

Skal minoriteter ha rettigheter?

Debatten om multikulturalisme og
minoritetsrettigheter innenfor nyere
politisk teori

Erling Kielland

Masteroppgave i idéhistorie
Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitetet i Oslo
Våren 2006

Arbeidet med denne oppgaven har vært en positiv opplevelse. Det skyldes ikke minst engasjement og hjelp fra folk rundt meg. Aller først vil jeg takke min kone Ramborg for tålmodig og engasjert støtte hele veien. Mine gode venner Aslak Syse og Elisabeth Sem Christensen har bidratt med omfattende kommentarer og forslag til forbedringer (som jeg i stor grad har tatt til følge). Takk til Thomas Krogh for god og konkret veiledning. Takk også til min arbeidsgiver Utlendingsdirektoratet, som har lagt til rette og gjort det mulig for meg å kombinere jobb og studier.

Oslo, 12. mai 2006

Erling Kielland

Sammendrag

Oppgaven handler om et ”kapittel” i nyere politisk idéhistorie: Den normative debatten om multikulturalisme og minoritetsrettigheter, fra 1970-årene og fram til i dag. Bakgrunnen for debatten er de siste tiårenes utvikling av vestlige land til flerkulturelle samfunn. Noen land har etablert former for multikulturalistisk politikk. Det er en politikk basert på at rettigheter for nasjonale og etniske minoriteter, også i form av grupperettigheter, er legitimt for å ivareta minoritetenes situasjon. Denne politikken har vært høyst kontroversiell. Mange mener at rettigheter basert på kulturell tilhørighet vil bryte med liberalismens prinsipper om alle individers frihet og likhet. Andre mener at slike rettigheter kan forsvares, selv om de noen ganger overstyrer individets frihet.

Et særskilt mål for oppgaven er å kaste lys på forholdet mellom multikulturalisme og liberalistisk politisk teori gjennom de siste tiårene. Debatten om multikulturalisme har funnet sted mellom teoretikere som primært forsvarer individets frihet og de som legger størst vekt på toleranse for annerledeshet. De første tenderer mot å avvise minoritetsrettigheter, de andre vil i større grad støtte slike rettigheter. I løpet av debatten gjøres forsøk på å skape realistiske synteser. John Rawls *politiske liberalisme* er et slikt forsøk. Will Kymlickas *kulturelle liberalisme* et annet. Kymlickas teori etablerer en form for hegemoni gjennom 1990-årene.

Jeg har identifisert, grovt sett, fire forskjellige retninger i debatten. For det første *tradisjonell liberalisme*: Individets frihet og liberale verdier representerer overordnede moralske prinsipper. For det andre *politisk liberalisme*: Ulike kulturer kan ivaretas innenfor samfunnets privatsfære, men det forutsettes konsensus om liberale prinsipper for den politiske sfæren. For det tredje *tynn multikulturalisme*: Politisk støtte til minoriteter er mulig, men på grunnlag av liberale verdier. For det fjerde *tykk multikulturalisme*: Det er dyp uenighet om sentrale doktriner. Mange minoriteter bygger ikke på liberale verdier. Dette må reflekteres politisk og instiusjonelt.

Situasjonen ved begynnelsen av 2006 er preget av de siste årenes kulturelle polarisering. Former for tynn multikulturalisme synes svekket. Flere vil ha en tydeliggjøring og styrking av liberale prinsipper. Andre mener det må aksepteres at samfunnet er splittet i mange kulturer og ønsker enn tykkere multikulturalisme. Ideer om dialog og deliberasjon har fått økt oppslutning.

Innhold

Introduksjon.	1
Målet for dette arbeidet	2
Multikulturalisme i spenningsfeltet mellom autonomi og toleranse	4
Multikulturalismedebatten og idéhistorisk metode.	6
Problemstillinger knyttet til avgrensning av oppgaven.....	8
Oppbygging av oppgaven.....	9
Kapittel 1: Om begrepene ”multikulturalisme” og ”grupperettigheter”.	11
1.1 Hva er multikulturalisme?.....	11
1.2 Hva menes i denne oppgaven med minoritetsgruppe?.....	14
1.3 Hva menes med minoritetsrettigheter?.....	14
Kapittel 2: Liberalistisk individualisme mot kommunitaristisk fellesskapstenkning	17
2.1 John Rawls teori om rettferdighet	17
2.2 Den kommunitaristiske kritikken	21
2.3 Minoritetsrettigheter. Fellesskap mot individualisme.....	24
2.4 Oppsummering og vurdering	25
Kapittel 3. Framveksten av teorier for kulturell pluralisme	27
3.1 Rawls svar på kommunitarismen – politisk liberalisme.....	27
3.2 Charles Taylor og anerkjennelsens politikk	29
3.3 Kommentar fra Jürgen Habermas	34
3.4 Oppsummering og vurdering	36
Kapittel 4. Liberalistisk multikulturalisme.....	39
4.1 Kymlickas liberale forsvar for minoritetsrettigheter.....	39
4.2 Forholdet mellom autonomi og kulturelt fellesskap i liberal tenkning	40
4.3 Nasjonsbygging	43
4.4 Samfunnsmessig kultur som kontekst for valg	45
4.5 Om differensierte grupperettigheter	47
4.6 Oppsummering og vurdering	51
Kapittel 5. Toleransens grenser utfordres	53
5.1 Identitetspolitikk og etniske konflikter	53
5.2 Kymlicka om toleranse.....	55
5.3 Hvor reell er ”retten til exit”?.....	56
5.4 Multikulturalisme og minoritetskvinnenes situasjon	59
5.5 Toleranse som anerkjennelse. Foulardaffæren.....	62
5.6 Oppsummering og vurdering	66

Kapittel 6. Multikulturalisme, medborgerskap og demokrati	69
6.1 Debatten om medborgerskap. Finnes det grunnlag for fellesskap?	69
6.2 Den liberale modellen for medborgerskap	71
6.3 Den republikanske modellen	73
6.4 Den deliberative modellen	75
6.5 Den agonistiske modellen	77
6.6 Verdien av kulturelt mangfold	79
6.7 Oppsummering og vurdering	82
Kapittel 7. Multikulturalismen på retrett?	83
7.1 Omfordeling eller anerkjennelse	83
7.2 Assimileringspolitikkenes gjenkomst?	86
Avslutning: Oppsummering. Multikulturalisme og politisk teori ved begynnelsen av 2006	91
Litteraturliste:.....	97

Introduksjon

Er det rimelig at vestlige samfunn innrømmer nasjonale og etniske minoritetsgrupper særskilte rettigheter, ut over de alminnelige borgerrettighetene som er garantert alle individer i moderne liberale demokratier? Vil ikke grupperettigheter bryte med prinsippene om alle individers likhet og like rettigheter? Vil de ikke undergrave de felles mål og prinsipper som demokratiske samfunn bygger på? Og vil ikke fokus på forskjeller i etnisitet og kultur trekke den politiske oppmerksomheten bort fra de sosioøkonomiske forskjellene som fortsatt i stor grad preger vestlige samfunn? Dette er noen av de spørsmål knyttet til den multikulturalistiske problematikken som i noen år har vært mye debattert innenfor normativ politisk teori. Hva er så bakgrunnen for denne debatten?

I mange år førte urfolk og nasjonale minoriteter i vestlige land kamp mot en undertrykkende assimileringpolitikk. Fra 1960-årene og framover vant de gradvis fram med krav om anerkjennelse av egen nasjonal identitet og former for selvstyre. I løpet av den samme perioden har innvandringen til vestlige land økt kraftig, og de fleste vestlige land preges i dag av et mangfold av etniske og religiøse minoritetsgrupper. Situasjonen også for de innvandrede gruppene er at de ofte opplever seg som den svakere part vis a vis majoriteten, kulturelt, politisk og økonomisk. Også for disse gruppene har krav om særskilte rettigheter vokst fram.

Hva slags rettigheter gjelder disse kravene? For nasjonale minoriteter og urfolk er de viktigste retten til selvstyre og retten til å praktisere eget språk. For innvandrede etniske minoriteter kan det dreie seg om støtte til organisasjoner og kulturelle aktiviteter, læreplaner i skolen som verdsetter deres nasjonale bakgrunn, unntak fra lover som vanskeliggjør religiøse praksiser, politisk representasjon og mye mer. (Om minoritetsgrupper og –rettigheter, se kapittel 1.)

For vestlige land har det vært nødvendig å respondere politisk på denne situasjonen. Utviklingen og anerkjennelsen av universelle menneskerettigheter har vært av sentral betydning, ikke minst for å ivareta likhet og motvirke diskriminering. En del land har etablert former for *multikulturalistisk* politikk. Med dette menes en politikk som aksepterer kulturelt mangfold som en positiv realitet og betrakter særskilte minoritetsrettigheter, noen ganger i form av grupperettigheter, som et legitimt virkemiddel for å ivareta minoritetenes situasjon i forhold til majoritetskulturen. Noen

land praktiserer fortsatt en politikk overfor minoritetene som ligger nærmere den gamle assimileringmodellen. Andre land igjen har valgt løsninger som ligger mellom disse. Uansett hvilken politikk man har valgt, har den i overveiende grad vokst fram som en praktisk og ad hoc-preget tilpasning til den flerkulturelle situasjonen. Hvilke løsninger er de riktige? Problemstillingen er ”den største utfordring” vestlige demokratier står overfor i dag (Kymlicka, 1995a, 1).

Normativ politisk teori har i forholdsvis liten grad bidratt til utviklingen av den nye politikken overfor nasjonale og etniske minoriteter. Teorier om hva som ut fra et normativt perspektiv vil være den moralsk gode og politisk gjennomførbare løsningen på de flerkulturelle dilemmaer har kommet flere år etter at de ble en utfordring for praktisk politikk, og etter at de lenge hadde vært tema innenfor juridisk teori og empirisk politikkforskning. Når likevel, i løpet av de ti - femten siste årene, den normative debatten om multikulturalisme og minoritetsrettigheter er blitt ført med økende intensitet, i bøker, tidsskrifter og i seminarrom, innenfor filosofi, samfunnsfag og rettsvitenskap, så skyldes det blant annet at den nye flerkulturelle situasjonen har båret i seg spenninger og utfordringer man ikke har funnet adekvate politiske løsninger på.

Målet for dette arbeidet

Denne oppgaven handler om et ”kapittel” i nyere politisk idéhistorie: Den normative politiske debatten om multikulturalisme og minoritetsrettigheter, fra 1970-årene og fram til i dag. Innenfor politisk filosofi¹ er ”multikulturalisme” nå høyt på dagsorden. Det gis knapt ut nye lærebøker eller antologier uten at temaet er omtalt. Mange sider av de filosofiske dilemmaer og problemstillinger som knytter seg til multikulturalisme, er grundig behandlet. Men til dags dato foreligger ingen helhetlig idéhistorisk behandling av den normative debatten om dette spørsmålet.

I den politiske og folkelige opinionen i vestlige land har i løpet av de siste årene en ideologisk polarisering funnet sted. De utfordringer vi forbinder med multikulturalisme presenteres ofte i forenklete bilder som ”kamp mellom kulturene”, og kamp mellom dem som forsvarer vestlige frihetsideer og dem som står for islamsk fundamentalisme. Vi har fått et politisk debattklima,

¹ I denne oppgaven benyttes begrepene ”politisk teori” og ”politisk filosofi” synonymt.

delvis preget av frykt. , en ”politics of fear”. Det er et dårlig utgangspunkt for en god politikk i forhold til kulturelle minoriteter.

Målet med denne oppgaven er ikke å ta del i debatten om hva som er riktig politikk. Jeg akter ikke å forfekte egne normative standpunkt. Målet er å bidra til en idéhistorisk belysning av den debatten som har funnet sted. Hvordan oppsto den? Hvem har vært de sentrale aktørene? Hvilke faser har debatten vært gjennom? Hvilke problemstillinger har vært viktige? Særlig i dagens ”oppfattede” situasjon kan en idéhistorisk tilnærming ha den fordelen at den kan etablere et utsiktspunkt der de ulike normative perspektivene, og grunnlaget for dem, blir presentert på en forhåpentligvis upartisk, nøktern og nyansert måte. Med dette som utgangspunkt har jeg vurdert særlig tre problemstillinger som interessante:

1) Multikulturalismedebatten har vært preget av tydelige skifter og endringer i problemfokus, drevet fram delvis av idébrytninger innenfor den teoretiske diskursen, delvis av eksterne, samfunnsmessige forhold. Hvilke eksterne, samfunnsmessige og politiske forhold kan i særlig grad sies å ha påvirket debattforløpet?

2) John Rawls har pekt på at det kulturelle og verdimeslige mangfold i samfunnet reiser noen utfordringer: ”How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?” (Rawls, 1993, 4). En god politisk løsning må tilfredsstille to krav: Et moralsk, den må være rettferdig. Og et praktisk, den må gi et stabilt og velordnet samfunn over tid. Hvordan har disse to utfordringene kommet til uttrykk og preget innretningen på multikulturalismedebatten gjennom de skiftende fasene?

3) Hva kan debatten fortelle oss om forholdet mellom multikulturalisme og utviklingen av normativ politisk teori de siste tiårene? Med normativ politisk teori menes her i første rekke nyere liberalistisk teori.² Forholdet mellom liberalisme og pluralisme vil i den forbindelse stå sentralt. Denne problemstillingen skal utdypes noe.

² Med ”liberalistisk teori” menes her den egalitære eller velferdsstatlig orienterte liberalisme som forbindes med John Rawls. Denne må ikke forveksles med nyliberalismen som, enkelt sagt, er en høyreorientert økonomisk liberalisme. I nyere norsk språkbruk betegner begrepet ”liberalisme” som oftest økonomisk liberalisme, mens begrepet ”liberal”

Historisk sett har liberalisme og pluralisme vært ”naturlig allierte” (Deveaux, 2000, 17), men det har likevel ikke vært en uproblematisk allianse. Liberalismens teoretikere har forutsatt, som en konsekvens av prinsippet om autonomi og at en hver må ha frihet til å forfølge sin egen forestilling om det gode liv, så lenge det ikke skader andre, at det i samfunnet eksisterer en pluralitet av livsprosjekter, verdisyn og oppfatninger om det gode liv. Da Rawls gjennom 1980-årene, som svar på *the fact of pluralism* utformet den versjonen han kalte *political liberalism*, la han vekt på at uenighet om verdier ikke måtte være til hinder for at man på en fornuftig måte kunne diskutere samfunnets politiske spilleregler, med sikte på konsensus. Med politiske spilleregler mener Rawls de prinsippene for samarbeid som må gjelde i samfunnet. Hvis denne forutsetningen faller, hvis verdikonfliktene i det multikulturelle samfunnet er for dype til at en gjensidig forståelse om de politiske prinsippene er mulig, da vil ikke statsmakten lenger ha legitimitet. Da vil heller ikke politisk teori ha mye å tilby (Moon, 2004).

Ikke alle er enige i at pluralisme og verdimangfold krever en politisk liberalisme av Rawls’ type. Noen mener Rawls teori er for konsensusorientert og for lite sensitiv i forhold til de dype forskjellene i verdisyn, moral og kultur til å gjøre nytte i dagens samfunn. Andre vil bygge på Rawls, men mener mer eller mindre radikale tilpasninger er nødvendig. Andre igjen mener Rawls selv, med politisk liberalisme, har beveget seg for langt vekk fra grunnprinsippene i liberalismen. Liberalisme i dag er ingen enhetlig teori, men mange teorier.

Multikulturalisme i spenningsfeltet mellom autonomi og toleranse

Uenigheten om den retningen liberalistisk teori bør utvikle seg, gjenspeiler en uenighet om hva som utgjør kjernen og grunnprinsippene i teorien. I følge William Galston kan vi snakke om to

forstås som toleranse, åpenhet. Den teoretiske debatten som her er tema, har sitt tyngdepunkt i det angloamerikanske språkrom. Begrepene slik de blir brukt i denne oppgaven, reflekterer den betydningen de har i amerikansk språkbruk. Deltakerne i debatten, eller de fleste av dem, har en oppfatning av seg selv som ”liberals”, de står for en politisk filosofi, ”liberalism”, som betegner en posisjon på venstresiden i det politiske landskapet, med vekt på likhet, fordeling og demokrati, samtidig som linjene trekkes tilbake til klassisk liberalisme, med vekt på individuell frihet. Gitt denne forståelsen, vil adjektivene ”liberalistisk” og ”liberal” i stor grad overlape og brukes om hverandre, også i denne oppgaven.

sentrale og til dels motstridende prinsipper innenfor liberalistisk teori, prinsippet om toleranse for forskjellighet (*diversity*) og prinsippet om autonomi (*autonomy*).

By "autonomy" I mean individual self-direction in at least one of many senses explored by John Locke, Immanuel Kant, John Stuart Mill, and Americans writing in an Emersonian vein. (...) By "diversity" I mean, straightforwardly, differences among individuals and groups over such matters as the nature of the good life, sources of moral authority, reason versus faith, and the like (Galston, 1995, 521).

Begge prinsippene har røtter langt tilbake i liberalismens historie. Prinsippet om toleranse for forskjellighet går tilbake til erfaringene med de europeiske religionskrigene etter reformasjonen og erkjennelsen av at man ikke kunne skape en politisk løsning gjennom religiøs tvang. Det er resultat av det Galston kaller *reformasjonsprosjektet*. Det andre prinsippet, autonomiprinsippet, som i tråd med Kant og Mill vektlegger autonomi og rasjonalitet som universelle verdier, er resultat av *opplysningsprosjektet* (Galston, 1995, 525). Andre teoretikere har beskrevet denne motsetningen med til dels andre ord.

Gjennom det meste av den moderne tidsalder har opplysningsprosjektet vært dominerende. Toleranse har fått betydning som en mellomvei mot opplysningens mål om universell sannhet og fornuft, ikke som uttrykk for respekt for annerledeshet, som en verdi i seg selv (Gray, 2000, 2). Til tross for at liberalistisk teori og pluralisme har vært ansett som "naturlig allierte", har liberalistisk teori historisk sett vært grunnleggende preget av monistisk tenkning. I kjølvannet av den krise som oppsto innenfor politisk teori i 1950- og 60-årene, der selve faget en periode ble ansett som "dødt" (Moon, 2004, 12), vokste det fram en tydeligere pluralistisk retning med brodd mot opplysningsliberalismens monisme. Denne retningen var inspirert særlig av Isaiah Berlins pluralistiske liberalisme (Stuart Hampshire og Michael Oakeshott kan også nevnes i den forbindelse). Senere har den pluralistiske forståelsen fått forsterket betydning gjennom det faktum at vestlige land i enda sterkere grad er blitt flerkulturelle, og det på den bakgrunn er åpenbart at det ikke er én, men mange måter å leve på, og mange forskjellige syn på hva som er det gode liv.

Multikulturalismedebatten har reist mange problemstillinger, men kan likevel sies å ha hatt *ett gjennomgående tema*: Spenningen eller motsetningen mellom de to nevnte liberalistiske

prinsippene. Det ene prinsippet representerer opplysningsidealet med vekt på alle menneskers like rettigheter, sosial likhet og økonomisk fordeling; det andre står for retten til å være forskjellig, til anerkjennelse av egen identitet. Det ene anser individuell autonomi for å være kjernen i liberal tenkning, det andre legger mer vekt på toleranse for annerledeshet. Det ene vil være skeptisk til grupperettigheter for minoriteter fordi slike rettigheter vil favorisere noen og diskriminere andre. Det andre vil støtte grupperettigheter og gi anerkjennelse til minoritetskulturer, ut fra betydningen av kulturelt mangfold. I løpet av debatten gjøres forsøk på å skape en syntese, en ”tredje posisjon”. John Rawls *politiske liberalisme* representerer ett slikt forsøk. Will Kymlickas *kulturelle liberalisme* et annet. Særlig Kymlickas teori etablerer etter hvert en form for hegemoni i debatten, hele tiden utfordret av de nevnte hovedposisjonene. Det er innenfor dette spenningsfeltet debatten om multikulturalisme og minoritetsrettigheter utfolder seg. Når vi derfor følger debattens utvikling over tid, gjennom ulike faser med skifte av problemfokus, så gjenfinner vi hele veien debattens grunnleggende tema, spenningen mellom beskyttelse av individets friheter/rettigheter og beskyttelse av minoritetsgruppens kulturer.

Multikulturalismedebatten og idéhistorisk metode.

Hvordan skal multikulturalismedebatten beskrives idéhistorisk? Nærheten i tid (for vi snakker om en pågående debatt, de fleste debatt deltakerne er i høy grad aktive) gjør at debattsituasjonen framstår som ganske uoversiktlig, preget av et mylder av problemstillinger, sprunget ut av tidens integreringspolitiske utfordringer og av brytninger innenfor den interne teoretiske diskursen. Hva skal en idéhistorisk framstilling legge mest vekt på? At debatten representerer ulike svar på aktuelle og presserende samfunnsutfordringer, eller debattens karakter av å være bidrag til den langsiktige utviklingen av ”klassiske” problemstillinger innen politisk filosofi?

Mitt inntrykk er at den normative politiske diskursen, også innenfor den ”rawlske tradisjon” gjennom 1970- og 80-årene, har vært en forholdsvis abstrakt beskjeftigelse med moralspørsmål, spørsmål om hva som med rimelighet kan gjøres til rettigheter, ofte fjernt fra en kompleks politisk virkelighet. Forståelsen av begreper som toleranse, autonomi osv. fikk lett et ahistorisk preg, som om de skulle ha evig gyldighet. Dette ble understreket av tendensen hos mange til å trekke linjer langt tilbake i tid, idet man påberopte seg for eksempel Locke til støtte for sitt syn på

toleranse, eller Mill til støtte for synet på betydningen av autonomi. I de senere årene, ikke minst som følge av påvirkningen fra den multikulturelle problematikken, har et skifte funnet sted. Den normative diskursen har gått tydeligere i retning av anvendt politisk filosofi.

The internal dynamics of an evolving debate within political philosophy has itself pushed practitioners to engage in applying political theorising outside of pure or abstract concerns of justice, equality, liberty and so on. (...) They see that holding up clear principles of liberal democratic practice (however counterfactual they might prove to be) might bear some relation to the actions and thinking of those who legislate or make decisions on these issues. This is, of course, a very different 'applied' goal for moral and political philosophers more used to seeing their work as a contribution to 'classic' issues in philosophy reflecting on 'timeless' thoughts of writers from the canon (Favell og Modood, 2003, 485).

Denne utviklingen synes å gi støtte til den oppfatning at multikulturalismedebatten først og fremst bør beskrives og forstås ut fra en samtidskontekst. Quentin Skinner og Cambridge-skolen har generelt kritisert det synet at historiske tekster og ideer må forstås som bærere av allmenngyldige og evige ideer eller som svar på evige spørsmål. En historisk tekst må forstås framfor alt som en intervensjon i en pågående debatt, ofte med det mål å gripe inn i politikken. De teorier den framfører og begreper den benytter blir forståelig først ut fra en nærkontekst, der samtidige tekster og den aktuelle politiske situasjonen trekkes inn.

På den annen side er det åpenbart at politiske ideer og institusjoner, som autonomi, toleranse eller det liberale demokrati, er resultat av en lang historisk utviklingsprosess. Nye teorier og ideer vil alltid være videreutvikling av, eller bryte med, eller i alle fall forholde seg til en lang tanketradisjon. Det kan heller ikke underslås at idétradisjoner og klassiske filosofiske verker har fortsatt å øve betydelig innflytelse gjennom århundrene. Locke, Kant og Mill fortsetter å inspirere nåværende teoretikere. Politiske ideer er ikke enten talehandlinger som bare kan forstås i lys av en samtidskontekst, eller resultat av historiske idétradisjoner, og bare kan forstås i lys av disse, men en sammensmelting av begge.

Ut fra de hensyn som er beskrevet over, vil jeg presentere debatten som en prosess med forskjellige konkurrerende svar på hva som er den beste normative løsningen på tidens multikulturelle utfordringer. Jeg er enig med Cambridge-historikerne i betydningen av forstå den teoretiske, lingvistiske og politiske konteksten som debatt deltakerne arbeider innenfor. Men jeg

vil også forsøke å vise hvordan ulike svar forholder seg til ulike retninger og idétradisjoner, noe som ikke er til hinder for at tradisjonene gjøres til gjenstand for kritisk vurdering og nyfortolkning i lys av dagens problemstillinger.

Problemstillinger knyttet til avgrensning av oppgaven

Oppgavens tema er multikulturalisme og normativ teori. Valg av aktører og tekster er i stor grad bestemt ut fra dette. Mange viktige, mer empirisk orienterte bidrag er ikke tatt med. Dette er ingen uproblematisk avgrensning. Den normative politiske diskursen i 1970- og 80-årene var, som nevnt over, en forholdsvis abstrakt virksomhet, i liten grad i kontakt med det som ble drevet av forskning og debatt innenfor andre fagområder. I de senere årene har den politiske teoriens befatning med multikulturalisme bidratt til økt kontakt med mer empirisk rettede fagområder, som sosiologi og antropologi. Disse fagene var tidligere ute med forskning på kultur, etnisitet, identitetspolitikk osv., og i motsetning til politisk teori, med vekt på empiriske analyser av kompleksiteten, det indre motsigelsesfulle og dynamikken i disse fenomenene. De har i sin tilnærming til multikulturalismen vært kritiske og problemfokuserende. Politisk teori har i større grad vært opptatt av multikulturalisme som mulig løsning på problemet. I løpet av de siste årene har det vært en økende tendens til kontakt og til å se normative og empiriske/kritiske aspekter i sammenheng. Will Kymlickas *Multicultural Citizenship* fra 1995 må sies å representere et vendepunkt i bestrebelsene på å integrere normative problemstillinger og konkrete undersøkelser av realpolitiske forhold i forskjellige land. Fagene har begynt å snakke sammen; rammene for den normative debatten er ikke lenger så fastlåste.

Et annet trekk ved den normative debatten om multikulturalisme er at den i stor grad har vært et angloamerikansk, og særlig et nordamerikansk fenomen. Også dette vil prege utvalget av tekster. Nordamerikanske teoretikere har vært sentrale, med canadierne Charles Taylor og Will Kymlicka blant de mest prominente. Dette kan forklare en viss slagside i eksempel materialet, for eksempel den hyppige henvisningen til den canadiske provinsen Quebec og dens franske minoritet (Taylor og Kymlicka er begge fra Quebec). Nå er Canada uansett viktig, ikke minst fordi det var her den moderne multikulturalismen første gang ble etablert som offisiell politikk i 1971. Det var her prototypen på den særegne mosaikkpregede formen for multikulturalisme ble skapt, dvs. en

politikk der minoritetskulturer ble gitt anledning til å bevare sin kulturelle identitet idet de blir knyttet til storsamfunnet som biter i en mosaikk. Fortsatt i dag framstår for mange den canadiske modellen som selve standardmodellen for en vellykket multikulturalisme, også for europeiske tilhengere av multikulturalisme. Både politisk og teoretisk danner den mønster for andre land. Det er imidlertid ikke uproblematisk. Flere har advart mot at en teori, som i alt vesentlig er bygd opp på grunnlag av nordamerikanske, og særlig canadiske erfaringer, får en nærmest paradigmatisk betydning og gjøres til universell løsning, gyldig for alle land og forhold (Favell, 1998).

Til slutt skal nevnes et perspektiv som i de siste årene har tiltrukket seg økt interesse, nemlig virkningen av globalisering, åpne økonomier og internasjonal migrasjon. Foreløpig har dette perspektivet fått relativt liten innpass i politisk teori. Jeg har i denne oppgaven viet spørsmålet liten oppmerksomhet. Det er heller ingen uproblematisk avgrensning. Politisk teori har tradisjonelt handlet om det som utspiller seg innenfor rammene av nasjonalstaten, men svekkelsen av de nasjonale grensenes betydning har etter hvert gjort det påtrengende med nye begreper og teorier. "Transnasjonalisme" er et stikkord i den forbindelse. Multikulturalisme er i dag en overnasjonal problematikk. Men selv om betydningen av en slik forståelse er i ferd med å bli erkjent, er dette fortsatt et relativt ubearbeidet felt innen politisk teori.

Oppbygging av oppgaven

Oppgaven følger en tilnærmet kronologisk oppbygging. Samtidig må understrekes at distinkte avgrensninger mellom faser i debatten er umulig, det vil være en stor grad av overlapping både i tid og tematikk, enkelte forfattere vil opptre i flere kapitler, knyttet til ulike temaer.

I kapittel 1 drøftes begrepene multikulturalisme, minoritetsgruppe og minoritetsrettigheter.

Kapittel 2 omhandler det teoretiske grunnlaget for multikulturalismedebatten. John Rawls egalitære liberalistiske filosofi danner det ene normative tyngdepunktet. Det andre dannes av kommunitaristenes liberalismekritikk. Individualisme står mot fellesskapstenkning.

Kapittel 3 omhandler framveksten av mer spesifikke teorier for kulturell pluralisme. Mens John

Rawls i *Political Liberalism* (1993) i hovedsak forblir innenfor en tradisjonell vektlegging av liberale prinsipper, legger Charles Taylor i *The Politics of Recognition* (1992) vekt på betydningen av identitet og kulturell forskjellighet. I en kritikk av Taylor argumenterer Jürgen Habermas for en diskursmodell som han mener overvinner ensidigheten i både tradisjonell liberalisme og den kommunitaristiske posisjonen.

Kapittel 4 beskriver Will Kymlickas multikulturalistiske teori. Kymlicka argumenterer for at minoritetsrettigheter kan og bør håndteres konsistent innenfor liberal teori, og bidrar således til debatten fortsetter innenfor liberale rammer. Kymlickas tenkning om multikulturalisme etablerer utover 1990-årene en form for hegemoni i debatten.

Kapittel 5. Nasjonale og etniske konflikter, uløst av sovjetsystemets sammenfall rundt 1990, skaper nye utfordringer for politisk teori. Noen mener støtte til kulturelle grupper fører til etniske konflikter, sementer motsetninger og legitimerer minoritetsmiljøenes konservative praksiser. Det gjør særlig kvinnene, mer sårbare overfor intern urett. I den forbindelse står liberalistisk teori overfor et dilemma. Hvilke av de to liberalistiske kjerneverdier, toleranse overfor religiøse minoritetsgrupper eller enkeltmenneskets autonomi skal det legges mest vekt på?

Kapittel 6 beskriver hvordan multikulturalismedebatten fra midten av 1990-årene smelter sammen med den normative debatten om medborgerskap. Fokus i den normative debatten rettes nå mer og mer mot forutsetningene for et stabilt demokrati i et multikulturelt samfunn. Dette kapitlet skal se på ulike normative modellens svar på dette spørsmålet.

Kapittel 7: Er multikulturalismen på retrett? Har fokusering på kultur bidratt til å trekke oppmerksomheten bort fra velferdsspørsmål. Dette blir viktige temaer fra rundt 2000 og framover. Noen land forlater multikulturalistisk politikk fordi den fører til svekking av fellesverdier. Flere aktører i debatten mener å se en gjenoppliving av assimileringspolitikken i en del vestlige land fra rundt 2000. Hvordan forholder normativ teori seg til denne situasjonen?

Til slutt foretas en oppsummering og en drøfting av status for forholdet mellom multikulturalisme og politisk teori slik det fortøner seg ved begynnelsen av 2006.

Kapittel 1: Om begrepene "multikulturalisme" og "grupperettigheter".

