

politica  
*Tidsskrift for politisk videnskab*

**Redaktion:**

Anders Berg Sørensen og Søren Flinch Midtgaard (ansvh.)  
Lotte Bøgh Andersen, Søren Serritzlew, Asbjørn Sonne Norgaard (SDU), Robert Klemmensen (SDU), Mette Kjær, Viola Burau, Anne Binderkrantz, Thomas Pallesen, Thomas Olesen (anmeldelser), Derek Beach, Niels Ejersbo (SDU).

*Redaktionskomité:*

Søren Winther, Socialforskningsinstituttet  
Helene Kyed, DIIS  
Bo Smith, Beskæftigelsesministeriet  
Lotte Jensen, CBS  
Morten Ougaard, Institut IKL, Handelshøjskolen  
Eva Sørensen, Institut for Samfundsvidenskab og Erhvervsøkonomi, RUC  
Peter Dahler-Larsen, Institut for Statskundskab (SDU)  
Per Henriksen, Fagkonsulent i gymnasieskolen  
Christian Albrekt Larsen, Aalborg Universitet, Inst. 2  
Helle Ørsted Nielsen, DMU  
Peter Viggo Jakobsen, Institut for Statskundskab, KU

**© *politica***

Tidsskriftet *Politica* udgives med støtte fra  
Forskningsrådet for Samfund og Erhverv under Det Frie Forskningsråd  
Omslagsdesign: Kasper Lægård, Avail Design  
Grafisk tilrettelæggelse: Gitte Thorsted  
Tryk: Clemensstrykkeriet A/S, Århus  
ISSN 0105-0710  
ISBN 978-87-7335-154-3

Redaktionen sluttet d. 01.09.2009

Bestilling af tidsskriftet:

E-mail: [Politica@ps.au.dk](mailto:Politica@ps.au.dk); telefon: 8942 1253

Girokonto: 5 04 51 93 (se i øvrigt bagest i dette nummer)

*Politica* publicerer alene artikler bedømt ved peer-review enten i form af enkeltstående artikler bedømt ved to anonyme reviewers eller som del af et temanummer bedømt ved en anonym reviewer. Der accepteres manuskripter på dansk, norsk og svensk. På [www.politica.dk](http://www.politica.dk) kan der findes kontaktoplysninger og skrivevejledning.

*Politica* er indekseret i *International Political Science Abstracts*, som udgives af IPSA.

Tidsskriftet *Politica*  
c/o Institut for Statskundskab  
Bartholins Allé  
8000 Århus C

# Indhold

- 391 *Christian F. Rostbøll*  
„Vores danske værdier“ – en kritisk analyse
- 409 *Kasper Lippert-Rasmussen*  
Lighed, forskelle og multikulturalisme: Parekh og Young
- 427 *Rasmus Sommer Hansen og Søren Flinch Midtgaard*  
Dyre præferencer og religiøse forskelle
- 449 *Rasmus Sommer Hansen*  
Lighed, autonomi og socialisering
- Anmeldelser**
- 468 Dorte Pedersen, Carsten Greve & Holger Hojlund (red.), *Genopfindelsen af den Offentlige Sektor. Ledelsesudfordringer i Reformernes Tegn*, København: Børsens Forlag, 2008 (Vibeke Lehmann Nielsen)
- 475 Birgitte Egelund Olsen og Karsten Engsig Sørensen (red.), *Europæiseringen af dansk ret*, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag, 2008 (Derek Beach)
- 478 Bruno Latour, *En ny sociologi for et nyt samfund. Introduktion til aktør-netværk-teori*, København: Akademisk Forlag, 2008 (Casper Bruun Jensen)
- 481 Morten Kelstrup, Dorte Sindbjerg Martinsen & Marlene Wind, *Europa i forandring. En grundbog om EU's politiske og retlige system*, København: Hans Reitzels Forlag, 2008 (Morten Kallestrup)
- 485 Modtagne bøger
- 486 Abstracts
- 488 Om forfatterne

Christian F. Rostbøll

## „Vores danske værdier“ – en kritisk analyse<sup>1</sup>

Indvandringen af mennesker med „andre værdier“ har fået nogle til at kræve, at vi står fast på vores danske værdier. Men det er langt fra entydigt, hvad det vil sige for en værdi at være „vores“ og at være dansk. En analyse af autonomibegrebet kan hjælpe os til at indkredse, hvad det kunne betyde at kalde en værdi vores og til at diskutere det normative spørgsmål om, hvorvidt der er legitime grunde til at tale om vores danske værdier. Det kantianske begreb om reflektiv godkendelse og teorien om deliberativt demokrati kan bidrage til at opstille kriterier for, hvornår normer og værdier bør kaldes vores. Vores danske værdier bør henvises til de værdier, som danskere reflektivt kan godkende under betingelser, der fremmer inklusiv, fælles deliberation, mens det er illegitimt at stå fast på værdier som vores og danske, blot fordi de er en del af dansk historie eller kultur.

Vores danske værdier er blevet sat på dagsordenen – i høj grad som en respons til indvandringen fra ikke-vestlige lande. I august 2007 lancerede Dansk Folkeparti (2007) en kampagne med titlen „Vi står fast på vores danske værdier“. Det succes- og indflydelsesrige partis slogan henviser bemærkelsesværdigt ikke blot til „de danske værdier“ men til „vores danske værdier“. Det er imidlertid ikke kun på højrefløjen, at man taler om danske værdier. Socialdemokraterne gør det også (Mouritsen, 2006: 81). „Der er danske værdier som demokrati, ytringsfrihed og meget andet, vi ikke skal gå på kompromis med“, sagde daværende næstformand Lotte Bundsgaard i forbindelse med partiets nye principprogram i 2004 (Redder, 2004).<sup>2</sup>

Denne artikel forsøger at indkredse, hvad det kan betyde at kalde en værdi vores og dansk. Den er skrevet inden for disciplinen normativ politisk teori, hvilket betyder, at fokus ikke er, hvorfor eller hvordan folk identificerer sig med og taler om vores danske værdier, men derimod at undersøge om der kan være gode grunde til denne sprogbrug. Det er vigtigt for normativ politisk teori både at være empirisk velfunderet og at forholde sig til de spørgsmål, der interesserer offentligheden (Rostbøll, 2009a). Men der er også behov for en vis distance og abstraktion, foruden hvilke den politiske teoretiker blot vil acceptere, at den måde, den forklarende politologi og offentligheden forstår verden på, er den eneste mulige.

Nedenstående analyse af forskellige muligheder for, hvad der kan menes med at kalde en værdi vores, baserer sig kun i begrænset omfang på, hvad deltagere i den offentlige debat mener med „vores danske værdier“. Derfor kan den forekomme nogle læsere som meget langt fra, hvad værdidebatten egentlig handler om. Men denne distance er helt bevidst. Der er ganske vist

en fare for, at politisk teori bliver irrelevant, hvis den kun har sig selv og ikke den offentlige debat som emne (de-Shalit, 2006: 6), men der er også en fare for, at politisk teori, der lægger sig for tæt op ad den offentlige debat, ikke kan sige noget radikalt anderledes. Denne artikel er ikke ment som et indlæg i den offentlige debat, selv om håbet er, at den indirekte kan påvirke den. De argumenter, jeg fremfører nedenfor, har ikke til formål at erstatte den offentlige debat eller belære folk om, hvordan de burde bruge begreberne vores og dansk. Forholdet mellem politisk teori og offentlig debat er ikke så direkte. Formålet er først og fremmest at skabe refleksion over og fornyet diskussion af, hvad der menes med „vores værdier“. Det er nemlig uklart, hvad der i den offentlige debat menes, når man kalder en værdi „vores“ eller „dansk“. Hvordan begreberne vores og dansk i sidste instans bedst forstås må afgøres af offentligheden selv.

I den offentlige debat tales der meget om effekten af at have fælles værdier, mens der siges meget lidt om, hvad der skal til for, at en værdi gælder som vores og dansk. Et vigtigt aspekt af talen om vores danske værdier i den politiske debat er, at fælles værdier bidrager til at holde sammen på fællesskabet, til „sammenhængskraften“. Karen Jespersen (2009) har været en af de fremmeste fortalere for dette synspunkt: „Værdifællesskabet er helt afgørende for, at sammenhængskraft (sic!) er stærk i det danske samfund“. Lotte Bundsgaard er inde på det samme, når hun siger, at „hvis vi ikke tør stå ved de danske værdier“, så „gør det vores fællesskab sårbart“ (Redder, 2004). Dette fokus på virkningen af at tale om fælles værdier deles af de, der forholder sig mere forbeholdne over for denne sprogbrug, som fx Bent Østergaard (2007: 515): „Nationale værdier, herunder 'danske værdier' kan trods velvilje over for andre medvirke til at formidle negative karakteristika af omverdenen – i en bred skala fra venligt overbærende til skarp fordømmelse eller udelukkelse. Fælles værdier kan også tjene til at afgrænse og ekskludere“. Det er meget muligt, at prædikaterne dansk og vores bruges på disse måder og med disse effekter, men det er der allerede sagt og skrevet rigtig meget om. Mit mål er at bidrage med et andet perspektiv, der ikke bare gentager de synspunkter, der allerede er hørt i den akademiske og offentlige debat. Og dette kræver en vis abstraktion fra, hvad der almindeligvis ytres i offentligheden.

Af tilsvarende grunde er fokus i det følgende ikke den strategiske brug af sproget, som angår, hvilke magteffekter samt konsekvenser for in- og eksklusion henvisningen til vores danske værdier i bestemte tilfælde har. Derimod analyserer jeg henvisningen til vores værdier som en kommunikativ talehandling, dvs. en talehandling, som er ærligt ment, og som giver mening i sig selv. Min interesse er dermed heller ikke, om henvisningen til vores danske værdier „handler om noget helt andet“, fx som „en slags kodeord for

tendensen til at se muslimske trusler på hvert eneste hjørne“ (Dahl, 2009). Dette kan i nogle tilfælde måske være sandt, men vi skal passe på med ikke at forveksle misbrug af begreber eller ideer i specifikke tilfælde med, at der er noget galt med begreberne eller ideerne i sig selv.

Hvad vil det sige at kalde en værdi vores og dansk?

Lad os tage udgangspunkt i, at henvisningen til vores danske værdier er ment normativt og præskriptivt i den forstand, at disse værdier anses som nogle, vi bør leve op til, regulere vores adfærd og institutioner i henhold til og, som det ofte siges, „stå fast på“. Når mange i den offentlige debat henviser til danske værdier, er det sjældent, hvis nogensinde, ment rent beskrivende, men er altid en del af en holdning til eller et argument for, hvad vi bør gøre, hvordan vi bør handle og behandle hinanden. Den grundlæggende norm er tilsyneladende, at vi bør følge vores danske værdier, *fordi* de er vores og danske. Sagen er ikke her, hvilke værdier der tales om, eller at man fokuserer på værdier frem for mere konkrete handlingsnormer eller politikker – selv om dette også er vigtige temaer (Loftager, 2006). Hovedsagen er, at der antages en forudgående norm i at betegne de værdier, som vi bør underlægge os som vores og som danske. Hvis man blot var interesseret i at promovere bestemte værdier, var der ingen grund til at beskrive disse som vores og danske, man kunne nøjes med at sige, at det er afgørende, at vi eller man står fast på værdierne x, y og z. Emnet for denne artikel er, hvilken betydning og hvilket normativt indhold, der kan ligge i ikke bare at promovere visse værdier men i at insistere på at sætte et possessivt pronomen og et nationalt adjektiv foran henvisningen til værdier.

Min indfaldsvinkel til emnet er, at én mulig grund til at kalde værdierne vores er, at det er normativt vigtigt at være underlagt værdier, der i en eller forstand er ens egne. På denne måde kan henvisningen til „vores værdier“ ses i lyset af det autonomibegreb, som idehistorisk opstår med Jean-Jacques Rousseau og Immanuel Kant i sidste halvdel af det 18. århundrede (Schneewind, 1998: kap. 22 og 23). Ifølge Rousseau og Kant kan man kun være fri, hvis de love og normer, man er underlagt, er nogle, man selv har givet. Det er mit forslag, at en analyse af autonomibegrebet kan bidrage til at indkredse, hvad det vil sige at kalde en værdi vores og til en diskussion af det normative spørgsmål, hvorvidt der er legitime grunde til at tale om vores danske værdier. Begrebet autonomi siger ikke blot noget om, hvornår noget – love eller værdier – er selvgivet og ens egne, men lægger tillige begrænsninger på, hvad man legitimt kan hævde som sit. Desuden er der en vigtig relation mellem autonomi og demokrati, som angiver en stærk kandidat til at gøre talen om vores danske værdier legitim. Det er ikke min påstand, at der ikke kan være andre berigende måder at analysere det possessive „vores“ på end autonomi-

begrebet, men jeg finder koblingen til demokrati vigtig, da dette også knytter an til, at demokrati ofte nævnes blandt de danske værdier.

Det er langt fra entydigt, hvad det vil sige at kalde værdier ens egne eller vores egne. Gerald Dworkin (1988: 35, 49) har foreslået en række forskellige fortolkninger af den overordnede normative idé, at de principper, man lever efter, bør være „ens egne“. Dworkins emne er moralsk autonomi, men vi kan anvende hans forskellige fortolkninger af dette begreb til at se forskellige muligheder for, hvad der kan menes med at kalde værdier vores. Med inspiration fra Dworkin foreslår jeg fem forskellige fortolkninger af normen om, at de værdier, der gælder for os, bør være vores:

1. En værdi er vores, hvis og kun hvis den er opfundet af os.
2. En værdi er vores, hvis og kun hvis den er eksklusivt vores.
3. En værdi er vores, hvis og kun hvis den er konstitutiv for vores identitet.
4. En værdi er vores, hvis og kun hvis den er valgt af og som autoritativ for os.
5. En værdi er vores, hvis og kun hvis vi på baggrund af kritisk refleksion har godkendt den.

De fem formuleringer forklares nedenfor. Der er sandsynligvis flere fortolkningsmuligheder, men disse fem anser jeg som særligt vigtige. De fem formuleringer er analytisk distinkte, men det betyder ikke, at man, når man taler om en værdi som vores, ikke kan have flere af disse muligheder i tankerne eller implicit forudsætte mere end én af dem samtidig. Man kan for eksempel mene eller ubevidst forudsætte, at for at en værdi gælder som vores, må vi have opfundet den, og den må have en særlig affinitet med vores identitet. Lad os vurdere de fem muligheder.

### *En værdi er vores, hvis og kun hvis den er opfundet af os*

Der er tilsyneladende ikke noget meningsløst i at kalde en bestemt værdi vores og dansk med reference til, at den er opfundet eller skabt af os danskere.<sup>1</sup> Grundtvigiansk folkelighed er vores værdi og særligt dansk i denne forstand. Hvis vi ser lidt nærmere på sagen, opstår der dog to overordnede problemer. For det først ville de færreste danskere kalde alle værdier opfundet i Danmark eller af danskere „vores“. Forskellige tider har forskellige værdier, og det samme har forskellige mennesker, selv om de tilhører samme nation. For det andet indgår ikke kun værdier opfundet i Danmark i det katalog af værdier, som nogle mener, vi skal stå fast på. Der er fx ikke nogle af Dansk Folkepartis (2007) seks kerneværdier – solidaritet, ligeværd, flid, tolerance, frisind, ytringsfrihed – som har deres oprindelse i Danmark. Med andre ord er det faktum, at en værdi er opfundet i Danmark, hverken en tilstrækkelig eller en nødvendig betingelse for at kalde den vores. Jeg mener denne pointe

normativt: De færreste, hvis nogen overhovedet, ville ønske at kalde en værdi „vores“, bare fordi en dansker fandt på den – og med rette. Der skal andet og mere til.

Jeg afviser ikke, at det kan have en særlig betydning for nogen, at en værdi er opfundet i, hvad de regner som deres land eller nation. Men selv for dem, der mener dette, skal der mere til, før de kalder værdien deres. For mig at se er de mulige betingelser, der yderligere skal til for, at man anser en værdi for ens egen, at man mener, den har en særlig affinitet til ens identitet, at man anser den som én, man selv har valgt, eller endelig, at man kritisk reflektivt har godkendt den. Disse muligheder svarer til den tredje, fjerde og femte fortolkningsmulighed af „vores“, som jeg diskuterer nedenfor. Den afgørende pointe her er, at en værdis oprindelse ikke er tilstrækkelig for at anse den som ens egen eller vores.

At en værdi er opfundet af andre end „ens egne“ eller de, der „hører til os“, er heller ikke tilstrækkelig grund til at afvise den som ikke værende blandt vores værdier. I den globale offentlige debat bruges geografiske adjektiver også negativt: Ikke-vestlige lande afviser nogle gange „vestlige værdier“ med henvisning til, at de er vestlige og ikke deres værdier, jf. debatten om asiatiske værdier i 1990'erne. Dette kan forstås som en del af kampen mod vestens hegemoni, men mit ærinde er ikke at afgøre, om sådanne magtkampe er legitime, men at overveje, hvorvidt en værdis oprindelsessted har noget at gøre med, om man kan og bør kalde den ens egen. For mig at se er det en genetisk fejlslutning at gøre en værdis oprindelsessted til afgørende for dens gyldighed og for, om man kalder den ens egen. Det er oplagt, at de værdier, som forskellige mennesker kalder deres, ikke blot er nogen, de selv og deres har opfundet, men ofte er nogle, de har godkendt uden særlig hensyntagen til deres oprindelse. Værdierne er så blevet deres, ikke på grund af deres oprindelse, men på grund af andre faktorer. Disse faktorer kan være mere eller mindre legitime – tvang, manipulation, socialisering, frivilligt valg. Min pointe er, at det afgørende for en værdis gyldighed „for os“ ikke er eller bør være dens oprindelse, men om der er tilstrækkelig gode grunde til at acceptere dens indhold.

### *En værdi er vores, hvis og kun hvis den er eksklusivt vores*

Når man taler om en ting som ens egen, betyder dette ofte, at man har (eller ønsker at have) ejendomsret over den og kan ekskludere andre fra at gøre brug af den. Men de gængse grunde til at ønske ejendomsret til ens ting, ens hus eller cykel fx, kan ikke overføres til værdier. At ens værdier deles af andre betyder fx ikke, at de ikke er til rådighed for én, når man ønsker at bruge dem. Der er dog en interessant måde, hvorpå man kunne forestille sig, at nogle ville ønske at have noget, der minder om ejendomsret over deres



værdier, nemlig at man dermed kan „bruge“ værdierne, som man vil, uden at andre kan sige, at man misbruger dem. Her skal det understreges, at værdier ikke har en selvgyvet brug, men at der altid ligger en fortolkning bag anvendelsen af værdier (Galeotti, 2007: 93, 105f). Tag her som eksempel brugen af ytringsfrihed under debatten om *Jyllands-Postens* Muhammed-karikaturer. Ytringsfriheden blev nævnt som én af vores danske værdier, som vi skulle stå fast på. Nogle danskere anså deres egen fortolkning og anvendelse af denne norm som uden for diskussion. Man kunne sige, at de fremstillede ytringsfriheden som en norm, der var deres, og som muslimer ikke havde nogen ret til at være med til at definere (Rostbøll, 2009b). Her spiller det en rolle, at man ikke blot siger, at man bør stå fast på ytringsfriheden, men at man bør stå fast på „vores“ eller „den danske“ ytringsfrihed, nemlig at man står fast på vores – hvem „vi“ så end er – eller den danske fortolkning af ytringsfriheden, dvs. på vores ret til at opretholde vores forståelse af hvad ytringsfrihed betyder, og hvordan man kan gøre brug af den.<sup>4</sup>

Ovenstående eksempel viser, at nogle ønsker at ekskludere andre fra at være med til at definere betydningen af deres værdier. Men det viser ikke, at en værdi for at være vores ikke kan deles af andre. Hvis disse andre bare forstår og anvender værdierne på samme måde, som vi gør, så skulle der ikke være noget problem. Værdier behøver altså ikke være eksklusivt vores for at være vores værdier, men ovenstående eksempel peger på muligheden af, at værdier for at være vores skal være værdier, som vi alene har ret til at fortolke og bestemme anvendelsen af. Normativt set kan dette anses som en legitim demokratisk indstilling: de normer, som vi er underlagt, bør være nogle, vi selv har givet og bestemt fortolkning og anvendelse af. Det vanskelige normative spørgsmål er her at afgøre, hvem „vi“ er, eller med andre ord at afgøre, hvem der tilhører det „demos“, som styrer og dermed har ret til at give værdierne.

Det demokratiske argument indebærer, at vores værdier skal gives af os, men det udelukker ikke, at andre kan tilslutte sig de samme værdier. Fin-des der et argument for, at vores værdier bør være værdier, der ikke deles af andre? Det er svært at finde et godt argument for dette, det ville kræve, at man kan godtgøre, at det er vigtigt for os – et politisk fællesskab – at have helt unikke værdier, der adskiller sig fra andre politiske fællesskabers værdier. Der er argumenter (om de er gode eller ej, lader jeg ligge) for, at det er vigtigt for et politisk fællesskab at have fælles værdier, der konstituerer dets selv-forståelse som et historisk og etisk fællesskab, hvor man har pligter og rettigheder over for samt tillid til hinanden (Miller, 1995). Selv hvis dette er rigtigt, følger det ikke, at en nation bør afvise nogle af de værdier, der udgør dens identitet, hvis disse værdier tilfældigvis deles af andre nationer. Selv ud fra det liberal-nationalistiske perspektiv må det afgørende være, at værdierne

har en særlig affinitet med nationens identitet eller er en del af dens historie, og ikke om værdierne deles med andre.

*En værdi er vores, hvis og kun hvis den er konstitutiv for vores identitet*

Ideen bag den tredje fortolkning af „vores værdier“ er, at man kan kalde en værdi vores, hvis man kan vise, at den har en særlig relation til, hvem vi er. At kalde en værdi konstitutiv for vores identitet betyder, at hvis vi ikke stod fast på værdien, så ville vi ikke mere være, hvem vi var. Med andre ord, hvis man ikke mere holder, hvad der er allermest værdifuldt for én som en værdi, så er man ikke længere den samme person (Sandel, 1984). Her skal jeg antage, at det er rigtigt, at der findes værdier, der er konstitutive for folks identitet i denne forstand – andetsteds har jeg diskuteret dette spørgsmål mere indgående (Rostbøll, under udgivelse). Hvis denne antagelse holder stik, giver det rent deskriptivt mening at tale om, at en værdi er ens egen, hvis den er med til at definere ens identitet. Men hvad med det normative spørgsmål angående, hvorvidt vi (altid) bør stå fast på de værdier, der er med til at definere, hvem vi er?

Lad os antage, at det er et ikke-instrumentelt gode at have en identitet – altså at det er noget, vi tillægger værdi for dets egen skyld og ikke blot som middel til noget andet – og at en sådan identitet ikke bare er individuel men bundet op på den gruppe eller nation, man tilhører. Med andre ord, lad os medgive, at det normativt set er vigtigt for mennesker at tilhøre en gruppe med en relativ stabil identitet, og at deres værdier er en essentiel del af denne identitet. Denne antagelse giver en *pro tanto* grund – altså en begrænset normativ begrundelse – til at respektere folks ret til at beholde og leve efter de værdier, der er konstitutive for deres identitet. Vi må i denne sammenhæng skelne mellem ikke-instrumentel værdi og intrinsisk værdi. Noget har ikke-instrumentel værdi, hvis dets værdi ikke blot er at være middel til noget andet men er et mål i sig selv. Jeg har antaget (ikke argumenteret for), at gruppeidentitet og national identitet har ikke-instrumentel værdi. Noget har intrinsisk eller iboende værdi, hvis det er godt i sig selv, eller med andre ord hvis dets værdi kommer fra det selv og ikke udefra.

Som Christine Korsgaard (1996a: 250ff) har påpeget, forveksles ikke-instrumentel værdi og intrinsisk værdi ofte, dvs. at man antager, at hvis noget er godt som mål, så er det også godt i sig selv. Men det er afgørende at se forskellen på de to, da kun intrinsiske værdier er ubetingede værdier, mens ikke-instrumentelle værdier (mål) godt kan være betingede. Noget har ubetinget værdi, hvis det er godt under alle omstændigheder, altså uafhængigt af specifikke betingelser – for kantianere som Korsgaard har kun menneskets rationelle natur ubetinget værdi. Selv hvis national identitet har ikke-instrumentel værdi og er godt som et mål, er det næppe tilfældet, at det har intrin-

sisk og ubetinget værdi. Hvis de værdier, der er konstitutive for en national identitet, ikke kan begrundes med andet end det faktum, at de er konstitutive for vores identitet, ville vi næppe sige, at denne identitet har ubetinget værdi, giver værdi til andre værdier og dermed har ret til at forblive uforandret.

Hvis ovenstående er rigtigt, kan man deskriptivt godt tale om konstitutive værdier, og de, der påberåber sig „vores“ eller nationale værdier, gør ikke dermed noget meningsløst. De har måske også ret i, at der er gode (omend ikke tilstrækkelige) normative grunde til at lade folk leve i henhold til deres egne værdier, da det er vigtigt for mennesker at have en identitet eller at tilhøre en gruppe, eventuelt en nation, med fælles identitet og værdier. Men dette er ikke tilstrækkeligt til at vise, at man altid bør lade folk leve i henhold til deres konstitutive værdier eller til at begrunde, at man bør stå fast på de værdier, der opretholder eller udgør ens gruppes identitet. For at vise det sidste, må man tillige påvise, at gruppe- eller national identitet har ubetinget værdi, hvilket jeg tvivler på, at man kan (jf. Abizadeh og Gilabert, 2008). En værdi kan godt siges at være vores, fordi den er konstitutiv for vores identitet, men for at afgøre om den bør blive ved med at være vores værdi, slipper man ikke for at begrunde værdien selv.

*En værdi er vores, hvis og kun hvis den er valgt af og som autoritativ for os*

Konstitutive værdier, som vi lige har diskuteret, ses ofte i kontrast til valgte værdier. Det er normativt vigtigt at beskytte, respektere eller opretholde konstitutive værdier, netop fordi de ikke er valgte: Vi kan ikke bare vælge nogen andre værdier uden at undergrave selve vores identitet. Jeg har påpeget nogle svagheder ved dette synspunkt. Men hvad nu hvis vi ser vores værdier som et udtryk for et valg og talen om „vores værdier“ som begrundet ved dette valg? Der er eksempler, som intuitivt viser, at det faktum, at noget er valgt, bidrager til både det meningsfulde og det legitime i at kalde noget valgt mit og vores. Vi taler således om politikere eller repræsentanter, vi har valgt som vores politikere eller vores repræsentanter. Private valg bidrager også til, at det valgte tilhører mig: Min karriere er mere eller på en anden måde „min karriere“, hvis jeg har valgt den, end hvis andre har tvunget mig til den. Der ligger en vigtig norm bag at anse, hvad folk har valgt som deres. Når vi anser, hvad andre har valgt som deres, så respekterer vi deres evne til at vælge, hvad der er godt og rigtigt for dem selv, med andre ord respekterer vi dem som selvstændigt vælgende og handlende væsner. Når denne norm anvendes på et folk, har vi idealet om et selvbestemmende folk. I et demokrati vælger folket, hvad der er autoritativt for det selv, eller det vælger repræsentanter, der har autoritet til at bestemme, hvad der er autoritativt for dem, der er underlagt deres beslutninger.

I politik vælger vi sjældent værdier som sådan, som demokratiske borgere

vælger vi nærmere politikere og politikker, der er udtryk for vores politiske værdier, eller som vi håber, vil fremme vores politiske værdier. I denne forstand ser det umiddelbart ud til, at det giver god normativ mening at tale om vores værdier. Dog er det næppe en tilstrækkelig betingelse til at begrunde værdier at henvise til, at det er værdier, vi selv har valgt. En sådan idé ville føre til en form for etisk voluntarisme, som er vanskelig at forsvare. Jeg skal her holde mig til det kollektive niveau og til værdier, der er valgt af et folk til at gælde for det selv. Ifølge en ren voluntaristisk forståelse af demokratisk legitimitet ville hvilke som helst værdier og politikker valgt af et folk være deres og legitime.

Der er her problemer både angående procedure og substans. Det procedurale problem er, at det ikke kan være tilstrækkeligt for legitimitet, at folk vælger for dem selv, hvis betingelserne for valget er meget ringe. Hvis man vælger uden tilstrækkelig viden og refleksion, under tvang eller manipulation, er det svært at se, hvorfor valget skulle have den normative betydning, som der lægges op til. Det substantielle problem angår indholdet af ens valg. Hvad nu hvis dét, der vælges, er moralsk forkasteligt, fx uforeneligt med grundlæggende menneskerettigheder? Eller hvad hvis ens nutidige valg underminerer muligheden for at vælge i fremtiden? Her er det faktum, at udkommet er valgt, næppe tilstrækkeligt til at begrunde det.

