

Per Mouritsen

## Multikulturalisme og liberalt medborgerskab. En oversigt og typologi<sup>1</sup>

Det er ofte uklart hvori "problemet med kultur" består i multikulturalismen. Kan multikulturelle krav forenes med et kantiansk, egalitært begreb om medborgerskab? En måde at integrere de to størrelser på er at anvende en typologi der skelner (a) mellem tre stadigt mere krævende forståelser af liberal upartiskhed som ligebehandling (farveblind tolerance, liberal kulturneutralitet, multikulturel kompensation) og (b) mellem kulturproblemet som barriere, substantielt medlemskab og symbolsk anerkendelse. Øvelsen afgør dog ikke normative diskussioner om en række konkrete multikulturelle forslag. De indebærer komplicerede sociologiske og empiriske vurderinger af indholdet i "kultur" og af tiltagenes funktion og (uintenderede) effekter.

Den akademiske interesse for multikulturalisme afspejler en ny dimension i vestlig politik. Den ses i en vifte af fænomener fra amerikansk campuspolitik vendt mod Døde Hvide Europæiske Mænds kulturelle dominans over tiltag mod *verbal harassment* til krav fra diverse grupper om mere eller mindre vidtgående særbehandling. Det nye er ikke at kulturel forskellighed findes, men at den har fået politisk betydning. Derudover er det ikke ganske klart hvad der står på spil i multikulturalismens politik, og om den overhovedet har nogen fællesnævner. Som i diskussionen om kommunitarisme (Mouritsen, 1996) er "identitet" og "konstitutive fællesskaber" vigtigt – dog på den nye måde at der er flere identiteter og fællesskaber. Og tilsyneladende er der en bevægelse væk fra den traditionelle liberale betoning af individuelle rettigheder, retfærdig fordeling og tolerance over mod kollektive identiteter og gensidig respekt mellem grupper.

Kulturen i multikulturalisme er en heterogen størrelse. Den kan handle om sprog, religion eller nationale traditioner, eller om de institutioner og infrastrukturer der bærer og kanaliserer disse fænomener. Kultur kan henvise til måder at skaffe et udkomme på, til normer og social praksis, men også til grupperes opfattelse af deres særegne identitet og til "tynde" og plastiske symbolske markører. Formålet med artiklen er at skitsere nogle argumenter for at forskellige typer af multikulturelle krav i hvert fald i udgangspunktet bør overvejes af liberale. Enhver konklusion om det ene eller andet tiltags rimelighed er afhængig af en nærmere – kontroversiel – specifikation af de empiriske, sociologiske aspekter af denne kultursubstans og dens betydning for bestemte grupper i bestemte situationer. Den traditionelle, liberale politiske teoris tro på at et samfund af frie og lige borgere må være farveblindt og kultur-ignorerende har fået et grundstød. Men hvad de politiske konsekvenser i konkrete kontekster bør være, kan næppe afgøres med normativ teori alene.

Ikke desto mindre skal jeg begynde med at abstrahere fra denne kompleksitet for at beskæftige mig mere generelt med det man kunne kalde multikulturelle aspirationers normative fænomenologi. Hvad udgør kulturproblemet for en gruppe i forhold til dens omgivelser? Jeg skelner mellem tre mulige grader af "kulturintensi-



vitet", og sonderer desuden mellem tre, gradvist mere vidtgående fortolkninger af liberal upartiskhed: Det er de former for ligebehandling eller ikke-diskrimination som multikulturelle krav kan ses som udtryk for. Herved fremkommer der en nifeltstabel.

Det antages ofte at liberal politisk teori nødvendigvis er ufølsom over for kultur og gruppetilhørsforhold. Nifeltstabellen er, som det andet mål med artiklen, udgangspunkt for en diskussion af forskellige måder hvorpå kulturaspirationer kan rummes inden for liberale, universalistiske principper, når de gives en ny multikulturel tolkning. Jeg vil med udgangspunkt i typologien eksemplificere hvordan bestemte tolkninger af liberale principper *kan* tale til bestemte former for krav, og at disse krav ofte vil fremstå mere rimelige for et liberalt flertalssamfund i dette lys.

I forlængelse af dens deduktive og analytiske præg, baseret på snit i en teoretisk litteratur, er typologien endelig kritisk: Den er netop et bud på hvordan multikulturelle krav *kan* formuleres inden for en liberal retsorden. Nogle krav og teorier er mere problematiske end andre. Nogle er uacceptable fra et liberalt synspunkt. Det foreslås at såvel anerkendelsessøgende grupper som anerkendelsesgivende flertalssamfund *burde* overveje nye tolkninger af gamle liberale principper, og derved sikre en mere fornuftig måde at tale om konflikter på der er kommet for at blive.

### **Multikulturalisme og liberalt medborgerskab**

Liberale idealer om upartiskhed eller ligebehandling kan udfoldes som fortolkninger af medborgerskab i et retfærdigt samfund. Et retfærdigt samfund er ét hvis vigtigste love og institutioner anerkender borgerne som autonome individer med forskellige legitime ideer om det gode liv og med berettigede forventninger om "equal concern and respect" (Dworkin, 1978: 180). Rawls, Dworkin og andre egalitære liberale ser retfærdighed som anerkendelsen af alles lige frihed og ret til tilstrækkelige ressourcer til realisering af rimelige livsprojekter. Retfærdighed indebærer også omfordeling der kompenserer for moralsk arbitrære forskelle i evner og ressourcer. I hvilket omfang bør de af os der deler disse intuitioner overveje forskellige multikulturelle krav?

Spørgsmålet er ikke hvor meget liberalismen skal gå på kompromis med kultur. I stedet afprøves et syn på multikulturalismen som en ambition om deltagelse i liberalt medborgerskab. Selv om det skaber problemer med husordenen, er det ikke så nemt at nægte de nye teorier et rum i liberalismens store bolig. Meget taler faktisk for at tidligere hjemløshed skyldes at liberal teori ikke har været liberal nok.

Medborgerskab forstås i forlængelse af dets oprindelige romerske og republikanske (Mouritsen, 2001a; Wirszubski, 1950: 3-15) betydning af *libertas* som en juridisk definition af en nærmere bestemt status som privat borger inklusive ret til politisk deltagelse. I moderne sammenhæng indebærer medborgerskab dermed både civile rettigheder til beskyttelse af person, ejendom, fri bevægelighed og bosættelse, tale- og trosfrihed samt rettigheder til effektiv deltagelse/repræsentation i politiske organer. Videre kan idealet udstrækkes til lige adgang til jobs, uddannelse og positioner i forhold til kvalifikationer, lige adgang til sociale og sundhedsmæssige programmer og herunder programmer til økonomisk udligning. Indholdet i



medborgerskab er omstridt, og artiklens venstreliberale udgangspunkt begrundes ikke nærmere. Ud over medborgerskabets juridiske aspekter betones endelig (jf. Marshall, 1992) at rettigheder også giver en social status som ligeværdigt og myndigt medlem af et fællesskab.

### **Multikulturalismens normative fænomenologi**

Den foreslåede typologi (se figur) anskuer multikulturelle krav under to aspekter. Den vandrette dimension differentierer krav efter dybden af den fordrede liberale upartiskhed eller ligebehandling. Der sondres mellem tre idealtypiske positioner for behandling af kulturelle mindretal.

Den første position er *liberal tolerance*. Her har alle fastboende (jf. Brubaker, 1989)<sup>2</sup> lige adgang til et lands eksisterende retlige beskyttelse og til at deltage i sociale, økonomiske og politiske aktiviteter, institutioner og programmer. Der sker ikke nogen eksklusion eller kulturelt betinget undtagelse fra regler der gælder for resten af befolkningen, ingen udelukkelse af bestemte personer, praksisser eller symboler. Der er fravær af "diskrimination i stærk forstand". Men positionen tager ikke nogen form for kulturelle hensyn til mindretal. Ligebehandlingen er på flertallets præmisser for eksempel med hensyn til nationale helligdage, officielt sprog, støtte til religiøse institutioner og foreningsliv og statsinstitutioners indretning. I den forstand er der stadigvæk "diskrimination i svag forstand". Kulturel dominans forties eller bagatelliseres, og forudsætningen for ligebehandling er frivillig assimilation til flertalskulturen.<sup>3</sup> Teorihistorisk rummer positionen dog også eksplicitte, nationalliberale argumenter om at (en vis) kulturel homogenitet er nødvendig for den sociale solidaritet (integrationsargumentet) (Mill, 1972: 391-394; Miller, 1995; Kymlicka, 1995: 50ff.; Poulsen, 1998: 140f.) eller om at den eksisterende nation helt legitimt kan privilegeres (nationsargumentet) (Tamir, 1993).

En mere aktivistisk position er *liberal kulturneutralitet*. Her undgår et lands autoritative aktiviteter, institutioner og programmer den nævnte kulturelle forskelsbehandling eller "svage" diskrimination. I stedet afbalanceres statens hidtidigt ensidige imødekommelse af flertalskulturens normer og behov og dens monopolisering af institutioner og offentligt rum. Der bliver her en lige ret til imødekommelse eller understøttelse af kultur.

