

Kasper Lippert-Rasmussen

Lighed, forskelle og multikulturalisme: Parekh og Young

Flere har peget på, hvad de i lyset af problematikker, der opstår i multikulturelle samfund, ser som dels problemer ved den liberal-egalitære forståelse af lighedsidealet, dels problemer ved lighedsidealet som sådant. Denne artikel nærlæser to sådanne kritikker; (i) Bhikhu Parekhs argumentation for hvorfor ligebehandling i multikulturelle samfund almindeligvis fordrer forskelssensitive retfærdigheder; (ii) Iris Marion Youngs kritik af det universalistiske medborgerskabsideal og hendes forsvar for en forskelssensitiv politisk offentlighed. Både Parekhs og Youngs analyser indeholder væsentlige indsigter. Men det er uklart, hvorfor disse indsigter er uforenelige med den traditionelle liberal-egalitære forståelse af lighedsidealet. I tillæg hertil er det uklart at nævnte indsigter, for så vidt som de faktisk er uforenelige med den liberal-egalitære forståelse, er tilstrækkeligt begrundede.

Multikulturalisme og lighedsidealet

Multikulturalisme er den normative opfattelse, at det er ønskværdigt, at minoritetskulturer imødekommes politisk på en måde, der går ud over, hvad sanktioneres inden for en traditionel liberal ramme. Siden 1970'erne har opfattelsen spillet en central rolle, både i praktisk politik og i politisk teori. Flere lande, fx Australien og Canada, definerer i dag sig selv som multikulturalistiske, og denne selvforståelse har realpolitiske udtryk, jf. *Act for the Preservation and Enhancement of Multiculturalism in Canada* (1985) og *Multicultural Australia: United in Diversity* (2003). Mange multikulturalistiske politiske tiltag sigter mod forskellige former for symbolsk anerkendelse af mindretalsidentiteter, og et vigtigt tema i den politisk-teoretiske multikulturalisme har derfor været anerkendelsesproblematikker og en kritisk påpejning af, hvorledes liberalismen har overset sådanne (Fraser, 1998; Taylor, 1992).

En anden central multikulturalistisk kritik af liberalisme peger på, hvad den i lyset af problematikker, der opstår i multikulturelle samfund, ser som problemer ved den gængse liberal-egalitære forståelse af lighedsidealet, som det fx udlægges af Dworkin (som motiverende resurselighed) og Rawls (som motiverende at de dårligst stillede med hensyn til primære goder stilles bedst muligt), eller, mere radikalt, som problemer ved dette lighedsideal som sådant, dvs. ved den opfattelse, at retfærdighed grundlæggende og på et helt abstrakt plan er et spørgsmål om at behandle individer som ligeværdige (Dworkin, 1977; 179-83; Kymlicka, 2002; 3). Den mest velkendte kritik af førstnævnte og mindre vidtgående slags er fremsat af Will Kymlicka (1995; 2002; Lippert-Rasmussen, 2009). Blandt andet med afsæt i den prækære kulturelle situation

inuitter og indianere befinder sig i i Canada, begrundet han forskellige multikulturalistiske politikker, hvis formål er at sikre en stabil kulturel struktur for disse to mindretalsgrupper (fx begrænsning af midlertidige tilflytters stemmeret ved lokalvalg i områder beboet af indianere eller inuitter). Begrundelsen for sådanne tilsyneladende anti-liberale politikker hviler imidlertid på Kymlickas forståelse af Ronald Dworkins liberal-egalitære ideal om resurslighed. Mit fokus i denne artikel udgøres imidlertid af den anden og – i det mindste i dens selvbeskrivelse – mere radikale multikulturalistiske kritik af det liberal-egalitære lighedsideal, idet den nærlæser to sådanne kritikker; dels Bhikhu Parekhs argumentation for hvorfor ligebehandling i multikulturelle samfund fordrer forskelssensitive rettigheder og er begrundet i forskelle snarere end ligheder (Sektion 2); dels Iris Marion Youngs kritik af upartiske lighedsnormer og hendes forsvar for en forskelssensitiv politisk offentlighed (Sektion 3).

Både Parekh og Young har spillet en central rolle i udviklingen af normativ multikulturalisme og dennes selvforståelse som et kritisk alternativ til mainstream liberalisme. Det afspejler sig blandt andet i, at begge indtager nøglepositioner i Barrys (2001) opgør med multikulturalisme. En væsentlig forskel mellem Parekh og Young, hvad angår den realpolitiske forankring af deres respektive multikulturalistiske teorier, er, at Parekh primært fokuserer på ikke-europæiske indvandreres situation i England, mens Youngs fokus blandt andet falder på de erfaringer, feminister og borgerrettighedsbevægelserne har gjort i en amerikansk kontekst. Den forskel ses blandt andet ved, at religion indtager en mere central plads i førstnævntes multikulturalisme. En anden forskel udgøres af det forhold, at Young (2002: 10) placerer sit eget arbejde i forlængelse af kritisk teori, hvilket sammenholdt med forskellen i deres respektive realpolitiske foci betyder, at Young indtager en mere kritisk-reflekteret indstilling til religiøse og kulturelle traditioner, end Parekh gør. For så vidt angår Young, vil jeg koncentrere mig om hendes tidlige arbejde, idet dette mest direkte forholder sig til det liberal-egalitære lighedsideal.¹

Denne artikels fokus ligger på Parekhs og Youngs teoretiske pointer. Lejlighedsvist vil jeg dog – primært for illustrationens skyld – også inddrage disses implikationer, ifølge Parekh og Young, for henholdsvis en engelsk og amerikansk politisk kontekst. For så vidt angår disse implikationer, så synes Parekhs og Youngs væsentligste påstande og analyser overførbare til en dansk kontekst. Fx mener Young, at grupperepræsentation begrundes i, at den modvirker, at undertrykte sociale gruppers interesser og perspektiver usynliggøres på den politiske arena og misfremstilles som krav om særbehandling og dermed afvigelse fra en universel og upartisk norm, jf. fx spørgsmålet om kønskvotering. Samme forhold kan hævdes at begrunde grupprepræsentation i en dansk kontekst. På tilsvarende måde findes der også i

Danmark den form for kulturelle forskelle mellem befolkningsgrupper, som Parekh mener, indebærer, at ligebehandling nødvendigvis må tage form af forskelsbehandling.

Min artikel har to hovedpointer. Den første er, at både Parekhs og Youngs analyser indeholder væsentlige indsigter, herunder i særdeleshed at retfærdigheden kan kræve uens behandling og rettigheder. Den pointe er imidlertid forenelig med den traditionelle liberal-egalitære forståelse af lighedsidealet. Min anden hovedpointe er, at i den udstrækning Parekhs og Youngs analyser er uforenelige med denne forståelse, så er det deres analyser frem for lighedsidealet, som er problematiske. I særdeleshed argumenterer jeg for, at ingen af dem formår at besvare det vigtige spørgsmål om, hvilke former for forskelsbehandling der udgør ligebehandling eller formår at fundere ligebehandling i forskellighed eller introducere et forskelsbaseret attraktivt alternativ til upartiskhedsidealet.

