

Liberalisme, lighed og multikulturalisme

Nils Holtug, lektor, ph.d., Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet

1. Indledning

Et af de for tiden varmeste temaer i politisk filosofi er, hvordan man bør tage stilling til de etiske og politiske spørgsmål, der opstår på baggrund af den værdimæssig pluralisme, der hersker i multikulturelle samfund. Hvorledes bør man eksempelvis forholde sig til problemstillinger som statslig støtte til udvalgte religioner (fx folkekirken), positiv særbehandling af etniske minoriteter på arbejdspladserne, ændring af skolernes curriculum så det afspejler elevernes kulturelle forskelle, modersmålsundervisning, (tvungen) seksualundervisning, statslig støtte til truede kulturelle livsformer, kvindelig omskæring, tvangsægteskaber og rituel slagting?

Liberalisme synes umiddelbart at give et ligefremt og plausibelt udgangspunkt for, hvordan man skal besvare sådanne spørgsmål. Staten bør respektere hvert enkelt individs frihed og bør dermed udvise tolerance overfor hans eller hendes kulturelle udgangspunkt. I særdeleshed bør staten være neutral mellem borgenes forskellige opfattelser af, hvordan det gode liv ser ud. Det vil sige, at den ikke bør sigte mod at fremme bestemte sådanne opfattelser på bekostning af andre. Dette sikres bl.a. ved, at alle mennesker tildeles de samme grundlæggende frihedsrettigheder (der sikrer trosfrihed, politisk frihed mv.).

Faktisk kan liberalismen siges at være *skabt* til netop at håndtere problemer, der udspringer af værdimæssig pluralisme. Den liberale opfattelse af individuel frihed og tolerance fremkom i det sekstende og det syttende århundrede på baggrund af de religiøse stridigheder og krige, der på daværende tidspunkt herskede i Europa.¹

Ikke desto mindre er liberalismen og i særdeleshed de svar, liberale tænkere traditionelt har givet på multikulturelle problemstillinger i stigende grad blevet problematiseret de sidste tyve år. Dels har nogle politiske filosoffer fremført, at man på et liberalt grundlag faktisk kan argumentere for differentierede rettigheder til forskellige grupper af borgere. Dels har nogle af liberalismens kritikere tilsluttet sig tanken om, at staten ikke bør søge at behandle borgerne ens men tværtimod på forskellig vis skal yde særlig støtte til undertrykte kulturelle minoriteter. De mener ikke, at dette kan lade sig gøre indenfor rammerne af den liberale politiske filosofi.

I det følgende vil jeg diskutere disse syn på liberalisme og multikulturalisme. I den forbindelse vil jeg særligt fokusere på de lighedsideal, de hver især baserer sig på, da det er min hypotese, at uenighederne langhen ad vejen skyldes uenighed om hvilken form for lighed, det er værd at stræbe efter.

2. Liberalisme

Den liberale tradition i politisk filosofi har haft mange berømte fortalere, bl.a. John Locke, Adam Smith, John Stuart Mill, John Rawls og Robert Nozick. Det er imidlertid ikke uden videre klart, hvad det er for synspunkter, der fx forener libertarianere som Nozick, utilitarister som Mill og liberale egalitarister som Rawls.² Der synes eksempelvis at være langt fra Nozicks minimalstat til Rawls' egalitære velfærdsstat. Ikke desto mindre har liberalister det til fælles, at de lægger stor vægt på borgernes mulighed for at leve deres liv som de selv vil. Personlig selvbestemmelse (autonomi) spiller således en fremtrædende rolle i den liberale tradition.³

Mange liberale lægger desuden vægt på, at borgerne ikke kun skal have mulighed for at leve deres liv ud fra deres egne planer. De skal også have mulighed for at stille spørgsmålstejn ved deres planer og værdier og således at kritisere og revidere dem.⁴

For at tilgodese borgernes selvbestemmelse støtter mange liberale endvidere doktrinen om statslig neutralitet, ifølge hvilken staten bør forholde sig neutralt mellem forskellige opfattelser af, hvad det gode liv består i.⁵ Ifølge denne doktrin bør staten ikke forsøge at fremme bestemte opfattelser af det gode liv på bekostning af andre. Den danske stat bør fx ikke give særlige skattemæssige fordele til mennesker, der lever i heteroseksuelle ægteskaber, give folkekirken særstatus frem for andre religioner, eller økonomisk støtte særlige »danske« kulturelle traditioner (fx dogmefilm og Bournonvilleballet) på bekostning af andre kulturelle traditioner, der findes i befolkningen.

Nu er det selvfølgelig ikke således, at doktrinen om statslig neutralitet selv er ganske værdifri, hvilket dens kritikere da også har været hurtige til at påpege. For eksempel påpeger Charles Taylor, at den liberale appel til

yrtringsfrihed som forsvar for Salman Rushdies ret til at udgive *De sataniske vers* forudsætter en form for adskillelse af religion og politik, der generelt ikke anerkendes indenfor islam.⁶ Liberale betragter imidlertid ikke doktrinen om statslig neutralitet som en værdifri doktrin men snarere som en doktrin, der gør det muligt på et upartisk grundlag at træffe beslutninger om spørgsmål, hvorom den værdimæssige pluralisme i befolkningen fører til splittelse. Doktrinen hævdes at være upartisk i den forstand, at den tilkendegiver, at forskellige individers opfattelse af, hvad det gode liv består i, er lige vigtige, og at staten derfor ikke bør søge at favorisere bestemte sådanne opfattelser på bekostning af andre.