1.1 Hva er multikulturalisme?

Begrepet "multikulturalisme" blir alminnelig i den teoretiske debatten mot slutten av 1980-årene og brukes i flere betydninger. Det har for det første en demografisk-deskriptiv betydning. De fleste vestlige land er i dag multikulturalistiske eller multikulturelle i den forstand at de består av ulike nasjonale, etniske og religiøse kulturer, som i noen henseende skiller seg ut fra majoritetskulturen, men som likevel er en del av samfunnet. For det andre er det uttrykk for en konkret politikk eller et politisk program for håndtering av etnisk og kulturelt mangfold. For det tredje viser det til en filosofisk eller ideologisk bruk av begrepet: Multikulturalisme som normativ politisk teori. Ofte framstår begrepet i blanding av betydninger, om hva som *er* og hva som *bør* være. Bhikhu Parekh beskriver forskjellen og sammenhengen mellom den deskriptive og normative betydningen som følger: "The term 'multicultural' refers to the fact of cultural diversity, the term 'multiculturalism' to a normative response to that fact" (Parekh, 2000, 7).

Multikulturalisme som politisk teori eksisterer i mange versjoner, men et viktig skille kan sies å gå mellom tynn (svak) og dyp (sterk, tykk) multikulturalisme. Tilhengerne av tynn multikulturalisme legger vekt på at det på tvers av alle kulturelle forskjeller må finnes et felles sett av grunnleggende liberale verdier, der enkeltmenneskets autonomi vil være sentralt. Tilhengerne av dyp multikulturalisme mener derimot det må aksepteres politisk og reflekteres institusjonelt, at det i samfunnet eksisterer fundamentale verdikonflikter. En del minoriteter bygger ikke på liberale verdier, for eksempel enkelte ortodokse religiøse minoriteter og enkelte urfolk. Prinsippet om toleranse blir derfor viktigere enn enkeltmenneskets rett til selvbestemmelse.

Multikulturalistisk teori forstås ofte som det syn at kulturelt mangfold i seg selv er verdifullt. En representant for dette synet, Bhikhu Parekh, mener at multikulturalisme, så mye forskjellig det ellers står for, forener de krefter som motsetter seg det moderne samfunnets driv i retning av assimilering og homogenisering av kulturelle forskjeller. De ulike versjonene av multikulturalisme representerer bare forskjellige svar på spørsmålet om hvordan de homogeniserende tendensene i samfunnet skal motvirkes.

Sentralt i multikulturalistisk teori og politikk er ideen om at minoritetskulturer må gis anerkjennelse, og på nærmere bestemte premisser, språklige og kulturelle rettigheter, som gjør dem i stand til å hevde seg vis a vis majoritetskulturen. Nettopp dette gjør multikulturalismen kontroversiell. At det i de vestlige samfunn etter hvert eksisterer et mangfold av kulturelle praksiser og måter å leve på er et allment akseptert faktum. Men at dette skal gjøres til politikk og et spørsmål om særskilte rettigheter, har ikke vunnet samme allmenne aksept. Og særlig stilles det spørsmål ved ideen om at man innenfor liberale demokratier skal gi anerkjennelse og legitimitet også til kulturer som er fremmed overfor vestlige, liberale verdier. Mange forbinder derfor ikke multikulturalisme med noe positivt, men snarere med bildet av et samfunn preget av til dels voldsomme konflikter mellom kulturer og grupper og undergraving av det tradisjonelle samfunnsfellesskapet.

Likevel har etter hvert flere vestlige land utviklet forskjellige former for multikulturalistisk politikk. Stilt overfor en ny, kulturelt sammensatt virkelighet, og ut fra erkjennelsen av at den tidligere assimileringspolitikken fungerte undertrykkende, kom allerede i 1960-årene en reaksjon. Gradvis ble politikken lagt om i en retning som i større grad tok hensyn til situasjonen til nasjonale og etniske minoriteter. Noen land gikk over til offisiell multikulturalistisk politikk med anerkjennelse og støtte til minoritetskulturer gjennom ulike former for grupperettigheter.³ Canada var det første landet som vedtok en offisiell "Multiculturalism Policy" i 1971, preget av den særegne canadiske "mosaikk"-formen for multikulturalisme, en politikk som vektlegger beskyttelse av relativt faste og varige strukturer av minoritetskulturer. Kontrasten er "melting-pot"-varianten, som vi finner i USA. I Australia ble en canadisklignende politikk utviklet, skritt for skritt, tidlig i 70-årene. Mye av tanken bak den nye politikken, både i Canada og Australia, har vært å rette opp historisk urett mot landenes urbefolkningsgrupper, som for eksempel de australske aboriginerne, som nå etter hvert innrømmes retten til eget land og former for selvstyre. Sverige fikk offisiell multikulturalistisk politikk i 1975 knyttet til den finske minoriteten, men etter hvert også andre grupper. I 1980-årene fulgte andre land etter. De fleste land proklamerer ikke multikulturalisme som offisiell nasjonal politikk. Men likevel, lokalt og på andre måter, skaper etter hvert forskjellige land sin særegne multikulturalisme, preget av landets historiske forutsetninger og politiske institusjoner.

³ Ifølge Inglis (1996) kan bare tre land sies å ha innført en systematisk og fullstendig multikulturalistisk politikk, med konsekvenser for utdanning, språk, økonomi og institusjonelle løsninger, nemlig Australia, Canada og Sverige.

Hva er så forskjellen på multikulturalistisk politikk og integrasjonspolitik? Begrepene overlapper, men i noe større grad understreker multikulturalistisk politikk betydningen av rettigheter for minoritetsgruppene. Noen vil også hevde at multikulturalisme bygger på en essensialistisk forståelse av kultur som noe fast og uforanderlig, som sperrer folk inne i kulturelle båser de ikke lett slipper ut av, selv om de ønsker det, og fører til kulturell segregasjon.⁴ Andre igjen vil argumentere for en svakere eller tynnere variant av multikulturalisme, basert på en mer dynamisk og åpen kulturforståelse. Forskjellen på multikulturalistisk politikk og integrasjonspolitik blir da nærmest ikkeeksisterende.

Noen vil argumentere for at multikulturalisme omfatter også et lands immigrasjonspolitik. I alle fall er det ofte en intim sammenheng mellom et lands immigrasjonspolitik og den politikken som er rettet mot immigranter og minoriteter som allerede er i landet. Castles og Miller (1998, 151, 213) har identifisert tre former for immigrasjonspolitik, karakteristisk for tre grupper av land. Det er for det første de ”klassiske” immigrasjonsland USA, Canada og Australia, der staten aktivt har støttet permanent bosetting, familiegjenforening og et mål om statsborgerskap. Det er for det andre land som har prioritert immigranter fra egne tidligere kolonier, som Frankrike og England, og hvor immigrantene har oppnådd status som statsborgere allerede ved ankomst. For det tredje har vi de land der immigrasjonen har vært basert på ”gastarbeiter”-modellen, som Tyskland og Sveits, der utgangspunktet har vært at oppholdet skal være midlertidig.

Castles og Miller opererer også med tre modeller for integrasjonspolitik. For det første *the differential exclusionary model*, hvis landet praktiserer en etnisk modell for statsborgerskap, som for eksempel i Tyskland og Japan. I Tyskland får ikke tredje generasjons bosatte tyrkere statsborgerskap, selv som de snakker flytende tysk, mens personer med tysk bakgrunn fra tidligere Sovjet får umiddelbart statsborgerskap, selv om de ikke kan tysk. Gastarbeiterinnvandrere tillates en rolle som arbeidskraft, men er i stor grad ekskludert fra velferdsordninger og borgerrettigheter og danner ofte etniske grupper, isolert fra samfunnet for øvrig. For det andre *the assimilationist model*, der målet er å assimilere immigrantene inn i den dominerende samfunns-kulturen. Frankrike er eksempel på denne modellen. For det tredje *the multicultural*

⁴ Se drøftingen av begrepet multikulturalisme i St. meld. nr. 49 (2003-2004), Oslo 2004, s. 30-31.

model som betyr at immigranter kan oppnå de samme rettighetene som majoriteten, uten å måtte oppgi sin kulturelle identitet, men tilslutning til noen fellesverdier kreves. Det er to hovedformer av denne modellen. USA praktiserer en "laissez-faire"-variant, der kulturelt og etnisk mangfold er akseptert, men særskilt støtte til minoriteter er ikke anliggende for staten. Andre land, som Canada, praktiserer en offisiell multikulturalistisk politikk med støtte til minoriteter.

1.2 Hva menes i denne oppgaven med minoritetsgruppe?

Jeg opererer i denne oppgaven med to hovedgrupper av minoriteter: 1) Nasjonale minoriteter, herunder urfolk. Dette er grupper kjennetegnet ved felles språk, kultur og religion og som har sin opprinnelse i landet. 2) Etniske, kulturelle og religiøse grupper som har innvandret, fordi de har vært på flukt, eller av andre grunner. I de fleste vestlige land med minoriteter er minoritetspolitikken basert på denne oppdelingen. (En mer utdypende beskrivelse av disse gruppene kommer i kapittel 4.6.) I tillegg til hovedgruppene kommer en rekke mellomformer. Det dreier seg i denne oppgaven derimot ikke om andre tradisjonelt viktige minoriteter eller utsatte grupper: Kvinner, homofile, funksjonshemmede, fattige. Det dreier seg heller ikke om frivillige sammenslutninger av ulike slag, diverse kulturelle subgrupper, livsstils- eller politisk-kulturelle grupper.

Begrepene "gruppe" og "kultur" er omdiskutert. Det har vært pekt på avgrensingsproblemer og behov for avklaring mht. kriterier som størrelse, stabilitet, kontinuitet osv. Enkelte mener at siden kultur og kulturelle grupper kontinuerlig befinner seg i en tilstand av endring og indre utvikling, er selve forestillingen om en kultur som noe fast og avgrenset høyst problematisk (Benhabib, 2002, 4). Enkelte stiller spørsmål om slike ting som kulturer i det hele tatt finns.

1.3 Hva menes med minoritetsrettigheter?

I denne oppgaven betegner "minoritetsrettigheter" rettigheter som understøtter kulturelle minoritetsgruppers krav. Grupperettigheter er rettigheter som kan tildeles individer ut fra gruppekaraktistika (muslimske jenters rett til å bære *hijab* i skoleklassen), eller tildeles kollektivet som sådan (urfolks rett til land, jakt, fiske). I første tilfellet er individrettighetene det primære. I det andre tilfellet er kollektive rettigheter det primære, med individrettigheter som avledet av kollektivrettighetene.

I tråd med oppdelingen i to hovedgrupper, nasjonale minoriteter og etniske minoriteter, foretar Kymlicka en distinksjon mellom to hovedformer for *gruppedifferensierte* rettigheter: Selvstyre-rettigheter for nasjonale minoriteter og urfolk, og polyetniske rettigheter for etniske minoriteter (Kymlicka, 1995a, 45–48). Begrepet gruppedifferensierte rettigheter henspiller på at rettighetenes innhold er bestemt ut fra minoritetsgruppens bakgrunn og situasjon, som når nasjonale minoriteter og urfolk får sterkere rettsvern (fordi det ofte dreier seg om kompensasjon for historisk urett) enn innvandrede etniske minoriteter.

Jacob T. Levy (1999, 25) har utarbeidet en ”standard” klassifisering av rettigheter som har vært mye referert i den normative litteraturen. Han tar ikke med ”alt”, bare rettigheter som det har stått strid om. Av disse kommer interne regler overfor gruppens egne medlemmer i en særstilling. Det er regler som normalt ville oppfattes som urettferdige hvis de ble pålagt av staten. Levy opererer med åtte kategorier av rettigheter. Jeg gjengir dem her (noe forkortet), i samme rekkefølge som Levy presenterer dem:

- *Exemptions*: Unntak fra lover som rammer kulturelle praksiser, som når sikher får unntak fra påbud om bruk av motorsykkelhjelm.
- *Assistance*: Offentlig støtte på områder der majoriteten har en fordel.
- *Self-government*: Former for selvstyre for etniske, kulturelle og nasjonale minoriteter.
- *External rules*: Regler som begrenser andre gruppers kulturelle innflytelse, som når det i Quebec legges begrensninger på bruk av engelsk språk.
- *Internal rules*: Interne regler overfor gruppens egne medlemmer som bryter med foreskrevet atferd. Eksempel: Utstøting av egne barn som gifter seg utenfor gruppen.
- *Recognition/enforcement*: Anerkjennelse av tradisjonelle rettigheter, som når urfolk gis lovbestemt rett til land.
- *Representation*: Støtte til minoriteters representasjon i lovgivende forsamlinger
- *Symbolic claims*: Bruken av symbolske markører for å anerkjenne en gruppes verdi, status eller eksistens. Eksempel: Retten til egne religiøse høytider.

Innenfor liberal tenkning har tradisjonelt bare individet vært ansett som legitim bærer av moralske og politiske rettigheter. Det er selvsagt at individer har rett til å danne fellesskap, og forlate dem. Kollektive rettigheter har derimot vært ansett som problematiske. De kan gi fellesskapet beskyttelse mot en truende omverden. Men de kan også være rettet ”innover”, som en rett kollektivet har overfor det enkelte medlem. Fra et liberalt ståsted oppfattes særlig det siste som problematisk, dels fordi det baserer seg på en tenkning der fellesskapet er gitt en høyere sosial eller moralsk status enn individet (karakteristisk for kommunitarismen og mange ikke-vestlige kulturer), dels fordi det ofte innebærer praksiser som krenker grunnleggende individrettigheter (Freeman, 1995, 403).

Som følge av de mange nasjonale og etniske konfliktene som brøt ut etter opphøret av den kalde krigen, satt i 1990-årene det internasjonale samfunnet spørsmålet om kollektive rettigheter på dagsorden. Det problematiske forholdet til kollektivrettigheter ble imidlertid ikke avklart. Da FN i 1992 vedtok en erklæring om minoritetsrettigheter,⁵ fulgte den i stor grad tidligere praksis innenfor internasjonale menneskerettsbestemmelser med å tildele rettigheter til minoritetenes enkeltpersoner. I erklæringens artikkel 8 slås det fast at de rettighetene som er nedfelt i erklæringen, ikke kan overstyre de alminnelige menneskerettighetene som gjelder alle. På den annen side peker artikkel 1 på at stater har plikt til å beskytte bestemte minoritetskollektivs eksistens og identitet.⁶ Det kan for eksempel være en minoritets rett til egen religiøs identitet, en rett som ikke kan reduseres til en individuell rettighet. Samtidig er det ikke gitt at den religiøse minoritetens rett til identitet er konsistent med enkeltmedlemmens rett til fri religionsutøvelse.

FN-erklæringen forsøker å etablere en rett for både kollektiver og individer. Men det er uklart om erklæringen anerkjenner kollektive rettigheter som ikke kan reduseres til individrettigheter. Og hvis den gjør det, hvordan kan da kollektive rettigheter forenes med individuelle rettigheter? Både innenfor liberal teori og innenfor internasjonal rett er forholdet mellom individrettigheter og kollektive rettigheter forblitt uavklart og kilde til debatt (Freeman, 1995, s. 404-405).

⁵ Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities Adopted by General Assembly resolution 47/135 of 18 December 1992.

⁶ Article 1: 1. States shall protect the existence and the national or ethnic, cultural, religious and linguistic identity of minorities within their respective territories and shall encourage conditions for the promotion of that identity. 2. States shall adopt appropriate legislative and other measures to achieve those ends.

Kapittel 2: Liberalistisk individualisme mot kommunitaristisk fellesskapstenkning

Før 1990 er det bare få teoretikere innen politisk filosofi som tar opp spørsmålet om nasjonale og etniske minoriteters rettigheter. Når spørsmålet reises, er det som tema innenfor den pågående debatten mellom liberalister og kommunitarister. Betydningen av John Rawls liberalistiske filosofi kan knapt overvurderes. Men kommunitaristenes kritikk av Rawls blir også viktig for å kunne forstå den videre utvikling av debatten. I denne tidlige fasen syntes posisjonene, for eller mot minoritetsrettigheter, i stor grad å speile ståsted i henholdsvis den kommunitaristiske eller liberalistiske leiren.

2.1 John Rawls teori om rettferdighet

Det er alminnelig å datere det *politiske* startpunktet for multikulturalismen til 1971, da statsminister Pierre Elliot Trudeau lanserte multikulturalisme som offisiell politikk i Canada. Dette var også året da John Rawls utgav *A Theory of Justice*.

Med denne boka satte John Rawls på nytt dagsorden for normativ politisk teori. For den politiske teoriens klassikere, som Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu og Mill, var det selvsagt at politisk teori handlet om normative spørsmål, om kriteriene for det ideale samfunnet. Senere, gjennom store deler av 1900-tallet, gikk imidlertid tendensen i retning av å betrakte politisk teori som politisk teknikk, i tråd med tidens positivistiske vitenskapsideal. Man skulle drive med fakta, ikke verdispørsmål. Det som ble utformet av ren politisk teori, for eksempel fra utilitaristisk hold, skjedde i stor grad isolert fra den politiske virkelighet. Rawls vender tilbake til den klassiske problemstilling: Den politiske teorien handler om prinsippene for rettferdighet, satt ut livet, slik at de går sammen med kravene til et stabilt og velordnet samfunn.

Rawls liberalisme er en *egalitær* liberalisme. Han legger vekt på frihet, men også på likhet og rettferdighet. Idealet er individuell autonomi, i samsvar med tradisjonen fra Kant og Mill. Enhver er ansvarlig for sine valg. Men folk skal ikke straffes for omstendigheter de ikke selv har valgt. Det skal være like muligheter. Det skal være fordelingsrettferdighet. Rawls' teori reflekterer på sett og vis utviklingen av etterkrigstidens velferdsstatlige politikk, selv om Rawls understreker at

han forfekter et nøytralistisk, ikke velferdsteoretisk syn. Like fullt framstår Rawls liberalisme for mange som et filosofisk uttrykk for, og rettferdiggjøring av, den liberale, velferdsstatlige modellen, riktignok på et tidspunkt, rett før 70-årenes oljekrise og problemene i verdensøkonomien, der den velferdsstatlige modellen rystes, og delvis erstattes av en annen, nyliberal politikk.

Den politiske debatten i 1950- og 60-årene dreide seg i stor grad om sosioøkonomi, fordelings- og rettighetsproblematikk. Selv om mange vestlige samfunn i økende grad ble påvirket av endringer i samfunnets etniske, kulturelle og religiøse sammensetning, var tiden lite opptatt av minoritetskulturene som sådan. Man forventet, som en naturlig løsning på forholdet mellom majoritet og minoritet, at immigranter, nasjonale minoriteter og urbefolkningsgrupper skulle assimileres inn i majoritetskulturen eller gå inn i isolerte reservater.

Den historiske opprinnelsen til assimileringstanken går tilbake til opplysningstiden og ideen om at moderniseringen, og den individuelle frigjøringen, ville skape det kosmopolitiske mennesket. Implisitt i denne tradisjonen lå forestillingen om at minoritetene ville forsvinne. Etniske og kulturelle forskjeller ble sett på som anakronistiske trekk, virkningen av førmoderne, tradisjonelle samfunnsformer. Senere antok man at moderne kommunikasjoner og en god utdanning ville knytte sammen folk på tvers av land og kulturer. Innenfor liberal tenkning var holdningen at den fortsatte eksistensen av etniske konflikter var utløst av forhold som fattigdom, diskriminering og mangel på rettigheter. Når disse forholdene ble ryddet opp i, ville etniske motsetninger etter hvert forsvinne.

Det er derfor ikke forbausende at den multikulturelle problematikken ikke framsto som spesielt relevant for Rawls eller andre sentrale teoretikere på den tiden. Rawls avviser ikke at samfunnet er pluralistisk. Tvert om, den liberalistiske teorien legger til grunn at det i samfunnet eksisterer et mangfold av verdier, interesser og livsprosjekter. Men selv om Rawls erkjenner at pluralisme er et vesentlig trekk ved moderne samfunn, reflekterer hans filosofi en idealisert modell av et samfunn som langt på vei er *kulturelt* homogent, og i langt større grad enn dette har vært historisk tilfelle, også i det amerikanske samfunnet. I den grad motsetninger spiller en rolle, er hans samfunn preget av klasse- og økonomiske interesse- og motsetninger, ikke av kulturelle og etniske motsetninger.

Rawls liberalisme er en teori om prinsippene for rettferdighet. I tråd med tradisjonen i politisk teori hentes disse fra en øverste, generell moralsk doktrine, det Rawls kaller ”a comprehensive doctrine”. En slik doktrine sier noe om hva som er rettferdig og til beste for menneskene og samfunnet i det store og hele. Rettferdighetsprinsippenes legitimitet ivaretas gjennom anvendelse av en annen viktig mekanisme i den politisk teoretiske tradisjonen, kontraktsteorien. Partene eller aktørene befinner seg i det Rawls kaller ”the original position”, en fiktiv eller hypotetisk ”opprinnelig forhandlingsposisjon”, der de bak et såkalt ”uvitenhetens slør” er uvitende om den rolle og de interesser de faktisk har i samfunnet. Som Rawls selv uttrykker det: “They do not know how the various alternatives will affect their own particular case and they are obliged to evaluate principles solely on the basis of general considerations” (1971, 136-137). På den måten skapes et utgangspunkt, der aktørene, til tross for ulike oppfatninger og interesser i det virkelige liv, kan forholde seg rasjonelt, men fullstendig upartisk når de blir enige om rettferdige prinsipper for politikken, økonomien og samfunnet i det store og hele. De prinsippene som man nå må forvente at alle parter slutter seg til, er:

First principle. Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second principle. Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity (1971, 302).

De moralprinsippene som aktørene i ”den opprinnelige posisjon” blir enige om, kan ikke gjelde slike spørsmål som hva den enkelte aktør måtte anse som ”det gode liv” eller de mest verdifulle mål, siden de bak ”uvitenhetens slør” ikke har forutsetninger for rasjonelt å ta stilling til dette. I Rawls liberalisme må rettferdighetsprinsippene ha en mer grunnleggende karakter enn oppfatninger om det gode liv. Derfor, sier Rawls, kommer det rette før det gode, ”the right over the good” (1971, 396), i samsvar med deontologisk teori. Hvis man omvendt fulgte teleologisk tenkning og prioriterte det gode over det rette, hvis altså en bestemt forestilling om det beste eller mest perfekte liv skulle holdes opp som et ledende prinsipp (det Rawls kaller perfeksjonisme), ville det komme i konflikt med individets frihet og retten til selv, ut fra egen overbevisning, å velge hva som er det gode liv.

Sentralt for Rawls er således den enkeltes rett til fritt å velge sitt livsprosjekt, alene eller sammen med andre, ut fra sin oppfatning av det gode liv. Vi kan velge ut fra vår overbevisning, og vi kan revurdere våre valg: "Individuals do not view themselves as inevitably tied to the pursuit of the particular conception of the good and its final ends which they espouse at any given time." De er tvert om "capable of revising and changing this conception" (1980, 544). Men hvordan sikre alle like muligheter til et autonomt liv? Rawls kritiserer utilitaristene for bare å ha en formell forståelse av dette, som fravær av hindringer. Som det framgår av 2. prinsipp over, er det nødvendig også å ta hensyn til folks sosiale og økonomiske forutsetninger. Samfunnet er rettferdig, bare hvis ingen har fordeler eller ulemper som følge av sosiale forutsetninger de ikke selv har valgt.

Rettferdighetsprinsippene handler om reglene for samfunnets institusjoner, prinsippene for det konstitusjonelle demokratiet. De handler også om fordeling av nødvendige ressurser, det Rawls kaller sosiale primærgoder, dvs. friheter, rettigheter, inntekter, rikdom, grunnlaget for selvrespekt, goder som er nødvendige for å kunne realisere målet om like muligheter. De skal fordeles likt, unntatt når en ulik fordeling tjener dem som er dårligst stilt (Rawls, 1971, 303). Ikke-selvvalgte forskjeller, som innebærer at noen stiller med et svakere utgangspunkt, vil kreve omfordeling av goder. Men vil ikke fordeling av nødvendige ressurser, primærgoder, bryte med det deontologiske prinsippet, om at det rette er prioritert over det gode? Er det ikke nettopp det gode samfunn, velferdssamfunnet, og til og med en bestemt forståelse av velferd, som staten på den måten bidrar til? Rawls er imidlertid nøye med å understreke at det staten fordeler ikke er et bestemt konsept om det gode liv, heller ikke den politiske ideen om "velferdssamfunnet". Han understreker den viktige forskjellen mellom å legge til rette de ressurser folk trenger for å forfølge de livsmål de ønsker, og det å bestemme hva som er gode og mindre gode livsmål. Det staten fordeler er ressurser eller midler for at den enkelte autonomt skal kunne realisere sin forestilling om det gode liv.

Rawls' teori åpner ikke for særskilte rettigheter for kulturelle minoriteter. Han anser ikke retten til å dyrke egen kultur, praktisere eget språk osv. som et primærgode og en ressurs som er nødvendig for å kunne realisere et godt liv. Will Kymlicka har tatt opp spørsmålet, hvordan det kan ha seg at Rawls unnlater å anerkjenne kultur som et primærgode. Svaret må være, sier han, at

Rawls, liksom andre politiske teoretikere på den tiden, har operert med et bilde av nasjonalstaten som preget av én felles og homogen kultur (Kymlicka, 1989, 177). Rawls legger derfor til grunn at intakt kultur er noe som alle har. Han ser ikke at dette ikke er tilfellet for mange kulturelle minoriteter. De opplever at deres kultur, som de er født inn i og utgjør rammevilkår de ikke selv har valgt, blir undertrykt og ikke anerkjent. Han ser derfor heller ikke at de kulturelle rettighetskravene som minoritetene reiser, må anses legitime innen en egalitær liberalistisk ressursfordelingstenkning.

2.2 Den kommunitaristiske kritikken

I 1982 kommer Michael Sandels bok *Liberalism and the Limits of Justice* ut. Boka er en kritikk av Rawls *A Theory of Justice*. Dermed går startskuddet på det som senere skulle omtales som liberalisme/kommunitarisme-debatten. Sandels kritikk retter seg særlig mot det han anser som en abstrakt og feilaktig beskrivelse av menneskenaturen hos Rawls. Det lar seg ikke gjøre, slik Rawls forutsetter i ”den opprinnelige posisjon”, å tenke seg mennesket som rasjonelt foretar og eventuelt revurderer sine valg, uavhengig av forestillingen om det gode og uavhengig av det fellesskap det er integrert i. Ikke det autonome individ, men fellesskapet og fellesskapskulturen er den grunnleggende enhet i samfunnet.

Kommunitaristene står for en posisjon som ofte beskrives som nyaristotelisk og nyhegeliansk. Mens Rawls politikkteori er forankret i en moraltenkning som vi særlig forbinder med Immanuel Kant og opplysningstradisjonen, synes den kommunitaristiske utfordringen å få en tilsvarende rolle som Aristoteles når han kritiserer Platons teorier om det gode og idealstaten, eller Hegel når han kritiserer Kants formalistiske og universalistiske *Moralität*, mens Hegel i stedet særlig understreker det historisk konkrete fellesskapets *Sittlichkeit*. Som Nancy Fraser har pekt på, representerer tradisjonen som vi forbinder med Kant og Rawls en deontologisk teori basert likhets- og rettferdighetsverdier, en *politics of redistribution*. Tradisjonen fra Hegel til kommunitaristene står for en filosofi som legger vekt på det gode liv og anerkjennelse av identitet, en *politics of recognition* (Fraser, 2003, 26-30).

Når kommunitarismen fra begynnelsen av 1980-årene utfordrer den rådende liberalistiske filosofien, og det etter hvert etableres en konkurrerende kommunitaristisk politisk teori og til dels en kommunitaristisk politisk bevegelse, i hvert fall i USA, så skjer det på bakgrunn av endringer i de vestlige samfunn. Tiden preges av globalisering, nyliberalistisk politikk og individualisme. Statenes evne til å sikre sysselsetting, økonomisk trygghet og rimelig fordeling av godene, dvs. velferdsstatens program, settes under press. I tillegg kommer at det etablerte systemet med demokratiske og sosiale rettigheter ikke lenger spiller sammen med et samfunnsmessig engasjement og medborgeransvar, slik rettighetsbasert medborgerskapstenkning hadde forutsatt (Marshall, 1965, 101). Snarere kan det synes som slike rettigheter har ført til tilbaketrekning til *medborgerlig privatisme* (Habermas, 1995, 138). Mange ser en sammenheng mellom disse trekkene og det de opplever som forvitring av den nasjonale, solidariske fellesskapskulturen som i relativt stor grad hadde preget de vestlige samfunnene etter annen verdenskrig (nærmere om dette i kapittel 6.3).

Kommunitaristene påstand var at liberalismens individualisme og subjektivisme måtte bære et betydelig ansvar for det de beskrev som en samfunnsmessig og moralsk oppløsning i tiden. Alasdair MacIntyre hevdet i den sterkt omdiskuterte boka *After Virtue* (1981) at forfallet faktisk begynte svært langt tilbake, nemlig fra starten av den nyere tid. Moral var opprinnelig uløselig knyttet til et konkret fellesskap og en konkret kultur. Mens det derfor ga mening å snakke om aristotelisk dydsmoral som en integrert del av den greske bystaten, hadde utviklingen gjennom hele den nyere tid, og særlig med opplysningstidens forsøk på en rasjonell og allmenngyldig moralbegrunnelse, redusert moral til et spørsmål om subjektive følelser og preferanser. For MacIntyre hadde derfor ikke John Rawls tilført moralfilosofien noe som helst, annet enn å tydeliggjøre at det ikke finnes noe felles moralsk grunnlag i samfunnet. Kommunitaristene vil nå rehabilitere fellesskapet og gjeninnføre sosiale og moralske verdier, som så lenge hadde vært undertrykt av liberalismen.

Nå danner riktignok ikke kommunitaristene selv noen ensartet gruppe. De sentrale aktørene i den filosofiske debatten på kommunitaristisk side, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer og Charles Taylor står til dels langt fra hverandre i mange spørsmål, ikke minst i synet på pluralismen i samfunnet. Walzer og Taylor er liberalt orienterte kommunitarister. De befinner

seg, langs en politisk skala, til venstre for midten. De aksepterer individuell autonomi som nødvendig og ønskelig i et moderne samfunn. De understreker respekten for ulike kulturer og er for åpenhet og dialog. MacIntyres kommunitarisme er i større grad konservativ, tilbakeskuende, med vekt på nødvendigheten av å revitalisere tradisjonelle dyder. Men til tross for innbyrdes ulikheter, forenes de på flere sentrale punkter i kritikken av liberalismen.