Parekh om multikulturalistisk lighed

I artiklen „Equality in a Multicultural Society“ (Parekh, 2006: 239-263) problematiserer Bhikhu Parekh den måde, lighed behandles på i den traditionelle diskussion. Parekh stiller tre spørgsmål:

1. I kraft af hvad skal individer (m.m.) behandles ligeligt (lighedens grundlag)?
2. Hvilke individer bør behandles ligeligt (lighedens subjekter)?
3. Hvad vil det sige at behandle individer ligeligt (lighedens genstand)?

Disse tre spørgsmål er relaterede. Hvordan vi besvarer spørgsmålet om lighedens grundlag bestemmer, hvordan vi kan besvare spørgsmålet om lighedens subjekter. Antag fx at vi hævder, at det, i kraft af hvilket individer bør være stillet lige, er, at de er fornuftsvæsner. I så fald kan vi ikke samtidigt sige, at kulturer bør være lige, medmindre vi på absurd vis hævder, at kulturer er fornuftsvæsner. Omvendt kan vi ikke sige, at alle og kun medlemmer af homo sapiens er lighedens subjekter, og så samtidigt hævde som svar på spørgsmålet om lighedens grundlag at det forhold, at et individ er i stand til at opleve smerte, gør, at det bør stilles lige med andre individer. Medmindre selvfølgelig vi hævder, at ingen dyr kan opleve smerte. Så hvordan vi besvarer det ene af de to første spørgsmål sætter grænser for, hvordan vi besvarer det andet.

På tilsvarende vis sætter vores svar på det sidste spørgsmål visse grænser for, hvordan vi kan besvare de første to spørgsmål. Traditionelt har egalitarister været uenige om, hvorvidt genstanden for lighed er livskvalitet eller resurser eller adgang til fordele eller noget helt fjerde (Holtug og Lippert-Rasmussen, 2006: 2-5). Men hvis vi fx siger, at lighedens genstand er livskva-

litet, hvor livskvalitet består i ønskeopfyldelse, så kan vi vanskeligt hævde, at alle levende væsner bør behandles ligeligt. Det er ikke alle levende væsner, der kan have livskvalitet således forstået. Så vidt forholdet mellem Parekhs tre spørgsmål.

Hvad angår spørgsmålet om lighedens grundlag, mener Parekh, at den traditionelle diskussion forudsætter en fejlagtig teori om den menneskelige natur: „mange filosoffer forstår mennesker gennem en substantiel teori om den menneskelige natur og opfatter kultur som havende ingen eller kun marginal betydning ... Mennesker er individer som bør være lige på grund af deres fælles [naturlige] egenskaber eller ligheder [fx at de ... har de samme evner og behov eller en lignende konstitution]“ (Parekh, 2006: 239).² Godt nok har mennesker en fællesmenneskelig natur, men den er kulturelt medieret og har derfor ikke nogen ontologisk forrang frem for menneskers kulturelle træk og forskelligheder. Antagelsen om, at mennesker er lige gennem en fælles menneskelig, ikke-kulturelt medieret natur, er problematisk, fordi den fører til en antagelse om, at lighed består i at behandle individer ens, herunder at give dem de samme rettigheder (Parekh, 2006: 239).

Som alternativ til den traditionelle opfattelse af lighedens grundlag fremfører Parekh følgende: „Fordi mennesker er både ens og forskellige, bør de blive behandlet ligeligt på grund af begge dele. En sådan opfattelse, som begrundet lighed ikke i menneskelig ensartethed men i samspillet mellem ensartethed og forskellighed, bygger forskellighed ind i selve lighedsbegrebet og bryder med den traditionelle ækvivalering af lighed med ensartethed ...“ (Parekh, 2006: 240). Parekh opsummerer sin forskelsfokuserede opfattelse af lighedens grundlag som følger: „Lighed involverer ikke bare afvisningen af irrelevante forskellige, sådan som det normalt hævdes, men også den fulde anerkendelse af legitime og relevante sådanne“ (Parekh, 2006: 240).

Som det fremgår, antager Parekh, at der er en tæt forbindelse mellem spørgsmålet om lighedens grundlag og spørgsmålet om lighedens genstand. Mere specifikt antager han, at hvis lighedens grund ligger i en fællesmenneskelig, før-kulturel natur, så består lighed i, at alle behandles ens. Det er dog uklart, hvilken karakter Parekh mener, denne tætte forbindelse har. Specifikt er det uklart, om han mener, der er en rationel forbindelse, således at hvis man hævder, at lighedens grund ligger i en fællesmenneskelig, før-kulturel natur, så er man rationelt forpligtet på at hævde, at lighed består i, at alle behandles på samme måde. Eller, alternativt, om han blot hævder, at der foreligger en empirisk korrelation, således antagelsen om, at lighedens grund ligger i en fællesmenneskelig, før-kulturel natur, ofte optræder sammen med antagelsen om, at lighed består i, at alle behandles på samme måde. Mere afgørende er det imidlertid, om Parekhs forestilling om, at lighed kan have

forskellighed som sin grund, kan opretholdes. Parekh har utvivlsomt ret i, at han her er oppe mod en central antagelse i den traditionelle lighedsdiskussion. Antagelsen kan formuleres på følgende måde:

Hvis X og Y bør behandles ligeligt, så er det, fordi de er ens i de relevante henseender, og fordi der ingen relevante forskelle er mellem dem, som begrunder, at de ikke behandles ligeligt.

Parekh afviser ikke direkte denne opfattelse. Men han siger, at mennesker skal behandles ligeligt (se citaterne i forrige paragraf), både fordi de er ens og fordi de er forskellige (Parekh, 2006: 240). Så tilsyneladende tilslutter han sig følgende:

Hvis X og Y bør behandles ligeligt, så kan det også være, fordi de er forskellige i de relevante henseender (og fordi der ingen relevante ligheder er mellem dem, der begrunder, at de behandles forskelligt).

Men når synspunktet formuleres så klart, som tilfældet er her, så er spørgsmålet, om det giver mening. For hvordan kan det forhold, at personer *adskiller* sig fra hinanden i henseender, der er relevante for, hvordan de bør behandles, begrunde, at de behandles ligeligt? Problemet er, at det synes at være en begrebslig sandhed, at hvis X moralsk set bør behandles på en bestemt måde (fx tvinges til at bidrage til at betale for et barns opvækst), fordi vedkommende har nogle bestemte ikke-moralske egenskaber, der taler for, at vedkommende bør behandles på denne måde (fx at vedkommende er forælder til det relevante barn), så kan grunden til, at Y også bør behandles på denne måde ikke være, at Y *ikke* har de ikke-moralske egenskaber, der gør, at X bør behandles på denne måde (fx at Y ikke er forælder til barnet).³ Omvendt synes det at være en begrebslig sandhed, at hvis X bør behandles på en bestemt måde, fordi X har nogle bestemte ikke-moralske egenskaber, så vil det, at Y har de samme ikke-moralske egenskaber, i fraværet af relevante forskelle mellem X og Y (fx at X og Y har forskellig økonomisk formåen), betyde, at Y også bør behandles på denne måde.