At værdier er selvvalgte kan bidrage til at gøre dem til vores på en normativ vigtig måde, men det er ikke en tilstrækkelig betingelse til at begrunde dem og gøre det legitimt, at vi er underlagt dem og står fast på dem. På det kollektive og demokratiske niveau er der desuden det oplagte problem, at det „vi“, som vælger værdierne, i praksis aldrig er det samme „vi“, som er underlagt dem. Demokratiske valg tages almindeligvis ved flertalsbeslutninger, og mindretallet er ikke en del af det „vi“, som har taget beslutningen om, at et sæt af værdier frem for et andet sæt af værdier er de vigtigste. Og de borgere, der tog beslutninger i fortiden, er ikke de samme borgere, der er underlagt dem i nutiden og i fremtiden. Det er særligt problematisk, når vi ser valget i sig selv som dét, der giver legitimitet til beslutninger (Rostbøll, 2008: 104f). Hvis det er valget i sig selv, der gør værdier til vores, hvorfor skal de, der ikke kunne deltage i valget, og de, der ikke var enige i valget, så acceptere dem? Hvilke grunde har de til at underlægge sig værdierne eller til at se værdierne som deres? For at svare på disse spørgsmål skal der mere til, end at valg af værdier gør dem legitimt vores. Her kan man enten henvise til ideer, der har noget med fælles identitet at gøre, men jeg har allerede fremhævet svagheder ved dette, eller man kan forstå demokrati mere proceduralt og deliberativt, som jeg nedenfor plæderer for, at vi gør.

*En værdi er vores, hvis og kun hvis vi på baggrund af kritisk refleksion har godkendt den*

Den femte fortolkning af betydningen af „vores værdier“ – at værdier skal refleksivt godkendes for at gælde som vores og legitime – skal ikke ses som en total afvisning af det voluntaristiske aspekt diskuteret i sidste afsnit men som en yderlige betingelse, en betingelse, der siger noget om, hvornår valg bidrager til legitimitet. Dog skelner jeg mellem at vælge en værdi og at godkende en værdi. Når man vælger en værdi, ser man værdien som noget uden for sig selv, der kun kan blive ens værdi efter og via et valg. Når man godkender en værdi, kan værdien godt allerede være en værdi, som er en del af, hvem man er, men om man kan kalde den ens egen, afhænger af, om man kan godkende den, hvis man reflekterer over det. I det første tilfælde er det afgørende, hvordan man i første omgang erhvervede værdien, mens det afgørende i det andet tilfælde er, om man nu kan godkende værdien uafhængigt af, hvordan man i første omgang erhvervede den. Ideen om kritisk refleksiv godkendelse deler altså med ideen om valg, at det er normativt vigtigt, at individet gør noget, at der er en individuel handling involveret i at gøre en værdi til vores, men den adskiller sig på to måder: For det første kan værdier godt være en del af ens identitet og ikke værdier, man vælger i den forstand, at man ser sig selv som havende en identitet eksisterende separat fra ens værdier. For det andet er den nødvendige handling ikke bare et valg men kræver en særlig refleksiv proces under bestemte, gunstige betingelser.

Fordelen ved at tale om at godkende værdier frem for at vælge værdier er, at dette passer bedre til moralens fænomenologi (Dworkin, 1988: 37f, 47). Mennesker vælger ikke værdier på samme måde, som de fx vælger tøj eller bil. Hvis vi reflekterer over værdier, vil vi opdage, at vi altid allerede har visse værdier og afviser andre, og at de fællesskaber, som vi anser os selv som en del af, blandt andet er defineret ved at ære og følge visse værdier. Som de personer, vi er, står vi ikke uden for disse værdier og kan ikke i simpel forstand vælge mellem dem. Ikke desto mindre kan vi tage disse værdier op til kritisk refleksion og overveje, om vi fortsat bør godkende dem som vores, eller om vi bør forkaste dem. At tale om godkendelse af værdier indebærer tillige, at det ikke kun er „den kolde fornuft“, der er i spil, for man kan godkende noget, man har et følelsesmæssigt forhold til.<sup>5</sup>

Jeg har ovenfor argumenteret for, at (arbitrært) valg ikke kan være en tilstrækkelig betingelse til at begrunde, at vi skal stå fast på vores værdier. Begrebet kritisk refleksiv godkendelse er en kandidat til den yderligere betingelse, der skal til, for vores værdier kan opnå legitimitet. For at løse det problem, vi har stillet, skal refleksiv godkendelse ikke blot svare på, hvornår vi kan kalde noget vores men tillige på, hvorvidt og hvorfor det er normativt rigtigt og legitimt at stå fast på disse værdier. Ifølge neo-kantianere som Korsgaard (1986:

196f) og Thomas Hill (2000: 68) har al værdi dets udspiring i den menneskelige evne til gennem refleksiv godkendelse at gøre noget værdifuldt, godt og rigtigt. Principper, regler, normer og institutioner har altså ikke værdi i sig selv eller uafhængigt af den værdi, som mennesker tillægger dem gennem deres refleksive godkendelse. Ifølge det kantianske argument indebærer dette, at for at noget kan kaldes moralsk rigtigt eller en gyldig værdi, skal det være foreneligt med, at mennesker – eller mere præcist menneskets rationelle natur – anses som kilden til alle værdier. For at kunne spille rollen som alle værdiers udspiring, må menneskets rationelle natur selv have ubetinget værdi og være et mål i sig selv (Korsgaard, 1986: 197; 1996b: 120-123).

Dette er baggrunden for den af Kants formuleringer af det kategoriske imperativ, der siger, at du skal behandle „menneskeheden, såvel i din egen person som i enhver andens person, som mål, aldrig blot som middel“ (Kant, 1999: 88). Vi behandler mennesker som mål i sig selv, når vi på den ene side anser dem som i stand til at sætte legitime mål for dem selv og på den anden side som lige partnere i at give fælles normer for alle. Det helt afgørende for, om en værdi er legitim, bliver dermed, at den er forenelig med, at alle respekteres som i lige grad ophavsmænd og -kvinder til de værdier, de er underlagt. Med andre ord er værdier vores og legitimt gældende for os, hvis vi kan se os selv som havende givet dem til os selv på baggrund af refleksiv godkendelse. Det er legitimt at leve i henhold til ens egne værdier, men kun hvis disse værdier er forenelige med alle andres lige ret og mulighed for at leve, som deres værdier foreskriver. Kritisk refleksiv godkendelse handler både om at gøre værdier til ens egne og om en proces, hvor det afgøres, om ens efterlevelse af egne værdier er forenelige med andres lige mulighed for at leve ifølge deres værdier. Vi kan ikke respektere os selv og andre som ophav til alle værdier, hvis dét, vi værdsætter, ikke muliggør en gensidighed, hvor alle andre mennesker også kan anses som ophav til værdier.

Der er altså en intern sammenhæng mellem på den ene side at se værdier som havende deres rod i vores evne til refleksiv godkendelse, med andre ord i vores autonomi, og på denne baggrund at kalde dem vores værdier og på den anden side bestemmelsen af, hvilke værdier der legitimt kan godkendes. Vi kan kun kalde værdier vores og legitimt stå fast på dem, hvis værdierne er forenelige med respekt for den fælles menneskelige evne til at give og refleksivt godkende værdier, dvs. hvis værdierne er forenelige med respekt for mennesker som autonome individer. Dette gælder i særlig grad for politiske værdier, der bakkes op af statens voldsmonopol.<sup>6</sup>

Det kantianske argument er komplekst og kan ikke udvikles fyldestgørende her, men lad mig forsøge at opsummere begrebet om refleksiv godkendelse og sandsynliggøre dets gyldighed. Dét, vi forsøger at vise, er, at før end vi kan kalde en værdi vores og legitimt „stå fast“ på den, skal den godkendes

igennem en fri og kritisk refleksiv proces. For det første kan det ikke være tilstrækkeligt for at kalde en værdi vores, at vi tilfældigvis finder, at den er en del af vores identitet, eller at vi har valgt den uden særlig refleksion eller under ringe vilkår. Hvis vi ikke tillige kan godkende værdien efter kritisk refleksion under tilstrækkeligt gode vilkår, så vil vi næppe kalde den vores. Dette ses måske ikke i uforstyrret social handling, men kun når nogle sætter spørgsmålstegn ved værdierne. Når værdier bliver problematiseret, når der bliver spurgt, hvorfor er disse dine eller vores værdier, må man kunne begrunde sin accept af værdierne. Hvis man nægter dette, benægter man tillige sin egen status som reflekterende aktør, som ophav til sine egne værdier. Pointen her er ikke at fremsætte et udefrakommende „man bør refleksivt kunne begrunde sine værdier“, men derimod at eksplicitere et „bør“, som de fleste allerede implicit accepterer eller ikke kan undgå at acceptere, hvis de vil være konsistente.

For det andet kan det ikke være legitimt at stå fast på en værdi, blot fordi den er en del af ens identitet, eller fordi den er valgt af én selv eller ens gruppe. Talen om vores danske værdier i den danske offentlighed er en del af en diskurs, hvor man hævder at være principiel. Men hvis der ligger principfasthed ikke blot i de substantielle værdier, der promoveres, men også bag talen om vores danske værdier, hvad er det så for et princip, der står fast på? Hvis det skal være legitimt at stå fast på vores værdier, kan det ikke bare være fordi, vi tilfældigvis er de stærkeste. Det må være baseret på, at det for alle er legitimt at stå fast på eller leve i henhold til deres værdier. Det må med andre ord involvere principper om gensidighed og almenhed, hvor gensidighed betyder, at man ikke kan kræve noget for én selv, som man afviser for andre, og almenhed betyder, at de grunde, man giver for værdierne, skal kunne deles af alle berørte (jf. Forst, 2007a: 301f; 2007b: 81f).

### Deliberativt demokrati og refleksiv godkendelse af værdier

Når der tales om at stå fast på vores danske værdier i den offentlige debat, menes der tilsyneladende, at disse værdier bør være bindende for alle, der befinder sig i Danmark. Man mener ikke blot, at jeg eller min gruppe skal stå fast på mine eller vores værdier og lade andre beboere i Danmark følge deres værdier. Da formålet med at tale om danske værdier er at gøre disse værdier bindende for alle i landet, kan vi kalde dem politiske værdier. Dette betyder ikke nødvendigvis, at man ønsker, at værdierne bliver gjort til lov, eller at de (direkte) støttes af statens voldsmonopol, man kan også ville, at værdierne bliver accepteret på et uformelt niveau som en del af en fælles politisk kultur eller en fælles politisk identitet. Jeg relaterer i det følgende refleksiv godkendelse mere direkte til det politiske niveau og til spørgsmålet om demokratisk legitimitet.

For mig at se er en version af det demokratiske argument det normativt stærkeste til at begrunde henvisningen til vores danske værdier. Hvis man med „vores danske værdier“ mener de værdier, der er accepteret i den demokratiske proces, så er dette foreneligt med det generelle demokratiske princip, som vi har fra Rousseau, nemlig at de, der er underlagt lovene, også bør give dem. Men sagen er, at der er forskellige måder at fortolke dette overordnede princip på. De argumenter, som er givet ovenfor, leder os frem mod en deliberativ forståelse af det generelle demokratiske princip.

Deliberativt demokrati er over de seneste 20 år blevet den nok mest om-diskuterede demokratimodel (Bohman og Rehg, 1997; Rostboll, 2008). Jeg skal fremhæve fem aspekter af den deliberative demokratiforståelse, som er særligt vigtige i forhold til diskussionen af „vores danske værdier“. For det første er kernen i deliberativt demokrati ikke stemmeafgivning på baggrund af allerede givne holdninger, men derimod at fremme betingelserne for en særlig form for reflekteret diskussion eller grundig fælles overvejelse, altså „deliberation“. Med andre ord er den demokratiske proces ikke blot defineret ved aggregering af givne præferencer men derimod ved at være en proces, hvor borgerne danner og eventuelt transformerer deres holdninger til mere velovervejede og kvalificerede holdninger (Cohen, 1998: 185ff; Young, 2000: 18ff). Med de termer, som jeg brugte ovenfor, er formålet med den deliberative proces altså refleksiv godkendelse under gunstige vilkår. Nu kan vi også præcisere, at der med gunstige vilkår menes vilkår, under hvilke alle borgere har samme mulighed for at deltage i og påvirke den fælles deliberative holdnings- og viljesdannelse.

For det andet er den deliberative demokratiske proces ikke bare rettet mod at afgøre, hvad flertallet kan acceptere men snarere mod at finde argumenter, som kan accepteres af alle involverede. Dette betyder ikke, at der ikke også i et deliberativt demokrati vil blive taget beslutninger ved brug af flertalsreglen, men det betyder, at demokrati ikke er defineret ved flertalsstyre. Det regulative ideal for den demokratiske proces er, at beslutninger skal kunne begrundes over for alle berørte. I forhold til vores emne betyder dette, at „vores værdier“ opnår en ny betydning. For at værdier legitimt kan kaldes vores, skal de (1) være et resultat af en deliberativ proces, hvor målet er refleksiv godkendelse ved alle berørte, (2) så vidt muligt kunne begrundes over for alle, dvs. at de skal leve op til allerede nævnte principper om gensidighed og almenhed, og (3) ikke underminere de betingelser og procedurer, der gør det muligt for alle at være lige partnere i den deliberative proces. Den centrale pointe her er, at værdier kun legitimt kan kaldes vores, hvis vi kan begrunde dem over for hinanden, og hvis værdierne respekterer alle, der er underlagt dem som lige ophavsmænd og -kvinder til værdierne. Hvis man fx siger, at disse værdier er vores og danske, fordi de er en del af dansk kultur, eller fordi



de er flertallets værdier, så ekskluderer man dem, der ikke deler denne kultur, eller dem, der er i mindretal, både fra at se værdierne som deres og fra at påvirke den proces, hvor det begrundes, at værdierne skal anses som vores og være bindende for os.

For det tredje er deliberativt demokrati en dialogisk demokratiforståelse. Refleksiv godkendelse er ikke blot en individuel, monologisk proces som hos Kant men et fælles foretagende. Den grundlæggende antagelse er her, at man for at afgøre, hvad der er i alle liges interesse, eller hvilke værdier der kan begrundes over for alle, så må alle have mulighed for at sige deres mening. Værdier kan aldrig blive vores værdier, uden at alle, der tilhører det pågældende „vi“, har haft mulighed for at komme med deres bud og give deres argumenter for og imod. Det afgørende er at etablere procedurer, der så vidt muligt kan sikre, at de værdier, der er bindende for alle, også kan ses af alle som deres værdier, som givet af dem under vilkår, der fremmer fælles dialog og refleksiv godkendelse. Disse procedurer har ikke som formål at transcendere deltagerens kultur, men derimod at inkludere de forskellige kulturelle perspektiver, som de berørte bringer til den deliberative proces. Hvilke værdier eller hvilken partikulær fortolkning af værdierne, der ville blive dialogisk godkendt som vores, er dermed ikke uafhængigt af, hvilken kulturel sammensætning et politisk samfund som fx Danmark har, og vil derfor heller ikke nødvendigvis være det samme for alle deliberative demokratier.

Indtil nu har jeg talt om mulige måder at gøre det legitimt at ville „stå fast“ på vores danske værdier, men det fjerde aspekt af deliberativ teori sætter spørgsmålstegn ved legitimiteten i ideen om at stå fast. Dette aspekt er, at man bør se alle resultater af den demokratiske proces som fejlbarlige og midlertidige (Gutmann og Thompson, 2004: kap. 3; Rostbøll, 2008: 195f). Deliberative demokrater tilslutter sig ideen om fallibilisme, som groft sagt siger, at vi altid må være åbne over for muligheden af, at vi har taget fejl. Konsekvensen af denne indstilling er, at resultater af selv den bedste deliberative proces aldrig bør ses som endegyldige eller som udgørende den endelige sandhed, det bør altid være muligt at kritisere og afvise resultaterne af den demokratiske proces og forny diskussionen. Dette skal ses i kontrast til en tendens i den danske værdikamp, som fx kommer til udtryk hos Karen Jespersen og Ralf Pittelkow (2006: 178, 180): „Man må have klarhed over sine egne værdier og principper, som der ikke kan gives køb på ... . Dialog, ja. Den skal man ikke være bange for. Man skal bare vide, hvor dialogen slutter og værdikampen begynder“. Der kan være politiske forhold, hvor en sådan strategi er den rigtige – nemlig forhold, hvor diskussion er uden effekt – men generelt set indebærer deliberativ fallibilisme, at man ikke bør sætte ens værdier uden for diskussion.

Det kan indvendes, at deliberative demokrater selv „står fast“ på nogle vær-

dier, mest indlysende værdien af deliberation selv, og alt hvad dermed følger af værdier som fx respekt, ligeværd og ytringsfrihed. Her må vi skelne mellem procedurale normer og substantive værdier, dvs. mellem normer, der gør deliberation og demokrati muligt, og så værdier, som ikke er en forudsætning for en legitim demokratisk proces. Både substantive værdier og procedurale normer bør være til demokratisk diskussion, men procedurale normer kan kun diskuteres rekursivt, dvs. man er til en vis grad nødt til at acceptere procedurale normer for at tage dem op til diskussion (Heath, 2001: 289ff). For at tage et oplagt eksempel, så kan man ikke suspendere ytringsfriheden, mens man offentligt diskuterer den. Jeg har andetsteds behandlet dette vanskelige spørgsmål (Rostbøll, 2009c: 23f) og vil her blot understrege, at selv procedurale normer skal begrundes, og at det er legitimt at kritisere dem.

I denne sammenhæng er det endvidere vigtigt at skelne mellem diskussion angående fortolkning og anvendelse af normer, og så total afvisning af normer. Deliberative demokrater er åbne over for, at den præcise formulering af procedurale normer kan diskuteres, men de anser det for selvmodsigende at argumentere for afvisningen af normer, der gør argumentation muligt (Forst, 2007a: 302). Problemet med at stå fast er, at man ikke blot står fast på nødvendigheden af visse procedurale normer, men at man afviser diskussion af, hvordan de bedst fortolkes og anvendes. Dette var tydeligt i diskussionen af ytringsfrihed under karikaturkrisen. Ytringsfrihed er ubestridt en nødvendig betingelse for demokrati og særligt for deliberativt demokrati, men det betyder ikke, at alle måder at fortolke og bruge ytringsfriheden på fremmer demokrati og fælles deliberation (Rostbøll, 2007; 2009b).

De fire nævnte aspekter af deliberativt demokrati resulterer i det femte: en procedural forståelse af folkesuveræniteten (Habermas, 1996), og dermed en procedural forståelse af „vores værdier“. Folket styrer sig selv gennem brug af deliberationsprocedurer, og de værdier er legitimt vores, som enten er nødvendige dele af procedurerne eller resultater af brugen af procedurerne. Den procedurale demokratiforståelse indebærer, at dét „vi“ eller demos, der styrer, ikke er givet én gang for alle, men hele tiden konstituerer sig selv på ny (Benhabib, 2004: 45, 216). Ifølge denne forståelse er det illegitimt både at anse folket som identisk med den historiske nation – hvad det så end mere præcist betyder – og at stå fast på danske værdier som givet én gang for alle. Vores danske værdier bør derimod henvise til de værdier, som danskere reflektivt godkender igennem aldrig endeligt afsluttet fælles deliberation. For at være fælles og demokratisk må deliberationen fremme inklusion af alle berørte parter (Young, 2000). Naturligvis skal der tages beslutninger, men de kan altid kritiseres og bør aldrig anses som den endelige sandhed om, hvad der udgør vores danske værdier. Hermed opløses tillige det nævnte problem med divergensen mellem det besluttende og det underlagte „vi“. I en dialo-

gisk, procedural og fællibilistisk demokratiopfattelse er det demokratiske „vi“ aldrig fuldt ud konstitueret, og mindretallets værdier kan aldrig afvises og ekskluderes som udanske eller „ikke vores“.

Afslutningsvis skal det påpeges, at mit argument ikke er, at det er muligt at opstille procedurer og opnå en forståelse af „vores“, der vil være lige imødekommende over for alle synspunkter. Kantianisme bygger på – og begrundes – ideen om, at mennesket har ubetinget værdi, og deliberativt demokrati bygger på, begrundes og lægger op til fælles genfortolkning og videreudvikling af normer om gensidighed, lighed og lydhørhed over for andres synspunkter. De, der totalt afviser, at alle mennesker har ubetinget værdi og andre deliberative normer, vil ikke finde, at kantiansk deliberativt demokrati inkluderer dem eller deres synspunkter. Men her skal vi undgå den populære akademiske trend, som går ud på at påpege eksklusioner alle steder og ikke anerkender, at normer og procedurer kan være mere eller mindre ekskluderende, og at nogle eksklusioner kan begrundes, mens andre ikke kan det. Denne trend sætter en stopper for den vigtige diskussion af, hvilke måder vi kan opnå størst mulig inklusion på, samt hvilke standpunkter der er forenelige med et inkluderende politisk fællesskab, og hvilke der ikke er det. Vi kan ikke undvære den normative diskussion, som altid implicit er til stede, når man bekymrer sig om eksklusion. Det er afgørende at holde debatten i gang og være lydhør over for indsigelser og ikke blot stå fast på en forståelse af vores værdier, som vi ikke kan begrunde. Normativ politisk teoris rolle er i denne sammenhæng hverken at erstatte den offentlige debat eller at være en del af den, men at skabe refleksion og fremsætte nye ideer og begrunde normer, som offentligheden så selv må relatere til dens egen situation og afgøre gyldigheden af.

## Noter

1. Tak for kommentarer til Anders Berg-Sørensen, Søren Midtgaard og Rasmus Sommer Hansen.
2. Nogle prominente deltagere i den danske værdidebat taler også om europæiske eller vestlige værdier, det gælder fx Brian Mikkelsen i hans meget omtalte tale til Det Konservative Folkepartis Landsmøde i 2005 (Mikkelsen, 2005). Desværre kan jeg ikke dække forskellen på at tale om danske værdier og europæiske eller vestlige værdier i denne artikel.
3. Der skal ikke lægges for meget i termen „opfundet“, jeg lader det metafysiske spørgsmål, om værdier ses som opfundet eller fundet ligge. Brian Mikkelsen (2005) taler om, at dansk kultur er mere gyldig i Danmark end en „middelalderlig muslimsk kultur“, da den danske kultur „nu engang er groet frem på det stykke gamle jord, der ligger mellem Skagen og Gedser og mellem Dueodde og Blåvandshuk.“ Men det er uklart, i hvor høj grad Mikkelsen skelner mellem kultur og værdier, da han også taler om „europæiske normer“ og „vestlige værdier“.

4. I den offentlige debat blev ytringsfriheden også udråbt til en europæisk og vestlig værdi, blandt andet af Anders Fogh Rasmussen, men selv i disse tilfælde blev den fremstillet som „vores“, som noget *vi* har og forstår, i modsætning til muslimer (Rostboll, under udgivelse).
5. Den liberale nationalist David Miller (2006: 538) argumenterer for vigtigheden af at være inspireret af mere end „the cold precepts of reason“. Men som Korsgaard (1996b: 127) skriver: „To be motivated 'by reason' is normally to be motivated by one's reflective endorsement of incentives and impulses, including affections, which arise in a natural way“.
6. Om man som borger inden for lovens grænser legitimt kan forfølge egne værdier, selv hvis disse ikke respekterer én selv og andre som autonome individer, er et andet spørgsmål, som jeg ikke kan komme ind på her.

## Litteratur

- Abizadeh, Arash and Pablo Gilabert (2008). „Is there a genuine tension between cosmopolitan egalitarianism and special responsibilities?“, *Philosophical Studies*, Vol. 138, No. 3, pp. 349-365.
- Benhabib, Seyla (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohman, James and Bill Rehg (eds.) (1997). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Cohen, Joshua (1998). „Democracy and Liberty“, pp. 185-231 in Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahl, Ann-Sofie (2009). „Hvilke danske værdier?“, *Berlingske Tidende*, 20.06.
- Dansk Folkeparti (2007). „DF lancerer ny kampagne: Vi står fast på vores danske værdier“, [http://www.dansksfolkeparti.dk/DF\\_lancerer\\_ny\\_kampagne\\_Vi\\_star\\_fast\\_på\\_vores\\_danske\\_værdier\\_.asp](http://www.dansksfolkeparti.dk/DF_lancerer_ny_kampagne_Vi_star_fast_på_vores_danske_værdier_.asp) (15. maj 2009).
- de-Shalit, Avner (2006). *Power to the People: Teaching Political Philosophy in Skeptical Times*, Lanham: Lexington Books.
- Dworkin, Gerald (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Forst, Rainer (2007a). „A Critical Theory of Multicultural Toleration“, pp. 292-311 in Anthony Simon Laden and David Owen (eds.), *Multiculturalism and Political Theory*, New York: Cambridge University Press.
- Forst, Rainer (2007b). „Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant“, pp. 74-99 in *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Galeotti, Anna Elisabeth (2007). „Relativism, Universalism, and Applied Ethics: The Case of Female Circumcision“, *Constellations*, Vol. 14, No. 1, pp. 91-111.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson (2004). *Why Deliberative Democracy?*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1996). „Popular Sovereignty as Procedure“, pp. 463-490 in *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: Polity Press.
- Heath, Joseph (2001). *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hill, Thomas E. (2000). *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*, New York: Oxford University Press.

- Jespersen, Karen (2009). „Danske værdier findes – og tak for det“, *Berlingske Tidende*, 23.06.
- Jespersen, Karen og Ralf Pittelkow (2006). *Islamister og naivister – et anlageskrift*, København: People's Press.
- Kant, Immanuel (1999). *Grundlæggelse af sædernes metafysik*, København: Hans Reitzel.
- Korsgaard, Christine (1986). „Kant's Formula of Humanity“, *Kant-Studien*, 77. Jahrgang, Nr. 2, pp. 183-202.
- Korsgaard, Christine (1996a). „Two Distinctions in Goodness“, pp. 249-274 in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine (1996b). *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Loflager, Jørn (2006). „Værdifri samfundskritik – teknokrati eller demokrati?“, pp. 85-106 i Henrik Kaare Nielsen og Finn Horn (red.), *Kritik som deltagelse*, Århus: Klim.
- Mikkelsen, Brian (2005). Tale til Det Konservative Folkepartis landsmøde i 2005. <http://lr2005.konservative.dk/print.php?sid70> (8. juni, 2009).
- Miller, David (1995). *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (2006). „Nationalism“, pp. 529-545 in John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, New York: Oxford University Press.
- Mouritsen, Per (2006). „The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State Religion and Islam in Danish Political Culture“, pp. 70-93 in Tariq Modood, Anna Triandafyllidou and Richard Zapata-Barrero (eds.), *Multiculturalism. Muslims and Citizenship*, London: Routledge.
- Redder, Gitte (2004). „S vil fastholde danske værdier“, *Ugebladet A4*, 24.07.
- Rostbøll, Christian F. (2007). „Ytringsfrihed, respekt og ansvar“, *Tidsskriftet Politik*, 10. årg., nr. 4, pp. 76-85.
- Rostbøll, Christian F. (2008). *Deliberative Freedom: Deliberative Democracy as Critical Theory*, Albany, NY: SUNY Press.
- Rostbøll, Christian F. (2009a). „Politisk teori og god statskundskab“, upubliceret manuskript.
- Rostbøll, Christian F. (2009b). „The Use and Abuse of 'Universal Values' in the Danish Cartoon Controversy“, upubliceret manuskript.
- Rostbøll, Christian F. (2009c). „Dissent, Criticism, and Transformative Political Action in Deliberative Democracy“, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 12, No. 1, pp. 19-36.
- Rostbøll, Christian F. (under udgivelse). „Respekt og arrogance under karikaturkrisen: Et kantiansk bidrag“, i Kasper Lippert-Rasmussen og Nils Holtug (red.), *Kulturel diversitet: Muligheder og begrænsninger*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Sandel, Michael (1984). „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“, *Political Theory*, Vol. 12, No. 1, pp. 81-96.
- Schneewind, J.B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Iris M. (2000). *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Østergaard, Bent (2007). *Indvandrerne i Danmarks historie: Kultur- og religionsmøder*, Odense: Syddansk Universitetsforlag.

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 påpegning 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 resurselighed. 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.<sup>1</sup>

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).<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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).<sup>5</sup>

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 sundhedsyndelser 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.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> Men

hun hævder, at det er psykologisk umuligt at anlægge en sådan.<sup>8</sup> Spørgsmålet er så, om det er rimeligt – i al almindelighed eller på det grundlag Young tilvejebringer<sup>9</sup> – 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.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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).<sup>13</sup> 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, spanskaltalende 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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 forpligtigelse 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.<sup>19</sup>

## 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<sup>o</sup> 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.