Det gjelder framfor alt i kritikken av individualismen. Her er det riktignok viktig å skille mellom to ulike aspekter av dette spørsmålet, nemlig det Charles Taylor kaller *ontological issues* og *advocacy issues*. Ifølge Taylor har sammenblanding av disse to sidene skapt mye forvirring. "The ontological questions concern what you recognize as the factors you will invoke to account for social life", mens "advocacy issues concern the moral stand or policy one adopts" (Taylor, 1989, s. 160). Det som forener kommunitaristene i kritikken av Rawls, er sakens ontologiske side. De kritiserer liberalistene for deres "atomisme", forestillingen om individet som et frittsvevende, isolert atom. De hevder at dette er antropologisk feil. Individet eksisterer ikke uavhengig av fellesskapet eller de forestillinger og mål som gjelder for fellesskapet, og revurderer heller ikke sine forestillinger eller mål uavhengig av fellesskapet, for individet eller "selvet" er allerede sosialt konstituert.⁷ Når det gjelder "advocacy issues", sakens normative side, hva som er moralsk eller politisk riktig, er forholdet et annet. Mens for eksempel MacIntyre konsekvent forfekter fellesskapets moralske forrang, deler Taylor langt på vei liberalismens syn på betydningen av individuell autonomi.⁸

For det andre gjelder det liberalismens universalisme. Liberalister framhever gjerne at deres prinsipper bygger på et nøytralt, fornuftsbasert grunnlag med universell gyldighet. Slik kommunitaristene ser det, er de liberale prinsippene kulturelt/historisk betinget, de er ikke universelle. Den liberalistiske universalismen er et produkt av historiske omstendigheter. Og når vi slutter oss til disse prinsippene, forstås de gjerne forskjellig, avhengig av lokale, historiske og kulturelle forhold. Et tredje stridspunkt er spørsmålet om hva som skal ha prioritet, det "rette"

⁷ Jeg er usikker på om denne kritikken egentlig rammer Rawls. Hans "opprinnelige posisjon" er ingen ontologisk beskrivelse av individet, men en konstruksjon der formålet først og fremst er å sikre upartiskhet i bestemmelsen av moralske normer. Ifølge Will Kymlicka er ikke antropologisk individualisme, men moralsk individualisme det sentrale i den rawlske liberalismen (se kapittel 4.2).

⁸ Men som jeg skal komme tilbake til (i kapittel 3,2), går også Taylor i sammenheng med den multikulturelle problematikken svært langt i å la en holistisk ontologi få moralske føringer for individet, i den forstand at individets autonomi underordnes kulturens krav.

eller det ”gode”. Den liberalistiske politikken, i Rawls versjon, prioriterer et nøytralt rammeverk for rettigheter og friheter som gjør det mulig for den enkelte å velge fritt. Kommunitaristene avviser at prinsipper for rettferdighet kan formuleres uavhengig av oppfatninger av det gode. Implisitt i teorier om ”det rette” skjules som oftest oppfatninger om ”det gode”.

2.3 Minoritetsrettigheter. Fellesskap mot individualisme.

Da spørsmålet om rettigheter for nasjonale og etniske minoritetskulturer ble reist innenfor den politisk teoretiske debatten, første gang på slutten av 1970-årene og framover i 80-årene, var det gitt at den ville finne sted innenfor rammen av den pågående debatten mellom liberalister og kommunitarister. De nasjonale og etniske kulturene syntes å representere nettopp noe av den fellesskapstenkning som var gått tapt i det moderne samfunnet. Men minoritetskulturene var ”truede arter”. De trengte beskyttelse.

En av de første til å ta opp spørsmålet om minoritetsgruppers rettigheter var Vernon Van Dyke. Han skrev gjennom 1970- og 80-årene bøker og artikler om spørsmålet, i stor grad rettet mot den liberalistiske tradisjonens ensidige individfokus: ”Since the time of Hobbes and Locke, liberal political theorists have made it their primary purpose to explore relationships between the individual and the state” (Van Dyke, 1977, 31). Som eksempel anfører han John Rawls: “(Rawls) is wholly occupied with the question of justice for individuals.” Han vier ikke kulturelle minoriteter noen plass, han er ikke opptatt av forskjeller i kultur og språk. Rasespørsmålet nevnes bare i forbindelse med diskriminering. Rawls’ modell i ”den opprinnelige posisjon” består bare av individer, og de utarbeider rettferdighetsprinsipper bare for individer. Han vurderer ikke engang om etniske fellesskap bør betraktes ut fra rettighetssynspunkt. Van Dyke oppfatter dette som urimelig begrensende. ”It is also necessary to think of ethnic communities and certain kind of groups, and to include them among the kinds of right-and-duty-bearing units whose interrelationships are to be explored” (1977, 48). Medlemmer av de dominerende gruppene i samfunnet blir normalt ivaretatt gjennom individrettigheter, mens de som tilhører minoritetsgruppene ofte må gi avkall på sin kultur eller akseptere rollen som annenklasses borgere.

Spørsmålet som reises er om etniske grupper i egenskap av kollektiv, og ikke bare som en samling av individer, kan ha rettigheter. Med det mener Van Dyke, grunnleggende sett, moralske rettigheter, i neste omgang også legale rettigheter. Nå krever minoritetsrettigheter, qua gruppe-rettigheter, at det gjennom relevante kriterier lar seg gjøre å identifisere grupper med slike egenskaper som forutsettes av rettighetshavere. Van Dykes påstand er at etniske fellesskap tilfredsstillende de kriterier som er nødvendig for at de kan betraktes som bærere av moralske og legale rettigheter på linje med, men ikke reduserbare til, enkeltpersoners rettigheter. “I speak of a group”, skriver han, “as a collective entity that it comprises one unit, one whole, with a collective rights of its own – a right that cannot be reduced to the rights of individuals” (1985, 207).

Van Dyke er en tidlig representant for den kommunitaristiske kritikken av liberalismen. Strengt tatt kommer han før kommunitarismekritikken, der startpunktet ofte knyttes til Sandels kritikk av Rawls i 1982. Argumentasjonen er karakteristisk for denne fasen av debatten. Hvorfor er det slik, spør Van Dyke, at bare individer, og i noen sammenhenger stater, kan være rettighetsbærere? Det er ulogisk og urettferdig. Han konkluderer derfor med at rettferdighetsbegrepet må utvides til ikke bare å gjelde individers rettigheter, men omfatte også minoritetsgruppers rettigheter.

2.4 Oppsummering og vurdering

For John Rawls er moderne samfunn pluralistiske. Alle må kunne forfølge sitt syn på det gode liv. Samfunnet vil derfor romme et mangfold av oppfatninger om det gode. Samtidig må stabile samfunnsinstitusjoner baseres på prinsipper som alle kan slutte seg til, ut fra en overgripende moral om rettferdighet. Det krever en stat som er nøytral med hensyn til ulike forestillinger om det gode. Gjennom fordeling av primærgoder skal staten legge til rette for at alle kan ha like muligheter til et autonomt liv. Ingen skal straffes for omstendigheter de ikke selv har valgt. Rawls legger imidlertid ikke mye vekt på kultur og fellesskap. Han åpner ikke for særskilte rettigheter for kulturelle minoriteter. Han anser ikke retten til egen kultur og praktisering av eget språk som et primærgode. Han har ingen multikulturalistisk teori.

Hvorfor er da Rawls viktig for debatten om multikulturalisme? Først og fremst på grunn av den betydelige innflytelsen hans *Theory* helt generelt har hatt på den politiske filosofien etter utgivelsen i 1971. Mange er uenige med Rawls, men ingen kommer utenom ham. Jeg vurderer

det videre slik, at Rawls har hatt en direkte innflytelse på utviklingen av ”tynne” former for multikulturalisme, dvs. multikulturalistiske teorier som riktignok kan støtte minoritetsrettigheter, men samtidig understreker nødvendigheten av individets frihet. Will Kymlicka, for eksempel, oppfatter sin multikulturalistiske teori som en videreutvikling av Rawls liberalisme.

Debatten mellom Rawls og kommunitaristene kan til å begynne med forstås som en debatt mellom to liberale posisjoner: På den ene siden står de som særlig framhever individets autonomi og frie valg, på den annen de som framhever betydningen av sosialisering og individets innveddhet i en historisk konkret kultur. Den ene posisjonen representerer et kantiansk filosofisk perspektiv, den andre et hegelsk perspektiv. Forskjellen mellom disse perspektivene er viktig, men avstanden ikke uoverstigelig. I løpet av 1970- og 80-årene, gjennom påvirkningen som fulgte av migrasjon og minoritetenes krav, fikk forholdet mellom de to posisjonene en annen karakter og avstanden mellom dem ble tydeligere. Den ene representerte opplysningstradisjonens liberale, vestlige verdier. Den andre posisjonen kom i økende grad til å stå for forsvaret av til dels ikke-vestlige og ikke-liberale verdier.

Under den første fasen av debatten syntes posisjonene i stor grad å speile ståsted i henholdsvis den liberalistiske eller kommunitaristiske leiren. I og med at spørsmålet om grupperettigheter for minoriteter dreide seg om etniske og kulturelle fellesskap som kjempet for anerkjennelse eller beskyttelse, antok man at standpunkt i dette spørsmålet kunne utledes fra vedkommendes posisjon i liberalisme/kommunitarisme-debatten. Liberalistene gikk inn for individrettigheter, kommunitaristene for kollektivrettigheter, to uforsonlige normative posisjoner. De som gikk inn for individuell autonomi og individrettigheter, altså liberalistene, var automatisk motstandere av minoritetsrettigheter. Dette baserte seg på antakelsen om at etniske minoriteter generelt sto for en kollektiv livsførsel som motsatte seg individuell autonomi. Kommunitaristene ville derimot støtte minoritetsrettigheter for å kunne beskytte ulike fellesskap mot den individualistiske liberalismens ødeleggende innflytelse (Kymlicka, 2001a, 18-19).

Kapittel 3. Framveksten av teorier for kulturell pluralisme

I forlengelsen av liberalisme/kommunitarisme-debatten gjøres ulike forsøk på å overvinne motsetningene og skape teorier som kan tilpasse liberalistiske prinsipper til en situasjon med kulturelt mangfold. I Kapittel 3 beskrives to bidrag som er representative for denne fasen: John Rawls' politiske liberalisme og Charles Taylors politikk for anerkjennelse. Mens Rawls i hovedsak forblir innenfor opplysningstradisjonens syn på liberale prinsipper, legger Taylor særlig vekt på betydningen av identitet og kulturelt fellesskap. I en kritikk av Taylor argumenterer Jürgen Habermas for en politisk diskursmodell som tar sikte på å overvinne ensidigheten både i liberalistenes individualisme og i kommunitaristenes fellesskapstenkning.

3.1 Rawls svar på kommunitarismen – politisk liberalisme

John Rawls senere arbeider er preget av forsøket på å begrunne prinsipper for rettferdighet som kan støttes av mennesker som ellers har svært ulike oppfatninger av det gode. Gjennom 1980-årene produserer John Rawls en serie med artikler, dels som reaksjon på en virkelighet preget av økende kulturell pluralisme, dels som svar på kritikken som er framkommet mot hans opprinnelige *Theory*, blant annet fra kommunitaristisk hold. Den reviderte versjonen kommer ut i 1993 med tittelen *Political Liberalism*.

Hva er så den viktigste forskjellen fra *A Theory of Justice*? Det som blant annet karakteriserte Rawls "comprehensive liberalism" var dens begrunnelse ut fra et overordnet moralsyn, et universelt begrep om liberal rettferdighet. Men siden ikke alle har et liberalt grunnsyn, som Rawls impliserer i 1971, mener den senere Rawls at dette er å gå for langt. Hvis rettferdighet skal begrunnes ut fra én bestemt moralsk doktrine, i et samfunn preget av et mangfold av moralske, filosofiske og religiøse doktriner, og hvis man insisterer på at autonomi og sekulær rasjonalitet skal gjelde i alle livets sammenhenger, vil det skape konflikter i forhold til grupper med annet religiøst eller kulturelt syn. En slik løsning vil ikke ha legitimitet. En liberalisme tilpasset et samfunn preget av kulturelt mangfold må i stedet vise toleranse overfor ikke-liberale grupper. Den senere Rawls er fortsatt opptatt av et konsensusgrunnlag for rettferdighetsprinsippene, men han innser at begrunnelsen ikke kan skje ut fra én omfattende doktrine. Det må finnes en måte å

skape konsensus på, samtidig som folk holder fast på sine personlige moralprinsipper og verdier. Det krever et annet, ”frittstående” konsept, en liberalisme som er ”political not metaphysical”. Rawls forutsetter at personer og grupper med ulike moral- og verdisyn vil ønske å etablere politiske løsninger, spilleregler for samarbeid, fordi de framstår som fornuftige og rimelige. De vil slutte seg til disse prinsippene hvis også andre er villige til det (Rawls, 1993, 49).

Fortsatt holder Rawls fast på rettferdighetsprinsippene fra 1971, riktignok noe omformulert. Det nye er at han mener at det innenfor en ”fornuftig offentlighet” lar seg gjøre å slutte seg til disse prinsippene ut fra ulike, eventuelt konkurrerende religiøse, filosofiske og moralske doktriner, selv om disse prinsippene da vil måtte forsvares ut fra ulike premisser. For eksempel vil noen kunne slutte seg til prinsippet om religiøs frihet ut fra et premisset om individuell autonomi. Andre vil kunne slutte seg til det samme prinsippet ut fra oppfatningen av religiøse og andre verdier som noe gitt og rotfestet. Ulike doktriner, liberale og ikke-liberale, kan således støtte samme konklusjon. Rawls kaller dette teorien om ”overlappende konsensus”.

Den konsensus som således er etablert gjelder imidlertid bare den politiske sfæren, noe som innebærer et skarpt skille mellom den offentlige/politiske og den private sfære. Det forutsettes enighet om og lojalitet til de konstitusjonelle spillereglene i den politiske sfæren. De ulike oppfatningene om moral, religion, kultur henvises til privatsfæren. Rawls legger til grunn at tilslutning til de konstitusjonelle prinsippene ikke er en ”modus vivendi”-løsning, eller et ”nest beste” kompromiss, der man primært hadde ønsket seg en helt annen løsning. Man slutter seg til disse prinsippene i overbevisning om at de ut fra en rimelighetsbetraktning er de beste. Andre teoretikere, som John Gray, mener Rawls bygger på urealistiske forutsetninger (Gray, 2000). Det finns ikke grunnlag for så bred konsensus om det som i realiteten er tradisjonelle liberale prinsipper. Den form for enighet som er mulig, vil være en form for modus vivendi, dvs. en foreløpig løsning, en fredelig samekistens, der alle parter vil fortsette å kjempe for sin primærløsning. For Rawls er imidlertid modus vivendi-løsningen uakseptabel. Den vil ikke gi et velordnet og stabilt samfunn, men et samfunn preget av vedvarende ustabilitet, der politiske prinsipper til en hver tid vil være bestemt av den rådende politiske maktbalansen (1993, 12).

Politiske prinsipper blir etablert med utgangspunkt i hva aktørene i samfunnet kan akseptere som rimelige og fornuftige. Det ligger i sakens natur at innholdet i disse prinsippene ikke har krav på universell gyldighet, men vil variere med den samfunnsmessige kontekst de inngår i. De forholdene Rawls utreder er moderne samfunn og deres institusjoner. Han understreker at hans anliggende er stater som USA. Vi kan ikke snakke om ”rettferdighet som sådan”, bare om ”rettferdighet for oss” (Rawls, 1980). De kontekstuelle forutsetningene blir tydelige, ikke minst i det Rawls skriver om internasjonal rettferdighet, der utgangspunkt er samarbeidet mellom folk eller land, også ikke-liberale regimer. Med utgangspunkt i sitt konsept, er Rawls langt mer tilbakeholden med å kreve en moralsk begrunnet, liberal menneskerettighetsuniversalisme, enn mange andre teoretikere er (Moon, 2004, 21).

Rawls politiske liberalisme representerer et forsøk på tilpasning av teorien om rettferdighet til en samfunnsmessig realitet preget av økt kulturell pluralisme. Staten skal ikke motarbeide det mangfold av moralsyn som finnes i samfunnet, men legge til rette for alle like muligheter til å leve i samsvar med sin overbevisning om det gode liv. Teorien hviler på prinsippet om at en rettferdig stat må framstå som nøytral og forskjellsblind. Den skal ikke fremme eller favorisere noen bestemte oppfatninger om moral, kultur, religion, eller diskriminere andre oppfatninger. Den åpner derfor ikke for rettigheter til minoritetsgrupper ut fra kulturelle eller religiøse kriterier. Den statlige politikken må baseres på politiske, konstitusjonelle løsninger som er nøytrale med hensyn til alle medborgeres syn på det gode. Det skal legges til rette for et mangfold av verdisyn, også illiberale, men alle må (om enn ut fra ulike premisser) slutte seg til de politiske, konstitusjonelle prinsippene for samfunnet, som er de liberale, demokratiske.

3.2 Charles Taylor og anerkjennelsens politikk

I framstillinger av debatten mellom liberalister og kommunitarister blir den canadiske filosofen Charles Taylor som oftest tildelt en plass i kommunitaristens rekke. Det kan synes rimelig, i alle fall når det gjelder det Taylor selv kaller sakens ontologiske side. Liksom Sandel kritiserer Taylor liberalistenes syn på individet som et ”isolert atom”, atskilt fra alle sosiale relasjoner og sammenhenger, som tradisjoner, kultur, språk osv. Taylor avviser imidlertid ikke liberalistenes normative vektlegging av individets autonomi, selv om han oppfatter den som ensidig. Og i

motsetning til Sandel og MacIntyre avviser han ikke liberalismen som sådan. I stedet for å snakke om motsetningen mellom liberalisme og kommunitarisme, opererer han med to former for liberalisme, prosedural liberalisme og substansiell liberalisme.

Den første formen kalles ”prosedural”, for mer enn spørsmålet om hva som danner det gode liv, handler den om prinsippene for individets frihet, like rettigheter og en ”forskjellsblind”, nøytral stat, med andre ord det som kan sies å karakterisere Rawls liberalisme (Taylor, 1994, 56). Taylor er ikke uenig i at individuell frihet og like rettigheter er viktig, men har likevel innvendinger mot denne versjonen av liberalismen. Han kritiserer Rawls’ nøytralisme og skillet mellom en politisk sfære og en privat sfære. Han reiser to innvendinger. For det første utvikler og realiserer mennesket sin identitet ikke bare gjennom privatområdets handlinger, men også i forhold til det offentlige livs krav, arbeid, utdanning, det politiske liv, det juridiske systemet osv. Mennesket kan ikke operere med to identiteter, en privat og en offentlig, uten at resultat blir fremmedgjøring og brutt identitet. For det andre finns det ingen nøytral offentlig sfære. Rawls’ nøytrale offentlighet, slik den kommer til uttrykk i rettssystemets og økonomiens ”objektive tvang”, legger til grunn en prioritering av liberal rettighetstenkning som gjenspeiler at individuell autonomi ansees som et overordnet moralsk gode. Den diskriminerer dermed grupper som ikke hyller individuell autonomi som høyeste gode, og tvinger dem til å assimileres inn i en livsform som er dem fremmed. Til tross for den påståtte anti-perfeksjonismen og nøytralismen, viser det seg at den prosedurale liberalismens ”forskjellsblinde” prinsipper begunstiger medlemmene av den liberale majoritetskulturen og fungerer diskriminerende overfor minoritetene.

Liberalismen eksisterer imidlertid også i en annen versjon enn den prosedurale. Denne versjonen kaller Taylor for ”substansiell”, fordi den i tillegg til alle menneskers likeverd og autonomi legger vekt på forutsetningene for det gode liv. Hva som er det gode liv, vil imidlertid variere fra menneske til menneske og fra kultur til kultur. Denne versjonen understreker derfor kulturens egenart og menneskets spesifikke behov, altså de trekk ved mennesket og kulturen som karakteriserer dem som forskjellig fra andre. Den opererer ikke med en nøytral stat. Samfunnet vil være organisert rundt en bestemt forestilling om det gode liv, og politikken gir kollektivt uttrykk for borgernes idealer og visjoner.

Begge versjoner har imidlertid samme utgangspunkt: Behovet for *anerkjennelse* av menneskelig verdighet. Grunnlaget for denne politikken er den oppfatning at menneskelig selvforståelse og identitetsdannelse blir til innenfor en sosial kontekst, gjennom en dialog mellom oss selv og personer som er betydningsfulle for oss, som en intersubjektiv prosess med gjensidig anerkjennelse. Mangel på anerkjennelse gir en opplevelse av eget mindreverd og er en form for undertrykking. Opprinnelsen til denne forståelsen av anerkjennelsens betydning for identitetsdannelsen er Hegels analyse i *Åndens fenomenologi*, i den berømte drøftingen av forholdet mellom herre og knekt. Taylor utvider imidlertid begrepets betydning til ikke bare å gjelde anerkjennelse av individer. Han bringer inn et annet nivå, den politiske anerkjennelse av grupper eller folk. Koblingen mellom disse to nivåene går idéhistorisk tilbake til Herder: "(He) applied his conception of originality at two levels, not only to the individual person among other persons, but also to the culture-bearing people among other peoples. Just like individuals, a Volk should be true to itself, that is, its own culture" (Taylor, 1994, 31).⁹

Anerkjennelse i offentlig sammenheng kan ta to former: For det første idet vi verdsettes gjennom tildeling av menneskerettigheter. For det andre i det vi verdsettes i kraft av vår identitet, det som særpreger oss til forskjell fra andre. Alle mennesker og alle folk har en egen, original væremåte eller kultur som forteller hva som for dem er det gode liv. Kultur i denne forstand er derfor av grunnleggende betydning og danner ramme og utgangspunkt for hva i livet vi opplever som viktig. I essayet *The Politics of Recognition*, som er Taylors sentrale bidrag til multikulturalismebatten, og til dags dato et av de mest innflytelsesrike, utvikler Taylor sammenhengen og motsetningen mellom de to formene for anerkjennelse: En universalistisk likeverdspolitik, en *politics of equal dignity*, og en politikk basert på anerkjennelse av identitet og forskjellighet, en *politics of difference* (Taylor, 1994, 37-41).

De to formene for anerkjennelse tilsvarer, med noe forskjellig begrunnelse og vektlegging, de to liberalistiske prinsippene som William Galston beskrev som autonomiprinsippet og forskjellsprinsippet (se denne oppgavens introduksjon). Taylor mener disse prinsippene ofte ikke lar seg forene og han kritiserer Rawls' forsøk på å nøytralisere dem innenfor en politisk liberalisme. Men hvorfor mener Taylor de ikke kan forenes? Hvorfor kan ikke likeverd og identitet forsones? Det

⁹ Som teoretisk konsept er denne koblingen mellom individnivå og kollektivt nivå omstridt (Benhabib, 2002, 51-59).

ville i så fall kreve at alle samfunnsmedlemmer ble enige om hva som er det gode liv. Historisk går den ideen tilbake til Rousseaus forestilling om allmennviljen, en løsning Taylor mener karakteriserer det ensrettede tyranni, med krav om assimilasjon og undertrykking av menneskelig forskjellighet. For Taylor blir dette uakseptabelt. En *politics of recognition* må omfatte ikke bare de universelle menneskerettighetene og alle menneskers lik rett til autonomi. Den må framfor alt også omfatte retten til identitet, som uttrykk for det autentiske ”my own original way of being”, hvilket i stor grad vil si ”where we’re coming from”(1994, 32), altså ens kultur. Ved at Taylor på denne måten definerer individets autenticitet og identitet i stor grad ut fra den kulturen han/hun har vokst opp i, får dette viktige konsekvenser og viser hvorfor de to formene for anerkjennelse kan komme på kollisjonskurs. Det ene prinsippet legger vekt på alle borgeres like rettigheter og ser bort fra det spesifikke kulturelle grunnlaget for identitet. Folk gjøres like uten å være det. Det andre som legger vekt på identitet og kultur, risikerer å bryte regelen om likebehandling.

For one, the principle of equal respect requires that we treat people in a difference-blind fashion. The fundamental intuition that humans command this respect focuses on what is the same in all. For the other, we have to recognize and even foster particularity. The reproach the first makes to the second is just that it violates the principle of nondiscrimination. The reproach the second makes to the first is that it negates identity by forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them (Taylor, 1994, 43).

Hvordan skal denne motsetningen håndteres? En nøytralistisk, prosedural, rettighetsbasert variant av liberalismen, Rawls liberalisme, vil høyst sannsynlig ikke kunne håndtere dette spørsmålet. Den vil ikke kunne ivareta individenes behov for å bli anerkjent ut fra sin autenticitet. Den andre formen for liberalisme som tar opp i seg begge aspektene av menneskeverd, håndterer på en bedre måte motsetningen mellom individuell autonomi og identitet/kultur, mellom det rette og det gode. Den er villig til å veie ”the importance of certain forms of uniform treatment against the importance of cultural survival and opts sometimes in favour of the latter.” Det finnes situasjoner der særbehandling av kulturer for å sikre deres overlevelse, eventuelt ”through indefinites future generations” (Taylor, 1994, 40, note 16), bør overstyre prinsippet om likebehandling og individuell autonomi, nemlig hvis beskyttelse av en truet kultur er forutsetning for at den skal overleve. Det må vurderes i det enkelte tilfelle.

I essayet *The Politics of Recognition* drøfter Taylor denne problemstillingen med utgangspunkt i situasjonen for kulturelle minoriteter i Canada, blant annet urbefolkningsgruppene indianere og

inuitter. Men særlig er han opptatt av provinsen Quebec, der han selv vokste opp. Quebec er et overveiende franskspråklig og katolsk område midt inne i et mye større engelskspråklig og protestantisk preget område, samtidig som Quebec selv har en betydelig engelskspråklig befolkning. Sterke krefter i Quebec har lenge forsøkt å rive provinsen løs fra resten av Canada og danne en selvstendig stat. En folkeavstemning i 1990 ga knapt flertall for fortsatt tilslutning til Canada. Taylor har selv, gjennom mange år, vært aktiv innenfor canadisk politikk og skrevet mye om forholdet mellom minoritetskulturer og majoritetssamfunnet.

Innenfor rammen av den canadiske multikulturalismen har Quebec og de canadiske urbefolkningene fått aksept for et visst kollektivt selvstyre, blant annet med det mål å sikre kulturens og språkets overlevelse. Dette er ikke uproblematisk ut fra et perspektiv som vektlegger individuell frihet. For å nevne noen eksempler: Enten du er tradisjonell fransktalende beboer av Quebec, eller innvandrer til provinsen, forlanges det at dine barn skal utdannes i fransktalende skoler. Innenfor forretningslivet forlanges det at alle firmaer med flere enn 50 ansatte skal benytte fransk som forretningsspråk. De fleste innbyggerne i Quebec har vært villig til å akseptere disse innskrenkningene av valgfriheten, fordi de har sett verdien av å bevare fransk språk og kultur som sentrale elementer i deres identitet. Tilfellet Quebec er for Charles Taylor et godt eksempel på at en regjering verken kan eller skal opptre nøytralt, men aktivt fremme en politikk som har fellesskapets gode som mål, som i Quebec å sikre kulturens overlevelse, til beste for framtidige generasjoner. ”Restrictions have been placed on Quebecers by their government, in the name of the collective goal of survival.” (Taylor, 1994, 53). Når det er sagt, er det viktig også å sikre individuelle rettigheter, men innenfor et overordnet perspektiv med vekt på det felles gode.

For Taylor innebærer anerkjennelse mer enn bare å sikre at kulturer overlever. Det innebærer også at kulturer får bekreftelse på deres verd. Men hvem avgjør hvilken kultur som er verdifull? Og hvordan unngå at den dominerende kulturen bare velter sitt syn over på de mindre kulturene? Dette kan unngås gjennom politisk dialog mellom kulturene på grunnlag av respekt for andre kulturer. Alle kulturer må anerkjennes for å ha en egen verdi. Med dette mener Taylor at ”all human cultures that have animated whole societies over some considerable stretch of time have something important to say to all human beings” (1994, 66). Det er en filosofi som legger vekt på at dialogen mellom kulturene skal ha som mål å øke gjensidig kunnskap og forståelse. Fra

dialogen vil det vokse fram felles verdier, en felles meningssammenheng. Det vil finne sted en ”horisontsammensmelting” der kulturene overtar aspekter fra hverandre til gjensidig berikelse.

3.3 Kommentar fra Jürgen Habermas

Taylors *The Politics of Recognition* har vært et sentralt bidrag i multikulturalismedebatten, men også et av de mest omstridte. Taylor legger avgjørende vekt på kulturens betydning for identitetsdannelsen. Men hans bilde av kultur synes å være begrenset til det kulturelt homogene, liberale fellesskap som karakteriserer den fransktalende befolkningen i Quebec. Mange mener dette blir for snevert og har kritisert ham å undervurdere kompleksiteten, de indre motsetningene og maktforholdene i mange kulturer, ikke minst ikke-liberale kulturer (Baumeister, 2000, 135). Dette understreker samtidig det problematiske i hans tenkning om kulturers rett til overlevelse. Jürgen Habermas er av dem som har pekt på dette.

Habermas’ (1999) drøfting av Taylor starter med en kritikk av hans liberalismeforståelse. Som nevnt over skiller Taylor mellom to former for liberalisme, av Habermas betegnet som ”liberalisme 1” og ”liberalisme 2”. Taylor selv foretrekker versjon 2 (substansiell liberalisme), som han mener korrigerer for ensidigheten ved versjon 1. Men ved nærmere ettersyn viser det seg at Taylor angriper de liberale prinsippene ”og setter spørsmålstejn ved den individualistiske kjerne i den moderne frihetsoppfatning” (Habermas, 1999, 267).

Når Taylor konstruerer en motsetning mellom de to liberalismeverisjonene, der kollektive identiteter konkurrerer med individuelle rettigheter, henger det sammen med en for snever forståelse av begrepet liberalisme. Ifølge Habermas ser Taylor bare den ene siden av begrepet autonomi, dens individuelle og private side. Men i henhold til Kant kan autonomi bare oppnås dersom individene samtidig ”forstår seg selv som medforfattere av de lover de er underlagt som private rettssubjekter” (Habermas, 1999, 269). Mellom autonomibegrepets private og offentlige side eksisterer en indre sammenheng, der den offentlige siden er like primær som den private. ”Straks vi tar denne indre sammenhengen mellom rettstat og demokrati på alvor, blir det klart at rettighetssystemet like lite er blindt for ulike sosiale levekår som for kulturelle forskjeller” (1999, 269). Taylors kritikk av liberalisme 1- modellen, som etisk nøytral, bygger på en feilaktig

beskrivelse av den liberale rettsstaten, for denne er aldri nøytral, den er sammenvevd med en kollektiv, kulturell identitet i det samfunnet den gjelder.¹⁰ Derfor trenger vi ingen alternativ ”liberalisme 2”-modell. Habermas viser til feminismens historie som eksempel på hvordan individuell, rettslig frihet er blitt brukt til å kjempe fram økt likhet og utjevning, noe som i dag gjenspeiler seg i en sosialstatlig politikk som i større grad har tilgodesett kvinnenens situasjon. Eksemplet viser at rettighetssystemet ikke avgrenser seg til å garantere individuelle friheter og rettigheter, men er knyttet til kollektive mål, dvs. oppfatninger om det gode som borgerne er kommet til enighet om innenfor den politiske diskurs.

Habermas’ diskursetiske liberalisme opphever skillet mellom den politiske sfæren og privatsfæren, mellom ”det rette” og ”det gode”, som er konstituerende for Rawls liberalisme. Gjennom en demokratisk prosess, der alle berørte forutsettes å delta ut fra sine forutsetninger i den private ”livsverden”, ivaretar Habermas både rettighetsaspektet og målet om politisk viljesdannelse rettet mot et kollektivt gode. (Om Habermas og deliberativt demokrati, se kapittel 6, 4.) Hensynet til kollektive mål må imidlertid ikke føre til at individuelle rettigheter settes ut av spill. Det kan være gode grunner til at den canadiske provinsen Quebec bør tilstås en viss kulturell autonomi. Men begrunnelsen kan ikke være at Quebecs kultur har en verdi i seg selv, uavhengig av hva medlemmene av denne kulturen selv måtte mene om dette spørsmålet.

