at legitimere krig mod muslimer og stram udlændingepolitik har Pittelkows billeder af 'os selv' og 'de andre' en række andre politiske aspekter. Det er fx interessant, at han med udgangspunkt i sin simple udgave af Oplysningstiden – demokrati og menneskerettigheder – kan beskrive Berlinmurens fald og kommunismens opløsning (s.26) som "en historisk sejr for oplysningstraditionens værdier" – på trods af at kommunismen byggede på Oplysningstidens historiefilosofi, ideen om det fornuftsbaserede, rationelle samfund og andet tankegods fra samme periode. Nu ser heller ikke jeg nogen grund til at forsvare samfundsformen i den tidligere østblok eller ophæve den til noget sandt udtryk for oplysning. Imidlertid peger kommunismens karakter af oplysningsprojekt på det banale faktum, at verden er mere kompliceret, end at den kan indfanges i sort/hvide modsætninger.

Grundlæggende er der vel grund til at være på vagt over for en selvbeskrivelse, der kun har øje for egen fortræffelighed, og karakteristikker, der kun ser andres fejl. At Pittelkow bringer verden på en sådan formel og oven i købet må klippe en hæl og hugge en tå for at få tingene til at passe, bliver klart, når man sammenligner hans udgave af Oplysningstidens og dermed Vestens karakteristika med tidligere tiders. Ord som vækst, videnskab, markedsøkonomi og individualisme, der tidligere var indbegrebet af 'vestlighed', optræder enkelte gange i karakteristikkene af Vesten og oplysningstraditionen (s.104), men i de fleste opsummeringer reduceres Oplysningstidens idealer som tidligere nævnt til "grundværdierne om demokrati og menneskerettigheder" (s.18).

Pittelkows beskrivelse af Oplysnings-

tiden og dermed af 'os selv' og 'dem' er altså et novum – selvom han ikke selv gør opmærksom på det forhold eller reflekterer over forskellen til tidligere tiders billeder. Nu er der jo i sig selv intet galt i at justere sin teori i lyset af den faktiske udvikling. Man kan fx forklare udviklingen af afhængighedsteoretiske og moderniseringsteoretiske tilgange i det 20. århundrede som svar på begivenheder og udviklingstendenser, der ellers ikke lod sig forklare. Imidlertid kan Pittelkows nye karakteristika af Vesten næppe forklares fyldestgørende med, at vækst, markedsøkonomi, videnskab og individualisme ikke længere karakteriserer vores samfundsform – tværtimod er individualiseringen vel mere markant end nogensinde, de økonomiske forskelle til de fattige lande historisk stor, og de videnskabelige nybrud sker hastigere end nogensinde. Det forekommer nærliggende, at de gammelkendte nøgleord er delvis gledet ud af Pittelkows første række af nøgleord *i kraft af deres i stigende grad foruroligende relevans* som karakteristika af vores samfund. En stigende opmærksomhed på nutidens allestedsnærværende risici (måske mest markant formuleret i Beck, 1999) har affødt en lige så stigende utilpashed ved videnskaben; vækstbegejstringen er i vid udstrækning slået om i angsten for økologiske katastrofer (ikke mindst fordi vi stadig ikke har kunnet udviklet holdbare eller populære alternative strategier og ideologier), og individualiseringen er så fremskreden, at bekymring om samfundets sammenhængskraft er et konstant politisk tema. Havde Pittelkow fastholdt både tidligere tiders selvbeskrivelse og billedet af Orienten som en samfundsform, der er stærkt præget af familiesammenhold, stærke sociale forpligtelser i det hele taget, manglende evne til at skabe materiel vækst, stærke religiøse/åndelige værdier, tilbagetrukket selv og begrænset individualitet osv., ville der i langt højere grad være lagt op til, at Vesten kunne lære af 'islam', ja, man havde nærmest haft et katalog over inspirationskilder til løsning på egne problemer. I hvert fald havde man været nødt til at erkende, at den vestlige verdens ideologi(er) ikke umiddelbart rummer svar på

denne og andre dele af verdens problemer nu og i fremtiden.

Med tidstypisk fast fokus på menneskerettigheder og en særlig form for demokrati kan modsætningsforholdet og ikke mindst overlegenhedsforholdet derimod fastholdes. Dette har kun kunnet lade sig gøre gennem en justering af selvbeskrivelsen siden det tidlige 1900-tals orientalisme.