Så til spørgsmålet om lighedens subjekter. Parekh mener, at lighed i det mindste også er et spørgsmål om lighed mellem personer. Men tilsyneladende vil Parekh gå videre og hævde, at også overindividuelle entiteter bør ligestilles. Det ses i hans diskussion af forskellen mellem lighed mellem religioner på den ene side og individers lige ret til religion på den anden. Den sidste ret omfatter fx individernes ret til frit at dyrke deres religion. For så vidt som alle individer, uden skelen til religion, har sådanne rettigheder, har alle personer en lige ret til religion. At personer har en sådan ret, er ukontro-

versielt inden for mainstream liberal teori. Det bemærkelsesværdige ligger i, at Parekh går videre og i tillæg hertil tilslutter sig religionslighed.

Parekh peger på, at der på forskellige måder er religionsulighed i UK. Fx kan kun den engelske kirke forestå kroninger, og det er kun repræsentanter herfor, der får sæde i Overhuset *qua* deres religiøse rolle (Parekh, 2006: 257). Disse uligheder mellem religioner er ikke nogle, som Parekh er imod, eller som han mener, strider mod en „rimelig fortolkning af religionslighed“ (Parekh, 2006: 260). Det skyldes, at kristendommen historisk set har spillet en dominerende rolle i det engelske samfund, og at denne religion fortsat er majoritetsbefolkningens religion og „den centrale komponent i den britiske kollektive identitet“ (Parekh, 2006: 260).

Det er omvendt også sådan, at det engelske samfund i dag består af store minoriteter, der har en anden religion end kristendommen. Disse minoriteter fortjener:

en officiel anerkendelse af deres tilstedeværelse både gennem statssymboler og gennem den dominerende definition af den nationale identitet. Denne anerkendelse kan ikke være ligelig, fordi disse [minoritetsreligioner] har ikke formet den britiske identitet i samme udstrækning som kristendommen har, er ikke på samme måde en dyb og gennemtrængende størrelse i britisk politisk kultur og udgør ikke en så integreret og central del af det britiske samfund, som kristendommen gør. Fordi de ikke er ens i disse henseender, kan de ikke forlange lige anerkendelse i dets selvdefinition (Parekh, 2006: 259).

Flere ting springer i øjnene i forbindelse med Parekhs syn på lighed mellem religioner. For det første at Parekh modsat egen erklærede opfattelse af, at ligebehandling er grundet både i enshed og forskellighed, her eksplicit argumenterer for, at det er retfærdigt, at kristendommen får særbehandling i forhold til andre religioner, fordi der er nogle relevante *forskelle* mellem kristendommens og andre religioners rolle i UK. Hvis han mente, at forskelle kunne være grundlaget for ligebehandling, så kunne han lige så godt argumentere for, at kristendommen skal ligestilles med andre religioner i UK, fordi de adskiller sig med hensyn til, hvilken rolle de har spillet i forhold til dannelsen af den engelske nationale identitet.

For det andet bør det bemærkes, at selvom Parekh beskriver sin position som en „rimelig fortolkning af religionslighed“, så er det uklart, i hvilken forstand hans synspunkt udtrykker et ideal om lighed mellem religioner. Synspunktet er jo, at nogle religioner bør have forrang, fordi disse historisk set har spillet en mere central rolle eller deles af majoritetsbefolkningen i det pågældende land. Det kunne hævdes, at Parekhs underliggende synspunkt er, at religioner skal ligestilles, medmindre der er relevante forskelle mellem

dem, og at én sådan forskel udgøres af, hvor central en rolle en religion spiller i den relevante nation. Idealet om religionslighed således forstået bliver dog ganske indholdstomt.

Hvis lighed mellem religioner var et spørgsmål om at anerkende individers religiøse tro, så kunne man hævde, at ligebehandling af individer på baggrund af deres religiøse tro består i, at religioner respekteres og anerkendes af staten i et omfang svarende til, hvor stor en andel af statens borgere der har den pågældende tro. Det underliggende lighedsideal kunne siges ikke at være forskelligt fra det, som gør sig gældende i begrundelser af, at politiske beslutninger bør træffes ad demokratisk vej. Alle har en og kun en stemme, og en beslutningsprocedure, der sikrer, at alles stemmer tæller med lige stor vægt, fx flertalsafgørelse, behandler alle stemmeberettigede borgere ligeligt. Et problem er dog, at en sådan opfattelse gør spørgsmålet om lighed mellem religioner til et spørgsmål om lighed mellem individer alt efter deres religion, og det er uklart, at det er et sådant lighedsideal, Parekh sigter til, når han taler om „religionslighed“ til forskel fra „en lige ret til religion“.† Selvom Parekh lægger op til, at lighedens subjekter inkluderer overindividuelle størrelser (religioner), så er det derfor uklart, dels om han går videre end til blot at fordre en form for ligebehandling mellem individer efter deres religion, dels *hvis* han faktisk går videre, i hvilken forstand han er fortaler for et ideal om *lighed* mellem religioner.

Lad mig afslutningsvist rejse spørgsmålet om lighedens genstand. Parekhs centrale påstand er, at det at behandle individer ligeligt nogle gange kræver, at vi behandler dem ens – hvis vi fx vil behandle kvinder og mænd ligeligt på arbejdsmarkedet, så vil en måde at gøre det på i mange sammenhænge være ved at sikre, at individer får den samme løn for samme arbejde uanset køn – og andre gange at vi behandler dem forskelligt – hvis vi fx vil behandle mænd og kvinder ligeligt med hensyn til adgang til sundhedsydelser, så kræver det, at vi behandler dem forskelligt, hvad angår selektion for screeninger for bryst- og prostatakræft. Mere specifikt hævder Parekh, at kulturelle forskelligheder ofte betyder, at ligebehandling forudsætter, at vi behandler individer forskelligt, og at lighed derfor altid skal fortolkes ud fra den konkrete kontekst.

