CEPOS

Søren Hviid Pedersen

Multikulturalisme og integration

Om forskellige politiske ideologiers syn på multikulturalisme og hvordan en klar liberal-konservativ position stiller sig i forhold til multikulturalisme

CEPOS arbejdspapir

CEPOS' publikationer er gratis tilgængelige for alle online på www.cepos.dk, men kan også bestilles i trykt form gennem CEPOS forlaget,
Landgreven 3, 3. sal, 1301 København K
Telefon: 33 45 60 30 eller fax: 33 45 60 45
E-mail: info@cepos.dk

© Copyright: 2010 CEPOS, Søren Hviid Pedersen
Mindre uddrag, herunder figurer, tabeller og citater er tilladt med tydelig kildeangivelse. Skrifter, der omtaler, anmelder, citerer eller henviser til nærværende, bedes sendt til CEPOS.

© Copyright omslag: 2010 CEPOS

© Omslagslayout: CEPOS
Tryk: CEPOS Forlaget
Forlag: CEPOS Forlaget
Oplag: 25
ISBN nr.: 978-87-991929-7-7

Marts 2010

Multikulturalisme og integration

Om forskellige politiske ideologiers syn på multikulturalisme og hvordan en klar borgerlig-liberal position stiller sig i forhold til multikulturalisme

Søren Hviid Pedersen

CEPOS Arbejdspapir nr. 4
Marts 2010

Indhold

Sammenfatning 7
Indledning..... 8
Hvad er multikulturalisme? 9
Strategier for imødekommelse af multikulturalisme 11
    Bhiku Parekh 12
    Will Kymlicka 15
    Chandran Kukathas 17
    Brian Barry 20
    Roger Scruton..... 25
Modus Vivendi-retsstaten 28
Perspektivering..... 41
Konklusion 43
Litteratur 46

Sammenfatning

Det er analysens hovedpointe, at en radikal værdipluralisme er et vilkår for forståelsen af det moderne samfund og moderne politik. Dette har grundlæggende konsekvenser for, hvorledes vi kan akkommodere forskellige kulturer indenfor nationale kontekster. Fire forsøg, der henholdsvis repræsenterer forskellige social-demokratiske/socialistiske, social-liberale, klassisk-liberale og endelig nationalkonservative standpunkter, er fejlslagne grundet deres blindhed overfor værdipluralisme. I stedet argumenteres der for en forståelse, der tager eksplicit afsæt i en liberal-konservativ værdipluralistisk forståelse, og som i mange henseender er bedre i stand til at akkommodere multikulturalisme samtidig med, at man kan opretholde et frit samfund med respekt for både det enkelte menneske og det fællesskab, der er forudsætningen for den enkeltes frihed.

Indledning

Analysens formål er for det *første* at skitsere forskellige definitioner og vinkler på begrebet multikulturalisme; for det *andet* at præsentere og diskutere, hvorledes forskellige politiske ideologiske positioner anskuer multikulturalisme; og endelig for det *tredje* at skitsere, hvorledes en klar borgerlig-liberal position er i forhold til multikulturalisme.

Diversitet kan udfoldes gennem forskellige dimensioner. I den europæiske historie har det været religion, klasser, nationale identiteter og sprog, der typisk har været de væsentlige og afgørende dimensioner, hvorpå man kunne måle diversitet. I dag kan man tilføje seksuelle præferencer og køn til en liste, der bestandigt vokser. Når diversitet udfoldes som sameksistensen af forskellige kulturer, har vi multikulturalisme. Det er denne form for kulturel diversitet, der er emnet for denne analyse.

Hvorvidt man betragter multikulturalisme som et problem, en udfordring eller et gode i sig selv afhænger af hvilke politiske og moralske overbevisninger, man har. Det er derfor ganske interessant at anskueliggøre hvorledes forskellige politiske teorier forholder sig til multikulturalisme.

I forlængelse heraf er der foretaget et udvalg af væsentlige bidrag til den internationale akademiske politisk-teoretiske debat vedrørende multikulturalisme. Disse er udvalgt på baggrund af to forhold. Det første er, at de i sig selv repræsenterer vigtige og selvstændige bidrag indenfor debatten vedrørende multikulturalisme. De har med andre ord været toneangivende for, hvorledes man tematiserer og tænker multikulturalismebegrebet. For det andet er udvalget sket med baggrund i, at de også repræsenterer forskellige grundlæggende politiske anskuelser og retninger. Udvalget repræsenterer således venstreorienterede (Bhiku Parekh), socialdemokratiske (Brian Barry), social-liberale (Will

Kymlicka), klassisk liberale (Chandran Kukathas) og konservative (Roger Scruton) standpunkter og bidrag.

De forskellige politiske standpunkter vil blive analyseret på baggrund af to dimensioner: For det første de forskellige positioners normative opfattelser og vurderinger af multikulturalisme, og for det andet hvorledes de forestiller sig, at man kan akkommodere de krav, der stilles fra mindretal.

Hvad er multikulturalisme?

Multikulturalisme er et begreb, hvis anvendelse og forekomst har en massiv opmærksomhed og tilstedeværelse i den internationale såvel som den nationale opinion. Der bliver talt meget om multikulturalisme, men oftest er der ikke enighed om, hvad der reelt ligger i begrebet multikulturalisme. Man kan sige, at begrebet er essentielt omstridt, hvilket betyder at der ikke er en generel eller udbredt konsensus om, hvad begrebet reelt indeholder (Gallie 1954). Der er således en bred uenighed om, hvad det substantielle indhold af begrebet er, samt hvilke kriterier der ligger til grund for, hvornår vi kan applikere begrebet på vores egen empirisk givne virkelighed. Det vil derfor være ganske passende at starte med at fastslå udgangspunktet for denne analysens forståelse af multikulturalisme. I forlængelse heraf vil jeg i det følgende forsøge at foretage en begrebsdefinition af multikulturalisme.

Først og fremmest er multikulturalisme basalt set en betegnelse for eksistensen af forskellige kulturer indenfor et nærmere defineret geografisk område. Denne forholdsvis operationelle definition af begrebet skal dog suppleres med en mere indholdsmæssig eller substantiel dimension, for at det kan blive anvendeligt i konkrete analyser af integration og diversitet. Multikulturalisme kan referere til mange ting; så mange, at man måske skal tale om multikulturalism*er* (Delanty 2003:92-110).

Der er mindst tre måder, hvorpå man kan forstå multikulturalisme. For det *første* kan multikulturalisme referere til eksistensen af forskellige minoritetsgrupper, der deler majoritetskulturens grundlæggende normer og overbevisninger, men på enkelte områder adskiller sig. Det drejer sig med andre ord om forskellige subkulturer indenfor majoritetskulturen. Dette kan eksempelvis være homoseksuelle grupper, grupper der lever sammen på distinkte måder, eller personer med særlige erhverv, eksempelvis kunstnere. En *anden* forståelse er perspektivdiversitet. Det er en diversitet, der baseres på en grundlæggende kritik af majoritetskulturen og de mekanismer, der definerer den. Et godt eksempel er feminister, der udøver en grundlæggende kritik af det mandsdominerede samfund og dets underliggende maskuline værdier. En *tredje* forståelse fokuserer på diversitet i form af mere eller mindre særskilte kulturer set i relation til majoritetskulturen. I dette tilfælde har diversitet en mere grundlæggende betydning, idet medlemmernes værdier og levemåde er distinkte og særegne set i forhold til majoritetskulturen. Eksempler på grupper eller fællesskaber, der falder indenfor denne form for kulturel diversitet, kunne være immigranter, religiøse og nationale mindretal (Parekh 2000:3-4). Det er specielt denne sidste form for diversitet, der refereres til indenfor denne analyses kontekst.

Hvorfor er kultur vigtig? Kultur er vigtig, fordi denne har afgørende indflydelse på det enkelte menneskes mulighed for at orientere sig og handle indenfor et givent samfund. Deltagelsen i en kultur er deltagelsen i et sprogfællesskab. Et fællesskab, der i mange og fundamentale henseender er bestemmende for vores principielle og grundlæggende synspunkter og værdier. Med et fælles sprog er der skabt en naturlig ramme for det enkelte menneske og de relationer, vedkommende har. Sproget er i højeste grad integrerende for de mennesker, der deler det samme sprog. Ligeså integrerende et fælles sprog er; i lige så høj grad er sproglig

pluralisme inden for en nation noget, der virker disintegrerende. Uden kultur og et fælles sprog er det enkelte menneske handlingslammet, fordi kulturen og sproget indeholder de ressourcer, der er forudsætningen for at kunne realisere sine aspirationer og planer. Kultur og de fællesskaber der skabes omkring disse, er alle forudsætninger for at leve et liv i overensstemmelse med de planer eller projekter, vedkommende har. I den forstand er de kulturelle og sproglige fællesskaber og institutioner basis for vores projekter. Kulturelle og sproglige fællesskaber er derfor væsentlige for et hvilket som helst vellykket liv. Dette skyldes, at mennesket er hvad den amerikanske politiske teoretiker Loren Lomasky kalder en 'projektforfølger' (1987:25-27, 31-34). I dette begreb ligger en antagelse om, at mennesket grundlæggende er karakteriseret ved at vi forfølger mål, værdier eller principper, der er meningsfulde for os. Det er i høj grad disse fællesskaber, der er konstitutive for os som mennesker, derfor er kultur og multikulturalisme væsentlige temaer og problematikker for os alle.

Strategier for imødekommelse af multikulturalisme

Der vil i det følgende blive præsenteret og analyseret forskellige forsøg på at imødekomme multikulturalismen. De valgte teoretikere er udvalgt ud fra en vurdering af, hvorvidt disse har en afgørende indflydelse på den teoretiske debat vedrørende multikulturalisme. De valgte teoretikere er Bhiku Parekh, der i sin bog *Rethinking Multiculturalism* (2000) har formuleret et forsvar for multikulturalisme som noget, der kan tænkes i modsætning til liberalisme og liberalt demokrati, som vi normalt tænker og opfatter disse. Parekh har været aktiv på den politiske venstrefløj i Storbritannien og har i mange sammenhænge repræsenteret det britiske Labour-parti. Will Kymlicka er også valgt på baggrund af, at han om nogen indenfor det akademiske samfund har sat multikulturalisme på dagsorden. Hans to bøger *Liberalism, Community and Culture* (1989) og ikke mindst *Multicultural*

Citizenship (1995), har været skelsættende for hele debatten omkring multikulturalisme. Kymlickas liberalisme er socialliberal og har derfor på det værdimæssige plan stor affinitet med John Rawls' social-liberale liberalisme, som det blandt andet kommer til udtryk i hans *A Theory of Justice* (1971).

