

05.07,

TIDSSKRIFT FOR kjønns FORSKNING



TEMA: FEMINISME OG POLITIKK

Balansefeminisme

Flerkulturelt politisk medborgerskap

Kriminologisk kjønnsforskning

Queer i norsk og svensk politikk

2007

Nr. 2

Tidsskrift for kjønnsforskning utgis av
KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning



Kjære leser!

Med dette temanummeret av *Tidsskrift for kjønnsforskning* starter vi en serie vi har kalt for «Kjønnssteoretiske landskaper». Hensikten er å gå opp en del viktige teoritradisjoner, brytninger og skillelinjer innen dagens feminisme, og å invitere til kritisk refleksjon og debatt både innenfor og på tvers av disse retningene. En viktig grunn til å gjøre dette er at det feministiske forskningsfeltet etter hvert er blitt både mangfoldig og motsetningsfylt, noe som også innebærer sterke uenigheter. Innenfor norsk kjønnsforskning har slike motsetninger bare i liten grad vært gjenstand for offentlig debatt. Mens den internasjonale feministiske teoridebatten ofte har vært preget av skarpe diskusjoner og kritisk konfrontasjon mellom ulike perspektiver og standpunkter, har dette ikke på samme måte vært tilfelle i Norge. Vårt hjemlige debattklima har snarere vært preget av en utstrakt forsiktighet, og at uenighet i stor grad er blitt underkommunisert. Vi tror at tiden nå er moden for større åpenhet og mer prinsipielle diskusjoner.

Vi har valgt å starte med temaet *feminisme og politikk* av flere grunner. En av de viktigste er at den teoretiske utviklingen som har skjedd de senere årene, blant annet gjennom poststrukturalismens framvekst og den kulturelle vendingen innen samfunnsvitenkapene mer generelt, på mange måter har ført til en avgrensning av feminismen som politisk-teoretisk problemområde. Vi har fått et økende skille mellom perspektiver som er opptatt

av politisk og økonomisk rettferdighet, rettighetsproblematikk, makt og medborgerskap på den ene side, og de som fokuserer på konstruksjon av forskjeller, personlig isenesettelse, kulturelle diskurser og identitetsproduksjon på den andre. Denne teoretiske «skilsmissen» er på ingen måte fullstendig, mange vil også mene at den er unødvendig og misforstått, og flere har på ulike måter prøvd å overskride den. Likevel er dette et skisma som etter vår mening preger store deler av det feministiske forskningsfeltet.

Også norsk kjønnsforskning er preget av disse skillelinjene. Denne situasjonen står på mange måter i motsetning til hva som var tilfellet på 1970- og 1980-tallet, hvor diskusjonene om statsfeminismen sto sentralt, og hvor politikkutforming var en langt mer integrert del av det kjønnssteoretiske forskningsfeltet. Den står også i motsetning til mye av den feministiske teoridebatten på 1990-tallet, hvor problemstillinger hentet fra kritisk teori og normativ politisk filosofi var høyst vanlige og relativt toneangivende. I dag er dette vesentlig annerledes. For å sette det på spissen: de som leser og forholder seg til Judith Butler, er ikke lenger de samme som de som er opptatt av Seyla Benhabib eller Nancy Fraser. For bare litt over ti år siden var tvert imot de teoretiske diskusjonene mellom slike ulike perspektiver selve utgangspunktet for flere internasjonale bestsellere innen feministisk teori.

En viktig følge av disse nye skillelinjene

er at de feministiske teoritradisjoner som eksplisitt knytter an til internasjonale debatter innenfor politisk teori, politisk filosofi og moralfilosofi, i dag må regnes som forholdsvis ukjente innenfor store deler av norsk kjønnsforskning. Etter vårt skjønn er dette en teoretisk adskillelse som er ytterst uheldig for utviklingen av feminismen som politisk prosjekt. Ikke minst fordi disse teoretiske retningene springer ut av eller forholder seg til en liberal politisk/filosofisk rettighetstradisjon som er relativt lite utviklet i Norge, mener vi at de har viktige perspektiver å tilføre den norske kjønnsdebatten. Dette er også perspektiver som har fått en ny aktualitet gjennom de internasjonale diskusjonene om feminisme og multikulturalisme, som har satt på spissen og tydeliggjort viktige motsetninger mellom individbaserte og kollektive rettighetskrav og mellom det private og det politiske.