Parekhs generelle påstand – at lighedens genstand skal forstås kontekstualistisk – er ukontroversiel, således som mit eksempel med sundhedsydelser indikerer, og ikke en påstand, som distancerer Parekh fra traditionelle lighedsopfattelser. Dworkin fx nævner selv eksplicit sondringen som en del af sit teoretiske apparat (Dworkin, 1977: 227). Noget tilsvarende gælder om den opfattelse, at alle bør have samme niveau af mulighed for livskvalitet, jf. Arneson (1989), hvor livskvalitet forstås som opfyldelse af ens rationelle ønsker. For så vidt som folk har forskellige rationelle ønsker, og for så vidt som personer med forskellige rationelle ønsker generelt skal behandles forskel-

ligt for at opnå samme grad af ønskeopfyldelse, så tilsiger lighed i mulighed for livskvalitet, at personer har forskellige muligheder. Mainstream egalitære teorier anerkender således Parekhs pointe om, hvordan det at behandle folk lige ofte forudsætter, at de i forhold til bestemte dimensioner behandles uens, herunder det synspunkt, at lighed i en ønskværdig form forudsætter, at der tages højde for relevante forskelle, fx i form af kulturelle forskelle, mellem de personer, mellem hvilke den pågældende lighed eksisterer.

Parekhs specifikke påstand – at forskelle i kulturelt tilhørsforhold begrundes, at ligebehandling sker gennem uens behandling, herunder at kulturelle minoriteter på forskellige punkter har en juridisk anderledes status end majoritetsbefolkningen – er langt mere kontroversiel. I forlængelse heraf hævder Parekh, at når vi skal tage stilling til, om der foreligger lige muligheder, så bør vi indse, at „en handlingsmulighed er kun en stum og passiv mulighed og ikke en reel mulighed for et individ, hvis hun ikke har kapaciteten til, den kulturelle disposition eller den nødvendige kulturelle viden til at drage fordel heraf“ (Parekh, 2006: 241).⁵

En grund til, at Parekhs specifikke påstand er mere kontroversiel, er, at mange frygter, at det, at en medborgerskabsmodel, hvor der indskrives undtagelser og særregler for at akkommodere kulturelle forskelligheder – herunder grupperettigheder baseret på religiøst eller etnisk tilhørsforhold – bidrager til en „balkanisering“ af samfundet (Barry, 2001: 89; Kymlicka, 2002: 366-367). Heri ligger blandt andet, at kulturelle identiteter overeksponeres og „dem-mod-os“-forestillinger styrkes gennem officiel anerkendelse og fordeling af økonomiske midler gennem etnisk eller religiøst baserede institutioner. Jeg skal ikke her tage stilling til, hvorvidt der er empirisk belæg for denne bekymring. Jeg skal blot pege på, at den ikke viser, at der ingen lighedsbaseret *pro tanto* grund for forskelssensitive rettigheder findes. Hvad bekymringen viser er, at hensynet til samfundets sammenhængskraft taler imod, at folk behandles ligeligt på tværs af kulturelle tilhørsforhold gennem forskelssensitive rettigheder, og at der derfor muligvis er en afgørende ikke-lighedsrelateret grund til, at vi bør behandles ligeligt på anden vis end gennem forskelssensitive rettigheder.

Parekhs kritik af traditionelle opfattelser af lighedens genstand er problematisk på flere punkter, foreneligt med at hans overordnede tilgang er korrekt. For det første må Parekh medgive, at ikke-kulturelle forhold – fx dybt-folte, idiosynkratiske overbevisninger – kan gøre, at en handlemulighed blot er en „stum og passiv mulighed“, idet andre forhold end en persons kultur kan være „konstitutiv for individets identitetsopfattelse og endda dets selvspekt og kan ikke overskrides uden en dyb oplevelse af et tab“ (Parekh, 2006: 241). Ydermere må Parekh medgive, at for så vidt en gruppe af personer ikke er så intimt forbundet med deres kultur, som citatet i sidste sætning angiver,

fx fordi de forholder sig kritisk og reflektivt hertil, så er deres mulighedsrum ikke på relevant vis indskrænket af deres kultur. Begge forhold motiverer, at Parekhs fokus på kulturel forskellighed er forskudt fra det fokus, det underliggende hensyn til mulighedslighed taler for.

For det andet er det en mangel ved Parekhs teori, at den ikke siger noget om, hvilke former for forskelsbehandling der sikrer ligebehandling, og hvilke former for forskelsbehandling som strider mod ligebehandling (saml. Kymlicka, 2002: 340). Fx fortalere for apartheid hævdede, at under apartheid blev folk fra forskellige racer behandlet forskelligt men ligeligt. Parekh selv anerkender, at det udgør et problem, og foreslår som en generel regel: „det forekommer, at uens behandlinger af individer og grupper er ligelige, hvis de udgør forskellige måder at virkeliggøre den samme rettighed, reelle mulighed eller hvad der nu ellers er den relevante genstand for ligebehandling, og hvis udfaldet heraf er, at ingen af de involverede parter er bedre eller værre stillede“ (Parekh, 2006: 261). Det svar er dog ufuldstændigt, idet det blot består i at pege på én tilstrækkelig betingelse for ligebehandling, hvilket er foreneligt med, at der er andre. Ligeledes siger Parekh ikke noget om, hvad der udgør en nødvendig betingelse for ligebehandling. Dertil kommer, at den første del af Parekhs ovenfor citerede påstand („... hvis de udgør ... ligebehandling, ...“) ikke er tilfredsstillende, idet problemstillingen ofte netop vil være spørgsmålet om, hvad den „relevante genstand for ligebehandling“ er. Overvej fx følgende eksempel, som Parekh selv bruger (Parekh, 2006: 249-249): der er tale om ligebehandling, når en asiatisk-engelsk kvinde kan få kendt sit ægteskab ugyldigt, fordi hun var truet med udstødelse af familien, hvis hun nægtede at indgå det, mens en engelsk-engelsk kvinde i samme situation ikke kan. Grunden er, at familien betyder meget mere for asiatisk-engelske personer end for engelsk-engelske personer, ifølge Parekh. Forskelsbehandlingen kan derfor ses som en måde at sikre samme ret til ikke at indgå ægteskab under tvang. I forhold til eksemplet er det oplagt for en, der mener, at denne forskelsbehandling ikke udgør ligebehandling, at hævde, at retten til tvangsfrit at indgå ægteskab er insensitiv over for personlige omkostninger, der afspejler, at andre benytter sig af deres ret til ikke at omgås en.

Hvad angår den anden del af Parekhs påstand („... og hvis udfaldet ... stillede.“), så er det uklart, hvilken rolle det her spiller, om to grupper i al almindelighed er ligestillede, fx fordi den relevante særbehandling af den ene af de to grupper opvejes af modsatrettet særbehandling af den anden gruppe på andre områder. Mere generelt er det uklart om, hvorvidt to grupper er lige godt stillede kan bruges som andet end en grov indikator på, om forskellig behandling af de to grupper udgør ligebehandling (Lippert-Rasmussen, 2006).