En anden valgt teoretiker, der ligeledes henter stor inspiration i Rawls' forfatterskab, er Brian Barry. Brian Barry har i sin *Culture & Equality* (2001) leveret et ætsende angreb på multikulturalisme. Barrys udgangspunkt er grundlæggende egalitær-liberalt. Både Parekh, Kymlicka og Barry befinder sig på den politiske venstrefløj. For at få et komplet billede af debatten er der derfor valgt to repræsentanter fra den politiske højrefløj. Chandran Kukathas har med udgivelsen af *The Liberal Archipelago* (2003) givet en stemme til en klar klassisk liberal/libertariansk position indenfor debatten. I den henseende er Kukathas bidrag et af de første forsøg på konsekvent at tænke multikulturalisme i klassisk liberale termer og begreber. Roger Scruton er valgt på baggrund af hans konsistente forsøg på at gennemtænke multikulturalisme ud fra en grundlæggende nationalkonservativ position. Roger Scruton har siden hans *The Meaning of Conservatism* (1980) været en ivrig fortaler for konservative synspunkter inden for snart alle aspekter af social- og humanvidenskaberne.

Bhiku Parekh

Udgangspunktet for Parekh er, at mennesket ikke udelukkende kan forstås som natur, men i ligeså høj grad skal betragtes som et kulturvæsen. Det at tilhøre en kultur bliver derfor noget vigtigt for det enkelte menneske. Det er kulturen, der strukturerer vores moralske liv både med hensyn til indhold og form. Kultur er et komplekst fænomen, der omfatter en flerhed af dimensioner. En flerhed der ombefatter sprog, vaner, traditioner, moralske normer, og hvorledes vi

strukturerer sociale relationer, f.eks. hvorledes vi agerer i forhold til vores børn, ægtefælle, naboer og fremmede. De forskellige kulturer, vi deltager i, er ikke monolitiske eller uden indre modsætninger. De forskellige kulturer er åbne overfor forskellige tolkninger og opfattelser. Dog ikke totalt og permanent – men partielt og momentvist.

Opfattelsen af at der eksisterer en flerhed af kulturer får Parekh til at rette skarpt formulerede angreb på det, man kan kalde 'værdimonisme'. I dette begreb ligger en antagelse om, at der kun findes en overordnet værdi. Rent idehistorisk er der belæg for at hævde, at den vestlige idetradition netop er karakteriseret ved værdimonisme. Kristendommens entydige betoning af det enkelte menneskes relation til Gud som paradigmet for det gode liv er her et helt evident eksempel på værdimonisme.

Netop på baggrund af kulturens fundamentale betydning for vores liv betragter Parekh kulturel diversitet som et gode. Parekh angiver fire grunde til, at vi skal værdsætte kulturel diversitet. For det *første* er ingen kulturer perfekte, og eksistensen af andre kulturer kan måske være medvirkende til at supplere eller korrigere manglerne ved vores egen kultur. For det *andet* kan kulturel diversitet være medvirkende til, at vi ikke absoluterer vores egen kultur, men ser alternativer til vores egne kulturelle normer. For det *tredje* kan kulturel diversitet medvirke til at gøre os mere sensitive overfor mindretal inden for vores egen kultur. For det *fjerde* kan kulturel diversitet skabe et klima, hvor interkulturel dialog er mulig, og dermed kan vi berige og udfordre hinanden og skabe innovative tiltag og udviklinger (Ibid:167-8).

Kritikken af Parekh formuleres på forskellige planer. Der er således ingen tvivl om, at Parekh betragter diversitet som et gode i sig selv. Hvis dette er en korrekt antagelse, følger der heraf endvidere, at Parekhs principielle modstand mod enhver form for værdimonisme synes svær at opretholde. Netop det forhold at diversitet betragtes som en overordnet værdi, der

kan anvendes i en kritik af andre alternativer til diversitet, synes som sagt at undergrave Parekhs principielle modstand mod monismen. I den forstand er Parekh ikke en genuin værdipluralist, der hylder eksistensen af flere sameksisterende værdier. Hvis man skal kunne tilslutte sig værdipluralismen har det som konsekvens, at der netop ikke findes en enkelt værdi, der har endegyldig forrang eller prioritet over andre værdier (Kekes 1993).

For det andet kan man påpege, at diversiteten ikke kan indfri de forventninger, der stilles til den. Parekhs normative tilslutning til diversitet var blandt andet grundet i en forventning om, at diversiteten i sig selv ville kunne fremelske en eller anden form for solidaritet eller sammenhængskraft. Forventningen var, at sameksistensen af forskellige kulturer kunne generere solidaritet og tolerance. Man kan dog stille spørgsmål ved denne sammenkædning. Det forhold, at forskellige kulturer sameksisterer og kommunikerer med hinanden, garanterer ikke i sig selv forståelse, tolerance eller respekt for fundamentale rettigheder (Manent 2007:28-9). Et illustrativt eksempel på dette er at mange af de terrorister, der er blevet anklaget eller har begået terroristiske handlinger, for størstedelens vedkommende var såkaldte 'velintegrerede' borgere. Borgere, der havde uddannelse, forankring på arbejdsmarkedet og et socialt netværk. Det, der bandt dem sammen, var hadet til mennesker og fællesskaber, der ikke delte de samme anskuelser. Fredelig sameksistens fordrer eller forudsætter ikke kun fælles politiske institutioner og anerkendelse af andre kulturers eksistens, men ligeledes en identifikation af fælles basale præpolitiske værdier såsom civiliseret adfærd, respekt for anderledes tænkende og anerkendelse af andres ret til at eksistere.

Will Kymlicka

Kymlickas overordnede ambition er at kunne redegøre for, hvorledes en liberal rettighedsteori både kan omfatte rettigheder og menneskerettigheder, samt hvorledes mindretalsrettigheder er begrænset af individuel frihed, demokrati og social retfærdighed. Dette er lidt af en ambition! For Kymlicka gælder det, at det enkelte menneske skal leve et godt liv. Et godt liv er ifølge Kymlicka et liv, der for det første leves i overensstemmelse med de værdier, der giver mening for det enkelte menneske, og for det andet at dette liv hele tiden er åbent for revision og ændringer, såfremt dette findes ønskværdigt, og det skal derfor være muligt for det enkelte menneske at kunne kritisere og revidere ens opfattelse af det gode liv (Kymlicka 1995:81). Dette er Kymlickas grundlæggende argument for individuel autonomi. Forudsætningen for det gode liv er, at autonomi kan udøves og anvendes til at revidere og kritisere værdier, livsformer og kulturer. Kymlicka tillægger det at tilhøre en kultur eller kulturelt fællesskab en vigtig betydning. Mennesket er, for Kymlicka, at betragte som et kulturelt væsen i den udstrækning, at kultur som sådan er forudsætningen for det autonome liv (Ibid:85-94). Netop det forhold at kulturer er væsentlige for det gode liv, det vil sige det autonome liv, får Kymlicka til at advokere for minoritetsrettigheder. I den udstrækning eksempelvis kulturelle mindretal kan påberåbe sig, at fundamentale eller på anden måde væsentlige kulturelle praksisser er ved at uddø eller ikke kan fungere, er staten forpligtet til at bevilge minoritetsrettigheder til disse (Ibid:34-9). Pointen er, at hvis disse praksisser er den nødvendige forudsætning for den pågældende kultur, så har den et moralsk krav på minoritetsrettigheder garanteret af staten.

Kritikken af Kymlicka kan hovedsagligt deles op i to. For det første kunne man kritisere Kymlickas forholdsvis

instrumentelle opfattelse af kultur. Spørgsmålet er, hvorvidt det i hele taget er muligt at betragte kultur som udelukkende et middel for det enkelte menneske til at opnå autonomi. Dette fordrer, at det enkelte menneske kan abstrahere fra kulturelle kontekster og betragte disse som noget, der umiddelbart kan vurderes og vælges på baggrund af individuelle overvejelser og præferencer. Den amerikanske kommunitære politiske filosof Michael Sandel (1982:55-9; 152-4) har netop kritiseret dette forholdsvist instrumentelle syn på fællesskaber. Kritikken er grundlæggende, at disse fællesskaber er identitetsskabende, hvorfor det er mere eller mindre umuligt at forestille sig, at vi står uden for disse, og mere eller mindre autonomt kan vælge vores værdier. Det enkelte menneske er ikke en person, der vælger værdier eller formål. Snarere er det sådan, at de formål vi har, skyldes den kontekst, man nu engang er indlejret eller situeret i. Formål og værdier er således konstitutive for det enkelte menneske. Kymlickas tese om, at kulturer kun er værdifulde i den udstrækning de er værdifulde for det enkelte menneske, vender kausaliteten om. Mennesket er ikke i stand til frit at vælge den kultur eller aspekter af den kultur, vedkommende synes at være fremmende for ens egen autonomi, det er snarere sådan, at autonomi udspringer af en fundamental accept af de konstitutive fællesskaber, man er en del af.

For det andet kunne man forestille sig, og det hænger sammen med det første kritikpunkt, at ens kulturelle tilhørsforhold er væsentligt, ikke på grund af at det understøtter ens individuelle autonomi, men fordi det er den kultur, man identificerer sig med, og betragter som sin egen. Det er her, man føler sig hjemme og finder mening. Denne identifikation med en kultur og værdsættelse af denne forudsætter ikke nødvendigvis, at kulturen promoverer individuel autonomi, hvilket vil sige, at min kulturs værdifuldhed ikke nødvendigvis er begrænset til, at de skal sikre en bestemt ting, i dette tilfælde autonomi. Identifikation med en kultur kan i lige så høj grad forudsætte andre værdier, der ikke umiddelbart respekterer individuel

autonomi, eksempelvis et religiøst liv i absolut lydighed overfor ens religiøse overordnede.