## Rasmus Sommer Hansen og Søren Flinch Midtgaard Dyre præferencer og religiøse forskelle<sup>1</sup>

Er det uretfærdigt, at muslimer i Danmark ikke kan afholde fredagsbøn i en rigtig moske, eller er dette blot en dyr, religiøs præference, som de selv må bære omkostningerne for? Vi præsenterer to forskellige svar på dette spørgsmål med udgangspunkt i to lighedsteorier, nemlig Ronald Dworkins ressourceteori og G.A. Cohens velfærdsteori. Begge teorier kan udlægges således, at uvalgte omstændigheder, som er udtryk for held, ikke bør få indflydelse på, hvad folk besidder. Dette taler tilsyneladende for Cohens fortolkning af lighed, som indebærer, at religiøse præferencer, der er dyrere at tilfredsstille, blot fordi muslimer er et mindretal, bør kompenseres, da forskellen i pris mellem disses præferencer og kristnes tilsvarende åbenlyst er udtryk for held. Cohens teori har imidlertid dels kontraintuitive implikationer i andre tilfælde, dels problemer med at svare på, hvorfor muslimer er uheldige i forhold til kristne, når muslimerne ikke betragter sig som sådan. Vi diskuterer en mulig løsning på disse problemer og konkluderer, at uenigheden angående dyre, religiøse præferencer reflekterer en grundlæggende uenighed angående succeskriterierne for en lighedsteori.

Er det uretfærdigt, når muslimer i Danmark ikke kan afholde fredagsbøn i en rigtig moske med den korrekte beliggenhed og de rette proportioner, endsiges en stormoske som kan stå mål med landets domkirker? Er denne situation med andre ord udtryk for en bekymrende ulighed mellem kristne og muslimer, som vi, hvis vi da ellers finder lighed mellem mennesker vigtigt, bør forsøge at rette op på? Nogle vil svare benægtende, andre bekræftende på disse spørgsmål, og det er derfor denne artikels formål at grave et spadestik dybere for at undersøge, hvad der mere principielt kan siges herom. Vi vil gøre dette med udgangspunkt i to centrale positioner i det, der er blevet kendt som „lighed af hvad?“-debatten, dvs. en debat inden for politisk filosofi omhandlende hvad den korrekte standard eller møntenhed for lighed er. Disse to positioner er henholdsvis Ronald Dworkins, som siger, at folk bør stilles lige med hensyn til ressourcer, og G.A. Cohens, som hævder, at folk skal ligestilles med hensyn til muligheder for velfærd.<sup>2</sup>

For at bringe disse positioner i anvendelse er det frugtbart at betragte religiøse forskelle som et spørgsmål om forskellige religiøse præferencer generelt og moskespørgsmålet som udtryk for *dyre* (eller krævende) religiøse præferencer<sup>3</sup> (sml. Cohen 2001). Vi definerer dyre præferencer på følgende vis: A har en dyr præference i forhold til andre, hvis A har behov for flere ressourcer end disse andre for at opnå samme velfærdsniveau, hvor „velfærd“ i denne artikel vil blive forstået som præferencetilfredsstillelse.<sup>4</sup> Lad os fx sige, at A har omtrent samme præferenceprofil som andre, bortset fra at han pga. sin



aristokratiske opvækst hellere vil gå i operaen og drikke champagne end gå til fodbold og drikke øl. Opera er desværre langt dyrere end fodbold, og A har derfor en dyr præference. Han har brug for flere ressourcer end andre for at opnå den samme grad af præferencetilfredsstillelse. Såfremt det er rimeligt at antage, at mange muslimer i Danmark har omtrent samme præferenceprofil som mange kristne, hvis vi ser bort fra deres religiøse præferencer (herunder præferencer for hvor de vil holde gudstjeneste), så gør noget analogt sig gældende for disse muslimer; de kan i mindre grad tilfredsstille deres religiøse præferencer end kristne og har derfor relativt dyre, religiøse præferencer. Spørgsmålet er, om dette er uretfærdigt.

Hvad er lighed?<sup>5</sup>

Vi vil som nævnt behandle dette spørgsmål på baggrund af lighedsidealet, da vi antager, at retfærdighed i hvert fald delvist består i en form for lighed. Men hvad skal vi forstå ved lighed? Ethvert ideal, som hævder, at folk skal ligestilles på den ene eller anden måde, må specificere, hvilken standard eller møntenhed, der bør lægges til grund for denne ligestilling; med hensyn til hvad bør folk være lige? Dette valg er centralt, da lighed med hensyn til én standard som oftest medfører ulighed med hensyn til andre standarder. Hvis vi fx forsøger at stille folk lige med hensyn til indkomst, vil de formentlig være ulige med hensyn til den lykke, de får ud af indkomsten, idet folk omsætter indkomst til lykke på forskellig vis. Hvis vi finder lighed vigtigt, hvilket er en forudsætning i nærværende artikel, er det derfor helt centralt, at vi afgør, hvilken lighedsstandard vi bør anvende. Denne beslutning om lighedsstandard er, som vi vil vise, i særdeleshed vigtig, når vi skal afgøre, hvordan vi forholder os til en bestemt type religiøse forskelle, nemlig forskelle med hensyn til hvor dyrt det er at tilfredsstille folks forskellige religiøse præferencer.

De to møntenheder, vi vil behandle i denne artikel, er henholdsvis ressourcer og mulighed for velfærd. Som udgangspunkt for diskussionen af dyre religiøse præferencer vil vi tage Ronald Dworkin og G.A. Cohens positioner, da disse er de fremmeste repræsentanter for resourcebaserede henholdsvis velfærdsbaserede lighedsteorier. Der er desuden et særligt klart stridspunkt i debatten mellem Dworkin og Cohen, som angår dyre præferencer. I resten af denne sektion vil vi kort skitsere Dworkins teori „Equality of Resources“, før vi i næste sektion beskriver Cohens kritik heraf med særlig vægt på betydningen af dyre præferencer.

Dworkins teori (jf. Dworkin, 1981b) hævder, at lighed skal forstås som lige ressourcer. Kort sagt er ideen, at ressourcerne i et samfund er ligeligt fordelt, når den såkaldte „misundelsestest“ er tilfredsstillet efter en auktion, hvor folk har haft lige købekraft. Misundelsestesten siger, at ingen må foretrække andres ressourcebundter, efter auktionen er endt. Hvis testen er tilfredsstil-

let, er der lighed i udgangspunktet, men denne lighed vil snart undergraves, mens tiden går. Det skyldes, at folk har forskellige omstændigheder, dvs. evner, talenter, helbred og handicaps, men også at de har forskellige ambitioner, overbevisninger og præferencer. Når misundelsestesten anvendes over tid, vil vi derfor hurtigt have en situation, hvor den ikke længere er tilfredsstillet, fx fordi nogle personer med manglende talent vil foretrække de talentfuldes ressourcebundter. Dette er inkompatibelt med Dworkins opfattelse af ressourcelighed, som siger, at ressourcefordelingen skal være omstændighedsufølsom, dvs. ikke være påvirket af forskelle i evner, talenter og handicaps. Han foreslår derfor en omfordelingsmekanisme, som han modellerer over et hypotetisk forsikringsmarked, og som har til formål at korrigere for uligheder forårsaget af forskelle i omstændigheder.

Der kan også opstå uligheder af andre grunde end forskelle i omstændigheder, fx fordi folk har forskellige overbevisninger om og præferencer for arbejde vs. fritid, opsparing vs. forbrug, og hvilke goder der er værd at tilegne sig. Det er en implikation af Dworkins teori, at disse uligheder er uproblematisk, eller rettere de er ikke egentlige ressourceuligheder. For at se hvorfor kan vi forestille os to personer, Adrian og Bruce, som har omtrentligt samme omstændigheder, men forskellige præferencer for arbejde og fritid (Dworkin, 2000: 83ff.). De besidder begge et stykke land af identisk størrelse og beliggenhed, men anvender det forskelligt. Adrian dyrker tomater og arbejder hårdt, mens Bruce hellere vil spille tennis og kun arbejde tilstrækkeligt til at have mad på bordet. Efter nogle år har Bruce langt færre penge end Adrian. Men dette er ikke uretfærdigt ifølge Dworkin, for Bruce ville ikke foretrække Adrians ressourcebundet forstået som kombinationen af arbejde og indkomst frem for sit eget. Så den relevante udgave af misundelsestesten er tilfredsstillet, og der er ingen egentlig ressourceulighed til stede. Dette kan udtrykkes således, at fordelingen af ressourcer er ambitionsfølsom, hvor ambitioner forstås som overbevisninger, præferencer og opfattelser af, hvad der gør et liv til et vellykket et af slagsen. Forskellen på Adrian og Bruce er netop en forskel i ambitioner således forstået.

Vi kan opsummerende udtrykke Dworkins position sådan, at fordelingen af ressourcer bør være omstændighedsufølsom, da omstændigheder er arbitrære fra et moralsk perspektiv, men den bør samtidig være ambitionsfølsom, da folks ambitioner er med til at definere, hvad lighed er under bestemte omstændigheder.

### Cohens immanente kritik af Dworkin

„Lighed af hvad?“-debatten eller spørgsmålet om egalitarismens montenhed, som vi introducerede ovenfor, er en af de mest interessante udløbere af John Rawls' banebrydende retfærdighedsteori (1971; 1999a). En række fremtræ-

dende filosoffer har søgt at isolere og rendyrke, hvad de ser som den fundamentale intuition i Rawls' teori, der i Rawls' termer beskrives som en ambition om, at folks liv ikke skal påvirkes af faktorer, de ikke selv er herrer over. I principform kan ambitionen beskrives således: *Det er i sig selv dårligt, hvis nogle mennesker uforskyldt er dårligere stillet end andre* (Parfit, 1998: 3). Cohens bidrag til „lighed er hvad?“-debatten tager form af en immanent kritik af Dworkins lighedsteori.<sup>6</sup> Dworkins teori betragtes ofte på tilsvarende vis som en immanent kritik af John Rawls' teori om retfærdighed (1999)<sup>7</sup> drejende sig om den nævnte, angiveligt ledende, intuition for Rawls' teori, nemlig dens modstand mod at tillade, at distributive andele bliver påvirket af faktorer, som er arbitrære fra et moralsk perspektiv (jf. Parfit, 1995: 10; Scheffler, 2003: sec. 1).<sup>8</sup> Ifølge denne fortolkning søger Dworkin at konstruere sin teori således, at folk på konsistent og omfattende vis (om end ikke fuldstændigt) kompenseres for uligheder, som skyldes deres omstændigheder eller held, mens faktorer, som falder inden for folks kontrol, på passende vis tillades at påvirke deres distributive andele som beskrevet i Adrian/Bruce-eksemplet ovenfor. På denne måde forsøger Dworkin at korrigere Rawls' utilfredsstillende behandling af handicaps og sygdomme (jf. Sen, 1995: 325; Rawls, 1999c: 368-369) og den kendsgerning, at Rawls' forskelsprincip ikke straffer folk, som mangler viljen til at arbejde (jf. Musgrave, 1974).<sup>9</sup>

Cohens kritik af Dworkin kan, som nævnt, opfattes som udtryk for den samme type indvending mod Dworkins position, som Dworkin ifølge den nævnte fortolkning af Rawls' teori fremsatte mod denne. Nærmere bestemt appellerer Cohen til de samme egalitære intuitioner angående det uretfærdige ved at holde folk ansvarlige for faktorer, som er hinsides deres kontrol, og på den anden side det retfærdige ved at holde dem ansvarlige for faktorer, som de *kan* kontrollere (og forsøger på denne vis at rette op på venstreorienteredes traditionelle negligering af betydningen af valg og ansvar). I tråd hermed fremhæver han en distinktion mellem valg og held, som han finder implicit i Dworkins teori. Det er den distinktion, der kan udtrykkes i det princip, vi nævnte i begyndelsen af denne sektion. Ifølge Cohen er Dworkins teori, som (udelukkende) kompenserer folk for ikke-valgte ulemper i form af eksterne ressourcer som land og velstand og tilsvarende ikke-valgte ulemper i form af personlige eller interne ressourcer som talenter og handicap, utilstrækkeligt opmærksom på dette princip. Det skyldes i særdeleshed, at Dworkins teori ikke kompenserer folk for manglende velfærd eller for dyre præferencer, selvom sådanne mangler og dyre præferencer åbenbart kan være ufrivillige og give anledning til uligheder, som ikke er mindre problematiske end manglende ressourcer.

Egalitarister, som ønsker at forblive konsistente med den fundamentale valg/held-distinktion, bør, ifølge Cohen,

[S]øndre mellem krævende præferencer ud fra, hvorvidt man rimeligvis kan holde personen, hvis præferencer det er, ansvarlig for dem. På den ene side, er der de præferencer, han ikke kunne have undgået at udvikle, og/eller som han ikke nu kan aflære [dvs. præferencer, som personen ikke kan holdes ansvarlig for], og på den anden, de præferencer, som han kan holdes ansvarlig for, fordi han kunne have undgået dem, og/eller fordi han nu kan aflære dem (Cohen, 1989: 923; 2004: 7).<sup>10</sup>

Cohen (1989: 923) illustrerer de involverede uligheder med følgende eksempel. Paul elsker at fotografere, mens Fred elsker at fiske. På grund af præferenceprofilen for deres samfund som helhed, der afspejler sig i markedspriserne for forskellige goder, er det langt dyrere at fotografere end at fiske. Dvs. Paul har behov for flere ressourcer end Fred for at opnå samme velfærdsniveau. Kort sagt: Paul har en dyr præference. Dertil kommer, at den pågældende præference er ufrivillig i den forstand, at Paul ikke kunne have undgået at danne den og/eller ikke nu er i stand til at komme af med den igen (Cohen, 1989: 920, 923; 2004: 7).<sup>11</sup> Egalitarister bør ifølge Cohen, hvis de vil undgå inkonsistens, kompensere for denne kilde til ufrivillige ulemper på samme vis som for andre kilder til ulemper som fx ulige ressourcer. Den (ufrivillige) ulempe under behandling skal ifølge Cohen ikke forstås som en ulempe ved personen Paul bestående i, at han har den pågældende smag som sådan, men nærmere i det faktum, at denne smag simpelthen er dyr at tilfredsstille (Cohen, 1989: 927; 2004: 7).

Ovenstående pointer er repræsentative for Cohens position, som den er fremsat i den originale „Currency“-artikel (Cohen, 1989). Han reviderer den imidlertid på vigtige punkter i sit seneste bidrag til debatten (Cohen, 2004). Det sker for det første i lyset af Dworkins kritik, der går på, at kompensation for dyre præferencer kræver, at man tager afstand fra eller disidentificerer sig med disse. Her præciserer Cohen, at det centrale spørgsmål, som indikeret ovenfor, vedrørende krævende præferencer angår ansvaret for det faktum, at en præference er dyr at tilfredsstille (i modsætning til ansvaret for præferencen som sådan). Dvs. Paul fortryder, at fotografi er dyrt, ikke at have præferencen for fotografi som sådan. Så det er ikke påkrævet, at Paul tager afstand fra sin præference for fotografi og betragter den som uønsket, for at han rimeligvis kan kræve kompensation, hvilket Dworkin hævder.

Den anden revision skyldes, at han nu (2004) kun finder denne formuleringens behandling af dyre præferencer for rimelig med hensyn til en bestemt kategori af dyre præferencer, nemlig „rå“ præferencer. Sådanne rå præferencer er ifølge Cohen præferencer, som ikke indebærer nogen værdidom eller billigelse af den pågældende præference (Cohen, 2004: 7; jf. Dworkin, 2000: 291). Cohens eksempel på en sådan rå præference er hans egen smag for Coca

Cola Light. Såfremt folk kunne have undgået sådanne rå præferencer og/eller nu kan aflære dem igen, er det rimeligt at kræve af dem, at de selv betaler prisen for dem. Men dette er ikke tilfældet for en anden kategori af dyre præferencer, nemlig „kritiske“ præferencer, som i modsætning til rå præferencer faktisk er funderet i eller indebærer en værdidom eller billigelse af præferencen. Det er ifølge Cohens nuværende position ikke rimeligt at holde folk ansvarlige for det faktum, at deres kritiske præferencer er dyre, selvom de pågældende præferencer kunne være undgået og/eller nu kunne aflæres, præcis fordi de indebærer en vurdering af, hvad der er værdifuldt (Cohen, 2004: 7).

Cohens position i forhold til dyre, kritiske præferencer er motiveret af, at prisen for at tilfredsstille en given præference ikke er noget, folk selv vælger; der er tale om en form for held, nemlig prisheld, og det synes urimeligt at holde folk ansvarlige for faktorer, som således er udtryk for uheldige omstændigheder. Men ikke desto mindre finder mange liberale, herunder Dworkin, netop Cohens position i forhold til krævende, kritiske præferencer problematisk eller endda bizar. Hvis en persons præferencer er støttet af personens overbevisninger – hans opfattelse af, hvad der er værdifuldt – synes det bizart for denne person at anmode andre om at blive kompenseret. Han ønsker jo ikke at skille sig af med sin smag eller misunder andre deres smag. Hvordan kan han da mene, at han er dårligere stillet og dermed kompensationsværdig? Nedenfor i afsnittet „Billige religiøse præferencer og førstepersonstesten“ tager vi denne liberale indvending til Cohen op. Og senere i afsnittet „Et coheniensk gensvar“ ser vi på hvad, om noget, Cohen kan sige til denne kritik.

Selvom Cohens (nye) position indebærer, at folk ikke bør holdes ansvarlige for deres dyre, kritiske præferencer, udelukker han ikke helt relevansen af valg/held-distinktionen i forhold hertil. Nogle gange vil denne distinktion have betydning i den udstrækning, at den antyder mindre eller slet ingen egalitær bekymring for selvvalgte, dyre, kritiske præferencer. Hovedeksemplet på en sådan kritisk præference er en præference, som er motiveret af selve det forhold, at den er dyr, fx en snobbet smag for dyr rødvin, hvor præferencen ikke er forankret i nydelsen af vinen som sådan, men nærmere i det faktum at den er dyr. At en sådan præference er dyr, er ikke, som for andre dyre kritiske præferencer, et spørgsmål om uheld. Følgelig må lighed ikke kræve den samme, hvis overhovedet nogen, kompensation for denne type dyre præferencer (Cohen, 2004: 7, 12).

Det skal også bemærkes, at det ikke er alle ikke-snobbede, dyre, kritiske præferencer, som ifølge Cohen kvalificerer til kompensation. Fx kan en person med en sådan kritisk præference hilse (aspekter ved) det forhold, at præferencen er dyr, velkommen, mens det samtidig ville være i modstrid med hans overbevisninger at kræve kompensation (hvilket gør, at denne type præferen-

cer adskiller sig fra den snobbede type).<sup>12</sup> Thomas Scanlons religiøse individ eksemplificerer dette (Scanlon, 1986: 116-117). Hans præferencer og overbevisninger er knyttet sammen med en skyldsbyrde, og han ville være stærkt uvillig til at bede om kompensation på baggrund heraf; han er overbevist om, at han *bør* lide. I sådanne tilfælde, hvor personen med den dyre præference ville vælge at lide under byrden af det forhold, at præferencen er dyr, afviser Cohen altså også det passende ved kompensation (Cohen, 1989: 935-939).<sup>13</sup>

Cohens position kan opsummeres på følgende vis: (a) dyre, rå præferencer bør kompenseres i den udstrækning, folk ikke kunne have undgået at udvikle dem og/eller ikke nu kan aflære dem; (b) dyre, kritiske præferencer bør kompenseres, selv hvis folk kunne have undgået at udvikle dem og/eller ikke nu kan aflære dem; (c) kritiske, snobbede præferencer, dvs. præferencer, som er funderet i en værdsættelse af selve det forhold, at præferencen er dyr, bør enten slet ikke kompenseres eller resultere i mindre grad af egalitær bekymring end ikke-snobbede dyre præferencer; (d) dyre, kritiske præferencer (og dyre, rå præferencer), som inkluderer, at personen hilser det forhold, at præferencen er dyr, velkommen og ville foretrække at lide herunder, bør ikke kompenseres.

På baggrund af denne opsummering kan man rimeligvis sætte spørgsmålstegn ved, om elegancen ved og kraften af Cohens oprindelige valg/held-distinktion og dens rolle i Cohens immanente kritik af Dworkin ikke er gået tabt. Det er faktisk ikke nødvendigvis tilfældet. Mens (a) og (d) helt klart er sammenfaldende med og repræsentative for valg/held-distinktionen (jf. Cohen, 1989: 937), så spiller distinktionen også en rolle med hensyn til (b) og (c). Ifølge (b) holder vi ikke folk ansvarlige for deres dyre, kritiske præferencer, selv hvis de kunne have undgået dem eller nu kan aflære dem, men grunden til dette er, som indikeret af (c), for at beskytte dem mod prisheld, dvs. det faktum, at deres præferencer – helt urelateret til deres egne handlinger – tilfældigvis er dyre at tilfredsstille (hvis dette ikke er tilfældet, altså hvis præferencen er funderet i en værdsættelse af selve det forhold, at præferencen er dyr, så bliver vores egalitære bekymring mindre eller forsvinder helt).

### Hoveduenigheden mellem Cohen og Dworkin

Cohen og Dworkin udviser altså en interessant og vigtig uenighed med hensyn til spørgsmålet om dyre præferencer. Dvs. i en bred vifte af tilfælde, i hvilke en persons præferencer er dyre (han behøver flere ressourcer end andre for at opnå samme velfærdsniveau), på grund af andre menneskers præferenceprofil, som den kommer til udtryk i deres markedsvalg (forårsaget fx af manglende stordriftsfordele med hensyn til hans minoritetspræference, eller af efterspørgselspres på det gode han ønsker), ville Cohen hævde, at egalitarister bør kompensere, mens Dworkin ville benægte dette. Faktisk

ville Dworkin nægte kompensation for hele gruppen af dyre præferencer, hvor Cohen finder det passende at kompensere. Det skyldes, at denne gruppe ifølge Cohens specifikation er defineret ved (u)held med hensyn til præferencernes pris, dvs. pris(u)held, og ikke (u)held med hensyn til at have præferencerne som sådan, dvs. præference(u)held, og Dworkin nægter kompensation for pris(u)held. Han accepterer derimod berettigelsen af kompensation for bestemte slags præference(u)held, nemlig hvis, og kun hvis, de pågældende præferencer er nogle, som folk ville foretrække ikke at have, eller som de disidentificerer sig med (Dworkin, 2004: 344-346).

Den centrale distinktion for Dworkin er mellem ens opfattelse af, hvad der gør et liv til et vellykket et af slagsen på den ene side, og de træk ved en selv (krop og sind), som fungerer som midler eller forhindringer i forhold til at virkeliggøre et sådant vellykket liv på den anden (Dworkin, 2000: 82). Hvis en person har et vedblivende ønske om at få en rød Ferrari, men samtidig ikke betragter besiddelsen af en sådan rød Ferrari som ønskværdig eller et element i et vellykket liv, er ønsket (hvis man kan kalde det det) potentielt en forhindring i forhold til at realisere et vellykket liv. Den kan i så fald betragtes som en form for præferenceuheld. Hvorvidt Dworkin ville betragte præferencen som et reelt handicap i praksis, afhænger af, hvor stor en rolle, den spiller i personens liv – om den reelt forhindrer ham i at gøre det, han i virkeligheden gerne vil.

Distinktionen mellem de forskellige typer dyre præferencer, som Cohen og Dworkin ville kompensere for, er i virkeligheden mindre skarp, end ovenstående giver indtryk af. Det skyldes, at Dworkins opfattelse af præferenceheld, eller præferencer, som folk ville foretrække ikke at have, inkluderer et hensyn til prisen for at tilfredsstille præferencerne som en vigtig faktor, der er medvirkende til at afgøre, om bærerne af præferencerne foretrækker at have dem eller ej. Dette er fx en temmelig naturlig reaktion på ønsket om en rød Ferrari, som ville være ekstremt dyr at tilfredsstille. Cohen ville på den anden side også tillade, at folk foretager denne type afvejninger i forhold til prisen, men afviser, at dette gør det mindre passende at kompensere for prisheld (Cohen, 2004: 12). Dworkin ville således principielt kompensere for nogle dyre præferencer, men det efterlader stadig en gruppe af dyre præferencer, som folk ville fastholde på trods af prisen, og som således er udtryk for prisuheld, hvilke Cohen ville kompensere for, mens Dworkin ikke ville.<sup>14</sup> Der er altså en række eksempler på dyre præferencer, hvor Cohen og Dworkin er uenige om, hvad den passende egalitære behandling er (kompensation eller ej), og i nærværende sammenhæng er det centralt, at visse religiøse præferencer falder ind herunder.

## Dyre religiøse præferencer

Cohen (2001) har argumenteret for, at en velfærdsbaseret teori som hans egen, der betragter dyre præferencer som et generelt lighedsproblem, er bedre egnet til at håndtere de uligheder, som opstår i et multikulturelt eller multireligiøst samfund (jf. Holtug, 2007). Om dette er tilfældet generelt, afhænger dog blandt andet af, om markedet er i stand til at tilfredsstille minoritetspræferencer på bedre vis end en politisk proces baseret på Cohens teori, hvilket er et empirisk spørgsmål, vi ikke kan afklare her. Det er dog klart, at Cohen tilsyneladende kan imødekomme visse religiøse minoriteter under bestemte forhold, mens det ikke er tilfældet for Dworkins teori, og vi vil derfor diskutere netop et sådant tilfælde, som er passende tæt på den faktiske situation for visse muslimer i Danmark til at være relevant.

Inden er det dog vigtigt at understrege, at vi ikke mener, som Cohens og Holtugs vinkel kunne indikere, at et vigtigt evalueringskriterium for egalitæristiske teorier er, om de kompenserer krævende kulturer/religioner eller kulturer/religioner, der er vanskelige at opretholde. I nogle sammenhænge er dette en helt legitim antagelse, fx hvis man *pace* Kymlicka (1989) vil vise, at en ressource-teori ikke er imødekommende over for kulturelle forskelle, mens velfærdsteorier er, dvs. hvor parterne i debatten deler den præmis, at kulturelle uligheder er *prima facie* moralsk problematiske. I en mere åben undersøgelse, som vi tilstræber, er fokus imidlertid på, hvad det fundamentale egalitæristiske princip (jf. begyndelsen af afsnittet „Cohens immanente kritik af Dworkin“) implicerer med hensyn til spørgsmålet om krævende præferencer, og hvad det betyder for krævende kulturer/religioner eller kulturelle/religiøse præferencer. Hvis velfærdsteorier viser sig at være mere imødekommende over for religiøse minoriteter, kan det således lige såvel være en ulempe som en fordel alt afhængigt af, om vi rent faktisk bør være imødekommende over for sådanne minoriteter.

Det ovenfor annoncerede eksempel lyder som følger:

Hellige Hussein er udøvende muslim, mens fromme Frands er troende kristen. De to er omtrentligt lige, når det kommer til evner, indkomst og præferencer for arbejde vs. fritid, men der er den forskel på dem, at Hussein ikke har adgang til lige så store, flotte og mange moskeer, som Frands har til kirker. Det skyldes, at muslimer er et mindretal, og at det derfor ville være forholdsvis dyrt for dem at opkøbe de nødvendige ejendomme og bygge moskeerne, ikke mindst en stormoske som kan stå mål med landets domkirker, og de må derfor tage sig til takke med improviserede moskeer i små baglokaler. Som konsekvens heraf har hellige Hussein dårligere muligheder for at tilfredsstille sine præferencer end fromme Frands. Kort sagt: han har en dyr religiøs præference.



Nu er spørgsmålet, hvordan vi bør forholde os til Husseins dyre præference. Cohens svar er forholdsvis lige til. Som Hussein er beskrevet, er hans præference for rigtige moskeer både ikke-valgt, kritisk, usnobbet, og han hilser ikke det forhold, at præferencen er krævende, velkommen. Han er derfor berettiget til kompensation, dvs. det ville ifølge Cohen være rimeligt at beskatte Frands for at finansiere moskeer til Hussein og hans trosfæller.

Så hvis Cohens teori er korrekt, dvs. hvis forskelle i velfærd, som den, der kommer til udtryk mellem hellige Hussein og fromme Frands, er en form for uretfærdigt (u)held, så bør vi omfordele fra Frands til Hussein, således at der ikke længere er lige ressourcer i samfundet. Dette betyder selvsagt, at Dworkin ikke ville kunne acceptere denne konklusion. Fra et dworkiniansk lighedsperspektiv er den form for uheld, som Hussein er udsat for, irrelevant. Der er tale om pris(u)held, ikke præference(u)held.

Så hvilken lighedsteori, Dworkins eller Cohens, leverer det rigtige svar i vores eksempel på dyre, religiøse præferencer? I hvert fald *prima facie* kan der etableres en sag for plausibiliteten af Cohens position. Dworkins afvisning af at kompensere i sådanne tilfælde hviler på en skrøbelig distinktion mellem prisheld og præferenceheld. Dvs. hellige Hussein synes på ikke-triviell vis at være dårligere stillet end Frands (han er dårligere stillet med hensyn til muligheder for at fremme sin egen opfattelse af det gode<sup>15</sup>), og han synes at være dette i kraft af omstændigheder, som ligger uden for hans kontrol – nemlig den kendsgerning at andres præferencer gør Frands' præferencer lettere at tilfredsstille end hans egne, og på et bemærkelsesværdigt sted i sin fremstilling af ressourcelighed foreslår Dworkin rent faktisk også, at en person A kan misunde dele af en anden person B's omstændigheder, som udgøres af „andre individers præferencer og behov“, som er favorable over for B's erhvervs-mæssige muligheder (Dworkin, 2000: 87). Af parallelle grunde synes Hussein at kunne misunde Frands den omstændighed, at Frands' religiøse præferencer er nemmere at tilfredsstille (jf. Cohen, 1989: 933 n.58). Givet en forpligtelse på at udrydde betydningen af held, som er relateret til folks omstændigheder, eller med andre ord at gøre fordelingen af ressourcer omstændigheds-ufølsom, skal vi i det mindste have en god grund til ikke at kompensere for ovenstående aspekt ved Husseins omstændigheder. Bolden er så at sige på dworkinianernes banehalvdel (jf. Arneson, 1990b: 433). Men som næste sektion vil vise, er kampen ikke ovre endnu.