Når det gjelder Quebec har vi sett at Taylor insisterer på at fransk kultur og språk skal bevares til beste for befolkningen. Det er en politikk for kulturell overlevelse. Ved å kreve av den fransktalende befolkningen at barna skal gå på franske skoler vil det skapes nye generasjoner av samfunnsborgere som vil benytte fransk språk i fremtiden. Hvis det likevel viser seg vanskelig å holde på fransk språk og kultur, hvis engelsk språk framstår som det rasjonelle valget for stadig flere, kan vi få en situasjon der den franske kulturens overlevelse er truet. Med Taylors bevaringspolitikk risikerer man da enda sterkere restriksjoner mot dem som vil bryte ut, for eksempel gjennom ytterligere innskrenkning av fritt skolevalg. Politikken med kulturbevaring har fått forrang over enkeltpersoners ønsker og rettigheter.

¹⁰ Taylors liberalismekritikk er i stor grad rettet mot politiske liberalisme av Rawls’ type som forutsetter en nøytral politisk sfære. Det er derfor grunn til å spørre hvor treffende Habermas’ kritikk av Taylors liberalismebeskrivelse er.

Habermas er uenig denne politikken. Samfunn kan etablere former for kulturelle rettigheter, men det innebærer ingen overlevelsesgaranti. Argumentet om at kultur skal bevares på grunn av en ”indre verdi” har hentet støtte fra argumentasjonen for konservering av naturområder og bevaring av arter. Men ”den økologiske tanke om artenes bevaring kan ikke overføres på kulturer,” sier Habermas. En kultur må kunne utsettes for kritisk prøving. Dens medlemmer må ha muligheten for å prøve nye veier, ” (...) beskyttelsen av identitetsskapende livsformer og tradisjoner skal jo til syvende og sist tjene anerkjennelsen av deres medlemmer. Den har slett ikke karakter av administrativt artsvern.” (Habermas, 1999, 282). Kulturer og tradisjoner fortjener beskyttelse bare i den grad de tjener enkeltmenneskets velvære og frihet.

3.4 Oppsummering og vurdering

Rawls innser etter hvert at den moralsk ”altomfattende” teorien han legger fram i 1971 er vanskelig forenlig med et kulturelt pluralistisk samfunn. Han utvikler en revidert versjon av teorien, politisk liberalisme, som representerer et forsøk på syntese mellom autonomi og toleranse. Løsningen er basert på en grenseoppgang mellom politisk sfære, hvor autonomi og liberale prinsipper skal gjelde, og en privat sfære, hvor toleranse for ulike religiøse og moralske spørsmål blir ivaretatt.

Modellens styrke ligger i at den anerkjenner kulturell pluralisme som en samfunnsmessig realitet, og at den forsøker å finne et grunnlag for oppslutning om politiske prinsipper for samarbeid, selv om det er uenighet om moralske og religiøse doktriner. Her ligger det imidlertid flere problemer. Modellens legitimitet avhenger av tilslutning fra alle ”fornuftige” medborgere, også fra grupper med ikke-liberale oppfatninger av det gode. Det kan være uenighet om det gode, men det må være en ”fornuftig uenighet”, dvs. aksept av reglene for en rasjonell og åpen diskurs. Dette er vanskelige krav for grupper som vektlegger tradisjon og tro mer enn rasjonell argumentasjon. Samtidig er den overlappende konsensus, som Rawls tenker seg, bygd på forestillingen om en ”offentlig fornuft” som er så umiskjennelig rasjonell og liberalistisk, at den i praksis utelukker grupper som ikke bekjenner seg til et liberalt grunnsyn. Mange grupper deler ikke det syn at kultur og religion utelukkende tilhører privatsfæren. For islam er religion og kultur noe som

gjelder politikken og samfunnet som helhet (Baumeister, 2000, 122).¹¹ Flere har pekt på at Rawls teori viser seg mindre inkluderende enn den foregir å være (Deveaux, 2000, 183).

Også Charles Taylor bygger på tanken om en syntese mellom de to prinsippene autonomi og toleranse for forskjellighet, som han beskriver som *politics of equal dignity* og *politics of difference*. Men mens Rawls i hovedsak forblir innenfor en tradisjonell vektlegging av autonomi og konsensus om liberale prinsipper, er for Taylor hensynet til identitet og kultur det avgjørende. Han vil balansere autonomi og universelle rettigheter opp mot behovet for kulturell overlevelse. Men som eksemplet Quebec viser, i avveiningen mellom autonomi og kultur, ofrer han autonomien på kulturens alter. Han framstår da mer som kommunitarist enn som liberalist.

Jürgen Habermas kritiserer Taylors liberalismeforståelse. Til tross for tilslutning til liberalismens prinsipper kommer Taylor i konflikt med liberalismens kjerne, individets frihet. Det er ingen motsetning mellom liberalismens vekt på individrettigheter og utviklingen av kollektive mål, som feminismens historie viser. Habermas' diskursetikk bryter gjennom skillet mellom den politiske sfæren og privatsfæren, mellom "det rette" og "det gode". Gjennom en deliberativ demokratisk prosess ivaretas forbindelsen mellom rettighetsaspektet og målet om kollektive goder. Diskursetikkens mål om å sikre alles, og særlig sårbare gruppers innflytelse, kan innebære særskilte rettigheter for minoriteter. Ikke minst vil retten til politisk representasjon kunne forhindre overkjøring fra majoritetens eller sterke maktgruppers side.¹² Hensynet til kollektive mål får imidlertid ikke føre til at individuelle behov og rettigheter settes ut av spill. Det kan være grunner til at Quebec bør tilstå særskilte rettigheter som hindrer undertrykking og marginalisering av fransk språk og kultur, ikke fordi den franske kulturen er prinsipielt verneverdig, men fordi den fransktalende befolkningen i Quebec selv ønsker dette.

¹¹ Kan personer som har et ikke-liberalt grunnsyn privat, akseptere liberale prinsipper offentlig? spør Will Kymlicka. Kan man være privat kommunitarist og offentlig liberalist? Dette er ikke konsistent. Minoritetskulturer som legger større vekt på fellesskapets og kulturens verdier enn på individets friheter og rettigheter, vil vanskelig kunne akseptere Rawls politiske liberalisme (Kymlicka, 2002, 234).

¹² Selv om Habermas selv er lite eksplisitt når det gjelder forsvaret av konkrete minoritetsrettigheter, følger dette av det diskursetiske konseptet.

Kapittel 4. Liberalistisk multikulturalisme

Etter at debatten i 1980-årene hadde låst seg fast i motsetningene mellom liberalister og kommunitarister, utarbeider Will Kymlicka en ny normativ modell. Den framstår som en syntese av Rawls' egalitære liberalisme og kommunitarismens erkjennelse av det kulturelle fellesskapets betydning. Han argumenterer for at minoritetsrettigheter kan og bør håndteres konsistent innenfor liberal teori. Kymlickas tenkning om multikulturalisme etablerer utover 1990-årene en form for hegemoni i debatten.

4.1 Kymlickas liberale forsvar for minoritetsrettigheter

Rundt 1990 ebber kommunitarismedebatten ut. En polarisert situasjon har veket plassen for større grad av konsensus, også når det gjelder minoritetsrettigheter. Tidligere fant man de fleste som var negative eller forbeholdne til minoritetsrettigheter i den liberalistiske leiren. Utover i 1990-årene blir det stadig flere som ut fra liberalistisk teori forsvarete nødvendigheten av grupperettigheter. I samme periode, fra slutten av 1980-årene, utvikles en ny normativ modell for den multikulturelle problematikken. Den viktigste representanten for denne modellen er den canadiske filosofen Will Kymlicka. Han betegner modellen "liberal kulturalisme". Med bøkene *Liberalism, Community and Culture* fra 1989 og *Multicultural Citizenship* fra 1995, samt andre bøker og artikler, har han i avgjørende grad preget debatten og bidratt til at multikulturalisme er blitt et akseptert tema innenfor liberalistisk teori.

Hva slags liberalisme er det Kymlicka forfekter? Kymlicka bygger på Rawls egalitære tenkning, men han slutter seg ikke til Rawls politiske liberalisme og forsøket på å skape en rettferdig løsning gjennom å etablere en etisk nøytral politisk sfære. I stedet argumenterer Kymlicka for en variant av perfeksjonistisk liberalisme,¹³ en liberalisme utviklet med utgangspunkt i hva folk vil anse som godt og verdifullt i livet. Kymlickas vurdering er at det moderne samfunnet er grunnleggende liberalt, og at autonomi og fritt valg derfor er avgjørende for et godt liv. Hans vurdering er videre at immigrantgruppene og andre minoriteter ikke ønsker å beskytte seg mot

¹³ Kymlicka refererer ikke selv til sin liberalisme som perfeksjonistisk. Perfeksjonismen ligger imidlertid implisitt i hans argumentasjon (Deveaux, 2000, 109-111).

moderniteten. De ønsker integrering, de ønsker å ta del i storsamfunnet, i arbeidsliv, utdanning, media og beslutningsprosesser innenfor moderne demokratiske rammer. Svært få ønsker å danne ”kommunitaristiske”, ikke-liberale fellesskap utenfor storsamfunnet (Kymlicka, 2001a, 20). De tilpasser seg forholdsvis raskt samfunnets liberale, demokratiske spilleregler, selv om de kommer fra samfunn hvor disse ikke har vært særlig framherskende.

Men selv om de fleste minoritetsgruppene ønsker å ta del i det liberale samfunnet og i samfunnets demokratiske prosesser, vil de gjøre det via egen kultur. De ønsker anerkjennelse for sin identitet. Det betyr ikke å eksistere som gruppe eller nasjon på utsiden av storsamfunnet. Men det understreker behovet for å endre eller modifisere storsamfunnets institusjoner og lover, slik at de blir mer tilpasset de kulturelle forskjellene. Det er heller ikke slik, sier Kymlicka, at kulturelle forskjeller ville forsvinne som følge av moderniseringsprosessen og gruppenes gradvise inkludering i storsamfunnet, slik den liberale tradisjonen har forestilt seg. Tvert om viser erfaringen at økt demokratisk deltakelse styrker minoritetenes etnisk-kulturelle bevissthet.

Hvis Kymlickas beskrivelse er riktig, hvilket riktignok er omstridt,¹⁴ blir det åpenbart at det ikke har vært grunnlag for automatisk å koble minoritetsrettigheter og kollektivism, slik tilfellet i stor grad var under kommunitarisme/liberalisme-debatten. Det er heller ikke grunnlag for å hevde at minoriteters ønske om anerkjennelse og rettigheter uten videre kolliderer med liberale prinsipper. Så i stedet for å spørre hvordan minoritetsgruppene kan beskyttes mot liberalismen, må man nå spørre: Hvordan kan minoritetsrettigheter tilpasses en liberalistisk ramme (Kymlicka, 2001a, 21)? Hvordan kan den liberale målsettingen om individuell frihet og likhet forenes med retten til å være kulturelt forskjellig? Kymlickas drøfting av fellesskapets og kulturens betydning i liberal tenkning peker mot et mulig svar på dette spørsmålet.

4.2 Forholdet mellom autonomi og kulturelt fellesskap i liberal tenkning

Kymlickas teori framstår som ”en tredje vei”, som en syntese av egalitær liberalisme og kommunitaristisk erkjennelse av det kulturelle fellesskapets betydning. Den er samtidig distinkt forskjellig fra begge. I stedet for den politiske liberalismens håndtering av kulturelle forskjeller

¹⁴ For eksempel mener Parekh (1997, 57) at „Ethnic minorities might be, indeed they generally are, non-liberal“.

gjennom å henvise dem til privatsfæren, gjør liberal kulturalisme kultur til et politisk spørsmål om rettferdighet. Og istedenfor det kommunitaristiske synet på kultur som ensbetydende med tradisjoner, bygger liberal kulturalisme på et modernisert og åpent kulturbegrep.

Kymlicka forteller hvordan han som student i midten av 80-årene, i kontakt med forelesere som representerte det fremste innen politisk teori, Ronald Dworkin, Steven Lukes, G. A. Cohen og Joseph Raz, ble overbevist om gyldigheten av liberalistenes argumenter mot kommunitaristene (Kymlicka, 1999c, 133). Ved en anledning deltok han i en workshop, ledet av Charles Taylor, der Taylor presenterte sin spesielle form for kommunitarisme, og der han påsto at bare kommunitaristene hadde en politikk som ivaretok quebecianernes og de canadiske indianernes behov for grupperettigheter. Dette unnlot ikke å gjøre inntrykk på Kymlicka. Han var selv vokst opp i Quebec, under den vedvarende trusselen om løsrivelse. Han anså den canadiske behandlingen av indianerne som skammelig. En rettferdig løsning ville kreve spesiell status for disse gruppene, og det plaget ham at ikke liberalistene hadde svar på denne utfordringen. Han satte seg fore å gjøre noe med denne inkonsistensen i liberalistisk teori. I den videre behandlingen av dette spørsmålet hentet han inspirasjon fra kommunitaristenes syn på fellesskapets og kulturens betydning.

Påvirkningen fra kommunitarismen har fått David Miller til å omtale Kymlicka som ”liberal kommunitarist” (Miller, 2000, 102). Kymlicka har reservert seg mot denne merkelappen. Det er en grunnleggende forskjell på de to posisjonene. For kommunitarismen er kulturen konstituerende for identitet og får derved verdi i seg selv, om nødvendig overordnet individets frie valg (Kymlicka, 1995a, 92). For liberalister, som han selv, får kulturen verdi som forutsetning for autonomi, ved å gi individer tilgang til meningsbærende valgmuligheter. Hans teori er grunnleggende individualistisk, politisk og moralsk.

Kymlickas syn på autonomi og kulturelt fellesskap er i stor grad resultat av systematisk bearbeiding og tilbakevisning av kommunitaristenes, blant annet av Charles Taylors kritikk av liberalismen. Kymlicka tar utgangspunkt i Taylors påpekning av at menneskene er situert i en kultur. På den bakgrunn framstår noen handlingsvalg som mer verdifulle enn andre. For Taylor er ikke forestillingen om gode og verdifulle prosjekter primært resultat av fritt valg, men av de

sosiale og kulturelle forhold eller tradisjoner vi er en del av. Taylor setter dette opp mot det han beskriver som liberalismens hovedidé, egenverdien av det frie valg (Kymlicka, 2002, 222). Kymlicka mener dette er en feilaktig beskrivelse av frihet i liberalistisk teori. Det er riktig at liberalismen legger vekt på individuell autonomi og valgfrihet. Sentralt er den enkeltes rett til fritt å velge sitt livsprosjekt, alene eller sammen med andre, ut fra sin oppfatning av det gode liv. Vi velger ut fra vår overbevisning, og vi kan revurdere våre valg. Men liberalismen konstruerer ingen motsetning mellom valgfrihet og viktigheten av de verdifulle prosjektene. Liberalismen legger vekt på valgfrihet, nettopp fordi disse prosjektene er viktige.

En autonom person skaper sitt eget liv, ikke bare i den forstand at han på grunnlag av relevant informasjon foretar rasjonelle valg mellom ulike muligheter. Å skape sitt eget liv er framfor alt å gi det mening, gjennom å utvikle forholdet til andre og påta seg forpliktelser, på en måte som bidrar til personlig integritet, verdighet og selvrespekt. Det som er verdifullt er våre prosjekter, det vi gjør ut av livet. Og fordi våre livsprosjekter er viktige, må vi ha anledning til å vurdere og eventuelt revurdere dem (Kymlicka, 1989, 223-224). Det er heller ikke slik at den liberale forestillingen om autonomi forutsetter at den enkelte utformer sine mål og prosjekter som et "isolert atom", atskilt fra alle sosiale relasjoner og sammenhenger, eller at tradisjoner, kultur, språk osv. ikke spiller inn. Mange eksterne forutsetninger er gitt og lar seg ikke endre. En eventuell revurdering av våre mål eller prosjekter skjer ikke i isolasjon fra samfunnet rundt oss. Det skjer under innflytelse fra samfunnet, i dialog med personer som er viktige for oss, gjennom en prosess som modifiserer og endrer vårt "selv". Dette viser at det blir feilaktig å konstruere dette som en motsetning mellom dem som legger vekt på det individuelle og dem som legger vekt på fellesskapet (Kymlicka, 1989, 253).

Som nevnt over (se kapittel 2.2) peker Taylor på at det i liberalisme/kommunitarismedebatten har vært en tendens til sammenblanding av ontologiske og normative spørsmål. Kymlickas argumentasjon mot Taylor viser at det ikke trenger å være stor forskjell på kommunitarisme og liberalisme når det gjelder det ontologiske aspektet. Individets moralske forrang innebærer ingen avvisning av den forståelsen at enkeltmenneskers identitet er utviklet gjennom tilhørighet til et fellesskap. Også når det gjelder den normative siden av saken, er det en viss overlapping, blant

annet i den forstand at sosiale forhold og tilhørighet til familie, nærmiljø, fellesskap osv. skaper forpliktelser og gir føringer for moralen.

Uenigheten med kommunitaristene går på hva som i siste instans skal ha moralsk betydning. Som vi så i forbindelse med drøftingen av Charles Taylors anerkjennelsespolitikk (kapittel 3.2), går han langt i å la en holistisk ontologi, via en bestemt forståelse av "autentisitet" og "identitet", få moralske føringer for individet, idet individets autonomi underordnes kulturens krav. Men selv om kulturen kan danne bakgrunn for moral eller normativt syn, er det ingen automatisk og nødvendig sammenheng mellom disse nivåene. Man kan ikke si noe er riktig eller rettferdig, selv om det aldri så mye har vært sentral del av eller grunnleggende praksis i en kultur. For Kymlicka kan ontologien sies å strukturere feltet av muligheter, dvs. definere de valgmuligheter som framstår som meningsfulle. Valgets moralske side krever imidlertid en annen begrunnelse.

Tradisjonell liberal teori forbindes ofte med ontologisk individualisme. Den liberalismen Kymlicka forfekter er individualistisk bare i moralsk eller normativ forstand. Og selv om den erkjenner at subjektet er innvevd i en sosial sammenheng, understrekes likevel individets og autonomiens moralske prioritet. Ingen utenfor oss, uansett autoritet, kan ta fra oss ansvaret for selv å vurdere målene, og selv velge hvor vi vil gå.

4.3 Nasjonsbygging

Charles Taylor kritiserer også den politiske liberalismens nøytralisme, og det er en kritikk Kymlicka i stor grad deler. Rawls' politiske liberalisme bygger på den forutsetning at staten opptrer nøytralt mellom ulike kulturer. Det politiske systemet står imidlertid ikke over eller utenfor samfunnets kultur og verdier. "Government decisions on languages, internal boundaries, public holidays, and state symbols unavoidably involve recognizing, accommodating, and supporting the needs and identities of particular ethnic and national groups" (Kymlicka, 1995a, 115). Det er i seg selv ingen grunn til å beklage, sier Kymlicka. Det avgjørende er om statlige forordninger om offisielt språk, bestemte helligdager osv., skjer på en rettferdig måte, uten at noen grupper blir privilegert over andre. Og i den grad statlig politikk privilegerer de domine-

rende nasjonale og etniske kulturer, tilsier kravet til likhet at det settes i verk kompenserende tiltak for å støtte minoritetskulturene.

Etter 1995 har Kymlicka utviklet denne argumentasjonen videre, særlig ut fra tesen om at vestlige land gjennomgående har ført en *nasjonsbyggingspolitikk*.

They have encouraged and sometimes forced all the citizens on the territory of the state to integrate into common public institutions operating in a common language. Western states have used various strategies to achieve this goal of linguistic and institutional integration: Citizenship and naturalization laws, education laws, policies regarding public service employment, military service, national media, and so on. They are what I call the tools of state nation-building (Kymlicka, 2001a, 1).

De kulturelle minoritetene vil åpenbart bli satt i en ufordelaktig posisjon av en slik politikk.

Kymlicka er enig i Charles Taylor, når han sier:

If a modern society has an 'official language', in the fullest sense of the term, that is, a state-sponsored, -inculcated, and -defines language and culture, in which both economy and state function, then it is obviously an immense advantage to people if this language and culture are theirs. Speakers of other languages are at a distinct disadvantage (Taylor, 1997, 34).

Det gjør det forståelig hvorfor marginaliserte grupper ønsker å bli anerkjent og synliggjort i den offentlige sfæren. Med mindre nasjonsbyggingen blir supplert med minoritetsrettigheter, vil den sannsynligvis fungere undertrykkende og urettferdig. Offentlig aksept av minoritetsrettigheter kan bidra til å skape større rettferdighet og representerer en rimelig reaksjon på den nasjonsbygging alle moderne stater forfølger. Kymlicka peker på en "dialektikk" der nasjonsbygging presser fram krav fra minoritetsgrupper om beskyttelse og rettigheter, krav som i neste omgang intensiverer ropet etter forsterket nasjonsbygging, særlig fra dem som frykter at minoritetsrettigheter skal føre til oppløsning av det nasjonale fellesskapet (Kymlicka, 2001a, 2).

At statene praktiserer nasjonsbygging, har inntil nylig ikke vært tema blant vestlige liberale teoretikere, mener Kymlicka. De har vært "forblindet av myten" om at den liberale staten i normalmodus står for konstitusjonell fargeblindhet og toleranse med hensyn til borgernes etniske og kulturelle identitet. Noen teoretikere hevder at etnisk-kulturell nøytralitet nettopp er det som karakteriserer den siviliserte, liberale stat, til forskjell fra usiviliserte, illiberale, "etniske" stater,

der målet er å sikre nasjonens etniske og kulturelle identitet (Kymlicka, 2001a, 24). Prototypen på den påstått nøytrale stat er USA, i noen grad også Frankrike. Kymlicka refererer til Michael Walzer som representant for dette synet. Ifølge Walzer er USA det fremste eksempel på en liberal, nøytral stat, noe som reflekteres i det faktum at USA ikke har et konstitusjonelt anerkjent offisielt språk (Walzer, 1994, 100-101). Men dette stemmer ikke, sier Kymlicka. I USA må barn lære engelsk på skolen, immigranter må lære engelsk for å få statsborgerskap, man blir ikke ansatt av staten uten å kunne engelsk, og delstatsgrensene ble trukket slik at de sikret engelsktalende majoriteter. USA fører ingen politikk basert på etnisk kulturell nøytralitet. USA fører en nasjonsbyggingspolitikk, som andre vestlige land. ”We need to replace the idea of ‘benign neglect’ with a more accurate modell which recognizes the central role of nationbuilding within liberal democracies,” understreker Kymlicka (2002, 347).

Kymlickas kritikk av liberale teoretikere og dogmet om fargeblind konstitusjon, peker mot et viktig trekk i hans teori som skiller den fra mye av det som til da hadde vært produsert av normativ politisk teori. I tradisjonen fra Rawls har man ofte startet med en normativ eller filosofisk posisjon, som så (i beste fall) er blitt prøvd mot den politiske virkeligheten. I *Multicultural Citizenship* beskrives ikke først kartet, men terrenget. Kymlicka starter med en gjennomgang av vestlige lands politiske praksis i forhold til kulturelle og etniske minoriteter. Sentralt i argumentasjonen står erfaringene fra Kymlickas eget hjemland, Canada. Han argumenterer imidlertid også med eksempler fra andre land som USA og Australia, og fra europeiske land som Frankrike, England, Tyskland, Belgia og Spania. Joppke og Lukes peker således på at Kymlickas metode ”draws its particular strength from showing that claims for minority rights are not an abstract imposition on liberal states, but reflective of the very practice of liberal states” (Joppke and Lukes, 1999, 1). Problemstillingen, slik Kymlicka ser det, er derfor: Hvordan kan normativ liberal teori tilpasses den politiske virkeligheten og den praksis for nasjonale og etniske minoritetsgrupper som allerede eksisterer i mange land?

4.4 Samfunnsmessig kultur som kontekst for valg

John Rawls erkjente at moderne samfunn har et økonomisk hierarki. Autonomi og like muligheter krever derfor en rimelig fordeling av primærgoder, en *politics of distribution*. Rawls

erkjente ikke at samfunnet også har et kulturelt hierarki, som på samme måte krever en *politics of recognition*. Kulturell undertrykking eller eksklusjon lar seg ikke redusere til økonomi eller politikk (se kapittel 7.1). Økonomisk, politisk og kulturell eksklusjon faller ofte sammen, men ikke alltid. Kymlicka argumenterer for at individuell autonomi og like muligheter forutsetter tilhørighet til og integrasjon i en kultur, nærmere bestemt i det han kaller en *societal culture*, eller samfunnsmessig kultur. Tilhørighet til en samfunnsmessig kultur åpner for tilgang til arbeid, utdanning, økonomi, demokratiske fora, et rettssystem. Den gir individet mulighet til å vurdere forskjellige handlingsmuligheter og ta fornuftige og veloverveide valg mellom disse både i den private og offentlige sfære. Samfunnsmessig kultur er forutsetning for liberal frihet og likhet (Kymlicka, 2001a, 53).

(Societal culture) provides its members with meaningful ways of life across the full range of human activities, including social, educational, religious, recreational and economic life, encompassing both public and private spheres... involve both shared memories and values and common institutions and practices (Kymlicka, 1995a, 76).

Samfunnsmessig kultur definerer og strukturerer verden slik den ser ut for oss. Den danner horisonten for hva som er av verdi og hva som gir livet mening. Den gir oss en kontekst for meningsfulle valg. Uten medlemskap i en samfunnsmessig kultur, mangler vi forutsetninger for å foreta "intelligent judgements about how to lead our lives" (Kymlicka, 1995a, 80, 85). Tap av kultur kan i alvorlig grad svekke vår evne til å orientere oss og treffe valg. Man kan heller ikke lett "bytte" kultur. Det liberalistiske forsvaret av individuell valgfrihet forutsetter derfor forsvar av individers tilhørighet til og trygghet innenfor en samfunnsmessig kultur.

Kymlickas begrunnelse for minoritetsrettigheter tar individet som utgangspunkt. Fellesskapskulturen er ikke moralsk viktig i seg selv, bare i den grad den kan bidra til at individet får et godt liv. I samsvar med egalitær liberalistisk teori skal ulikhet som den enkelte ikke selv er ansvarlig for, utløse kompensierende tiltak. Gjennom rettigheter som gir tilgang til en samfunnsmessig kultur, vil medlemmene av en minoritetskultur kunne kompenseres for mangel på de muligheter som er gitt medlemmene av majoritetskulturen. I dette perspektivet er minoritetsrettigheter i tråd med den egalitære liberalismen til Rawls, "which emphasizes the importance of rectifying unchosen inequalities" (Kymlicka, 1995a, 109). På samme måte som sosioøkonomisk ulikhet kan legitimere omfordeling av ressurser, kan minoritetsrettigheter legitimeres ut fra en liberal

forståelse av rettferdighet. De kan anses som ”primærgoder” i Rawls forstand.

I vestlige land er den rådende samfunnsmessige kulturen formet av statlig nasjonsbygging. For Kymlicka er *nasjonen* den naturlige rammen for en samfunnsmessig kultur. Det er bakgrunnen for at det må anses som legitimt for staten å beskytte og fremme nasjonal kultur og språk. Samtidig er Kymlickas begrep om samfunnsmessig kultur et annet enn det man vanligvis finner i den akademiske debatten om kultur. Vekten legges på språk og samfunnsinstitusjoner, ikke på religion, familie og livsstil. Innenfor en og samme samfunnsmessige kultur kan en finne et mangfold av religioner, kulturelle trekk og måter å leve på. Disse holdes sammen innenfor en enhetlig språklig og institusjonell ramme. Samfunnsmessig kultur, slik forstått, er et moderne fenomen, idet moderniseringen ”involves the diffusion throughout a society of a common culture, including a standard language, embodied in common economic, political, and educational institutions” (Kymlicka, 1995a, 76). Denne felles samfunnskulturen har ikke vokst fram “av seg selv”, men er resultatet av bevisst statlig nasjonsbyggingspolitikk.

Innenfor moderne nasjonalstater finnes det både majoritets- og minoritetskulturer. Den nasjonale kulturen er i hovedsak majoritetens samfunnskultur. For majoritetskulturen vil som regel språk og samfunnskulturell infrastruktur i vid forstand være ivaretatt. Majoriteten vil normalt ha makt til å fremme sine interesser i kulturelle konflikter. Det er ikke tilfeldig at det er slik. I praktisk talt alle vestlige demokratier har nasjonsbyggingen gått ut på å gjøre majoritetskulturen til den rådende nasjonale kulturen. Staten har aktivt fremmet det synet at deltakelse og likeverd må baseres på ett nasjonalspråk, majoritetens språk. For de fleste minoritetsgrupper er derfor tilgangen til egen samfunnsmessig kultur et høyst problematisk prosjekt. Vi skal se litt nærmere på hvilke muligheter de viktigste minoritetsgruppene har til rådighet.

4.5 Om differensierte grupperettigheter

Kymlicka differensierer mellom to hovedgrupper av minoriteter, nasjonale minoriteter (herunder urfolk) og etniske minoriteter. Inndelingen i disse to gruppene er ikke primært en teoretisk konstruksjon. I nesten alle vestlige land med minoriteter er minoritetspolitikken basert på denne

oppdelingen. Nasjonale minoriteter (som er den hovedgruppen som primært interesserer Kymlicka) er nasjoner eller folkegrupper som eksisterer innenfor samme stat og utgjør en "historical community, more or less institutionally complete, occupying a given territory or homeland, sharing a distinct language and history" (Kymlicka, 1995a, 11). Den andre hovedgruppen av minoriteter er etniske minoriteter. Det er grupper som har emigrert eller flyktet fra forskjellige land, samtidig som deres nasjonale eller etniske opprinnelse er av betydning for dem og deres etterkommere. I tillegg til disse hovedgruppene kommer en rekke mellomkategorier som ikke uten videre passer inn, som for eksempel afroamerikanere i USA, eller jødiske grupper mange steder i verden.

Mange nasjonale minoriteter har tidligere hatt former for samfunnsmessig kultur som nå er inkorporert i storsamfunnets kultur. Skjønt, selv etter århundrer med kolonisering og assimilering, med diskriminering gjennom lovverk, fordommer og likegyldighet, har i mange land de nasjonale minoritetene i bemerkelsesverdig grad klart å holde på sin kultur og klart å beholde synet på seg selv som en egen nasjon. Det som derfor kjennetegner mange av de nasjonale minoritetene er ønsket om å overleve med egen samfunnsmessig kultur innenfor storsamfunnet, ved siden av majoritetskulturen.

For etniske minoriteter er derimot egen samfunnsmessig kultur ikke lenger noen problemstilling. Da de forlot sitt eget land oppga de denne muligheten. Noen vil nok ønske å gjenskape den i det landet de har flyttet til, men det er praktisk talt umulig. Det som kjennetegner disse gruppene er ønsket om å integreres i majoritetssamfunnet og bli akseptert som medlemmer der. "Immigrants are not 'nations' and do not occupy homelands. Their distinctiveness is manifested primarily in their family lives and in voluntary associations, and is not inconsistent with their institutional integration" (Kymlicka 1995a, 14). Begrepet om samfunnsmessig kultur viser hva Kymlicka legger vekt på med hensyn til etniske minoriteters integrering. Den handler først og fremst om en institusjonell, språklig og funksjonell integrering i storsamfunnet. Den handler ikke om å overta majoritetens vaner, tradisjoner, religiøs tro eller livsstil. Innenfor en multikulturalistisk politikk må det gis stort rom for individuelle og kollektive kulturforskjeller, både offentlig og privat. Offentlige institusjoner bør endres, slik at de kan ta opp i seg praksisen og identiteten til etnisk-kulturelle minoriteter.