Chandran Kukathas

Udgangspunktet for Kukathas' klassisk-liberale teori om det multikulturelle har afsæt i en tese om, at det enkelte menneske besidder en fundamental ret til at vælge hvilket fællesskab, man vil tilhøre. Heri ligger for det første en anerkendelse af, at det enkelte menneskes ret er udtømt i retten til exit (Kukathas 2000:96, 114-17). Retten til exit omfatter rene negative rettigheder, der skal sikre, at man kan forlade det fællesskab, hvis medlemskab man ikke mere finder er nyttigt eller attråværdigt. For det andet er det ligeledes en forudsætning, at de forskellige samfund eller kulturer respekterer hinandens forskelligheder. For Kukathas er det gode samfund det frie samfund, der opretholder retten til forsamlingsfrihed, fordi denne opretholder friheden til at følge ens samvittighed (Kukathas 2000:76; 1998:696-97). Fællesskaber betragtes af Kukathas som frivillige foreninger i den udstrækning, at det er det enkelte individs ret til selv at vurdere om vedkommende vil vedblive at være medlem (Kukathas 1992:116). På den anden side har de enkelte fællesskaber ingen rettigheder, de er ikke 'rettighedsindehavere' (Ibid:117). Derfor findes der heller ingen kollektive kulturelle rettigheder. Kun individer har eller besidder rettigheder. Kukathas forestiller sig at det frie samfund består af mange forskellige fællesskaber, hvis instrumentelle nytte udelukkende består i at de tjener individers velvære eller nytte (Ibid:112).

Staten - eller det, han kalder det politiske samfund - har ganske begrænsede opgaver. Det politiske fællesskab er et fællesskab på lige fod med andre fællesskaber, og besidder ikke en autoritet der rækker udover at sikre og opretholde fællesskabernes fredelige sameksistens. Staten skal med andre

ord være en mægler mellem forskellige fællesskaber og grupper og ikke forsøge at være en moralsk agent og forfølge mål på egne vegne (Kukathas 2000:213-14). Hvis staten eksempelvis forsøger at implementere lighed mellem forskellige grupper og fællesskaber, indebærer det ifølge Kukathas et tab af diversitet af forskellige grupper og dermed også tab af valgmuligheder for det enkelte menneske (Kukathas 2002:198). Alternativet til statens bestræbelser på at skabe kollektive rettigheder og lighed er i stedet at fungere som en mægler mellem forskellige fællesskaber. Udover denne mæglerrolle skal staten sørge for den eksterne sikkerhed overfor fællesskaber, der ikke vil respektere andre fællesskabers ret til eksistens, eller vil undertvinge sig disse.

Kritikken af Kukathas kan specielt rettes mod to forhold. For det første kan man stille spørgsmålstegn ved, hvorvidt det er muligt at opretholde en diversitet af fællesskaber uden en eller anden form statslig indblanding eller indflydelse. Spørgsmålet er hvorvidt denne kulturelle 'laissez faire', som Kukathas er eksponent for, er det optimale vilkår for diversitet. En situation uden nogen som helst form for offentlig indblanding er ensbetydende med, at det er markedet, der udelukkende er definerende for, hvad der kan eksistere inden for et givent politisk fællesskab. Dette er der principielt ikke noget i vejen for, men pointen for Kukathas er, at diversitet bedst bliver sikret i en eller anden form for laissez faire-tilstand. Det er dog ikke videre sandsynligt, at totalt fravær af statslig indblanding garanterer denne diversitet. Dette skyldes ganske simpelt at markedet homogeniserer, fordi det kun er de fællesskaber, der lever op til de vilkår som markedet sætter, der overlever. Dette indsnævrer diversitet i den udstrækning, at man kan forestille sig mange fællesskaber, der ikke umiddelbart kan leve op til de krav, en konkurrence på markedet indeholder. I forlængelse heraf kan man forestille sig, at en laissez faire-økonomi ikke nødvendigvis sikrer ressourcer og muligheder for det enkelte menneske til at udnytte retten til exit, hvis man er så uheldig at tilhøre et fællesskab, der ikke kan leve op til

markedets vilkår. I den udstrækning at man tilhører et sådant fællesskab mangler man de kulturelle og materielle forudsætninger for at udøve sin exit-rettighed og -mulighed. Man har med andre ord reelt ikke mulighed for at foretage en exit grundet det forhold, at man mangler ressourcer til at søge alternative muligheder. Det er således ikke evident, at et sådant laissez faire-samfund er i stand til at sikre diversitet og reproducere de forudsætninger, der skal eksistere for at man kan udnytte sin exit-mulighed effektivt og reelt.

For det andet er det svært at forestille sig, at det politiske fællesskab, som Kukathas forestiller sig udelukkende skal være en mægler, i det hele taget besidder magt og autoritet til at kunne opretholde individernes exit-mulighed. Det politiske fællesskab er ifølge Kukathas ikke væsensforskelligt fra de andre fællesskaber. Det besidder eksempelvis ikke suverænitet over andre fællesskaber. Det er derfor ikke helt klart, hvorvidt det politiske fællesskab rent faktisk kan garantere retten til exit. Det vil sige, at det politiske fællesskab således ikke har ret til at håndhæve denne ret til exit, og såfremt dette er tilfældet, fremstår Kukathas' frie samfund som ren ønsketænkning og uden reelt indhold. Retten til exit bliver svær at opretholde i den udstrækning, at fællesskaber ikke kan tvinges til at respektere individets ret. Man kan let forestille sig fællesskaber, der måske vil indføre restriktioner på deres medlemmer, når de først er medlem netop for at undgå enten intern opposition eller udvandring. I den udstrækning dette er et sandsynlig scenario, minder det om en hobbesiansk naturtilstand, hvor magt er ret grundet fraværet af en effektiv retstilstand, i dette tilfælde, et fravær af en stærk stat der er i stand til at opretholde alle borgeres ret.

Brian Barry

Brian Barry har i sin *Culture and Equality* (2003) foretaget en egalitær-liberal eller socialdemokratisk kritik af multikulturalismen. Barrys kritik af multikulturalismen er baseret på hans forståelse af hvilke rettigheder, der er vigtige for borgerne. Her er det værdimæssige udgangspunkt ikke diversitet eller pluralisme som sådan, men individuelle rettigheder. Barrys liberalisme er en universalistisk liberalisme, hvis udgangspunkt er en egalitær-liberal forståelse. Denne forståelse tager udgangspunkt i en etisk individualisme, der skal garantere at alle borgere betragtes og behandles som ligestillede individer. For Barry har denne fundamentale ligestilling, eller 'fairness', mellem individer den konsekvens, at borgerne i videst mulig omfang skal garanteres et vis minimum af velfærd og goder. Opretholdelsen af dette princip om fairness kræver, at der er en følelse af solidaritet mellem borgerne, og denne solidaritet kræver en eller anden form for økonomisk og social lighed.

En yderligere forudsætning for denne følelse af fairness er en inklusiv national identitet, en civil nationalitet. Denne civile nationalitet fordrer ikke nødvendigvis assimilering, forstået som tab af en bestemt identitet. Snarere skal det betragtes som en additiv assimilering, i den forstand at man får tilføjet en ekstra identitet. Dette kan bedst beskrives som *acculturation*, hvilket vil sige, at en gruppe tilegner sig en anden gruppes praksis uden derved at identificere sig med denne anden gruppe (Ibid.:72-73, 80-81, 90-91).

Barrys kritik af multikulturalismen retter sig især mod dens potentielle undergravning af hans egalitære udgangspunkt. Barry holder sig ikke tilbage for at kritisere andre kulturer, hvis disse ikke lever op til hans liberale værdier. Der er to argumenter imod anerkendelse af alle kulturer (Ibid: 269-271). For det første betyder det, at forhold der burde henhøre til

privatsfæren, pludselig bliver et offentligt problem. Alt vil kunne blive inkluderet i det politiske, og mange ville opleve, at alle sfærer af deres liv ville blive politiseret og problematiseret. Mange multikulturalister kræver nemlig at forhold, der før henhørte til privatsfæren, bliver offentlige og dermed åbne for politisering. For det andet er der et logisk problem indeholdt i antagelsen om, at alle kulturer skal anerkendes. Denne logiske inkohærens illustreres i den udstrækning, at alle kulturer foretager distinktioner mellem, hvad man betragter som værdifuldt, og hvad man ikke betragter som værdifuldt. Den minoritet der kræver fuld anerkendelse er selv en kultur, der udøver eksklusion på baggrund af vurderinger om, hvad der er værdifuldt og ikke værdifuldt. Det er derfor ikke specielt suspekt for den liberale kultur at udøve en eller anden form for eksklusion i forhold til ikke-liberale kulturer. Det er derfor heller ikke selvmodsigende, når liberale på den ene side fremhæver, at man skal behandle alle lige og fair, men samtidig vurderer, at forskellige kulturer eller praksisser ikke har samme værdi for den liberale. Argumentet for en fair og lige behandling af f.eks. forskellige trosretninger eller forskellige seksuelle orienteringer er ikke at de hver især repræsenterer ligeværdige livsformer, men snarere det forhold at det er op til den enkelte borger at forme sine egne præferencer og værdier og på baggrund af disse træffe sine valg.

For Barry er der grundlæggende to alternative måder at akkommodere multikulturalismens udfordringer. Det ene alternativ kalder Barry *'politics of difference'*, og det indeholder to hovedpunkter (Ibid: 299-305). For det første betragtes den liberale retsstat som en majoritetsstat, der systematisk favoriserer majoritetens værdier, ønsker og behov. Den retfærdige politik er derimod, at det politiske i langt højere grad skal tage hensyn til de forskellige minoriteters behov og identiteter. For det andet betragter multikulturalister minoriteter som borgere, der udelukkende er defineret i kraft af deres kulturelle egenskaber. Kulturel identitet betragtes af multikulturalister som den

altovervejende identitet, der mere eller mindre determinerer vedkommendes værdier og anskuelser. Overfor dette sætter Barry det, han kalder *solidaritetens politik*, idet han argumenterer for, at borgerne tilhører det samme samfund og deler en fælles skæbne. En afvigelse fra dette liberale ideal vil medføre, at minoriteter vil få vetoret overfor en hvilken som helst flertalskoalition og dermed fragmentere den demokratiske forhandling og muligheden for kompromis. Politiske spørgsmål skal involvere alle borgere i samfundet, og alle skal have mulighed for at kunne bidrage til den demokratiske samtale; der er ingen individer eller grupper i samfundet, der skal have speciel status eller større vægt end andre. Overfor multikulturalisternes antagelse om at det er de kulturelle identiteter, der er afgørende, hævder Barry, at der findes andre forhold, der er bestemmende for, hvorledes borgere og grupper klarere sig i samfundet. For det første kan det være, at minoriteter har interesser og præferencer, der er forskellige fra majoritetskulturen, hvilket bevirker, at disse selvfølgelig ikke besidder de samme ønsker som det omgivende samfund. For det andet kan det være, at disse ikke besidder de samme socio-økonomiske ressourcer som andre grupper i samfundet og derfor bliver marginaliserede i forhold til det omgivende samfund.