Den tredje idealtypiske position er *liberal multikulturel compensation*. Den kulturelle ligebehandling er her mere indgribende. Det er den ved at forskellige særordninger, særrettigheder eller *ekstra* understøttelse ses som nødvendig for reel ligebehandling. Der er tale om særrettigheder der kompenserer for en særlig gruppespecifik udsathed. Udgangspunktet er at reel ligebehandling kræver bevidsthed om at nogle grupper indtager en særlig svækket, socio-økologisk/geografisk truet eller historisk forfordelt position. På grund af deres tilhørsforhold er individer med hensyn til ressourcer, magt eller prestige i udgangspunktet ikke lige. Ligebehandling kræver i disse tilfælde en kompenserende *ulige* behandling. Minoritetsmedlemmer får ikke blot det samme og ikke blot noget andet, men også noget mere. Denne compensation indebærer ofte en modifikation af de rettigheder og den politiske magt som flertalsbefolkningen tidligere har haft, eller det nødvendiggør forskellige specialsubsider.

Figur 1. En typologi for multikulturelle tiltag

Ligebehandling som: Kulturproblem:	I: Farveblind liberal tolerance (Tiltag mod "stærk" diskrimination, stadig flertalsbias)	II: Liberal kulturneutralitet (Tiltag mod "svag" diskrimination (I))	III: Liberal multikulturel kompensation ("kompleks ligebehandling")
a: Kulturelle barrierer	Sikring af ret til deltagelse i et samfunds alm. sociale, økonomiske, politiske aktiviteter (for eksempel love mod arbejds- og boligmarkeds-diskrimination)	Sikring af alle gruppers lige mulighed for deltagelse i et samfunds alm. aktiviteter <ul style="list-style-type: none"> <li>• Begrænsede særordninger til imødekommelse af særlige behov (bedetidspunkter)</li> <li>• Ændring af adgangskriterier der afspejler flertallet (højdekrav i politiet)</li> </ul>	<i>Kompenserende</i> (midlertidige) særtiltag til sikring af en gruppes ligestillede deltagelse i et samfunds alm. aktiviteter <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kvoteordninger, <i>affirmative action/preferential treatment</i></li> <li>• Begrænsede undtagelsesrettigheder (Sikhers ret til at køre uden styrthjelm)</li> </ul>
b: Substantielt kulturelt medlemsskab	Sikring af ret til udøvelse/ fremme af egen kulturel praksis (moskébygning og opretholdelse af kulturelle foreninger for private midler)	Lige understøttelse af minoritetskulturel praksis med tilskud, institutionel tilpasning og adgang til offentligt rum modsvarende understøttelse af flertalskulturen (friskoler, medier, modersmålsundervisning)	Særlige kulturbevarende tiltag der er <i>kompenserende eller flertalsindgribende</i> : <ul style="list-style-type: none"> <li>• Specielle subsidier (særligt dyre behov)</li> <li>• Kulturelle undtagelsesrettigheder</li> <li>• Ekstern rettighedsbegrænsning</li> <li>• Repræsentationsrettigheder og selvstyre</li> </ul>
c: Kulturel anerkendelse <i>sensu stricto</i>	Sikring af ret til anvendelse af kollektive symboler (navne, flag, helligdage, evt. ændring af <i>eksisterende</i> blasfemilovgivning)	Symbolneutralitet: officiel anerkendelse af kulturelle identiteters <i>eksistens</i> (dåbsattester, officielle taler, sprogstatus)	Symbolsk kompensation: Officiel anerkendelse af minoriteters <i>værdi</i> og bidrag. "Rekonstruktiv patriotisme" (taler og skolepensu)



På tværs af disse positioner sondres mellem "kulturintensivitet" i tre centrale "problemer med kultur".<sup>4</sup> Sondringen er analytisk. Den refererer til de meninger som forskellige grupper ofte har med bestemte krav. Men de kan selvsagt variere.

*Kulturelle barrierer* refererer til situationer hvor selve dette at tilhøre en bestemt gruppe, udgør et handicap i forhold til deltagelse i eksisterende aktiviteter, institutioner og programmer. Måske fordi gruppen har specifikke behov eller normer eller mangler relevante ressourcer. Man kan også tale om handicaps i forhold til integration. Integration forstås her som en gensidig tilpasning hvor minoriteten på den ene side har ambitioner om at blive en del af flertalskulturens institutioner og praksisser, for eksempel med hensyn til uddannelse og arbejdsliv, men på den anden side har en berettiget forventning om at der tages visse kulturspecifikke hensyn. Kulturelt gruppetilhørsforhold ses her ikke så meget som en værdi i sig selv eller som en ressource der giver retning, fylde og valgmuligheder for den enkeltes gode liv (jf. *b* i figuren). Det er snarere en skæbne – noget man "er". Det er noget man ikke kan gøre for, en byrde eller noget som er helt særligt smerteligt at opgive – i en situation hvor en person i øvrigt er parat til at tilpasse sig for at kunne nyde eksisterende goder eller rettigheder, for eksempel deltagelse på et lands arbejdsmarked, i skolesystemet eller det politiske liv.

Værdien af *substantielt kulturelt medlemskab* refererer derimod til rettigheder og muligheder der knytter sig til en bestemt minoritetskulturs betydning som værdi, ressource og valgkontekst for velfærd og livsmuligheder for kulturens medlemmer. Kultur er en forudsætning "for at kunne være". Der tilstræbes her at sikre substantielle aspekter af kulturspecifik praksis, institutioner eller livsformer – uden at det i øvrigt udelukker ønsker om integration på andre områder.

Endelig beskriver *kulturel anerkendelse sensu stricto* (anerkendelse anvendes også som en bredere betegnelse) krav om officiel, eksplicit og autoritativ politisk anerkendelse af en gruppes status. Nu er det ikke primært substantielle livsbetingelser for en kulturel praksis der er målet. Vi er her i stedet på et symbolsk niveau for accept, ligebehandling eller revaluering af *identitet* inden for et større nationalt fællesskab. Bemærk her at denne tredje dimension ofte er implicit i mere substantielle krav, men typisk kun for så vidt en gruppe overhovedet er interesseret i at være en del af flertalssamfundet (jf. Kymlicka, 1996).

### **Kulturelle barrierer**

Eksempler på problemer og ordninger der vedrører kultur som barrierer, omfatter homoseksuelle der søger adgang til den amerikanske hær og danske indvandrere der søger en lejlighed i visse sociale boligbyggerier. Desuden sikker der vil bære deres turban i det canadiske beredne politi, muslimske skolepiger i Frankrig og Danmark der vil bære deres *foulard* eller som ikke vil bade sammen med andre børn efter gymnastikundervisningen, jøder der ikke må stemme på *shabath'en*, og jøder og muslimer der ønsker at holde forretninger åbne om søndagen. Endelig omfatter kategorien *affirmative action*, for eksempel i uddannelsessektoren, danske "isbryder"-ordninger for minoritetsakademikere og andre programmer om specielle støtteordninger. I alle tilfælde er der tale om ønsker om at deltage på lige fod i ikke kulturelt farvede rettigheder, muligheder og goder.<sup>5</sup>



Definitionen på hvad der tæller som barriere eller kultur som handicap/skæbne er ikke entydig og der er flydende overgange til de andre kulturdimensioner. Det er en grundlæggende normativ intuition for liberale at man "ikke kan gøre for" en række aspekter af "hvem" man er fordi de er medfødte eller ikke-valgte og dermed moralsk arbitrære (Rawls, 1972: 7, 100ff.). Man kan ikke gøre for at man er født med en bestemt nationalitet eller hudfarve. Man kan heller ikke gøre for hvis ens baggrund har udstyret en med færre eller mindre anvendelige ressourcer eller kulturel prestige. Endelig kan man ikke gøre for (men det er mere kontroversielt og baseret på empirisk-antropologiske vurderinger af bestemte krav) at bestemte former for kulturel praksis eller værdinormer har afgørende betydning for ens personlige værdighed eller religiøse integritet. Afhængigt af socialisering og forventninger også fra egen gruppe kan for eksempel religiøs hovedbeklædning have en sådan "hellig" karakter. Argumentet om at man ikke kan gøre for, og at man derfor ikke rimeligt kan stilles dårligere på grund af, hvor man kommer fra, hvad man er født med, eller hvad man ikke selv har valgt, er standard liberalt arvegods. Kulturelle barrierer skaber krav om alle tre grader af ligebehandling:

I. De homoseksuelle protesterer helt efter liberal lærebog mod en kulturspecifik udelukkelse. Der er næppe nogen saglig grund til at bøsser ikke skulle kunne være soldater. Der er heller ikke nogen liberal grund til at taxavognmænd skal være statsborgere for at udføre deres erhverv, at visse grupper ikke må bebo almene boligområder i større antal eller at ansatte i en virksomhed forbydes at tale deres eget sprog i frokostpausen. Alle tilfældene genererer traditionelt farveblinde krav om ikke at blive diskrimineret imod. Politisk indeholder rubrikken antidiskriminationslove der sikrer mod krænkelse af almindelige borgerrettigheder for udsatte grupper eller mod forskelsbehandling for eksempel på arbejdsmarkedet.