Jeg er overbevist om – og det kan naturligvis kun blive et postulat – at meget få muslimer vil kunne genkende sig selv i Pittelkows beskrivelse af den kulturkreds, der betegnes islam. Derfor vil jeg mene, at det er diskurser i stil med Pittelkows, Edward Said har i tanker, når han skriver: "I denne type diskurs, der hovedsageligt er baseret på den antagelse, at islam er monolitisk og uforanderlig og derfor kan markedsføres af "eksperter" til fordel for mægtige politiske interesser i deres eget land, kan hverken muslimer eller arabere eller nogle af de andre mindreværdige folk, der er blevet afhumaniseret, genkende sig selv som mennesker eller deres iagttagere som helt almindelige forskere." (Said, 2002: 387)

Med forslaget om at stille sig som mål, at 'de andre' kan genkende sig selv i det billede, man tegner af dem, har vi forbundet det filosofiske niveau med den mest jordbundne kritik af Pittelkows bog – som bl.a. fremføres af Adam Holm i Politikens anmeldelse af bogen (Holm, 2002): Han mangler simpelthen at rejse ud og møde nogle af de mennesker, han skriver om; han mangler at spise nogle felafelsandwiches på mellemøstlige markeder eller at møde nogle indvandrere med muslimsk baggrund. For gjorde han det, ville han ikke kunne fastholde sin beskrivelse af dem; det ville blive klart, hvordan billedet af islam og Mellemøsten er ude af trit med virkeligheden. Det er en fejl fra abstraktionernes og den politiske paranoias overdrev.

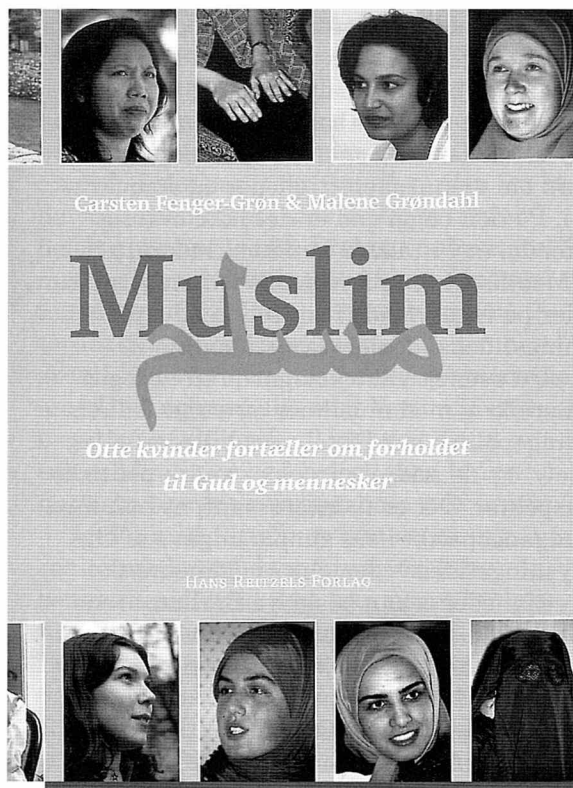


Foto: Fra Carsten Fenger-Grøn og Malene Grøndahl: MUSLIM. Otte kvinder fortæller om forholdet til Gud og mennesker. Hans Reitzels Forlag, 2002.

Carsten Fenger-Grøn er stud.mag. i idehistorie og mellemøststudier, har udover at skrive bogen 'Muslim' (se ovenfor) redigeret og bidraget til bøgerne 'Højre eller venstre' (Tiderne Skifter, 2002) og 'Kritik af den økonomiske fornuft' (s. m. Jens Erik Kristensen, Hans Reitzels Forlag, 2001) og er medredaktør af Tidsskriftet Salt.