Alternativet til denne *politics of difference* er således en politik, der tager udgangspunkt i det enkelte menneske og de muligheder vedkommende har, eller bør have, for at skabe en tilværelse på lige fod med andre. Dette fordrer en egalitær politik baseret på solidaritet mellem samfundsmedlemmerne, men besværliggøres af en konsekvent gennemført multikulturalistisk politik af to årsager: For det første bliver formålet med politik at tilgodese særinteresser eller minoritetsinteresser i samfundet snarere end at anlægge et universalistisk sigte; for det andet bliver det svært at etablere en generel og universel solidaritet, hvis udgangspunktet er minoriteternes ret til anerkendelse. Solidaritet uden for ens egen gruppe synes derfor svær at etablere, hvorfor politikker, der har et universelt sigte, vanskeligt lader sig gennemføre og

har svært ved at opnå normativ legitimitet (Ibid: 325-328). Barrys normative vision om det gode samfund er et egalitært samfund, som i mange henseender har mange lighedspunkter med en moderne socialdemokratisk velfærdsstat (Barry 1995). Hvis man betragter Barrys kritik af det multikulturelle samfund isoleret set, er det en kritik mange liberale vel sagtens kan tilslutte sig. Men man skal være opmærksom på, at motivationen for hans kritik af multikulturalisme bunder i et forsøg på at opretholde en social homogenitet, der skal understøtte hans socialdemokratiske samfundsmodel.

Kritikken af Barry kan foretages ad to dimensioner. For det første kan man kritisere Barrys deontologiske[1] udgangspunkt for at være ligeså kontroversielt som multikulturalismens vision om det gode liv. Antagelsen om, at udgangspunktet for hvorledes vi vurderer borgernes rettigheder udelukkende kan tage udgangspunkt i en strengt deontologisk moral, er i høj grad kontroversiel. Det deontologiske udgangspunkt tager afsæt i det enkelte menneskes rettigheder som sådan og er derfor uafhængig af samfundsmæssige og sociale kontekster, herunder også religiøse antagelser. Barrys liberale universalisme er i høj grad en kontroversiel antagelse, i og med at vi her betragter radikal værdipluralisme som et faktum. Det betyder, at denne form for substantiel universalisme måske kræver for meget af de forskellige kulturer, der tilsammen udgør et politisk fællesskab. Hermed kan man ikke opnå en stabil og varig fredelig sameksistens mellem forskellige opfattelser af det gode liv. Selv indenfor den vestlige kulturkreds er Barrys deontologiske antagelse yderst kontroversiel. Religiøse og kommunitære traditioner har vidt forskellige opfattelser af, hvorledes man skal formulere moralske og politiske krav med afsæt i en forestilling om det gode liv eller lignende. Spørgsmålet er derfor, om denne strengt deontologiske antagelse ikke skaber flere problemer, end den løser. Der er dog ingen tvivl om at deontologiske elementer skal gøre sig gældende, men

1 Teorien om at valg bør baseres på regler eller moralske principper, og at "det rigtige valg" vejer tungere end resultaterne.

spørgsmålet er hvorvidt disse skal være enerådende eller hegemoniske.

For det andet kan man indvende, at Barrys stærke fokus på lighed i form af rettigheder og goder undergraver diversitet og frihed. Barrys egalitære liberalisme kan altså siges at være undergravende for de kerneværdier, man normalt associerer med liberalismen. I den forbindelse kan man fremdrage Kukathas' påstand om, at lighed og diversitet - og dermed også frihed for Kukathas' vedkommende - ikke kan forenes. Diversiteten undergraves, fordi det ikke er muligt at tilvejebringe lighed uden at tilpasse individers og gruppers værdier og praksisser efter en skabelon eller et kriterium, som man tvinger individer eller grupper til at acceptere. Den amerikanske klassisk-liberale tænker Robert Nozick (1974) så dette ganske klart. Hvis man beslutter sig for, at man skal distribuere efter bestemte kriterier eller mønstre, suspenderes individuel frihed (Ibid:160-164). Ligeledes er det et grundlæggende problem for den egalitære tænkning som Barry repræsenterer, at det er noget nær umuligt at opnå enighed om, hvilke kriterier eller vægte der skal anvendes i vurderingen af, hvornår borgerne har lige muligheder. Der er således ingen objektive eller universelle kriterier for, hvornår individer - endsige forskellige grupper - kan betragtes som værende i besiddelse af lige muligheder. Vi kan ligeledes heller ikke være sikre på, at forskellige grupper rent faktisk er interesserede i at opnå de samme muligheder som andre, fordi en minoritet ikke nødvendigvis har de samme værdier eller præferencer som majoritetskulturen (Kukathas 2002:189-190).

Roger Scruton

Scrutons udgangspunkt for hans analyse af staten og nationen er, at det er nationen, og de forudsætninger der ligger heri, der er genese og vilkår for staten. Nationen som fænomen er således en primær kilde for det politiske og de institutioner, der udtrykker det politiske. Enhver politisk orden og dens institutioner er baseret på noget før-politisk. Det er nationen og den identitet, der rettes mod det nationale, der skaber mening og retning for det politiske og for staten (Scruton 1990:56,60; 2006:1-31). Scrutons opfattelse af nationen er, at denne er et fænomen, der strækker sig til det før-moderne. Nation og nationalitetsfølelse er fænomener, der har relevans længe før de moderne nationalstaters opkomst. Det er nationen defineret gennem territorialitet, der er den optimale ramme for politisk enhed og dermed også forudsætningen for demokrati. Det forhold at et folk befinder sig og lever indenfor et givent territorium betyder, at der nødvendigvis må være en jurisdiktion tilstede (Scruton 2002:39-40). Dette skyldes det forhold, at befolkningsdensiteten fordrer, at man regulerer den indbyrdes adfærd, og tildeler hinanden rettigheder og pligter, og at der oprettes domstole. Dette forudsætter en grundlæggende distinktion mellem dem, der henregnes som værende borgere, og dem som ikke gør. Ifølge Scruton er der fire forhold, der binder et folk sammen som en før-politisk enhed: Fælles sprog, delte fællesskaber, fælles historie og fælles kultur. Et *fælles sprog* sikrer en fælles offentlighed, der er forudsætningen for skabelsen af fælles forståelser, identiteter og solidaritet (Habermas 1971). *Delte fællesskaber* nødvendiggør fælles institutioner, der tilsammen sikrer en transmission eller overførsel af fælles værdier og normer. Staten opfattes som en eksponent for alle disse institutioner. En *fælles historie* danner den erfaringshorisont, et folk har. Her optræder fælles fjender og venner og - hvor den historiske erindring er knyttet til geografien - ens etniske tilhørsforhold, arkitekturen etc. Endelig er *fælles kultur* - der

består i fælles tro, ritualer og tilbedelse - det indhold, der karakteriserer et folks substans, ånd og særkende. Nationen er således en entitet, der formes gennem selvopfattelse og selvfortolkning, og herigennem får nationen en personlighed; den bliver en 'person'. Herved skabes en følelse af at høre hjemme, en hjemstavnsfølelse, der bindes sammen af den tilknytning man subjektivt føler; en patriotisme, der fordrer at man er villig til at ofre sig for nationen; og en ideologi, nationalisme, hvis udgangspunkt er bevidstheden om eksterne farer, trusler eller udfordringer (Scruton 1990:70-74).

Scrutons opfattelse af det politiske som en grundlæggende eksklusionsproces betyder ligeledes, at Scruton har et forholdsvis anstrengt forhold til multikulturalisme og muligheden for multikulturelle demokratier. Dette skyldes, at multikulturalisme eroderer de fælles kulturelle forudsætninger for det politiske. Et samfund, der er baseret på en multikulturel tankegang med respekt for forskellighed og lighed, ophæver forudsætningen for det politiske, der netop indebærer eksklusion og diskrimination af dem, der ikke deler de fælles kulturelle værdier og institutioner. Scrutons kulturelle konservatisme fordrer således for det første, at man kun kan acceptere mindretal i den udstrækning disse udtrykker den nationale identitet; for det andet at man helt eksplicit beskytter og favoriserer de institutioner, der udtrykker den nationale identitet og beskytter disse mod subversiv kritik; og endelig for det tredje at immigranter, der ikke vil dele og deltage i den nationale kultur, ikke kan accepteres og derfor skal repatrieres (Scruton 1980:38-39, 68-69, 170-175; 1999:279). Demokrati som specifikt regime forudsætter således en fælles national kultur; en grundlæggende enighed om før-politiske kulturelle værdier, der - hvis man var dem foruden - ville betyde at demokrati og politik ikke kunne eksistere.

Kritikken af Scrutons nationalkonservatisme tager udgangspunkt i hans antagelse om nationen som en mere eller mindre monolitisk enhed hvilende på før-politiske kulturelle

værdier. Den engelske konservative politiske filosof John Gray har med rette kritiseret Scruton for at have for urealistiske forestillinger om samfundets homogenitet. Gray går så vidt som til at beskrive Scrutons konservatisme som en form for kulturel fundamentalisme, hvilket ifølge Gray skyldes Scrutons stærke postulat om, at der eksisterer grundlæggende entydige værdier med gyldighed for hele samfundet. Forestillingen indebærer, at kulturel diversitet reduceres til ren restaurationsnostalgi, hvor det postuleres, at samfundet engang i fortiden var præget af homogenitet og konsensus, og at det gælder om at rekonstruere denne tilstand (Gray 1995a:126, 138). Formulerer man politikforslag på baggrund af en sådan forestilling, betyder det at man afviger fra enhver form for realisme (Gray 1993:51), idet påstanden om samfundets homogenitet er ude af trit med virkeligheden. Virkeligheden er, at der aldrig har eksisteret et sådant homogent og monolitisk samfund, hvis kulturelle tradition har været entydig og determinerende. Alle samfund har til alle tider været præget af kulturel diversitet. Det er derfor heller ikke korrekt, at borgerne har følt at den nationale identitet til enhver tid har været fuldstændigt determinerende for deres identitet. En borgers identitet består ikke kun i at være borger inden for en given nationalstat; der er mange andre identiteter og kulturelle fællesskaber, der har været menings- og identitetsskabende for det enkelte menneske (Gray 1996:261-3). Familien er et godt eksempel på et fællesskab, der netop ikke er bestemt af et bestemt nationalt tilhørsforhold, men som ikke desto mindre er et helt afgørende og vigtigt fællesskab for det enkelte menneske.