II. Dernæst appellerer sikher, tørklædepigerne i franske og danske skoler, muslimske arbejdere der måtte ønske at bede i arbejds- og undervisningstiden, og de jøder der ønsker hensyntagen til *Shabath*- og *kosher*-regler alle til en anerkendelse af særlige behov. Men de gør det her for at sikre sig lige deltagelse i et samfundsliv der i forvejen er indrettet på flertallets præmisser. For det første er der en ambition om at "være med" i flertallets institutioner på den betingelse at visse helt afgørende, identitetskonstitutive behov kan imødekommes. For det andet påpeges det at "særlige" behov ret beset blot er "andre" behov end danskernes, og at deres imødekommelse er en forudsætning for statens neutralitet. Der afholdes som bekendt ikke valg juleaften eller påskedag i Danmark, og det har aldrig været forbudt at bære et lille guldkors i franske og danske skoler.<sup>6</sup> Visse kulturspecifikke forhold søges anerkendt som relevante biomstændigheder det er rimeligt at tage hensyn til, netop for at alle kan nyde de samme goder. Vi taler ikke om kørestolsbrugeres særrrettigheder og bør måske heller ikke gøre det når meget vigtige, identitetskonstitutive mindretalsbehov imødekommes, så længe de ikke i sig selv er illiberale.<sup>7</sup>

III. Særrrettigheder og særbehandling er der først tale om når "den man er" nødvendiggør compensationer eller kompleks rettighedsafvejning, der begrænser flertallets goder og rettigheder. Hvis den religiøse hovedbeklædning er en Sikhs turban og Sikhen ønsker at køre på (politi)motorcykel med den på, hvorved der ikke er plads til en styrthjelm, er det et krav om en *undtagelsesrettighed* for en



bestemt gruppe. Eksemplet er analogt til postchaufføren der ikke behøver at bruge sikkerhedssele. Ret til at få rituellet slagtet kød i offentlige institutioner er i samme kategori. (I danske børnehaver er problemet ofte at dyreetiske værdier får danske forældre til at være lige så stærkt imod at deres børn får *halalkød* som muslimske forældre er imod at deres børn ikke får det.)

Et mere kontroversielt tiltag i kategorien er *kvoteordninger*. Her *komponeres* for en negativ arv (eller for institutionaliserede fordomme) som systematisk fraselekterer minoritetsansøgere, for eksempel i uddannelsessystemet. I sammenhængen kan en minoritet ikke gøre for at den har begrænsede ressourcer. Og når ressourcesituationen er udlignet, fjernes ordningerne. Formålet er ikke at give ethvert minoritetsmedlem adgang til meritbaserede institutioner, men at tippe vægten så flere kvalificerede ansøgere klarer nåleøjet, i erkendelse af at almindelige rettigheder mod diskrimination ikke er effektive nok.

Lad os kort se på de liberale argumenter for og imod kvoter. Selv om det accepteres at minoritetsindivider er systematisk dårligere stillet på grund af omstændigheder man ikke selv har valgt, er det jo ikke denne kontingente og vanskeligt verificerbare omstændighed *i det enkelte tilfælde* der udløser en bestemt mængde *affirmative action*. Det afgørende er om man tilhører minoriteten eller ej. Der er ingen garanti for at det er de "rigtige" individer – dem der ville være blevet frasorteret, der begunstiges. I givet fald forekommer særbehandling af minoriteter så meget mere uretfærdigt mod dygtige majoritetsstudenter der på deres personlige skuldre må bære prisen for fortidens diskrimination (Glazer, 1978). I forhold til andre kompenserende tiltag (for eksempel skattefinansierede støtteordninger) er det til og med kun en del af flertalsbefolkningen der må bære byrden (Levy, 1996: 31).

Imod disse traditionelt liberale indvendinger fremføres det at kvoteordninger først og fremmest virker, som Nathan Glazer erkender, ved "raising the status and enhancing the rights of an entire group" (Glazer, 1978: 91). Det sker ved at skabe "background conditions for fair equality of opportunity", for eksempel ved skabelse af rollemodeller og udryddelse af stereotyper (jf. Gutmann, 1996: 122ff.). Idealet henviser til det samme ligebehandlingsprincip i hvis navn *affirmative action* fordømmes som *affirmative discrimination* (Glazer og Moynihan, 1975). Selv om enkeltindivider klarer sig, har bestemte grupper systematisk færre sociale, psykologiske og prestigemæssige ressourcer – indtil institutioner er vænnet til minoriteter, og mulige minoritetsansøgere til tanken om for eksempel en universitetsuddannelse. Positiv særbehandling sigter ikke mod de enkeltindivider der mere eller mindre retfærdigt omfattes af den, men mod en grundlæggende omkalfatring af mulighedsstrukturer der i fremtiden kan gøre positiv særbehandling unødvendig. Som Gutmann (1996: 125) bemærker i en amerikansk kontekst, "[a] color blind perspective fails to leave room for according moral relevance to the fact that we do not live in a land of fair equality of opportunity for all American citizens". En mindre uretfærdighed nu antages at sikre et mere retfærdigt samfund på længere sigt. Om et konkret program kan retfærdiggøres må afhænge af om der er mere direkte eller realistiske måder at skabe dette retfærdige samfund, hvorvidt de individer programmerne går ud over er privilegerede eller om de tilhører *andre* upriviligerede grupper.<sup>8</sup>



### Substantielt kulturelt medlemskab

Denne kategori omfatter blandt andet retten til oprettelsen af moskeer og muslimske gravpladser i Danmark, religiøse minoriteters udnyttelse af friskoleloven, modersmålsundervisning, minoritetsprogrammer i nationalt tv og specielle plejehjem til ældre førstegenerationsindvandrere, og økonomisk understøttelse af Maoriernes eller Inuitters kulturelle institutioner, former for territorielt eller funktionelt selvstyre, vetoretigheder eller differentieret (land)ejendomsret og forskellige former for politisk særrepræsentation. Ambitionen er *at sikre en specifik kulturs eksistens for dens medlemmer*. Under denne synsvinkel, hvor fortolkningen af bestemte tiltag naturligvis er kontroversiel, er det ikke kultur som barriere for deltagelse i det almindelige samfundsliv der er på spil, men det kulturelle medlemskab som sådant.

I. I hvilken forstand kan kulturelt medlemskab blive et spørgsmål om ligebehandling? Mange liberale ville sige at kultur er irrelevant fordi alle kan bruge deres lige rettigheder og andel af samfundets kulturneutrale primærgoder (Rawls) til at realisere de kulturelle projekter de måtte have. Den første indvending herimod er at alle lande *de facto* bruger mange ressourcer på at understøtte flertalskulturen. Ofte er den også juridisk privilegeret. Alt andet lige synes det derfor at følge af en almindelig neutralitetsbetragtning at de fælles ressourcers anvendelse og den fælles retsorden bør afspejle kulturforskelle. For så vidt der ikke er tale om specielt bekostelige eller vanskeligt realiserbare projekter bør en stat i sin levering af goder dele sol og vind lige mellem kulturelle grupper. Dette er et argument for almindelig, kulturfølsom ligebehandling eller *kulturneutralitet*.

II. Den næste indvending er at mindretalskulturer ofte er relativt udsatte, også når der bortses fra den ulige ressourceanvendelse. Deraf følger et argument om at reel ligebehandling undertiden forudsætter *kompensation*. For at have reelt lige adgang til at leve inden for forskellige kulturer er mange minoriteter afhængige af særlige økonomiske tiltag, rettigheder eller undtagelser. De udgør på forskellige måder øer i en omgivende flertalskultur hvis eksternaliteter de udsættes for. Ikke mindst denne anden indvending gør det dog nødvendigt at overveje et modspørgsmål: Er det afgørende for at et samfund kan være liberalt at der er frit og lige valg på alle kulturhylder (uanset omkostningerne)? Spørgsmålet er afgørende for den liberale multikulturalisme.

Svaret handler i første omgang om hvad der er karakteristisk ved det vi upræcist kalder kulturelt medlemskab – vel at mærke som en *liberal* kategori der går ud over den ene eller anden ide om det gode liv et individ kan vælge at forfølge. Hvad er pludselig så specielt ved kultur (altså ud over som identiteter, normer eller historiske handicaps der udgør simple barrierer)? Flere liberale teoretikere har formuleret beslægtede ideer om kultur, specielt sprog, religion og gruppespecifikke praksistyper, som substantielle universer for menneskelig orientering og velfærd. For Will Kymlicka er medlemskab i det han kalder *societal cultures* (eller *cultural structures*), og som han ser som centreret omkring sprog og sprogligt struktureret praksis, hovedsageligt en *kontekst for meningsfulde valg*:

“Liberals should be concerned with the fate of cultural structures, not because they have some moral status of their own, but because it's only through having a rich and secure cultural



structure that people can become aware, in a vivid way, of the options available to them, and intelligently examine their value" (Kymlicka, 1989: 165)

Sådanne samfundskulturer, der må være "institutionally embodied – in schools, media, economy, government, etc." (Kymlicka, 1995: 76), giver sikkerhed, mening og kohærens til en persons mulighed for refleksive valg, uanset hvor ofte man i øvrigt træffer sådanne valg (Kymlicka, 1990: 208-210; Buchanan, 1991). De udgør en ressource der er nogenlunde analog med de primærgoder i Rawls' *Theory of Justice* som alle har brug for til at realisere deres projekter, og som staten derfor bør sikre for alle. Forudsætningen for argumentet er at kulturelt medlemskab under en række normativt relevante omstændigheder igen *ikke* er noget man vælger men snarere en forudsætning for at kunne vælge. Selv om både Rawls (1972: 563-564) og Dworkin (1985: 232-233) antog at projekter for det gode liv var kulturelt indlejrede, delte de to ifølge Kymlicka en implicit forudsætning om en *fælles* (national) kultur hvortil alle antoges at have lige adgang. Pointen er at kulturelt medlemskab først bliver problematisk som primærgode i multikulturelle samfund hvor der ikke er en sådan lige adgang.