Jeg oppfatter det slik at Kymlickas begrunnelse for minoritetsrettigheter hviler på to forskjellige argumenter. Det ene går på historiske rettigheter og hvorvidt omstendighetene er selvvalgt, det andre går på samfunnskultur som nødvendig kontekst for valg. Å tilhøre en nasjonal minoritet er ikke selvvalgt, men et historisk faktum, og det veier tungt i en liberalistisk begrunnelse for rettigheter. Etniske minoriteter har derimot valgt å gi avkall på sin opprinnelige kultur og etablere seg i et nytt samfunn, sier Kymlicka. Nå er påstanden om at etniske minoriteter frivillig har valgt å migrere selvfølgelig omstridt. Særlig er påstanden om *flyktningers* selvvalgte migrasjon problematisk. Men hvis vi legger til grunn at etniske minoriteter i hvert fall noen grad befinner seg i en selvvalgt situasjon, gir dette et svakere grunnlag for krav på rettigheter enn nasjonale minoriteter har. Og selv om migrasjonen skjedde ufrivillig, er det utenkelig at etniske minoriteter vil ønske den samme grad av selvstendighet som de nasjonale minoritetene. I det landet de har flyttet til utgjør de i den store sammenhengen relativt små og til dels spredte grupper. De vil kunne holde fast på deler av sin kultur, men de vil ikke ha forutsetninger for å gjenskape eller etablere en samfunnsstruktur, tilsvarende den de hadde i sitt opprinnelige hjemland. Hvis de vil ha tilgang til de muligheter som den moderne verden kan tilby, kan det bare skje ved å integreres i det nye samfunnet, med dets språk og institusjoner.

Når det gjelder argumentet om tilgang til samfunnsmessig kultur som kontekst for valg, vil etniske minoriteter ofte stille like svakt vis a vis majoritetskulturen som landets nasjonale minoriteter, og ofte svakere. Men for de etniske minoritetene vil det å etablere eller gjenskape en egen samfunnskultur, som nevnt over, ikke være noen praktisk farbar vei. For nasjonale minoriteter, med en større eller mindre grad av egen samfunnsmessig kultur intakt, vil en liberal kulturalistisk politikk legge til rette for bevaring og styrking av denne, der det er ønskelig og mulig (Kymlicka, 2001a, 40-42).

Korresponderende med de to nevnte hovedgruppene for minoriteter, foretar Kymlicka en distinksjon mellom to hovedformer for gruppedifferensierte rettigheter: Selvstyrrrettigheter og polyetniske rettigheter, i tråd med eksisterende politikk i nesten alle vestlige land. For nasjonale minoriteter vil en rettfærdig løsning være en eller annen form for selvstyre. "We should aim at ensuring that all national groups have the opportunity to maintain themselves as a distinct culture,

if they so choose” (Kymlicka, 1995a, 113). Det kan skje ved å anerkjenne minoritetens språk som offisielt språk innenfor det aktuelle området, eller gjennom tildeling av ressurser som gjør det mulig å opprettholde egen kultur. Hva med nasjonalitetsgrupper som lenge har vært undertrykt, for eksempel indianere, og som ikke lenger er i stand til å etablere en egen samfunnsmessig kultur? Hvilken glede vil slike grupper ha av selvstyrerettigheter? Som følge av assimilasjonshistorien er det urfolk og andre nasjonale minoriteter som ikke har mye igjen av sin kultur. Noen er svært redusert i antall, noen er demoraliserte. Skal man ikke heller arbeide for å lette integreringen av disse gruppene i storsamfunnet? Enkelte urfolksgrupper har også valgt dette som strategi. Dette må imidlertid disse gruppene selv avgjøre. I noen tilfelle kan disse kulturene gjenvinne tapt styrke. Men hvis de er svært ødelagte og reduserte, vil forutsetningene for integrering i storsamfunnet heller ikke være gode (Kymlicka, 1999c).

For etniske minoriteter vil kulturell respekt og anerkjennelse komme til uttrykk gjennom polyetniske rettigheter, dels gjennom “rigorously enforcing the common rights of citizenship (rather than providing group-differentiated rights” (Kymlicka, 1995a, 114), dels gjennom kompensasjon for ulemper av politisk og økonomisk karakter de opplever, dels som gruppespesifikke rettigheter, som unntak fra vedtekter om søndagsstengning og lignende. Målet med polyetniske rettigheter er å fremme integreringen av etniske minoriteter i storsamfunnet, uten at de må oppgi sin kulturelle egenart.

Ved å innføre en tydelig differensiering mellom nasjonale minoriteters selvstyrerettigheter og etniske minoriteters polyetniske rettigheter, en differensiering som er fraværende hos mange av aktørene i den normative debatten, har Kymlicka bidratt til en høyst påkrevd klargjøring. Riktignok praktiserer ikke Kymlicka selv denne differensieringen konsekvent, men benytter ofte den generelle termen ”minority rights”, som omfatter politikken overfor begge grupper (for eksempel: Kymlicka, 2001a, 17). En slik forenkling vil i mange sammenhenger være uproblematisk, men kan også bidra til å dekke over at rettighetssituasjonen for nasjonale minoriteter og etniske minoriteter i mange vestlige land har utviklet seg forskjellig i løpet av de senere årene. Mens rettighetene til nasjonale minoriteter generelt sett er blitt styrket, er tendensen når det gjelder etniske gruppers rettigheter snarere den motsatte (nærmere om dette i kapittel 7).

4.6 Oppsummering og vurdering

Liksom både Rawls og Taylor bestreber Kymlicka seg på å forene autonomi og kulturelt mangfold, men innenfor en ramme vi forbinder med opplysningstradisjonens liberalisme-forståelse. Ved å gjøre kultur og grupperettigheter til primærgoder innenfor en rettferdig ressursfordeling, som forutsetninger for å kunne utøve autonomi, bryter han ikke med tradisjonell liberal tenkning, men bringer teorien i samsvar med den multikulturelle situasjonen i mange vestlige land.

Monique Deveaux beskriver Kymlickas liberalisme som en perfeksjonistisk liberalisme, dvs. en liberalisme som framholder autonomi og liberale prinsipper som et overordnet moralsk gode. Hun påpeker det tilsynelatende paradoksale i at en tilhenger av perfeksjonistisk liberalisme samtidig argumenterer for anerkjennelse av minoritetskulturer og støtter kravet om rettigheter for minoriteter (Deveaux, 2000, 119-137). Dette framstår riktignok mindre paradoksalt i betraktning av grunnlaget for Kymlickas perfeksjonisme. Den bygger på at nøytralismen i Rawls' teori ikke er i samsvar med de faktiske forhold. Vestlige stater har gjennomgående promotert et liberalt liv som det beste for landet. De er moderne samfunn, med moderne institusjoner og et moderne arbeidsliv. I disse samfunnene er liberalisme og individuell frihet ikke først og fremst prinsipper, men en livsform. Som Joseph Raz har pekt på, er individuell autonomi nødvendig for å kunne leve godt i et slikt samfunn, preget av raske endringer og krav til raskt å foreta selvstendige valg. Raz skriver at autonomi

is an ideal particularly suited to the conditions of the industrial age and its aftermath with their fast changing technology and free movement of labour. They call for an ability to cope with changing technological, economic and social conditions, for an ability to adjust, to acquire new skills, to move from one subculture to another, to come to terms with new scientific and moral views (Raz, 1986, 369).

Kymlicka argumenterer funksjonalistisk. Autonomi er nødvendig for å delta i arbeidslivet og i samfunnet. Retten til samfunnsmessig kultur er viktig, ikke fordi den er et gode i seg selv, men fordi den er et virkemiddel til økt autonomi. Kymlicka mener han har empirisk belegg for at minoritetsgruppene, i all hovedsak, ønsker å delta i det moderne samfunnet. Men de ønsker det via sin kultur, som en forutsetning for trygghet og økt autonomi. Ikke assimilering, men funksjonsdyktighet i samfunnet er målet. Kymlicka er derfor primært opptatt av de sidene ved

kulturen som er avgjørende i den forbindelse, som språk, utdanning, de samfunnsmessige institusjonene og deres funksjonsmåte, arbeidslivets regler osv., dvs. det han kaller samfunnsmessig kultur. Er du uten tilhørighet til en samfunnsmessig kultur eller er din samfunnsmessige kultur truet, stiller du svakere ut fra et ressursfordelingssynspunkt, noe som ut fra Rawls rettferdighetsprinsipper bør tilsi politisk støtte til eller beskyttelse av denne kulturen.

Kymlickas argumenter fikk gjennom 1990-årene betydelig gjennomslagskraft og hans ”liberale kulturalisme” etablerte en form for hegemoni i multikulturalismedebatten. Men i økende grad har han også vært utsatt for kritikk. Denne har delvis vært empirisk begrunnet. Det bildet han har av minoritetsgruppene grunnleggende positive forhold til det moderne storsamfunnet kan nok langt på vei stemme i Canada, men stemmer det også i Europa? Og selv om det kan stemme for mange nasjonale minoriteter, stemmer det også for de viktigste etniske minoritetene? Stemmer det som en beskrivelse av mange islamske gruppers forhold til majoritetssamfunnet i europeiske land mot slutten av 1990-årene og ved begynnelsen av 2000-tallet? Mange vil mene det er tvilsomt.

I løpet av 1990-årene skjer det en økt bevisstgjøring blant mange minoritetsgrupper, både nasjonale og etniske, med krav om anerkjennelse og respekt for egen identitet (nærmere om dette i kapittel 5). De står delvis for andre verdier enn de vestlige liberale. De anser ikke individuell autonomi som det høyeste gode, de anser ikke muligheten for å kunne foreta ”meningsfulle valg” som det viktigste ved det å tilhøre en kultur. Snarere er det for mange avgjørende at deres kultur kan tilby en trygg og god ramme og følelsesmessig stabilitet, blant annet ved å redusere det kaos og den forvirring som den moderne livsstil med grenseløs valgfrihet fører med seg. Ikke minst blant grupper av urfolk kan krav om selvstyre springe ut av helt andre motiver enn ønsket om økt individuell autonomi. Det kan derfor være grunn til å anta, at Kymlickas begrunnelse for støtte til minoritetskulturer ikke fullt og helt reflekterer gruppenes egen vurdering av hvorfor kollektiv identitet er viktig (Deveaux, 2000, 132).

Kapittel 5. Toleransens grenser utfordres

Sovjetsystemets kollaps rundt 1990 utløser en rekke konflikter blant nasjonale og etniske minoriteter i tidligere Sovjet og Øst-Europa. I mange land skjer samtidig en styrking av former for etniske organisering og bevegelser for anerkjennelse av kulturell og religiøs identitet. For politisk teori skaper dette en ny situasjon, Den liberale multikulturalismens optimistiske visjoner utfordres. Noen mener støtten til minoritetskulturer legitimerer etniske konflikter. I økende grad rettes oppmerksomheten mot rettighetssituasjonen innad i minoritetsgruppene. I vurderingen av denne problematikken står liberalistisk teori overfor et dilemma. Hvilke av de to liberalistiske kjerneverdier, toleranse overfor religiøse grupper eller enkeltmenneskets autonomi, skal det legges mest vekt på?

5.1 Identitetspolitikk og etniske konflikter

Etter vel ti år med debatt om multikulturalisme og minoritetsrettigheter, utviklet det seg gjennom 1990-årene, blant en del teoretikere, den oppfatning at minoritetsrettigheter kunne håndteres forholdsvis bekvemt innenfor en liberalistisk ramme. Mens man tidligere hadde ansett minoritetsrettigheter for å komme i konflikt med liberal rettferdighet, var det nå påvist at rettigheter og tiltak for minoritetsgruppene ikke innebar noen urimelig fordelsbehandling, men kompenserte for den manglende rettferdigheten som disse gruppene opplevde. Denne forståelsen, mente Will Kymlicka, var i stor grad akseptert i liberale miljøer. Den første fasen av debatten om minoritetsrettigheter var over, og tilhengerne av minoritetsrettigheter “hadde vunnet”:

In terms of the more general question of whether minority rights are *inherently* unjust, the debate is over, and the defenders of minority rights have won the day. (...) There is a clear trend throughout the Western democracies towards the greater recognition of minority rights, both in the form of immigrant multiculturalism and of self-government for national minorities.” (...) “There is also a trend towards codifying minority rights at the international level (Kymlicka, 2001a, 33).

Stemningen i den multikulturalistiske leiren fanges godt i tittelen på boka som den amerikanske sosiologen Nathan Glazer gav ut i 1997: *We are all multiculturalists now*. At denne erklæringen nå kom fra Glazer var bemerkelsesverdig, ikke minst fordi han tidligere var kjent som en skarp

kritiker av multikulturalismen. Han innså nå at en eller annen form for multikulturalisme var nødvendig.

Utover i 1990-årene gjør imidlertid en annen tendens seg gradvis sterkere gjeldende. Den utfordrer etter hvert det optimistiske bildet av liberal konsensus om minoritetsrettigheter som nettopp er beskrevet.

Etter Sovjetsystemets sammenfall rundt 1990 og opphøret av den mangeårige øst/vest-konflikten, var det hos mange håp om en fredelig utvikling og en prosess med gradvis overgang til demokrati innenfor det tidligere Sovjet-området, tilsvarende den man allerede hadde sett i forbindelse med overgangen fra diktatur til demokrati land som Filippinene, Argentina og Brasil. Noen mente å se en universell og uunngåelig tendens med utvikling av liberalt demokrati i alle deler av verden. Francis Fukuyama proklamerte *The End of History*: Vi hadde nådd fram til slutt punktet i menneskehetens ideologiske utvikling i og med universaliseringen av det vestlige liberale demokratiet som den definitive form for menneskelig styre. Disse profetiene ble imidlertid snart imøtegått av politiske realiteter. Nasjonale minoriteter i øst, som nesten syntes å ha forsvunnet, framsto med ny kraft med krav lokalt selvstyre. Statene i Øst- og Sentraleuropa svarte med gjennomgående å avvise eller slå ned på minoritetsbevegelsene, i Kosovo, i Nagorno-Karabach, i Tsjetsjenia, i Transylvania osv. I stedet for fred og demokrati, ble den kalde krigen avløst av nasjonale og etniske konflikter. I begynnelsen av 90-årene startet borgerkrigen på Balkan. I 1994, de etniske krigene i Rwanda. I Algerie og andre områder i Nord-Afrika og i Midt-Østen skjedde en styrking av islamsk fundamentalisme. Og blant etniske og religiøse grupper i vestlige land utviklet det seg en styrket bevissthet om betydningen av egen identitet og egne verdier, ikke minst blant islamske grupper i Europa.

Mange som hadde vært skeptisk til multikulturalismen mente nå å kunne påvise en direkte negativ konsekvens av anerkjennelsespolitikken. Gruppearerkjennelse og identitetspolitikk framsto som sentrale årsaker til etniske konflikter og menneskerettighetsbrudd. Man stilte derfor spørsmål om det var rimelig at liberale demokratier skulle respektere kulturer som på etnisk eller religiøst grunnlag mente seg overlegne andre kulturer og selv opptro respektløst overfor andre

kulturer? Og skulle man tolerere og gi støtte til grupper som med kulturell eller religiøs begrunnelse undertrykte egne gruppemedlemmers frihet?

Begrensningen av egne medlemmers frihet handler ofte om kvinners, men også barns, mangel på rettigheter innenfor tradisjonelt patriarkalske system. I vurderingen av dette spørsmålet står den liberalistiske teorien overfor et dilemma. Hvilke av de to liberale kjerneverdiene, autonomi eller toleranse for mangfold og indre selvstyre, skal det legges mest vekt på? I den liberale tradisjonen har toleranse for annerledeshet vært et viktig prinsipp, særlig i forhold til religiøse grupper og hvordan de har organisert sitt indre liv. Men skal også intoleranse tolereres? Hvor går grensene for toleranse?

5.2 Kymlicka om toleranse

I beskrivelsen av Kymlickas liberale kulturalisme (kapittel 4) gikk jeg gjennom hans argumenter for beskyttelse av minoritetsgruppers kultur. Kymlickas hovedargument er at samfunnsmessig kultur utgjør en ”kontekst for valg” og forutsetning for utøvelse av individuell autonomi. Hvilke konsekvenser får dette for Kymlickas syn på forholdet mellom autonomi og toleranse?

I *Multicultural Citizenship* foretar Kymlicka en inngående drøfting av toleransespørsmålet. Han skriver: ”What distinguishes liberal tolerance is precisely its commitment to autonomy – that is, the idea that individuals should be free to assess and potentially revise their existing ends (...)” (Kymlicka, 1995a, 158). Kymlickas standpunkt er at individuell autonomi er overordnet toleranse. Han skiller mellom det han kaller *external protection*, dvs. retten til beskyttelse av egen kultur mot overgrep fra omverdenen, og *internal restrictions*, som er retten kollektivet har til å begrense egne medlemmers frihet. Han vil støtte det første, men avvise de siste fordi de begrenser gruppe-medlemmenes rett til gå i mot tradisjonelle autoriteter og praksiser. Ut fra liberalistiske prinsipper kan man støtte minoritetsrettigheter bare så lenge de er konsistente med enkeltmedlemmenes frihet. Toleransens grense går der hvor den kommer i konflikt med autonomien.

Det innebærer for eksempel at beskyttelse av urfolks kultur kan være riktig politikk hvis den fremmer enkeltmedlemmenes frihet og velferd. På den annen side finnes det åpenbart praksiser

innenfor tradisjonelle kulturer som bryter med individets frihet. Individuell autonomi kan således begrunne, men setter også grenser for kulturell anerkjennelse. Kymlicka er imidlertid ingen tilhenger av at staten uten videre griper inn og forbyr illiberale praksiser. Denne tilbakeholdenheten gjelder særlig de grupper som Kymlicka mener har en særskilt historisk rett til beskyttelse, nasjonale minoriteter. "In cases where the national minority is illiberal, this means that the majority will be unable to prevent the violation of individual rights within the minority community. Liberals in the majority groups have to learn to live with this" (Kymlicka, 1995a, 158). I de tilfelle der bruddene på menneskerettigheter er grove og systematiske, kan staten intervensjonere. Men mange hensyn må vurderes og avveies, det kan være "the severity of rights violations within the minority community, the degree of consensus within the community on the legitimacy of restricting individual rights, the ability of dissenting group members to leave the community if they so desire and the existence of historical agreements with the national minority". Etniske minoriteter vurderes annerledes. "In these cases, it is more legitimate to compel respect for liberal principles" (Kymlicka, 1995a, 169-170).

Innvendinger mot Kymlickas standpunkt har kommet fra flere kanter. Han er blitt kritisert for å være for liberal, for bare å tolerere minoriteter som selv er liberale. Han står ikke ved sin teori om at enhver må kunne leve etter sin egen oppfatning av det gode liv, men snarere for "liberalistisk imperialisme". Kan en toleranse som bare tolererer det den liker egentlig kalles liberal toleranse (Parekh, 2000, 107)? Kymlicka kritiseres imidlertid også for å være for lite liberal, siden han er tilbakeholden med å ville tvinge gjennom en liberal politikk overfor illiberale nasjonale minoriteter (Barry, 2001, 137). Og selv der han klart understreker ikke-aksept av illiberale praksiser, blir han kritisert for å undervurdere betydningen av familiestrukturen i tradisjonelle kulturer. Hans rettighetsorienterte tilnærming er ikke tilstrekkelig sensitiv til å fange opp den illiberale praksis som finner sted innenfor familiesfærens lukkede rom (Okin, 1997).

5.3 Hvor reell er "retten til exit"?

Chandran Kukathas hører til dem som legger større vekt på liberal toleranse enn på individuell autonomi. Den liberale staten skal praktisere "likegyldighet" i forhold til ulike kulturer eller ulike oppfatninger av det gode. "Liberalism might well be described as the politics of indifference"

(Kukathas, 1998, 691). Etter Kukathas' oppfatning må den liberale toleransen gjelde også i forhold til "intolerante" og "illiberale" grupper. Illiberale grupper må ha rett til å pålegge medlemmene "interne restriksjoner"¹⁵ hvis den nødvendige legitimitet og autoritet er til stede (Kukathas, 2003, 134, 184). Dette er en nødvendig konsekvens av liberal toleranse. "While we are right to be concerned about the cultural health of minority communities, this gives us insufficient reason to abandon, modify or reinterpret liberalism" (1992, 230). Fra Kukathas' ståsted går Kymlicka for langt når han gir minoritetsgrupper kollektive rettigheter, men likevel for kort når grensen settes ved måten kollektivene praktiserer sitt indre liv på. For Kukathas er Kymlickas krav om at minoritetskulturer må organisere seg etter liberale normer ikke toleranse, men intoleranse.¹⁶

Hvorfor legger Kukathas særlig vekt på toleranse? Et viktig premiss for Kukathas' syn, som han deler med bl.a. William Galston og John Gray, er at vestlige samfunn er preget av dyp moralsk og kulturell pluralisme. Det lar seg ikke gjøre å etablere en fullstendig og felles oppfatning av rettferdighet. Et fellesskaps legitimitet avgjøres ikke på grunnlag av universelle rettferdighetsvurderinger, men på grunnlag av medlemmenes tilslutning. Kukathas foreslår en "minimalistisk" form for politisk liberalisme, basert på verdiene "toleranse" og "frihet" til å ta del i de fellesskap man måtte ønske (Kukathas, 1992, 238). De grunnleggende politiske rettighetene, "the two key rights", er den enkeltes rett til å gå inn i et fellesskap og til å forlate det. Særlig retten til exit står sentralt i Kukathas' argumentasjon. Hvis den enkelte misliker fellesskapets ikke-liberale praksiser, må han/hun kunne forlate det. Tilsvarende har fellesskapet rett til å avslå medlemskap for personer som ikke aksepterer fellesskapets ideologi eller praksiser.

Så kan man spørre om retten og friheten til å forlate fellesskapet er reell, dersom den bare foreligger som en formell, negativ rettighet, uten at vedkommende er i stand til å gjennomføre sitt forsett, uten at vedkommende har tilstrekkelig med ressurser eller evner å frigjøre seg fra fellesskapets makt? I et "Reply" til Kukathas reiser Kymlicka følgende innvending: "Any theory which does not accord substantial civil rights to the members of minority cultures is seriously deficient from a liberal point of view" (Kymlicka, 1992, 144). Den formelle retten til exit er i den

¹⁵ Kukathas nevner som eksempler tvangsekteskap og grusomme straffemetoder (Kukathas, 2003).

¹⁶ Avstanden mellom Kymlicka og Kukathas er nok større i prinsippet enn i praksis. Som jeg har vist, anbefaler heller ikke Kymlicka at staten uten videre griper inn overfor illiberale praksiser i nasjonale minoriteter.

forbindelse utilstrekkelig. Kymlicka betviler at det ligger mye realitet i den friheten som sies å eksistere, når de aktuelle personene ikke har utdanning, ikke kan lese eller skrive og ikke har hatt frihet til å lære om verden utenfor (Kymlicka, 1992, 143).¹⁷

Dette peker hen mot en annen sentral problemstilling i forbindelse med spørsmålet om fritt valg: Barns utdanning og innlæring av autonomi. Uten at det legges til rette gjennom barns oppdragelse og utdanning, hvordan skal da barnet lære å orientere seg fritt? Autonomi er ikke en egenskap som kommer automatisk, den må læres. Det er heller ikke nok at man på skolen lærer om de lover og institusjoner som gjelder i et liberalt demokrati. Man kan ikke lære autonomi som et fag. Det avgjørende er den langsiktige innlæringen og sosialiseringen til en autonom tenkemåte, herunder evnen til kritisk å vurdere begrunnelsen for bestemte holdninger eller standpunkter. Her finner vi samtidig årsaken til en del minoritetskulturers motstand mot den utdanningen som praktiseres i vestlige skoler, også den som går under betegnelsen multikulturell utdanning. De mener den ensidig dyrker fram kritisk rasjonalitet og individualisme på bekostning av religiøs tro og fellesskapsverdier. De (det gjelder særlig enkelte muslimske grupper) reiser derfor krav om at deres barn skal beskyttes mot den offentlige utdanningen. De krever egne skoler for hindre at barna sosialiseres inn i et vestlig tenkesett som undergraver deres tradisjonelle lære.

I et tilsvarende svar til Kymlicka fastholder Kukathas sitt syn, samtidig som han presiserer at det er en viktig forskjell om vedkommende er blitt holdt uvitende ved å bli fratatt sin utdanning, eller om exit er knyttet til kanskje høye kostnader eller risiko av sosial eller annen art, uten at man derfor kan si at vedkommende er fratatt friheten eller retten til å velge. Kukathas problematiserer i liten grad betydningen av oppdragelse og utdanning, som for Kymlicka er essensielt når det gjelder retten til exit. Kukathas viser til statens rolle som beskytter av den enkeltes frihet til å forlate fellesskapet. Han problematiserer ikke at fellesskapets makt og autoritet noen ganger kan veie

¹⁷ I *Multicultural Citizenship* kritiserer Kymlicka en dom i amerikansk høyesterett, *Wisconsin v. Yoder*, der konsekvensen av dommen var at barn innenfor Amish-folket i liten grad fikk lære om verden utenfor deres eget fellesskap, noe som i sterk grad begrenset deres mulighet til, på selvstendig grunnlag, å avgjøre om de ville følge foreldrenes tro og livsform eller ikke (1995a, 162).

tyngre enn noen statlig autoritet, noe som reiser spørsmål om selv den negative frihet til exit kan sies å gjelde.¹⁸

Meningsbrytningen mellom Kymlicka og Kukathas gjenspeiler de to forståelsene og de to prinsippene i liberalistisk teori. For noen er toleransen, også toleranse i forhold til illiberale grupper, det grunnleggende i liberalistisk teori. For andre er det grunnleggende enkeltmenneskets autonomi, og beskyttelse av de rettigheter som gjør det mulig å foreta et fritt valg.

5.4 Multikulturalisme og minoritetskvinnenes situasjon

Som påpekt innledningsvis i dette kapitlet handler spørsmålet om toleranse blant annet om kvinnenes situasjon i tradisjonelt patriarkalske minoritetsmiljøer. I de neste avsnittene skal to forskjellige syn på dette spørsmålet presenteres. Susan Moller Okin legger avgjørende vekt på individets frihet og kritiserer multikulturalismen for å legitimere minoritetskulturenes undertrykking av kvinner. Anna Elisabetta Galeotti legger større vekt på toleranse, ikke bare ”negativ” toleranse, dvs. aksept av kulturer eller praksiser man misbilliger (Kukathas’ standpunkt), men en toleranse som offentlig uttrykker respekt for og anerkjennelse av andres kulturer.

I 1997 utkom i *Boston Review* Susan Moller Okins essay *Is Multiculturalism Bad for Women?* Hun starter med å reise spørsmål om hva som skjer når kravene fra minoritetskulturer eller religiøse grupper kolliderer med prinsippene om likestilling for kvinner. Hun følger opp med å vise til en rekke eksempler som tvangsgifte, kjønnslemlestelse og andre mishandlingspraksiser i kulturer som har fått beskyttelse i liberale demokratier. Hun beskriver hvordan den franske regjeringen på slutten av 1980-årene aksepterte polygami blant landets innvandrere i respekt for deres kulturelle rettigheter, selv om det for kvinnene innebar en til dels svært vanskelig og farlig situasjon. Innenfor mange liberale miljøer møter man i det hele tatt en uvilje mot å gå inn i det man mener tilhører privatlivets beskyttede område.

¹⁸ Som Donald Moon peker på i en anmeldelse av Kukathas’ bok *The Liberal Archipelago: Selv om Kukathas avviser at gruppen kan tvinge medlemmene til å bli værende, blir retten til exit illusorisk hvis gruppen likevel (med trussel om straff) kan kreve at medlemmene skal følge normene og exit er i strid med normene (Moon, 2005, 425).*

Vi har tidligere antatt, sier Okin, at både feminisme og multikulturalisme er bra og derfor må kunne forenes. ”I shall argue instead that there is considerable likelihood of tension between them - more precisely, between feminism and a multiculturalist commitment to group rights for minority cultures” (Okin, 1997, 4). Grupperettigheter til beskyttelse av kulturer kan nok tjene mennenes interesser, men kvinnes interesser blir ofte ikke ivaretatt.

Et sentralt poeng hos Okin er at kulturelt betingede praksiser som undertrykker kvinner gjerne foregår skjult innenfor privatsfæren, innenfor hjemmets fire vegger. Det aller meste av den kvinnediskriminering som finner sted i minoritetsmiljøer blir aldri offentlig kjent og vil aldri få rettslige konsekvenser. Det gjelder for eksempel praksisen med tvangsekteskap. Den formelle friheten kvinner har til å motsette seg giftermål er utilstrekkelig. Hun kan bruke rettsapparatet mot sine egne foreldre, hun kan forlate sin religion, i praksis er alt dette utenkelig for de fleste. Retten til exit, som Kukathas foreslår, er ikke uviktig, men de som framfor noen har behov for en slik rett, er de som minst av alt kan nyttiggjøre seg den.

Fra et liberalt, feministisk perspektiv reiser Okin grunnleggende tvil om multikulturalismen. Hun mener at Kymlicka i argumentasjonen for minoritetsrettigheter viser at han ikke fullt og helt har forstått omfanget av kvinneundertrykking i mange minoritetskulturer. Han tar stilling mot interne restriksjoner, men ser ikke at “virtually no culture in the world today, minority or majority, could pass his ‘no sex discrimination’ test if it were applied in the private sphere” (Okin, 1997, 21). Han ser ikke at undertrykkingen av kvinner som oftest har en uformell og privat karakter som ikke vil kunne håndteres gjennom en formell, rettighetsorientert tilnærming.

Okins essay utløste en serie med kommentarer og debattinnlegg i *Boston Review* og andre steder. En del innlegg uttrykte sympati med Okin, andre var til dels sterkt kritiske. Mange av debattinnleggene ble i 1999 samlet i boka *Is Multiculturalism Bad For Women?* (Cohen, Howard and Nussbaum (red.), 1999). Bonnie Honig kritiserer Okin for å ha presentert et overforenklet og endimensjonalt bilde av kultur, et bilde som utelukkende fokuserer på patriarkalske normer og praksiser og undervurderer potensialet for den endring som ligger i kulturene selv. Også de svakere stilte innenfor disse gruppene kan ha en styrke som kulturen gir dem. Å tilintetgjøre disse kulturene vil ikke tjene kvinnes sak (Honig, 1999, 35-41). Abullahi An-Na'im (1999, 59-65) understreker at grunnleggende progressiv endring bare kan komme i stand gjennom den indre

dynamikken i kulturene selv. I stedet for å forkaste multikulturalismen bør vi derfor arbeide med minoritetskulturene for skape forandring innenifra.