Modus Vivendi-retsstaten

Alt i alt er der således tre faldgruber, man bør navigere uden om når man skal tage stilling til, hvorledes samfundet kan indrettes for at håndtere multikulturalismen. For det *første* skal man undgå at reducere spørgsmålet om multikulturalisme til et spørgsmål om individuelle valg. Kukathas' minimalstats-utopi synes at være kronisk ustabil og ude af stand til at opretholde og reproducere sig selv. For det *andet* skal man ligeledes være mistroisk overfor eksempelvis Scrutons vision om et homogent samfund, der med legitim ret kan forlange, at minoriteter skal acceptere samfundets værdier og principper. Problemet med denne tænkning er, at der aldrig har eksisteret noget samfund med en så entydig homogenitet, at man umiddelbart har kunnet deducere entydige værdier og principper ud fra det. For det *tredje* skal man undgå en multikulturalisme, der opretholdes gennem kollektive og positive rettigheder eksemplificeret gennem Kymlicka og Parekh. Her sker accepten af kulturelle forskelle på bekostning af alle borgere inklusiv dem, der ikke sympatiserer eller identificerer sig med den gruppe, der nyder godt af disse kollektive og positive rettigheder. Hermed reduceres borgerne til at være midler til opretholdelse af diverse gruppers kollektive rettigheder. Her bliver opretholdelse af diversitet gennem kollektive rettigheder et mål i sig selv.

Fælles for disse fejlslagne forsøg er deres forsøg på at *reducere* multikulturalisme-problematikken til én enkelt dimension. Den klassisk-liberale Kukathas reducerer den til et spørgsmål om individets ret til exit; Kymlicka og Parekh reducerer den til anerkendelse af kollektive rettigheder og diversitet som et mål i sig selv, og endelig reducerer Scruton problematikken til en antagelse om samfundets homogenitet. Meget kondenseret kan man sige, at ingen af de ovennævnte forfattere formår at finde balancen mellem diversitet og enhed. Enten fokuserer de så entydigt på diversitet, at samfundet ikke kan reproducere de forudsætninger, der skal

til for at man kan leve fredeligt sammen; der er simpelthen intet, der binder de enkelte grupper og kulturer sammen. Eller også fokuserer de så meget på enhed og homogenitet, at respekten for mindretal og dissens i forhold til majoritetskulturen mindskes eller helt forsvinder. Her bliver resultatet en marginalisering eller ligefrem undertrykkelse af mindretal.

I det følgende vil jeg præsentere en alternativ og bedre forståelse af multikulturalisme. Dette gøres med udgangspunkt i den engelske konservative politiske filosof John Gray. Grays udgangspunkt er en realistisk anerkendelse af værdipluralisme som et vilkår for det moderne samfund og dermed også et vilkår for, hvorledes vi skal forholde os til multikulturalisme. Jeg vil tage afsæt i Grays pluralisme og forsøge at formulere nogle policy-implikationer for, hvorledes vi kan akkommodere multikulturalisme. Denne imødekommelse af multikulturalisme må på den ene side tage hensyn til diversitet som et uomgængeligt faktum, men også som noget der er normativt værdifuldt. Samtidig skal man opretholde en ide om et uafhængigt og frit (civil)samfund, der udgør neksus for borgernes muligheder for at skabe og realisere deres planer og projekter i frihed og respekt for andres ret til at gøre det samme. Det vil med andre ord sige at den politiske styreform, der bedst kan imødekomme værdipluralisme og multikulturalisme, er hvad jeg kalder en borgerlig-liberal 'Modus Vivendi–retsstat'. Denne borgerlige retsstats fornemste opgave bliver at sikre og opretholde en fredelig sameksistens mellem samfundets mange grupper og institutioner. Den skal således baseres på en anerkendelse af, at der ikke findes en rationel normativ konsensus, der vil kunne sikre, at alle bliver enige om alt. Tværtimod er evig konflikt et vilkår for moderne politik. Politik bliver i denne forbindelse et spørgsmål om konflikthåndtering og opretholdelse af nogle minimumsstandarder for moralsk og civil adfærd. Det politiske skal derfor som konsekvens sørge for at forudsætningen for denne fredelige sameksistens, nemlig civil adfærd, tilvejebringes og sikres (Shils 1997).

Hvad er så alternativet til ovenstående fejlslagne forsøg på at imødekomme multikulturalisme? Alternativet kunne findes i eksempelvis John Grays og Isaiah Berlins forfatterskaber. Grays alternativ til politiske teorier, der alle postulerer en eller anden form for værdimonisme, er en gennemført værdipluralistisk tilgang. Grays udgangspunkt er som førnævnt værdipluralismen, og specielt som den kommer til udtryk i Isaiah Berlins forfatterskab. Et af Isaiah Berlins mange bidrag til politisk teori er hans formulering af værdipluralismen som et troværdigt alternativ til de fleste politiske teorier, som den vestlige idetradition er ophav til (Berlin 1969: 171-2; 1978: 152-3; 1990: 11-12; 47; 79-80, 87).

Berlins værdipluralisme består af tre grundlæggende argumenter på tre forskellige men sammenhængende niveauer. Det *første* argument går ud på, at en hvilken som helst moral eller politisk etik indeholder internt modstridende værdier. Indenfor den vestlige idetradition er der eksempelvis værdier såsom frihed, lighed og retfærdighed, der i princippet kan være modstridende i den forstand, at man ikke umiddelbart kan realisere alle værdier samtidig uden at der opstår konflikter mellem dem. Et eksempel kunne være, at der er en vis indbygget modsætning mellem frihed og lighed. Friheden har tendens til at skabe ulighed, og en ensidig forfølgelse af lighed kan medføre tab af individuel frihed. Der er med andre ord fundamentale modsætninger til stede indenfor enhver politisk og moralsk teori. Det *andet* argument handler om, at den samme værdi kan siges at have et konfliktfyldt indhold. Retten til et privatliv kan i flere tilfælde kollidere med retten til information, ligesom retten for kvinden til at disponere over sin egen krop kan kollidere med fostrets ret til liv. Det *tredje* argument går ud på, at forskellige kulturer kan producere inkommensurable moral- og værdisystemer. Der er således en anerkendelse af, at forskellige kulturer er ophav til en pluralitet af livsformer, og enhver forhåbning om en universel civilisation er derfor ganske grundløs og urealistisk.

Pointen for Berlin, og senere Gray, er at værdiernes inkommensurabilitet er et vilkår for vores samtid og derfor et vilkår for, hvorledes vi tænker os selv i sammenhæng med andre mennesker. Dette betyder også, at vores ambition om at formulere en endelig og eviggyldig definition af det gode liv er håbløs. Ideen om menneskelig perfektion kan godt bibeholdes, men det skal pointeres, at menneskelig perfektion og lykke findes i mange versioner, der i princippet kan være inkommensurable. De fleste mennesker kan måske siges, at være enige om at livsformer som skøn kunstner, iderig innovatør eller eminent forsker alle repræsenterer livsformer, der hver især er prisværdige og værdifulde. Men samtidig må man ligeledes anerkende, at det er umuligt at rangordne disse forskellige livsformer. De er alle i princippet lige værdifulde. Omvendt er det ligeså evident, at livsformer, hvis primære formål er at molestere sine medmennesker, tyrannisere sin næste og udbytte sine nærmeste, ligeledes er livsformer, der er vederstyggelige og nedrige. Pointen er, at en accept af eksistensen af inkommensurable værdisæt ikke nødvendigvis medfører relativisme, men snarere repræsenterer en erkendelse af, at det gode liv kommer i mange afskygninger og versioner, ligeså livsformer, der ikke er værd at forfølge. I forlængelse heraf er der nogle grundlæggende værdier, der fungerer som en overordnet referenceramme for det menneskelige liv og dets mange livsformer. Heraf følger to konsekvenser for enhver form for moralsk og politisk tænkning. For det *første* at enhver vision om eksistensen af et perfekt liv eller samfund er umulig og urealiserbar; og for det *andet*, at enhver politisk og moralsk tænkning altid vil indebære et eller anden trade-off mellem de forskellige værdier, der forefindes indenfor disse teorier (Gray 1995b: 70-1). Kort sagt: Værdipluralisme varsler, at det politiske og moralske altid vil være sub-optimalt eller uperfekt, man vil aldrig kunne opnå det perfekte og konfliktfrie liv eller samfund.

John Grays selvstændige bidrag til den politiske filosofi i almindelighed og til værdipluralistisk politisk filosofi i særdeleshed er hans konsistente forsøg på at formulere en politisk teori, der kan akkommodere en radikal værdipluralisme. John Grays ide om Modus Vivendi er i den forbindelse resultatet af hans refleksioner over, hvorledes et moderne værdipluralistisk samfund begribes. Det afgørende og væsentlige er Grays politiske realisme. Der findes mange forskellige politiske teorier, der i princippet kan være rammen om et Modus Vivendi-samfund, liberalisme bredt forstået er én mulig forvalter af denne Modus Vivendi (Gray 1998:34; 2000a:332). Man kan, ifølge Gray, let forestille sig ikke-liberale regimer, der er i stand til på samme måde at forvalte den fredelige sameksistens mellem forskellige fællesskaber (Gray 2000b). Hvad der kræves for fredelig sameksistens er anerkendelsen af minimale standarder for, hvorledes vi forholder os til hinanden (Ibid:109). Det afgørende spørgsmål er hvilke værdier og institutioner, der skal til for, at man kan tale om minimale standarder. Gray nævner selv lovens herredømme (Rule of Law); statens kapacitet til at opretholde fred og orden; effektive repræsentative politiske institutioner; muligheden for at kunne afsætte regeringen med fredelige midler; at man kan opfylde helt basale behov hos den brede del af befolkningen; beskyttelse af mindretal mod overgreb; og endelig at regimerne på en fundamental måde afspejler de dybereliggende livsformer og identiteter, der hersker blandt borgerne (Ibid:107, 21). Som Gray selv fremhæver, så er listen ikke komplet eller fejlfri, men ikke desto mindre giver det os en pejling af, hvad et legitimt regime som mindstemål skal kunne opfylde. Igen skal det fremhæves, at disse forudsætninger har til formål at opretholde et politisk fællesskab, der kan og vil rumme størst mulig variation, pluralisme og fredelig sameksistens.