For at tilgodese individers lige krav på, at leve deres liv ud fra deres egne værdier, tildeles liberale typisk alle individer et sæt af grundlæggende rettigheder, der vel at mærke er ens for alle. Ved at anbefale, at individer tildeles et fælles sæt af rettigheder modarbejder liberalister forskellige former for forskelsbehandling, fx på baggrund af køn eller race. Det liberale ideal om lige rettigheder har således spillet en væsentlig rolle i forbindelse afskaffelsen af raceadskillelsen i USA og med indførslen af kvinders valgret.

Hvor liberale typisk har været enige om, at alle i princippet skal have *de samme* rettigheder, har de selvfølgelig været langt mindre enige om, præcis *hvilke* rettigheder de skal have. Der er enighed om en række grundlæggende frihedsrettigheder, men når talen falder på hvilke yderligere muligheder, staten bør sikre borgerne, skiller vandene sig. Hvor libertarianere fx mener, at den eneste legitime opgave staten har er at sikre borgernes frihedsrettigheder, mener social-liberale, at staten derudover bør sikre hver borger en række økonomiske og sociale ressourcer, der er nødvendige for at han eller hun har en *reel* mulighed for at leve sit liv i overensstemmelse med sine planer. Rawls mener fx, at

samfundets basale institutioner bør indrettes, så de dårligst stillede stilles bedst muligt med hensyn til sociale og økonomiske goder.⁷

Det synes ret klart, at eksempelvis Danmark på en lang række punkter ikke lever op til liberale kriterier for et retfærdigt samfund. Som vi allerede har set er folkekirken i modstrid hermed, ligesom loven, der udelukker enlige og lesbiske fra adgang til kunstig befrugtning. Desuden synes en stor del af den politiske diskussion af tilgangen af flygtninge og indvandrere uforenelig med den liberale grundtanke om, at *alle* individer har lige rettigheder. Ifølge denne tanke bør enhver, uanset race, farve eller nationalt tilhørsforhold i princippet kunne opnå borgerskab i et land, så længe de er villige til at lære sproget og deltage i landets sociale og politiske institutioner på linie med andre borgere.⁸ Heller ikke når det drejer sig om prioriteringen af forskellige kulturelle traditioner synes de liberale grundtanker at vække genklang, selv hvor man egentlig burde forvente det. For eksempel skriver Venstre – Danmarks Liberale Parti – i et oplæg til en ny dansk flygtninge- og indvandrerpolitik, at »Dansk kristendom, historie, kultur, demokratiopfattelse og vores frihedsideer skal være det fundament, Danmark hviler på«. ⁹ Det frihedsideal, der her tænkes på, kan næppe være det liberale frihedsideal.

3. Lighed

Som sagt mener jeg, at en væsentlig del af uenigheden i politisk filosofi om liberale svar på multikulturelle problemstillinger hænger sammen med, at der lægges forskellige lighedsideal til grund. For at belyse denne tese er det nødvendigt at jeg kort introducerer nogle distinktioner indenfor lighedsteori. Disse distinktioner kan samtidig tjene til at belyse, hvilke mere specifikke synspunkter forskellige liberale egalitarister tilslutter sig.

En central problemstilling angår, hvad man som egalitarist bør anbefale lighed af. Et po-

pulært bud er, at man bør anbefale lighed af ressourcer, fx penge og besiddelser. Mere generelt kan ressourcer beskrives som de ting, der er nødvendige for at leve et godt liv, uanset hvilke mere specifikke planer man har.¹⁰ Personligt mener jeg imidlertid, at dette bud har nogle oplagte svagheder. Antag fx, at to personer – Jens og Pia – har lige mange ressourcer. Men da Pia har en alvorlig og meget omkostningsfuld sygdom er hun nødt til at bruge alle sine ressourcer på at købe medicin. Der er derfor en lang række ting som Jens men ikke Pia har råd til. Derfor har Jens en meget højere velfærd (livskvalitet, lykke) end Pia. Denne ulighed synes netop at være den type ulighed man bør bekymre sig om, hvis man er egalitarist. Det taler for, at man som egalitarist bør anbefale velfærdslighed snarere end ressourcelighed.¹¹ Ganske vist kan man ikke direkte fordele velfærd, men man kan fordele ressourcer *med henblik på* at sikre velfærdslighed.

Når man først har bestemt, hvad det er for en enhed, der bør sikres lighed af, må man yderligere bestemme, om det er *selve fordelingen* af denne enhed eller af *muligheden for at opnå den*, der bør sikres lighed med hensyn til. Traditionelt har egalitarister fokuseret på udfaldslighed, dvs. på graden af lighed i selve de fordelinger, det er muligt at realisere. Men egalitarister er i stigende grad begyndt at fokusere på mulighedslighed i stedet.¹² Den generelle ide bag dette ideal er, at individer skal kompenseres, hvis de er dårligere stillet end andre som følge af faktorer, de ikke selv er ansvarlige for (fx nedarvede sygdomme), men ikke, hvis de er dårligere stillet som følge af deres egne valg. Der findes så forskellige bud på, hvad mulighedslighed mere præcist er, men et populært bud går ud på, at individer er lige hvis og kun hvis de har udsigt til liv med lige attraktive sæt af valgmuligheder, hvor de holdes ansvarlige for de valg de selv træffer. At forskellige individers sæt af valgmuligheder er lige attraktive betyder groft sagt, at disse sæt har den samme *for-*

ventede værdi i form af velfærd eller ressourcer.