### Billige religiøse præferencer og førstepersonstesten

Vi vil præsentere to dworkinianske svar på ovenstående kritik og dermed på, om det er uretfærdigt, hvis muslimer som Hussein har sværere ved at tilfredsstille deres religiøse præferencer. Det første argument, som vi kalder det intuitive argument, er en variation over billige præferencer (jf. Dworkin, 2000:

58-59; Clayton og Williams, 1999: 448-449), som kan synes problematiske for velfærdsteorier som Cohens. For lad os nu forestille os gudløse Gunhild. Gunhild har den samme præferenceprofil som Hussein og Frands bortset fra, at hun har billige religiøse præferencer, ja de er sådan set gratis, da hun er ateist. Så ifølge Cohens teori skal der omfordeles fra Gunhild til både Frands og Hussein. Dette ville Gunhild imidlertid betragte som en horribel uretfærdighed, for hvorfor skal hun finansiere andres overtroiske ritualer? Hvorfor skal hun have en mindre ressourceandel end Hussein og Frands, blot fordi de er fanget i en vildfarelse, mens hun ikke er? Det skulle da lige være, hvis pengene gik til terapi for at afhjælpe deres vrangforestillinger, men det er jo ikke tilfældet her.

Pointen med dette eksempel er at betvivle den intuitive kraft i Cohens position. For selvom man måske finder det intuitivt rigtigt, at Hussein skal have ressourcer fra Frands, så synes det på den anden side intuitivt problematisk, at Gunhild skal beskattes for at finansiere religiøse menneskers præferencer. Et alternativt eksempel på billige præferencer er Husseins lillebror, sorgløse Said. Said har lige så mange ressourcer som sin storebror, men han er bare et langt mere sorgløst og tilfreds menneske, der kun har få ønsker for sin tilværelse, som alle er nemme at tilfredsstille bortset fra ønsket om en moske. Som konsekvens har Said langt større præferencetilfredsstillelse end både Hussein og Frands, og en implikation af Cohens teori er således, at der bør omfordeles fra Said til både Hussein og Frands. Men det synes urimeligt. Said værdsætter blot de små glæder her i livet i højere grad end de andre to, og det virker forkert, at han skal have færre ressourcer af den grund.

Ovenstående peger frem mod det andet dworkinianske modargument, som går et spadestik dybere og spørger, om der egentlig overhovedet er en uretfærdig forskel i held mellem Hussein og Frands (samt Gunhild og Said).<sup>16</sup> Ifølge dette argument, som vi med Matthew Clayton (2000) vil kalde førstepersonstesten, kan kravet om omfordeling fra Frands til Hussein ikke etableres, da Hussein ikke betragter sig selv som værre stillet end Frands, alt taget i betragtning. Antagelsen bag denne test er, at lighedsteorier, som er bedre i overensstemmelse med folks egne vurderinger af, hvad der er vigtigt i deres liv, dvs. forsøger at ligestille folk med hensyn til noget, de principielt selv kan anerkende vigtigheden af for deres egne liv, i hvert fald *prima facie* er at foretrække frem for teorier, som ikke er således kompatible. Hvis Cohens teori derfor ikke kan opfylde førstepersonstesten, udgør det således én grund til at afvise teorien.<sup>17</sup>

Som en baggrund for fremstillingen af dette argument vil vi knytte et par bemærkninger til vendingen „alt taget i betragtning“, der anvendes i en speciel betydning inden for debatten om krævende præferencer. Tanken er, at en persons vurdering af, om hun i kraft af sin præference eller smag er

dårligere stillet end en anden, om hun misunder den andens smag, beror på mindst to faktorer. Den ene faktor er et hensyn til den tilfredsstillelse, en given præference nyder, og den anden er karakteren af den præference, der tilfredsstilles, eller den kilde til tilfredsstillelse, der er tale om. En person X med en krævende præference kan nemlig i én henseende misunde en person Y, nemlig hvad angår Y's muligheder for at tilfredsstille sin præference, der er bedre end X's muligheder for at tilfredsstille sin. Der er her tale om, at X misunder den grad af tilfredsstillelse, Y har mulighed for, altså i hvor høj grad hun kan opnå det, hun ønsker.

X vil imidlertid (formentlig) ikke misunde Y i en anden henseende, nemlig med hensyn til kilden til tilfredsstillelse eller karakteren af præferencen, der tilfredsstilles. Hvis X ønsker at excellere inden for politisk filosofi, så må hun betragte dette mål som værdifuldt – hun ønsker det, fordi det er godt, set fra hendes perspektiv (jf. Raz, 1999: 50-56). Tilfredsstillelsen af ønsket har betydning for hende, fordi den indebærer realiseringen af dette værdifulde mål. Hvis Y har en anden præference for at sidde i en sofa, ryge hash og spille computerspil, så må Y på tilsvarende vis betragte disse aktiviteter som værdifulde mål. Da både X og Y's præferencer således er rettet mod realiseringen af værdifulde mål, set fra deres egne perspektiver, er det klart, at X ikke nødvendigvis betragter Y som bedre stillet, selvom Y skulle have lettere ved at tilfredsstille sine præferencer end X. For hvis X ikke værdsætter præferencetilfredsstillelsen i sig selv, men kun værdsætter den instrumentelt, fordi præferencens tilfredsstillelse er et andet udtryk for realiseringen af et bestemt værdifuldt mål, så vil X ikke betragte sig selv som heldigere stillet, hvis hun var i stand til at tilfredsstille en helt anden præference, som ikke retter sig mod dette værdifulde mål. Når vi sammenligner to personer i forhold til, hvor velstillede de er fra deres egne perspektiver, kan vi således ikke se bort fra kilden til præferencetilfredsstillelsen forstået som det mål, der må realiseres, for at præferencen kan tilfredsstilles.

Ifølge standardantagelsen i diskussionen af krævende præferencer vil en person X med en krævende præference måske nok i én henseende, hvad angår tilfredsstillelse, misunde en person Y med ikke-krævende præferencer, men alt taget i betragtning, når der tages hensyn til kilden til tilfredsstillelse også, vil X ikke misunde Y, da hun fortrækker en mindre grad af tilfredsstillelse af sin egen præference frem for en højere tilfredsstillelse af en anden præference. En lidt anden måde at fremstille denne antagelse på er ved at sige, at hvis man kun ser på spørgsmålet om graden af tilfredsstillelse i en case som Paul og Fred, så vil Paul misunde Fred, der har væsentlig nemmere ved at tilfredsstille sin præference for fiskeri, end Paul har for at tilfredsstille sin præference for at fotografere; det ville imidlertid være en utilstrækkelig beskrivelse af situationen, da Paul kun værdsætter velfærd betinget, dvs. kun

værdsætter velfærd fra at fotografere. Så alt taget i betragtning, siger vi, misunder Paul ikke Fred. Forskellen i de to måder at fremstille situationen på er, at personerne i den første hævdes at værdsætte præferencetilfredsstillelse i sig selv (uanset kilden) – omend i mindre grad end den vægt, de tilskriver velfærd fra en bestemt kilde – mens det ikke er tilfældet i den anden (Clayton, 2000: 76-77; Cohen, 2004: 12, 25).

Lad os med denne præcisering in mente vende tilbage til førstepersonstesten. Hellige Hussein ville foretrække at have en rigtig moske at frekventere, men han betragter ikke sin overordnede velfærd, dvs. sin opfattelse af, hvor vellykket hans eget liv er, med denne præference som mindre end uden, selv med hans nuværende mængde af ressourcer, som ikke gør den mulig (eller i hvert fald meget svær) at tilfredsstille. Hvis vi skal have en velfærdsbaseret begrundelse for at omfordele fra Frands til Hussein, så må det være, fordi Hussein uden omfordeling er dårligere stillet end Frands rent velfærds-mæssigt (jf. Dworkin, 2004: 345). Men Hussein betragter sig ikke som dårligere stillet end Frands – hvorfor skulle han det? Frands kan ikke tilfredsstille Husseins ønske om at bede i en moske i højere grad end Hussein selv. Selvfølgelig ville tingene stille sig anderledes, hvis Hussein i virkeligheden betragtede præferencetilfredsstillelsen selv, eller den nydelse der kommer heraf, som det egentligt eftertragtellesværdige, men det gør han ikke. Så spørgsmålet til velfærdsteoretikeren er, hvorfor der er nogen som helst grund til at omfordele fra Frands til Hussein, hvis ingen af dem og i særdeleshed ikke Hussein betragter Hussein som dårligere stillet.

Førstepersonstesten kan også formuleres i held-termer. For Cohen hævder jo, som nævnt, at lighed kræver, at forskelle i held minimeres. Dette er antagelsen bag prisheldsargumentet. Men spørgsmålet er, om der er en relevant forskel i held mellem Hussein og Frands. For fra Husseins eget perspektiv er Frands ikke mere heldig, end han selv er. Dworkinianere kan selvfølgelig medgive, at Hussein kunne ønske, at flere delte hans religiøse præference, således at det ville være billigere at tilfredsstille den, og at han således kunne betragte sig som uheldig i én betydning af dette udtryk. Men dette er tilfældet i al almindelighed for alle vores præferencer (der ikke er gratis). Medmindre prisen er en del af attraktionen, vil en person, som ønsker sig en ny cykel, en rød Ferrari eller sin egen udgave af Peterskirken, foretrække, at prisen var lavere – helt uanset om hendes velfærd ellers er høj. For så vidt vi alle har ønsker, som vi ville foretrække var nemmere at opfylde, lider vi alle under prisuheld. Dette viser endnu ikke, at der er en relevant form for *komparativt* uheld, effekten af hvilken skal forsøges udryddet.

Som Dworkin formulerer problemet, må velfærdsteoretikeren besvare to spørgsmål. For det første (a) må han identificere en opfattelse af velfærd, hvor Hussein faktisk er dårligere stillet end Frands, selvom de har lige ressourcer.

For det andet (b) må han give os en grund til, at retfærdighed så også faktisk kræver, at Hussein og Frands stilles lige med hensyn til velfærd således forstået, på trods af at Hussein afviser at definere sin overordnede velfærd på denne vis – på trods af at han ikke betragter sig selv som dårligere stillet, alt taget i betragtning, end Frands er (Dworkin, 2004: 345). Men kunne en lignende indvending ikke rettes mod Dworkins egen position? Folk værdsætter jo normalt ressourcer i sig selv lige så lidt som præferencetilfredsstillelsen i sig selv. Så hvis førstepersonstesten udgør et problem for Cohens teori, må den vel ligeledes gøre det for Dworkins?

Hertil er der to svarmuligheder. For det første kan man, som Dworkin (2004: 345) tilsyneladende gør det, benægte, at en ressource teori skal leve op til førstepersonstesten. Ræsonnementet er, at velfærdsteorier som Cohens kun er attraktive, for så vidt de hævder at ligestille folk med hensyn til det, de i virkeligheden ønsker i tilværelsen, og førstepersonstesten undergraver denne begrundelse, da den tilstræber at vise, at muligheder for præferencetilfredsstillelse netop ikke er noget, folk i virkeligheden ønsker. Ressource teorier hævder derimod ikke at ligestille folk med hensyn til det, de i virkeligheden ønsker i tilværelsen, og førstepersonstesten udgør således ikke en forlegenhed for denne type teorier. Men hvorfor vi i så fald skulle acceptere en ressource teori må med dette svar stå hen i det uvisse.

Den anden svarmulighed insisterer på, at det netop er en egenskab, som taler for Dworkins ressource teori, at den er kompatibel med førstepersonstesten. For at se hvorfor Dworkins teori faktisk kan hævdes at være kompatibel med førstepersonstesten, må vi vende tilbage til misundelsestesten. Ressourcelighed er ifølge Dworkin realiseret, når ingen foretrækker andres ressourcebundt eller omstændigheder, hvor en persons ressourcer eller omstændigheder er defineret på baggrund af hans egen opfattelse af, hvori et vellykket liv består (jf. Dworkin, 2000: 82). Hvis X ønsker at være politisk filosof, så udgøres hendes ressourcer eller omstændigheder af de træk ved hendes krop og sind samt eksterne ressourcer, som udgør midler eller forhindringer i forhold til at realisere dette mål. Hvis misundelsestesten er opfyldt, vil hun ikke betragte nogen andre som bedre stillet i forhold til at realisere dette mål, dvs. som havende bedre omstændigheder eller muligheder herfor. Hun vil derfor *fra et førstepersonsperspektiv* betragte sig som ligestillet med andre i forhold til at realisere det, hun selv betragter som et vellykket liv. Hvis der derimod er ulige ressourcer, dvs. misundelsestesten ikke er opfyldt, så vil X fra sit eget perspektiv betragte mindst én anden person som havende bedre midler/færre forhindringer i forhold til at realisere sin egen (X's) opfattelse af et vellykket liv. Hun kan derfor *fra et førstepersonsperspektiv* kritisere fordelingen af goder i samfundet, og førstepersonstesten er således opfyldt. En anden måde at vise, at Dworkins teori, eller i hvert fald en plausibel forståelse af denne, er

kompatibel med eller endda udtryk for et førstepersonsperspektiv, beror på det „alt taget i betragtning-perspektiv“, som er formuleret ovenfor. Vi kan sige, at kun hvis Paul misunder Fred dennes præference samt tilfredsstillelsen af denne, kan der blive tale om, at Fred skal kompensere Paul. Med andre ord er det kun i det tilfælde, hvor Paul alt taget i betragtning ser sig selv som ringere stillet end Fred, at egalitær retfærdighed kræver en overførsel.

### Et coheniansk gensvar

Vi vil nu fremstille et coheniansk forsøg på et svar på førstepersonstesten, men vi indleder med en kort bemærkning om problemet med billige, religiøse præferencer. Formentlig må en teoretiker, som ønsker at forsvare en velfærdsbaseret position, simpelthen benægte, at der er noget forkert ved at omfordele fra gudløse Gunhild og sorgløse Said til fromme Frands og hellige Hussein, hvilket tilsyneladende også er Richard Arnesons respons (jf. Arneson, 1990a: 183-185), og det plausible ved en sådan omfordeling er, som nævnt ovenfor, langt fra klart. Dette er imidlertid ikke tilstrækkeligt til at afvise velfærdsbaserede opfattelser, da der på den ene side er tilsvarende kontraintuitive implikationer af Dworkins teori – den manglende compensation for dyre, religiøse præferencer vil for nogle udgøre netop sådan en kontraintuitiv implikation. På den anden side ville velfærdsteoretikeren påpege, er der tale om, at personen med en billig præference i en vis forstand er heldig, nemlig med hensyn til at opnå et vigtigt gode, nemlig velfærd; endvidere kan en hybridposition som Cohens registrere i sin kompensationsbeslutning, om personen med billige præferencer ressourcemæssigt er ringere stillet end andre (sml. Cohen, 1989: 925). Hvem der bedst repræsenterer egalitære intuitioner her, forbliver dog et åbent spørgsmål.

Det cohenianske svar til førstepersonsargumentet er, at Hussein, selvom han ikke opfatter sig selv som dårligere stillet end Frands alt taget i betragtning, kan betragte sig som dårligere stillet end denne i forhold til at tilfredsstille sin præference (jf. Cohen, 2004: 25). Prisen for en moske pr. muslim, som skyder penge i, er bare langt højere end prisen for en domkirke pr. kristen, der spytter i kassen. Så Hussein er dårligere stillet i forhold til præferencetilfredsstillelse og kan på det grundlag forlange, at Frands skal kompensere ham. Bemærk at dette svar simpelthen benægter relevansen af førstepersonstesten for, hvilken lighedsstandard vi skal vælge. Hussein gør, som sagt, krav på at blive kompenseret af Frands, selvom han ikke anser sig selv som dårligere stillet end ham alt taget i betragtning.

Hvordan kunne en sådan afvisning begrundes?<sup>18</sup> Man kunne påpege, at førstepersonstesten, dvs. spørgsmålet om en person skal betragtes som dårligere stillet i lighedsojemed, hvis han ikke selv betragter sig som sådan, alt taget i betragtning, kun angår, hvorvidt en person selv kan anmode om

kompensation i god tro. Med andre ord er førstepersonstesten kun relevant for, hvornår vi rimeligvis kan afvise at tage et argument alvorligt i en konkret situation, fordi det ytres af en person, som fremstår hyklerisk (eller på anden måde, som en vi ikke kan tage alvorligt) ved at ytre det, ikke for om den standard, han i givet fald appellerer til, nu også er den korrekte for interpersonelle sammenligninger. Vi skal skelne mellem at kritisere et argument for en bestemt retfærdighedsstandard og kritisere den holdning og attitude, som personen, der præsenterer argumentet, indtager (Lippert-Rasmussen, 2008: 436). Dette er fx tilfældet, hvis Stein Bagger (givet at beskyldningerne mod ham er sande) skulle kritisere lommetyve for deres smårapserier. Det er utvivlsomt moralsk forkert at stjæle en tegnebog ud af lommen på en tilfældig forbipasserende, men Stein Bagger er ikke den rette til at komme med denne kritik. Det samme gør sig gældende for Hussein/Frands-situationen, kunne man hævde. Det er ganske givet rigtigt, at Hussein ikke er den rette til at kræve kompensation, men det betyder ikke, at vi – eksterne observatører – ikke kan betragte forskellen mellem dem som uretfærdig.

Denne distinktion er uden tvivl gyldig i nogle sammenhænge, men det er uklart, om den kan motivere en afvisning af netop førstepersonstestens relevans for valget af lighedsstandard. For førstepersonstesten forudsætter blot, at det taler for en lighedsstandard, at den er kompatibel med folks egne evalueringer af, hvordan de er stillet fra et førstepersonsperspektiv; at den er kompatibel med det, folk selv finder vigtigt i deres egne liv. Denne præmis deles da også af flere fortalere for velfærdsteorier i debatten om krævende præferencer og om lighedsstandarder som sådan, da en afgørende og eksplicit motivation bag disse netop er, angiveligt i modsætning til ressourceteorier, at ligestille folk med hensyn til det, der virkelig bekymrer dem eller er vigtigt for dem, og ikke med hensyn til instrumenter til et godt liv. Det fremtræder tydeligt og dominerende i Sens kritik af ressourceteorier for at være fetichistiske samt i fx Arnesons kritik af ressourceteoriens påståede uvilje mod at adressere, hvad individer får ud af ressourcer:

„Jeg finder Rawls' påstand om, at retfærdigheden „ikke prøver at se bag om den brug, folk gør af deres rettigheder og muligheder for at prøve at måle den tilfredsstillelse, de opnår, og slet ikke for at maksimere den“ *prima facie* uplausibel (Rawls, 1971: 94). Bolden er på Rawls' banehalvdel; han må forsvare sin position yderligere“ (Arneson, 1990b: 433).

Vi kan derfor i det mindste sige, at hvis velfærdsteoretikere vælger helt at afvise førstepersonsindvendingen, synes de at have en vigtig bevisbyrde at løfte. De må vise, hvorfor vi ud fra et retfærdighedsperspektiv skal fokusere

på præferencetilfredsstillelse, selvom det ikke er det, der fundamentalt betyder noget i folks liv. Dworkins teori har som nævnt ikke dette problem, da den er kompatibel med førstepersonstesten.

Ovenfor berørte vi en mulighed for at forholde sig skeptisk over for førstepersonstesten ud fra et alternativt synspunkt angående, hvad der kendetegner en god teori. En anden mulighed er imidlertid at appellere til det, der kan hævdes at være intuitivt uplausible implikationer af førstepersonstesten (sml. Sen, 1995: 307-308). Ovenstående har nemlig klargjort, at førstepersonsperspektivet har implikationer i cases som Paul/Fred og Frands/Hussein, som vi tidligere erkendte, var *prima facie* uplausible; en uplausibilitet, der videre hævdes i citatet fra Arneson ovenfor. I disse cases indebærer førstepersonstesten, at der ingen relevant ulighed er, mens der gør sig markante variationer mellem individerne gældende, hvad angår deres muligheder for at tilfredsstille deres præferencer. Med andre ord kunne man hævde, at testen kun realiserer lighed i en overfladisk forstand. Omvendt synes det at motivere en fordelingsstandard, der netop er sensitiv over for uligheden i de nævnte cases, nemlig en ulighed hvad angår muligheder for præferencetilfredsstillelse.

Der er dog mindst to indvendinger til dette argument for at afvise førstepersonstesten og acceptere en standard, der angår relativ præferencetilfredsstillelse. For det første har den sidste standard sine egne intuitivt problematiske konsekvenser, som vi påpegede ovenfor. For det andet er det uklart, at den vægt, argumentet lægger på intuitioner, er acceptabel. Frem for et direkte svar på førstepersonstesten som et kriterium for fordelingsteorier synes der at være tale om en vedblivende insisteren på berettigelsen af en *bestemt* intuition, nemlig gående på at det er uretfærdigt, hvis en person har sværere ved at tilfredsstille sine præferencer end andre. Til spørgsmålet: hvorfor er der noget uretfærdigt ved dette, hvis den pågældende selv ikke betragter sig selv som dårligere stillet, alt taget i betragtning, end andre? – er svaret: Fordi det synes intuitivt forkert. Flere vil finde en sådan insisteren upassende og unødvendig. Andre, herunder Cohen, ser imidlertid appellen til intuitioner som den fundamentale i moralteori; en appel der er overordnet principper samt kriterier for principper eller metapricipper (2008: 4).

## Konklusion

Artiklen har diskuteret to centrale teoretiske opfattelser eller positioner i debatten angående den relevante standard, i forhold til hvilken individer skal ligestilles (hvis man bekymrer sig om lighed). Debatten og ikke mindst de to behandlede positioner har afgørende indflydelse på, hvilke policy-anbefalinger der flyder fra egalitarismen angående ligebehandling af religiøse mindretal og en række andre områder. Vores konklusion er, at mens Cohen synes at



pege på en type uligheder, som *prima facie* er bekymrende ud fra egalitaristiske intuitioner og tilsvarende kompensationsprogrammer, så står ideen om at kompensere for krævende præferencer over for fundamentale indvendinger, der i det mindste gør det uklart, at en sådan kompensation er egalitaristisk påkrævet.

Hvorvidt det er uretfærdigt, at muslimer ikke har adgang til rigtige moskeer eller på anden vis har dyre, religiøse præferencer, afhænger således af et fundamentalt valg mellem lighedsstandarder. Artiklen har vist, at det (blandt andet) er afgørende for dette valg, hvorvidt førstepersonstesten er et relevant parameter for evalueringen af lighedsteorier; bør vi forsøge at stille folk lige-ligt med hensyn til det, der virkelig betyder noget for dem, eller i hvert fald på bedst mulige vis er kompatibelt hermed? Eller skal vi ligestille dem med hensyn til noget andet og i givet fald hvorfor? Vi har ikke argumenteret for nogen endegyldige svar på disse spørgsmål, og flere vil finde dette utilfredsstillende i kraft af de løse ender, de efterlader os med. Vi mener imidlertid, at konklusionen behørigt afspejler (en del af) den kompleksitet og dybde, som „lighed af hvad?“-spørgsmålet har vist sig at rumme.

## Noter

1. Vi ønsker at takke Anders Berg-Sørensen, Simon Birnbaum, Kasper Lippert-Rasmussen, Sune Lægaard og Robert van der Veen for mange gode og nyttige kommentarer til denne artikel.
2. Cohen (1989, 2004) forsvarer egentlig en hybridposition, han kalder „lige adgang til fordele“, men for vores primære formål er denne position identisk med „lige muligheder for velfærd“, som er et mindre kompliceret lighedsmål, og som vi derfor har valgt for enkeltheds skyld. I det omfang hybridpositionen bliver relevant i vores diskussion, gør vi opmærksom herpå. Vores fokus på de to positioner nævnt i teksten indebærer naturligvis et fravalg af andre centrale positioner og vinkler i denne debat. Ikke mindst behandler vi ikke Amartya Sens indflydelsesrige *capability approach* (se fx Sen, 1992, 1995). Dels er det simpelthen et udtryk for nødvendig begrænsning, dels er det motiveret af vores fokus på spørgsmålet om krævende præferencer, herunder krævende, religiøse præferencer, hvor de to nævnte bidrag utvivlsomt er de vigtigste (se videre nedenfor i teksten).
3. Vores anvendelse af udtrykket „præferencer“ til at udtrykke folks religiøsitet kan let misforstås, og det skal derfor gøres klart, at vi ikke dermed implicerer, at folk selv vælger, hvad de tror på. Præferencer er sjældent udtryk for bevidste valg. Præferencer skal heller ikke modstilles til overbevisninger, dvs. forstås som ikke-kognitive størrelser, men vil derimod som oftest involvere overbevisninger angående en lang række forhold. Hvis X foretrækker at sejle frem for at vandre, så indebærer denne præference formentlig en vurdering af, at sejlsport er bedre i en eller anden henseende for ham end den anden aktivitet. Sejlsport er mere udfordrende eller giver større nydelse eller noget tredje. Præferencen for sejlsport kan således ikke beskrives uden at henvise til bestemte overbevisninger. Vi skal endelig gøre opmærksom på, at der er alternative tilgange til spørgsmålet om

religiøse forskelle. Fx tager et indflydelsesrigt alternativ udgangspunkt i begrebet anerkendelse (jf. Fraser, 2003; Modood, 2007; Taylor, 1994), og vi forholder os ikke til, hvorvidt dette eller andre alternativer er kompatible med tilgangen i denne artikel.

4. Sml. Cohen (2004: 5-6). Se Dworkin (2000: 11-64) for en kritisk diskussion af forskellige velfærdsopfattelser.
5. Den klassiske formulering af „lighed er hvad?“-problematikken findes i Sen (1995). For nyttige oversigter over debatten se Arneson (1995), Clayton og Williams (1999; 2002), Daniels (1990) og Holtug og Lippert-Rasmussen (2007).
6. Kritikken er formuleret i Cohen (1989) og er rettet mod Dworkins to klassiske artikler (1981a, 1981b), som er genoptrykt i Dworkin (2000) sammen med andre centrale bidrag til debatten.
7. For Rawls' centrale bidrag til „lighed er hvad?“-spørgsmålet, se Rawls (1999b, 1999c, 1999d).
8. Scheffler (2003) er dog skeptisk over for denne „standardfortolkning“.
9. Rawls forsøgte at svare på denne indvending ved at revidere listen med primære goder, således at den inkluderede fritid. Se Rawls (1974; 1999d). For diskussion, se Van Parijs (1991: 108-112, 1995: 96-98).
10. Vi finder aspekter ved denne formulering, som Cohen (2004: 7) kalder „flag-skibsformuleringen“, forvirrende. I særdeleshed tvivler vi på, om det „eller“ i sætningen omhandlende, hvad individer ikke bør holdes ansvarlige for, og det „og“ i sætningen om, hvad folk bør holdes ansvarlige for, på passende vis udtrykker Cohens position. Flagskibsformuleringen er tilsyneladende relateret til en anden formulering, som optræder tidligere i Cohen (1989). Ifølge denne formulering bør vi ikke holde en person med en ulempe (fx en dyr præference) ansvarlig for den, hvis han ikke kunne have undgået den og ikke nu kan overvinde den. Vi bør derimod holde ham ansvarlig, hvis han kunne have undgået den eller kan overvinde den nu. Hvis „eller“ tilføjes til sætningen om, hvornår vi *ikke* bør holde folk ansvarlige for ulemper, som det sker i flagskibsformuleringen, så lader vi folk med ulemper unddrage sig ansvar med den begrundelse, at de ikke nu kan overvinde dem. Dette synes upassende, da de pågældende individer *ex hypothesi* kunne have undgået at påføre sig ulemperne i første omgang. Hvis vi på tilsvarende vis tilføjer „og“ til påstanden om, hvornår vi *bør* holde folk ansvarlige for ulemper, som flagskibsformuleringen igen foreslår, så implicerer vi, at det at kunne overvinde ulemperne nu er en nødvendig betingelse for at holde dem ansvarlige, hvilket igen synes upassende, da de kunne have undgået at pådrage sig ulemperne i første omgang.
11. Vi bevarer her Cohens egen formulering på trods af vores tvivl desangående (se forrige note).
12. Det samme gør sig gældende med hensyn til kompensation for ufrivillige, dyre, rå præferencer. Hvis personen hilser det forhold, at præferencen er dyr velkommen (han elsker fx bare smerte og lidelse), vil kompensation være upassende.
13. Cohen overvejer også en anden strategi for at svare på Scanlons eksempel, nemlig at tilsidesætte den religiøse persons egen vurdering for retfærdighedsmæssige formåls skyld og dermed fastholde, at lighed kræver kompensation for den dyre præference (med den begrundelse at den religiøse person er dårligere stillet end andre i en retfærdighedsfølsom betydning, selvom han ikke selv synes, han er dårligere stillet). Ifølge denne strategi kan A fortjene kompensation fra B, selvom han ikke selv på konsistent vis kan kræve det. Denne strategi diskuteres yderligere nedenfor.
14. Cohen betragter desuden dworkiniansk præferenceuheld som et ret perifert fæ-

- nomen. Dette indikeres af hans svar til det dworkinianske argument, som vi undersøger nedenfor. Den centrale del af dette antager, ligesom hans modstandere gør, at folk i standardtilfælde ville ønske at fastholde deres dyre præferencer på trods af det forhold, at de er dyre (Cohen, 2004: 25).
15. Denne beskrivelse er en del af kontroversen, og den kritiseres følgelig nedenfor.
  16. Argumentet for, at dette ikke er tilfældet, tilkommer Matthew Clayton (2000) og Andrew Williams (2002), og Dworkin (2004) refererer til det i sine svar til Cohen (2004).
  17. Vi hævder, at overensstemmelse med førstepersonsperspektivet udgør én begrundelse for at foretrække en teori frem for en anden; vi hævder ikke, at det er den eneste. Der er forskellige parametre på baggrund af hvilke, en teori kan vurderes, og det er derfor ikke nødvendigvis afgørende, at teorien lever op til eller krænker dette kriterium.
  18. I dette afsnit trækker vi på Lippert-Rasmussen (2008).