Formålet med Modus Vivendi-retsstaten er ikke forfølgelse af en bestemt livsform, der til alle tider er den bedste. Tværtimod er Modus Vivendi influeret og ledet af, at der findes mange forskellige livsformer, der for de flestes

vedkommende besidder en værdi, og som ikke konvergerer imod en overordnet vision om det gode liv, eller kan rangordnes i overensstemmelse med en mere grundlæggende ide eller værdi. Modus Vivendi er med andre ord det politisk-institutionelle svar på en radikal værdipluralisme (Ibid:6). Der er, ifølge Gray, to misforståede forsøg på at overskride denne radikale værdipluralisme. Den ene er den liberale variant, hvis udgangspunkt er postulatet om, at det enkelte menneske er autonomt og udstyret med abstrakte, naturlige eller universelle rettigheder. Både Chandran Kukathas og Will Kymlicka kan siges at være eksponenter for denne tradition. Her bliver svaret på multikulturalismens udfordring en ensidig fokusering på det enkelte menneske som et, der frit kan vælge mellem forskellige fællesskaber og som er udstyret med fundamentale menneskerettigheder. Dette er ikke løsningen på multikulturalismens udfordring – men måske snarere problemet. Et ensidigt fokus på individuelle rettigheder udhuler muligheden for at kunne skabe stabile kompromiser mellem forskellige grupper i samfundet. Dette skyldes at et regime, hvis udgangspunkt er individets rettigheder, ikke levner rum og mulighed for det politiske til at indgå forhandlinger og kompromiser. Denne liberale legalisme er ikke befordrende, fordi den ikke anerkender, at rettigheder kan være i indbyrdes konflikt med hinanden, og hvis denne konflikt skal løses er det ikke domstolene, der skal kunne levere selve prioriteringen mellem disse rettigheder, men det politiske (Ibid:117). Det politiske er netop ikke bundet af en juridisk eller legalistisk logik, der ikke kan akkommodere lokale, partikulære og tentative løsninger. Det politiske kan formulere en balancegang mellem konfliktende interesser og hensyn meget bedre end domstole eller lignende. Det politiskes opgave er hele tiden at finde løsninger; løsninger der selvfølgelig altid vil være tentative og åbne for genforhandling (Jouvenel 1963:206-7). Den anden variant, der forsøger at overskride værdipluralismen, er den kommunitære tradition, i denne analyse repræsenteret ved Roger Scruton. Fejlen ved denne tradition er dens ensidige fokus på fællesskabet som en institution, der er præget af entydighed

og konsensus. Denne tankekonstruktion er lige så fjern fra virkeligheden som den liberale abstraktion om det enkelte menneske og dets rettigheder. Det billede af fællesskabet, som kommunitære tænkere repræsenterer, er en ren abstraktion, fjernt fra enhver empirisk og historisk virkelighed (Ibid:118-9; 1995a:109; 1993:56-7). Såfremt man opretholder illusionen om, at samfundet enten repræsenterer en monolitisk enhed, eller i det mindste bør gøre det, umuliggør man – i lige så høj grad som i liberal legalisme – imødekommelse og evne til kompromis.

Man kan argumentere for, at værdipluralismen har en konservativ bias. Det har den i den forstand, at værdipluralismens kritik retter sig mod antagelser, der oftest er forbundet med liberale og marxistiske anskuelser. Det er specielt den amerikanske konservative filosof John Kekes, der har fremført denne forholdsvise plausible tese (Kekes 1998:66-7; 1993:22-4). Det er især på tre afgørende områder, hvor der er konvergens mellem konservatismen og værdipluralismen. For det *første* er der konvergens mellem værdipluralismens insisteren på, at man ikke kan foretage en universel rangordning af værdier, og konservatismens understregning af det fornuftige i inden for bestemte, konkrete kontekster at foretage en partikulær rangordning af værdier. For det *andet* er liberalismens og marxismens understregning af, at en eller flere bestemte værdier er de vigtigste eller væsentligste uden reference til en bestemt kontekst tydeligvis en understregning af, at disse ideologiers prætentioner ikke kan indfris indenfor en værdipluralistisk forståelse. Konservatismens selvforståelse er derimod, at denne hverken kan eller skal levere ahistoriske eller universelle rangordninger af bestemte værdier uafhængig af kontekst, men tværtimod understreger konservatismen den partikulære konteksts betydning for, hvorledes man i konkrete situationer vælger og prioriterer. For det *tredje* har værdipluralismens fokus på kontekstens betydning for, hvorledes vi rangordner værdier, en mere eller mindre direkte appel til den konservative. Det har den, fordi betoningen af kontekst i højeste grad indebærer en betoning

af de traditioner og institutioner, der udgør denne kontekst. Konservatismen er bedre egnet til at beskytte og værdsætte disse traditioner end en liberalisme eller marxisme, der betragter disse som ufuldstændige og mindreværdige i forhold til deres universelle formål, hvad enten det er individuelle rettigheder eller det egalitære kommunistiske samfund.

Man kan med rette spørge hvilke grundlæggende politiske principper, der flyder fra disse forholdsvise abstrakte og filosofiske argumentationer? For det *første* skal staten opretholde en retstilstand, der er i stand til at mediere mellem forskellige grupper i samfundet. Vi behøver med andre ord en stat, der har myndighed til og mulighed for at kunne opretholde lov og orden. Der behøves med andre ord en stærk stat. Statens opgave bliver at opretholde en Modus Vivendi, det vil sige sikre forskellige gruppers fredelige sameksistens. Hertil behøves politiske og juridiske institutioner, der kan lovgive og mediere mellem forskellige interesser. Der behøves derfor en minimal og procedural retfærdighedsantagelse, der kan accepteres af alle.

Den britiske politiske filosof Stuart Hampshire er i denne forbindelse interessant, idet han konsekvent forsøgte at formulere en retfærdighedsteori, der var uafhængig af moralfilosofiske overvejelser (Hampshire 1989; 1999). I stedet forsøgte han at formulere en retfærdighedsteori, der tager udgangspunkt i hvorledes det enkelte menneske ræsonnerer. Hampshires retfærdighedsteori tager udgangspunkt i en minimal definition af retfærdighed. Denne minimale definition kræver, at begge parters argumentation høres og tildeles samme opmærksomhed. Dette er ganske lig den måde, det enkelte menneske rent rationelt gennemtænker og ræsonnerer i sit daglige virke. Når man skal træffe afgørelser i dagligdagen, vægter man netop pro og contra i forhold til et ønsket udfald. Vi vægter med andre ord argumenter for og imod, når vi skal træffe beslutninger, vi umiddelbart synes er vigtige eller varige. Det kan derfor forventes at de fleste mennesker og de fællesskaber, de er en del af, kan acceptere

og identificere sig med denne form for procedural retfærdighed. Heri ligger ingen antagelse om retfærdighed som et moralsk eller distributivt ideal, kun at retfærdighed basalt set er en afvejning af argumenter for og imod i forhold til en mulig konfliktløsning. Derudover kan man hævde at det, der taler til fordel for Hampshires procedurale retfærdighedsbegreb, er at hans retfærdighedsantagelse er så procedural som den er, fordi det garanterer at den ikke kan siges at være 'biased' eller lignende. Dette er i sig selv et ganske positivt træk i den udstrækning multikulturalisme netop repræsenterer en flerhed af retfærdighedsopfattelser, der alle fordrer at de er sande og objektive. Hvis man på nogen måde skal kunne opretholde en Modus Vivendi-retsstat, fordrer det, at vi er i stand til troværdigt at anvende procedurer, der kan mediere mellem disse forskellige substantielle retfærdighedsopfattelser.

For det *andet* skal staten være en stat, der myndiggør borgerne. Staten skal fokusere på opgaver, der er forudsætningen for at den sociale orden opretholdes og at civilsamfundet og dets mange grupper, foreninger og fællesskaber bevares og udvikles. Det er en grundlæggende konservativ pointe, at det der beskytter og opretholder det frie samfund, hverken er ensidig fokus på staten eller på markedet, men på civilsamfundet (Nisbet 1986:35-6, 41). For at den sociale orden skal kunne opretholdes skal borgerne have en sfære, hvor staten ikke umiddelbart er til stede; borgerne behøver med andre ord et civilsamfund, hvor borgerne kan leve det liv, de vælger at leve, under hensyntagen til andres ret til at gøre det samme. Positivt forstået skal staten sikre at civilsamfundets institutioner opretholdes og reproduceres, således at samfundets sammenhængskraft kan opretholdes. Dertil behøves kulturelle (foreninger, politiske partier, korporative organisationer etc.), uddannelsesmæssige (skoler, gymnasier, videregående uddannelser etc.) og sociale (familien) institutioner. Staten skal ikke administrere, lede eller udføre de funktioner, der ligger i disse meget forskellige institutioner, men staten skal

sikre, at de bliver beskyttet og får mulighed for at eksistere og fungere. Det normative argument er, at såfremt disse civile institutioner ikke opretholdes kan man ikke opretholde de mange og plurale civile relationer og traditioner, der er grundlaget for demokrati, frihed og økonomisk velstand. Ideer såsom frihed, marked og kapitalisme fordrer præeksisterende institutioner og traditioner, eksempelvis respekt for det enkelte menneske, anerkendelse af familien som den sociale og moralske neksus i forhold til det enkelte menneske samt et minimum af kulturel homogenitet, der er forudsætningen for eksistensen af tillid og social kapital, som igen sikrer grundlaget for en markedsøkonomi etc. (Gray 1997a og b, Nisbet 1990:212-18). Men heri ligger også en anerkendelse af, at staten legitimt kan påtage sig grundlæggende forpligtelser. Forpligtelser, der godt kan udmønte sig i basale velfærdspolitikker. Dette er legitimt i den udstrækning, at disse tiltag udelukkende skal rette sig mod at udrydde konkrete onder eller ulykker, som kan tilstøde den enkelte borger. Vi taler eksempelvis om grundlæggende uddannelsesmuligheder og sundhedstiltag, der tilsammen kan sikre, at borgeren kan fungere indenfor et moderne og komplekst samfund (Gray 1993:99-110; Sørlander 1997:64-72).