Ayelet Shachar mener konsekvensen av Okins standpunkt blir at kvinnene i minoritetskulturene tvinges til et ultimatum, de må velge mellom kultur og rettigheter som kvinner. "(...) women may either enjoy the full spectrum of their state citizenship rights or participate in their minority communities. They cannot have both simultaneously"(Shachar, 2001, 68). Okins posisjon innebærer at sårbare grupper, som kvinner i minoritetsmiljøer, ikke vil være i stand til å forandre sin gruppestatus uten å gi avkall på sin kulturelle identitet, noe som vil stille disse kvinnene i en håpløs valgsituasjon.

Mange av kritikere oppfatter Okin dit hen at hun avviser multikulturalismen. Men er Okin grunnleggende mot multikulturalisme som strategi? Det går kanskje ikke tydelig fram av det essay som satte debatten i gang. På den ene siden konkluderer hun gjennomgangen med å påpeke at, fra et feministisk ståsted, "It is by no means clear (...) that minority group rights are 'part of the solution'. They may well exacerbate the problem." På den annen side drøfter hun i slutten av essayet forutsetninger for at grupperettigheter skal kunne tjene kvinnene. Siden det oftest er slik at det er minoritetsgruppens selvbestaltede ledere, oftest eldre, mannlige personer som representerer når det skal forhandles om grupperettigheter, kan man ofte ikke regne med at kvinnenens interesser blir ivaretatt. Hvis gruppen da blir tilstått rettigheter, vil det ofte svekke og ikke styrke kvinnenens situasjon. For å sikre kvinnenens interesser er det derfor nødvendig at særlig yngre kvinner er representert når det skal forhandles om grupperettigheter.

I et tilsvarende til motinnleggene presenterer Okin (1999) en mer avdempet versjon. Hun avviser ikke kategorisk multikulturalisme. Men det å tilstå en minoritetsgruppe rettigheter innebærer ofte støtte til dem som sitter i maktposisjoner og som vil bevare tradisjonene. Det innebærer ikke på samme måte støtte til de "illojale" som ønsker reformer. I et slikt perspektiv kan minoritetsrettigheter legge hindringer i veien for endringer.

På den annen side innrømmer hun at multikulturalisme og feminisme på mange måter kjemper en likeartet kamp. Begge søker anerkjennelse for forskjellighet innefor en kontekst der normene er

universelle i teorien, men ikke i praksis. Men fordi minoritetsrettigheter ofte bidrar til å forsterke gruppehierarkiene, er det nødvendig å skape en multikulturalisme som er mer følsom for kvinnenens situasjon innenfor gruppene. Okin vil ha en feministisk og mer egalitær multikulturalisme (1999, 131).

5.5 Toleranse som anerkjennelse. Foulardaffæren.

En av de sakene som gjennom årene har fått størst oppmerksomhet i multikulturalismedebatten er den franske *Foulardaffæren*, saken om tre muslimske jenters rett til å bære det muslimske hodeplagget i skolen. Den danner utgangspunkt for Anna Elisabetta Galeottis drøfting av toleransespørsmålet (2002). Galeottis vinkel er en annen enn Okins. Okin står for nulltoleranse for kulturelle minoriteter som bryter med kvinners individrettigheter. Galeotti er mer opptatt av den kulturelle og sosiale stigmatisering og undertrykking som kvinner i minoritetsmiljøene (og minoriteter i det store og hele) opplever i storsamfunnet, en undertrykking hun mener ikke motvirkes, men forsterkes av tradisjonell liberal toleranse. Den liberale forståelsen vil sikre toleranse gjennom statlig nøytralitet, upartiskhet, ikke-diskriminering og likhet. Men samtidig bidrar den til at diskriminering og ulikhet blir reproduisert. Slik Galeotti ser det, må begrepene toleranse og nøytralitet redefineres for å kunne fungere som virkemiddel for reell likhet og inkludering. Jeg skal i det følgende ta for meg Galeottis analyse av toleransespørsmålet i lys av *Foulardaffæren*.

Selv om mange europeiske land har hatt sin ”skautaffære”¹⁹, tenker man i forbindelse med denne saken først og fremst på den franske *affaire du foulard*, ikke minst med bakgrunn i at det var i Frankrike denne konflikten startet og der debatten fikk sin mest tilspissede og prinsipielle form. Den begynte i 1989 i byen Creil. Tre muslimske jenter ble utvist av skolen fordi de bar det tradisjonelle muslimske skautet i klasserommet og nektet å etterkomme skolens krav om å ta det av. Skolens begrunnelse for aksjonen mot de tre var at bruken av skaut, som et tydelig religiøst symbol, var i strid med prinsippet om *laïcité*, kravet om religiøs nøytralitet innenfor en offentlig institusjon som skolen. Saken vakte oppsikt og ble heftig debattert, også utenfor Frankrike.

¹⁹ Betegnelsene *hijab*, *foulard* osv. refererer til ulike hodeplagg anvendt i ulike muslimske miljøer, på norsk: skaut, sjal.

Etter at liknende konflikter i løpet av kort tid oppsto ved andre skoler, ble saken samme år brakt inn for *Conseil d'Etat*, den franske høyesterett. Denne uttalte at franske elever hadde rett til å gi uttrykk for sin religiøse overbevisning i en offentlig skole, dersom de gjorde dette på en måte som ikke kom i konflikt med andres frihet og ikke skapte ordensproblemer på skolen. Dette førte ikke til den ønskede avklaring. Saken verserte videre i franske politikk og rettsvesen helt fram til 2004, da nasjonalforsamlingen med overveldende flertall vedtok forbud mot alle religiøse symboler i den offentlige skolen.

Det er ikke lett, med få ord, å slå fast hva som var innholdet i denne konflikten. Franske feminister var raskt ute og hevdet at skautet var symbol på den kulturelle undertrykkningen de muslimske kvinnene var utsatt for innenfor egne miljøer. Statlig aksept av disse miljøenes rett til offentlig å gi uttrykk for sin religiøse overbevisning var ensbetydende med støtte til disse miljøenes patriarkalske verdier og undertrykkende praksiser. I tråd med Susan Okins argumentasjon, var det her tydelig at multikulturalisme sto mot vestlige likestillingsverdier. Samtidig utfordret de muslimske jentenes handlemåte grunnleggende prinsipper i den franske forfatningen: Skillet mellom kirke og stat, den statlige nøytraliteten og kravet om at den offentlige sfære skulle være fri for tydelige religiøse symboler. Saken demonstrerte dessuten skjørheten i den franske republikanske selvforståelsen, som hviler på balansen mellom respekt for den individuelle religions- og samvittighetsfriheten, som de muslimske jentene i egenskap av franske borgere påberopte seg, og prinsippet om en offentlig sfære fri for religiøse symboler (Benhabib, 2002, 95). Uansett syntes saken å by på det perfekte eksempel når spørsmålet om toleransens grenser skulle diskuteres.

Med utgangspunkt i liberal tenkning skiller Galeotti mellom et perfeksjonistisk og et nøytralistisk perspektiv på *foulard*-debatten. Liberal perfeksjonisme framholder at politikken må bygge på liberale verdier, framfor alt individets autonomi, ikke fordi de er nøytrale, men fordi de er andre verdier overlegne. Den går derfor inn for at staten, om nødvendig gjennom aktiv intervensjon, skal beskytte og fremme individuell autonomi, ikke minst i sammenhenger der kvinners rettigheter står på spill. Handlinger som undergraver andres autonomi skal ikke tolereres. Dette var et sentralt argument i den franske *foulard*-debatten. Mange fra feministisk hold mente at det

ikke kunne være snakk om fritt valg fra de muslimske jentenes side, men resultat av press fra deres familier. Staten burde derfor intervensere på vegne den svake parten i konflikten og forby *foulard* i skolen.

Den perfeksjonistiske og feministiske argumentasjonen la til grunn at det forelå press fra familiene og de muslimske miljøene mot de muslimske jentene. Men som Seyla Benhabib har gjort oppmerksom på, ble de faktiske forholdene rundt jentenes demonstrasjon ikke dokumentert, deres motiver ble ikke undersøkt (Benhabib, 2002, 96). Galeotti mener den perfeksjonistiske modellen representerer en paternalisme som ikke kan forsvares.

By definition, people under age are subject to the choices of their family in matters concerning social life, culture and education. The liberal democratic state, as a rule, interferes only when there is clear evidence of harm done to the person or to the society in general. It is far from evident that wearing *hijab* would be more harmful than for example, allowing a ten-year-old boy to enter a Catholic seminar (Galeotti, 2002, 121).

Den andre argumentasjonslinjen i *foulard*-debatten var knyttet til en nøytralistisk begrunnelse, basert på skillet mellom offentlig og privat sfære. Der Rawls politiske liberalisme kan sies å representere en moderat nøytralisme, praktiserer Frankrike en langt sterkere nøytralisme som innebærer at oppfatninger om det gode, dvs. kulturelle og religiøse oppfatninger, overhodet ikke skal vises fram i den offentlige sfære. I den offentlige sfæren, som omfatter utdanningssystemet, gjelder streng nøytralitet. Den enkelte kan fritt praktisere sin religion og kultur i privatlivet, men i offentlig sammenheng må dette legges til side. De er da utelukkende medborgere i samfunnet på lik linje med alle andre. I Frankrike har denne forståelsen av nøytralitet sin bakgrunn i en tradisjon som går tilbake til Rousseau, og synet på medborgernes handlinger som uttrykk for *allmennviljen*. Skolen får særskilt betydning som instrument for statens mål om å skape framtidige medborgere i den rette republikanske ånd. I dette perspektivet oppfattes ikke forbudet mot skaut i skolen som intoleranse, men som en legitim grensesetting for å sikre den offentlige sfærens nøytralitet.

Problemet var imidlertid at forbudet mot religiøse symboler ikke ble håndhevet konsekvent. Katolske elever hadde fra gammelt av hatt tillatelse til å bære kjede med kors, uten at dette ble

oppfattet som brudd på noe nøytralitetsprinsipp. Besto kanskje forskjellen i at det muslimske skautet var mer synlig? Eller at man var vant med korset og derfor ikke reagerte? Til tross for den offisielle oppfatningen om offentlig nøytralitet, er det åpenbart at man i den franske skolen, og innenfor andre offentlige arenaer, møter et mangfold av uttrykk for kulturer, holdninger og livsstiler, religiøse og ikke-religiøse. Men selv der disse antar til dels outrerte former (som pønkestilen, som motstrebende har vært akseptert i den franske skolen), framstår de som normale og nøytrale, fordi de er uttrykk for majoritetens kultur. Det er altså ikke kulturelle og religiøse uttrykk i og for seg, men at de kommer fra en minoritet, som gjør dem spesielt synlige og avstikkende, og derfor uakseptable i den franske offentlighet. "Contrary to the intention of the political authorities and the majority, an objective discrimination can be detected in the public exclusion om the Islamic veil" (Galeotti, 2002, 127).

Etter å ha gått gjennom de forskjellige argumentene mot bruk av det muslimske skautet, vender Galeotti om på problemstillingen og spør hvorfor skautet bør tolereres, og hva som i den forbindelse kan være en gyldig begrunnelse. Hennes utgangspunkt er de muslimske jentenes mulige motiver. Disse kan nok være sammensatte, men det synes åpenbart at ønsket om å bli sett og akseptert i den franske offentligheten har vært sterkt framme. Disse jentene tilhører en kulturell og religiøs minoritet som i liten grad opplever seg inkludert i samfunnet. Den form for inklusjon det franske samfunnet tilbyr, like rettigheter til alle, i det alle kulturelle og religiøse forskjeller skal ses bort fra, viskes ut, er fullt ut tilfredsstillende for den kulturelle majoriteten som representerer det forskjellsløse normalsamfunnet. For det hvite, liberale flertallet gir det ingen mening å reise offentlig krav om å bli sett og anerkjent for sin kultur. De tar den for gitt, som en del av normalsamfunnet. For de avvikende og synlige minoritetskulturene derimot, fungerer målet om ikke-diskriminering bare som en ny form for diskriminering. Den liberale toleransen vil gjøre alle like, men den fanger ikke den ulikheten i sosial status som er knyttet til kulturell identitet. "The intolerance, discrimination and invisibility experienced by the members of the minority group are not simply individual misfortunes, but are intrinsically attached to their membership and collective identity" (Galeotti, 1999, 41).

På denne bakgrunn er det ikke urimelig når muslimske jenter insisterer på å bruke skautet offentlig. Det trenger ikke å være uttrykk for fundamentalisme, men uttrykker et ønske om å bli

sett for det de er, altså inkludert i det franske samfunnet. Fra et liberalt perspektiv bør et slikt ønske være legitimt. Dette innebærer ikke at vi må forkaste den liberale nøytralismen, men den må omdefineres.

“The fact that the members of a minority group are excluded from full participation in democratic citizenship because they are “different” makes those differences politically relevant. (...) Therefore, recognizing them in the public sphere is a way of neutralizing the undue burden they place on their bearers. It is another way of equalizing all differences in the public arena, hence of being neutral and impartial” (Galeotti, 2002, 135).

Galeotti avslutter analysen av *foulard*-saken med å peke på at toleranse og respekt må baseres på tosidighet. For å unngå at toleransen blir unilateral og paternalistisk, som en toleranse ensidig utøvd fra majoritetssamfunnets side overfor minoritetene, må toleransen gå begge veier, som i et partnerskap. Toleranse for og anerkjennelse av kulturell annerledeshet må få sin tilsvarenhet i minoritetsgruppens respekt for og lojalitet til samfunnets demokratiske institusjoner.

5.6 Oppsummering og vurdering

Identitetspolitikken i 1990-årene er resultat av mange faktorer: Sovjetsystemets sammenfall, globalisering, trenden i retning av universalisering av vestlige verdier. Det oppstår en reaksjon i ikke-vestlige miljøer som kommer til uttrykk i bevisstheten om egen identitet og betydningen av etnisk, identitetsbasert organisering. For politisk teori og for liberalistisk multikulturalisme skaper dette en ny situasjon.

Liberalismen har tradisjonelt stått for toleranse for annerledeshet. Men en politikk basert på anerkjennelse av kulturell identitet innebærer en utfordring for liberalistisk teori. Noen mener støtte til kulturelle grupper fører til identitetspolitiske konflikter, andre legger særlig vekt på at multikulturalisme bygger på et fastlåst og essensialistisk kulturbegrep som sementerer motsetninger og legitimerer mange minoritetsmiljøers undertrykkende praksiser.

Motsetningene innenfor den liberale leiren blir tydeligere. Det avtegner seg konturene av en todeling, i tråd med den todeling som Galston historisk fører tilbake til opplysningsprosjektet og

reformasjonsprosjektet. Kymlicka kan sies å innta en mellomposisjon, men blir i økende grad kritisert fra begge kanter. Okin representerer en radikal opplysningsliberalisme. Hun kritiserer Kymlickas rettighetsorienterte multikulturalisme for ikke å gripe undertrykkningen av kvinner i mange minoritetsmiljøer. Kukathas ligger nærmere reformasjonsliberalismen. Han kritiserer Kymlicka for intoleranse når han ikke støtter minoritetsgruppens rett til å organisere seg i tråd med egne tradisjoner, selv om disse er preget av illiberale verdier og praksiser.

Flere synes å slutte seg til former for verdipluralistisk liberalisme. Det er en retning som i tråd med reformasjonsprosjektet legger til grunn at samfunnet er preget av grunnleggende verdiforskjeller som ikke kan forenes uten gjennom tvang. Den motsetter seg liberal monisme og perfektjonisme. Representanter for denne retningen er William Galston, Chandran Kukathas og John Gray. De nye åpenheten og aksepten i forhold til kulturelle forskjeller kommer til uttrykk i forsøk på å definere tradisjonelle liberalistiske begreper på nytt. Galeotti redefinerer begrepene toleranse og nøytralisme på en måte hun mener er mer i samsvar med den nye multikulturelle situasjonen. Problemstillingen i dag gjelder ikke bare uenighet om verdier og holdninger. Utfordringen i dag er at forskjellene mellom grupper og kulturer er preget av asymmetri og ulikhet, ikke bare hva gjelder kulturell status, men også sosial status. Det er noe av bakgrunnen for at Galeotti vil gi begrepet om toleranse et nytt og mer positivt innhold: Toleranse som *offentlig* anerkjennelse av og respekt for kulturell identitet vil bidra til å bygge ned barrierer, motvirke diskriminering og skape større grad av likhet. På den måten vil sammenhengen mellom to ulike normative prinsipper, en politikk for anerkjennelse av identitet og en politikk for fordelingsrettferdighet, bli synliggjort og ivaretatt. (Se nærmere om forholdet mellom politikken for anerkjennelse og politikken for fordeling i kapittel 7.)

Kapittel 6. Multikulturalisme, medborgerskap og demokrati

I multikulturalismedebatten fram til midten av 1990-årene framstår det moralske aspektet som det sentrale: Er minoritetsrettigheter rettferdig eller ikke? Etter dette skifter debatten karakter, ikke minst som følge av de politiske og kulturelle motsetninger mellom majoritetsbefolkningen og enkelte minoritetsgrupper som i økende grad preger mange vestlige samfunn mot slutten av 1990-årene. Fokus i den normative debatten rettes nå mer og mer mot forutsetningene for et stabilt demokrati i et multikulturelt samfunn. Hvordan kan multikulturalisme forenes med demokrati og liberalt medborgerskap? I dette kapitlet skal vi se på ulike normative modellens svar på dette spørsmålet.

6.1 Debatten om medborgerskap. Finnes det grunnlag for fellesskap?

Den flerkulturelle situasjonen i vestlige samfunn har satt følgende spørsmål på dagsorden: Hvordan kan individer og grupper med forskjellig kultur og verdisyn klare å leve sammen? Hva danner det grunnlaget som gjør at de, tross alle forskjeller, kan sies å tilhøre et demokratisk fellesskap? Tradisjonelt har status som medborger i en stat utgjort dette felles grunnlaget, og er fortsatt i dag det naturlige utgangspunktet når spørsmålet kommer opp (Miller, 2000, 41). Men hvilke muligheter har medborgerskapsideen i et samfunn preget av kulturell pluralisme?

Dette var problemstillingen da debatten om minoritetsrettigheter og debatten om medborgerskap fløt sammen i løpet 1990-årene. At denne sammensmeltingen av debattemaer skulle finne sted, var ikke forbausende. Det hadde vært en økende interesse for å se på hvordan ideen om minoritetsrettigheter kunne spille sammen med ideen om styrket demokrati og medborgerskap. Men det var ulike syn på om dette var mulig. Mange la vekt på at et sterkt demokrati forutsetter et homogent samfunn bygd på felles verdier. De var bekymret for konsekvensene av å politisere etnisitet og kultur. De anså minoritetsrettigheter med vekt på gruppeidentiteter som uforenlig med medborgerskap. Hvis gruppeidentitet ble viktigere enn samfunnsfellesskapet, ville vi ende opp med gruppekonflikter som resultat. Den mest ekstreme versjonen av dette synet "treats minority rights as the first step on the road to Yugoslavia-style civil war" (Kymlicka, 1999a, 121).

De fleste har inntatt et mer moderat standpunkt. De har erkjent at det i dag eksisterer et mangfold av kulturer i de vestlige samfunn, og at ulike former for minoritetsrettigheter vil være en nødvendig del av demokratiet. Det i seg selv gir riktignok ikke svar på spørsmålet om hvordan det kan gis rom for kulturelle forskjeller, uten at demokratiet undergraves. Én måte å nærme seg dette spørsmålet på, er å se på hvordan kulturell forskjellighet kan håndteres innenfor ulike demokratiske, politiske modeller.

I artikkelen *Three Normative Models of Democracy* differensierer Jürgen Habermas (1996) mellom en liberal, republikansk og prosedural-deliberativ modell for demokratisk politikk. Karakteristisk for den *liberale* modellen (som i Habermas' beskrivelse riktignok nærmer seg en *libertariansk* modell), er en prosess der interessene og viljen til autonome privatpersoner i et markedsstrukturert sivilt samfunn blir transformert til statlig politikk. For samfunnets privatpersoner er det mulig, gjennom bruk av stemmeretten, ytringsfriheten osv. å forfølge sine interesser fram til de politiske forsamlingene. Politikken har framfor alt en formidlingsfunksjon. Den skal sørge for at enkeltstemmer blir aggregert til en politisk vilje. Mens det liberale medborgerskapet delvis er knyttet til privatsfæren, innebærer det *republikanske* først og fremst et offentlig politisk engasjement. Karakteristisk for den republikanske medborgerskapstanken slik den har utviklet seg fram til i dag, er den vekt som legges på individenes plikter og aktive deltakelse i det politiske liv. Habermas har innvendinger mot både den liberale og den republikanske modellen. Han mener at den prosedural-deliberative modellen i større grad har innebygd den kompleksiteten som kreves i et samfunn preget av store forskjeller. I en kommentar til Habermas' artikkel, peker Seyla Benhabib på at det også finns en fjerde modell som Habermas ikke nevner, en modell hun kaller "agonistisk" (Benhabib, 1996, 7). Tilhengerne av den agonistiske modellen mener de førstnevnte modellene er for konsensuspregede. Vi må leve med forskjeller og konflikter om grunnleggende spørsmål, og det må gjenspeiles i de politiske institusjonene. En variant av dette synet er Bhikhu Parekhs pluralistiske multikulturalisme, selv om Parekh betoner muligheten for dialog i større grad enn tilhengerne av den agonistiske modellen (Parekh, 2000).

Jeg skal i det følgende gå nærmere inn på debatten om disse modellene.

6.2 Den liberale modellen for medborgerskap

Den liberale modellen, som gjennom det meste av etterkrigstiden har vært dominerende, og som forbindes med navn som Rawls og T.H. Marshall, tar utgangspunkt i rettighetsaspektet av medborgerskapet. I henhold til Marshall er den enkelte knyttet til staten gjennom tre sett av rettigheter, de liberale (ytringsfrihet, trykkefrihet osv), de demokratiske (stemmerett osv.) og de sosiale (blant annet økonomiske støtteordninger) (Marshall, 1965). Dette systemet av legalt forankrede rettigheter og plikter regulerer forholdet mellom staten og den enkelte borger.

For Marshall var dette forholdet noe mer enn en legal status, det var også uttrykk for medlemskap i et nasjonalt fellesskap. Ved at den enkelte borger tok del i et system av felles rettigheter, la det samtidig grunnlag for en felles nasjonal og politisk identitet. ”And his argument for extending citizenship rights to include basic social rights, such as health care and education, was precisely that it would help promote a common sense of national membership and national identity” (Kymlicka, 2002, 328). I 1950-årene, da Marshall utviklet disse tankene, var Storbritannia fortsatt et relativt kulturelt homogent samfunn, men med markante klasseforskjeller. Marshalls mål var å integrere den engelske arbeiderklassen i en felles nasjonal identitet. Resonnementet var at det er enklere å styre et samfunn når borgerne har felles språk og kultur. Medborgerskapsrettighetene fungerte, med andre ord, som et virkemiddel i den statlige nasjonsbyggingen.

Framveksten av det multikulturelle samfunnet skapte imidlertid problemer for den liberalistiske medborgerskapsmodellen. Det liberalistiske medborgerskapet er uttrykk for et forhold mellom det enkelte individ og staten. Per definisjon utelukker det identitetsbaserte grupper som rettighetsbærere. De har ingen plass i tradisjonell medborgerskapsteori. Denne forståelsen av medborgerskap er siden Van Dyke blitt utfordret av multikulturalistiske teoretikere (se kapittel 2). De mener majoritetskulturens makt og dominerende rolle og minoritetenes svake posisjon rettferdiggjør en utvidelse av rettighetsrommet til også å omfatte minoritetsgrupper. Men mange minoritetsgrupper, det gjelder både nasjonale og etniske minoriteter, ønsker ikke å integreres i én felles nasjonal (dvs. majoritetens) kultur. De vil søke å bevare sin egen kultur, og krever politisk støtte for dette.

Men hvis ikke alle føler samme lojalitet til en ”felles nasjonal arv” eller ”vår måte å leve på”, hva skal medborgerskapsideen da bygges på? Jürgen Habermas tok i 1990-årene opp igjen den gamle amerikanske ideen om *forfatningspatriotisme* (Habermas, 1999, 284-285). Det kreves ikke av kulturelle minoriteter at de støtter vertslandets kulturelle tradisjoner eller må assimileres inn i en nasjonal identitet som de opplever som fremmed. Det som imidlertid kreves, er at de støtter opp om de politiske verdiene som utgjør kjernen i de demokratiske institusjonene. Dersom den politiske kulturen er felles, er det kulturelle mangfoldet ikke noe problem for en demokratisk rettsstat. Habermas’ konstitusjonelle patriotisme har likhetstrekk med John Rawls’ politiske liberalisme. Det som karakteriserer Rawls’ politiske liberalisme, som er basert på skillet mellom en politisk og privat sfære, er at medlemmene av samfunnet får en dobbelt identitet, en identitet som medborger og en identitet som privatperson. Som medborgere forventes de å slutte opp om de liberale prinsippene for politikkområdet. Dette må antas å være uproblematisk for de fleste som i utgangspunktet tilhører en liberal kultur. For dem vil rollen som privatperson mer eller mindre falle sammen med rollen som medborger. Derimot er det mindre sannsynlig at personer og grupper med et ikke-liberalt grunnsyn vil akseptere den medborgerrollen som Rawls tilbyr. Den rollen du skal spille som medborger innebærer at du må legge igjen din religiøse tro, kulturelle tilhørighet og identitet hjemme. For mange ikke-liberale grupper vil en slik forståelse av demokrati og medborgerskap være utenkelig.

Det synes ikke å være noen god løsning på dette problemet innenfor Rawls’ liberalisme. David Miller har pekt på to mulige veier videre. Den ene er en tilbaketrekning til en mer pragmatisk linje, basert på erkjennelsen av at dype kulturelle forskjeller ikke er forenlig med konsensus om prinsippene for medborgerskap, i tråd med verdipluralistisk tenkning. Målet må da begrenses til å gi de enkelte gruppene beskyttelse mot å bli invadert av andre grupper. ”Since we cannot get the whole loaf, each of us must settle for half, which in this case means a set of rights and liberties that give each group at least some chance to pursue its own conception of the good life” (Miller, 2000, 48). Denne modellen, *modus vivendi*-løsningen, er beslektet med den agonistiske modellen som jeg skal beskrive lenger ned (kapittel 6.5). Det andre alternativet er en mer ”offensiv” løsning, nemlig den åpne tilkjennevisningen av at de liberale prinsippene er best og må forsvares av den grunn. Dette er den perfeksjonistiske modellen. Målet her er den gradvise omdanning av samfunnets mange kulturer til et samfunn basert fullstendig på en liberal kultur. ”Militant

liberalism of this type has the virtue of honesty, but its solution to the problem of pluralism amounts in effect to declaring war on those groups who are not prepared to accommodate themselves to the liberal understanding of citizenship” (Miller, 2000, 49).

Dette var noen av de rådende oppfatninger om den liberale medborgerskapsmodellen gjennom 1980-årene og deler av 1990-årene. Før 1990 skapte medborgerskapsspørsmålet forholdsvis lite engasjement og ble i liten grad debattert. Innen politisk teori dreide interessen seg for det meste om problemstillinger knyttet til det Rawls kalte samfunnets basisstrukturer, dvs konstitusjonelle rettigheter, politiske beslutningsprosedyrer og sosiale institusjoner. Man var ikke på samme måte interessert i den medborgeren som opererte innenfor disse institusjonene, heller ikke medborgerens ansvar og lojalitet i den forbindelse. Gjennom de siste ti, femten årene er den manglende interessen for medborgerskapsspørsmålet blitt utfordret fra flere hold, særlig fra kommunitaristene og fra den republikanske leiren.

6.3 Den republikanske modellen

Da debatten om medborgerskap økte i intensitet framover i 1990-årene, hadde det sin bakgrunn i flere forhold. Etterkrigstidens fellesskapsengasjement var forvitret og erstattet med en tiltakende individualisme og orientering mot privatlivet. De politiske organisasjonene slet med svekket prestisje og velgerapati. Mange mente å se årsaken til dette i den rådende liberalistiske medborgerskapsideen som var for passiv og privat. Den måtte suppleres med en forståelse av medborgerskap som omfattet sivilt engasjement og medansvar for fellesskapet gjennom aktiv deltakelse i samfunnet. En viktig impuls utgikk fra Robert Putmans *Making Democracy Work* fra 1993. Putman hadde undersøkt graden av sivilt engasjement i italienske regioner. Han hadde funnet at regionene i nord fungerte bedre enn regionene i sør til tross for lik institusjonell oppbygging. Han mente å kunne påvise at dette ikke skyldtes økonomi eller utdanningsnivå, men styrken i de sivile nettverkene. Sider ved Putmans analyse og enkelte av hans påstander har vært omstridt. Men hans sentrale poeng, at levende kommunikasjon mellom deltakerne i samfunnet og et aktivt sivilt engasjement er en forutsetning for at de demokratiske prosessene skal fungere, har hatt betydelig innflytelse.

Kommunitaristene hadde lagt vekt på at medborgerskapet måtte tjene fellesskapets interesser. De var her tydelig influert av den republikanske modellen. Denne retningen har sitt grunnlag i det klassiske Hellas og i Aristoteles' etiske og politiske prinsipper om medborgerens sivile dyder. Ifølge disse burde hver borger gjøre det som var best for fellesskapet, for bystaten. I den opprinnelige greske forståelsen av medborgerskap legges det mindre vekt på rettigheter og mer på viktigheten av å tjene fellesskapet. I kontrast til den senere liberale, negative frihet, som betrakter forpliktelser overfor staten som en begrensning av den personlige frihet, var i gamle Hellas sivilt engasjement for fellesskapet uttrykk for borgerens frie stilling og kilde til ære og respekt. Den klassiske oppfatningen av medborgerskapet ble tatt opp igjen under den italienske renessansen, blant annet av Machiavelli, og utviklet videre under opplysningstiden.

Den republikanske tanken om medborgerskap, også kalt *aristotelisk medborgerskap*, legger særlig vekt på verdien av å delta i det politiske liv. Om etiske eller politiske spørsmål for øvrig kan det godt være uenighet. Habermas har pekt på at den republikanske modellen har den fordelen framfor den liberale, at den fastholder den opprinnelige meningen med demokrati, som en institusjon for borgernes aktive politiske deltakelse. Kommunitaristene gir imidlertid republikanismen en spesiell dreining. For kommunitaristene må det i alt politisk liv ligge til grunn en felles etisk oppfatning av det gode liv. De ser for seg at medborgeren, gjennom aktiv deltakelse i politikken, blir klar over sin tilhørighet og de bånd som knytter ham til fellesskapet og fellesskapets kollektive mål. Mot denne fortolkningen av den republikanske modellen reagerer Habermas: "It is precisely this move toward an ethical constriction of political discourse that I call into question. Politics may not be assimilated to a hermeneutical process of self-explication of a shared form of life or collective identity" (Habermas, 1996, 23).

Forskjellen mellom kommunitarisme og republikanisme er altså denne: For kommunitaristene deltar folk i politikken for å medvirke til realiseringen av et felles gode basert på tro eller tradisjoner. Republikanismen forutsetter ingen enighet om et slikt felles "pre-politisk" gode. Verdien av å delta i politikken er i seg selv et høyeste gode. Republikanismen vil gjenskape tradisjonen med vekt på politiske dyder for å hindre at demokratiet degenererer.