Artiklene i dette nummeret skriver seg på forskjellige måter inn i dette politisk-teoretiske problemfeltet. Først ute er Cathrine Holst, som i åpningsartikkelen leverer en omfattende kritikk av prinsippet om kjønnsbalanse som normativt grunnlag for norsk likestillingspolitikk. Dette prinsippet, slik det for eksempel har kommet til uttrykk i det årlige Likestillingsbarometeret, er ifølge henne ikke et gyldig rettferdighetsprinsipp, og kan derfor heller ikke være et brukbart mål for likestilling. Holst knytter sin argumentasjon tett opp til Nancy Frasers rettferdighetsteori og begrepet om deltakelse på like fot eller «parity of participation», og markerer i denne sammenheng en sterk uenighet med sine forskerkolleger Hege Skjeie og Mari Teigen når det gjelder fortolkningen av dette begrepet. Et hovedpoeng hos Holst er at Frasers begrep nettopp ikke kan tas til inntekt for et prinsipp om numerisk kjønnsbalanse. Hun hevder videre at prinsippet om kjønnsbalanse bygger på en forutsetning om resultatlikhet

på gruppenivå, mens den kjønnsrettferdighet hun selv vil forsvare, er basert på individet som enhet. Artikkelen reiser en rekke viktige problemstillinger som berører selve grunnlaget for likestilling som politisk prosjekt, og vi imøteser en spennende debatt om disse spørsmålene.

Artikkelen til Hege Skjeie og Mari Teigen er ikke utformet som et svar til Holst. Det får eventuelt komme ved en annen anledning. Artikkelen skriver seg imidlertid inn i en del av den samme problematikken fra en annen kant. Temaet er betingelser for politisk medborgerskap i moderne flerkulturelle samfunn, og hva slags muligheter som her finnes for kjønnspolitisk deltakelse. Med utgangspunkt i to høringsrunder om tiltak mot tvangsektenskap drøfter forfatterne hvordan reglene om «berørte parter» deltakelse i politikkutforming ivaretas av den norske staten. Et hovedpoeng i artikkelen er at målsettinger om kjønnsrepresentativitet og etnisk mangfold synes å eksistere som adskilte sfærer i norsk politikk. Mens den første målsettingen bygger på individuell deltakelse, ivaretas den andre først og fremst gjennom inklusjon av organiserte gruppeinteresser. Dette har viktige konsekvenser både når det gjelder å sikre (ikke minst kvinners) individuelle rettigheter innenfor minoritetsmiljøer, og for muligheten av en organisert kjønnspolitikk. Diskusjonen knytter an til sentrale teoridebatter omkring flerkulturelt medborgerskap, «minoriteter innenfor minoriteter»-problematikk og forholdet mellom feminisme og multikulturalisme.

Også hos Tordis Borchgrevink er det flerkulturelt medborgerskap som står på dagsorden. Hennes utgangspunkt er den tildels opphetede debatten som for noen år siden foregikk i store deler av Europa om muslimske kvinners rett til å bære slør (*hijab*) i sekulære sammenhenger. Hun viser hvordan denne debatten reiser en rekke grunnleg-

gende dilemmaer når det gjelder kvinners menneskerettigheter, hvor prinsippet om religionsfrihet kan vise seg å stå i motsetning til et krav om likhet for loven. Også Borchgrevink forholder seg til aktuelle kontroverser og konflikter i den internasjonale debatten om multikulturalisme, og viser hvordan kjønsspørsmålet utgjør en grunnleggende konfliktlinje i disse diskusjonene. Artikkelen løfter fram en rekke paradokser som knytter seg til slørets mangetydighet som religiøst symbol, og reiser samtidig spørsmålet om hva slags status muslimsk familierett kan ha innen moderne liberale demokratier. Et hovedpoeng for forfatteren er at utvidede krav på grunnlag av religiøs tilhørighet kan bidra til å undergrave nettopp de universelle rettighetene som disse kravene er basert på.