Parekhs syn på lighedens grundlag og dens subjekter er problematisk. Men

disse problemer overføres ikke til hans kontekstualistiske teori om lighedens genstand. Denne rummer flere problemer, men ikke nogle, der rækker ved den grundlæggende sunde pointe om, at ligebehandling ofte fordrer uens behandling. Som eksemplet med kønsdifferentierede sundhedsydelse viser, er det principielt set ukontroversielt inden for en liberal ramme. Det er foreneligt med, at nogle liberale egalitarister benægter, at ligebehandling i forhold til kulturelle forskelle fordrer uens behandling, men det vil så være, fordi de mener, at kulturelle forskelle adskiller sig fra andre forskelle, fx kønsbestemte sygdomsforskelle, ved fx at afspejle individers idealer og ambitioner.

Young vs. det liberale medborgerskab

Iris Marion Young er en anden central skikkelse i multikulturalistisk politisk teori. Her vil jeg fokusere på hendes kritik af den liberale ide om det universale medborgerskab (*citizenship*). Som Parekh er Young kritisk over for ideen om lighed forstået som ens behandling og ens rettigheder, men hendes kritik bliver ofte formuleret på en måde, så målet for hendes kritik bliver langt bredere. Det er særligt fremtrædende i hendes *Justice and the Politics of Difference* (1990: 98-99), hvor hun knytter sin politiske liberalismekritik an til et postmodernistisk opgør med den vestlige metafysik og den måde, identitetstænkning hævdes at „undertrykke forskelle“ på. Young har flere vigtige pointer, men disse er forenelige med egalitær liberalisme. For så vidt som hendes kritik går ud over denne, er jeg mere skeptisk.

Til grund for Youngs kritik af det universalistiske medborgerideal ligger et ideal om „inklusion og alles deltagelse under fuldt medborgerskab“ (Young, 1989: 251). Det ideal forekommer universalistisk og liberalistisk, men Young mener, dets virkeliggørelse forhindres af to andre problematiske liberale, universalistiske ideer. Det første problematiske ideal er ideen om, at når nogen udøver deres medborgerskab politisk, så skal de anlægge en universel og upartisk synsvinkel og abstrahere fra de indtryk, der hidrører fra parternes partikulære erfaringer og sociale positioner (Young, 1989: 274). Det andet problematiske ideal er ideen om, at love og regler skal formuleres i „universelle termer, der anvendes på alle borgere på samme måde“ (Young, 1989: 274), herunder skal de være forskelsblinde i den forstand, at alle – kvinder og mænd, sorte og hvide, heteroseksuelle og homoseksuelle etc. – har de samme juridiske rettigheder og pligter.⁶

Hvad er Youngs begrundelser for at stille sig kritisk over for disse idealer? Hvad angår idealet om at anlægge en universel eller upartisk synsvinkel, så har hun flere begrundelser, som i en vis forstand er uafhængige af hinanden. For det første mener hun, at det er illusorisk at tro, at det lader sig gøre at anlægge en upartisk synsvinkel. Tilsyneladende benægter hun ikke, at selve ideen om en upartisk synsvinkel er logisk eller begrebslig kohærent.⁷ Men

hun hævder, at det er psykologisk umuligt at anlægge en sådan.⁸ Spørgsmålet er så, om det er rimeligt – i al almindelighed eller på det grundlag Young tilvejebringer⁹ – at hævde, at det altid er psykologisk umuligt at anlægge en upartisk synsvinkel på en hvilken som helst problemstilling. Fx kan man spørge, hvilke forhold der skulle forhindre en i at anlægge en upartisk synsvinkel på en konflikt mellem to personer fra ens egen sociale gruppe, hvor udfaldet af denne konflikt ikke påvirker ens egne interesser bredt forstået.¹⁰

Selv hvis vi medgiver Young, at det er psykologisk umuligt at anlægge en upartisk synsvinkel, så er det uklart, hvorfor det skulle følge, at vi bør undlade at stræbe efter at anlægge en sådan eller endog undlade at tro, at det er muligt for os at anlægge en upartisk synsvinkel. I nogle sammenhænge kan det have gode konsekvenser at handle ud fra illusoriske forestillinger, og det kan give en praktisk, tredjepersonsperspektivbegrundelse herfor.

Young er imidlertid skeptisk over for eksistensen af sådanne positive konsekvenser af den illusoriske forestilling om en upartisk synsvinkel. Her kommer hendes anden indvending mod idealet om upartiskhed ind i billedet.¹¹ Hun mener nemlig, at upartiskhedsidealet altid optræder sammen med en forestilling om, at nogle – fx kvinder eller afroamerikanere – i ringere grad er i stand til at anlægge en upartisk synsvinkel, og at idealet derfor (mis)bruges til at ekskludere bestemte grupper fra den politiske sfære. Som regel lykkes det dominerende grupper at fremstille deres partikulære interesser som udtryk for, hvad der kan bifaldes fra en upartisk synsvinkel, og derigennem fastholde deres dominans og privilegier (Young, 2002: 43).

Hvorfor mener, Young idealet om forskelsblinde rettigheder og regler er problematisk? Et problem knytter sig til den del af hendes kritik, der hviler på, at det er umuligt at anlægge en upartisk synsvinkel. Eftersom det ikke er muligt at anlægge en sådan, vil en regel altid afspejle en bestemt partisk synsvinkel. Mere specifikt mener Young, at universelle regler i sidste ende hviler på ideer om normalitet og idealer „afledt fra og defineret af privilegerede grupper“ (Young, 1989: 255). Af samme grund gælder det, at „applikationen af et strikt princip om ligebehandling, især i forhold til konkurrence om positioner, [er] unfair, fordi ... forskelle [mellem mænd og kvinder, hvide og sorte, handicappede og ikke-handicappede] ... er til skade for ... [ikke-dominerende] grupper“ (Young, 1989: 268). Fx mener Young, at de normer, der gælder for adfærd blandt ledere, favoriserer hvide middelklassemand. Andre grupper af individer passer dårligere ind i forhold til disse normer og vil af den grund tit blive frasorteret uden saglig grund, eller alternativt fordi de passer dårligere ind i de relevante miljøer, der er designet for hvide middelklassemand.

Givet vi godtager Youngs kritik af de to problematiske universalistiske idealer men fastholder ideen om alles inklusion og deltagelse, hvad bør træde

i stedet for det universalistiske medborgerskabsideal? En ting, Young gør sig til talsperson for, er forskelssensitive rettigheder og regler. En anden ting er, at alle sociale gruppers „specifikke erfaringer, kultur, og sociale bidrag“ må anerkendes offentligt (Young, 1990: 174; 2002: 81-120). I fraværet af en sådan offentlig anerkendelse kan der ifølge Young ikke være lighed mellem sociale grupper.¹² Vi genkender tankegangen fra Parekh, der ligeledes ser det som vigtigt, uafhængigt af hvad det måtte have af konsekvenser for individers livssituation, at staten anerkender forskellige religiøse grupper. Begge adskiller sig her fra liberal mainstream, for så vidt som staten ikke i denne optik har som opgave at anerkende kulturer eller grupper. En tredje ting, som Young er en fortaler for, er grupperepræsentation. Grupper i den relevante forstand definerer Young som relationelt afgrænsede grupper af individer, som er defineret gennem en „oplevelse af identitet“ (Young, 1989: 259), der er under stadig rekonstruktion (Young, 1989: 260; 1990: 172), og som udgør „omfattende identiteter og livsformer“ (Young, 1989: 267).¹³ Sociale grupper adskiller sig fra, hvad Young karakteriserer som sammenslutninger, fx fagforeninger eller miljøorganisationer:

et kollektiv af individer, som slutter sig sammen frivilligt ... Fordi man tilslutter sig en sammenslutning, så opfatter man ikke medlemskabet af denne sammenslutning som definerende for ens identitet, selv ikke hvis medlemskabet på afgørende vis påvirker ens liv, på den måde som fx det at være Navajo kan ... man opdager, at man er medlem af en gruppe, hvis eksistens og relation man oplever som noget, der altid allerede har været (Young, 1989: 260; 2002: 90).