Hvor dette kulturelle medlemskab kan ses som fortolkningskontekst for frihed og reflekterede valg, betoner Joseph Raz også at "a common culture facilitates social relations and is a condition of rich and comprehensive personal relationships". En af de vigtigste er "one's relations with one's children and with one's parents [where] a common culture is an essential condition for the tight bonding we expect and desire ... to understand [our] children, share their world, and to remain close to them" (Raz, 1994: 71-72). Et barn der berøves forældrenes sprog bytter ikke blot en kulturel valgkontekst med en anden, dets velfærd mindskes alt andet lige afgørende ved at det afskæres fra en hel verden, måske den vigtigste.

Endelig nævner Raz et aspekt af kulturelt medlemskab der både peger frem mod Taylors ideer om anerkendelse (nedenfor) og minder om Rawls betoning af "self-respect" som vigtigste primærgode (Rawls, 1972: 440). Oplevelsen og forståelsen af "hvem vi er" eller "hvor vi kommer fra" og værdsættelsen af at ens kulturelle identitet og baggrund har værdi, forudsætter også et mål af viden om, og institutionel omgivelse af, denne kultur (Raz, 1994: 72).

Over for argumentet om kultur som en forudsætning for reel liberal lighed og meningsfulde valg er det blevet fremført at der ikke nødvendigvis behøver at være tale om en persons oprindelige kultur. Der er dog argumenter for at oprindelig kultur må være normativt privilegeret: Kymlicka betoner de store omkostninger der alt andet lige er forbundet med, ikke mindst midt i livet, at skifte en kulturel kontekst hvori man navigerer fortroligt ud med en anden. Selv om for eksempel immigrantbørn ofte nemt assimileres, har Raz' pointe om intergenerational forståelse i denne forbindelse også vægt. Endelig har Rainer Bauböck (1996: 207-210) formuleret et vidtgående liberalt princip, der problematiserer Kymlickas distinktion mellem nationale minoriteter og immigranter, hvorefter det kun er i kraft af at minoriteters kulturelle reproduktionsevne beskyttes at der sikres effektiv frihed til at *vælge* mellem egen kultur, assimilation og synkretiske integrationsstrategier.



Hvad kan vi i dette lys sige om forskellige ønsker om at bevare en kulturel kontekst? For det første findes der inden for denne dimension normativt ukontroversielle krav om fri ret til udøvelse eller fremmelse af egen kultur inden for en eksisterende (farveblind) konstitutionel orden. At bygge en moske, en synagoge eller en skole, eller at oprette etniske foreninger for egne midler og inden for gældende, ikke-diskriminerende (plan)lovgivning, falder ind under denne rubrik.

For det andet findes der krav om ligebehandling som liberal kulturneutralitet. Det drejer sig her om en række tilsyneladende legitime krav om at staten i sine tilskud og indretning af rettigheder ikke blot tager hensyn til flertallets behov. Det gælder for eksempel, alt andet lige, den omdiskuterede støtte til muslimske friskoler i Danmark, adgang til modersmålsundervisning som andet sprog, adgangen til statslige medier, og ikke mindst indflydelse på personalesammensætning i offentlige institutioner (tyrkisksproglig personale på plejehjem).

Når verden bliver mere multikulturelt forskellig, uanset om forskelligheden får karakter af segregation, assimilation/integration eller globaliseret *bricolage*, vil et princip om neutralitet mellem kulturer være på kollisionskurs med liberale samfunds *de facto* diskriminering. Efterhånden som andelen af borgere med fremmed herkomst øges i en gammel nationalstat som Danmark, vil den *danske* statsreligion og folkekirke, den *danske* folkeskole, for ikke at tale om universiteterne, statsfjernsynet, plejehjem, hospitaler, den offentlige forvaltning og mange andre institutioner komme i fokus.

III. Kontroversialiteten stiger yderligere en tak når for det tredje krav om kompleks ligebehandling kommer på dagsordenen. Den udsathed der kan begrunde sådanne tiltag, kan have flere årsager. Den kan skyldes begrænset størrelse, geografisk spredning eller isolation fra et moderland der gør det vanskeligt at opretholde kulturbevarende institutioner som skoler og medier. Udsatheden kan også skyldes tidligere diskrimination, tvungen assimilation eller segregation der har svækket en kulturs evne til at regenerere sig selv. Eller den kan skyldes et skrøbeligt socio-økologisk fundament for en kulturkonstitutiv praksis (grønlandske fangere), at bestemte regler i et samfund kolliderer med tilsvarende konstitutiv praksis (nordamerikanske indianeres rygning af *peyote*), eller – i forlængelse af det socio-økologiske – at flertalskulturens mobilitet og ejendomsret truer kulturen. Vi kan skelne mellem en række krav:

*Specielle subsidier* for eksempel til kulturelle institutioner, medier eller infrastruktur er "kun" pekuniært indgribende over for flertallet. Selv om nogle behov kan være dyre (subsidieret transport og uddannelsesinstitutioner i Grønland eller Nordnorge), er der ikke for alvor noget nyt i forhold til moderne velfærdsstaters komplicerede fordelingskriterier (handicaps, mange børn, bosted). Det liberale argument er at majoriteten får sine behov dækket automatisk af normalstandard, mens minoriteter i kraft af deres størrelse eller udsathed har specielle behov.

*Undtagelsesrettigheder* kan for eksempel være i forhold til veterinærlovgivningen (grønlandske fangeres salg af sælkød), slagtelovgivning eller som tilladelse til anvendelse af narkotiske stoffer i rituel øjemed. Forskellen i forhold til *a,III* ligger kun i spørgsmålet om hvad rettigheden skal bruges til (sondringen barriere/kulturelt medlemskab). Det gælder i begge tilfælde at undtagelsesrettig-



hederne nok indebærer forskelsbehandling eller særlige privilegier, men der sker ikke nogen indskrænkning i flertalsbefolkningens normale rettigheder.

Dette er til forskel fra *begrænsning af eksterne rettigheder* der har til formål at modificere eller suspendere visse af flertallets normale rettigheder inden for et minoritetsterritorium. De vigtigste eksempler her er begrænsninger i ejendoms- og mobilitetsrettigheder der typisk beskytter grupper der er afhængige af jagtområder eller sårbare over for masseturisme, råstofudvinding eller ubalanceret økonomisk vækst. Når sådanne rettigheder undertiden kan være legitime fra et liberalt synspunkt, skyldes det dels at rettighedsindgrebet over for flertalsbefolkningen kun rammer nogle få, og da på områder der ikke er afgørende for deres velfærd, og dels at en manglende indgriben reelt ville belaste minoriteten uforholdsmæssigt meget.

*Særlige repræsentationsrettigheder* er ligesom selvstyret rettigheder forskellige fra både undtagelsesrettigheder og begrænsning af eksterne rettigheder ved ikke direkte at rette sig mod hvad enkeltpersoner må eller ikke må gøre, men i højere grad mod politisk-institutionelle forhold. Repræsentationsrettigheder sikrer at en gruppes interesser ikke permanent udelukkes. De gode argumenter herfor er i højere grad demokratiteoretiske end retfærdighedsbaserede i snæver forstand (Levy, 1996: 43), om end de kan anses for instrumentelt nyttige måder at fremme en mere retfærdig sikring af minoriteters kulturelle struktur på (Kymlicka, 1995: kap. 7). Ud over parlamenter og regeringskabinetter kan også højesteretsdomstole og vigtige administrative poster være omfattede. Blandt de almindelige repræsentationsrettigheder bør skelnes mellem især to, delvist modsatte formål (Levy, 1996: 44-45). Formålet kan være at sikre *minoritetsindividernes mulighed for indvælgelse* i parlamenter eller partier ud fra en antagelse om at deres identitet sikrer høringen af et bestemt perspektiv. Det forudsætter ikke en speciel valgrulle for minoriteter. Det sidste er nødvendigt for så vidt det, for det andet, er *minoritetsgruppens mulighed for indflydelse* gennem repræsentation der søges fremmet.

Ordningernes rimelighed afhænger af konstitutionelle og valgtekniske forhold og af komplicerede overvejelser om effekter. Retfærdighedsindvendinger mod ordningerne er næppe robuste da det abstrakte ideal om politisk lighed ikke automatisk medfører ét bestemt valgteknisk princip (Lively, 1975). Bedre, men på ingen måde afgørende indvendinger, er for det første at det er problematisk at antage at minoriteter har én interesse og taler med én stemme, og for det andet – i forbindelse med etniske valgruller – at de indebærer en stemping af hver borgers kulturelle identitet som kan være uønsket af den enkelte (Levy, 1996: 46; sammenlign Phillips, 1995 og Young, 2000).