Spørsmålet om universelle rettigheter står også sentralt i Kjersti Fjærtøfts artikkel om Martha Nussbaums forfatterskap. Nussbaum forsvarer liberalisme fra et feministisk perspektiv, og hevder at feminismen ikke er tjent med å avvise universelle verdier, men snarere bør utvikle og argumentere for slike verdier. Fjærtøft tar utgangspunkt i Nussbaums teori om de menneskelige mulighetsbetingelsene og hennes utdyping og kritikk av John Rawls' rettferdighetsteori. Et hovedspørsmål i artikkelen er hvordan liberal rettferdighetsteori skal forholde seg til spørsmål som vanligvis henvises til privatsfæren. Et hovedpunkt i Nussbaums kritikk av Rawls, er nettopp at han lar familien og privatsfæren falle utenfor det politiske feltets rettferdighetsprinsipper. Artikkelen gir en grundig drøfting både av Nussbaums og Rawls' perspektiver, og trekker også inn andre synspunkter på forholdet mellom feminisme og politisk liberalisme.

Kjersti Ericssons artikkel skriver seg inn i det kjønnspolitiske feltet fra en noe annen vinkel. Hennes tema er utviklingen av kriminologisk kjønnsforskning gjennom de siste tretti år. På hvilke måter har kjønnsperpek-

tivet satt sitt preg på kriminologifagets problemstillinger når det gjelder rettsvesen og lovanvendelse? Og hvordan har kriminologisk kjønnsforskning påvirket den mer generelle kjønnssteoretiske og kjønnspolitiske debatten i Norge? Artikkelen tar oss med på en reise gjennom den norske kriminologiens historie, og diskuterer vekslende problemstillinger og skiftende perspektiver på forholdet mellom kjønn, kriminalitet og samfunn. Ericsson viser blant annet hvordan seksualisert vold har vært et gjennomgangstema i den kriminologiske kjønnsdebatten. Også forholdet mellom kjønn og klasse har vært viktige problemstillinger. Begge deler har gitt viktige bidrag til å sette en kjønnspolitisk dagsorden.

Avslutningsvis i dette nummeret, som i det forrige, trykker vi en kommentarartikkel. Denne gangen er det Janne Bromseth som i tråd med tematikken for nummeret, diskuterer noen rettighetspolitiske problemstillinger med utgangspunkt i skeiv teori. Bromseth drøfter et knippe ulike hendelser i en norsk og svensk kontekst, som etter hennes mening indikerer at stabile identitetskonstruksjoner og tradisjonelle offerkategorier i mindre grad enn tidligere legger premisser for homopolitisk rettighetsarbeid. I stedet er det stadig oftere den heteroseksuelle normen som utfordres som normalitetskategori. Hun påpeker imidlertid at denne tendensen ser ut til å være sterkere i Sverige enn i Norge, og viser hvordan et skeivt perspektiv på ulike måter har fått betydning for feministisk politikk og homopolitiske rettighetsorganisasjoner i Sverige. Artikkelen er dermed også et eksempel på at de skillelinjer vi nevnte innledningsvis både kan og bør overskrides.

God sommer!