Denne ide om lige muligheder kan illustreres ud fra følgende eksempel. Pernille og Achmed har begge tusinde kroner. De kan enten beholde pengene eller tage på Casino og spille roulette. Hvis de spiller, vil de hver enten tabe alle pengene eller vinde yderligere tusinde kroner. Lad os for nemhedens skyld antage, at den relevante fordelingsenhed er penge. I denne situation har Pernille og Achmed lige muligheder. De andele, de kan ende med er lige store (nul kroner, tusinde kroner og to tusinde kroner) og de har de samme sandsynligheder for at vinde, hvis de beslutter at spille. Det betyder også, at selv om de har lige muligheder, så ender de ikke nødvendigvis op med lige store andele. Det kan fx være, at kun Pernille vælger at spille, eller at de begge spiller men at kun Achmed vinder.

Et yderligere spørgsmål går på, om det er lighed mellem individer eller mellem grupper af individer, man bør sigte på. Rawls fokuserer fx på grupper idet han hævder, at gruppen af dårligst stillede bør stilles bedst muligt.¹³ Ligeledes fokuseres der i lighedsdiskussioner ofte på grupper, fx ulighed mellem mænd og kvinder, eller mellem forskellige etniske grupper. Der kan imidlertid være grund til at være skeptisk overfor gruppe-baserede lighedsidealiser. Hvis vi eksempelvis bekymrer os om uligheden mellem gruppen af dårligst stillede individer og grupper af bedre stillede, med hvilken begrundelse kan vi så tillade os at ignorere uligheder *indenfor* gruppen af de dårligst stillede? Og hvis vi bekymrer os om uligheden mellem mænd og kvinder, med hvilken begrundelse kan vi så tillade at ignorere uligheder *indenfor* gruppen af kvinder? Det taler for, at lighedsidealet bør fokusere på uligheder mellem individer snarere end på uligheder mellem grupper.

Til sidst bør jeg tilføje, at jeg i denne artikel bruger begrebet »egalitarisme« i en bred be-

tydning, hvor det både omfatter traditionelle lighedsteorier men også det såkaldte prioritetsprincip. Traditionelle lighedsteorier fokuserer på en bestemt *relation* mellem individer, nemlig at de har lige meget af et eller andet. Prioritetsprincippet, derimod, fokuserer ikke på en relation, men hævder at jo dårligere stillet et individ er, jo større er værdien af en yderligere gevinst til dette individ. Prioritetsprincippet fokuserer således ikke på en relation mellem individer, men bestemmer værdien af at gavne et individ ud fra hvordan *dette* individ er stillet. Jeg har i anden sammenhæng argumenteret for, at prioritetsprincippet er det mest plausible af disse to principper.¹⁴

4. Statslig neutralitet og forskelsblinde rettigheder

En af de politiske filosoffer, der for nylig har forsvaret et traditionelt liberalt grundlag for stillingtagen til multikulturelle problemstillinger, er Brian Barry. Barry tager udgangspunkt i princippet om mulighedslighed og argumenterer for, at det implicerer statslig neutralitet.¹⁵ Staten bør være neutral i den forstand, at den giver borgerne lige muligheder. Ved at give borgerne *lige* muligheder undlader den at favorisere bestemte borgers forestillinger om det gode liv på bekostning af andres.

Barry mener så, at staten bør sikre lige muligheder ved at implementere regler, der er ens for alle. Da reglerne er ens for alle har alle identiske sæt af valgmuligheder. Og da de har identiske sæt af valgmuligheder har de, i den relevante forstand, lige muligheder.¹⁶ Sådanne regler, der er ens for alle siges nogle gange at være udtryk for forskelsblinde rettigheder. Alle behandles lige i den forstand, at de behandles ens. Dermed kan de rettigheder borgerne har siges at være blinde for de forskelle, der er mellem borgerne.

Som Barry selv påpeger så er der ikke nogen garanti for, at forskelsblinde rettigheder stil-

ler alle lige godt. Det er imidlertid ikke noget problem, mener Barry. For det første er målet kun at sikre mulighedslighed, ikke udfaldslighed.¹⁷ For eksempel stiller en lov, der forbyder voldtægt potentielle voldtægtsforbrydere dårligere end de kvinder, der dermed undgår voldtægt. Det er imidlertid ikke uretfærdigt. Hvis en lov derimod fører til, at nogle har færre muligheder end andre, er den i strid med retfærdighedsidealet, dvs. princippet om mulighedslighed. For det andet er målet ikke at sikre lighed med hensyn til velfærd. Ressourcer er, ifølge Barry, den relevante fordelingsenhed.¹⁸ Derfor er det ikke nogen indvending, hvis nogle får mere velfærd ud af de ressourcer de har end andre.