Eksempler på sociale grupper er „kvinder, sorte, indianere, ældre, fattige, handicappede, bøsser og lesbiske, spansktalende amerikanere, unge og ufaglærte arbejdere“ (Young, 1989: 265). Disse grupper har det til fælles, at de ifølge Young udgør *undertrykte* grupper og derfor i modsætning til andre sociale grupper kandiderer til grupperepræsentation (Young, 1989: 265).

Fordelen ved grupperepræsentation er, at den udgør den bedste kur mod „selvbedragende egeninteresse maskeret som en upartisk eller almen interesse“ (Young, 1989: 263). Ideen er, at nogle grupper har formået at gøre deres fordrejede fortolkning af, hvad der udgør en upartisk synsvinkel, hegemonisk, og at deres succes i den sammenhæng blandt andet skyldes, at de formår at holde de grupper, hvis perspektiv negligeres, eller hvis interesser behandles stedmoderligt gennem en sådan fordrejning, nede.¹⁴ Mere generelt fremfører Young: „medmindre man konfronteres med forskellige perspektiver på sociale relationer og begivenheder, forskellige værdier og sprog, så vil de fleste tendere mod at fremføre deres eget perspektiv som det universelle“ (Young, 1989: 262).

Young har fat i en fra Marx velbeskrevet vigtig mekanisme her, og det er da tænkeligt, at grupperepræsentation kan modvirke fordrejet repræsentation af egeninteresse (ens partikulære perspektiv) som den almene interesse (det almene perspektiv). Men en kvalificeret stillingtagen til grupperepræsentation fordrer en overvejelse af, om grupperepræsentation rummer tilsvarende eller andre problemer, og Young forsømmer at overveje sådanne.¹⁵ I særdeleshed undlader hun at forholde sig til følgende: Young mener, at det er umuligt at indtage en upartisk synsvinkel, men hun mener også, at det er muligt at anlægge mere eller mindre upartiske synsvinkler, jf. hendes præcisering af, at selvom forskelle anerkendes som ikke-reducerbare i en af Young foretrukken heterogen politisk offentlighed, så vil forpligtelsen på behovet og ønsket om at bestemme „samfundets politikker sammen fostre kommunikation på tværs af forskelle“ (Young, 1989: 258). Men i tanken om, at alle, frem for blot bestemte, grupper bør repræsenteres, ligger et upartiskhedsideal (Holtug, 2009: 109). I det lys kunne et væsentligt problem ved grupperepræsentation være, at det befordrer en antagelse om, at ethvert forslag blot er udtryk for forslagsstillernes partikulære interesser eller synsvinkel – det er jo umuligt at anlægge et upartisk perspektiv – og at ethvert incitament til at afstå fra de mest åbenlyse former for partiskhed er væk i Youngs perspektiv. De mekanismer, der i en mere traditionel upartiskhedsorienteret politisk sfære får folk til at hykle, når de fremsætter politiske forslag med egne eller egen gruppes interesser for øje, og som faktisk, jf. behovet for at reducere dissonans, former folks interesser og holdning (Elster, 2003), synes sat ud af kraft i en forskelsorienteret politisk sfære, hvor alle parter antager, at ingen anlægger en upartisk synsvinkel på noget.

Et andet problem er, om det lykkes Young at sandsynliggøre, at et differentieret medborgerskab og et deltagerdemokrati baseret på „differentiering og partikularitet“ er tilstrækkelige til at overvinde de problemer, hun peger på i forbindelse med konventionelle demokratiske styreformer. Her tænker jeg fx på problemet omkring, hvorledes dominerende grupper har held til at lancere deres partikulære forestillinger og interesser som almene (Young, 1989: 262). Garanteret grupperepræsentation for undertrykte grupper og disses vetoret i forhold til emner, der i særlig grad angår dem, kunne måske styrke disse gruppers gennemslagskraft, men det er ikke givet, at det er tilstrækkeligt til at opveje de strukturelle undertrykkelsesmekanismer, Young identificerer (Barry, 2001: 302-305). Dertil kommer, at grupperepræsentation og et derpå baseret deltagerdemokrati ikke i sig selv tager højde for internaliserede undertrykkelsesmekanismer og risikerer blot at reproducere sådanne.¹⁶

Et tredje problem ved Youngs forestilling om differentieret medborgerskab er forestillingen om, at kun undertrykte sociale grupper bør have grupperepræsentation. Heri ligger, at undertrykte sammenslutninger (*associations*), om

vi antager, at sådanne findes, ikke bør have grupperepræsentation. Men det er uklart, hvorfor en undertrykt sammenslutning ikke skulle kunne repræsentere en interesse eller en synsvinkel, der i fraværet af grupperepræsentation har lige så lidt chance for synlighed, som en undertrykt social gruppes synsvinkel og interesser har. Formentligt er det afgørende her for Young det forhold, at medlemmer ikke er kastet ind i, men derimod frivilligt melder sig ind i, en sammenslutning, og at medlemmets identitet derfor ikke på samme måde antages at være bundet op på medlemskabet af denne. Men spørgsmålet er, om denne antagelse er dækkende. Sondringen mellem, om et tilhørsforhold er opstået som følge af et bevidst valg, eller om det er noget, man er født ind i, er en anden sondring end sondringen mellem tilhørsforhold, der har afgørende betydning for ens identitet og tilhørsforhold, som ikke har. Empirisk set synes de to distinktioner heller ikke at være overlappende. Op igennem historien har medlemskab af et politisk parti været afgørende for de mest glødende medlemmers identitet, selvom medlemskabet hidrører fra et tidligere bevidst valg. Omvendt er der mange eksempler på gruppetilhørsforhold i Youngs forstand, som folk har et ganske yderligt forhold til, jf. fx det forhold, mange jugoslaver havde til deres etnicitet under Tito. Young synes at forudsætte, at medlemskab af sociale grupper er noget, som stikker dybt og er af afgørende betydning for individets identitet, mens andre sociale relationer har en forholdsvis overfladisk karakter.¹⁷ Den antagelse er i tillæg til at være uargumenteret også problematisk.