Jorun Solheim
Åse Røthing

Innhold

ARTIKLER

- 5 Cathrine Holst ★ Balansefeminismens begrensninger
- 21 Hege Skjeie og Mari Teigen ★ Likestilling og minoritetspolitikk
- 39 Tordis Borchgrevink ★ The Hijab Debate and the liberal dilemma
- 55 Kjersti Fjørtoft ★ Martha Nussbaum om feminisme og politisk liberalisme
- 71 Kjersti Ericsson ★ Kriminologisk kjønnsforskning mellom faderhuset og moderhuset

KOMMENTAR

- 89 Janne Bromseth: ★ Rettighetspolitikk i et skeivt perspektiv

- 99 NYTT FRA FOKK

avg. sammendrag

305. 4/2

kjønnsforskning (V)
feministisk politikk
likestilling

AV CATHRINE HOLST

Balanse- feminismens begrensninger

Hvilke mål bør feminister etterstrebe? Både dagens feminister og tidligere feminister gir flere svar. På 1970-tallet gikk diskusjonen om målet var likestilling eller kvinnefrigjøring. I dag står spørsmål omkring frihet, rettferdighet og forskjellighet sentralt. En annen populær term er kjønnsbalanse. Kjønnsbalanse har, uten altfor mye diskusjon, blitt en viktig målestokk for om norsk likestillingspolitikk vurderes som vellykket eller ikke. Kjønnsbalanse er rettferdig, kjønnsubalanse urettferdig, hevdes det. Denne artikkelen stiller seg kritisk til dette premisset, og argumenterer for at et slikt balanseprinsipp ikke uten videre er riktig.

Statsfeminisme og kjønnsbalanse

Statsfeminisme betyr, kort sagt, feminisme i statlig regi. Uttrykket ble introdusert av Helga Hernes i *Welfare State and Women Power. Essays in State Feminism* (1987) for å beskrive hvordan staten kan fremme feminisme gjennom å utvikle en «kvinnevennlig» sosial- og likestillingspolitikk (Hernes 1998:102).¹ Sammen med «feminiseringen av velferdsstatsprofesjonene», «feminisering nedenfra» – kvinners økte deltakelse i et mangfoldig organisasjonsliv – og strategiske allianser mellom «kvinnevennlige» aktører innenfor politikk og byråkrati og bevegelser i sivilsamfunnet, hadde denne politikken «ovenfra» – statsfeminismen – bidratt til at den norske velferdsstaten hadde utviklet tydelige feministiske trekk i løpet av 1970- og 80-tallet (Hernes 1998:102).

«Statsfeministisk» var følgelig opprinnelig betegnelsen på en bestemt «kvinnevennlig» politikk som ble ført i Norge eller Skandinavia i en bestemt periode.² I dag refererer begrepet også til feministisk politikk i statlig regi mer generelt. Statsfeminisme kan brukes som en samlebetegnelse på aktivitetene til offentlige myndigheter som er formelt pålagt å fremme «kvinnevennlighet»: «activities of government structures that are formally charged with furthering women's status and rights» (Stetson og Mazur 1995:1–2).³ Å studere statsfeminisme blir da å studere disse aktivitetene og myndighetsstrukturene eller politikkmaskineriet bak (ibid.:20). Det statsfeministiske politikkmaskineriet kan identifiseres på ulike forvaltningsnivåer i staten, men også i en statslignende organisasjon som EU (Ellina 2003, Masselot 2007, van der Vleuten 2007). Hensikten med å studere slike maskinerier kan være å beskrive og analysere, eller å forsvare eller kritisere sider ved deres virksomhet.

Fokuset i denne artikkelen vil være på det

siste. Hensikten er nærmere bestemt å foreta en kritisk drøfting av et av målene for norsk statsfeministisk virksomhet, nemlig målet om 50/50 kjønnsbalanse. For det er ikke «kvinnevennlighet» som er satt opp som mål for denne virksomheten. I lover, forskrifter og planer brukes andre termer, fremfor alt begrepet likestilling. Likestilling kan bety ulike ting i ulike sammenhenger. I en del sammenhenger settes det imidlertid likhetstegn mellom likestilling og kjønnsbalanse, eller kjønnsbalanse fremstilles som en forutsetning for likestilling. Det siste synes for eksempel å ha vært utgangspunktet for det årvisse Likestillingsbarometeret utarbeidet av Likestillings-senteret. Senteret var tidligere kontor under Barne- og familiedepartementet, men ble fra 1. januar 2006 slått sammen med Likestillingsombudet og Senter mot etnisk diskriminering under det nye Likestillings- og diskrimineringsombudet.