På baggrund af idealet om mulighedslighed mener Barry så, at han kan tilbagevise de kritikere af liberalisme, der mener, at forskelsblinde rettigheder på uretfærdig vis forfordeler forskellige kulturelle minoriteter. I den forbindelse overvejer han to love, der netop er blevet kritiseret for at indebære sådanne uretfærdigheder, nemlig kravet om at dyr skal bedøves inden de slægtes og kravet om at motorcyklister og bygningsarbejdere skal bære hjelm. Den første lov hævdes at forfordele jøder og muslimer, der af religiøse grunde kun må indtage kød, der stammer fra rituelle slagtninger, dvs. slagtninger, hvor dyret blødes mens det stadig er ved bevidsthed. Den anden lov hævdes at forfordele sikher, der af religiøse grunde går med turban og derfor ikke kan overholde kravet om at bære hjelm. Dette sidste argument førte i 1976 til, at det britiske parlament indførte en undtagelse for sikher, således at det ikke længere er lovpligtigt for dem at bære hjelm på byggearbejdspladser og når de kører motorcykel.

Barry mener, at ingen af de to love giver kulturelle minoriteter færre muligheder end andre. Han mener således, at mennesker, der af kulturelle – inklusive religiøse – grunde vælger ikke at benytte en given mulighed stadig

har muligheden, de benytter den bare ikke.¹⁹ Derfor er der ikke tale om love, der begrænser nogles muligheder men ikke andres. Forskelsblinde rettigheder er således forenelige med den eneste form for lighed der tæller, nemlig mulighedslighed.

Mere generelt mener Barry, at der normalt ikke bør indføres undtagelser i en lov, således at den fritager bestemte befolkningsgrupper fra at efterleve den (fx i form af, at sikher fritages for kravet om at bære hjelm). Enten vil være sådan, at argumentet for en given lov er så stærkt, at der ikke bør indføres undtagelser, eller også vil det være sådan, at argumentet imod er så stærkt, at loven slet ikke bør indføres.²⁰ Dog levner han mulighed for, at der kan være eksceptionelle tilfælde, hvor en given kulturel minoritet bør fritages fra en generel regel. Ikke fordi idealet om mulighedslighed taler herfor, men fordi der er andre grunde, der gør. For eksempel er en relativt stor andel af sikherne i Storbritanien ansat som bygningsarbejdere og det ville have en række negative sociale konsekvenser, hvis de måtte afskediges som følge af, at de ikke bærer hjelm på arbejdspladsen. En mulighed er således, at de sikher, der allerede er ansat friholdes fra kravet.

Barry mener ikke bare, at forskelsblinde rettigheder grundlæggende er retfærdige. Han mener også, at det alternativ, de førømtalte kritikere af forskelsblinde rettigheder fremfører, er problematisk. Disse kritikere mener typisk, at staten i nogle situationer skal tildele borgerne såkaldte gruppe-differentierede rettigheder, dvs. rettigheder, der gives til nogle men ikke til andre. Hertil svarer Barry, at gruppe-differentierede rettigheder for det første tenderer til at underminere den sociale sammenhængskraft i samfundet, idet de grupper staten behandler forskelligt i mindre grad vil se sig som forpligtet på et fælles socialt og politisk projekt.²¹ For det andet vil gruppe-differentierede rettigheder ofte være i konflikt med idealet om mulighedslighed.

For eksempel mener Barry, at positiv særbehandling af kulturelle minoriteter i forbindelse med optagelse på universiteter primært vil tjene til at systematisere, at underprivilegerede unge, der har gået i halvdårlige skoler, men ikke tilhører kulturelle minoriteter, udelukkes fra universiteterne.²²

Som sagt forsvarer Barry idealet om statslig neutralitet ud fra idealet om mulighedslighed, og han mener, at kravet om mulighedslighed skal realiseres gennem forskelsblinde rettigheder. Det er imidlertid svært at se, at det forhold, at staten skaber regler, der er ens for alle borgere er en tilstrækkelig betingelse for, at borgerne (i den relevante forstand) har lige muligheder. Hvis staten fx kræver af enhver, at han eller hun er medlem af folkekirken er alle underlagt den samme regel, men det er ikke en regel, der med rimelighed kan siges at give alle lige muligheder. Det hænger sammen med, at reglen favoriserer protestanter i forhold til eksempelvis jøder, katolikker, muslimer og ateister. For at et sæt af regler kan siges at give individer lige muligheder må de pågældende regler i en eller anden forstand give dem *lige attraktive* sæt af muligheder. For eksempel i den forstand, at hvert individ har et sæt af valgmuligheder, der indeholder lige så meget forventet velfærd eller lige så mange forventede ressourcer som det sæt af valgmuligheder, ethvert andet individ har.