Litteraturliste

- Alnasrawi, A.: "Dependency Status and Economic Development of Arab States", i Abu-Laban, B og McIrvin Abu Laban (red.) *The Arab World – Dynamics of Development*, E.J. Brill, 1995
- Beck, Ulrich: *Risikosamfundet – på vej mod en ny modernitet*, Hans Reitzels Forlag, 1999
- Dreyer, Jens Kristian: Islambøger i høj kurs, i *Information*, 14. juni 2002
- Erslev Andersen, Lars og Jakob Skovgaard-Petersen (red.): *Satanisk, guddommeligt – og såre menneskeligt*, Gyldendal, 1999
- Fenger-Grøn, Carsten og Malene Grøndahl: *Euroislam*, på www.faktalink.dk, Dansk Biblioteks Center, 2002
- Fledelius, Karsten: Der var skam en muslimsk Oplysningstid, i *Information*, 16. maj 2002
- Glenny, Misha: *Jugoslaviens sammenbrud. Den tredje Balkankrig*, Gyldendal, 1994
- Grøndahl, Malene og Carsten Fenger-Grøn: *Muslim – otte kvinder fortæller om forholdet til Gud og mennesker*, Hans Reitzels Forlag, 2002
- Halliday, Fred: *Islam and the Myth of Confrontation*, I.B. Taurus, 1995
- Holm, Adam: *Før dommedag*, i *Politiken*, 7. maj 2002
- Jerichow, Anders: *Arabien. Palads eller parlament?*, Akademisk Forlag, 2002
- Kant, Immanuel: *Oplysning, historie, fremskridt*, Slagmark, (red. Morten Haugaard Jeppesen), 1993
- Krarup, Søren: *Dansen om menneskerettighederne*, Gyldendal, 2000
- Krarup, Søren: Nu kan der tales frit om problemerne, i *Politiken*, 12. maj 2002
- Metz, Georg: Mørkets magt, i *Information*, 8. maj 2002
- Metz, Georg: Kritikens kapitale skyld, i *Information*, 11. maj 2002
- Michaëlis, Bo Tao: *Tennis*, i *Politiken*, 28. maj 2001
- Miller, David (red.): *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, Blackwell Publishers, 1996
- Rehling, David: Suppedasen anno 2001, i *Information*, 3. april 2001
- Rosenberg, P. A. (red.): *Store Nordiske Konversations Leksikon*, 1921
- Rostow, W. W.: *Stages of Economic Growth. A Non-communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1990
- Said, Edward W.: *Orientalisme. Vestlige forestillinger om Orienten*, Roskilde Universitetsforlag, 2002
- Sørlander, Kai: *Om menneskerettigheder*, Rosinante, 2000
- Wilhjelm, Preben: Progressiv, reaktionær eller demokrat?, i *Information*, 8. juni 2002

Noter:

1. Som det senere skal fremgå, er 'fordomme' ikke et helt misvisende udtryk for det, jeg vil undersøge, for en af mine hovedanker mod Pittelkow er netop, at han kun i meget begrænset omfang forholder sig reflekteret og kritisk til egne antagelser.
2. Min idiosynkrasi i forhold til Ralf Pittelkows bog kan illustreres med flg. uddrag af Grøndahl og Grøn, 2002: 152: "Midlerne til at splitte Bosniens forskelligartede, men velfungerende befolkning var velplanlagt propaganda, der ikke så meget fremtvang drømme om eget overherredømme hos de enkelte etniske grupper, men først og fremmest producerede en frygt for at blive udryddet af de andre grupper. For mange iagttagere virkede det imidlertid uforståeligt, at et par nationalistiske ledere i Bosniens naboombråder kunne fremtvinge en sådan frygt og et sådant had mellem de religiøse og etniske grupper på trods af århundreders forholdsvis fredelig sameksistens og tolerant og udogmatisk religiøs praksis. Den anerkendte BBC-korrespondent Mischa Glenny refererer et eksempel på, hvordan usande skrækhistorier om 'de andre's planer spillede en vigtig rolle: "Kan De se den mark? spørger en serbisk kvinde og peger på en skrå eng ved Drina-floden. 'Der skulle jihad (den hellige muslimske krig) være begyndt. Foca skulle være et nyt Mekka. De havde lister over dødsdømte serbere,' siger hun og gentager, hvad både byens indbyggere og de bevæbnede mænd tror på. 'Mine to sønner står på listen og skulle myrdes som svin. Jeg skulle voldtages.' Ingen har set den påståede liste, men det afholder ingen fra at tro på dens eksistens." (Glenny, 1994: 170)"
3. Kants svar var: "Oplysning er menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed" med et par tillægsdefinitioner af 'umyndighed' og 'selvforskyldt'.
4. I øvrigt er det interessant, at selve den forestilling, at verden kan betragtes som opdelt i en række indbyrdes forskellige og adskilte civilisationer – dvs. Pittelkows grundforestilling – netop stammer fra romantikken. I den forstand bygger tænkningen først og fremmest på romantikken og ikke Oplysningstiden.
5. Særligt påfaldende bliver Pittelkows manglende opmærksomhed omkring kritikken af oplysningsprojektet i lyset af, at han netop nævner islams manglende evne til selvkritik som et særligt invaliderende træk (Pittelkow, 2002: 59) og udnævner "kritik, selvkritik og tolerance" til "fundamentale bestanddele af arven fra Oplysningstiden" (Pittelkow, 2002: 43). Dobbelt paradoksalt bliver Pittelkows synspunkt vedrørende evnen til selvkritik i lyset af, at han selv i høj grad støtter sin kritik af islam på muslimske dissidenter eller selvkritikere (fx Pittelkow, 2002: 101).