*Selvstyret rettigheder* refererer til et kontinuum af rettigheder der i større eller mindre grad begrænser en stats politiske suverænitet, i sidste instans gennem oprettelse af en separat jurisdiktion (Kymlicka 1995: 18ff.). Ønsker om selvstyret rettigheder skyldes ofte historiske forhold som annektering eller kolonisering og, uagtet om den kulturelle afstand er stor (Tibet i forhold til Kina) eller lille (Norge i forhold til Sverige), en manglende *identifikation* med, og dermed manglende ambition om anerkendelse fra, flertalsbefolkningen. I dette lys begrundes selvstyrekrav ofte nationalistisk-kommunitært med et behov for at udtrykke en bestemt etno-national identitet (Taylor, 1989, 1993; Walzer, 1990). Trods sin politiske po-



tens kan sådan et behov næppe underbygge en liberal *rettighed* (Buchanan, 1991; Ingram, 1995: 9; Bauböck, 1996: 237-238), om end autonomiordninger ofte er eneste *de facto* alternativer til enten minoritetens undertrykkelse eller løsrivelse med de økonomiske og ressourcefordelingsmæssige problemer det rejser (Kymlicka, 1995: 186; Bauböck, 1996: 236).

Et mere holdbart liberalt argument er at visse grupper ikke kan nøjes med de mere begrænsede tiltag fordi deres kulturspecifikke behov erfaringsvis kolliderer med flertallets beslutninger. Selvstyre er her en allround sikring af en kulturel struktur der er mere effektiv for minoriteten end repræsentationsrettigheder (Taylor, 1993: 181-85; Juteau et al., 1998). Ordningerne kan være afgrænsede udlægninger af kulturfølsomme lovgivnings- og administrationskompetencer til decentrale organer, vetoret over visse typer national politik i et territorium eller minoritetsbaserede flerkammerssystemer med mere eller mindre vidtgående kompetencer. Nogle typer forhold kan desuden gøres til genstand for ikke-territorial, funktionel selvstyre (Bauböck, 1996: 235-236; Levy, 1996: 32-34; Buchanan, 1991; Margalit og Raz, 1990).

Jo mere vidtgående selvstyrrättighederne er, og jo mindre de kombineres med deltagelse i fælles statsinstitutioner, desto mindre opmuntrer de antageligt til den solidaritet der er nødvendig for et politisk fællesskab. Desuden er der grænser for hvor mange gange man kan opdele et statsligt fællesskab. Men de mere principielle liberale reservationer over for selvstyrrättigheder er følgende: For det første er både funktionelle og territoriale ordninger i endnu højere grad end repræsentationsrettigheder identitets-cementerende for minoritetsmedlemmer, herunder for dem der identificerer sig med flertallets politiske institutioner. For det andet rejser territoriale selvstyrrättigheder de samme problemer (minoriteter-i-minoriteter) som skulle afhjælpes (Green, 1995). Dette peger mod et tredje problem, om grænserne for en minoritets legitime selvstyre. Ofte er der ambitioner om *interne rättighedsbegrænsninger* i forhold til liberale standarder. Problemet her er ikke de behov som den almindelige lovgivning ikke tager højde for (sikhers turbaner), men derimod de behov der er i konflikt med grundlæggende frihedsrettigheder og ligebehandling. Liberale tager naturligvis afstand fra begrænsning af kvinders uddannelsesmuligheder eller stemmeret for ikke at tale om rituel vold og lemlæstelse, som for eksempel kvindelig (og mandlig?) omskæring eller nægtelse af transfusioner til børn. Liberale insisterer her på den individuelle autonomi der begynder anerkendelsen af kulturelle rättigheder i første omgang (Kymlicka, 1995: 152-172, men sammenlign Kukathas, 1992). De vil i øvrigt være skeptiske over for dem der hævder at ikke-liberale praksisser er afgørende for en kulturs overlevelse. Også med hensyn til dette aspekt af multikulturelle selvstyrekrav er der altså vægtige liberale indvendinger og reservationer mod vidtgående tiltag.

### **Kulturel anerkendelse *sensu stricto***

Den sidste type krav handler om anerkendelse i en mere rent symbolsk forstand. Fravær af en sådan anerkendelse *rammer en persons selvværd og identitet*. Eksempler omfatter krav om *speech codes* mod sexistisk eller racistisk tale, markering af kulturers festdage eller anden anerkendelse af distinkt og værdifuld identi-



tet i offentlige organer, formularer eller kommunikation. Hvor mange krav analyseres bedst i lyset af "barrierer" og "medlemskab", udfordres liberalismens rettighedssprog her fra nye vinkler. I Charles Taylors essay *Multiculturalism and the Politics of Recognition* er argumentet at "our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and so a person or a group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves".

Baggrunden herfor er oplysningstidens ideal om personlig autenticitet. Senere, i Herder og romantikken, blev det til figuren om at ethvert individ og nu også ethvert folk havde sin "original way of being human" der måtte udtrykkes for at livet kunne leves i værdighed. Men for at kunne realiseres og nydes må autentisk identitet anerkendes af dem man føler sig lige i forhold til. "We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us". Autenticitetens politik er symptom på at de hierarkiske statussamfund hvor anerkendelse aldrig var noget problem er forsvundet: Det som "has come about with the modern age is not the need for recognition but the conditions in which the attempt to be recognized may fail" (Taylor, 1992: 25-35).

Personers velfærd afhænger ikke kun af materielle ressourcer og rettigheder, men også af hvordan man oplever sig selv. Vi er ikke så langt fra Rawls' betoning af at, også det han kalder, kilderne til selvrespekt bør fordeles ligeligt. Mens hans pointe er at enhver har en interesse i ikke at blive fornedret i sin (selv)anseelse, bliver det hos Taylor til et spørgsmål om *interkulturel* anerkendelse. Anerkendelse søges oftest fra dem med hvem man ønsker at blive opfattet som ligeværdige i et fællesskab som man altså ikke blot identificerer sig imod, men også med (Kymlicka, 1996: 117-118; Marshall, 1992: 6). Det skal vel at mærke være på den offensive måde at man ikke bare anerkendes som forskellig i sin identitet, men også at man som forskellig anses som lige meget værd. Kritikken er ikke blot at en farveblind fælles identitet gennem det upersonlige medborgerskab ikke kan håndtere "the unique identity of this individual or group, their distinctness from everybody else" (Taylor, 1992: 38). Problemet er det dybere at en sådan fællesidentitet, både i liberale og jakobinsk-assimilatoriske varianter, i virkeligheden *ikke* er farveblind men baseret på flertallets præmisser. Det er den på måder som både afskærer dem der insisterer på at beholde deres identitet, og dem som opdager at de under alle omstændigheder ses som "anderledes".

Selv om de fleste af de allerede nævnte rettigheder også kan tolkes som symbolske anerkendelseskrav, er min pointe dels at nogle typer krav "kun" er det og dels at også disse mere luftige aspirationer kan anskues i et liberalt ligebehandlingsperspektiv. Igen foreslås og eksemplificeres en tredeling af relevante krav:

I. *Fri anvendelse af kollektive symboler* refererer til grundlæggende liberale rettigheder til fri fra statens indblanding at anvende nationale eller religiøse navne og symboler (flag), både privat og i det offentlige rum, og til at markere nationale eller religiøse fest- og helligdage. Også religiøs hovedbeklædning har ofte denne symbolske betydning, snarere end barriere-betydningen. En afgrænset type krav, hvis imødekommenhed udtrykker liberal tolerance er af typen symbolsk anti-diskriminerende. Det er for eksempel krav om love mod det amerikanerne kalder *hate*



*speech*. De definerer begrænsninger af ytringsfriheden, så den ikke må anvendes til på nærmere angivet måde at krænke minoriteter i offentlig tale eller skrift (jf. den danske racismelovgivning). Liberale bør her overveje visse typer lovgivning mod nedsættende omtale af en gruppes egenart, oprindelse eller udseende (til forskel fra handlingsforeskrivende *speech codes*) (Preece, 1998: 155f.).

Det karakteristiske ved mere symbolske krav er at de ofte forudsætter en anerkendende handling fra flertallet. Charles Taylor bemærker selv (Taylor, 1992: 65-73; Wolf, 1992: 78) at multikulturelle krav ofte er selvunderminerende når de retter sig mod anerkendelse af den konkrete *værdi* af kulturer og kulturelle frembringelser. Et eksempel er det mekaniske krav om at pensumplaner skal afspejle kulturer "ligeligt". Problemet er at dette at tilskrive noget værdi beror på en konkret vurdering af kulturelt indhold. At sige at alle kulturer og deres frembringelser er lige gode ville være en form for relativisme der hverken ville føre til anerkendelse eller interesse for minoritetskulturer. Egentlig anerkendelse af værdi sker i en kulturel kamp der samtidig skaber dynamik og udvikling. Kampen rummer "uretfærdigheder" som liberalismen lige så lidt kan afhjælpe som den kan love personlig lykke. Til gengæld er åbenhed over for forskel en multikulturel borgerdyd der enten bør tilstræbes som traditionel tolerance eller som en mere aktivt indlevende liberal etos (Walker, 1995). Den bør fremmes i demokratiske samfunds skoler (Poulsen, 1998: 146) og kan måske sættes på begreb som en etisk åbenhed for den Anden (Derrida, 1997). Men lovgivningsmæssigt kan den højst muliggøres, næppe sikres.