Det er da også slående, at når Barry skal forklare, hvad idealerne om mulighedslighed og statslig neutralitet indebærer for statens holdning til religion, så siger han, at staten ikke bør have en officiel religion og at hvis den fx vil støtte nogle religiøst funderede skoler økonomisk, så skal den støtte alle religiøst funderede skoler.²³ Modsat førnævnte politik, der kræver at alle er medlem af folkekirken kan denne politik siges at give individer lige attraktive valgmuligheder. Men problemet er bare, at hvis det Barry i realiteten appellerer til er mulighedslighed, forstået som *lige at-*

traktive valgmuligheder, så er det svært at se, hvorfor staten kun skal betjene sig af forskelsblinde rettigheder. At forskellige individer har *lige gode* valgmuligheder indebærer jo ikke nødvendigvis, at de har *de samme* valgmuligheder.

5. Selvbestemmelse og gruppe-differentierede rettigheder

En af de politiske filosoffer, der på et liberalt grundlag har argumenteret for, at mulighedslighed kræver gruppe-differentierede rettigheder, er Will Kymlicka. Kymlicka fremfører, at multikulturelle spørgsmål generelt er blevet afgjort ud fra flertalsbeslutninger, fx i form af parlamentsbeslutninger, der afspejler flertallet af vælgernes interesser.²⁴ Disse flertalsbeslutninger har udmøntet sig i forskelsblinde rettigheder, der på forskellige måder forfordeler kulturelle minoriteter. For eksempel tilgodeser de systematisk majoritetskulturen med hensyn til hvilket sprog, der bruges i offentlige institutioner (skoler, domstole, socialkontorer mv.), med hensyn til hvilken religion, der ligger til grund for nationale feriedage (jul, påske mv.), og med hensyn til, hvordan magten fordeles mellem centrale og lokale myndigheder.²⁵

Mere generelt mener Kymlicka, at forskelsblinde rettigheder ofte gør det svært for kulturelle minoriteter at opretholde deres kultur, hvilket betyder, at de mister en lang række valgmuligheder. Kymlicka mener nemlig, at for at et individ overhovedet kan forstå værdien af forskellige valgmuligheder, så fordrer det en forankring i en kultur, der giver mening til de forskellige valgmuligheder. For eksempel vil værdien af at gå i kirke, synagoge eller moske næppe kunne forstås af en person, der ingen forståelse har af henholdsvis kristendom, jødedom eller islam. Man kunne selvfølgelig sige, at kulturelle minoriteter, der mister deres kultur kan overtage den dominerende kultur i stedet, men Kymlicka mener, at det at skifte kultur er så svært og er forbundet med så store omkostninger,

at det oftest ikke er en realistisk, endsige rimelig mulighed.

Hvis staten kun betjener sig af forskelsblinde rettigheder kommer den dermed i konflikt med selve kernen i liberalisme, siger Kymlicka. Liberale mener, at individer frit skal kunne vælge, hvordan de vil leve deres liv, og at de skal have frihed til at revidere deres livsplaner. Det er idealet om selvbestemmelse. Men hvis forskelsblinde rettigheder underminerer bestemte kulturer, så fratager man en række individer muligheden for at forstå deres valgmuligheder og dermed underminerer man deres selvbestemmelse. Gruppe-differentierede rettigheder, derimod, kan tjene til genetablere disse muligheder for kulturelle minoriteter.²⁶

Mere præcist er Kymlickas argument for gruppe-differentierede rettigheder følgende. Flertalsbeslutninger og de forskelsblinde rettigheder, de resulterer i, stiller nogle borgere dårligere end andre, hvad angår de muligheder, de har til rådighed. Nogle borgere stilles dermed dårligere af grunde, de ikke selv er ansvarlige for og derfor ikke kan siges at fortjene. Idealet om mulighedslighed taler dermed for, at disse uligheder i individers muligheder udlignes. Og gruppe-differentierede rettigheder kan netop tjene til at udligne sådanne uligheder.²⁷

Bemærk, at Kymlicka her eksplicit benægter Barrys påstand om, at mulighedslighed kræver forskelsblinde rettigheder. For at kravet om mulighedslighed er opfyldt må individer have lige attraktive muligheder, men det kræver i nogle situationer, at de har forskellige muligheder. For eksempel kan det kræve, at en national minoritet har en form for selvstyre, der på visse punkter beskytter dem mod det kulturelle flertals afgørelser. Dette selvstyre kan fx tjene til, at de kan beskytte deres sprog og en række kulturelle traditioner. Det skal dog pointeres, at Kymlicka ikke mener, at gruppe-differentierede rettig-

heder skal erstatte de forskelsblinde, men kun, at de skal supplere dem. Blandt andet skal nationale minoriteter ikke have mulighed for at indføre regler, der krænker grundlæggende liberale frihedsrettigheder som trosfrihed og politisk frihed.

Hvad er det så mere præcist for nogle gruppe-differentierede rettigheder, Kymlicka plæderer for? For det første retten til selvstyre. Denne ret er forbeholdt *nationale* minoriteter, dvs. historiske fællesskaber, der har fælles institutioner, er geografisk samlet på et bestemt område, har et selvstændigt sprog og en selvstændig kultur. Denne ret omfatter eksempelvis indianere i USA, aborigines i Australien og det fransktalende mindretal i Quebec i Canada. Indvandrere har derimod ikke ret til selvstyre, dels fordi de frivilligt er immigreret, dels fordi de typisk ikke er samlet geografisk.