Et sidste problem ved Youngs kritik af det universalistiske medborgerskabsideal er et problem, som vi så på i forbindelse med Parekhs kritik af ligebehandling misforstået som ens behandling. Young mener, at en retfærdig behandling af medlemmer af forskellige sociale grupper ofte forudsætter, at de bliver behandlet forskelligt. Nogle af de ideer, hun har i den retning, er ukontroversielle. Fx kan man sige, at folkepension udgør en forskelssensitiv rettighed, idet man skal være fyldt 67 år for at modtage den.¹⁸ En i dansk sammenhæng mere kontroversiel forskelssensitiv rettighed er tosprogede børns ret til „modersmålsundervisning“ (Young, 1989: 272). Nu er det ikke enhver „forskelssensitiv“ rettighed, Young vil bifalde. Nogle er diskriminerende eller på andre måder uretfærdige, jf. fx det differentierede medborgerskab, euro- og afroamerikanere havde i USA før borgerrettighedsbevægelsen. Så Youngs position er, at nogle forskelssensitive differentieringer af rettigheder er retfærdige, mens andre ikke er det. Men dermed påtager hun sig en forpligtelse til at sige noget om, hvad der adskiller retfærdige fra uretfærdige rettighedsdifferentieringer.

Et oplagt svar her vil være, at kriteriet her er, om de relevante differentieringer indebærer, at alle behandles ligeligt omend forskelligt. Det svar minder om Parekhs, men problemet er, at Young er tvetydig på dette punkt

og ofte udtrykker sig på en måde, som er hun ude i et opgør med det liberal-egalitære lighedsideal som sådan: „Ligebehandling forudsætter, at alle måles ud fra samme normer, men i virkeligheden findes der ingen neutrale normer for adfærd og præstationer“ (Young, 1989: 269). Vi kan måske godt behandle forskellige individer ligeligt i forhold til en given norm. Men denne norm vil være partisk til fordel for dominerende sociale grupper, og det synes at underminere ønskværdigheden af ligebehandling endsiige muligheden for i en dybere forstand at undgå forskelsbehandling, idet ligebehandling ikke *kan* være neutral mellem forskellige sociale grupper.

Youngs stedvist radikale kritik af lighedsidealet skal imidlertid holdes op mod, hvad hun siger andetsteds, jf. fx:

Et af den sociale retfærdigheds mål er, antager jeg, social lighed. Lighed henviser ikke primært til fordelingen af sociale goder, selvom bestemte fordelinger indebæres af social lighed. Lighed henviser primært til den fulde deltagelse og inklusion af alle i samfundets væsentligste institutioner og socialt understøttede substantielle muligheder for alle til at udvikle og udfolde deres kapaciteter og realisere deres valg (Young, 1990: 173).

Her ser Young bort fra problemet med non-neutrale standarder, selvom forskellige standarder har forskellige implikationer med hensyn til fx, hvornår fordelingen af sociale goder er ligelig, og hvornår alle er fuldt inkluderet og deltager i lige grad i samfundets centrale institutioner (Young, 2002: 11, 24). For det andet er det bemærkelsesværdigt, at social retfærdighed for hende i det mindste i vid udstrækning udgøres af social lighed. Indrømmet peger hun på, at der i vurderingen af, hvornår social lighed foreligger, skal inddrages nogle parametre omkring deltagelse og undertrykkelse, som mainstream diskussionen af lighed ikke tager højde for. Men der synes ikke dermed på et fundamentalt plan at være nogen uenighed mellem Young og mainstream lighedsteorier. De primære grunde hertil er, at der intet er til hinder for, at de påståede ikke-distributive forhold, Young nævner, fx indflydelse i forhold til design af jobfunktion, ikke også kan gøres til genstand for fordelingsmæssige overvejelser, omend disse vil have en anden karakter end fx overvejelser omkring indkomstfordeling.

Alt i alt ligger der et dilemma her for Young. For enten skal hendes position ses som en teori om social retfærdighed, der ligger i forlængelse af mainstream egalitaristisk teori med det addendum, at hun peger på nogle ofte oversete ulighedsskabende mekanismer. Men i så fald er der ikke nogen dyb uforenelighed mellem Youngs teori og de teorier, hun kritiserer. Alternativt skal hendes teori forstås mere radikalt som et opgør med forestillingen om retfærdighed som ligebehandling. Men dels passer det dårligt med, hvad hun

nogle steder eksplicit skriver, dels synes en sondring mellem acceptable og ikke-acceptable forskelssensitive rettigheder at hvile på en forestilling om, at forstnævnte sikrer ligebehandling af alle, mens sidstnævnte strider herimod.

Konklusion

Jeg har i denne artikel gennemgået to centrale multikulturalisters opfattelse af, hvorledes det traditionelle liberale ideal om universelt medborgerskab og mainstream teorier om lighed er problematiske, fordi de i utilstrækkelig grad akkommoderer kulturelle forskelle mellem grupper. Jeg har argumenteret for, at både Parekh og Young har nogle sunde pointer, hvoraf den vigtigste er, at ligebehandling i en række tilfælde, herunder tilfælde der involverer kulturel forskellighed, kræver uens behandling på tværs af forskelle. Men jeg har også vist, at den pointe ikke *per se* er uforenelig med liberal egalitarisme. Som fx retten til folkepension som en forskelssensitiv rettighed viser, så opfattes multikulturalisme ofte som en position, der er langt mere vidtgående, end tilfældet er. Nærværende pointe er derfor en vigtig korrektion til den måde, en del af debatten mellem multikulturalister og deres kritikere udspiller sig på, idet liberal egalitarisme og multikulturalisme ikke som sådan er uforenelige. Omvendt må det medgives, at der i både Parekh og Young er væsentlige ansatser til positioner, der ikke kan rummes inden for en liberal egalitær teoriramme. Men jeg har i forhold til disse peget på forskellige problemer. I særdeleshed har jeg argumenteret for, at multikulturalisme ikke forudsætter et opgør med rodfæstede forestillinger om ligebehandling og dennes grundlag. Da disse har et solidt fundament, er det derfor en vigtig pointe, at disse forestillinger ikke behøver at skille multikulturalismens fortalere fra dens kritikere.¹⁹

Noter

1. Youngs nyere arbejde – fx Young (2002) – fokuserer på deliberativt demokrati.
2. Citaterne i denne artikel er oversat fra engelsk af undertegnede.
3. Feinberg (1973: 99) hævder, at princippet om, at „ens tilfælde skal behandles ens, og uens tilfælde skal behandles uens“, er konstitutivt for rationalitet, og at princippet dermed ikke er snævert knyttet til retfærdighed. Hvis fx jeg på et givent statistisk grundlag drager en konklusion, som jeg gerne vil drage (fx at mange danskere har fordomme over for indvandrere), men undlader at drage en konklusion, som jeg helst ikke vil drage (fx at mange indvandrere har fordomme over for danskere), selvom jeg ikke kan pege på, hvordan mit statistiske grundlag for at drage denne uvelkomne konklusion adskiller sig i en epistemisk relevant henseende fra mit grundlag for at drage den velkomne konklusion, så er jeg *qua* denne krænkelse af princippet om, at lige tilfælde (epistemisk set) bør behandles ens, irrationel, helt uafhængigt af min eventuelle krænkelse af noget moralprincip.