## Litteratur

- Arneson, Richard J. (1990a). „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equality of Opportunity for Welfare“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, pp. 158-194.
- Arneson, Richard J. (1990b). „Primary Goods Reconsidered“, *Noûs*, Vol. 24, pp. 429-454.
- Arneson, Richard J. (1995). „Equality“, pp. 489-507 in Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, UK and Cambridge, USA: Wiley-Blackwell.
- Clayton, Matthew (2000). „The Resources of Liberal Equality“, *Imprints*, Vol. 5, No. 1, pp. 63-84.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (1999). „Egalitarian justice and interpersonal comparison“, *European Journal of Political Research*, Vol. 35, pp. 445-464.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (2002). „Some Questions for Egalitarians“, pp. 1-19 in Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Cohen, G. (2001). „Expensive Tastes and Multiculturalism“, pp. 80-100 in Rajeev Bhargava, Amiya K. Bagchi and R Sudarshan (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Gerald (1989). „On the Currency of Egalitarian Justice“, *Ethics*, Vol. 99, No. 4, pp. 906-944.
- Cohen, Gerald (2004). „Expensive Taste Rides Again“, pp. 3-29 in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Cohen, Gerald (2008). *Rescuing Justice & Equality*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Daniels, Norman (1990). „Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities“, *Philosophy & Phenomenological Research*, supplement, L, pp. 273-296.
- Dworkin, Ronald (1981a). „What is Equality? Part 1: Equality of Welfare“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 3, pp. 185-246
- Dworkin, Ronald (1981b). „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, pp. 283-345.

- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Dworkin, Ronald (2004). „Ronald Dworkin Replies“, pp. 339-350 in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Fraser, Nancy (2003). „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation“, in Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?*, London: Verso.
- Holtug, Nils (2007). „Equality and the Rights of Religious Minorities“, *Res Cogitans*, Vol. 2, No. 4, pp. 49-79.
- Holtug, Nils and Kasper Lippert-Rasmussen (2007). „An Introduction to Contemporary Egalitarianism“, pp. 1-37 in Nils Holtug and Kasper Lippert-Rasmussen (eds.), *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2008). „Inequality, Incentives, and the Interpersonal Test“, *Ratio*, Vol. 21, No. 4, pp. 421-439.
- Modood, Tariq (2007). *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge: Polity Press.
- Musgrave, Richard A. (1974). „Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off“, *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 88, pp. 625-632.
- Parfit, Derek (1995). „Equality or Priority“, Department of Philosophy, University of Kansas.
- Parfit, Derek (1998). „Equality and Priority“, in Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality*, Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1974). „Reply to Alexander and Musgrave“, *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 88, pp. 633-655.
- Rawls, John (1999a). *A Theory of Justice*, rev. ed., Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999b). „A Kantian Conception of Equality“, in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, paper 13.
- Rawls, John (1999c). „Social Unity and Primary Goods“, in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, paper 17.
- Rawls, John (1999d). „The Priority of Right and Ideas of the Good“, in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, paper 21.
- Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas (1986). „Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?“, *Ethics*, Vol. 97, pp. 111-118.
- Scheffler, Samuel (2003). „What is Egalitarianism?“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 1, pp. 5-39.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, New York: Russell Sage Foundation.
- Sen, Amartya (1995). „Equality of What?“, pp. 307-330 in Stephen L. Darwall (ed.), *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Taylor, Charles (1994). „The Politics of Recognition“, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Van Parijs, Phillipe (1991). „Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 20, pp. 101-131.

- Van Parijs, Phillippe (1995). *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Andrew (2002). „Equality for the Ambitious“, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 208, pp. 377-389.

Rasmus Sommer Hansen

## Lighed, autonomi og socialisering<sup>1</sup>

Skal folk bære omkostningerne for deres autonome valg? Ifølge Ronald Dworkins lighedsteori er svaret ja. Andrew Mason har imidlertid indvendt, at dette er urimeligt i samfund præget af undertrykkende socialisering. Jeg udsætter Masons indvending for en kritisk diskussion og viser, at en fyldestgørende bedømmelse af den normative betydning af sociale normer og socialisering kræver en skelnen mellem a) normer som ekstern handlingsbegrænsning, b) internaliserede normer og c) accepterede normer. Jeg argumenterer for, at eksistensen af a) og b) i nogle tilfælde ganske rigtigt kan medføre, at det er uretfærdigt at holde folk omkostningsansvarlige for deres autonome valg, men at dette faktisk følger af Dworkins teori, korrekt forstået. Jeg afviser derimod, at c) giver anledning til at fritage en person for ansvar for sine handlinger, og jeg konkluderer derfor, at Masons indvending kun delvist bør imodekomes.

Et centralt aspekt ved Ronald Dworkins ressourceegalitarisme er, at uligheder er retfærdige i det omfang, de kan tilskrives autonome valg (Dworkin, 2000). Dworkins lighedsteori søger på attraktiv vis at forene et liberalt hensyn til frihed og personlig autonomi med et egalitært hensyn til at udligne forskelle i folks omstændigheder og muligheder. På baggrund af lige omstændigheder bør folk således ifølge ressourceegalitarismen holdes ansvarlige for deres autentiske eller autonome valg.

Denne påstand betvivles imidlertid af Andrew Mason<sup>2</sup> (2000, 2006), som hævder, at Dworkins teori har problemer med at håndtere effekten af socialisering på folks ambitioner, identiteter og valg. Vi er alle til en vis grad socialiserede, men bestemte individer synes på uretfærdig vis at bære hovedparten af omkostningerne ved denne socialisering. Mere specifikt vil de autonome valg, som disse individer foretager, i nogle tilfælde reflektere undertrykkende socialisering.

Et eksempel på dette er en kvinde, som autonomt vælger at varetage opfostringen af sine børn personligt, men er påvirket af sexistiske normer og forventninger. Hun vil ifølge ressourceegalitarismen skulle holdes ansvarlig for dette valg og vil derfor selv skulle bære omkostningerne ved socialiseringen. Dette er ifølge Mason simpelthen uretfærdigt, hvilket implicerer, at vi bør afvise påstanden om, at autonomi er tilstrækkeligt til at holde folk ansvarlige for deres valg. Et centralt krav i Dworkins teori bør derfor revideres, nemlig at distributionen af ressourcer skal være „ambitionsfølsom“.

Denne indvending mod ressourceegalitarismen er vigtig at overveje, ikke blot fordi effekten af socialisering er underteoretiseret hos Dworkin og andre liberale, men også fordi indvendingen sætter spørgsmålstegn ved en udbredt overbevisning om, at valg og ansvar er uløseligt forbundne størrelser. At tage

indvendingen op tvinger os derfor til at udvikle nærmere, hvordan relationen mellem valg og ansvar skal forstås. Endelig har indvendingen politiske konsekvenser, da den kan begrunde omfordeling fra mænd til kvinder i patriarkalske samfund. Når jeg i det følgende derfor diskuterer, om personer skal holdes fuldt ud ansvarlige for deres autonome valg, så angår spørgsmålet, om de skal bære de fulde omkostninger herved eller fx bør understøttes økonomisk.

Denne artikels formål er altså en kritisk undersøgelse af Masons indvending. Jeg argumenterer for, at Mason er berettiget i sin kritik af Dworkin for at undervurdere betydningen af sociale normer og socialisering for lighedsproblematikken. Han har ligeledes ret i, at det ikke altid er rimeligt at holde socialiserede personer fuldt ud omkostningsansvarlige for deres autonome valg, og at der derfor nogle gange kan være grund til at kompensere sådanne personer. Jeg påpeger imidlertid, at Masons indvending indeholder forskellige dimensioner, som må udsondres fra hinanden for at evaluere den præcise betydning af socialisering.

For det første er det vigtigt at holde a) den eksternt begrænsende betydning af sociale normer for øje. Sociale normer medfører sociale sanktioner eller omkostninger, og når disse omkostninger er ulige fordelt, fx fordi de udelukkende rammer kvinder, er det uretfærdigt. Men det skyldes netop, at disse sociale omkostninger er en funktion af folks omstændigheder og ikke ambitioner.

For det andet peger jeg på, at vi må skelne mellem b) socialisering som internalisering og c) socialisering som accept (jf. Gibbard, 1990), og jeg forsøger at vise, at kun socialisering som internalisering kan udgøre et lighedsproblem. Det er tilfældet, når internaliserede normer udgør en intern begrænsning på en persons muligheder for at forfølge sine autonome ambitioner. I så fald er det uretfærdigt at holde et individ fuldt ud omkostningsansvarligt for sine valg. Men min påstand er, at dette faktisk følger af ressourceegalitarismen, korrekt forstået; folk skal holdes ansvarlige for deres autonome valg, *givet* lige omstændigheder, og træk ved personligheden, som virker imod en persons autentiske ønsker, er ligesom eksterne sociale sanktioner en del af hendes omstændigheder.

Når socialisering som internalisering ikke udgør en intern begrænsning på et individs handlemuligheder, hvilket jeg vil vise er tilfældet i Masons eksempel, er det derimod ikke uretfærdigt at holde den pågældende fuldt ud ansvarlig. Ligeledes er det ikke uretfærdigt at holde folk ansvarlige for at forfølge normer, de accepterer. Distinktionen mellem normers eksterne begrænsende effekt, socialisering som internalisering og socialisering som accept bliver derfor central for vurderingen af sociale faktoreres normative betydning.

Artiklen tager følgende form: næste sektion og den tredje præsenterer kort Dworkins position henholdsvis Masons indvending imod den. Fjerde sektion

indeholder den centrale diskussion og kritik af Masons position og en vurdering af, hvordan og hvornår socialisering er problematisk. Femte sektion tager spørgsmålet om betydningen af socialisering som accept op til videre diskussion, mens den afsluttende sektion indeholder nogle overvejelser om mit teoretiske arguments politiske implikationer.

### Ressourceegalitarismen og ambitionsfølsomhed

Dworkins teori er formuleret som et svar på, hvordan fordelingen af privat-ejede ressourcer må se ud, hvis staten skal behandle alle mennesker med lige omsorg og respekt. Dworkin hævder, at en sådan behandling kræver overholdelsen af to principper (Dworkin, 2000: 89). Fordelingen af samfundets materielle ressourcer skal på den ene side være *ambitionsfølsom*. Forskelle i ambitioner, præferencer og opfattelse af, hvad der gør et liv til et godt og vellykket et af slagsen, skal afspejles i fordelingen af økonomiske ressourcer. På den anden side kræver lige omsorg og respekt, at forskelle i indkomst ikke kan føres tilbage til forskelle i folks medfødte evner og formåen. Alle bør med andre ord stilles lige med hensyn til *omstændigheder* (Dworkin, 2000: 81).

Men man kan spørge, hvorfor lighed kræver, at forskelle i indkomst, som er udtryk for forskelle i folks opfattelser af det gode liv, skal tillades. Bør de økonomiske midler ikke nærmere fordeles absolut ligeligt? Dworkins svar er nej. Den enkelte borger behandles kun lige, hvis det er muligt for hende selv at træffe beslutning om, hvad hun ønsker at gøre med sit liv på baggrund af viden om, hvad hendes beslutning koster hende, hvilket delvist er en funktion af, hvad den koster for andre (Dworkin, 2000: 67-71). Den politiske implikation af dette er, at lighed kræver en form for marked, hvor forskelle i ambitioner kan komme til udtryk, samt en omfordelingsmekanisme, som sigter mod udligning af omstændigheder. På et sådant reguleret marked fastsættes priserne på de forskellige valgmuligheder ud fra folks vurdering af, hvor meget disse valgmuligheder er værd for dem – hvad de er villige til at byde. Således bliver markedet en central del af svaret på, hvordan ressourcefordelingen må se ud, hvis den skal være lige.

Fordelingen af materielle goder skal således ifølge Dworkin være ambitionsfølsom, men ambitioner og ønsker skal forstås i en særlig forstand, nemlig som autentiske eller autonome.<sup>3</sup> Det skyldes, at personligheden ikke ligger fast, men kan påvirkes og manipuleres, og at man kan have „ønsker“, som ikke i en passende forstand er „ens egne“. En tilfredsstillende opfattelse af lighed kræver derfor en beskrivelse af de omstændigheder, hvorunder folks personligheder kan betragtes som passende udviklet, og deres ønsker og ambitioner kan betragtes som autentiske (Dworkin, 2000: 160).

Når Dworkins teori kræver ambitionsfølsomhed i fordelingen af materielle goder, er der således tale om en følsomhed over for autentiske ambitioner.



Vi tager med andre ord kun lige hensyn til folk, hvis vi giver dem fuldt ud lejlighed til at finde ud af, hvad de virkelig mener og ønsker. Derimod tager vi ikke passende hensyn til en person ved at respektere hans vilje, når denne er dannet under utilstrækkelige omstændigheder (fx under tidspres og med manglende viden om faktiske muligheder) eller direkte er manipuleret.<sup>4</sup> På samme måde skal „ønsker“, som et individ ikke identificerer sig med eller tilslutter sig, men som ikke desto mindre udgør en vigtig faktor i hans liv, fordi de forhindrer ham i at handle, som han i virkeligheden gerne ville, behandles som en form for handicaps. Ressourceegalitarismen implicerer i princippet, at en sådan person kan kompenseres for disse (Dworkin, 2000: 82).

Som jeg læser Dworkin, kræver autenticitet opfyldelsen af følgende betingelser: 1) Et individ skal have mulighed for at overveje, hvordan han vil forholde sig til sig selv og sine projekter uden at være udsat for tvang og manipulation; 2) han må have adgang til tilstrækkelig information, og han må have muligheden for at diskutere med og påvirke andre; og 3) han må tilslutte sig/identificere sig med sine ambitioner og projekter. Men hvad skal der mere præcist forstås ved kravet om tilslutning/identifikation?

Her finder jeg det plausibelt<sup>5</sup> at fortolke Dworkin i lyset af Gary Watsons distinktion mellem at være motiveret af værdier eller grunde på den ene side og at være motiveret af „ønsker“, en „trang“ eller en „lyst“ på den anden (Watson, 2003; jf. Dworkin, 2000: 291-296). Den første motivationstype er funderet i vurderinger af, hvad der er godt eller værdifuldt, mens den anden motivationstype er uafhængig af sådanne vurderinger (Watson, 2003: 343). Vurderinger er karakteriseret ved, at man kan tage fejl, når man laver dem, mens dette ikke er muligt med hensyn til „lyst“.

Hvis jeg bare har lyst til ryge, så har jeg nu engang lyst, om jeg så bedømmer rygning som godt eller ej. Hvis jeg derimod vurderer nydelsen af rygning som et gode, jeg bør efterstræbe, fx fordi jeg tror, jeg fremstår som „sej“ ved at ryge, så kan jeg tage fejl. En ven kan påpege over for mig, at folk ikke synes, rygning er sej, og at selv hvis de gjorde, så ville dette alligevel ikke være en god begrundelse for at ryge. Dette er muligt, fordi min vurdering har et bestemt indhold, som kan være mere eller mindre korrekt.

De to motivationstyper kan imidlertid være i konflikt med hinanden. Dette er fx tilfældet, hvis jeg har en lyst til ryge, selvom jeg egentlig ikke mener, jeg har grund hertil. Her strider lysten til cigaretter mod min bedste vurdering og kommer derved til at udgøre et problem for mig. I andre tilfælde er et sådant ønske uproblematisk, som hvis jeg på vejen hjem fra arbejde får en pludselig lyst til at køre en anden vej hjem end normalt uden egentlig at mene, at denne handling rummer mere værdi, eller at jeg har mere grund til at gøre netop dette. Men dette skyldes situationens art. Lysten indfinder sig på et særligt tidspunkt, hvor en sådan lyst kan tillades at være udslagsgivende,

fordi jeg ikke har grunde til at handle anderledes, og fordi jeg jo skal hjem på den ene eller anden måde.

Jeg vil påstå, at vi bedst kan forstå tilslutning eller identifikation som et spørgsmål om vurderinger. Givet opfyldelsen af de andre betingelser for autenticitet vil autentiske ønsker være sådanne, der vurderes som gode, værdifulde eller begrundede, mens ikke-autentiske „ønsker“ er i *modstrid* med disse vurderinger. Ikke-autentiske „ønsker“ dækker altså tilbøjeligheder eller lyster, som ikke betragtes som værdige til at blive opfyldt af den, der har dem, og som personen hellere ville være foruden. De kan således betragtes som en form for handicaps (jf. Dworkin, 2000: 82-83).<sup>6</sup>

Opsummerende kan vi altså sige, at Dworkins lighedsteori indebærer, at folk på baggrund af lige omstændigheder skal holdes ansvarlige for deres autentiske eller autonome valg, og markedet fungerer som en mekanisme til at generere den til dette formål nødvendige ambitionsfølsomhed i fordelingen af materielle goder. I den næste sektion vil jeg præsentere en indvending mod Dworkins teori, som er formuleret af Andrew Mason (2000, 2006). Mason har nemlig kritiseret Dworkins ressource teori<sup>7</sup> for at komme til kort over for en særlig konsekvens af menneskets socialiserede natur og hævdede, at den må suppleres med en redegørelse for personligt ansvar, som reflekterer kompleksiteterne involveret i dannelsen af folks ønsker og overbevisninger. En sådan redegørelse fører ifølge Mason til den konklusion, at det ikke altid er retfærdigt at holde folk ansvarlige for deres autonome valg, som Dworkin ellers påstår. Nogle af de økonomiske uligheder, som Dworkins teori tillader, er ifølge Mason således uretfærdige, nemlig når visse former for socialisering er tilstedeværende.

### Socialiseringsindvendingen

Masons argumentation tager sit udgangspunkt i et eksempel på konssocialisering: en „karriereofrende mor“. Dette eksempel skal tjene til at vise, at det ikke altid er rimeligt at holde et individ fuldt ud ansvarligt for sine autonome valg, når hun er blevet udsat for undertrykkende socialisering, selvom hun objektivt set er blevet givet mulighederne for at handle anderledes. Vi forestiller os således, at kvinden i eksemplet har haft mulighederne for at opnå relevante kvalifikationer til at forfølge en karriere eller har muligheden for at træde til med kort varsel, hvis karrieren kræver det, uden at familien vantrives. Hun er og har imidlertid været uvillig til at gøre brug af disse muligheder, fordi hun grundet sin socialisering mener, a) at hun som mor har en særlig forpligtelse til at tage sig af børnene personligt eller b) blot ønsker at hellige sig samværet med børnene i stedet (Mason, 2000: 230-231).

Bemærk, at eksemplet ikke skal vise, at resourceegalitarismen ikke kan give kvinden mulighederne for at gøre andre ting end at passe børnene, men

derimod at dens tilskrivning til hende af det fulde ansvar for det autentiske valg, hun træffer, *givet* disse muligheder, er problematisk. Mason hævder således, at kvinden ikke bør bære det fulde ansvar for sit valg, da det reflekterer undertrykkende socialisering, selvom hun kunne have valgt anderledes. Dette kan ses som et direkte angreb på kravet om (autentisk) ambitionsfølsomhed og på det retfærdige ved at lade alle autonome individer bære de omkostninger, som er en konsekvens af deres egne valg.

For at underbygge sin konklusion giver Mason (2000: 241-242) eksemplet tre forskellige udformninger: I den *første* accepterer kvinden samfundets normer og konventioner med minimal refleksion over deres indhold. Hun accepterer således, at mødre har det primære ansvar for pleje og pasning af omsorgskrævende børn, og hun organiserer den måde, hvorpå hun og partneren opfostrer børnene, i lyset af dette. I den *anden* version er kvindens valg delvist udtryk for kritisk refleksion, men det er ligeledes en konsekvens af et dybtfølt behov for at hellige sig børnepasningen personligt. Hun benægter, at kvinder har primært ansvar for pleje og pasning af omsorgskrævende børn, men hun er ikke fuldt ud på det rene med, i hvor høj grad den socialisering, hun har været udsat for, har præget og stadig præger hendes adfærd. I den *sidste* udformning er kvinden fuldt ud refleksiv. Hun besidder grunde for at gøre, som hun gør, og hun er vidende om, hvordan hendes behov og ønsker er præget af socialiseringsmekanismer. Hun afviser, at kvinder er hovedansvarlige for opfostringen af børn, men hun har et dybtfølt behov for ikke desto mindre at varetage denne opgave personligt. Hun anerkender, at socialiseringsprocesser har formet selve hendes identitet, herunder hendes dybeste behov og ønsker, men hun tilslutter sig alligevel refleksivt disse behov og ønsker som sine egne.

Mason hævder, at det i alle tre udformninger af eksemplet ville være uretfærdigt at lade kvinden bære de fulde omkostninger for sit valg. Om dette er korrekt, skal straks optage os, men først vil jeg rejse spørgsmålet, om Dworkins ressourceegalitarisme virkelig må holde kvinden ansvarlig i alle tre udlægninger. Man kunne argumentere for, at kvinden i de første to udlægninger mangler autenticitet eller autonomi, og at hun derfor ikke bør holdes fuldt ud ansvarlig for sit valg. Om dette er tilfældet afhænger af, om kvinden refleksivt tilslutter sig sine ønsker – i det mindste under forudsætning af, at de andre autonomibetingelser er opfyldt. Det vil sige, at ønskerne forudsættes at være baseret på hendes vurdering af, hvad hun har grund til at gøre. Hvad end man mener om denne sag, vil jeg i det følgende fokusere udelukkende på den tredje udformning af eksemplet, hvor man i hvert fald ikke kan betvivle kvindens autonomi. Kvinden er *ex hypothesi* fuldt ud autonom, og hun vil derfor ifølge ressourceegalitarismen skulle bære de fulde omkostninger af sine valg. Mason finder dette uretfærdigt, men spørgsmålet er hvorfor.

Svaret er, at det er uretfærdigt at holde kvinden fuldt ud ansvarlig, fordi

hendes valg skyldes socialisering. Men da alle vores valg i sidste ende i større eller mindre grad vil reflektere socialiseringsprocesser, så kan socialiseringen i sig selv ikke levere hele svaret på, hvorfor det er problematisk at holde den karriereofrende mor fuldt ud omkostningsansvarlig. Den anden del af svaret er, at de indsocialiserede normer er af en særlig problematisk beskaffenhed. Den norm, som siger, at mødre har det primære ansvar for pasningen af børnene, er patriarkalsk, sexistisk og uretfærdig, og det er delvist uretfærdigheden af normen, som forklarer, hvorfor det ifølge Mason er uretfærdigt at kræve af den karriereofrende mor, at hun påtager sig de fulde omkostninger ved sin beslutning (Mason, 2000: 243-244). Forskellen på undertrykkende og uskyldig socialisering ligger altså i kombinationen af intensiv socialisering og socialiseringens „indhold“.

Masons pointe er således, at det delvist er de indsocialiserede normers sexistiske og uretfærdige karakter, som medfører, at den karriereofrende mor må behandles anderledes end en person, der ikke er således socialiseret. Så den karriereofrende mor udgør ifølge Mason en indvending mod Dworkins teori, idet hun er blevet udsat for en socialisering, som gør det uretfærdigt at holde hende fuldt ud ansvarlig for sine valg, selvom hun autentisk tilslutter sig sine ønsker og overbevisninger. Da ressourceegalitaristen ikke kan anerkende socialisering som en undskyldende omstændighed, er teorien utilstrækkelig. Men holder dette argument?

### Evaluering af indvendingen: Hvordan og hvornår vil socialisering undergrave ansvar?

I denne sektion vil jeg undersøge gyldigheden af Masons indvending. Jeg vil argumentere for, at indvendingen rummer forskellige dimensioner, som bør adskilles, og at vi ved at gøre dette samtidig får et bedre billede af, hvordan og hvornår socialisering er problematisk fra et lighedsperspektiv. Det er ikke umiddelbart klart for mig, at det er uretfærdigt at holde den karriereofrende mor ansvarlig for sine valg, idet det afhænger af, hvordan hendes omstændigheder nærmere beskrives.

Som nævnt vil jeg i overensstemmelse med Masons tredje udformning af eksemplet antage, at kvinden lever op til Dworkins autenticitetskriterier. Hun er altså ikke blevet tvunget eller manipuleret, har haft adgang til information og mulighed for at påvirke andre og tilslutter sig sine ønsker og overbevisninger. Jeg vil skelne mellem tre forskellige reaktioner, man kan have, når man stilles over for bestemte sociale normer, og som har forskellige normative implikationer: Man kan a) betragte normerne som en ekstern begrænsning, b) internalisere dem og c) acceptere dem. Jeg vil argumentere for, at når denne skelnen foretages, bliver det klart, at Dworkins teori kan imødekomme betydningen af socialisering.

Sociale normer kan forstås som påbud om at handle eller undlade at handle på en bestemt måde (Elster, 2007: 354-355). Normer opretholdes, idet folk i praksis behandler bestemte former for adfærd som passende/upassende ved at sanktionere upassende adfærd. Disse sociale sanktioner kan tage forskellige former lige fra direkte vold i den ene ekstrem til mild latterliggørelse i den anden. I alle tilfælde vil folk, som tror på normerne, forsøge at påføre omkostninger på adfærd, der betragtes som i modstrid hermed.

Nu kan man som nævnt reagere på forskellige måder stillet over for sociale normer. Den første reaktion, som endnu ikke kan kaldes egentlig socialisering, er at betragte normerne som en form for eksterne begrænsninger på ens adfærd. Det synes i modstrid med Masons beskrivelse af den karriereofrende mor, at hun skulle forholde sig udelukkende på denne måde, men vi kan udmærket forestille os personer, som gør. En sådan person må tage de sociale omkostninger ved at udføre bestemte handlinger i betragtning, når hun beslutter, hvordan hun vil leve sit liv. Hvis vi siger, at patriarkalske normer er udbredte i et samfund, og at folk generelt vil sanktionere kvinder, som følger en professionel karriere ved at tænke ilde om dem, latterliggøre dem, undgå samvær med dem, eller det der er værre, men ikke behandler mænd på samme vis, så synes det problematisk fra et lighedsperspektiv. Men hvorfor? Jeg foreslår, at denne situation er uretfærdig, fordi kvinder står over for sociale omkostninger (sanktioner), som mænd ikke gør, og denne forskel er en forskel i omstændigheder. Som denne formulering antyder, vil det derfor være en ulighed, som kan anerkendes af Dworkins teori (jf. Dworkin, 2000: 160-161). Dette accepterer Mason tilsyneladende også (jf. Mason, 2006: 186-187), hvilket indikerer, at denne udlægning af den karriereofrende mors situation ikke er den tiltænkte.

I ovenstående udlægning af den karriereofrende mors situation betragtes de sociale normer i samfundet som en form for ydre begrænsning på det enkelte individs valgsituation, og i denne form finder jeg det rigtigt, at hun ikke nødvendigvis bør bære de fulde omkostninger for sit autonome valg. Hvordan vi mere konkret må vurdere hendes ansvar, afhænger af, hvor alvorlige de sociale sanktioner er. Men man kan også reagere på andre måder over for sociale normer, nemlig ved at internalisere dem eller ved at acceptere dem (jf. Gibbard, 1990: 68-75; Wallace 1994: 40-42). I begge tilfælde vil jeg sige, at man er blevet socialiseret til at indoptage normen. Men som jeg vil forsøge at demonstrere, er der en vigtig forskel på betydningen af disse to former for socialisering for, hvordan vi skal vurdere det socialiserede individs ansvar.