Liberale samfund kan dog alligevel imødekomme symbolske anerkendelsesønsker. Hvad der efterlyses er ofte autoritative signaler om *anerkendelse af kulturelle identiteters eksistens* i fællesskabet. Der er mange måder at "huske" at give minoriteter synlighed og ikke mindst at undgå monopolisering af det politisk-symbolske rum. På måder som europæiske nationalstater sammenlignet med indvandrerlande som USA og Canada er helt uskyldige overfor, er en sådan synliggørelse en realisering af den kulturneutralitet disse liberale samfund i princippet tilstræber.

Eksempler omfatter officielle deklamationer og (nytårs)taler, udformningen af officielle dokumenter (fødselsattesterne på Folkekirkens formularer, det kontroversielle Jellingekors på de nye pas), i nogle lande anerkendelse af minoritetsprog (i 1938 anerkendtes Rhaeto-romansk som fjerde schweiziske sprog, uden at det ønskedes at sproget blev *anvendt* officielt), anerkendelse af et områdes eller en gruppes navn og eventuelt ændringen af et lands navn (Tjekkoslavakiets forvandling til den Tjekkiske og Slovakiske Føderale Republik), monumenter og markering af visse nationale helligdage, og ændring af skolers religions- og historieundervisning, så minoritetens eksistens og kultur anerkendes.

II. Der er en glidende overgang fra anerkendelse af eksistens til den som sagt vanskelige *anerkendelse af kulturelle identiteters værdi*. Mulige liberale argumenter for en kompenserende specialbehandling af identitet (Parekh, 1991, 1994) kunne tage udgangspunkt i at minoritetsidentiteters mulighed for at fremstå som værdifulde er systematisk langt ringere end flertallets på grund af moderne nationalismes velkendte dynamik. Selv om man ikke kan lovfastsætte at andre skal bryde sig om ens identitet, kan der være gode grunde til en (re)evaluativ historie- og kulturundervisning der indsætter minoritetsbidrag i et lys der ikke er



*mindre* positivt end det der automatisk bliver den nationale sangskat og fortidsmytologi til del. Mere specifikt kan der være plads til – som hensigtserklæringer for offentlig kommunikation snarere end som rettigheder – en *rekonstruktiv patriotisme* der dels modificerer xenofobiske og krænkende elementer i flertallets identitetskonstruktioner (Englands *ruling the waves*, Sydafrikas *Boertrek*), dels pointerer nye grupper historiske og aktuelle bidrag til et fællesskab (amerikansk anerkendelse af de sortes deltagelse i borgerkrig og verdenskrige). Officielle undskyldninger for tidligere uretfærdigheder kan også være aktuelle (USA's beklagelse af interneringen af japansk-amerikanere).

### Konklusion

Den foreslåede typologi for multikulturel anerkendelse er hverken baseret på typer af *grupper* (jf. for eksempel Kymlicka, 1995) eller juridisk-institutionelt på typer af retsmaterielle effekter og forudsætninger (Bauböck, 1996; Levy, 1996). Den abstraherer bevidst fra disse væsentlige spørgsmål og begynder i stedet med at spørge hvilke "slags" multikulturelle problemer der findes og hvordan de eventuelt kan tolkes som ambition om deltagelse i liberalt medborgerskab. Dernæst spørger den om der findes gode grunde for tre gradvist mere vidtgående versioner af liberal ligebehandling. Den kortfattede diskussion viste at ligebehandling ikke behøver at være farveblind. Traditionel liberal modstand mod at befatte sig med kultur kan ofte kritiseres for at frede privilegerede flertalskulturer.

Hvis typologien domesticerer nogle krav, der ude i virkeligheden ofte formuleres på måder der er problematiske for liberale, er den rent didaktisk også en måde at besinde sig på bredden af de politiske forhåbninger på der i princippet kan præsenteres og tolkes liberalt. Typologiens fænomenologiske aspekt viser endvidere behovet for at skelne, også i den politiske debat. Selv om de samme problemer kan tolkes på flere måder, og selv om den foreslåede opdeling rummer overlap og kumulativitet, bør vi begynde med at specificere *problemet med kultur*. Er det et afgrænset barriereproblem eller foreligger der et ønske om sikring af kulturel kontekst? Søges der "kun" symbolsk anerkendelse eller skal der penge og rettigheder på bordet? (Under tiden: klares problemet med penge eller skal der symboler på bordet?). Er det da en god ide at praktisere multikulturel politik?

I. Der er to overordnede principielle grunde til at spørgsmålet ikke har entydige svar. For det første kræver multikulturelle tiltag mere overvejelse og politisk varsomhed jo mere de skaber konflikt i forhold til eksisterende rettigheds- og omfordelingsregimer. Vidtgående *affirmative action* bør, på grund af konsekvenserne for enkeltmedlemmer af majoriteten, nok kun anvendes hvor en gruppes marginalisering ikke viser tegn på ændring (sorte i USA, romaer i Europa). For specialsubsidier til en gruppes livsform er problemet naturligvis dels at de fragår puljen til andre formål, herunder "almindelige" fattige, dels at de også tilgodeser rige minoritetsmedlemmer. De virker ved, at en gruppe *ad gangen* fremfører unilaterale krav til fællesskabet baseret på gruppens isolerede evaluering af netop sine behov.

For det andet er programmerne mere problematiske jo mere deres gruppe-*rettethed* påtvinges det enkelte individ. Alle tiltag er medlemskabstilskrivende ("stemp-lende") ved overhovedet at definere en gruppe. Men der er gradforskelle mellem



på den ene side undtagelsesrettigheder (II,a), institutionsstøtte og (frivillig) modersmålsundervisning (II,b) samt alle typer symbolsk anerkendelse (I,c – III,c) og på den anden side mere konkret eksternalitetsskabende tiltag i III,a og III,b (det minoritetsindivid der ikke behøver kvoteordninger, mistænkes for at være "sluppet lettere", og enkeltindivider kan ikke undslå sig særrepræsentation).

II. Mere generelt er multikulturel rettighedsbegrundelse også præget af normativ kontingens på grund af en række komplicerede sociologisk-empiriske specifikationsmomenter hvor forskellige lande har hver deres smertepunkter. Denne konkrete pluralisme giver i øvrigt næring til diskursdemokratisk og nyrepublikansk funderet kritik af den begrundelsesfundamentalisme som for eksempel Rawls ikke for alvor har forladt med sin "overlappende konsensus" (for eksempel Bellamy, 1999; Mouritsen, 2001a: 381-385):

For det første fordi multikulturalismen viser pluraliteten af rimelige fortolkninger af grundlæggende værdier, selv inden for denne artikels universelle medborgerskabsunivers. Ud over de kendte højre- eller venstreliberale varianter introducerer multikulturalismen et nyt kontekstuel sæt af kulturgoder der alle *kan* ses som aspekter af liberal ligebehandling. Hvis det erkendes at kultur principielt kan have betydning, *for eksempel* på de tre måder denne artikel foreslår, rejser der sig straks et behov for at specificere *hvilke former for kultur* der kan have det – hvilken kulturel substans, for eksempel sprog, religion eller socio-økologisk livsform. Svaret gøres ikke nemmere ved den accelererende etnisk-kulturelle transgression der er skabt af migration og globalisering, men også paradoksalt muliggjort netop af liberale frihedsrettigheder (Rawls, 1993; Bauböck og Rundell, 1999). Frem for alt må enhver besvarelse udgå fra en erkendelse, som mange af de normative teoretikere har problemer med, om det uholdbare i at basere sig på essentialistiske kulturbegreber (kritisk, Benhabib, 1999; Fraser, 1995).

Der er her brug for at skelne. "Kultur" i multikulturalisme kan henvise til noget mere eller mindre stabilt. Sprog, seksuel orientering og socio-økologisk livsform er ofte (men ikke altid) mere stabilt end diverse "traditionelle" vaner og skikke, herunder forskellige fortolkninger af religion. Identitet, individuelle og kollektive selvopfattelser og afgrænsninger til signifikante andre, har givetvis under tiden vedvarende referencer. Men en voksende sociologisk litteratur giver talrige eksempler og forklaringer på at identitet også, især i postmoderne eller reflektivt moderne samfund, er dynamisk og mobiliseret med subjektet som en mere eller mindre autonom *narrator* (Giddens, 1991). Multikulturalisme er både som bevægelse og subjektivitetsform parallel med den nye nationalisme og dens forklaringsmodeller (Brown, 2000), herunder især globaliserede informationsstrømme og migration (Bauböck og Rundell, 1999) og den stigende kapitalistiske varegørelse af "autentisk" identitet (Zizek, 1997). Pointen er ikke at kulturel struktur og anerkendelse er overfladiske og forbigående værdier, men at normativ teori om disse værdier også bør afspejle deres årsager og kontingens.