4. Parekh (1994) fremfører, at lige respekt for individer indebærer lige respekt for individernes kultur og livsform, af hvilken grund det er nærliggende at tilskrive ham det synspunkt, at religioner skal behandles med lige respekt.
5. Det er forkert, at en person ikke har en reel mulighed (*opportunity*), fordi vedkommende ikke er disponeret for at gøre brug af den (Barry, 2001: 37). I praksis betyder det måske ikke meget for Parekhs argumentation, da det, at en person ikke vil gøre brug af en mulighed, ofte afspejler, at muligheden har ringe værdi for vedkommende.
6. Young ønsker dog at fastholde en række traditionelle liberale rettigheder som værende ens for alle (Fullinwider, 1995: 500).
7. Der er også passager i Young – fx „... hvis en synsvinkel er situeret, så kan den ikke være universel“ (1990: 104) – der bedst lader sig forstå som indebærende denne radikale påstand om upartiskhedens umulighed (Holtug, 2009: 104-106).
8. Bemærk at påstanden om psykologisk umulighed er forenelig med en påstand om, at årsagen hertil ligger i sociale og politiske undertrykkelsesmekanismer. Young synes dog at mene, at selv i fraværet af undertrykkelse er det umuligt at anlægge en upartisk eller universel synsvinkel.
9. Youngs grundlag inkluderer ikke referencer til empirisk forskning om spørgsmålet.
10. Måske Young accepterer dette, jf.: „Der eksisterer ikke noget alment perspektiv, som alle personer kan anlægge, og ud fra hvilket alle erfaringer kan forstås og tages højde for“ (Young, 1989: 262; 2002: 113). Den påstand er forenelig med, at der eksisterer et generelt perspektiv, som nogle personer kan anlægge etc.
11. Denne begrundelse er uafhængig af den første, idet de relevante negative konsekvenser kunne tænkes at indtræde, selv hvis det er fx psykologisk muligt, omend svært at anlægge en upartisk synsvinkel, og at ideen om, at det er muligt at anlægge en upartisk synsvinkel, dermed ikke er illusorisk.
12. Young appellerer her til et ideal om lighed. Men den del af hendes kritik af idealet om lighed mellem individer, der går på fraværet af neutrale normer, må, såfremt den har bid i forhold til sidstnævnte, også have bid her.
13. Young (2002: 90) tilføjer „særlige behov og kapaciteter, magtstrukturer eller privilegier“ som definerende træk ved sociale grupper og afkulturaliserer dermed begrebet i nogen grad, ligesom hendes fokus her ligger på strukturelle grupper frem for kulturelle grupper (p. 92).
14. Som Alison Jaggar (1999: 314) har peget på, er det problematisk at antage, at en social gruppe i Youngs forstand har et særligt perspektiv eller en særlig interesse (sml. Young, 1990: 48; 2002: 88-89, 99, 136-141).
15. Hun hævder blot, at „(i)ntroduktionen af differentiering og partikularitet i demokratiske procedurer tilskynder ikke til fremførelsen af snævre egeninteresser“ (Young, 1989: 263).
16. Dette problem synes at pege på to mere generelle problemer ved proceduralistiske retfærdighedsopfattelser: at det er vanskeligt at specificere de relevante procedurer på en sådan måde, at efterfølgelse garanterer et intuitivt retfærdigt udfald (Holtug, 2009: 110), og at specifikationen af disse i sidste ende hidrører fra en ikke-procedural retfærdighedsopfattelse. Det er slående, at Young (2002: 6) skriver, at „(i)nkluenderende demokratiske praksisser vil med størst sandsynlighed fremme mere retfærdige udfald“, idet denne påstand kun giver mening givet en afvisning af en proceduralistisk retfærdighedsopfattelse.
17. Saml. Parekh (2006: 162).
18. Man kan sige, at reglen gælder alle, og at reglen så siger, at man skal være mindst 67 for at modtage den pågældende ydelse. Men hvis man siger det, så kan *alle* for-

- skelssensitive regler opfattes som universelle regler af typen: „For alle X gælder, at hvis X har den og den etnicitet, etc., så har X ret til ...“.
19. En tidligere version af denne artikel blev præsenteret på et CESEM seminar 2.6.2009. Jeg takker Rasmus Sommer Hansen, Nils Holtug, Martin Lemberg, Sune Lægaard, Søren Flinch Midtgaard, Morten Ebbe Juul Nielsen, Christian F. Rostbøll, Anders Berg-Sørensen og en anonym *Politica*-reviewer for indsigtsfulde, kritiske kommentarer.

Litteraturliste

- Arneson, Richard (1989). „Equality and Equal Opportunity for Welfare“, *Philosophical Studies*, Vol. 56, pp. 77-93.
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality*, Cambridge: Polity Press.
- Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- Elster, Jon (2003). „The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory“, in Thomas Christiano (ed.), *Philosophy and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel (1973). *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Fraser, Nancy (1998). „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation“, in Grethe Peterson (ed.), *The Tanner Lecture of Human Values 19*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press.
- Fullinwider, Robert (1995). „Citizenship, Individualism, and Democratic Politics“, *Ethics*, Vol. 105, pp. 497-515.
- Holtug, Nils (2009). „John Rawls og den postmoderne kritik“, pp. 88-113 i Mogens Chrom Jacobsen, Søren Flinch Midtgaard og Asger Sørensen (red.), *John Rawls' Politiske Filosofi*, Århus: NSU Press.
- Holtug, Nils and Kasper Lippert-Rasmussen (eds.) (2006). *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, Oxford: Oxford University Press.
- Jaggard, Alison M. (1999). „Multicultural Democracy“, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, pp. 308-329.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2009). „The Luck-Egalitarian Argument for Group Rights“, in Nils Sune Lægaard Holtug and Kasper Lippert-Rasmussen (eds.), *Nationalism and Multiculturalism in a World of Immigration*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Parekh, Bhikhu (1994). „Superior People“, *Times Literary Supplement*, N^o 4743, pp. 11-13.
- Parekh, Bhikhu (2006). *Rethinking Multiculturalism*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Taylor, Charles (1992). „Multiculturalism and the Politics of Difference“, pp. 25-74 in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (1989). „Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship“, *Ethics*, Vol. 99, pp. 250-274.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (2002). *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.