Ifølge rapporten *Likestillingsbarometeret 2005* er det bare når fordelingen er 50/50 mellom kjønnene at «tilstanden er slik den bør være». La oss først se litt nærmere på hvilken «tilstand» som skisseres.

Likestillingsbarometeret

Likestillingsbarometeret hevder å gi «et samlet mål for likestilling innenfor sju områder». Områdene er kalt stat og styring, kommune, næringsliv, forskning og utdanning, arbeidsliv, hjemmet og media. På de to siste områdene er det imidlertid ikke utviklet barometre⁴ på grunn av mangelfullt statistisk grunnlag. I stedet presenteres tall som like fullt kan gi «et inntrykk av situasjonen». De fem første områdene har imidlertid fått hvert sitt barometer beregnet ut fra gjennomsnittet av fire eller fem indikatorer. Innenfor området *stat og styring* er indikatorene den prosentvise andelen kvinner og menn på Stortinget, i Regjeringen, i ledelsen i staten

og i statlige styrever, råd mv. *Kommunebarometeret* tar utgangspunkt i andelen kvinner og menn i kommunestyrever, som ordførere, som rådmenn og i høyere administrative lederstillinger. Innenfor området *næringsliv* har man sett på kjønnsfordelingen blant toppledere i privat sektor, mellomledere i privat sektor, styremedlemmer i aksjeselskaper, daglige ledere i alle foretak og styreledere i alle foretak. Innenfor *forskning og utdanning* er utgangspunktet kjønnsforskjeller i studievalg i videregående opplæring, kjønnsfordeling blant uteksaminerte kandidater ved universiteter og høyskoler, og blant stipendiater og professorer. *Arbeidslivsbarometeret* tar utgangspunkt i forholdet mellom sysselsatte kvinner og menn, forskjellen i kvinners og menns ukentlige (lønns)arbeidstid og i kvinners og menns lønn, samt i utregninger av kjønnsfordelingen i alle sektorer.

Bunnpunktet for barometrene er null, mens full pott, «likestilling mellom kvinner og menn», gir ti poeng. Da jobber og tjener kvinner og menn gjennomsnittlig like mye, og andelen kvinner og menn i stillinger og verv innenfor ulike studieretninger og sektorer og blant de sysselsatte er like stor. Eller som det formuleres i *Likestillingsbarometeret 2005*:

Utgangspunktet for barometeret er et samfunn der kvinner og menn har lik fordeling av politiske verv, der lønnet og ulønnet arbeid er likt fordelt og der alle sektorer har en jevn fordeling av begge kjønn.

Det understrekes at indikatorene og barometrene ikke gir «et komplett bilde av likestillingssituasjonen i Norge»: «Likestillingssenteret har konsentrert seg om å måle trykket på noen utvalgte områder». Det understrekes videre at hva som måles, er «kvantitativ likestilling». Likestillingssenteret er ikke mot å vurdere kjønnsforholdet ut fra kvalitative standarder i tillegg; likestilling kan

dreie seg om mer enn kjønnsbalanse. Målet for senterets virksomhet har vært at kvinner og menn skal ha de samme rettigheter, plikter og muligheter på alle samfunnsområder. Likestilling handler om rettferdighet. Det innebærer blant annet lik fordeling av innflytelse, rett til å påvirke, deling av ansvar og byrder, belønning av innsats, rett til å føle seg trygg i forhold til overgrep og respekt for menneskeverd for både kvinner og menn.⁵