Innvendingene mot den republikanske modellen gjelder særlig forutsetningen om et politisk liv som et overordnet gode. Dette kunne nok fungere i små bystater, men er ikke tenkelig i moderne, pluralistiske samfunn. Og selv om den aristoteliske republikanismen legger til grunn at det vil herske uenighet om pre-politiske goder, så settes deltakelse i politikken opp som et overordnet gode. Riktignok vil også liberalere være opptatt av at det i samfunnet må være et minimum av politisk aktivitet, selv om man må akseptere at mange er apolitiske. Men folk er forskjellige, og man kan ikke tvinge folk til å mene at politikk er den høyeste form for liv (Kymlicka, 2002, 299).

6.4 Den deliberative modellen

Den republikanske problemstillingen er likevel presserende: Hvordan skape engasjement for og oppslutning om de demokratiske prosessene? Kulturelle minoriteter og andre svakere stilte grupper er ofte underrepresentert i politiske fora, de deltar i mindre grad i politiske valg osv. Flere mener at deltakelsen i det politiske liv ville styrkes dersom de demokratiske prosessene ble opplevd som mer rettferdig. De fleste vil akseptere at loven slår ut forskjellig for forskjellige mennesker; reaksjonene kommer når noen blir systematisk marginalisert fra den prosessen som skaper lover og regler.

På den annen side kan det reises spørsmål om styrket deltakelse er nok til å gi legitimitet til de politiske prosessene. Vil økt deltakelse i seg selv påvirke resultatet? Kan man forhindre at de med makt og majoritet ignorerer svakere stilte grupper og minoritetsgrupper? Det synes åpenbart at hvis disse gruppene skal få innflytelse, må man komme videre enn bare å la stemmetallet avgjøre. Istedenfor konkurransemomentet som ofte preger slike prosesser, krever demokratiet at det legges større vekt på dialog og lydhørhet overfor den svakere partens argumenter. Det tilsier at deliberativ tenkning bør få økt betydning i politiske beslutningsprosesser. Politiske beslutninger bør baseres på gjensidig deling av argumenter, der alle relevante deltakere og alle perspektiver inkluderes. Det vil komme sårbare grupper til gode.

I den normative debatten om multikulturalisme er det i dag mange som argumenterer for modeller basert på deliberativt demokrati. Dette reflekterer en tendens når det gjelder utviklingen av folkerettslige minoritetsbestemmelser:

Man kan med de folkerettslige minoritetsbestemmelsene fra begynnelsen av 1990- tallet se en tydelig endring i forhold til hvilke kriterier som anses som viktige å oppfylle for at et demokrati kan sies å ha legitimitet, - hvor man ser en dreining bort fra et rent liberalt eller aggregerende demokratisyn til en mer deliberativ demokratiforståelse (Sandkjær Hansen, 2003, 386).

Jürgen Habermas har vært sentral i utviklingen av teorien om deliberativt demokrati. Som vi har sett i forbindelse med diskusjonen om Charles Taylor (kapittel 3. 3), mener Habermas at en likeverdspolitik er forenlig med en forskjellspolitik innenfor rammen av en felles deliberativ politisk kultur. For å unngå systematisk ”overkjøring” fra majoriteten, må det skapes rammer for en demokratisk beslutningsprosess der ikke nødvendigvis flertallet, men det gode argumentet vinner. Garantien for at den gode beslutning blir fattet, ligger i at det etableres spilleregler som sikrer at flere stemmer blir hørt og flere perspektiver vurdert på en upartisk måte. Man må være villig til å legge fram sitt syn, med klare og forståelige argumenter som kan vinne ved overbevisning, ikke ved makt eller manipulering, og man må være villig til å høre på andres syn, selv om man er uenig. Den politiske diskursen er basert på prinsippet om at bare de regler er gyldige som alle berørte personer kan være enige om.

Dette er ikke ulikt de forutsetninger om rasjonell diskurs ligger til grunn for Rawls’ idé om en ”fornuftig offentlighet”, men som Monique Deveaux peker på, representerer den deliberative modellen et viktig framskritt i forhold til politisk liberalisme, sett fra et minoritetetsperspektiv. Den bygger på en mer realistisk forståelse av forholdet mellom privatsfæren og den politiske sfæren. Den forventer ikke at medborgeren skal holde tilbake sin moral og kultur når han/hun går inn i den politiske debatten, men anser det tvert imot som legitimt at de moralske og kulturelle forutsetningene trekkes med inn i den deliberative prosessen (Deveaux, 2000, 139, 166). I større grad enn med Rawls’ modell, fokuserer deliberativt demokrati på den diskusjonen som faktisk foregår. Den ser på selve handlingen, deliberasjonen om verdiforskjeller og konflikter, som fellesskapsbyggende. Legitimiteten skapes gjennom prosessen.

Men tilhengerne av deliberativt demokrati trekker i to motsatte retninger, mener Deveaux. På den ene siden understrekes at det ikke skal legges begrensninger av normativ art på deltakelsen forut for deliberasjonen. På den annen side stilles det opp idealer for prosedyreregler som kan virke ekskluderende, dvs. regler om åpenhet, upartiskhet, rasjonalitet osv., og for prosessens mål, som

er å overvinne motsetningene og etablere konsensus om grunnleggende spørsmål. Særlig gjelder dette Habermas' diskursetiske variant av deliberativt demokrati. Til tross for det gode utgangspunktet kan denne konstruksjonen hindre mange minoriteter med en ikke-liberal bakgrunn i å kommunisere sine tanker og behov (Deveaux, 2000, 140).

Deveaux foreslår en "tykkere" deliberativ modell som i større grad er tilpasset verdipluralismen i samfunnet. Det er i den forbindelse nødvendig å moderere kravet om konsensus. Mer enn konsensus er det viktig å sikre at alle stemmer blir hørt. Mer enn rasjonell argumentasjon kan vilje til forhandlinger og kompromiss være avgjørende. Deveaux' overlegninger om disse spørsmålene peker mot en form for multikulturalisme som henter inspirasjon fra den verdipluralistiske tradisjonen og fra den retningen som blitt omtalt som agonistisk liberalisme.

6.5 Den agonistiske modellen

I motsetning til politisk liberalisme, eller til Habermas' og Kymlickas tynne multikulturalisme, som bygger på forutsetningen om tilslutning til en liberal-rasjonell diskurs på tvers av alle kulturelle forskjeller, mener tilhengerne av den agonistiske modellen at det ikke kan forutsettes at alle kulturer kan forenes innenfor en felles diskursiv ramme. I stedet for konsensus oppnådd gjennom dialog eller deliberasjon, må politikken tilpasses verdipluralismen i samfunnet, dvs. det faktiske mangfoldet av ulike og konkurrerende syn på det gode.

Agonisme²⁰ er en særskilt form for verdipluralisme som legger avgjørende vekt på toleranse for verdimangfoldet. John Gray, som kan sies å representere en radikal versjon av "the agonistic liberalism", hevder i *Two Faces of Liberalism* at pluralismen i samfunnet ikke bare handler om uforenlige verdier, men i stor grad om grunnleggende usammenliknbare verdier (Gray, 2000, 63). Det finnes ingen felles standard som gjør det mulig å prioritere mellom dem. Når grunnleggende menneskelige verdier og syn på det gode liv kommer i konflikt med hverandre, finnes ikke én løsning. Opplysningens idé om det moralsk perfekte, eller forestillingen om den ene samfunnsmessige eller institusjonelle løsning som den beste, er en illusjon. Det etiske og politiske liv er gjennomsyret av permanent konflikt. Alle monistiske tenkemåter og regimer, ikke

²⁰ Etymologisk springer begrepet ut av det greske *agon*, som betyr kappestrid, konkurranse, kamp.

bare de fundamentalistiske og diktatoriske, men også de liberalistiske, er i lys av denne erkjennelsen utilfredsstillende som politiske løsninger, mener Gray.

Eksistensen av uforenlige og inkommensurable verdier er ikke i seg selv uheldig, for det er mange måter mennesker kan leve et godt liv på. Målet kan heller ikke være at de skal forenes eller harmoniseres. Målet er å skape et samfunn der ulike syn på verdispørsmål kan eksistere og konflikter utkjempes, med rom for ulike måter å leve på. Politikken må kunne konfrontere de utfordringene verdipluralismen fører med seg. Nøkkelen til dette ligger i toleranse, ikke nøytralitet. Den store svakheten ved nyere liberal tenkning, preget som den er av konfliktskyhet og eskapisme, er vendingen fra den klassiske liberalismens vekt på toleranse og *modus vivendi*, til den nyere rawlske liberalismens vekt på nøytralitet og konsensus.

For å unngå konflikter og skjerme politikkområdet som et nøytralt konsensusområde, har Rawls etablert et prinsipp han kaller *the method of avoidance*. Prinsippet går ut på å unngå at kontroversielle etiske spørsmål, for eksempel enkelte minoritetsgruppers ikke-liberale praksiser, blir lagt til det politiske området, for i stedet å legge dem til det private området. Slik John Gray ser det, blir dynamikken her at jo flere vanskeligheter det politiske systemet møter, desto mer legges til den private sfæren og dermed ut av politikken. På den måten blir det egentlige politiske området tømt for politisk debatt, tømt for de spørsmålene som er vanskelige og konflikt om, ikke minst de ulike synene på det gode. Gray karakteriserer på den bakgrunn Rawls' politiske liberalisme som grunnleggende anti-politisk:

Only this oversight can account for the fact that in 'political liberalism' nothing of importance is left to political decision. (...) All fundamental issues are removed from political deliberation in order to be adjudicated by a Supreme Court. The self-description of Rawlsian doctrine as political liberalism is supremely ironic. In fact, Rawls' doctrine is a species of anti-political legalism (Gray, 2000, 16).

Det er nødvendig å akseptere, mener Gray, at målkonflikter er en del av den samfunnsmessige virkeligheten og dermed også i kjernen av politikken. Rawls liberalisme er ensidig opptatt av rasjonelle kompromisser og konsensus. Gjennom å fjerne konfliktene om grunnleggende verdispørsmål fra den politiske sfæren, gjennom ikke å ta konfliktsiden av politikken alvorlig,

opphører liberal politisk teori å være politisk. Eller verre enda: Den undergraver sin egen målsetting om å ”temme” politikken og underlegge den fornuften.

En annen og mer moderat representant for det agonistiske synet, er Chantal Mouffe. Hun sier vi må leve med dype konflikter om verdispørsmål, men hun er ikke like rask til å forkaste den liberalistiske modellen som Gray. Det er imidlertid nødvendig å finne måter å håndtere konfliktene på. Det krever en modell som erkjenner at konflikt og maktkamp er, og fortsatt vil være, i sentrum for politikken. Problemstillingen blir da hvordan dette skal innpasses slik at det blir i samsvar med liberal toleranse. Vi må omforme fiendskap til motstand, konflikter til engasjement, antagonisme til agonisme, sier Mouffe. Vi møter ikke den ”andre” som en fiende, men som en motstander. Vi vil kjempe mot hans ideer, men ikke mot hans kamp for ideene, for som motstander har han politisk legitimitet (Mouffe 1999).

Tilhengerne av denne modellen er ikke uenig med Habermas og Rawls om nødvendigheten av politiske prosesser. Demokratiet krever en viss grad av konsensus. Noen grenser må settes. Ukritisk aksept av total pluralisme vil ende i uhåndterlig verdirelativisme. Men gitt de dype verdimotsetningene, legger kravet om rasjonell konsensus helt urimelige bånd på prosessene. Kompromisser og konsensus er mulig som en del av politikken, men de bærer i seg nye konflikter. De er temporære løsninger innenfor en vedvarende konfrontasjon. Et velfungerende demokrati, sier Mouffe, forlanger konfrontasjoner mellom politiske posisjoner. Når det ikke skjer, oppstår risikoen for at demokratiske konfrontasjoner erstattes med andre former for konfrontasjoner, som for eksempel når undertrykte minoritetsgrupper reagerer med raseri eller kollektive følelsesutbrudd som ikke lar seg håndtere innenfor demokratiske prosesser. I stedet for agonisme eksploderer situasjonen i antagonisme (Mouffe, 2000, 127).

6.6 Verdien av kulturelt mangfold

Bhikhu Parekh står for en kulturell pluralisme beslektet med agonismen. Men i motsetningen til agonismens understrekning av toleranse og *modus vivendi*, betoner han i større grad verdien av dialog. Parekh er kritisk til det han oppfatter som en vestlig-sentristisk og monistisk tendens i mye multikulturalistisk teori. Denne kritikken gjelder også teoretikere som Raz og Kymlicka. De

argumenterer for at staten har en moralsk forpliktelse til å anerkjenne kulturer fordi de er viktige for medlemmenes valgfrihet, ikke fordi kulturelt mangfold i seg selv er verdifullt. For dem er bare den liberale livsform fullt ut menneskeverdig. De er derfor ikke i egentlig forstand multikulturalistiske teoretikere. Parekhs program er å komme ut over det instrumentelle synet på kultur og den moralske monismen som står i veien for utprøving av nye former for pluralisme og sameksistens (Parekh, 2000, 179-85).

Parekh er bekymret for at mange vestlige land opplever kulturell diversitet som et problem og ikke som en berikelse. Det har selvfølgelig noe med Vestens demokratiske tradisjoner å gjøre. Man har forutsatt en betydelig grad av kulturell homogenitet, noe felles som binder folk sammen. Nasjonen har forståelig nok ofte fått denne funksjonen. Men selv om man tidligere har holdt sammen gjennom en felles nasjonalitet, eller som i Frankrike gjennom et tydelig definert republikansk politisk regime, må det nå skapes en ny form for enhet som binder sammen de forskjellige kulturene gjennom å anerkjenne forskjellene. Men når forslag reises om å bygge en mer åpen, likeverdig, mangfoldsbasert samfunnsorden til felles berikelse, blir man møtt med frykt. Når man foreslår ordninger som gir særskilt status til minoriteter, oppleves det som en trussel mot demokratiet. Derfor må frykten møtes med forslag som på en troverdig måte kan legge til rette for ny politisk felles identitet.

Hvorfor er mangfold viktig? Det er viktig fordi det gjør mennesker i stand til å betrakte egen kultur fra utsiden. For storsamfunnet er det viktig å anerkjenne verdien av mangfold som forutsetning for en permanent krysskulturell dialog som kan formidle mellom de ulike kravene fra ulike grupper, krav som ofte kommer i konflikt med hverandre. Kulturelt mangfold er viktig fordi ingen kultur inneholder alt som er verdifullt i menneskelivet. Ingen kultur stimulerer alle menneskelige muligheter. Ingen politisk eller kulturell doktrine om det gode liv, heller ikke liberalismen, kan kreve å danne det ideologiske grunnlaget i samfunnet. Samfunnet skal i stedet akseptere og innse det ønskelige i et kulturelt mangfold. Det skaper et klima hvor ulike kulturer kan engasjere seg i en dialog som er til gjensidig fordel. Multikulturalisme kan derfor best karakteriseres som en ”dialogens kultur og moral” (Parekh, 2000, 167, 221).

Will Kymlicka er skeptisk til en form for multikulturalisme som særlig understreker forskjellene i kultur og verdier. Han mener Parekh begår en alvorlig feil når han legger til grunn at krav på rettigheter og multikulturalisme først og fremst kommer fra ikke-liberale grupper. Det finns eksempler på slike grupper, som Amish eller Hasidic-jøder, og enkelte urfolksgrupper. Men dette er unntaket snarere enn regelen. De fleste etnisk-kulturelle grupper i Vesten slutter seg til den liberale demokratiske orden; på det punktet kan de ofte ikke skjernes fra majoriteten. Dette gjelder også muslimske grupper. Noen prøver å gi inntrykk av at muslimske innvandrere avviser det liberale samfunnets normer og foretrekker egne lukkede miljøer der disse normene ikke gjelder. "But that is fantasy. The overwhelming majority of Muslims in Western democracies want to participate in the larger societal culture, and accept its constitutional principles" (Kymlicka, 2001a, 61). Å overdrive etniske minoriteters ikke-liberale natur er ikke bare unøyaktig, det kan være farlig. Det skaper stereotypiske oppfatninger av minoriteter som noe radikalt annet enn oss selv og vår liberale humanisme. Det skaper feilaktige forestillinger om de kulturelt konservative som representative for hele minoritetsgruppen. Ved å overdrive avstanden mellom majoritetskulturen og minoritetskulturene skapes et håpløst utgangspunkt for dialog (Kymlicka, 2001b, 131).

Når Parekh distanserer seg fra de liberale reglene for dialog, reiser Kymlicka på sin side spørsmål om hvilke regler som da skal gjelde for Parekhs multikulturalistiske dialog. Også Parekh må vel respektere noen grunnregler for dialogen? Etter å ha undersøkt saken nærmere, mener Kymlicka å konstatere at Parekh overdriver forskjellene i tilnærming. Også for Parekh synes følgende prinsipper å gjelde: Retten til lik deltakelse, ingen skal på forhånd være utelukket fra å delta i dialogen. Deltakelsen må være basert på demokratisk representasjon, ingen gruppe har en "naturlig" eller "guddommelig" rett til å bestemme over andre. Ingen gruppe kan på forhånd anses fritatt for kritikk. Når Parekh understreker at dialogen "(. . .) requires certain institutional preconditions such as freedom of expression, agreed procedures and basic ethical norms, participatory public spaces, equal rights, a responsive and popularly accountable structure of authority, and empowerment of citizens", forutsetter han i realiteten et liberalt demokrati. Avstanden er i realiteten ikke avgrunnsdyp (Kymlicka, 2001b, 132-133).

6.7 Oppsummering og vurdering

Hvordan kan multikulturalisme forenes med demokrati og liberalt medborgerskap? Dette kapitlet har gått gjennom ulike normative modellens håndtering dette spørsmålet. Det er åpenbart at utviklingen i samfunnet, preget av en pluralitet av kulturer, verdier og livssyn, har skapt vanskeligheter for tradisjonell, liberalistisk medborgerskapstenkning. Den utfordres av republikanisme, deliberativt demokrati, samt former for verdipluralisme og agonisme.

Men hvis verdipluralistiske retninger skal tas seriøst politisk, må også disse komme opp med noen spilleregler for det politiske samfunnet. Også den mest radikale og ”postliberale” av de verdipluralistiske modellene, Grays modus vivendi-teori, må bygge på noen prinsipper for samarbeid. For Gray heter det grunnleggende prinsippet ”fredelig sameksistens”, men som Galston peker på, impliserer Grays begrep om fred et begrep om frihet som igjen bringer ham i nærheten av tradisjonell liberalisme (Galston, 2005, 188-189). Tilsvarende synes å være tilfelle for Parekh. Etter at han langt på vei har avvist liberalismen som ubrukelig i et multikulturelt samfunn, viser Kymlickas kritikk at han i praksis gjeninnfører liberalismen når dialogteorien skal settes ut i livet. Når Parekhs regler for dialog blir presisert, viser det seg at forskjellen til liberalistisk teori er overdrevet, Også Parekhs ”dialogens kultur og moral” må følge noen regler, og disse viser seg å være av grunnleggende liberal karakter.

I de senere årene har flere pekt på det potensialet som ligger i en sammensmelting av deliberativt demokrati og verdipluralisme, altså en deliberativ modell som ikke først og fremst fokuserer på et mål om konsensus om liberale kjerneverdier (Baumeister, 2000 og Deveaux, 2000). Skal svakere stilte og marginaliserte grupper gis en stemme og inkluderes i det demokratiske samfunnet, må demokratiet starte lenger ned, på samfunnets mikroplan. Det må legges til rette for en større grad av åpenhet, også for dem som ikke er fortrolig med de liberale reglene for deliberasjon. Det må legges færre begrensninger på hvilke forslag som kan fremmes og hvilke begrunnelser som skal anses som gyldige. Svakere stilte grupper må eventuelt kunne gis økt representasjon. Framfor alt er det nødvendig å gi opp forventningen om at en rasjonell diskurs vil overvinne motsetninger og føre til konsensus, en forventning som er en arv fra opplysningstradisjonen, men ikke realistisk i dagens samfunn.

Kapittel 7. Multikulturalismen på retrett?

Har multikulturalismens fokusering på kultur bidratt til å trekke oppmerksomheten bort fra tradisjonell velferdsproblematikk? Har avstanden mellom majoritetssamfunnet og mange minoritetsgrupper økt? Dette er viktige politiske og teoretiske temaer fra rundt 2000 og framover. Noen land synes å forlate den multikulturalistiske politikken ut fra bekymring for at den vil føre til en ny etnisk underklasse og svekking av samfunnets fellesverdier. Hendelsene 11. september 2001 forsterker denne tendensen. Flere aktører i debatten mener å se en gjenoppliving av assimileringspolitikken i en del vestlige land fra rundt år 2000.

7.1 Omfordeling eller anerkjennelse

Mot slutten av 1990-årene publiseres et økende antall innspill fra liberalistiske teoretikere som på nytt stiller kritisk spørsmål ved premissene for en liberalistisk multikulturalisme (Joppke, 2004). Mens Kymlicka anså minoritetsrettigheter som en logisk videreføring av Rawls' egalitære liberalisme, påstår nå at minoritetsrettigheter basert på etnisk/kulturell tilhørighet er uforenlig med en velferdsorientert liberalisme. Hva er bakgrunnen for den nye kritikken mot multikulturalistisk teori?

Fra 1970-årene og framover fant viktige endringer sted i vestlig økonomi og politikk. En velferdsstatlig kapitalisme ble gradvis erstattet av en globalisert og nyliberalistisk kapitalisme. Én konsekvens av disse endringene har vært større økonomiske forskjeller. Ikke minst grupper av innvandrere og etnisk-kulturelle minoriteter i vestlige land har vært rammet av høy arbeidsløshet, lave inntekter og dårlige sosiale kår. Mange mener at en ny etnisk underklasse har vokst fram i Vesten. Store grupper av innvandrere og minoriteter har vært dårlig integrert. De har opplevd seg utelukket fra storsamfunnet, og som en konsekvens har mange, særlig unge, i økende grad orientert seg mot egne etniske miljøer. For en del minoritetsgrupper har resultatet vært svakere oppslutning om det som tradisjonelt har vært ansett som samfunnets fellesverdier. Innenfor politikk og media er det mange som ser dette som en direkte følge av multikulturalistisk politikk og hevder nå at denne har vært feilslått. Også innenfor normativ politisk teori reflekteres disse strømningene.

Brian Barry har vært en sentral teoretiker innenfor liberalistisk filosofi gjennom 40 år. Med boka *Culture and Equality* (2001) leverer han et kraftig polemisk angrep på multikulturalismen. Han stiller egalitær liberalisme opp mot multikulturalisme, som to gjensidig utelukkende perspektiver. For et samfunn som er opptatt av likhet og solidaritet, er multikulturalismen en blindgate. Egalitære verdier og hensynet til etniske og kulturelle forskjeller berører to vidt forskjellige prinsipper og logiske håndteringsmåter. De kan ikke forenes. Barry står for forsvaret av opplysningstanken og universelle menneskerettigheter, mens multikulturalismen representerer antiopplysning (Barry, 2001, 4–15, 283–91). Den er som en Pandoras boks. Ved at den åpner opp for gruppespesifikke krav, vil den sette i gang en farlig anti-universalisme, og som konsekvens undergrave det sosiale og politiske fellesskapet. Barry er uenig i Kymlickas påstand om at det hersker alminnelig konsensus om en liberal multikulturalisme i teoretiske miljøer. Det finnes en klar alternativ posisjon basert på en modell der alle borgere har de samme rettighetene og pliktene. Når representantene for denne posisjonen ikke markerer seg i multikulturalismedebatten, henger det sammen med at de ikke har funnet det bryet verd. "Indeed, I have found that there is something approaching a consensus among those who do not write about it that the literature on multiculturalism is not worth wasting powder and shot on" (Barry, 2001, 6).

En viktig påstand i *Culture and Equality* er at multikulturalismens ensidige fokus på kultur har bidratt til å trekke oppmerksomheten bort fra de egentlig viktige spørsmålene i samfunnet, sosiøkonomiske ulikheter og tradisjonell velferdsproblematikk. Multikulturalismen er en trussel mot liberal rettighetstenkning og likhetstenkning (Barry, 2001, 63). Disse påstandene har vært møtt med reaksjoner fra den multikulturalistiske leiren. Det som likevel står fast, er at Barry har bidratt til å kaste lys på sentrale problemstillinger som har ligget under i store deler av multikulturalismedebatten, men som i liten grad har vært tematisert: Er det en motsetning mellom likhet og kultur? Og hvis så er tilfelle, hvilken av disse skal ha normativ prioritet?

I likhet med Brian Barry, har Nancy Fraser registrert at det gjennom flere år har funnet sted en politikkendring med mindre vekt på likhet og økonomisk fordeling og mer vekt på kulturell anerkjennelse av identitetsgrupper, det har skjedd en vending "from redistribution to recognition", fra omfordeling til anerkjennelse. Denne endringen har funnet sted samtidig som en

akselererende økonomisk globalisering og en aggressiv kapitalisme har skapt økt økonomisk ulikhet. I en slik kontekst har multikulturalismen ikke bidratt til å styrke fordelingskampen, snarere til å undergrave den. ”Insofar as the politics of recognition displaces the politics of redistribution, it may actually promote economic inequality” (Fraser, 2000).

Redistribution og *recognition* utgjør to forskjellige normative prinsipper. *Redistribution* gjelder spørsmål om moralsk rettferdighet, i den kantianske tradisjon. I økonomisk sammenheng representerer den en form for fordelingsrettferdighet som Fraser særlig forbinder med Rawls og Dworkins liberalisme. Begrepet *recognition* stammer fra Hegels filosofi og betegner det forholdet av gjensidig anerkjennelse mellom subjekter som er konstituerende for identitet. I den hegelske tradisjonen er dette knyttet til etikk, selvrealisering og målet for det gode liv. Denne tradisjonen er videreført hos kommunitaristene, samtidig som anerkjennelse utvides til å gjelde kulturelle grupper (Fraser and Honneth, 2003, 10).

Et sentralt poeng for Fraser er at disse prinsippene ikke er uforenlige. I 1980-årene var det ikke noe problem å forutsette overlapping mellom økonomi og kultur. Det som senere ble kalt *politics of redistribution* og *politics of recognition* kunne relativt lett syntetiseres. Teoretisk ble denne koblingen gjort mulig gjennom å betrakte også anerkjennelse som et spørsmål om rettferdighet, om retten til å kunne delta på lik linje med andre i samfunnet, ikke primært som et spørsmål om selvrealisering og den enkeltes gode liv. ”Recognition is better treated as a matter of justice, and thus of morality, than as a matter of the good life, and thus of ethics” (Fraser, 2001, 28).

I løpet av 1990-årene blir den kulturelle og økonomiske dimensjonen i frigjøringskampene skilt fra hverandre. Fraser bringer inn eksempler fra den feministiske bevegelsen. Innenfor den akademisk orienterte feminismen oppsto et skille mellom en kulturell retning og en sosialt og økonomisk orientert retning. Splittelsen gjenspeilte seg i praktisk politikk, der de som arbeidet med dagligdagse velferdskrav ble stadig mer fremmedgjort fra de som ønsket å fremme kvinners kultur og lignende. På bakgrunn av denne utviklingen konkluderer Fraser med at anerkjennelse og omfordeling ikke lenger spiller sammen.

Fraser er altså enig med Barry i at *redistribution* er blitt fortrenget av *recognition*. Men i motsetning til Barry, som anser fordelingsparadigmet som det eneste politisk gyldige, mener hun at det er mulig og nødvendig å utvikle en integrert modell for rettferdighet som omfatter begge dimensjoner. All fordelingskamp inneholder elementer av kulturell undertrykking, og kampen om anerkjennelse er som oftest knyttet til en fordelingsproblematikk. Begge dimensjonene er innvevd i hverandre, men det er en viktig analytisk forskjell mellom dem og ingen av dem kan reduseres til den andre.

Nancy Frasers tanker om forholdet mellom anerkjennelse og omfordeling har ført til at hun i noen år har vært involvert i en debatt med Axel Honneth, som sammen med Charles Taylor kan anses som en hovedteoretiker innenfor *recognition*-filosofien (Fraser and Honneth, 2003). Utgangspunktet for Honneth har vært et annet prosjekt, nemlig å videreføre Frankfurterskolens marxistisk inspirerte kritiske teori ved å reformulere dens premisser i lys av dagens samfunn. Sentralt i den reformulerte modellen står konseptet om anerkjennelse. For Honneth er anerkjennelse et normativt overordnet, men sammensatt konsept, som også omfatter fordelingsdimensjonen, herunder fordeling av økonomi, rettigheter osv. Slik Fraser ser det, er Honneths monistiske konstruksjon, som behandler anerkjennelse som eneste normative kategori, utilfredsstillende. Fordelingsproblematikken kan ikke reduseres til spørsmål om selvrealisering og intakt identitet. Det er nødvendig med et normativt konsept som omfatter og ivaretar begge dimensjonene av rettferdighet. Bare et slikt dualistisk konsept kan håndtere den dobbelte problematikken av fordelingsurettferdighet og kulturell forskjellsbehandling i det nåværende samfunnet.

7.2 Assimileringspolitikkenes gjenkomst?

Minoritetenes levekår er likevel bare en side av bildet. En annen side, som i høyeste grad er forbundet med levekårsproblematikken, er tendensen til økte motsetninger mellom vestlig og ikke-vestlig kultur, internasjonalt og innenfor de enkelte land. En tydelig forsterkning av disse motsetningene kan registreres etter hendelsene 11. september 2001. Den internasjonale "krigen mot terrorismen", nye terrorhandlinger, krigene i Irak, i Afghanistan osv. går inn i en serie av hendelser som har skapt en dynamikk preget av fremmedfrykt, gjensidig tilbaketrekning og polarisering. Som eksempel kan nevnes Nederland, ett av de land i Europa der multikulturalismen

har stått sterkest. Der mente en parlamentsundersøkelse i januar 2004 å kunne konstatere at landet var splittet. Etniske gettoer og subkulturer var i ferd med å oppløse samfunnet. Et strengere asylregime ble iverksatt, og et stort antall illegale immigranter ble deportert. I november 2004 ble filmregissøren Theo van Gogh drept, etter at han hadde laget en kortfilm med sterk kritikk av muslimsk religion og praksiser. Tendensen er den samme innenfor alle vestlige land, men særlig markert i Europa, og særlig i forhold til de muslimske minoritetene. ”There is an anti-Muslim wind blowing across the European continent, “ sier Modood (2003, 100).

Etter 11. september 2001 var enkelte mediekommentatorer raskt ute og erklærte ”slutten på multikulturalismen”, og etter bombeanslagene i London sommeren 2005 mente mange britiske journalister og intellektuelle at multikulturalismen var forfeilet; ja mer enn det, den var skyld i bombingene. “These British bombers are a consequence of a misguided and catastrophic pursuit of multiculturalism”, skrev W. Pfaff (kommentar i *The Observer* 21. august 2005). Gjennom hele 2003, 2004 og 2005 ble det publisert essays, avisartikler osv. med titler og spørsmål som ”Er multikulturalismen død?”, ”Slutten på multikulturalismen” og lignende. I Storbritannia kom det i 2004 til en kraftig debatt om multikulturalismen etter en artikkel, ”Too Diverse?” av redaktøren i tidsskriftet *Prospect*, David Goodhart. Goodhart reiste spørsmål om Storbritannias kulturelle mangfold gjør det mulig å opprettholde den gjensidighet som velferdsstaten forutsetter. ”If values become more diverse, if lifestyles become more differentiated, then it becomes more difficult to sustain the legitimacy of a universal risk-pooling welfare state. People ask, ‘Why should I pay for them when they are doing things I wouldn’t do’ (2004, 30)? Solidaritetens logikk og mangfoldets logikk synes å trekke i hver sin retning, mener Goodhart. Mange immigrantgrupper kommer fra ikke-liberale samfunn. Den liberale staten må derfor vise hvilke verdier som har prioritet. Altfor ofte har den liberale universalismens språk dominert den offentlige debatten. Folks behov for tilhørighet, som er fundamentet i et godt samfunn, er blitt ignorert. Innvandrere må tilpasse seg vertslandets lover og normer. De må stimuleres til å bli gode medborgere, framholder Goodhart, samtidig som han går mot tvungen assimilering. Men hva med frivillig assimilering?