Socialisering kan altså gives to betydninger: 1) den proces, hvorved en norm kommer til at blive internaliseret, eller 2) den proces, hvorved en norm kommer til at blive accepteret. *Internalisering* indebærer, at man er disponeret for at lade sig motivere af normen. Dette vil ofte involvere, at man

sanktionerer sig selv følelsesmæssigt ved normbrud, fx gennem skamfølelse. Internalisering behøver dog ikke nødvendigvis betyde accept. Jeg kan have internaliseret en norm, som siger, at man bør overholde færdselsloven, og som medfører skamfølelse, hvis jeg cykler over for rødt selv om natten, hvor der ingen biler er på vejen. Denne skamfølelse betragter jeg som en misforståelse. Jeg accepterer således ikke normen, der siger, at alle overtrædelser af færdselsloven er forkerte, men nærmere en norm, som indebærer, at brud på færdselsloven kan være i orden i tilfælde, hvor der er minimal sandsynlighed for skade på en selv og andre. *Accept* betyder således, at man vurderer eller bedømmer normen som gyldig og begrundet. Man tilslutter sig den.

Det er tilsyneladende i den første af disse betydninger, Mason bruger begrebet. Den karriereofrende mor accepterer netop ikke den sexistiske norm. Men som jeg vil forsøge at vise, kan socialisering i denne form ikke udgøre et problem for Dworkins teori. Lad os nu se nærmere på Masons eksempel. Det relevante spørgsmål er, hvad det betyder, at kvindens valg „reflekterer“ socialisering, og hvordan hun kan forkaste den sexistiske norm, mens hun samtidig godkender og tilslutter sig værdien af børnepasning på en måde, som er problematisk fra et lighedsperspektiv. Den mest naturlige fortolkning af dette er, at børneopfostringen tilvælges (og karrieren fravælges), fordi kvinden mener, hun har gode grunde hertil. Eksempelvis kunne hun mene, at det direkte samvær mellem forældre og børn bidrager til børnenes udvikling i positiv retning, og hun tror, at hun vil være bedre til at varetage dette end sin partner. Det kan også være, at hun mener, at samværet med børnene er livets egentlige mening, eller at hun blot har lyst til at passe børnene.

Hvis hun imidlertid besidder disse grunde, og hun vælger at hellige sig børnepasningen netop derfor, hvordan kan socialiseringen så på en uretfærdig måde påvirke hendes valg? I undersøgelsen af dette spørgsmål vil jeg antage, at der ikke generelt findes sexistiske normer i samfundet. Denne antagelse er nødvendig for at undersøge den særskilte betydning af socialisering, hvilket vil sige betydningen ud over den eksterne begrænsning, som jeg anerkendte ovenfor. Vi kunne fx forestille os, at den karriereofrende mor er opvokset i en særligt patriarkalsk landsby, men nu er flyttet til storbyen, eller har haft patriarkalske forældre, som nu er døde. Hun er altså blevet udsat for sexistiske<sup>8</sup> socialiseringsmekanismer gennem sin opvækst, men hun er ikke i sin nuværende situation udsat for sexistiske sociale normer. Det giver forskellige muligheder.

Først kunne vi forestille os, at den karriereofrende mor forkaster den sexistiske norm, men at hun vurderer, at hun har andre grunde, som hun tilslutter sig. Men i så fald synes der ikke at være et problem, da hun træffer sit valg med en anden begrundelse end den sexistiske norm. Det er svært at se, hvordan den undertrykkende socialisering bliver problematisk fra et ligheds-

perspektiv, fordi kvinden i dette tilfælde 1) forkaster den sexistiske norm og 2) besidder andre grunde til at gøre, som hun gør. Det er også svært at se, hvordan socialiseringen kan siges at have påvirket selve hendes identitet og dybtfølte ønsker.

Det må altså samtidigt gøre sig gældende, at kvinden eksplicit afviser den patriarkalske norm, men alligevel er stærkt påvirket af den. Lad os for at anskueliggøre dette forestille os en lidt anden situation. Lad os sige, at jeg eksplicit afviser normer, der siger, at kvinder ikke må have synlig kropsbehandling, hvis de skal være „ægte kvinder“, men alligevel ikke kan lade være med at væmmes, hvis jeg ser en kvinde med hår under armene eller på benene. Jeg afviser altså eksplicit en norm, men jeg handler alligevel, *som om* jeg accepterede den, fordi jeg har internaliseret den. Når jeg tænker over det, synes jeg ikke, det er korrekt, at kvinder med kropsbehandling er ulækre, men når det kommer til stykket, føler jeg det alligevel.

Ligeledes kunne vi antage om den karriereofrende mor, at hun ikke mener, at det er hendes særlige ansvar som kvinde at tage sig af børneopdragningen personligt. Men når det kommer til stykket, så får hun alligevel dårlig samvittighed, når hun overlader det til andre. Hun har simpelthen en underliggende trang til at gøre det. Jeg vil sige, at hun har internaliseret normen, men ikke accepteret den. Hvis dette er den mest korrekte beskrivelse af eksemplet, kan det så tjene Masons formål, dvs. at vise, at vi ikke altid bør holdes fuldt ud ansvarlige for vores autentiske valg, selv når vi har lige omstændigheder?

Lad os sige, at kvinden udelukkende helliger sig børneopdragningen på baggrund af sin lyst eller trang. Hun har med andre ord ikke andre grunde til at gøre det. I så fald ville følgende svar være åbent for en ressourceegalitarist: Hvis kvinden vurderer, at hun har grunde til at forfølge sin karriere, så må „ønsket“ om at passe børnene i en vis forstand fungere som et handicap, da hun ikke kan pege på nogen grunde til at føle, som hun gør. „Ønsket“ står i vejen for hendes virkelige (dvs. autentiske) ambitioner. Det er fuldt ud i overensstemmelse med ressourceegalitarismen, at nogle af vores „ønsker“ og følelser udgør handicaps, hvis de forhindrer os i at gøre det, vi autentisk ønsker, og teorien rummer muligheder for at håndtere dette (Dworkin, 2000: 82, 293). Ifølge min udlægning af Dworkins teori kan socialisering som internalisering altså udgøre et lighedsproblem, nemlig når de internaliserede ønsker eller tilbøjeligheder er i modstrid med individets velovervejede bedømmelse af, hvad hun har grund til at gøre. I så fald er de en del af hendes omstændigheder.

Men lad os nu sige, at hun hævder, at hun faktisk identificerer sig med „ønsket“ – det er ikke et „handicap“ for hende. I så fald må vi spørge hende, om hun da ikke alligevel vurderer, at børneopdragningen er værd at hellige sig, eller på anden måde kan pege på gode egenskaber ved dette valg. Hvad skulle

det ellers betyde, at hun *identificerer* sig med lysten til at opfostre børnene? Dette kan være, fordi hun enten faktisk accepterer den sexistiske norm (i modstrid med Masons beskrivelse), eller fordi hun har andre grunde, som hun accepterer.

Hvis hun tilslutter sig andre grunde end de patriarkalske, og hun således ud over sin internaliserede følelse eller lyst kan pege på andre træk ved dette valg, som gør det attraktivt, hvori består så problemet? Hun har i så fald andre grunde, som udgør den egentlige motivation. Det er godt nok sandt, at fraværet af disse grunde ikke ville have ændret hendes valg givet den internaliserede lyst, men på den anden side ville hun ikke have valgt anderledes givet sine andre grunde, selvom denne lyst forsvandt. Så hvorfor skulle socialiseringen gøre en forskel? Hun handler, som det ifølge hendes egen vurdering er bedst.

Lad os sige, at hun på trods af sine ikke-sexistiske grunde til at hellige sig børnepasningen faktisk ville have valgt karrierevejen, hvis ikke hun havde haft den underliggende lyst. Det kunne være tilfældet, fordi hun også har grunde til at vælge en karriere, som ville være vigtigere end grundene til at passe børnene, hvis det ikke var for den socialiserede lyst. I så fald er situationen faktisk analog til den ovenstående, hvor hun slet ikke havde grunde til at passe børnene. Hvis hun ville have valgt karrierevejen, havde det ikke været for den internaliserede lyst, så må hun kvalificere som ikke-autentisk i forhold til denne lyst, og den fungerer derfor som en slags handicap eller omstændighed for hende. Den forhindrer hende i at gøre det, hun autentisk ønsker.

Lad os endelig forestille os, at hun har lige gode grunde til at vælge karrieren og børnepasningen, og at hun derfor må træffe et valg mellem de to livsveje. Nu kunne vi tænke os, at det er den internaliserede trang, der bliver den afgørende faktor. Det er denne følelse af forpligtelse, der får hende til i sidste ende at ofre karrieren. Er dette problematisk? Hendes valg er i overensstemmelse med gode grunde set fra hendes perspektiv, og disse grunde udgør en tilstrækkelig motivation for hende selv i fravær af lysten. Det er sandt, at hun ikke nødvendigvis ville have valgt at handle, som hun gjorde, hvis det ikke var for det sexistiske „ønske“ om at passe børnene, men det er ikke dette „ønske“, der er hendes grund. Dette „ønske“ skal igen nærmere ses som blot en omstændighed ved hende på samme måde, som hun ville have det med en tendens til søsyge. Ligesom søsyge er problematisk, hvis man gerne vil være sømand, fisker eller på anden måde har ambitioner og projekter, som kræver, at man opholder sig på havet, så er hendes trang til børnepasning kun problematisk, for så vidt den forhindrer hende i at gøre noget, hun gerne vil gøre. Men det er ikke tilfældet her.

I alle de ovenstående udlægninger af eksemplet har jeg antaget, at den kar-



riereofrende mor har internaliseret den patriarkalske norm, og at den enten 1) virker som forhindring for, at hun kan gøre det, hun i virkeligheden gerne vil, eller at den 2) ikke gør, fordi den er i overensstemmelse med andre grunde, som hun accepterer. Konklusionen er, at socialisering i tilfældet 1) udgør et lighedsproblem, og at hun under disse omstændigheder ikke bør holdes fuldt ud ansvarlig for sit autonome valg. Men dette er netop en implikation af ressourceegalitarismen. Hvordan vi mere konkret vurderer hendes ansvar afhænger af, hvor alvorlige hendes interne sanktioner er, og hvor svært det er for hende at overvinde lysten.

I tilfældet 2), som synes at være bedst i overensstemmelse med Masons beskrivelse, finder jeg det derimod mest retfærdigt at holde kvinden fuldt ud ansvarlig for sit valg. Her spiller den socialiserede lyst ingen rolle for hendes egen vurdering af, hvad hun bør gøre, eller den er blot i overensstemmelse med andre ikke-sexistiske grunde, som hun i fravær af lysten ville have taget som tilstrækkelige til at gøre det, hun gør. At respektere hende som en person, der har sit eget perspektiv på, hvad der giver et liv værdi, synes for mig at kræve, at man holder hende ansvarlig for, hvad hun fra dette perspektiv vælger at gøre.

Konklusionen på denne sektion er, at Mason er berettiget i at kritisere Dworkin for at undervurdere betydningen af sociale normer og socialisering for lighedsproblematikken. Han har ligeledes ret i, at det ikke altid er rimeligt at holde socialiserede personer fuldt ud omkostningsansvarlige for deres autentiske valg, og at der derfor kan være grund til at kompensere sådanne personer økonomisk. Jeg har imidlertid argumenteret for, at Masons indvending indeholder forskellige dimensioner, som må udsøndres fra hinanden for at evaluere den præcise betydning af socialisering. For det første er det vigtigt at holde den eksternt begrænsende betydning af sociale normer for øje. Sociale normer medfører sociale sanktioner eller omkostninger, og når disse omkostninger er ulige fordelt, fx fordi de udelukkende rammer kvinder, er det uretfærdigt. Men det skyldes netop, at disse sociale omkostninger er en funktion af folks omstændigheder og ikke ambitioner.

For det andet har jeg peget på, at vi må skelne mellem socialisering som internalisering og socialisering som accept, og jeg har forsøgt at vise, at socialisering som internalisering nogle gange udgør et lighedsproblem. Det er tilfældet, når internaliserede normer udgør en intern begrænsning på en persons muligheder for at forfølge sine autentiske ambitioner. Når en person oplever eksterne eller interne begrænsninger på sine muligheder for at gøre det, hun ønsker, er det derfor uretfærdigt at holde personen fuldt ud omkostningsansvarlig for sine valg. Men min påstand er, at dette faktisk følger af ressourceegalitarismen. Folk skal nemlig ifølge en korrekt forståelse af denne holdes ansvarlige for deres autonome valg, *givet* lige omstændigheder.

Når socialisering som internalisering *ikke* udgør en intern begrænsning på et individs handlemuligheder, som i den mest plausible udlægning af den karriereofrende mor, er det derimod *ikke* uretfærdigt at holde personen fuldt ud ansvarlig. Denne konklusion efterlader os med spørgsmålet, om det ville gøre en normativ forskel, hvis vi skulle antage, at den karriereofrende mor ikke blot havde internaliseret den patriarkalske norm, men også accepteret den. Ville det i så fald være uretfærdigt at holde hende ansvarlig for sit valg?

### Ansvar, normative kompetencer og socialisering

Spørgsmålet i denne sektion er, om det ville ændre ansvarsvurderingen, hvis den karriereofrende mor havde accepteret den patriarkalske norm i stedet for at afvise den, dvs. hvis hun faktisk havde fundet det korrekt, at hun som kvinde havde et særligt ansvar for at passe sine børn personligt. Mit svar er, at denne situation er analog med et tilfælde af internalisering, som ikke er i modstrid med personens autentiske ønsker. En kvinde, som accepterer, at hun har en særlig forpligtelse til at opfostre sine børn personligt, kan ikke betragte ønsket om at gøre dette som en omstændighed ved sig. Ønsket er baseret på, hvad hun fra sit eget perspektiv mener, hun har grund til at gøre. At respektere hende som en person, der har sit eget perspektiv, synes for mig at kræve, at man holder hende ansvarlig for, hvad dette perspektiv indebærer. Socialisering som accept medfører ikke, at det er uretfærdigt at holde den socialiserede person ansvarlig for sine autentiske valg.

Men man kunne hævde, at dette svar er problematisk med henvisning til en distinktion, Thomas Scanlon foretager mellem to former for ansvar. Ifølge Scanlon er det nemlig vigtigt, at vi skelner mellem ansvar som henførbarehed (*attributability*) og substantielt ansvar (Scanlon, 1998: 248-249; jf. Watson, 2004b). Ansvar som henførbarehed henviser til, om et ønske, en overbevisning eller en handling på passende vis kan tilskrives eller henføres til et individ – om de er hendes egne. Substantielt ansvar er derimod et spørgsmål om vurderinger af, om det er rimeligt eller fair at lade en person bære byrderne af sine handlinger, og det er tydeligvis denne form for ansvar, som er relevant for vores diskussion.

Pointen for Scanlon er nu, at de to former for ansvar ikke nødvendigvis falder sammen. En person kan tilskrives ansvar i den første betydning, mens det samtidigt ville være urimeligt at holde hende ansvarlig i den anden. Dette er tilfældet, hvis hun mangler rimelige muligheder for at handle anderledes (jf. Watson, 2004b: 276), fx fordi hun blev tvunget, men også hvis hun ikke havde de fornødne normative evner eller kompetencer til at forstå betydningen af sin adfærd. Ekspedienten kan fx være ansvarlig i den første betydning for sin reaktion på roverens befaling, men være fritaget for substantielt ansvar for

resultatet af denne reaktion. Det betyder, at autonomi er utilstrækkeligt til substantielt ansvar. Men udgør denne pointe et problem for ressourceegalitarismen?

Det er klart for mig, at Dworkins teori implicit indeholder en distinktion à la Scanlons, for teorien indebærer, at folk ikke bør holdes omkostningsansvarlige for deres autonome valg, hvis disse foregår på baggrund af ulige omstændigheder. Vi er selvfølgelig ansvarlige for vores reaktion på omstændighederne i den forstand, at vi kan tilskrives de ønsker og overbevisninger, som vi danner på baggrund heraf – de er vores egne. Men hvis vi starter i en ulige position, kan vi ikke holdes ansvarlige for, at vi får mindre ud af livet end andre, som starter med bedre omstændigheder. Så hvis man skal formulere en indvending mod Dworkins teori på baggrund af distinktionen mellem de to former for ansvar, må man påpege måder, hvorpå en persons substantielle ansvar undergraves, selvom hun både handler autonomt og har lige omstændigheder. I nærværende sammenhæng er spørgsmålet helt specifikt, om de to former for ansvar må adskilles for den karriereofrende mor.

Argumentet for dette kunne være, at den karriereofrende mor ikke kan være ansvarlig for sit valg, da hendes ønske viser, at hun ikke kan have de tilstrækkelige normative kompetencer til at vurdere sin situation. Det skyldes, at ønsket indebærer en vurdering, som er ukorrekt. Det er ukorrekt, at kvinder har et særligt ansvar for pasningen af deres børn. For så vidt den karriereofrende mor tror noget andet, viser det, at hun mangler kompetencerne til at identificere „det gode og det rette“ (jf. Wolf, 1990).

Hvad skal vi mene om dette argument? En udtømmende diskussion heraf ligger uden for denne artikels rækkevidde, men jeg vil dog skitsere et muligt svar. Jeg mener, at argumentet må afvises. Hvis argumentet var korrekt, ville vi aldrig være ansvarlige for at vurdere eller handle forkert, hverken i moralsk eller i bredere praktisk forstand. Disse vurderinger eller handlinger ville altid medføre, at vi måtte konkludere, at den vurderende/handlende person manglede de nødvendige normative kompetencer til at blive holdt ansvarlig.

Intuitionen om, at substantielt ansvar kræver normative kompetencer, kan motiveres af eksempler, hvor det synes klart, at en person mangler basale kompetencer i forhold til at vurdere betydningen af sine handlinger, og hvor det derfor synes urimeligt at holde hende ansvarlig. Her tænker jeg fx på visse former for psykiske lidelser eller på små børn.<sup>9</sup> En person kan have en lidelse, som gør indlevelse i andre mennesker umulig og/eller gør det svært for hende at forstå, at en bestemt handling skader dem.

Tag det lille barn. Som helt lille har man ikke en klar fornemmelse af andre, og selvom man som lidt ældre besidder denne kognitive kapacitet, kan man stadig mangle evnen til at forstå konsekvenserne af ens adfærd for dem (Watson, 2004a: 229). Selv når man ved, hvad det betyder at skade en anden

fysisk, er det ikke sikkert, man ved, hvad det vil sige at såre en andens følelser. Og selv hvis man mestrer alle disse ting, kan man stadig mangle forståelsen for, hvad rimelig hensyntagen eller retfærdiggørelse består i.

Det synes klart for mig, at manglende kompetencer af denne art kan fritage barnet fra substantielt ansvar, selvom det udmærket kan have ansvar som henførbare for sine ønsker. Men da det samtidigt synes plausibelt at hævde, at barnet ligeledes ikke er autonomt, viser eksemplet ikke, at autonomi og substantielt ansvar nogle gange må adskilles (selvom folk har lige omstændigheder). Men hvad med en psykopat som Robert Harris, der koldblodigt myrdede to unge mænd, hvorefter han spiste deres mad, som om ingenting var hændt (jf. Watson, 2004a)? Harris syntes i stand til at forme refleksive vurderinger af, hvad der for ham var værd at gøre, og han var således (formentlig) autentisk i Dworkins forstand, men han manglede helt tydeligt kompetencen til at leve sig ind i andres perspektiver og følelsesliv (i hvert fald på gernings-tidspunktet). Bevirker det, at han må fritages fra ansvaret for sin handling, eller at det i det mindste formindskes?<sup>10</sup> Jeg er ikke sikker, men lad os sige, at det er tilfældet, eller at det i hvert fald er muligt at forestille sig et andet eksempel, hvor en person besidder autentiske ønsker og overbevisninger, men mangler empatiske kompetencer, og at dette formindsker hans substantielle ansvar for sine handlinger. I så fald ville det, i hvert fald på visse områder, være uretfærdigt at holde ham ansvarlig for sine autonome valg.

Gør noget lignende sig gældende for den karriereofrende mor, hvis vi antager, at hun accepterer den sexistiske norm? Det synes ikke at være tilfældet. Som jeg har behandlet ideen om „nødvendige normative kompetencer“, er der tale om helt basale kompetencer, som det lille barn delvist mangler, og som visse former for psykiske sygdomme kan underminere. For at forestille mig tilfælde, hvor en person både er autentisk og samtidigt mangler de nødvendige normative kompetencer, har jeg været nødsaget til at forestille mig en ekstrem person, der som Robert Harris har været udsat for en horribel barndom med fysisk og psykisk misbrug og har voldsomme problemer med empatisk indlevelse i andres perspektiv. Og jeg er stadig i tvivl, om det virkelig formindsker hans ansvar.

Selv hvis vi imidlertid antager, at psykopaten mangler evnen til at „ramme rigtigt“, er det ikke tilfældet for normale mennesker. De fleste mennesker gør mange ting galt: sårer hinandens følelser, fejlfortolker deres egne, lider af viljessvaghed osv. Men jeg vil mene, at de besidder *kapaciteten* til at gøre det rigtige, og så længe det er tilfældet, undergraves deres ansvar ikke. Hvis vi antager, at den karriereofrende mor er en sådan normal person, bør hun altså holdes ansvarlig. Der er i hvert fald ikke noget i Masons beskrivelse af hende, som antyder, at hun ikke skulle besidde de nødvendige normative kompetencer. Jeg vil altså mene, at vi kan fastholde, at det ikke (givet lige

omstændigheder) er urimeligt at holde en person substantielt ansvarlig for de ønsker og overbevisninger, hun accepterer.

### Politiske implikationer

Som afslutning vil jeg komme med nogle bemærkninger om de politiske implikationer af den teoretiske diskussion. Jeg har som nævnt argumenteret for, at sociale normer og socialisering som internalisering kan udgøre et lighedsproblem. Jeg medgiver således Mason, at en tilfredsstillende lighedsteori må tage højde herfor, men påstår samtidig, at Dworkins teori faktisk rummer de teoretiske ressourcer til at håndtere dette. Og vigtigere: Teorien kan forklare, hvornår og hvordan sociale faktorer bliver problematiske, nemlig når de virker imod en persons autonome ønsker og overbevisninger.

Hvis vi imidlertid accepterer, at sociale normer på denne vis kan udgøre et lighedsproblem, så kan vi på baggrund af Dworkins teori begrunde politiske tiltag, som går længere, end Dworkin selv synes at være opmærksom på. Som ovenstående overvejelser indikerer, udmønter effekten af sociale normer sig ikke kun i diskriminerende institutionelle praksisser, men også som uformelle sociale sanktioner, der ligeledes kan være problematiske fra et lighedsperspektiv – når de stiller visse individer dårligere i kraft af ikke-valgte karakteristika som køn eller etnicitet. Hvor der kan lovgives mod diskrimination fx på arbejdsmarkedet, må indsatsen over for uformelle sociale normer være en anden, da forbud mod sådanne ville krænke folks ret til at danne og efterleve deres egne overbevisninger om det gode liv. Men det betyder ikke, at folk ikke kan pålægges at bære omkostningerne ved at efterleve disse overbevisninger, når de har uretfærdige konsekvenser for andre. Man kunne fx kompensere for eksistensen af sexistiske normer ved at understøtte personlig opfostring af egne børn og andre omsorgsopgaver økonomisk. Et andet eksempel kunne være omkostningerne ved barselsorlov, som kunne fordeles mere ligeligt mellem mænd og kvinder igennem en forøgelse af understøttelsen. Endelig kunne man tænke sig, at de sociale omkostninger for kvinder, som ønsker en professionel karriere, men er udsat for sociale sanktioner, søges kompenseret gennem positiv særbehandling på arbejdsmarkedet og i visse uddannelsesinstitutioner.

Pointen med dette er, at disse eller lignende tiltag principielt kan begrundes af de teoretiske argumenter i denne artikel, *hvis* det kan godtgøres, at ulige sociale normer eksisterer i et samfund, hvilket selvfølgelig er et empirisk spørgsmål. Om de i givet fald så også bør indføres, afhænger blandt andet af, om de vil virke efter hensigten. Endvidere skal det understreges, at politiske tiltag altid bør stå i proportion til de uligheder, som de forsøger at imødegå. Sociale sanktioner kan som nævnt tage mange forskellige former, og hvordan vi reagerer politisk herpå, bør således også afhænge af, om der er tale om

mere eller mindre alvorlige byrder. Der er forskel på, at folk sanktionerer en person ved at betragte hende som lettere forstyrret, og at de afbryder kontakten med hende, som det tilsyneladende er praksis blandt Jehovas Vidner.

## Noter

1. Jeg vil takke David Axelsen, Anders Berg-Sørensen, Morten Brænder, Kasper Lippert-Rasmussen, Per Mouritsen og de to bedømmere for *Politica* for deres mange gode og nyttige kommentarer. Jeg skylder en særlig tak til Søren Flinch Midtgaard, som gennem samtaler og skriftlige kommentarer har støttet mig på uvurderlig vis gennem hele arbejdsprocessen.
2. Dworkins teori har været genstand for megen anden diskussion og kritik, som jeg ikke kan behandle her. For forskellige typer indvendinger se fx Anderson (1999), Cohen (1989, 2004), Scheffler (2003), Sen (1992).
3. Dworkin anvender udtrykket autenticitet, mens Mason og andre anvender autonomi. For mit formål er distinktionen mellem disse begreber ikke af betydning, så jeg vil i det følgende bruge dem synonymt.
4. Ved at forbinde respekt med autonomi skriver Dworkin sig ind i en kantiansk tradition, men det er værd at bemærke, at autonomi/autenticitet i Dworkins forstand skal forstås bredere end autonomi for Kant, som begrænser sig til handlinger, som udelukkende er funderet i det kategoriske imperativ eller moralloven. For Dworkin dækker autonomibegrebet alle ønsker og overbevisninger, som lever op til de krav, som jeg beskriver i teksten.
5. Denne fortolkning har blandt andet belæg i Dworkins svar på Cohens kritik (Dworkin, 2000: 289-296). Her gør han det klart, at han betragter de fleste af vores *tastes*, præferencer, ambitioner og overbevisninger som „gennemtrængte“ af vurderinger eller værdidomme. Disse vurderingsbaserede ønsker skal skelnes fra den form for trang, som fungerer som en forhindring for en person i forhold til at virkeliggøre det, hun finder værd at gøre (Dworkin, 2000: 82).
6. Men kan vurderinger ikke også være ikke-autentiske på samme måde som ønsker, præferencer eller lyster? Der kunne være to begrundelser for at hævde dette. For det første kunne en vurdering betragtes som ikke-autentisk, hvis den af personen selv vurderes som ubegrundet eller ukorrekt. Denne opfattelse bygger imidlertid på en fejltagelse. Hvis jeg vurderer, at rygning alt taget i betragtning er noget, jeg har grund til at gøre, så vil en negativ vurdering af denne vurdering beløbe sig til, at jeg alt taget i betragtning faktisk ikke har grund til at ryge. De to vurderinger er således logisk inkompatible, idet de har modstridende begrebsligt indhold, hvilket ikke er tilfældet for en lyst til at ryge og en vurdering af, at jeg ikke bør give efter for denne lyst. Jeg kan således enten forkaste den ene vurdering, lade sagen være uafklaret, eller være inkonsistent. I ingen af tilfældene synes det korrekt at tale om ikke-autenticitet.

For det andet kunne en vurdering betragtes som ikke-autentisk for så vidt den ikke stemmer overens med virkeligheden, dvs. er falsk eller ukorrekt (jf. Benson, 1987, 1991; Stoljar, 2000; for kritik se Benson, 2005; Friedman, 2003; Meyers, 2000). Hvis jeg vurderer, at jeg alt taget i betragtning har grund til at stjæle en gammel dames taske for at få råd til min næste bane kokain, så indebærer vurderingen en fejlagtig opfattelse af, hvad der er tilladeligt og en forkert prioritering af forskellige grunde. Men gør det virkelig vurderingen ikke-autentisk?

- Svaret afhænger af, hvordan omstændighederne omkring dannelsen af min vurdering beskrives. Hvis vi antager, at jeg ikke har været udsat for manipulation eller tvang, ved hvad jeg gør og generelt lever op til Dworkins betingelser for autenticitet, så må vurderingen formentlig siges at være autentisk, selvom den er fejlagtig. Den ligger i forlængelse af mit eget selv billede; det er sådan, jeg vil være.
7. Masons kritik er strengt taget rettet mod en familie af lighedsteorier, som han benævner *equality of access*, men jeg vil kun fokusere på, om kritikken er holdbar over for resourceegalitarismen.
  8. Jeg antager i det følgende, at Mason har ret i, at den omtalte norm er sexistisk/undertrykkende helt uafhængigt af socialiseringen. Selvfølgelig kan man diskutere denne antagelse, men hvis man ikke finder normen uretfærdig eller undertrykkende, kan man blot forestille sig en, som er, og udskifte denne med Masons norm.
  9. Se Wallace (1994: kap. 6) for en række tilfælde, hvor det kan være rimeligt at sige, at et individ mangler de fornødne normative kompetencer til at kunne holdes ansvarlig.
  10. Se Watson (2004a) for en detaljeret beskrivelse og diskussion af tilfældet Robert Harris.