Likestillingssenteret har med andre ord vært vel klar over at målet om likestilling, eller «rettferdighet» som likestilling sies å «handle om», ikke kan reduseres til et mål om 50/50 kjønnsbalanse. Man har for eksempel ikke forsøkt å lage en indikator som måler hvorvidt fordelingen av «respekt» er strikt balansert mellom kjønnene. Ett viktig mål for senterets virksomhet har like fullt vært kjønnsbalanse; uten kjønnsbalanse er «tilstanden ikke slik den bør være». Man har betraktet kjønnsbalanse som en nødvendig, men ikke tilstrekkelig forutsetning for likestilling.

Det har ikke blitt laget noe *Likestillingsbarometer 2006*. Det har trolig vært vanskelig å fortsette å lage et barometer som utelukkende fokuserer på kjønn etter at Likestillingssenteret ble lagt inn under et Likestillings- og diskrimineringsombud som har som oppgave å «bekjempe diskriminering og fremme likestilling uavhengig av blant annet kjønn, etnisitet, funksjonshemming, språk, religion, seksuell orientering og alder». I ombudets årsrapport fra 2006 står det imidlertid at det planlegges et nytt «diskrimineringsbarometer». Hvorvidt også dette barometeret vil legge til grunn kjønnsbalanse som en nødvendig forutsetning for likestilling, gjenstår å se.

Fra kjønnsbalanse til deltakelse på like vilkår

Også samfunnsforskere har fremholdt kjønns-

balanse som et viktig mål for statsfeministisk virksomhet. I boken *Menn imellom. Mannsdominans og likestillingspolitikk* (2003), utkommet i Makt- og demokratiutredningens bokserie, skiller Hege Skjeie og Mari Teigen mellom tre argumenter for likestilling: 1) Rettferdighetsargumentet: Kvinner har krav på eller rett til å få være med, 2) Ressursargumentet: Kvinner representerer en ressurs det vil være nyttig for samfunnet å trekke veksler på og 3) Interesseargumentet: Kvinner og menn har ulike interesser som begge må være representert. Skjeie og Teigen mener at den statlige likestillingspolitikken bør begrunnes med utgangspunkt i et rettferdighetsargument. Spørsmålet er hvilket. Utgangspunktet deres er på den ene siden et «frihetsprinsipp»:

Vi forstår likestillingens grunnlag som et frihetsprinsipp. [...] Hver og en av oss har en grunnleggende moralsk rett til autonomi i livets små og store spørsmål. (Skjeie og Teigen 2003:13)

Med den feministiske politiske filosofen Nancy Fraser peker de ut to hovedgrupper av frihetskrenkelser. Den ene er urettferdig fordeling eller sosial ulikhet. Den andre er kulturell «desavuering» eller misanerkjennelse, for eksempel når «kvinne – og alt som er mulig å assosiere med henne 'sorteres' til noe med lavere verdi enn mann – og alt som assosieres med ham» (ibid.:17). Sosial ulikhet og kulturell misanerkjennelse «fratar likeverd og begrenser deltakelsesrom», i strid med frihetsprinsippet (ibid.:17). På den annen side lanseres, i tillegg til frihetsprinsippet, et prinsipp om kjønnsbalanse, «bokstavelig likhet eller perfekt likhet, 50/50 mellom kvinner og menn» (ibid.:28). Balanseprinsippet er ikke mindre grunnleggende enn frihetsprinsippet, skal vi tro forfatterne. De omtaler det som «likestillingspolitikken kategoriske imperativ» (ibid.:53), og en «kollektiv rettighet»:

50/50 er et prinsipp som betyr en direkte oversettelse fra kollektiv rettighet til kollektiv realitet. [...] [D]et har ingen plass for betraktninger om individuelle forskjeller. (Ibid.:53)

Utgangspunktet er det faktum at kvinner til sammen «utgjør halvparten av befolkningen, ikke en eller annen prosentfordeling mellom 30 og 40» (ibid.:27).