For det *tredje* er eksistensen af et frit marked og privat ejendomsret fremmende for en koordination af produktion og distribution, der ikke nødvendiggør kollektive autoritative beslutningsprocesser. Hermed mindskes for det første konfliktniveauet, fordi koordinationen sker spontant og optimalt. Den østrigske økonom og filosof F. A. Hayeks blivende indsigt var, at markedet er det mest optimale system til at distribuere viden og information med relevans for producenter og forbrugere (1960; 1982). Grays observationer vedrørende relationen mellem privat ejendomsret, individuel frihed og koordination i komplekse moderne samfund er ganske relevante i forbindelse med diskussionen af, hvorledes man kan koordinere i værdipluralistiske og multikulturelle samfund, der netop om noget repræsenterer konfliktende perspektiver og interesser (Gray, 1986:62-72). Udgangspunktet

er Hayeks epistemologiske kritik af socialismen. Denne kritik er en videreudvikling af Mises' diskussion af socialismens kalkulationsproblemer (Mises 1966). Hayek videreudvikler denne centrale tese til at indbefatte en generel rationalitetsproblematik. Socialismens umulighed grundes derfor i en grundlæggende epistemologisk antagelse om det enkelte menneskes begrænsede viden og umuligheden af at samle eller aggregere denne viden. Planøkonomiens forudsætning var, at man kunne aggregere alle de ønsker og præferencer borgerne havde og derefter producere en forbrugsfunktion. Det er vist ingen overdrivelse at hævde, at empirien helt entydigt har afvist det realistiske i planøkonomiens forudsætninger!

Såfremt der ønskes en optimal udnyttelse af de informationer og den viden, som virksomheder og enkeltpersoner besidder, er der intet alternativ til det frie marked. Dette er Hayeks varige bidrag til både økonomien og politologien. På markedet sker koordinationen mellem udbud og efterspørgsel spontant, frivilligt og uhyre effektivt. Hermed overflødiggøres behovet for planlægning, overvågning og tvang gennem kollektive beslutninger. I det omfang dette undgås mindskes konfliktniveauet, fordi produktion og distribution sker frivilligt og effektivt inden for markedet. I et samfund præget af mange forskellige præferencer og værdier er markedet den mest optimale løsning på en fredelig forfølgelse af disse forskellige præferencer. I det øjeblik staten intervenerer og agerer på markedet som en aktør, højnes konfliktniveauet betragteligt, og statens magt får en uforholdsmæssig størrelse set i forhold til både det enkelte menneske og de fællesskaber, der tilsammen udgør samfundet. Konfliktniveauet højnes, fordi staten vil forsøge at implementere en bestemt værdifordeling. Men dette er i høj grad suspekt i den udstrækning, at moderne samfund er præget af værdipluralisme og uenighed om, hvad en given værdifordeling skal indeholde. Der er derfor ingen tvivl om, at en omfattende statslig intervention i økonomien vil medføre konflikter og sub-optimale fordelinger.

Privat ejendomsret fremmer koordination uden kollektive beslutningsprocesser, og dermed individuel frihed, fordi denne udtrykker en moralsk relation mellem hvad der er mit, og hvad der er dit. Hermed angives der rent normativt også en grænse for, hvorledes vi kan agere overfor andre mennesker. Netop denne grænses eksistens skaber ligeledes en ramme, ikke kun for vores økonomiske liv, men også for vores sociale og civile liv (Lomasky 1987:120-121). Netop det forhold, at den kan skabe stabile relationer mellem mennesker og grupper af mennesker, er et eksempel på den private ejendomsrets berettigelse. Netop privat ejendomsret sikrer det enkelte menneske, og den gruppe vedkommende tilhører, muligheden for at kunne planlægge og føle ansvar for de anstrengelser, og det arbejde vedkommende udfører. På et marked er det forbrugeren, der bestemmer gennem sin efterspørgsel efter produkter og serviceydelser. Heri ligger der ligeledes en anerkendelse af, at forbrugeren og borgeren kan udvise en autonomi i forhold til andre personer og institutioner (Acton 1993:12). Relateret til diskussionen af multikulturalisme og værdipluralisme kan man fremføre det argument, at kapitalisme og fri markedsdannelse understøtter pluralisme og diversitet. I det modsatte tilfælde, hvor staten formulerer en velfærdsfunktion på baggrund af flertallets ønsker, bliver resultatet en reduktion af valgmuligheder, i den udstrækning det er flertallet eller staten, der definerer udbuddet af varer og serviceydelser (Jouvenel 1990:36-40). Kulturelle minoriteter vil derfor i mindre grad få mulighed for at kunne tilegne sig goder, fordi disse komparativt set vil blive dyrere end de goder, staten subsidierer eller på anden vis understøtter. Der er således god ræson i, at man specielt i forbindelse med imødekommelse af multikulturalismens udfordringer plæderer for en udstrakt brug af det frie marked i modsætning til statsstyring.

For det *fjerde* skal staten ikke være drevet af en ideologi eller religion, men udelukkende af målet om at opretholde et frit og pluralistisk samfund. Netop det forhold at værdipluralisme

er et vilkår for moderne politik betyder også, at det er urealistisk at forestille sig at et helt samfund og alle dets medlemmer kan forventes at dele en vision eller ide om, hvad der er de(n) vigtigste eller væsentligste værdi(er). Dette betyder, at staten ikke skal være styret af et bestemt substantielt formål. Staten skal således ikke være styret af et overordnet ideologisk projekt, hvis formål det er at omformere eller strukturere hele samfundet og dets institutioner i overensstemmelse med dette ideologiske sigte. Alternativet til denne ideologiske politikforståelse er, at det politiske ikke skal forsøge at fuldende hverken borgeren eller samfundet, men blot opretholde den civile orden, retsstaten og de kulturelle forudsætninger for civilsamfundet og staten. En sådan retsstat, der ikke forfølger ideologiske formål, skal forstå det politiske som en ufuldstændighedens politik (O´Sullivan 1975:11-12, Quinton 1976:13).

Hvad indebærer denne ufuldstændighedens politik? Den indebærer, at staten skal forsøge at opretholde muligheden for, at der kan eksistere en flerhed eller pluralitet af forskellige institutioner, formål og civile relationer, der alle sigter imod at opretholde et frit og åbent samfund. I og med at man forsøger at akkommodere multikulturelle krav og værdier er det særligt påkrævet at disse indrømmelser sker på et grundlag, der ikke eroderer denne begrænsede opfattelse af det politiskes rolle, fordi man i så fald ikke med rimelighed kan forvente at kunne opretholde et frit og åbent samfund. Netop det forhold at det politiske har et bestemt og afgrænset formål, nemlig at opretholde den sociale orden og beskytte de forudsætninger, der er for den civile orden, betyder at menneskelig frihed er mulig. Menneskelig frihed er mulig i den udstrækning, at borgerne får mulighed for at kunne handle på baggrund af deres samvittighed (Oakeshott 1975). Dette indebærer, at borgernes frihed defineres gennem deres mulighed for at kunne leve og handle på baggrund af deres værdier og anskuelser, som de identificerer sig med og finder troværdige og fremmende for deres egne livsplaner. I det øjeblik staten forfølger bestemte substantielle formål, og

forsøger at perfektionere mennesket, vil borgerens frihed forsvinde, og vedkommende bliver reduceret til et middel i et ideologisk projekt. Den multikulturelle udfordring ligger i, at staten ikke bliver en part i samspillet mellem forskellige kulturer og fællesskaber, men i stedet opretholder og sikrer den civile orden, der er forudsætningen for disses fredelige sameksistens.

Perspektivering

Hvorledes kan man med baggrund i ovenstående analyser anvende disse grundlæggende principper i konkrete cases? For det første er det vigtigt at holde sig for øje, at de ovenstående policy-implikationer ikke angiver konkrete politikker. De er ment som overordnede teoretiske pejlemærker for, hvorledes man skal orientere sig imod konkrete problemer og konflikter forbundet med det multikulturelle samfund. Pointen er ikke, at de enkelte punkter kan levere en bestemt policy. Pointen er, at enhver intelligent borgerlig-liberal policy på dette område må inddrage de ovenstående fire grundlæggende politiske principper. Herefter skal disse vægtes mod hinanden. Det er samspillet mellem disse fire grundlæggende borgerlig-liberale principper, der i sidste instans bør afgøre, hvorledes man som borgerlig-liberal forholder sig til konkrete krav og udfordringer.

Dette bringer os for det andet over i en anden erkendelse, nemlig at de forskellige overordnede politiske principper ikke er indbyrdes kommensurable. De er tværtimod inkommensurable, hvilket betyder, at man i den enkelte situation må anvende sin politiske dømmekraft til at vurdere hvilket princip eller værdi, der i den konkrete situation skal have forrang i forhold til andre. Det afgørende er, at vi ikke udøver vores politiske dømmekraft uden nogen som helst form for fundering eller grundlag. Der findes grundlæggende inkommensurable værdier, der tilsammen angiver rammen for

vores imødekommelse af multikulturelle udfordringer. Der findes med andre ord ikke et teknologisk, bureaukratisk eller ideologisk fix, der på én gang og entydigt kan give svaret på alle de udfordringer, multikulturalismen giver moderne borgere; der findes kun politik baseret på sund politisk dømmekraft!

Måske det er passende at afslutte med et par cases, der kan illustrere hvorledes disse grundlæggende politiske principper kan omsættes til konkrete argumenter i en konkret sag. Tager man eksempelvis fat i spørgsmålet om, hvorvidt man skal servere mad uden svinekød i folkeskoler for at imødekomme muslimers religiøse krav, kunne man måske med fordel argumentere for, at dette er et krav, der bør imødekommes, ganske enkelt fordi det ikke umiddelbart krænker de grundlægende politiske værdier, der er kendetegnende for det danske samfund. Man skal dog være opmærksom på, at dette ikke skal betragtes som en ret for muslimer eller jøder, men skal betragtes som en gestus eller en pragmatisk imødekommelse af disse religiøse grupper. Omvendt forholder det sig måske med spørgsmålet om, hvorvidt man skal imødekomme et principielt eller religiøst/ideologisk krav om at piger og drenge ikke må have undervisning eller deltage i idrætsaktiviteter sammen. Her er det måske passende, at man ikke giver en indrømmelse, fordi dette kunne tolkes som en opgivelse af tanken om kønnenes ligestilling. Dette er en grundlæggende værdi, i og med at alle borgere har krav på samme rettigheder og pligter. Det ville være at umyndiggøre borgerne at begynde at vurdere dem ud fra kønskriterier. Endelig ville kønsopdeling være et frontalt angreb på de sidste 40 års skole- og idrætspolitiske traditioner her i Danmark. Dermed ville man ligeledes miste en integrerende effekt af, at børn og unge af begge køn kan have aktiviteter sammen.