Selv om kulturelementer kan have stor betydning for den enkelte, er det dernæst en kompliceret sag *hvilke typer af behov der er moralsk relevante*. Spørgsmål her omfatter *frivillighed* (forskellen mellem at blive presset til at opgive en kultur, at vælge at optages i flertallets, og at vælge den ene eller anden kulturelle identitet



som en livsstil) (Bauböck, 1996: 214-227), *kulturel udsathed* i et samfund (konkrete trusler mod gruppens overlevelse, kulturel prestige, markedsværdi af kulturspecifikke kompetencer) (Ben-Rafael, 1996; Zolberg, 1996) og *kulturel afstand* i forhold til flertalskulturen (den tyske versus den kurdiske minoritet i Danmark).

Hvis disse parametre komplicerer diskussionen, bliver det ikke bedre når vi for det tredje – og idet vi bevæger os fra søjle I til II og III – spørger hvilke *tærskler* der må være for mulig anerkendelse med hensyn til *tid* (hvornår er en minoritets repræsentative behov stabilt fastlagte?), *antal* (det paradoksale forhold at en minoritet må have en vis størrelse for at kunne komme i betragtning) og *rum* (for nogle tiltags vedkommende for eksempel spørgsmål om geografisk koncentration eller spredning). Igen har disse spørgsmål uklare svar, ligesom spørgsmål om *afvejning* af hvilke behov der er vigtigst i tilfælde af konflikt, knappe ressourcer og praktiske begrænsninger (for eksempel mht. antallet af helligdage, monumenter og etniske tv-programmer).

Det mest kontroversielle empiriske parameter drejer sig nok om *funktionalitet og (utilsigtede) effekter* (klassisk, Glazer og Moynihan, 1975; Glazer, 1978). Realisme og "stabilitet" har omstridt status i normativ teori (Mouritsen, 2001a: 388-393), og forudsigelse af modsatte eller uheldige side-effekter er et velkendt retorisk kneb (Hirschman, 1991). Alligevel bør en kritisk oversigt slutte med et sæt sociologiske spørgsmål der må diskuteres med reference til nationale erfaringer, og som heller ikke multikulturalismens fortalere kan ignorere:

Vil forskellige grupperettede tiltag føre til at gruppensærpræg reificeres hvorved gruppens medlemmer (yderligere) segregeres, negative stereotyper forstærkes eller *in-group* pres for konformisme og "traditionalisme" øges (Appiah, 1996; Necef, 1996)? Hvilken betydning har her forskellige nationale politiske kulturer og institutioner (Soysal, 1994)? Er potentielle effekter snarere afhængige af selvstændige, moderne etnificeringsprocesser (Gutman, 1996)?

Vil undtagelsesrettigheder til rituel slagting eller støtte af minoritetsinstitutioner føre til mere tolerance og forskelsaccept eller til øget modvilje og xenofobi fra flertallet? Under hvilke former er multikulturel anerkendelse med til at "vænne os til dem" (Togeby, 1997)?

Udtrykker multikulturelle krav måske undertiden en hypersensitivitet over for krænkelser der kombineres med selvretfærdig intolerance indadtil i forhold til gruppens egne apostater og kritikere – efter den logik at det ikke er individer der skal *tolereres*, men identitet der skal *respekteres*? Er det psykologisk plausibelt at tolerance overfor forskel kan udgå fra konstant, offentlig introspektion mod oprindelige værdier og hellige symboler? Bliver folk der tænker dybt over deres egen tradition nødvendigvis tolerante (Walzer, 1987)?

Får multikulturel politik nye og gamle minoriteter til at føle solidaritet med flertalsbefolkningen og loyalitet mod et nyt politisk fællesskab (og majoriteten til at føle solidaritet med dem)? Eller er grupperettigheder og symbolsk anerkendelse gift for den nationale solidaritet – der i stedet enten forudsætter etnisk eksklusion fra det hellige statsborgerskab eller måske hårdhændet assimilation (Carens, 1989; Hailbronner, 1989; Kymlicka, 1995: 173-193, 2002: 366-368)? Følger der af behovet for solidaritet og tillid i liberale staters demokratiske liv en nødvendig poli-



tisk kultur-tilpasning – for eksempel beherskelsen af et fælles sprog, accepten af visse universelle (men nationalt farvede) politisk-civile værdier eller eksistensen af en patriotisk (Mouritsen, 2001b) eller national (Miller, 1995) identitet? Er dette i givet fald i konflikt med multikulturelle tiltag?

Og endelig: Er anerkendelsens forskellige former stationer på en glidebane mod et etno-korporativt samfund hvor fastlæggelse af rettigheder og sikring af ressourcer og magtplatforme bliver et identitetskapløb efter eksotiske gruppeemblemer (og hvor almindelig fattigdom får ringe presse) (Glazer og Moynihan, 1975; Gür, 1996; Barry, 2001)? Eller kan multikulturalismens politik stabiliseres i nationale varianter der viderefører velfærdsstatens kontinuerlige fortolkning og demokratiske legitimering af menneskelige behov (Eriksen, 1996)?

Alt andet lige indikerer spørgsmålene at man bør gå forsigtigt og differentieret til værks. I forhold til denne artikels typologi udgør hele den venstre søjle et liberalt efterslæb som uden videre forsinkelser bør bringes i orden. Den øverste bjælke er mindre problematisk end den mellemste derved at den både må anses for mindre "identitetsfastfrysende" og mindre udgiftskrævende. Erfaringer fra Storbritannien (Parekh, 2000) og Canada (Preece, 1998) peger i retning af at lovgivning om religiøs hovedbeklædning kan afpolitisere betændte problemer, mens amerikanske erfaringer (Glazer, 1997) tilsiger varsomhed med hensyn til positiv særbehandling. Understøttelse af kulturelt medlemskab er mere indgribende over for minoritets*individer* og deres integrationsstrategier, og den kan nemt blive til velerhvervede rettigheder med tilhørende institutionelle interesser. Anerkendelse af kulturel identitet behøver (og bør) derimod hverken at være særligt indgribende, omkostningsfuld eller permanent i indhold og form.

Det er måske fristende at afvise hele det multikulturelle program med henvisning til kosmopolitiske idealer (Waldron, 1995), især når det erkendes at kultur og identitet er konfliktfyldt og flydende. Problemet er at hverken liberal teori eller liberale stater nogensinde selv var farveblind og neutral, og det er under alle omstændigheder vanskeligt at undgå kulturel farvning af et samfunds fælles institutioner og offentlige rum (og i et land som Danmark er der mange fælles institutioner og rum). I øvrigt ville en afvisning være politisk irrelevant, da mange multikulturelle tiltag allerede *er* en del af den politiske virkelighed (Jopke og Lukes, 1999). Diskussionen handler i det lys om hvad der kan begrundes principielt inden for liberale rammer. Her er bevisbyrden i stigende grad hos den liberale multikulturalismes kritikere (Kymlicka, 2002: 365-366). Men den handler også om hvilke tiltag, under hvilke konkrete omstændigheder, det overhovedet er en god ide at give sig i kast med i lyset af de erfaringer der løbende gøres politisk og institutionelt. Her er meget lidt afgjort.

## Noter

1. Artiklen er baseret på et conferencepapir præsenteret ved NOPSAs konference, 19-21. august 1999, Uppsala, i workshoppen "Demokratiet stillet over for nye udfordringer" og på et forskningsseminar i efteråret 1999 ved Institut for Statskundskab, København. Tak til Anders Berg-Sørensen, Hen-



- rik Jensen, Carl Lebeck, Kasper Lippert-Rasmussen, Henriette Bjørn Nielsen, Hans Jørgen Nielsen, Asbjørn Sonne Nørgaard, Jørgen Poulsen og Helena Wockelberg.
2. Jeg diskuterer ikke her forudsætninger for *statsborgerskab* (Bauböck, 1994).
  3. Hvis vi ser udviklingen af tolerance som en historisk sekvens (Raz, 1994), ignoreres her i hvert fald ét tidligere tolerancestadium, nemlig den tidlige oplysningstids *klassiske tolerance* (jf. Locke, 1990). Det var en doktrin om staters, og i anden omgang borgeres, accept af (dvs. ikke-forfølgelse, ikke-indblanding i) mindretals private udøvelse af religion (i Locke dog ikke ateister og katolikker!), men bestemt ikke nødvendigvis af deres lige adgang til alle gældende rettigheder.
  4. De tre positioner anskuer kultur som et individproblem. Kommunitarister som Taylor indvender mod liberal multikulturalisme at ønsket om kulturel overlevelse er et argument på kulturens vegne, snarere end på vegne af konkrete, nulevende individers kulturspecifikke projekter. Her skilles vandene.
  5. Strengt taget refererer *affirmative action* under tiden til det normativt mindre kontroversielle at bestemte grupper positivt sikres mod almindelig diskrimination. Betydningen i det følgende er den der også rummes med betegnelsen *preferential treatment* (se Gutmann, 1996: 122f.).
  6. Sagerne om tørklæder og bedetidspunkter anskues ikke her som simpelt illegitime krav om assimilation (og dermed et brud på I,a eller I,b). I stedet ses de som udtryk for institutions-specifik forskelsbehandling fordi der fra officiel side henvises til bestemte institutioners adfærdregler eller ethos (republikanske idealer i Frankrig, kvindefrigørelse i Danmark), hvis nødvendighed kan problematiseres og hvis fortolkning til stadighed sker på flertalskulturens præmisser, jf. næste note. I øvrigt har franske domstole nu accepteret retten til at bære religiøs hovedbeklædning.
  7. Argumenter om at muslimske tørklæder er *undertrykkende*, forudsætter en kontroversiel kritisk teori der omfatter alle de betydningskontekster tørklædet indgår i. Den skulle måske også kunne rettes mod andre *kulturelle* praksisformer (piercing, skolebørns modfiksering) og ville næppe kunne begrunde liberal indgriben. Den franske *l'affair du foulard* diskuteres af Galeotti (1993, 1994).
  8. Gutmann (1996: 122-129) nævner også argumenter for positiv særbehandling der har som fælles præmis at der ikke nødvendigvis foreligger et retfærdighedsproblem: Etnisk identitet er en objektiv kvalifikation i forhold til en bestemt institutions formål – for eksempel værdien af inter-kulturel tolerance og åbenhed på et universitet. Denne type argumenter peger også i retning af positiv særbehandling som rimelig med henblik på at skabe reelt kulturneutrale institutioner, jf. II,b.