## Litteratur

- Anderson, Elizabeth (1999). „What is the Point of Equality?“, *Ethics*, Vol. 109, No. 2, pp. 287-337.
- Benson, Paul (1987). „Freedom and Value“, *The Journal of Philosophy*, Vol. 84, No. 9, pp. 465-486.
- Benson, Paul (1991). „Autonomy and Oppressive Socialization“, *Social Theory and Practice*, Vol. 17, No. 3, pp. 385-408.
- Benson, Paul (2005). „Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy“, pp. 124-142 in James Stacey Taylor (ed.), *Personal Autonomy*, New York: Cambridge University Press.
- Cohen, Gerald (1989). „On the Currency of Egalitarian Justice“, *Ethics*, Vol. 99, No. 4, pp. 906-944.
- Cohen, Gerald (2004). „Expensive Tastes Rides Again“, pp. 3-29 in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue*, Cambridge: Harvard University Press
- Elster, Jon (2007). *Explaining Social Behaviour*, New York: Cambridge University Press.
- Friedman, Marilyn (2003). *Autonomy, Gender, Politics*, New York: Oxford University Press.
- Gibbard, Allan (1990). *Wise Choices, Apt Feelings*, New York: Oxford University Press.
- Mason, Andrew (2000). „Equality, Personal Responsibility, and Gender Socialisation“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 100, No. 3, pp. 227-246.
- Mason, Andrew (2006). *Levelling the Playing Field*, Oxford: Oxford University Press.
- Meyers, Diana (2000). „Feminism and Women’s Autonomy: The Challenge of Female Genital Cutting“, *Metaphilosophy*, Vol. 31, No. 5, pp. 469-491.
- Scanlon, Thomas (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard University Press.

- Scheffler, Samuel (2003). „What is Egalitarianism“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No.1, pp. 5-39.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, New York: Russell Sage Foundation.
- Stoljar, Natalie (2000). „Autonomy and the Feminist Intuition“, pp. 94-111 in Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar (eds.), *Relational Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Wallace, R. Jay (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, Gary (2003). „Free Agency“, pp. 337-351 in Gary Watson (ed.), *Free Will*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.
- Watson, Gary (2004a). „Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme“, pp. 219-259 in Gary Watson, *Agency and Answerability: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Watson, Gary (2004b). „Two Faces of Responsibility“, pp. 260-288 in Gary Watson, *Agency and Answerability: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Wolf, Susan (1990). *Freedom Within Reason*, New York: Oxford University Press.



# Anmeldelser

Dorthe Pedersen, Carsten Greve & Holger Højlund (red.), *Genopfindelsen af den Offentlige Sektor. Ledelsesudfordringer i Reformernes Tegn*, København: Børsens Forlag, 2008, 347 s., kr. 299.

*Genopfindelsen af den offentlige Sektor. Ledelsesudfordringer i Reformernes Tegn* er en af de bøger, som selvfølgelig måtte komme i kolvandet på Strukturreformen og de øvrige reformer/forandringstendenser, som har præget den offentlige sektor de seneste år.

Bogens ambition er ifølge indledningskapitlet, at „gå ind i, men også bagom og uden om reformernes umiddelbare rationale og egenlogik for at indfange de strategiske og ledelsesmæssige skabelser, som reformernes realisering på den ene side forudsætter, men som de på den anden side ikke kan se, endside tage højde for“. Vi lader den lige stå lidt. Det er i anmelderens øjne ingen skam, hvis man er nødt til at læse sætningen gentagne gange. Oversat til almindelig dansk er ambitionen for bogen og dens enkelte bidrag at kritisk analysere reformerne i den offentlige sektor for derved at identificere de ledelsesudfordringer, som vi (læsere) menes ikke umiddelbart at kunne se, men som er nødvendige for de offentlige ledere at kende og løfte, hvis reformerne skal realiseres. Bogen vil altså fjerne uvidenhedens slør og klargøre, hvilke ledelsesudfordringer de seneste års reformer i den offentlige sektor har skabt. En ambition, der i sig selv er relevant og aktuel. Men hvilke indsigter er det så, bogens bidrag bibringer? Hvilke ledelsesudfordringer afslører de?

Bogen indeholder – foruden indledningen og et lille forord af Steen Hildebrandt og Kurt Klaudi Klausen – 13 selvstændige kapitler samt en konklusion. Der er ikke her plads til kritiske og udtømmende kommentarer til hvert af kapitlerne, hvorfor der nedenfor kun redegøres for, hvilke ledelsesudfordringer der fremanalyses.

Inden da er det dog på sin plads at nævne, at bogen opererer med et bredt reformbegreb, idet reformer under henvisning til Pollitt og Bouchaert (2004) defineres som „bevidste forandringer i strukturer og processer af offentlige organisationer med det formål af få den til at præstere (på forskellige måder) bedre“. Som konkrete eksempler medregnes Strukturreformen, Kvalitetsreformen, Frit-valgs-reformen, Regnskabsreformen og den nye budgetreform, Topledelesereformen (kodeks for offentlig topledeleselse), Gymnasierreformen, Udligningsreformen, Digitaliseringsreformen, Politireformen, Domstolsreformen, Velfærdsreformen, Globaliseringsreformen og Universitetsreformen. Det er altså via en kritisk analyse af en/flere/alle af disse reformer og deres bagvedliggende rationale, at bogen søger at identificere tilslørede ledel-

sesudfordringer. Dette reformbegreb og dets operationalisering kommer jeg ind på senere, men lad os først se på, hvilke ledelsesudfordringer de enkelte bidrag afdækker.

Kapitel 1, Dorthe Pedersen, lektor ved CBS: Via en læsning/fortolkning af styringslogikken bag strukturreformen og de seneste årtiers øvrige moderniserings- og fornyelsestiltag i den offentlige sektor påpeger Dorthe Pedersen, at styringen indebærer en dobbelthed i form af de-regulering og re-regulering, styring og selvstyring, hvilket samlet set afspejler en styringslogik, hvis grundlæggende ambition er via styring at *empower* – dvs. mægtiggøre – de offentlige organisationer og institutioner til at magte selvstyring. I sådan et styringslogisk moderniseringsprojekt er udfordringen for de decentrale ledere at knytte an til de strategisk relevante og de situationelt legitime referencer. Kun herved er man som leder i stand til at sikre sig organisatorisk frihed. En afledt udfordring bliver derfor at udpege den relevante kontekst og reference og dernæst at erobre og fastholde ledelsespositionen gennem strategisk kommunikation og beslutningstagen. En form for ledelse som Dorthe Pedersen betegner som *desperate governance*.

Kapitel 2, Carsten Greve, professor ved CBS: Via Streeck og Thelens (2005) begreb om institutionelle forandringsmekanismer og en analyse af de seneste 20-30 års reformer og initiativer i retningen af at markedsføre den offentlige sektor, kategoriserer Carsten Greve de forskellige tendenser og vurderer institutionaliseringen af markedsmekanismer i Danmark. En væsentlig pointe hos Greve er, at i de senere års reformer er markedsførelse en væsentlig komponent, selvom institutionaliseringen heraf ikke er ens eller lige solid i alle. Genopfindelsen af den offentlige sektor er derfor som gennemgående træk sat til at ske ved hjælp af markedet. Men som den varierende institutionaliseringsgrad afspejler, er det ikke noget, der haster. Hvilke afledte ledelsesudfordringer den – om end langsomme – markedsførelse medfører, beskæftiger kapitlet sig imidlertid ikke med.

Kapitel 3, Finn Borum, professor emeritus, CBS: Finn Borum analyserer strukturreformen, dannelsen af sygehusregioner og de heraf afledte ledelsesudfordringer. Borums konklusion er, at strukturreformen repræsenterer kontinuitet snarere end et brud i det danske sygehusvæsens udvikling, som den har tegnet sig gennem de forudgående årtier. Derfor – og fordi sygehuslederne selv i årtier har været medskabere af forandringerne – repræsenterer strukturreformens konsekvenser på sygehusområdet ikke nye ledelsesudfordringer for sygehusledelserne. Dermed ikke sagt, at der ikke er ledelsesudfordringer på sygehusene, herunder geografisk spredte udfordringer i forhold til fx at kæmpe for specialer og imod lukning. Dette er bare ikke nye udfordringer og de er ikke skabt af strukturreformen.

Kapitel 4, Anne-Marie Soderberg, professor ved CBS: Via en kritisk dis-

kursanalyse af tre hyppigt anbefalede og brugte tekster om fusionsledelse i kommunale fusioner, sætter Anne-Marie Søderberg fokus på den normative anbefalelitteraturs blinde pletter. Herved bliver forskningsspørgsmålet ikke et spørgsmål om kommunefusionerne som ledelsesudfordring, men mere til et spørgsmål om fusionslitteraturen som ledelsesudfordring. Hvilke svagheder repræsenterer de, og hvilke ledelsesudfordringer identificerer de ikke? Hendes fremanalyserede kritikpunkter er: 1) De nævnte tekster giver i meget begrænset omfang værktøjer til at gå fra „bør“ til „gør“. 2) De beskæftiger sig ikke med, hvordan man driver åbenhed og dialogpræget fusionsledelse i en proces, hvor mange beslutninger endnu ikke er taget af de øvre ledelseslag. 3) Litteraturen er blind med hensyn til, hvordan man håndterer detroniserede kommunaldirektører og kontorchefer samt hvilke problemer det kan give – motivations- og karrieremæssigt – ikke kun for dem selv, men også for de medarbejdere, som pludselig får en detroniseret chef som leder. 4) Ligeledes er litteraturen blind i forhold til spørgsmålet om kønsfordelingen af ledelsesposter. 5) Udfordringen med at håndtere HK- og KTO-medlemmernes frygt for at blive fortrængt af akademikere forholder anbefalelitteraturen sig heller ikke til. 6) Spørgsmålet om, at ligeværdighed kan være svært at etablere, når en stor kommune fusioneres med en eller flere små, giver den undersøgte anbefalelitteratur heller ikke svar på. 7) Endelig beskæftiger den sig ikke med, hvordan man afklarer sit ledelsesrum i en situation, hvor den politiske ledelse ikke repræsenterer en enhed – modsat fx en virksomheds bestyrelse. Hvorvidt de blinde pletter og mangler i litteraturen skal betragtes som aktuelle ledelsesudfordringer, eller om løbet er kørt, eftersom fusionerne jo har fundet sted, berører Anne-Marie Søderberg ikke.

Kapitel 5, Janne Larsen, partner i Summit Consulting A/S: Via en case om fusionsprocessen i Ny Svendborg kommune påpeger Janne Larsen, at kultursammenstød er et grundvilkår ved fusioner og en klassisk ledelsesudfordring i forandringsprocesser. En strategisk kulturskabelsesproces er derfor nødvendig, og i den ligger en række etiske dilemmaer, som det er ledelsens udfordring og opgave at tage på sig. Herunder at erkende, vedkende og tydeliggøre det magtforhold, som der uvægerligt er i en organisation. Nogle har magt til – og til opgave – at træffe beslutninger. At foregøgle medarbejderne andet er uetisk. Ligeledes er det vigtigt, at værdier bliver båret af handling og ikke ender som tom retorik (hvordan dette så gøres, giver Janne Larsen ikke nogle konkrete værktøjer til). Endelig er det en ledelsesopgave at vælge om selve værdiprocessen i kulturskabelsen skal være bottom-up eller top-down. Dette alt efter strategisk vurdering af situationen og målet – skal man „finde sig selv“ eller „flytte sig“. Heller ikke i dette kapitel får vi dog nogen pejling af, om udfordringerne fortsat er aktuelle eller mere afspejler, hvad man burde have gjort, mens tid var.

Kapitel 6, Lene Ptak, tidligere miljødirektør i Frederiksborg Amt og tidligere ansvarlig for fusionen mellem amternes teknik- og miljømedarbejdere og Miljøministeriet: Via en analyse af fusionen af amternes natur- og miljømedarbejdere med Miljøministeriet sætter Lene Ptak fokus på magt og beslutningsdygtighed i spændingen mellem formelle kompetencestrukturer og en mere dynamisk projektorganisation. Den aktuelle – tilbageblevne – udfordring for, at fusionen skal lykkes, består således i at få det ministerielle hierarki og dets interesser og styringsiver til at balancere med den motivation, de interesser og den kultur som præger amternes medarbejdere, da de har været vant til en mere selvstyrende projektorganisation.

Kapitel 7, Rex Degnegaard, ph.d.-stipendiat ved CBS: Rex Degnegaard sætter fokus på Politireformen og hvilke ledelsesudfordringer – eller rettere hvilken ledelsesmæssig lære – vi kan udlede af den forandringsledelse, som har formet og implementeret Politireformen samt af de problemer, det allerede har medført. Budskabet er, at man i gennemgribende forandringer som fx offentlige reformer bør koble den valgte forandringsstrategi med organisationens eksisterende ledelsesfilosofi. Det er at løbe sig staver i livet at satse på en topledet forandringsproces i en organisation præget af konsensus- og „sjakbajsledelse“, og hvor hierarki og ledelse er erstattet af stærke sociale netværk (fætter-kusine-politiet). Ledelsesudfordringen bliver således at vælge en forandringsstrategi, der går hånd i hånd med den eksisterende organisationskultur.

Kapitel 8, Paula Helth, ledelseskonsulent i PHR Ledelse ApS: I Paula Helths bidrag sættes spot på den forandringsledelse og de processer, der fandt sted i forbindelse med amternes nedlæggelse og dermed henholdsvis kommunernes og regionernes overtagelse af driften af de sociale døgninstitutioner. Et element af strukturreformen, som på mange måder har været usikker og hovedløs – forstået på den måde, at der meget længe ikke var truffet beslutning om, hvad der skulle ske, hvorfor der ingen hoveder var til at lede den varslede forandringsproces. Nu hvor beslutningerne om den formelle struktur og ledelse er taget, er ledelsesudfordringen imidlertid, ifølge Paula Helth, for de kommunale administrative ledere: at sikre en professionel og kompetent kommunal styring af de sociale døgninstitutioner – en styring, der ikke kvæler det professionelle og kompetente selvstyre, der ifølge Paula Helth hidtil har præget de sociale døgninstitutioner. For institutionslederne bliver udfordringen at påtage sig en mere proaktiv, forhandlende og strategisk ledelsesrolle især i forhold til den eksternt styrende enhed (kommunen), for herved at tilkæmpe sig et ledelsesrum.

Kapitel 9, Betina Wolfgang Rennison, lektor ved CBS: Betina W. Rennison den konsskævhed på toplederniveau, som strukturreformen og dens kommunesammenlægninger har medført. Herefter foretages en diskursteo-

retisk redegørelse for de – klassiske – positioner, der findes i kønslitteraturen vedrørende kvinder og ledelse/karriere (Lighedsdiskursen, Fortrinsdiskursen, Den Institutionelle diskurs og Frihedsdiskursen). Den umiddelbare ledelsesudfordring, som Rennison implicit antager, er *at rette op på kønsskævheden*. For at kunne gøre det, er udfordringen for de offentlige ledere imidlertid *at kende diskurserne og de løsningsforslag, som de hver især lægger an til og derefter foretage en strategisk mestring der er „på én gang en kontinuerlig jonglering med de mange muligheder, de rivaliserende diskurser tilbyder, og en situationsbestemt fiksering af, hvilken vej der lige nu synes mest farbar“*. Hvilket vist på godt jysk kan oversættes til en anbefaling om, at når nu ikke kønslitteraturen kan – eller vil – fremanalysere og definere nogle veje som mere farbare – mere evidens- og forskningsbaserede – end andre, så må du selv stikke fingeren i jorden og vælge en strategi.

Kapitel 10, Holger Højlund & Morten Knudsen, henholdsvis adjunkt og lektor ved CBS: Ifølge Højlund og Knudsen bliver en af de store ledelsesudfordringer i den offentlige sektor *at agere og finde intelligente løsninger i en sektor, der i sine bestræbelser på at blive bedre og mere sammenhængende kræver mere kobling mellem enheder*, og som dermed – med Højlund og Knudsen ord – bliver mere „multikoblet“. Ved at belyse de krav om samspil og kobling mellem enheder, herunder enheder med forskellige logikker og værdistandarder, som reformerne og herskende tendenser fx i form af fritvalgsreformen, kvalitetsreformens krav om fleksible velfærdsydelse, vægtningen af evidens og videnskabelige forskning samt kvalitetsreformens forventninger om akkreditering, administrativ sammenlignelighed og ledelse gennem kontrakter, stiller til de offentlige organisationer, argumenterer Højlund og Knudsen for det første for tesen om et stigende krav om multikobling, herunder kobling til aktører med andre logikker og værdier. Dernæst argumenter de to forfattere for, at en sådan oget kobling til andre organisationer vil sætte organisationernes interne sammenhæng under pres, hvorfor ledelsesudfordringen bliver at kunne handle strategisk i forhold til og i de forskellige beslutningskontekster, og ikke mindst vurdere og prioritere værdien af de forskellige koblinger – dvs. vurdere hvilke samspil, der skal opprioriteres henholdsvis nedprioriteres.

Kapitel 11, Jens Christian Birch og Henning Pedersen, henholdsvis kommunaldirektør og borgerrådgiver i Næstved Kommune: Birch og Pedersen redegør i deres kapitel for tankegangen bag og erfaringerne med etableringen af en såkaldt borgerrådgiverfunktion. Det vil sige en enhed, der har til opgave at vejlede og rådgive borgere, herunder behandle klager over sagsbehandling, personales optræden eller lignende samt sikre en vis standard og læring i den fagprofessionelle håndtering af borgerrelationen og det juridiske forvaltningsarbejde. Der er altså tale om en funktion, der skal agere borgerrådgiver, men også *internal affairs* for at sikre organisatorisk læring. Ideen er

ikke ny, idet flere kommuner i mange år har haft en såkaldt borgerombudsmand. Men kommunesammenlægningerne ses som en anledning til at implementere noget lignende i de nye kommuner. Ledelsesudfordringen identificeres således af Birch og Pedersen som „at skabe arenaer for mødet med nutidens mere individualistisk indstillede borger. Arenaer, hvor borgeren får en individuelt tilpasset og ligeværdig behandling“ – og her ses etableringen af borgerråd giverfunktioner som middel. Men oprettelsen af borgerråd giverfunktioner afslører ifølge Birch og Pedersen to afledte ledelsesudfordringer. Dels at sikre, at borgerrådgiveren ikke blot bliver endnu en platform for de ressourcestærke borgere, dels at sikre, at rådgiverfunktionen ses som en konstruktiv og respekteret sparrings- og læringspartner og ikke blandt kommunens øvrige personale får lige så forhadet en funktion, som *internal affairs* har i de amerikanske politi- og kriminalfilm.

Kapitel 12, Anker Brink Lund, professor ved CBS: Anker Brink Lund identificerer i sit kapitel kommunikation og mediebrug som en voksende ledelsesudfordring for de kommunale ledere. Hverken strukturreformen eller de andre reformer har skabt eller ændret mediernes betydning for politik og administration, men med kommunesammenlægning har vi fået større enheder og dermed en større afstand mellem politikere og journalister. Derfor kan den kommunale ledelse forvente mindre hensyntagen. Jo højere grad af urbanisering og jo større forvaltningsenheder, jo mere kritisk kommunaljournalistik. Desuden har strukturreformens fokus på bæredygtighed og kommunerne som effektive koncerner og servicevirksomheder medført, at kommunerne i stigende grad må måle sig i forhold til andre kommuner og anvende strategisk kommunikation for at sikre sig et ordentligt image og dermed både indflydelse og skatteborgere. En mere proaktiv branding er således en kommende udfordring for de kommunale ledere.

Kapitel 13, Kim Viborg Andersen, professor ved CBS: I Kim Viborg Andersens kapitel bliver der sat spot på øget digitalisering som ledelsesmæssig udfordring. Igen er der ikke tale om en udfordring, som Strukturreformen eller andre af de offentlige reformer er årsag til. Digitaliseringen af de danske kommuner har i årevis levet et næsten upåagtet, stille, simpelt og arbejdsomt liv, men hvor stillingtagen til digitaliseringen for 30 år siden var reserveret de få, er den indirekte forventning i opgave- og strukturreformen, ifølge Viborg Andersen, at it bliver en del af alle lederfunktioner. Denne udfordring skal imidlertid ses i lyset af tre forandringsbølger, der sætter digitaliseringen under pres, nemlig 1) stærkt digitalt heterogene brugere af de offentlige services, 2) fremvæksten af nye interaktionsformer og 3) øgede og mere eksplicite forventninger fra budget- og økonomifunktionerne om at dokumentere og effektuere besparelser fra investeringer i it. Udfordringen med digitalisering handler således i dag ikke så meget om udvikling og praktisk

håndtering af it-projekter, men i langt højere grad om institutionernes og medarbejdernes optag og muligheder for optag af digitalisering og dermed muligheder for at erstatte papirrutiner med digitale løsninger. Udfordringer – eller barrierer – herfor er institutionelle faktorer som forvaltningsloven og persondataloven, den gruppe af borgere og brugere, som enten ikke ønsker eller ikke kan bruge de digitale muligheder og budgetbissernes forventning om en dokumenteret „businesscase“ ved indførelsen af nye løsninger.

Der er som nævnt ikke her plads til at gå i clinch med hvert af kapitlerne, deres argumentation og dennes holdbarhed og stringens. Nogle kapitler er set med anmelderens øjne bedre end andre, og hvorvidt identifikationen af de ovenfor nævnte ledelsesudfordringer vitterligt fjerner et uvidenhedsslør eller blot gentager ting, vi allerede vidste, er usikkert. Der er kapitler, som i højere grad giver „oh, ja – den har vi hørt før“-oplevelser end „aha“-oplevelser.

Hver for sig er flere af kapitlerne værd at læse for *Politica*-læsere – om ikke andet så for at få ideer til specialer, blive mindet om aktuelle udfordringer for offentlige ledere, få ideer til forskningsprojekter eller blive provokeret og irriteret med hensyn til skrivestil og mangel på logisk og argumentatorisk stringens (hvilket bestemt på sin egen bagvendte måde er vældig frugtbart). Men ujævnhed er nok det ord, som bedst betegner bogen i sin helhed. Ujævnhed med hensyn til hvad der reelt er formålet med de enkelte kapitler, hvor bredt/snævert et reformbegreb de opererer med. Ujævn med hensyn til om vi taler om ledelsesudfordringer under eller efter reformernes implementering, og ikke mindst ujævnhed med hensyn til hvor konkrete henholdsvis abstrakte de er i deres skrivestil, fokus og analyse. Bogen lider med andre ord af de problemer, som rigtig mange antologier lider af, nemlig at mange af bidragene måske nok er interessante hver for sig, men som helhed er svagt bundet sammen.

Jeg savner information om, hvordan bogen er kommet i stand. Hvorfor er de forskellige forfattere blevet inviteret til at bidrage? Hvilken fælleshed eller hvilke forskelligheder har man bevidst forsøgt at etablere og formidle med bogen? Er det en bevidst fælleshed/forskellighed i genstandsfelt, erfaring eller i teoretisk ståsted, som har været formålet med at sætte præcis disse forfattere sammen? Umiddelbart virker det som om, det kun er god vilje, strukturreformens aktualitet og en bred begrebsforståelse, der binder bogen sammen.

Bogens kapitler, nogle i sig selv, men især samlet, opererer således med et meget bredt – grænsende til flydende – reformbegreb, hvilket gør, at man som læser hele tiden skal justere sin rammeforståelse for ikke at misplacere og misforstå de enkelte kapitler. Det er således substantielt og formelt meget forskellige reformer, som inddrages igennem bogens kapitler. Nogle fokuserer på formelle organisatoriske ændringer, andre på ændringer af værdier og tanke-måder. Nogle er formelt vedtagne regler og andre politiske hensigtserklærin-

ger. Den både i titlen og i indledningskapitlet eksplicitte kobling til reformer skaber særlige konnotationer hos læseren, men bliver kunstig – og ind imellem misvisende – når begrebet udvides så meget. Bogens egentlige spørgsmål er således: Hvilke konsekvenser har de seneste 10-20 års formelle politiske beslutninger og generelle policy-formuleringer haft for ledelse i den offentlige sektor? Det havde således givet mere mening – og lettet læsning – at droppe reformbegrebet og i stedet anvende ordene tendenser og strømninger.

Når det er sagt, så er sandheden nok også, at der ikke er mange andre end anmeldere, som sætter sig ned og læser en antologi fra ende til anden. Kapitler vil blive plukket ud, læst, brugt til undervisning og evt. refereret til. Sådan vil det sikkert også gå med denne. Titlen på bogen er god og emnet aktuelt, så bogen skal nok sælge – uafhængigt af usikkerheden om, hvor meget af uvidenhedens slør den fjerner og uafhængigt af, at den havde vundet ved en strammere redaktionel styring og begrebsanvendelse.

Pollitt, Christopher and Geert Bouckaert (2004). *Public Management Reform: A Comparative Analysis*, 2nd ed., New York/Oxford: Oxford University Press.

Streeck, Wolfgang and Kathleen Thelen (eds.) (2005). *Beyond Continuity: Institutional Change in Advanced Political Economies*, New York/Oxford: Oxford University Press.

Vibeke Lehmann Nielsen  
Institut for Statskundskab  
Aarhus Universitet

Birgitte Egelund Olsen og Karsten Engsig Sørensen (red.), *Europæiseringen af dansk ret*, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag, 2008, 712 s., 900,00 kr.

Bogen *Europæiseringen af dansk ret* er en yderst kompetent systematisk undersøgelse af forholdet mellem EU-ret og dansk ret. Skrevet af en række fremtrædende danske jurister, belyser bogen både den danske beslutningsproces i EU-spørgsmål, implementering og anvendelsen af EU-ret i Danmark samt indeholder en række casestudier. Bogen er produktet af et større forskningsprojekt om samspillet mellem dansk ret og EU-ret og vil kunne fungere som et meget nyttig oplagsværk både for jurister og andre, som studerer dansk EU-politik og forholdet mellem EU-ret og dansk ret.

Bogens første del inkluderer kapitler om dansk medlemskab af EU. Især interessant er tre kapitler om Danmarks retlige forbehold, som blev nedfældet i en protokol til Amsterdam-traktaten, og bestemte områder af dansk ret. Kapitlet om civilretten beskriver, hvordan forbeholdet betyder, at Danmark



blev tvunget til at trække sig ud af EU-samarbejdet, og hvordan der som nødløsning er blevet indført nogle parallelaftaler, som sikrer, at Danmark kan deltage i samarbejdet omkring Domsforordningen og Forkyndelsesforordningen. Problemet er, at Danmark ikke har ret til at kræve en sådan aftale, men at det er op til Kommissionen at vurdere, hvorvidt man vil give Danmark en sådan ordning fra sag til sag.

Den anden del af bogen drejer sig om Danmarks og EU's beslutningsprocesser i EU-spørgsmål. Kapitlet om den danske procedure er en glimrende gennemgang af især specialudvalgene og Europaudvalget, men savner en klar skelnen mellem de formelle regler, og hvordan samspillet mellem regeringen og Europaudvalget fungerer i praksis. Her kunne det have været relevant at inddrage en diskussion af de uformelle drøftelser, som sikrer, at Europaudvalget på trods af en formel svag status, er i stand til at udføre en demokratisk kontrol med den danske EU-beslutningsproces.

Del tre af bogen omhandler implementering af EU-ret i Danmark, både hvad angår lovgivning og håndhævelsen ved nationale domstole. Særlig skal fremhæves Kallestrups glimrende kapitel om EU-retten og de nationale aktørers politiske rolle, hvor han diskuterer det spillerum, danske politiske aktører har i udformningen og gennemførelsen af EU-regulering. Men kapitlet mangler også en diskussion af, hvornår danske aktører vælger at bruge råderummet og hvorfor; en diskussion, som vil kunne trække på den efterhånden omfattende litteratur om „europæisering“, og særligt det bidrag, som Kallestrup henviser til i indledningen, skrevet af Gerda Falkner m.fl.

Del fire af bogen beskriver anvendelsen af EU-retten i Danmark, med kapitler om blandt andet forrangsprincippet, pligten til EU-konform lovgivning samt forvaltningens anvendelse af EU-ret. Set i lyset af det sidste års diskussion om manglende anvendelse af EU-ret i sager omkring patientrettigheder og udlændingeregler er disse kapitler meget interessante og nyttige til at forstå nogle af udfordringerne i korrekt anvendelse af EU-ret.

Bogen slutter med en del juridiske casestudier af konflikter mellem dansk ret og EU-ret, inklusiv meget aktuelle sager som familiesammenføring og hospitalpatienters rettigheder.

Som politolog kan man måske efterlyse mere tværfaglighed i analyserne i bogen, især i belysningen af de politiske dimensioner af den tilbageholdende implementering af EU-retten i Danmark, som bogen finder mange eksempler på. Hvorfor har de danske myndigheder været tilbageholdende på visse områder og ikke andre? Europæiseringslitteraturen vil pege på tre mulige forklaringer. Skyldes manglende implementering et manglende *fit* mellem danske regler og EU-regler, at det drejer sig om særlige upopulære EU-regler på følsomme områder, eller at man lader være med at implementere korrekt, når det har store økonomiske konsekvenser?