For det andet har nogle minoriteter ret til særlig repræsentation i styrende organer, fx parlamenter. Parlamenter og andre styrende organer er typisk ikke repræsentative for befolkningens kønsmæssige og etniske sammensætning, hvilket fører til, at nogle af disse gruppers interesser ikke tilgodeses i tilstrækkelig grad. Kymlicka mener derfor, at der i nogle situationer kan være grund til at sikre bestemte grupper repræsentation, fx i form af kvoter, i hvert fald indtil de sociale mekanismer, de fører til den store ulighed i repræsentationen er neutraliseret.

Endelig bør etniske minoriteter beskyttes af polyetniske rettigheder, der fx kan bestå i økonomisk støtte til bestemte religiøse og kulturelle aktiviteter, og i, at bestemte etniske grupper undtages fra generelle love og bestemmelser. For eksempel kan der være grund til at undtage jøder og muslimer fra kravet om at holde søndagsslukket og sikker fra kravet om at bære hjelm på motorcykel og på byggepladsen.²⁸

Det er værd at bemærke, at selv om Kymlicka anbefaler *gruppe*-differentierede rettigheder, så er han ikke sårbar overfor den indvending mod *gruppe*-baserede lighedsideal, jeg fremførte tidligere. Når Kymlicka således anbefaler *gruppe*-differentierede rettigheder er det for at sikre, at *individer* har lige muligheder. Da grupper af individer på nogle punkter har fælles interesser kan *gruppe*-differentierede rettigheder tjene til, at individer, der er i en særlig situation får lige så gode muligheder som andre.

Ligesom Barry er Kymlicka opmærksom på, at *gruppe*-differentierede rettigheder kan tænkes at nedbryde den sociale sammenhængskraft i samfundet. Han mener imidlertid, at det langt fra er givet, at det vil gå sådan.²⁹ Retten til særlig repræsentation i styrende organer kan fx tjene til at styrke forskellige minoriteters integration i samfundet. I og med, at de sikres indflydelse på fælles beslutninger må man formode, at de i højere grad vil være villige til at støtte de beslutninger og mere generelt vil være mere tilbøjelige til at se forskellige borgere i samfundet som værende fælles om et politisk projekt. Ligeledes mener han, at polyetniske rettigheder generelt vil tjene til integration af etniske minoriteter, da de i højere grad vil føle, at deres kulturelle identitet tages seriøst. Retten til selvstyre, derimod, kan tænkes at nedbryde solidariteten mellem forskellige grupper, da den vil tendere til at opdele grupperne i selvstændige politiske projekter. Ikke desto mindre mener Kymlicka, at det i nogle situationer vil føre til større konflikter mellem grupperne, hvis et nationalt mindretals krav om selvstyre simpelthen ignoreres.

6. Undertrykkelse og forskelspolitik

Det er dog langt fra alle, der er enige med Kymlicka i, at lighed og *gruppe*-differentierede rettigheder kan forenes med liberalisme. De fleste af de politiske filosoffer, der i nyere tid har forsvaret *gruppe*-differentierede rettigheder har således set deres forsvaret som

et opgør med centrale liberale synspunkter. Det gælder bl.a. Iris Marion Young. Young argumenterer på en gang for, at et plausibelt lighedsideal implicerer *gruppe*-differentierede rettigheder og at det er uforeneligt med centrale liberale forestillinger om fordelingsretfærdighed.

Young mener, at traditionelle liberale forestillinger om fordelingsretfærdighed – som fx de idealer om mulighedslighed, vi finder hos Barry og Kymlicka – er problematiske af to grunde.³⁰ Dels fokuserer de på fordelinger af ressourcer men ignorerer de institutionelle rammer, der fører til disse fordelinger. Dels forudsætter de, at ikke-materielle goder som fx muligheder kan og bør fordeles på samme måde som materielle goder som fx penge. Muligheder er imidlertid en helt anden form for gode, siger Young. Muligheder afhænger ikke kun af materielle goder men af regler, praksisser og relationer til andre mennesker. Således vil nogle etniske minoriteter have færre uddannelsesmæssige muligheder end flertallet, ikke kun fordi de har færre ressourcer, men også fordi de kommer fra en kultur med mindre tradition for uddannelse og fordi de måske føler, at kulturen på uddannelsesinstitutionerne er dem fremmed. Muligheder er modsat materielle goder derfor ikke nogle, man kan *besidde*.

Faktisk mener Young slet ikke, ulighed med hensyn til ressourcer eller muligheden for at opnå dem er den vigtigste form for social uretfærdighed. Det er derimod undertrykkelse og dominans. Undertrykkelse kan have en række forskellige former, bl.a. at sociale grupper udnyttes (fx økonomisk), marginaliseres (fx ved permanent at være udstødt fra arbejdsmarkedet), gøres magtesløse (fx ved at der ikke lyttes til dem), eller udsættes for kulturel imperialisme (idet majoritetskulturen dominerer i en sådan grad, at andre kulturer bliver usynlige, fx på tv og i aviser).³¹ Dominans består i, at individer eller grupper forhindres i at deltage i beslutninger, der be-

stemmer, hvilke betingelser de skal handle under, fx på arbejdspladser, i det offentlige rum eller i familien.³²