I en senere utfyllende artikkel setter Mari Teigen (2004:93) likhetstegn mellom «balanseprinsippet» som lanseres i *Menn imellom* og prinsippet som ligger til grunn for Nancy Frasers (2003a) rettferdighetsteori, nemlig prinsippet om deltakelse på like vilkår – «parity of participation» eller «participatory parity». Balanseprinsippet er imidlertid inspirert av det franske *parité*-begrepet (Teigen 2000:70–71, 74–75), og Fraser har uttrykkelig understreket at det ikke må settes likhetstegn mellom *parité* og *parity*. *Parité* refererer til, skriver Fraser:

[...] en lov som påbyr at kvinner skal inneha halvparten av plassene på stemmesedlene i valg til lovgivende forsamlinger. Det innebærer følgelig en strikt numerisk likestilling mellom kjønnene i valgkampen. For meg er likestilling imidlertid ikke et spørsmål om antall. Snarere handler det om et kvalitativt vilkår, å være *liker*, [...] å samhandle på like fot. Det vilkåret garanteres ikke av antall isolert sett [...]. Riktignok er en sterk underrepresentasjon av kvinner i [...] formelle politiske institusjoner vanligvis et tegn på kvalitative forskjeller i spørsmålet om deltakelse i samfunnslivet. Men numeriske kvoter er ikke nødvendigvis eller alltid den beste løsningen. Derfor lar jeg bevisst spørsmålet om nøyaktig hvilken grad av representasjon som kreves for å oppnå deltakelse på like vilkår forbli ubesvart (det får bli

tema for demokratisk deliberasjon). (Fraser 2003b:238, min oversettelse)

Om en utvidelse av balanseprinsippet til andre samfunnsområder bemerker Fraser:

Rettferdighet krever [...] deltakelse på like vilkår på en rekke ulike samhandlingsarenaer, på arbeidsmarkeder, i seksuelle relasjoner, familieliv, offentligheter og frivillige organisasjoner i sivilsamfunnet. Men hver arena må gis særskilt betraktning. [...]. Ingen enkelt formel, kvantitativ eller av annen type, kan være tilstrekkelig for hvert tilfelle. Hva som nøyaktig kreves for å oppnå deltakelse på like vilkår avhenger av hvilken type sosial samhandling det er snakk om. (Ibid.:239, min oversettelse)

Frasers prinsipp om deltakelse på like vilkår kan med andre ord ikke på noen enkel måte oversettes til en kvantitativ 50/50-formel. Rettferdighet, slik hun definerer det, krever ikke nødvendigvis kjønnsbalanse.

Spørsmålet er hva rettferdighet i så fall krever. Hvordan må et samfunn der alle har mulighet til å samhandle med hverandre på like vilkår, være organisert? Som Skjeie og Teigen (2003) korrekt påpeker, mener Fraser (2003a) at minst to betingelser må være oppfylt; en *objektiv* og en *intersubjektiv*. Den objektive betingelsen for rettferdighet er at fordelingen av materielle ressurser er slik at alle sikres uavhengighet og uttrykksmuligheter. En organisering av samfunnet som bidrar til fattigdom, utbytting og stor økonomisk ulikhet, er uforenlig med prinsippet om alles deltakelse på like vilkår, og dermed urettferdig. Det er et åpent spørsmål, skriver Fraser, *hvor stor den økonomiske ulikheten må være før det er rimelig å beskrive den som urettferdig*; en viss økonomisk ulikhet er uunngåelig og akseptabel. Det finnes imidlertid en terkel,

hevder hun – et eller annet sted. Uansett, for å oppfylle den objektive betingelsen kreves det omfordeling («redistribution») av materielle goder som inntekt og eiendom.