Men der er også meget at komme efter for politologer i bogen; især i de kapitler, hvor der sættes spørgsmålstegn ved Danmarks image som EU's „duk-sedreng“, når det gælder overholdelse af EU-retten. Konklusionen i mange af disse kapitler er, at den danske stats tilbageholdende indstilling til den politiske integration i EU (eksemplificeret ved „forbeholdene“) også kan ses i den måde, Danmark anvender EU-retten på. For eksempel diskuterer Birgitte Egelund Olsen i kapitel 14, hvorvidt og hvordan EU-ret har forrang over dansk ret. Efter at have diskuteret EF-domstolens retspraksis på området, undersøger hun forholdet mellem EU-ret og dansk ret. Olsen viser, at Danmarks tilbageholdende stilling over for EU-retten gør sig gældende her, idet Højesteret i *Grundlovssagen* (UfR 1998 s. 800 H) vurderede, at når der er konflikt mellem den danske grundlov og en EU-regel, har danske domstole mulighed for at afgøre, hvorvidt EU-reglen overskrider rammerne for suverænitetssafgivelse.

Peter Pagh's kapitel om Juridisk Specialudvalg er en casestudie i, hvordan den danske stat har undgået, at ubehagelige sager om sammenstødet mellem dansk ret og EU-ret overhovedet er rejst for EF-domstolen. Danske borgere har ikke muligheden for at indbringe sager direkte til EF-domstolen (med få undtagelser), men kan indirekte bringe sager til EF-domstolen, en såkaldt præjudiciel forelæggelse rejst i en verserende sag for en dansk domstol. Ifølge EF-traktatens art. 234 har danske domstole mulighed for at spørge EF-domstolen om fortolkningen af EU-retslige spørgsmål. Som bekendt er det denne procedure, som er kilden til de fleste væsentlige retsskabende afgørelser fra EF-domstolen (senest i *Metock-dommen* fra juli 2008). Ifølge Pagh blev der ved Danmarks indtrædelse i EF etableret Juridiske Specialudvalg til at „bistå de danske domstole som en art alternativ til EF-domstolen“ (p. 500). Pagh viser, at mens udvalget i princippet bare er en upartisk assistent til nationale dommere i deres fortolkning af EU-ret, fungerer udvalgets responsa i praksis som en slags „partsindlæg“ fra regeringen, og som sådan er det en måde at „skærme den danske stat og de danske myndigheder mod de sider af EU-retten, man ikke bryder sig om“ på (p. 503). Igen et eksempel på, at den danske stats tilbageholdende holdning til den politiske integration går igen i holdningen til EU-rettens stilling over for dansk ret.

Konkluderende kan bogen varmt anbefales både til juridiske og politologiske forskere af det ofte problematiske forhold mellem Danmark og EU. Debatten i sommeren 2008 om sammenstødet mellem EU-retten og dansk familiesammenføringsret har ikke gjort bogen mindre aktuelt.

Derek Beach  
Institut for Statskundskab  
Aarhus Universitet

## Referencer

- Cook, Timothy E. (1998). *Governing with the News: The News Media as a Political Institution*, Chicago: University of Chicago press.
- Cook, Timothy E. (2006). „The News Media as a Political Institution: Looking Backward and Looking Forward“, *Political Communication*, Vol. 23, pp. 159-171.
- Hallin, Daniel C. and Paolo Mancini (2005). *Comparing Media Systems. Three Models of Media and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bruno Latour, *En ny sociologi for et nyt samfund. Introduktion til aktør-netværkteori*, København: Akademisk Forlag, 2008, 328 s., 399 kr.

Oversættelsen af „Reassembling the Social“ (2005) er et symptom på den stigende interesse for Bruno Latours forskning i en dansk sammenhæng. I løbet af de senere år har den danske oversættelse af Latours værk „Vi har aldrig været moderne“ (2006) set dagens lys, og en introduktion til STS- (science, technology, society) feltet er blevet udgivet (Jensen, Lauritsen og Olesen, 2007). Endvidere er en indføring i Latours arbejde med titlen „Hybride tanker i en hybrid verden“ af Anders Blok og Torben Elgaard Jensen på trapperne (2009). Dette er meget velkomment, da der ikke er nogen tvivl om, at Latour er en af nutidens mest innovative samfundsforskere, og danske oversættelser og diskussioner af hans arbejde har været alt for længe under vejs. Man kan derfor kun være enig med Christian Borch og Mikael Rask Madsen, der i forordet til „En ny sociologi for et nyt samfund“ skriver, at de ikke kan glæde sig nok over, at dette vigtige værk nu foreligger i en dansk udgave. Forordet til bogen er for øvrigt generelt informativt og indplacerer bogen i en samfundsteoretisk ramme, der trækker tråde dels til STS-feltet (om end ikke helt præcist) og dels til generelle sociologiske problemstillinger, der strækker sig tilbage til diskussioner mellem Emile Durkheim og Gabriel Tarde om samfundets tilblivelse, elementer og konstitution. Andre genealogier kunne også have været fremhævet, men som forordet påpeger, er der ingen tvivl om, at Latour iscenesætter sig selv som Tardes arvtager.

Overordnet set er oversættelsen af Bruno Latours værk en respons på den stigende internationale interesse for hans arbejde, der ikke længere kun er forbundet til videnskabs- og teknologistudier, men derimod er blevet en del af et generelt samfundsteoretisk begrebsapparat (på linje med fx Ulrich Beck, Pierre Bourdieu, Michel Foucault og Niklas Luhmann). Latours arbejde benyttes i stigende grad indenfor en række discipliner inklusive antropologi, geografi og managementstudier. Det er en basal aktør-netværksteoretisk (ANT) pointe, at ideer, som alt andet, oversættes og transformeres, efterhånden som de kommer i kontakt med andre aktører og netværk. Dette er

også tilfældet for ANT selv. Sådanne oversættelsesprocesser betyder, med en velkendt Latour formulering, at teoriens liv og indhold altid er „i hænderne på senere brugere“, og at man dermed ikke kan regne med, at deres brug korresponderer med forfatterens oprindelige intentioner og forhåbninger. Konsekvensen er altså, at jo mere ideer spreder sig, jo større bliver risikoen for, at de forandres til uigenkendelighed. I lyset deraf kan man læse „En ny sociologi for et nyt samfund“ som udtryk for to forskellige formål. På den ene side er der selvfølgelig tale om, at bogen, som den hævder, forsøger at indføre den skeptiske eller forvirrede læser i ANT's komplicerede tankeverden. Mere om det nedenfor.

På den anden side kan man også læse den som et forsøg på at fastholde ANT's oprindelige ambitioner og potentialer. Det vil sige, at den også kan læses som en art forsvarsværk, med hvilket Latour forsøger at beskytte sig mod de mange forskelligartede forståelser, læsninger og mislæsninger af ANT, som er opstået i takt med tankegangens stigende popularitet. Dette viser sig i argumentets struktur, der igen og igen differentierer ANT fra andre typer samfundsvidenskab, som den er blevet forvekslet med. „Det sociales sociologi“, forstået som alle varianter af sociologi, der opererer med sui generis forestillinger om samfundet, er den overordnede diskussionspartner, men nok så vigtig er den afstand bogen lægger til „kritisk sociologi“ og til ideen om, at ANT kan „appliceres“ og „bruges“ til at løse konkrete problemer. Opgøret med kritisk sociologi placerer ANT et helt andet sted på det samfundsvidenskabelige kort (eller endog på et helt andet kort) end diskursivt orienterede og ideologikritiske positioner, der hævder at afdække, hvad der virkelig foregår i samfundet og så at sige forklarer samfundsaktørers liv bag om ryggen på dem. Opgøret med applikation og brug kommer ikke mindst til udtryk i en fiktiv dialog mellem Latour og en studerende, om hvad formålet med ANT er, og hvilken nytte det har at bedrive denne „mærkværdige“ analysestrategi. I dialogen er der tale om et slet skjult opgør med forståelsen af ANT som en teoretisk ramme, med hvilken det kan læres, hvordan man kan opbygge det stærkeste netværk (En fortolkning som er særlig populær i visse dele af managementteori og tilsvarende upopulær i feministiske kredse).

Der er dog ikke kun tale om, at Latour diskuterer op imod gængse forståelser af samfundsvidenskabens indhold og opgave. I forhold til hans tidligere værker udmærker „En ny sociologi for et nyt samfund“ sig ved at være inklusiv. Således forklares det fx tidligt, at historikeren William Cronons studie af Chicagos tilblivelse „giver et mønstereksempel på ANT, eftersom ingen skjult kraft her føjes til for at forklare den progressive dannelse af selve metropolisen“ (32). Det interessante ved dette argument er blandt andet, at Cronons arbejde kan tjene som mønstereksempel, selvom det ikke benytter sig af et eneste begreb fra ANTs omfattende vokabular og antageligt ikke

engang kender til dens eksistens. En vigtig konklusion, der kan udtrages af dette argument er således, at ANTs styrke har lidt eller intet at gøre med et formaliseret teoretisk ordforråd, men derimod med en særlig form for disposition i behandlingen af empirisk materiale; nemlig en disposition, der til hver en tid holder sig til den synlige og sporbare overflade af forbindelser mellem mennesker, ting, organisationer, teknologier og så videre. Det er endvidere en disposition, som ikke tillader sig at bortforklare nogen som helst hændelser ved hjælp af „usynlige“ eller „underliggende“ kræfter. Det er derfor, Latour introducerer begrebet „slow sociology“ til at karakterisere ANTs tilgang og konsekvent spiller på relationen mellem ANT og myren (the ant), der langsomt skaber farbare veje uden på noget tidspunkt at opnå et forkromet overblik. Det er et af hovedanliggenderne for bogen at forklare, hvordan man i praksis håndterer og udmønter ANT som „slow sociology“, samt hvad grundlaget for denne ambition er.

Vi er nu kommet til et centralt spørgsmål, nemlig hvordan bogen lever op til sit ærinde om at fungere som introduktion. Her er jeg uenig med forfatterne til forordet. De siger, at det er den af Latours bøger „som mest prægnant fremlægger hans sociologiske bidrag“. I andre tekster har Latour gjort meget ud af at argumentere for at metode ikke kan redde samfundsvidenskaben, hvorimod „stil“, hvilket indebærer evnen til at lave en god beskrivelse og formidle på interessant måder er vejen frem. På den baggrund gjorde han sig i artiklen „Politics of Explanation“ (1988) meget munter over de „ulæselige tekster“ som fx Harold Garfinkel og Jacques Derrida skrev. Men hvis stil, elegance og læsevenlighed er væsentlige kriterier, ikke mindst i en introduktionstekst, så lader „En ny sociologi for et nyt samfund“ imidlertid en del tilbage at ønske. Værket er ikke letlæseligt i første omgang, og man kan rimeligvis spørge sig selv, om det er egnet for nybegyndere i ANT eller snarere egner sig for erfarne samfundsforskere, der allerede kender de fleste ideer. Latour kan være en vittig og skarp skribent og er det da også ind imellem i originalversionen „Reassembling the Social“. Selv i originalen er bogen dog alligevel mere knudret og selvhøjtidelig end mange af Latours tidligere bøger. Den danske oversættelse forbedrer ikke dette og den komplicerer yderligere læsningen igennem dens oversættelser af centrale begreber. Hvis „En ny sociologi for et nyt samfund“ vitterligt skal introducere ANT til danske læsere er det for eksempel ærgerligt, at begreber som „displacement“, der let og præcist kan oversættes som „forskydning“, konsekvent bliver til „deplacement“ (44). „Immutable“ fra „immutable mobiles“ bliver til „immobile“, hvor det burde være uforanderlige (263). Klamper, vedhæftninger og andre besynderlige termer fylder bogens sider. I visse tilfælde sammenblandes begreber med omvendte betydninger, som formidler og mediator, så argumentet vendes på hovedet (165).

Disse forhold gør, at jeg ikke mener bogen fungerer særligt godt som introduktion, selvom den er udmærket som opsummering af centrale ideer i ANT's historie. Konkret udlægger Latour, det han kalder, de fem kilder til usikkerhed omkring samfundets skabelse. Den første indebærer et skift fra at antage eksistensen af stabile sociale grupper, til et spørgsmål om gruppedannelse. Den anden relateres til handlingens uforudsigelighed (vi ved ikke på forhånd „hvem der handler“). Den tredje handler om objekters evne til at handle, et verdensberømt kendetegn ved ANT-analyser. Den fjerde handler om et skift fra et fokus på „kendsgerninger“, der beror på ideen om en objektiv videnskab, til „anliggender“ (matters of concern), der tager videnskabens vedholdende kontroverser alvorligt. Den femte og sidste usikkerhed rejser spørgsmålet om, hvordan samfundsforskeren selv deltager i at „forlænge det sociale“ ved hjælp af hendes udfærdigelser af „risikable redegørelser“. I anden halvdel af bogen relateres opsporingen af associationer, hvorigennem det sociale fremtræder, til produktionen af skala; det vil sige spørgsmålet om, hvordan det kan være, at nogen steder synes små og uvæsentlige („mikrointeraktion“), hvorimod andre forekommer enorme og magtfulde („makrostrukturer“). Ved at fokusere på produktionen af samfundsskalaer og ikke tage dem for givet som udgangspunkt for analyse, bliver Latour i stand til at „lokalisere det globale“ og „redistribuere det lokale“ i en og samme analytiske bevægelse. Dette skaber rum for en ny forståelse af politik. Latour foretager en række elegante analytiske bevægelser, og implikationerne af disse manøvrer er mange, ikke mindst for politologi (som da også er Latours nye studieområde). Ikke desto mindre kan man spørge sig selv, om ikke læseren var bedre tjent med at gå tilbage til de mange originale artikler, hvor disse ideer oprindeligt blev formuleret. Her er de ofte klarere belyst, mere humoristisk illustreret, og fremlagt en kende mindre pompøst.

Casper Bruun Jensen  
CBS

Morten Kelstrup, Dorte Sindbjerg Martinsen & Marlene Wind, *Europa i forandring. En grundbog om EU's politiske og retlige system*, København: Hans Reitzels Forlag, 2008, 472 s., 398 kr.

Så kom den endelig. En grundbog om EU's politiske system på dansk. Og tilmed på et for alle relevante læsere tilgængeligt sprog og niveau. En grundbog, som introducerer teori og fakta i en form, der er til at forstå. Behovet for en sådan grundbog har været der i flere år, men indtil udgivelsen af denne bog har ingen danske udgivelser i tilstrækkelig anvendelig form og med et

tilpas indholdsmæssigt vid og omfang formået at tilgodese behovet. Hvor den engelsksprogede EU-litteratur i flere år har været omfattende i antal og mangfoldig i substans, både hvad angår introducerende tekster såvel som mere kritiske analyser, har dette ikke i nær samme grad gjort sig gældende for EU-litteraturen på dansk. I visse henseender har det nok også gjort et dansksproget grundbogsprojekt til en mere taknemmelig opgave: Bolden har nærmest ligget til højrebenet for så vidt angår struktur og indhold i en succesfuld EU-grundbog.

Bogen rammer derfor også direkte ned i disputationen om, hvorvidt der på danske universiteter primært bør undervises på dansk eller engelsk. Tilsvarende og gode EU-grundbøger på engelsk har nemlig i mange år været tilgængelige for undervisere og studerende, i hvert fald inden for statskundskaben. Man kan som underviser stille sig selv spørgsmålet om, hvordan de studerende bedst perciperer EU-stoffet. Sker det gennem en grundig og sober introduktion på dansk, eller gennem en grundig og sober introduktion på engelsk, så den studerende dermed har de internationalt anvendte termer som fundament i udgangspunktet? Uden at foregribe en endelig stillingtagen til dette spørgsmål kan det under alle omstændigheder konstateres, at man som underviser i EU-stoffet med udgivelsen af denne bog nu har et reelt valg.

Bogen indeholder 13 kapitler, som på fornem vis kommer omkring alle væsentlige aspekter i studiet af EU, historisk såvel som aktuelt. EU gennemgås som politisk og retligt system, ligesom der gøres rede for EU's historiske udvikling samt EU-institutionerne og deres virkemåde og indbyrdes sammenhænge. EF-domstolens betydning i integrationsprocessen er viet et selvstændigt kapitel, hvilket kan ses i sammenhæng med forfatterens pointe om behovet for at bygge bro mellem ret og politik som gennemgående tema i bogen. Om dette tema reelt kan bære igennem bogen er dog et spørgsmål for sig (se herom nedenfor). Der gøres rede for beslutningsprocesser og interessevaretagelse i EU, EU's politikområder og traktatudvikling, samt teorier om europæisk integration, herunder nyere studier af EU. EU's legitimitet og debatten om EU's demokratiske underskud er også taget under behandling i et kapitel for sig, ligesom EU's politiske økonomi henholdsvis EU's rolle som international aktør udlægges og diskuteres for læseren. Endelig redegøres der i kapitlerne om europæisering og implementering for samspillet mellem EU og medlemslandene, bl.a. som det kommer til udtryk i forholdet mellem EU-retten og de nationale retssystemer. Danmarks forhold til EU behandles særskilt, og de helt aktuelle problemstillinger, som relaterer sig til Lissabon-traktaten, de danske forbehold og udlændingekrisen, diskuteres nærmere i det afsluttende kapitel. Til det sidste kapitel kan anføres, at selvom forfatterne er bevidste om svagheden i, at forståelsen af historien ofte spejler

sig i nutiden, og at den historiske forståelse derfor også ofte (over)tolkes i aktuelle begivenheder, vælger de alligevel at inkludere et kapitel om nogle meget aktuelle emner velvidende, at disse sager sandsynligvis ikke har større interesse eller principiel værdi end mange andre sager om bare to-tre år. Men så er der selvfølgelig en god grund til – som det også gør sig gældende inden for den engelsksprogede litteratur – at genudgive grundbogen i en revideret og opdateret udgave inden for en overskuelig årrække.

Bogens forfattere har som nævnt en ambition om at vise og understrege behovet for, at man i studiet af EU bygger bro mellem det juridiske og det politiske. Man kan og skal ikke søge at adskille juraen fra politikken, men tværtimod forstå og tolke begge aspekter som væsentlige og gensidigt supplerende grundelementer i et samlet system. Det europæiske samarbejde i EU er baseret på en unik retsorden, som er afgørende for politikken i EU, men samtidig forudsætter en korrekt forståelse af det retlige system en grundlæggende forståelse for systemets politiske sider. Denne ambition nås gennem de mange og velargumenterede kapitler. Som vidende læser undrer man sig dog lidt over, hvorfor det lige netop er broen mellem det juridiske og det politiske, der skal fremhæves som et så gennemgående træk i en grundbog om EU fra 2008. Forfatterne kunne lige såvel have valgt at fokusere på behovet for en bro mellem det økonomiske og det politiske, eller på et helt tredje aspekt. EU er i den grad en økonomisk-politisk institution og magtfaktor, både for så vidt angår vedligeholdelsen af makroøkonomisk stabiliserende politikker og økonomisk omfordelende politikker, og dette er vel også en relevant kobling, som generelt ikke er behandlet særligt indgående i EU-litteraturen hidtil. I forlængelse heraf bør det overvejes om ikke det havde været formålstjenligt at fremføre pointen om behovet for broen mellem det juridiske og det politiske i en forskningsartikel, og lade grundbogen være en introducerende grundbog, uden denne pointe som gennemgående tema. Og endelig bemærker man som læser også tvetydigheden i om pointen alene italesættes som bogens gennemgående pointe uden reelt at være det: Er det egentlig kun i et mindretal af kapitlerne, at temaet faktisk gøres gældende? Hvorom alting er, må det medgives, at pointen tilfører grundbogen kant og medvirker dermed til at stimulere læseren til at reflektere over EU-systemet, og hvordan det kan forstås og forklares. Og dette er også en vigtig funktion i en introducerende grundbog.

Et andet forhold, som forfatterne lægger særlig vægt på i bogen, er væsentligheden af at få et godt kendskab til de relevante begreber og teorier, hvis man vil forstå EU. Denne pointe er forventelig, eftersom bogen er skrevet af universitetsforskere, og forståelig, eftersom begreber og teorier udgør grundliggende byggestenen i samfundsvidenskabelig forskning. Men for ikke



at stikke blå i øjnene på læserne bør der tages det forbehold, at når teorierne og begreberne forsøges anvendt i praksis – og efterprøves og testes (hvilket ikke sker og ej heller er formålet med grundbogen) – så viser teorierne sig ofte simple og begrænsede. Teoriernes evne til at forklare „virkeligheden“, som den kan konstateres og registreres, er fortsat stærkt begrænset. Eksemplerne, der henvises til i bogen som argument for, at der er behov for at fokusere på begrebs- og teoriudvikling, understreger i den grad, hvor infantilt et stadie begrebs- og teoriudviklingen synes at være på: At man kun har begreberne føderation og konføderation at karakterisere et system ud fra er nærmest banalt. Og hvis demokrati pr. definition kun kan være koblet til en stat, hvor langt er teoriudviklingen så kommet? Til gengæld er det særdeles konstruktivt, at forfatterne peger på og bruger politisk system-tilgangen som fundament og redskab til at forstå EU-systemet. Det er et analytisk såvel som operationelt anvendeligt begrebsapparat til at studere EU-systemet.

Ud fra en pædagogisk synsvinkel giver det anledning til undren, at der i en grundbog som denne ikke i videre udstrækning er anvendt henvisninger til relevante, praktiske cases som eksempler, når nu ambitionen om en introducerende grundbog på dansk alligevel skulle realiseres – og måske særligt, når omfanget af tilgængelige eksempler med et dansk islæt er så stort. Pointen er, at der med fordel kan anvendes konkrete og illustrative eksempler i en bog af denne karakter; en grundbog, der ifølge bagsideteksten henvender sig til „studerende på de samfundsvidenskabelige universitetsuddannelser og mellem lange uddannelser samt almindeligt EU-interesseret læsere“. Der er i et vist omfang henvist til aktuelle sager, eksempelvis Metock-dommen fra sommeren 2008. Det afsluttende kapitel omhandler udelukkende aktuelle og relevante sager. Men flere illustrative tekstboks med relevante historiske såvel som aktuelle sager kunne bidrage til at formidle budskaberne i flere kapitler. Til gengæld er bogen, når det kommer til at redegøre for og diskutere de faktuelle og principielle aspekter ved EU som politisk system velskrevet, tilpas bredt favnende og substantiel grundig.

Grundbogen er alt i alt en god, grundig og sober introduktion til EU som politisk system. Og som underviser kan man nu glæde sig over endelig at have en anvendelig og dansksproget grundbog om EU til disposition for undervisningen.

Morten Kallestrup  
Erhvervs- og Byggestyrelsen

# Modtagne bøger

- Albæk-Jensen, Jørgen (2009). *De politiske partier i retlig belysning*, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Binderkrantz, Anne Skorkjær og Lotte Bøgh Andersen (2009). *Guide til NVi-vø 8*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Den ny verden*, Udviklings samarbejde anno 2020 – Gode viljer og kortsigtede interesser, årg. 2008, nr. 3, København: Dansk Institut for Internationale Studier 2009.
- Etwil, Preben og Søren Kolstrup (red.), *Økonomisk teori – i historisk belysning*, København: Knuths Forlag 2009.
- Flyvbjerg, Bent (2009). *Samfundsvidenskab som virker*, København: Akademisk Forlag.
- Hammerslev, Ole; Jens Arnholtz Hansen og Ida Willig (2009). *Refleksiv sociologi i praksis*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Saglie, Jo (red.) (2009). *Det nære demokratiet – lokalvalg og lokal deltagelse*, Oslo: Abstrakt forlag AS.
- Skinner, Quentin (2009). *Politik og historie – en tekstsamling*, København: Hans Reitzels Forlag.

# Abstracts

*Christian F. Rostbøll*

## **„Our Danish Values“ – A Critical Analysis**

The immigration by people with „other values“ has led some Danes to demand that we stand firm on our Danish values. However, it is ambiguous what it means for a value to be „ours“ and „Danish“. An analysis of the concept of autonomy can help clarify what it means for a value to be ours and answer the normative question of whether it is legitimate to speak of „our Danish values“. The Kantian notion of reflective endorsement and the theory of deliberative democracy can supply criteria for when values legitimately can be called ours. „Our Danish values“ ought to refer to those values that Danes reflectively can endorse under conditions that promote inclusive, common deliberation, while it is illegitimate to stand firm on values as ours and Danish, exclusively because they are part of Danish history and culture.

*Kasper Lippert-Rasmussen*

## **Equality, Differences and Multiculturalism: Parekh og Young**

In the light of the challenges facing multicultural societies, many theorists have drawn attention to problems with the liberal-egalitarian understanding of the ideal of equality, as well to problems with the ideal of equality as such. Here I offer a critique of two such theorists' views: (i) Bhikhu Parekh's argument for why, generally speaking, equal treatment in multicultural societies requires difference-sensitive rights; (ii) Iris Marion Young's rejection of the ideal of universal citizenship rights and her defense of a difference-sensitive public political sphere. Both theorists offer important insights. But it is not clear, why these insights are incompatible with the mainstream liberal-egalitarian understanding of the ideal of equality. Also, insofar as these really are incompatible, it is not clear that these „insights“ are sufficiently justified by the considerations Parekh and Young offer in their support.

*Rasmus Sommer Hansen and Soren Flinch Midtgaard*

## **Expensive Preferences and Religious Differences**

Is it unfair that Muslims in Denmark cannot pray in a real mosque, or is this just an expensive, religious preference for which they should bear the costs themselves? We present two different answers to this question based on two theories of equality, namely Ronald Dworkin's „Equality of Resources“ and G.A. Cohen's „Equality of Opportunity for Welfare“. Both theories can be interpreted as saying that unchosen circumstances (i.e., matters of luck) should not influence people's possessions. This seems to favor Cohen's interpretation of equality, which implies subsidization of religious preferences that are expensive to satisfy simply because Muslims are a minority, since the difference in price between satisfying these preferences and the Christian equivalent obviously reflects luck. However, Cohen's theory has counter-intuitive implications in alternative cases, on the one hand, and has problems answering why Muslims are unlucky in relation to Christians if Muslims do not consider themselves as such, on the other. We discuss a possible solution to these problems and conclude that the disagreement concerning expensive, religious preferences reflects a more fundamental disagreement concerning the success criteria for a theory of equality.

*Rasmus Sommer Hansen*

## **Equality, Autonomy and Socialization**

Should people be held responsible and bear the costs of their autonomous choices? According to Ronald Dworkin's theory, the answer is yes. However, Andrew Mason has argued that this is unfair in societies marked by repressive socialization. I critically examine this objection and argue that an adequate assessment of the normative significance of social factors requires a distinction between: a) the external constraining effect of norms, b) internalized norms and c) accepted norms. I argue further that a) and b) can indeed entail the unfairness of holding people outcome responsible for their autonomous choices, but that this in fact follows from Dworkin's theory, properly understood. I reject, however, that the existence of c) makes it unfair to make people bear the costs of their actions, and I therefore conclude that we should only partly accommodate Mason's objection.

## Om forfatterne

*Christian F. Rostboll*, ph.d., adjunkt ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet. Har udgivet *Deliberative Freedom* (2008) og artikler om demokratiteori, autonomi, respekt, ytringsfrihed og Habermas i blandt andet *Political Theory*, *European Journal of Political Theory*, *Philosophy and Social Criticism*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*.  
E-mail: cr@ifs.ku.dk

*Kasper Lippert-Rasmussen*, dr.phil., D.Phil., professor i politisk teori ved Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. Har udgivet *Egalitarianism* (m. Holtug (2007)) og *Nationalism and Multiculturalism in a World of Immigration* (m. Holtug og Lægaard (2009)) samt talrige artikler i internationale fagtidsskrifter, fx *Ethics* og *Philosophy & Public Affairs*. Associate editor ved *Ethics*.  
E-mail: lippert@ps.au.dk

*Rasmus Sommer Hansen*, ph.d.-stipendiat og cand. mag. i filosofi og samfundsfag, Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. Hans forskningsinteresser falder bredt inden for politisk filosofi og moralfilosofi, og hans ph.d.-projekt beskæftiger sig mere snævert med retfærdighed, lige muligheder og den normative betydning af sociokulturelle faktorer. E-mail: rsh@ps.au.dk

*Søren Flinch Midtgaard*, lektor, ph.d., Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. Er associated editor ved *Basic Income Studies* siden 2008. Hans publikationer omfatter blandt andet „Rawlsian Stability and Basic Income“, *Basic Income Studies* (2008); „But Suppose Everyone Did the Same – The Case of the Danish Utopian Micro-Society of Christiania“, *Journal of Applied Philosophy* (2007); „Justice, the Basic Structure, and Stability“, *Acta Politica* (2003); „Ambition-Sensitivity and an Unconditional Basic Income“, *Analyse & Kritik*, 22. Samt en række introducerende bidrag om John Rawls.  
E-mail: midtgaard@ps.au.dk