Social lighed består derfor ifølge Young ikke så meget i lighed i ressourcer eller i muligheden for at opnå dem men i, at alle deltager i samfundets vigtige institutioner og i, at alles mulighed for at udvikle og udfolde deres evner understøttes socialt.³³ For at implementere dette ideal foreslår Young så gruppe-differentierede rettigheder, der i særlig grad tilgodeser underprivilegerede grupper, fx kvinder, etniske minoriteter, bøsser og lesbiske, handicappede, og ældre medborgere.³⁴ Eller som Young selv formulerer det, så skal den liberale »difference-blind policy« erstattes af en »politics of difference«. De måder, hvorpå man skal støtte underprivilegerede grupper er nogle af de samme som dem vi finder hos Kymlicka. Nemlig retten til særlig repræsentation (for Youngs vedkommende ikke kun i parlamenter og andre offentlige organer men også fx på arbejdspladser) og retten til selvorganisering. Som Kymlicka påpeger så er Youngs synspunkt imidlertid langt mere vidtgående end hans, idet han anslår, at de underprivilegerede grupper Young ønsker at tilgodeses med gruppe-differentierede rettigheder omfatter i alt ca. 80% af den amerikanske befolkning!³⁵

Young er ikke særlig eksplicit med hensyn til, hvordan hendes lighedsideal skal forstås, men der er noget der tyder på, at hun mener, at det kun er realiseret for så vidt der hersker udfaldslighed mellem sociale grupper. For eksempel synes hun at mene, at idealet først er realiseret, når eksempelvis de mest indbringende og magtfulde stillinger i samfundet er fordelt lige mellem mænd og kvinder.³⁶ Tilhængere af mulighedslighed vil selvfølgelig heroverfor bedyre, at uligheder mellem mænd og kvinder kun er uretfærdige i den udstrækning, at de afspejler ulige muligheder.³⁷ Men uanset om man tilslutter sig denne kritik, så er der for mig at se et andet problem med

Youngs synspunkt, nemlig at der er baseret på et ideal om *gruppe*-lighed (se afsnit 3).

Et andet problem med Youngs fremstilling er, at hendes kritik af liberalisme synes meget svagt funderet. Hvad angår hendes pointe om, at liberalismen fokuserer på fordelinger snarere end på de institutionelle rammer, der fører til disse fordelinger, så er den simpelt hen forkert. Det er muligt, at mange liberale har taget en række institutionelle rammer for givne, men der er intet i de liberale idealer, der tilsiger dette. Hvis en given institutionel ordning systematisk fører til en ulige fordeling af goder eller af muligheden for at opnå dem, så udgør det selvfølgelig alt andet lige en grund at ændre den.

Hvad angår hendes pointe om, at muligheder og andre immaterielle goder afhænger af regler, praksisser og relationer så synes den simpelthen irrelevant for, om fx muligheder kan indgå i et plausibelt ideal om fordelingsretfærdighed. For det første så kan et individs muligheder sagtens være afhængige af regler, praksisser og relationer og alligevel være nogle, det pågældende individ *besidder*. Det kan måske lettest illustreres med et andet eksempel. Sukker har egenskaben at være opløseligt. Den egenskab har sukker i kraft af, at hvis det hældes i en væske, så vil det opløses. Det vil sige, at opløselighed er en *relationel* egenskab sukker besidder (egenskaben består i en relation mellem væske og sukker). Men det ændrer ikke på, at det er en *reel* egenskab ved sukker. På samme måde kan muligheder være nogle, individer besidder, selv om muligheder er relationelle egenskaber de har.

For det andet er det slet ikke afgørende, om vi med rimelighed kan sige, at individer *besidder* muligheder. Det afgørende er, om der er *moralske* grunde til at tilstræbe lighed i individers muligheder og om man kan etablere et rimeligt mål for, hvor attraktive forskellige individers muligheder er.

Det ændrer dog ikke på, at Young har nogle væsentlige pointer med hensyn til, hvilke former for ulighed, der kan være grund til at udligne. Således kan fx etniske minoriteter, handicappede, bøsser og lesbiske have lige så mange ressourcer som andre, men alligevel på relevant vis være stillet dårligere. De kan således være udsat for former for diskrimination, bagtale, nedgørelse eller kulturel glemsel, der ikke giver dem færre ressourcer, men ikke desto mindre stiller dem dårligere, fx i form af nedsat selvværd. Vi behøver imidlertid ikke fravige de liberale idealer for at finde sådanne uligheder uretfærdige. Jeg nævnte allerede i afsnit 3, at der kan være grund til at mene, at det ikke er ressourcer, vi bør tilstræbe lighed af (som fx Barry og Kymlicka mener), men derimod velfærd. Og det synes ret indlysende, at hvis bestemte sociale praksisser truer en række individers selvværd, så vil idealet om velfærdslighed alt andet lige tale for, at disse praksisser bekæmpes.