Ideen om assimilering som løsning på samfunnets etnisk-kulturelle forskjeller var rådende fram til rundt 1970. Tjue år senere ble assimileringstanken ansett for å være død, en oppfatning som på dette tidspunktet ble understøttet av empiriske undersøkelser (Alba, 1990). Mot slutten av 1990-

årene var dette bildet imidlertid endret. Flere vestlige land var i ferd med å forlate multikulturalismen og bevege seg i retning av en ny assimileringpolitikk (Joppke og Morawska, 2003). Det er ikke tvil om at det dominerende *politiske* svaret på de siste årenes kulturelle konflikter og samfunnsmessige utfordringer har vært krav om økt oppslutning om samfunnets/nasjonens fellesverdier. Ifølge Rogers Brubaker er det tegn til at *the differentialist turn* begynner å ebbe ut: “Today, however, this massive differentialist turn in social thought, public discourse, and public policy shows signs of having exhausted itself” (Brubaker, 2001, 531). Mens tendensen i mange år gikk fra assimilering til multikulturalisme, skjer nå et skifte i motsatt retning. Integreringspolitikken er i dag mer preget av assimileringstenkning enn for noen år siden. Det er kanskje for tidlig å snakke om ”return of assimilation”, men det er i alle fall ikke lenger grunnlag for å erklære assimileringmodellen for død.

Hva tenkes om dette spørsmålet innenfor politisk teori? Enkelte har tatt til orde for en rehabilitering av assimileringsteorien. Ikke den gamle, diskrediterte assimileringsteorien, men en som tar utgangspunkt i hva som er tjenlig for minoritetene selv. Når minoritetene tidligere motsatte seg assimilering, var dette naturlig på bakgrunn av den tvungne og som oftest brutale assimileringen. Hvordan ville de stille seg hvis den ble gjennomført på en gradvis og skånsom måte, med vekt på sosial og økonomisk likhet og ikke-diskriminering? Ifølge Brubaker har begrepet assimilering gjennomgått en forandring der han særlig framhever skiftet fra en transitiv forståelse, som innebærer et syn på immigrantbefolkningen som et objekt som kan berarbeides og omformes, til en intransitiv forståelse, der den samme befolkningen blir sett på som aktive subjekter. Assimilering kan nettopp være en overveid, selvbevisst handling. Assimilering, slik forstått, er ikke noe som blir gjort med folk, men snarere noe som blir utført av dem selv (Brubaker, 2001).

Carl Knight (2004) argumenterer for en strategi med forsiktig assimilering. Det er ikke alltid grupperettigheter for etniske minoriteter er til fordel for minoritetene selv. Ta spørsmålet om en urbefolknings rett til utdanning på eget språk, kanskje et språk som snakkes av ganske få personer. Kanskje språket er i ferd med å forsvinne? Stilt overfor det faktum at mange av de små språkene trues med utslettelse av selve moderniseringsprosessen, er da en fortsatt opprettholdelse og beskyttelse av eget språk tjenlig for disse gruppene selv? Hvis svekkede kulturer etter hvert går i oppløsning, er det da noe annet valg enn assimilering? Men også der hvor oppløsning ikke

har funnet sted, vil ikke i mange tilfelle assimilering inn i majoritetskulturen åpne for flere valgmuligheter og et rikere liv? Knights syn er at mange minoriteter i overveiende grad vil være tjent med gradvis assimilering. Det ville være feil å beskytte kulturer dersom assimilering gir bedre forutsetninger for frihet og likhet.

På den annen side er det heller ikke grunnlag for å erklære multikulturalismen, som politisk teori, for død. Posisjonene mellom ulike multikulturalistiske retninger er imidlertid i ferd med endres. Jeg pekte tidligere på at Will Kymlickas "liberale kulturalisme" gjennom 1990-årene etablerte en form for hegemoni (se kapittel 4). Denne posisjonen var basert blant annet på den oppfatning at Kymlickas teori var realistisk, i den forstand at den korresponderte med situasjonen i det virkelige samfunnet. For Kymlicka har det vært avgjørende at hans liberale multikulturalisme samsvarer med det moderne livets krav og med minoritetens faktiske holdninger og ambisjoner. Men stemmer dette fortsatt i dag? Kanskje stemmer det i store trekk og på lang sikt. På den annen side har de siste årenes utvikling reist spørsmål om Kymlickas virkelighetsbeskrivelse stemmer.

Timothy M. Savage har i en forskningsrapport vist at den raskt voksende islamske befolkningen i Europa, særlig unge muslimer, tredjegerasjons borgere i landet, ikke føler seg som en del av samfunnet. Storsamfunnets offentlighet betrakter dem heller ikke som medborgere, men som immigranter og fremmede. De motsetter seg assimilering i større grad enn deres foreldre gjorde. De frykter at de ved å smelte sammen med det europeiske samfunnet vil tape sin identitet. Den europeisk/islamske relasjonen karakteriseres nå ved en merkbar polarisering, mener Savage. I mange, ikke bare ekstreme miljøer, kommer dette til uttrykk i økt konfliktnivå, fremmedfrykt osv. Hvis man ikke raskt klarer å skape gode løsninger, vil dynamikken føre til et Europa med alvorlige sosiale konflikter. "Although the situation in Europe is not quite there, the tipping point may be closer than is generally realized," frykter Savage (Savage, 2004, 45).

Savages beskrivelse avviker radikalt fra det optimistiske bildet Kymlicka tegnet bare få år tidligere. De dype og til dels uforsonlige kulturforskjellene synes derimot å bekrefte den virkelighetsbeskrivelsen som tilhengerne av verdippluralisme og agonisme legger til grunn. Disse kritiserer Kymlickas, Habermas' og Rawls' teorier for å være uegnet som politikk i samfunn med så med så dype verdiforskjeller som i dag. Vi må lære å lære å leve med forskjeller og de

spenningene de innebærer. Vi må tilstrebe agonisme framfor antagonisme, sier Mouffe. Mangel på konsensus er ingen trussel mot demokratiet, men en forutsetning for det (Mouffe, 2000).

På den annen side mener jeg at det er nødvendig å nyansere forestillingen om de dype kulturforskjellene. For det første er dette i stor grad et europeisk fenomen. Situasjonen er langt mindre dramatisk i land som Canada og USA, noe som blant annet kan henge sammen med en betydelig lavere andel av muslimske minoriteter i disse landene. For det andre handler ikke dette bare om kultur og religion, men like mye, eller kanskje mer om sosial problematikk. Vi snakker ikke bare om dype verdiforskjeller, men om dype økonomiske forskjeller og sosial eksklusjon. Stilt overfor denne utfordringen representerer ikke verdipluralismens aksept av forskjeller et fullgodt svar. Endelig skal det understrekes at drøftingen i avsnittene over først og fremst gjelder forholdet til grupper av innvandrede etniske minoriteter og deres etterkommere, ikke nasjonale minoriteter og urfolk, som hele veien har vært den viktigste målgruppen for Kymlickas multikulturalisme. Den liberale kulturalismens politikk overfor nasjonale minoriteter, med vekt på former for selvstyre, har i Vesten vært rimelig vellykket. I mange ikke-vestlige land derimot, møter denne politikken fortsatt mye motstand.

Avslutning: Oppsummering. Multikulturalisme og politisk teori ved begynnelsen av 2006

Innledningsvis pekte jeg på tre problemstillinger som ville stå sentralt i gjennomgangen av multikulturalismedebatten. 1) Hvilke eksterne, samfunnsmessige og politiske forhold kan i særlig grad sies å ha påvirket debattforløpet? 2) Hvordan har de to kravene til politisk teori som Rawls formulerer, kravet til rettferdighet og kravet til et stabilt og velordnet samfunn, kommet til uttrykk og preget innretningen på multikulturalismedebatten? 3) Hva kan debatten fortelle oss om forholdet mellom multikulturalisme og utviklingen av liberalistisk politisk teori? Hvilke svar har aktørene i debatten kommet opp med? Jeg skal kort oppsummere de viktigste resultatene og samtidig gi noen kommentarer til min oppfatning av debattsituasjonen ved begynnelsen av 2006.

Til problemstilling 1: Når debatten om multikulturalisme blir reist innenfor normativ politisk teori, først i form av spredte innspill i løpet av 1970- og 80-årene, så med full tyngde fra rundt 1990, har det først og fremst sin bakgrunn i at vestlige land i denne perioden gjennomgår en merkbar endringsprosess. De blir i økende grad multikulturelle. Som svar på denne situasjonen utvikler vestlige land former for multikulturalistisk politikk, med større eller mindre innslag av særrettigheter for minoritetsgrupper. Sentralt i den normative debatten står spørsmålet om liberalistisk teori, som tradisjonelt bygger på alle individers likhet og like rettigheter, kan suppleres med særrettigheter for kulturelle minoriteter. Denne fasen av debatten kulminerer med Kymlickas liberale multikulturalisme i midten av 1990-årene.

En ny situasjon for normativ multikulturalisme oppstår fra begynnelsen av 1990-årene med bakgrunn i to dyptgripende prosesser, den økonomiske og politiske globaliseringen, og sammenfallet av sovjetssystemet. Den kalde krigen avløses av nasjonale og etniske konflikter og kriger. Blant ikke-vestlige kulturer, også innenfor vestlige land, utvikles en økt bevissthet om betydningen av egen identitet. Det kan synes som om grupperettigheter knyttet til kulturell identitet nå kommer i et nytt lys og blir en utfordring for liberal frihetstenkning. Noen mener støtte til kulturelle grupper bidrar til konflikter og legitimerer illiberale praksiser. Motsetningene innenfor den liberalistiske multikulturalismen blir tydeligere, noe som viser seg blant annet i synet på toleransens grenser.

Mot slutten av 1990-årene preges multikulturalismedebatten i økende grad av virkningene av de endringer som har funnet sted i vestlig økonomi siden 1970-årene, med større økonomiske og sosiale forskjeller. Ikke minst store grupper av innvandrere og etnisk-kulturelle minoriteter i vestlige land er rammet. Svak sosial integrering, særlig i Europa, har skapt en situasjon der innvandrergupper opplever seg ekskludert. Resultatet er tilbaketrekning til egne etniske miljøer og en svakere oppslutning om samfunnets fellesverdier. Disse tendensene forsterkes etter 11. september 2001. Flere reiser nå spørsmål om multikulturalismen var en feilslått politikk. Enkelte land beveger seg i retning av en ny assimileringpolitikk. Den normative debatten har ikke vært upåvirket av dette. En større grad av usikkerhet om hva som er riktig politikk, preger årene etter årtusenskiftet.

Til problemstilling 2: Det sentrale tema i multikulturalismedebatten fram til midten av 1990-årene er spørsmålet om minoritetsrettigheter kan forsvares som rettferdig innenfor liberalistisk teori. Motstandere argumenterer med at minoritetsrettigheter vil favorisere noen grupper og diskriminere andre. Likhet krever at rettigheter er ”fargeblinde”, staten må opptre nøytralt overfor ulike oppfatninger av ”det gode”. Tilhengerne legger vekt på minoritetenes svake posisjon i samfunnet og argumenterer for at særskilte rettigheter vil korrigere for historisk og eksisterende urett. Fra slutten av 1980-årene slutter stadig flere, men ikke alle, liberalistiske teoretikere seg til den oppfatning at individrettigheter bør suppleres med minoritetsrettigheter. Så sent som i 1999 hevder Kymlicka at det hersker bred aksept om hovedtrekkene i en liberal multikulturalisme, en situasjonsforståelse som riktignok ikke deles av alle (Barry, 2001,6).

Fra midten av 1990-årene er det åpenbart at en ny dagsorden er i ferd med å bli satt. I økende grad reises spørsmålet om minoritetsrettigheter er forenlig med kravene til et solidarisk og stabilt demokratisk samfunn. Dette er problemstillingen når debatten om minoritetsrettigheter og debatten om medborgerskap løper sammen på midten av 1990-årene. Tilhengere av republikansk tenkning krever større grad av politisk engasjement for samfunnsfellesskapet. Men hva betyr dette for samfunnets etniske og kulturelle minoritetsgrupper? Økt lojalitet til samfunnets liberale fellesverdier? Eller aksept for at ikke alle vil slutte seg til de rådende liberale verdier? Om disse spørsmålene er det sterkt ulike syn innenfor politisk teori mot slutten av 1990-årene.

Til problemstilling 3: Hva har gjennomgangen av debatten fortalt oss om forholdet mellom multikulturalisme og politisk tenkning? Det er ikke tvil om at multikulturalismen har bidratt til å sette viktige temaer på dagsorden, temaer som har vært underordnet eller neglisjert i den politiske teorien. Av disse kan det vær grunn til å framheve følgende:

For det første forholdet mellom individet og fellesskapet. Mens tidligere liberalistisk teori i stor grad tok utgangspunkt i individet uavhengig av sine sosiale omgivelser, har først kommunitarismen og i neste omgang multikulturalismen lagt vekt på betydningen av individets sosiale og kulturelle kontekst. Men mens tynn multikulturalisme fortsatt betrakter individet som det moralske utgangspunkt, går tykk multikulturalisme lenger og tar det kulturelle fellesskapet eller gruppen som utgangspunkt. For det andre har det funnet sted en dreining fra ensidig fokus på økonomisk fordelingsrettferdighet og rettighetsspørsmål, over mot anerkjennelse av kulturell identitet. Mens kultur tidligere ikke hadde noen plass i politisk teori, har vi i 1990-årene fått det enkelte omtaler som "en kulturell vending" i den politiske teorien (Tully, 1995, 5). For det tredje gjelder det håndteringen av kulturell pluralisme, den kanskje største utfordringen for politisk teori i dag. På dette området har multikulturalismen bidratt til teoriens utvikling gjennom å provosere fram ulike teoretiske retningers konkurrerende syn på hvordan kulturell diversitet bør håndteres.

Vi kan i debatten identifisere grovt sett fire forskjellige retninger og fire forskjellige svar på hvordan pluralismen skal håndteres. For det første *tradisjonell liberalisme*, som forutsetter et pluralistisk samfunn, men der individets frihet og liberale verdier settes opp som overordnede moralske prinsipper for alle (Rawls 1971, Brian Barry). For det andre, *politisk liberalisme*, som innebærer at ulike verdier og syn på det gode kan ivaretas innenfor samfunnets private sfære, samtidig som det forutsettes konsensus om liberale prinsipper og institusjoner som gyldige for samfunnets politiske sfære (Rawls 1993). Disse retningene aksepterer ikke grupperettigheter for kulturelle minoriteter og kan derfor ikke sies å være multikulturalistiske teorier. Den tredje retningen står for en *tynn multikulturalisme*. Den støtter minoritetsrettigheter, men legger samtidig vekt på at det på tvers av alle forskjeller må finnes et felles sett av grunnleggende liberale verdier, der enkeltmenneskets autonomi vil være sentralt (Kymlicka, Habermas). For det fjerde, mener tilhengerne av *tykk (dyp) multikulturalisme* at det må aksepteres at det eksisterer

fundamentale verdikonflikter i samfunnet, mange minoriteters kultur og verdier bygger ikke på liberale verdier. Kulturelt mangfold er verdifullt og politisk uenighet om kulturelle og moralske spørsmål er en styrke for demokratiet.

De tre førstnevnte retninger befinner seg innenfor opplysningsprosjektets tradisjon. De forutsetter som et minimum politisk enighet om liberale prinsipper. Den fjerde retningen ligger nærmere reformasjonsprosjektet, med vekt på toleranse for religiøs forskjellighet. Den mener at det i dagens samfunn ikke er grunnlag for den type liberal konsensus som opplysningsliberalismen forestiller seg. Innenfor denne retningen finner vi varianter av verdipluralisme som er sterkt kritiske til den liberalistiske tradisjonen (Parekh), eller definerer seg som "post-liberale" (Gray).

Hva er så status i debatten om multikulturalisme innenfor normativ teori i dag, ved begynnelsen av 2006? Jeg har påvist at politisk liberalisme og varianter av tynn multikulturalisme har vært de sentrale posisjonene gjennom 1990-årene, kanskje med Kymlickas "liberale kulturalisme" som den viktigste. Min vurdering er imidlertid at Kymlickas optimisme for få år siden synes å ha veket plassen for en større grad av usikkerhet i det teoretiske miljøet. Debatten de siste årene har vært mindre intens enn i 1990-årene. I kontrast til flommen av politiske uttalelser og mediakommentarer til hendelsene 11. september 2001 og utviklingen deretter, har den filosofiske debatten om multikulturalisme, særlig hva gjelder forholdet til *etniske* minoriteter, vært preget av tilbakeholdenhet. Det har vært gitt ut færre bøker og publisert færre artikler om multikulturalisme etter 11. september enn før. Det har vært relativt få politisk filosofiske refleksjoner relatert direkte til de siste årenes dramatiske hendelser. Mitt inntrykk er at situasjonen riktignok er en annen når det gjelder forholdet til *nasjonale* minoriteter. Her har en del viktig teoretisk arbeid blitt gjort. På dette området har det vært en positiv utvikling, folkerettslig og politisk.

I løpet av de siste årene har det dannet seg en oppfatning om en "clash of civilizations" i store deler av offentligheten, media og det i politiske miljøet. Enten det gjelder debatten om karikaturtegningene av profeten Muhammed, eller gateopptøyene i Frankrike høsten 2005, synes det å ha oppstått en polarisering mellom dem som forsvarer vestlige frihetsverdier, og de som står for islamsk fundamentalisme. Selv om jeg tror at en nøktern analyse vil avdekke at avstanden ikke er så stor innefor de fleste etniske minoritetsmiljøene i vestlige land, og at de reelle

konfliktene ofte har en vesentlig økonomisk og sosial dimensjon, er det skapt et inntrykk av polarisering mellom kulturene som synes å ha tvunget fram også en teoretisk polarisering.

Former for moderat, tynn multikulturalisme har foreløpig tapt terreng. I stedet har vi fått på den ene siden en ny interesse for assimileringspolitikken. Enkelte teoretikere har argumentert for en perfektjonistisk eller ”comprehensive liberalism” som innebærer krav om alles oppslutning om et liberalt moralsyn, kombinert med økt vekt på solidarisk økonomisk politikk. På den annen side finner vi økt interesse for former for verdipluralisme, stimulert også av de siste tiårenes poststrukturalistiske, postkoloniale og feministiske retninger. Med pluralistisk teori menes mye forskjellig, fra moderat, liberalistisk orientert pluralisme, til radikal pluralisme der liberale verdier bare anses som ett gyldig moralsk perspektiv på linje med andre. Felles er det syn at det strenge kravet om konsensus om liberale verdier innebærer en maktutøvelse som skaper enten tvungen assimilering eller ekskludering av minoritetene. Det gir heller ingen sikkerhet for samfunnsmessig stabilitet. Den pluralistiske tilnærmingen vil ta verdiforskjellene i samfunnet på alvor. Den vil gjeninnsette politikkområdet som arena for reell verdidebatt og gi rom for større fleksibilitet i håndteringen av et vidt spekter av verdisyn. Men som Rawls har påpekt (se kapittel 3.1), er faren også ved den pluralistiske politikken, der løsningene til en hver tid vil være bestemt av den rådende politiske maktbalansen, dens grunnleggende uforutsigbarhet og ustabilitet. I håndteringen av den pluralistiske utfordring står politisk teori overfor reelle dilemmaer.

En tenkning som i de senere årene har fått økt oppmerksomhet, og som i større grad synes å ivareta mange av de hensyn som savnes i de ovennevnte teoriene, tar utgangspunkt i teorien om deliberativt demokrati, men innretter den mot en tykkere form for demokrati enn for eksempel Jürgen Habermas forutsetter. Monique Deveaux kan nevnes som representant for denne tenkningen. Prosessen hun ser for seg fokuserer ikke primært på målet om konsensus om liberale kjerneverdier, men på legger vekt på inkludering av svakere stilte grupper, som samfunnets kulturelle minoriteter, gjennom å forstå disse gruppenes behov og respektere de verdier de representerer. Ett virkemiddel i den forbindelse kan være styrket representasjon i politiske prosesser. I tillegg er det viktig å forstå at mange minoritetsgruppers behov ikke kan reduseres til kultur, men har en vesentlig sosial og økonomisk side. En politikk for anerkjennelse er ikke bare spørsmål om toleranse og respekt for kulturell identitet, men like mye et spørsmål om sosial og

økonomisk status, og derfor også et spørsmål om fordelingsrettferdighet. Den deliberative tilnærming med vekt på inkludering av svakere stilte grupper gjennom en lavere terskel for deltakelse, kan gi demokratiprosessen økt legitimitet og skape større grad av rettferdighet. Modellen innebærer imidlertid ingen garanti for gode resultater. Og er den overhodet praktisk gjennomførbar i moderne vestlige samfunn?

En konklusjon på gjennomgangen synes å være at multikulturalistisk teori, og politisk teori i det store og hele, er henvist til å operere i spenningsfeltet mellom normative idealer om rettferdighet og den praktisk oppgaven med utforme realistiske modeller. I kulturelt pluralistiske samfunn innebærer dette en forståelse av demokrati som på den ene siden aksepterer at medborgerskap kan utøves på mange måter, ut fra mange forskjellige syn på det gode, samtidig som det på den annen side er nødvendig å nå fram til en felles forståelse om demokratiets spilleregler. Når så det likevel viser seg at spillereglene ikke vil omfatte alle som blir berørt, eller ikke kan aksepteres av alle, viser det bare at enhver politisk ordning innebærer muligheten for urettferdighet, eksklusjoner og former for undertrykking. Som Donald Moon peker på kan politisk teori hjelpe oss til å se dette ”tragiske” faktum, men ikke til å unnslippe det (2004, 25).

Litteraturliste

- Alba, R. 1990, *Ethnic identity : the transformation of white America*, New Haven
- An-Na'im, A. 1999, "Promises We should All Keep in Common Cause", i J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton.
- Barry, B. 2001, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge.
- Baumeister, A. T. 2000, *Liberalism and the 'Politics of Difference'*. Edinburgh.
- Benhabib, S. (red.) 1996, *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton.
- Benhabib, S. 2002, *The Claims of Culture*, Princeton.
- Brubaker, R. 2001, "The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States", i *Ethnic and Racial Studies*, bind 24, nr. 4, s. 531-548. Guildford.
- Castles, S. and Miller, M. J. 1998, *The Age of Migration : International Population Movements in the Modern World*, Basingstoke.
- Cohen, J., Howard, M. and Nussbaum, M.(red.) 1999, *Is Multiculturalism bad for Women?*, Princeton.
- Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Adopted by General Assembly resolution 47/135 of 18 December 1992
- Deveaux, M. 2000, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, London.
- Favell, A. 1998, "Applied Political Philosophy at the Rubicon" i *Ethical Theory and Moral Practice*, bind 1, nr. 2, s. 255 – 278.
- Favell, A. and Modood, T. 2003, "Multiculturalism and the Theory and Practice of Normative Political Theory" i Alan Finlayson (red.), *Contemporary Political Thought*, Edinburgh.
- Forest, R. 2003, "Toleration, justice and reason." i C. McKinnon and D. Catriona (red.), *Culture of Toleration in Diverse Societies : Reasonable Toleration*, Manchester.
- Fraser, N. 2000, "Rethinking Recognition", i *New Left Review*, nr. 3, mai – juni, s. 107-120.
- Fraser, N. 2001, "Recognition without Ethics" i *Theory, Culture & Society*, bind 18, nr. 2, London, s. 21-42.
- Fraser, N. and Honneth, A. 2003, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, London.
- Freeman, M. 1995, "Collective Rights and Distributive Justice", i J. Lovenduski and J. Stanyer (red.), *Contemporary Political Studies*, Belfast, s. 403–410.
- Galeotti, A. E. 1999, "Neutrality and Recognition", i R. Bellamy and M. Hollis (red.), *Pluralism and Liberal Neutrality*, London.
- Galeotti, A. E. 2002, *Toleration as Recognition*, Cambridge.
- Galston, W. 1995, "Two Concepts of Liberalism", i *Ethics*, bind 105, nr. 3, Chicago, s. 516–534.
- Galston, W. 2002, *Liberal Pluralism*, Cambridge.
- Galston, W. 2005, *The Practice of Liberal Pluralism*, Cambridge.
- Glazer, N. 1997, *We are All Multiculturalists Now*, Cambridge.
- Goodhart, D. 2004, "Too Diverse?", artikel i *Prospect*, Nr. 95, februar 2004. London.
- Gray, J. 2000, *Two Faces of Liberalism*, Oxford.
- Gutmann, A. (red.) 1994, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton.
- Habermas, J. 1995, *Diskurs, rätt och demokrati*, Stockholm.

- Habermas, J. 1996, „Three Normative Models of Democracy”, i S. Benhabib (red.), *Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton.
- Habermas, J. 1999, ”Kampen for anerkjennelse i den demokratiske rettsstat”, i *Kraften i de bedre argumenter*, Oslo, s. 265- 297.
- Honig, B. 1999, "My Culture Made Me Do It", i J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum (red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton.
- Inglis, C. 1996, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity, Management of Social Transformations*, MOST - UNESCO Policy Paper - No. 4.
- Joppke, C. 2004, i “The retreat of multiculturalism in the liberal state: theory and policy”. I *The British Journal of Sociology*, bind 55, nr. 2, s. 237-257. Oxford.
- Joppke, C. and Lukes, S. 1999, “Introduction”, i C. Joppke and S. Lukes (red.), *Multicultural Questions*, Oxford.
- Joppke, C. and Morawska, E. (red.), 2003, *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, London.
- Knight, C. 2004, “Liberal Multiculturalism Reconsidered”, i *Politics*, bind 24, nr. 3, Oxford, s. 189-197.
- Kukathas, C. 1992, “Are there any Cultural Rights?”, i *Political Theory*, bind 20, nr. 1, Baltimore, s. 105-39.
- Kukathas, C. 1998, “Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference”, i *Political Theory*, Bind 6, Nr. 5, Baltimore, 1998, s. 686-699.
- Kukathas, C. 2003, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford.
- Kymlicka, W. 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford
- Kymlicka, W. 1992, “Reply to Kukathas”, i *Political Theory*, bind 20, nr. 1, Baltimore.
- Kymlicka, W. 1995a, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford.
- Kymlicka, W. (red.) 1995b, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford.
- Kymlicka, W. 1999a, “Comments on Shachar and Spinner-Halev: An Update from the Multiculturalism Wars”, i C. Joppke and S. Lukes (red.), *Multicultural Questions*, Oxford, s. 113-129.
- Kymlicka, W. 1999b, “Liberal Complacencies”, i J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum (red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton.
- Kymlicka, W. 1999c, “Liberalism and Minority Rights. An Interview”, i *Ratio Juris*, bind 12, nr. 2, Bologna, s. 133–152.
- Kymlicka, W. 2001a, *Politics in the Vernacular*, Oxford.
- Kymlicka, W. 2001b, “Liberalism, dialogue and multiculturalism”, i *Ethnicities*, bind 1, nr. 1, London, s. 128-137.
- Kymlicka, W. 2002, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford.
- Levy, J. 1997, ”Classifying Cultural Rights”, i I. Shapiro and W. Kymlicka (red.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, s. 22-66.
- MacIntyre, A. 1981, *After Virtue*, London.
- Marshall, T. H. 1965, *Class, Citizenship and Social Development*, New York.
- Miller, D. 2000, *Citizenship and National identity*, Cambridge.
- Modood, T. 2003, “Muslims and the Politics of Difference”, i *The Politics of Migration. Managing Opportunity, Conflict and Change*, S. Spencer (red.), London.
- Moon, J. D. 2004, “The current state of political theory”, i S. K. White & D. J. Moon (red.), *What is Political Theory?*, London, s-. 12-29.
- Moon, J. D. 2005, “Chandran Kukathas, The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom, Review”, i *Ethics*, bind 115, nr. 2, Chicago.

- Mouffe, C. 1999, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", i *Social Research*, bind 66, Guildford, s. 745-759.
- Mouffe, C. 2000, "For an Agonistic Model of Democracy", i Noël O'Sullivan (red.), *Political Theory in Transition*, London, s. 113-130.
- Mulhall, S. and Swift, A. 1992, *Liberals and Communitarians*, Oxford.
- Okin, S. M. 1997, "Is multiculturalism bad for women?", artikkel i *Boston Review*, October/November 1997, Princeton.
- Okin, S. M. 1999, "Reply." i J. Cohen, M. Howard, and M. C. Nussbaum (red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton.
- Parekh, B. 1997, "Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship", i *Constellations*, bind 4, nr. 1, New York, s. 54-62.
- Parekh, B. 2000, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge.
- Pfaff, W. 2005, "A monster of our own making", kommentar i *The Observer*, August 21, 2005
- Putnam, R. 1993, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton
- Rawls, J. 1971, *A Theory of Justice*, Oxford.
- Rawls, J. 1980, "Kantian Constructivism in Moral Theory", i *Journal of Philosophy*, bind 77, nr. 9, New York, s. 515 – 572.
- Rawls, J. 1993, *Political Liberalism*, Princeton.
- Raz, J. 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford.
- Sandel, M. 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge.
- Sandkjær Hansen, G. 2003, "Retten til effektiv deltakelse: Underliggende demokratiteoretiske syn i folkerettslige bestemmelser om politiske minoritetsrettigheter", i *Nordisk Tidsskrift for Menneskerettigheter*, Nr 4, Oslo, s. 385-402.
- Savage, T. M. 2004, "Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing", i *The Washington Quarterly*, bind 27, nr. 3, Washington, s. 25-50.
- Shachar, A. 2001, *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge.
- Shapiro, I. and Kymlicka, W (red.), 1997, *Ethnicity and Group Rights*. New York.
- Stortingsmelding nr. 49 2003-2004), *Mangfold gjennominkludering og deltakelse*. Oslo.
- Taylor, C. 1989, "Cross-purposes: The Liberal- Communitarian Debate", i Nancy Rosenblum (red.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge.
- Taylor, C. "The Politics of Recognition", først utgitt i 1992, nyutgivelse 1994, i Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, s. 25-73.
- Taylor, C. 1997, "Nationalism and Modernity". *The Morality of Nationalism*, J. McMahan and R. McKim (red.), Oxford.
- Tully, J. 1995, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, New York.
- Van Dyke, V. 1977, "The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory". Utgitt på nytt i 1995, i W. Kymlicka (red.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, s. 31-56.
- Van Dyke, V. 1985, *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood.
- Walzer, M. 1994, "Comment", i Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton. S. 99-104.
- White, S. K. and Moon, J. D. (red.) 2004, *What is Political Theory?*, London.