

# 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 filosofi<sup>1</sup> 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,

---

<sup>1</sup> 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 "opphetede" 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.<sup>2</sup> Forholdet mellom liberalisme og pluralisme vil i den forbindelse stå sentralt. Denne problemstillingen skal utdypes noe.

---

<sup>2</sup> 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 eksempelmaterialet, 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 overviner 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, sementerer 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.<sup>3</sup> 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.

---

<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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, familiegjennforening 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*

---

<sup>4</sup> 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,<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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).

---

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 subjektivismen 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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"

---

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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).<sup>9</sup>

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

---

<sup>9</sup> 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 liberalismeverisjonenene, 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.<sup>10</sup> 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 framtiden. 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.

---

<sup>10</sup> 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).<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.

---

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> 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,<sup>13</sup> 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

---

<sup>13</sup> 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,<sup>14</sup> 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

---

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

gjennom å henwise 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 modifierer 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

































































































