En anden case kunne være at minoriteter ville kræve kollektive rettigheder, der udmønter sig i positive rettigheder, f.eks. særordninger med hensyn til undervisning, sprog eller religion. Det er klart ikke statens opgave at understøtte

sådanne tiltag. Dette vil for det første betyde, at en gruppe borgere skal finansiere en anden gruppe borgeres specifikke kulturelle praksisser, hvad enten man sympatiserer med disse eller ej. Dette er ikke noget, der umiddelbart er i overensstemmelse med de grundlæggende borgerlig-liberale principper. Det, man kan forvente, er at staten vil beskytte borgernes ret til at forsamle sig og dyrke de fællesskaber og praksisser, de kan være fælles om. Ydermere kan man med rimelighed forvente at staten eventuelt kunne give borgerne en bevilling (eng: 'voucher'), hvorefter de selv kunne oprette de skoler eller øvrige institutioner, de opfatter som nødvendige for dem. Men dette er en universel ret – ikke en kollektiv ret, der tilfalder en specifik gruppe af mennesker. I denne sammenhæng skal man være opmærksom på, at en sådan støtte til skolegang ikke medvirker til, at indvandringskulturen kan udskille sig som en modkultur, der tager afstand fra de grundlæggende værdier i det værdiplurale samfund. I det omfang dette sker, vil der via skattefinansieringen af den pågældende bevilling være tale om den form for støtte til specifikke minoritetskulturer, som der tidligere i denne analyse er argumenteret imod. Resultatet kan blive opretholdelse af skillelinier, der ville være mindre stærke både i en situation med en ren markedsløsning og i en situation med et rent offentligt skolevæsen, der bygger på majoritetskulturen.

Konklusion

Der er i denne analyse blevet argumenteret for:

- At multikulturalisme er et flertydigt begreb, men som det anvendes i denne analyse referer det til mere eller mindre særskilte kulturer set i relation til majoritetskulturen.
- At de inddragede teoretikere alle har afgørende begrænsninger m.h.t. hvorledes man imødekommer

multikulturalismens udfordringer.

- At man skal undgå tre faldgruber: For det første at reducere problematikken til et spørgsmål om individuelle valg (Kukathas); for det andet at reducere problematikken til en stræben efter et forestillet homogent og monolitisk fællesskab (Scruton) eller en universalistisk ide om impartialitet (Barry); og for det tredje at multikulturalisme opretholdes gennem kollektive og positive rettigheder, hvor andre medborgere gøres til midler for opretholdelse af diverse minoritetsgrupper (Parekh, Kymlicka).
- At alternativet ud fra et principielt borgerlig-liberalt standpunkt er at finde i en værdipluralistisk antagelse, nemlig at moderne samfunds politiske vilkår er konflikter om grundlæggende spørgsmål.
- At alternativet til diverse samfundstyper, hvad enten disse er minimalstats- eller velfærdsstatslignende, er hvad analysen kalder en borgerlig-liberal Modus Vivendi-stat.
- At den borgerlige Modus Vivendi-stats fremmeste formål er at opretholde en fredelig sameksistens mellem forskellige fællesskaber og borgerne, ikke at fremme et bestemt moralsk ideal som f.eks. social retfærdighed eller nationalisme.
- At der er fire grundlæggende politiske principper, der skal gøres gældende for at kunne opretholde et værdipluralistisk samfund: et retssamfund, hvor lovens herredømme opretholdes, og hvor retfærdighed er streng procedural; staten skal myndiggøre borgerne, hvilket vil sige, at staten skal beskytte civilsamfundet og dets institutioner, eksempelvis familien, kulturbærende institutioner såsom undervisningsinstitutioner etc., samt sørge for et eksistensminimum for de mennesker, der på ingen måde kan opretholde deres egen eksistens; eksistensen af et frit marked og privat ejendomsret, der sikrer, at allokeringen kan ske gennem frivillige transaktioner og dermed undgå en politisering og følgende konfliktforøgelse; og endelig skal staten ikke

være drevet af en ideologi eller religion, men udelukkende af formålet om at opretholde et frit og pluralistisk samfund, hvor der er størst mulig plads til den enkelte og det fællesskab, vedkommende tilhører, samt til at organisere sig og leve efter de overbevisninger, de finder passende og legitime.

- At det ikke er muligt for en oplyst borgerlig-liberal at formulere en entydig og ideologisk mekanisme, der kan give svar på forhånd. De fire politiske grundprincipper er referencepunkter for en borgerlig-liberal stillingtagen til multikulturalismens udfordringer; punkter, der skal medtages, men kan vægtes forskelligt alt efter hvilken konkret problemstilling, der presser sig på. Med andre ord skal den borgerlig-liberale anvende sin politiske dømmekraft med udgangspunkt i de fire ovennævnte politisk principper og ikke forfalde til ideologisk tænkning.

Litteratur

Acton, H. B. (1993). *The Morals of Markets and Related Essays*, Indianapolis, Liberty Fund, Inc.

Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality*¸ Oxford, Oxford University Press

Barry, Brian (2001). *Culture & Equality*, Cambridge, Polity Press

Beiner, Ronald (ed.) (1999). *Theorizing Nationalism*, New York, SUNY Press

Berlin, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press

Berlin, Isaiah (1978). *Concept and Categories,* London, Hogarth Press

Berlin, Isaiah (1990). *The Crooked Timber of Humanity*, London, Fontana Press

Delanty, Gerard (2003). *Community*, London, Routledge

Gray, John (1986). *Liberalism*, Milton Keynes, Open University Press

Gray, John (1993). *Beyond the New Right. Markets, Government and the Common Environment*, London, Routledge

Gray, John (1995a). *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London, Routledge

Gray, John (1995b). *Berlin*, London, Fontana Press

Gray, John (1996). *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, London, Routledge

Gray, John (1997a). *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge, Polity Press

John Gray (1997b). "Twentieth Century: The Limits of Liberal Political Philosophy" i *An Uncertain Legacy: Essay on the Pursuit of Liberty,* (ed. Edward B. McLean), pp.193-224, Wilmington, ISI Books

Gray, John (1998). Where Pluralists and Liberals Part Company, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 6, No. 1, pp. 17-36

Gray, John (2000a). Pluralism and Toleration in Contemporary Political Philosophy, *Political Studies*, Vol. 48, pp. 323-333

Gray, John (2000b). *Two Faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press

Habermas, Jürgen (1971). *Borgerlig offentlighet*, Oslo, Gyldendal Norsk Forlag

Hampshire, Stuart (1989). *Innocence and Experience,* Harmondsworth, Penguin

Hampshire, Stuart (1999). *Justice is Conflict*,

Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*, London, Routledge Keegan Paul

Hayek, F. A. (1982). *Law, Legislation and Liberty. A New Statement of the Liberal principles of Justice and Political Economy*, London, Routledge & Keegan Paul

Jouvenel, Bertrand de (1963). *The Pure Theory of Politics*, New Haven, Yale University Press

Kekes, John (1993). *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press

Kekes, John (1998). *A Case for Conservatism,* Ithaca, Cornell University Press

Kukathas, Chandran (1992). Are There any Cultural Rights?, *Political Theory*, Vol. 20, No.1, pp. 105-139

Kukathas, Chandran (1998). Liberalism and Multiculturalism: The Politics of Indifference, *Political Theory*, Vol. 26, No. 5, pp. 686-699

Kukathas, Chandran (2000). *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom,* Oxford, Oxford University Press

Kukathas, Chandran (2002). Equality and Diversity, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 1, No. 2, pp. 185-212

Kymlicka, Willy (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press

Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press

Lomasky, Loren E. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford, Oxford University Press

Manent, Pierre (2007). *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*, Wilmington, ISI Books

Mises, Ludwig von (1966). *Human Action. A Treatise on Economics*, Chicago, Henry Regnery

Nisbet, Robert (1990). *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order & Freedom,* San Francisco, ICS Press

Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell

Oakeshott, Michael (1975). *On Human Conduct*, Oxford, Oxford University Press

O'Sullivan, Noel (1975). *Conservatism*, New York, St. Martin's Press

Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Houndsmill, Palgrave

Quinton, Anthony (1976). *The Politics of Imperfection*, London, Faber & Faber

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press

Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press

Scruton, Roger (1980). *The Meaning of Conservatism*, London, MacMillan

Scruton, Roger (1990). "In Defence of the Nation" i J. C. D. Clark (ed.) *Ideas and Politics in Modern Britain*, pp. 54-86. London, MacMillan

Scruton, Roger (1999). "The First Person Plural" i Beiner, *Theorizing Nationalism*, pp.279-293. New York, SUNY Press

Scruton, Roger (2002). *The West and the Rest*, London: Continuum

Scruton, Roger (2006). *A Political Philosophy. Arguments for Conservatism*, London: Continuum

Shils, Edward (1997). *The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, Indianapolis, Liberty Fund, Inc.

Sørlander, Kai (1997). *Under evighedens synsvinkel*, København, Munksgaard Rosinante

Tidligere udgivne CEPOS arbejdspapirer er tilgængelige på www.cepos.dk under publikationer.

CEPOS

Center for politiske studier

CEPOS er en uafhængig tænketank, der fremmer et Danmark baseret på frihed, ansvar, privat initiativ og en begrænset statsmagt.

CEPOS er stiftet af fremtrædende danske erhvervsfolk, tænkere og kulturpersonligheder og indledte sit arbejde den 10. marts 2005.

CEPOS ønsker at bidrage til mere personlig og økonomisk frihed,
retsstat og demokrati samt sunde borgerlige institutioner som familie, foreninger og kulturliv.

CEPOS vil omlægge og begrænse direkte og indirekte støtte fra det offentlige til befolkningen. Støtten skal komme de svage til gavn og afskaffes for personer, der kan klare sig selv.

CEPOS går ind for fri konkurrence og frie markeder, og er tilhænger af global frihandel og imod statsstøtte til erhvervslivet.

CEPOS udfører ikke opgaver på begæring af noget politisk parti, nogen myndighed, erhvervsvirksomhed, organisation eller privatperson.

CEPOS Forlaget – Landgreven 3, 3. sal - 1301 København K – www.cepos.dk