## Litteratur

- Appiah, K. Anthony (1996). "Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections", pp. 30-105 in K. Anthony Appiah and Amy Gutmann (eds.), *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of of Multiculturalism*, Cambridge: Polity Press.
- Bauböck, Rainer (1996). "Cultural Minority Rights for Immigrants", *International Migration Review*, Vol. 30, No. 1, pp. 203-250.
- Bauböck, Rainer (ed.) (1994). *From Aliens to Citizens. Redefining the Status of Immigrants in Europe*, Aldershot: Avebury.
- Bauböck, Rainer and John Rundell (eds.) (1999). *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot: Ashgate.
- Bellamy, Richard (1999). *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, London: Routledge.
- Benhabib, Seyla (1999). "'Nous' et 'les Autres': The Politics of Complex Cultural Dialogue in a Global Civilization", in Christian Joppke and Steven Lukes (eds.), *Multicultural Questions*, Oxford: Oxford University Press.
- Ben-Rafael, Eliezer (1996). "Multiculturalism in Sociological Perspective", pp. 133-154 in Chri-



- stian Joppke and Steven Lukes (eds.), *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Aldershot: Avebury.
- Brown, David (2000). *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural, and Multicultural Politics*, London: Routledge.
- Brubaker, William Rogers (ed.) (1989). *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, Lanham, MD: University Press of America.
- Buchanan, Allen E. (1991). "Toward a Theory of Secession", *Ethics*, Vol. 101, No. 1, pp. 322-342.
- Carens, Joseph H. (1989). "Membership and Morality: Admission to Citizenship in Liberal Democratic States", pp. 31-49 in William Rogers Brubaker (ed.), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, New York: University Press of America.
- Derrida, Jacques (1997). *Politics of Friendship*, London: Verso.
- Dworkin, Ronald (1978). *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- Dworkin, Ronald (1985). *A Matter of Principle*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eriksen, Erik Oddvar (1996). "Justification of Need in the Welfare State", pp. 55-75 in Erik Oddvar Eriksen and Jørn Loftager (eds.), *The Rationality of the Welfare State*, Oslo: Scandinavian University Press.
- Fraser, Nancy (1995). "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *New Left Review*, No. 212, pp. 68-93.
- Galeotti, Anna Elisabetta (1993). "Citizenship and Equality. The Place for Toleration", *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, pp. 585-605.
- Galeotti, Anna Elisabetta (1994). "A Problem With Theory", *Political Theory*, Vol. 22, No. 4, pp. 673-677.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Glazer, Nathan (1978). "Individual Rights Against Group Rights" pp. 87-103 in Eugene Kamenka and Alice Erh-Soon Tay (eds.), *Human Rights*, London: Edward Arnold.
- Glazer, Nathan (1997). *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glazer, Nathan and Daniel Patrick Moynihan (1975). "Introduction", pp. 1-26 in Nathan Glazer and Daniel Patrick Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Green, Leslie (1995). "Internal Minorities and their Rights", pp. 256-72 in Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Gür, Thomas (1996). *Staten och nykomlingarna: en studie av den svenska invandrarpolitikens ideer*, Stockholm: City University Press.
- Gutmann, Amy (1996). "Responding to Racial Injustice", pp. 106-78 in K. Anthony Appiah and Amy Gutmann (eds.), *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hailbronner, Kay (1989). "Citizenship and Nationhood in Germany", pp. 67-79 in William Rogers Brubaker (ed.), *Immigration and the Policy of Citizenship in Europe and Northern America*, New York: University Press of America.
- Hirschman, Albert O. (1991). *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ingram, Attracta (1995). "Constitutional Patriotism", pp. 156-167 in *Challenges to Law at the End of the 20th Century*, Bologna: Cirfid.
- Jopke, Christian and Steven Lukes (eds.) (1999), *Multicultural Questions*, Oxford: Oxford University Press.
- Juteau, Danielle, Marie McAndrews and Linda Pietrantonio (1998). "Multiculturalism à la Canadian and Intégration à la Québécoise. Transcending their Limits", pp. 95-10 in Rainer Bauböck and John Rundell (eds.), *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, Aldershot: Ashgate.
- Kukathas, Chandran (1992). "Are There Any Cultural Rights?", *Political Theory*, Vol. 20, No. 1, pp. 105-139.



- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (1996). "Social Unity in a Liberal State", *Social Philosophy & Policy*, Vol. 13, No. 1, pp. 105-135.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Levy, Jacob T. (1996). "Classifying Cultural Rights", pp. 22-66 in *NOMOS, Group Rights*, New York: New York University Press.
- Lively, Jack (1975). *Democracy*, Oxford: Basil Blackwell.
- Locke, John (1990). *A Letter Concerning Toleration*, Buffalo: Prometheus Books.
- Margalit, Avishai and Joseph Raz (1990). "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 9, pp. 439-461.
- Marshall, T.H. (1992). *Citizenship and Social Class*, London: Pluto.
- Mill, John Stuart (1972). "Representative Government", pp. 188-428 in *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, London: Dent.
- Miller, David (1995). *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Mouritsen, Per (1996). "Det politiske fællesskab: liberalismen og dens nye kritikere", *Politica*, 28. årgang, nr. 2, pp. 162-178.
- Mouritsen, Per (2001a). *The Fragility of Liberty. A Reconstruction of Republican Citizenship*, ph.d.-afhandling, Det Europæiske Universitets Institut, Firenze.
- Mouritsen, Per (2001b). "The Republican Conception of Patriotism", *Arbejdsblad 2001/3*, København: Institut for Statskundskab, Københavns Universitet.
- Necéf, Mehmet Ümit (1996). *Ethnic Identity and Language Shift among Young Turks in Denmark*, ph.d.-afhandling, Odense University, Center for Contemporary Middle East Studies.
- Parekh, Bhikhu (1991). "British Citizenship and Cultural Difference", pp. 183-205 in Geoff Andrews (ed.), *Citizenship*, London: Lawrence & Wishart.
- Parekh, Bhikhu (1994). "Discourses on National Identity", *Political Studies*, Vol. 42, No. 2, pp. 492-504.
- Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Phillips, Anne (1995). *The Politics of Presence*, Oxford: Oxford University Press.
- Poulsen, Jørgen (1998). "Fremmede i båden! – multikulturelle problemer og multikulturel kompetence", *Politica*, 30. årgang, nr. 2, pp. 132-148.
- Preece, Jennifer Jackson (1998). "Multiculturalism, Dignity, and the Liberal State in Canada", *Politica*, 30. årgang, nr. 2, pp. 132-148.
- Rawls, John (1972). *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1994). "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, Vol. 41, No. 1, pp. 67-79.
- Soysal, Yasemin Nohoglu (1994). *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Tamir, Yael (1993). *Liberal Nationalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1989). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", pp. 159-182 in Nancy L. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1992). "The Politics of Recognition", pp. 25-73 in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1993). *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Togebly, Lise (1997). "Er vi ved at vænne 'os' til 'dem'", *Politica*, 29. årgang, nr. 1, pp. 70-88.
- Waldron, Jeremy (1995). "Minority Rights and the Cosmopolitan Alternative", pp. 93-119 in Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- Walker, Brian (1995). "John Rawls, Mikhail Bakhtin, and the Praxis of Toleration", *Political Theory*, Vol. 23, No. 1, pp. 101-127.



- Walzer, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1990). "Nations and Universe", pp. 507-556 in Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City: University of Utah.
- Wirszubski, C.H. (1950). *Libertas as a Political Idea at Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Susan (1992). "Comment", in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Zizek, Slavoj (1997). "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, No. 225, pp. 28-51.
- Zolberg, Aristide R. (1996). "Immigration and Multiculturalism in the Industrial Democracies", pp. 43-65 in Rainer Bauböck, Agnes Heller and Aristide R. Zolberg (eds.), *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Aldershot: Avebury.