Jeg har nu argumenteret for, at liberale egalitarister kan have grund til at fravige traditionel liberalisme på to punkter. De kan have grund til, at forkaste doktrinen om statslig neutralitet og i nogle situationer støtte gruppe-differentierede rettigheder, som Kymlicka foreslår. Og de kan have grund til, at fokusere på velfærdslighed snarere end ressource-lighed og derfor bekæmpe institutioner og praksisser, der stiller kulturelle minoriteter dårligere, fx i form af at give dem lavere selvværd.³⁸

Noter

1. Barry (2001), p. 21.
2. Ryan (1993), p. 291.
3. Holtug (2003a), pp. 427-429.
4. Kymlicka (1995), p. 81.
5. Der findes en række forskellige måder, hvorpå denne doktrin mere præcist kan udlægges (for en oversigt, se Lippert-Rasmussen (1999)). Doktrinen forsvares, i forskellige udgaver, af fremtrædende liberale filosoffer som bl.a. Barry (2001),

- pp. 28-29, Dworkin (1985), Mill (1962), Nozick (1974), pp. 272-273, og Rawls (1971), p. 329. Begrundelsen af doktrinen inkluderer følgende: statslig neutralitet (a) fremmer personlig selvbestemmelse (dette argument fremstilles i Kymlicka (1990), pp. 199-205), (b) følger af det såkaldte skadeprincip, ifølge hvilket staten kun bør anvende tvang overfor borgeren, hvis den dermed kan forhindre hende i at skade andre (Mill (1962); princippet kritiseres i Holtug (2002)), og (c) statslig neutralitet udtrykker idealet om lighed mellem borgerne (Barry (2001), p. 29, Dworkin (1985)).
6. Taylor (1994), p. 62. Se også Young (1990), p. 114.
7. Rawls (1971), p. 302.
8. Kymlicka (1995), p. 23.
9. Citeret i Rasmussen (2000), p. 122.
10. Dworkin (1981), Kymlicka (1990), pp. 76-85, Rawls (1971), p. 62.
11. Arneson (1989), Holtug m.fl. (1997), kap. 1, Temkin (1993).
12. Arneson (1989), Barry (2001), pp. 32-40, Dworkin (1981), Kymlicka (1990), pp. 76-85, Roemer (1996), kap. 8, Vallentyne (2002).
13. Rawls (1971), p. 64.
14. Holtug m.fl. (1997), kap. 6, Holtug (1998), Holtug (2003b).
15. Barry (2001), p. 29.
16. Barry (2001), p. 32.
17. Barry (2001), pp. 32-35.
18. Barry (2001), p. 35.
19. Barry (2001), p. 37.
20. Barry (2001), p. 39.
21. Barry (2001), p. 88.
22. Barry (2001), p. 326.
23. Barry (2001), pp. 28-29.
24. Kymlicka (1995), p. 5.
25. Kymlicka (1995), pp. 51-52.
26. Kymlicka (1995), pp. 82-84.
27. Kymlicka (1995), pp. 108-120.
28. Kymlicka (1995), pp. 26-33.
29. Kymlicka (1995), kap. 9.
30. Young (1990), kap. 1.
31. Young (1990), pp. 48-63.
32. Young (1990), p. 38.
33. Young (1990), p. 173.
34. Se også Fraser (1995).
35. Kymlicka (1995), p. 145.
36. Young (1990), p. 29. Se også p. 195, p. 199.

37. Se fx Barrys kritik af Young, Barry (2001), pp. 90-109.
38. Tak til Sune Lægaard for kommentarer til en tidligere version af artiklen.

Litteratur

- Arneson, Richard, (1989), »Equality and Equality of Opportunity for Welfare«, *Philosophical Studies*, vol. 56.
- Barry, Brian, (2001), *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge: Polity Press.
- Dworkin, Ronald, (1981), »What is Equality? Part 2: Equality of Resources«, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10.
- Dworkin, Ronald, (1985), »Liberalism«, i Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Fraser, Nancy, (1995), »From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age«, *New Left Review*, 212.
- Holtug, Nils, Kasper Lippert-Rasmussen og Klemens Kappel, (1997), *Det retfærdige samfund. Om lighed som ideal i etik og politik*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Holtug, Nils, (1998), »Egalitarianism and the Leveling Down Objection«, *Analysis*, vol. 58.
- Holtug, Nils, (2002), »The Harm Principle«, *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 5.
- Holtug, Nils, (2003a), »Politisk filosofi efter 1960«, i Poul Lübcke (ed.), *Vor tids filosofi. Engelsk og Amerikansk filosofi. Videnskab og sprog*, 2. udgave, København: Politikens Forlag.
- Holtug, Nils, (2003b), »Good for whom?«, *Theoria*, 1-2.
- Kymlicka, Will, (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will, (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper, (1999), »Bør staten være neutral overfor forskellige opfattelser af det gode?«, *Filosofiske studier*, bind 19.
- Mill, John Stuart, (1962), *Utilitarianism and On Liberty*, redigeret af Mary Warnock, New York: New American Library.
- Nozick, Robert, (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rasmussen, Hans Kornø, (2000), *Dem og os. Det multi-etniske Danmark*, København: Gyldendals Bogklubber.
- Rawls, John, (1971), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Roemer, John E., (1996), *Theories of Distributive Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ryan, Alan, (1993), »Liberalism«, i Robert E. Goodin og Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Taylor, Charles, (1994), »The Politics of Recognition«, i Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Temkin, Larry S., (1993), *Inequality*, New York: Oxford University Press.
- Vallentyne, Peter, (2002), »Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities«, *Ethics*, vol. 112.
- Young, Iris Marion, (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.