Den andre betingelsen for rettferdighet som Fraser fremholder, den intersubjektive betingelsen, er at mønstre for kulturell verdsetting uttrykker lik respekt for alle deltakere. En organisering av samfunnet basert på normer som systematisk nedvurderer noen kategorier av mennesker og egenskaper som assosieres med dem, hva Skjeie og Teigen kaller desavuering eller misanerkjennelse, er heller ikke forenlig med prinsippet om alles deltakelse på like vilkår. Ingen skal påføres ekstra byrder gjennom å tilskrives kulturell forskjellighet, men kulturell forskjellighet skal heller ikke usynliggjøres, skriver Fraser. For at denne intersubjektive betingelsen for rettferdighet skal oppfylles, kreves kulturell anerkjennelse («recognition»).

Fraser presenterer i tillegg, om enn ansatsmessig, en tredje *politisk* betingelse for rettferdighet. Det er, skriver hun, også urettferdig dersom de politiske beslutningsprosedyrene i et samfunn systematisk marginaliserer enkelte grupper.⁶ Slik politisk marginalisering eller eksklusjon er, i likhet med kulturell misanerkjennelse og økonomisk urettferdighet, uforenlig med *parity*. I dette tilfellet vil botemiddelet være demokratisering («democratization»).

Et annet spørsmål er hvorfor det grunnleggende rettferdighetsprinsippet bør være nettopp alles deltakelse på like vilkår. Fraser mener at dette prinsippet kan gis en universell begrunnelse; det er et prinsipp alle vil kunne slutte seg til uavhengig av hvilke verdier de måtte forfekte. Prinsippet er med andre ord ikke ment å bygge på noe bestemt begrep om det gode liv eller en bestemt idé om selvrealisering. Deltakelse på like vilkår er kort sagt et upartisk rettferdighetsprinsipp, ifølge Fraser.

Fraser knytter i denne sammenheng an til Kant, og sammenligner prinsippet om alles deltakelse på like vilkår med hans moralprinsipp, det kategoriske imperativ. Det kategoriske imperativ forekommer som kjent i flere formuleringer. En formulering er at enhver person også er et mål i seg selv, og aldri bare et middel; en annen at man bare skal handle ut fra maksimer man samtidig skal kunne ville som allmenn lov. Kant betraktet imperativet som allment forpliktende; han mente det gjaldt for enhver, uavhengig av vedkommendes preferanser og livsanskuelser.

Slik skal vi også tenke på prinsippet om alles deltakelse på like vilkår, ifølge Fraser. *Parity* er Frasers kategoriske imperativ, kunne vi kanskje si – og ikke *parité*. Imperativet, ifølge henne, er alles deltakelse på like vilkår, ikke numerisk balanse mellom grupper. Dette er også utgangspunktet for min kritiske granskning av balanseprinsippet. *Parity* betyr, som vi har sett, ikke det samme som *parité*. Det kunne likevel hende at det sistnevnte kunne forsvares med henvisning til det førstnevnte. Jeg vil diskutere dette; jeg vil utdype hva balanseprinsippet impliserer, og drøfte om en statlig likestillingspolitikk basert på dette prinsippet kan rettferdiggjøres med henvisning til prinsippet om alles deltakelse på like vilkår.

Noen reservasjoner

Diskusjonen vil dels være utformet som en kritikk av Skjeie og Teigens forsvar av balanseprinsippet i *Menn imellom*, og Teigens (2004) senere utdypning av dette forsvaret.⁷ Hva jeg presenterer, er kritiske merknader til avsnittene som omhandler dette. Jeg kritiserer ikke *Menn imellom* generelt eller den særuttalelsen Hege Skjeie skrev som vedlegg til Makt- og demokratiutredningens sluttrapport.

Jeg vil videre understreke at Skjeie og

Teigens forsvar av balanseprinsippet bygger på antakelser de to ikke er alene om å ha. Der- som min kritikk av noen av disse antakelsene skulle ramme, rammes Skjeie og Teigen, men også mange andre. I motsetning til mange av sine meningsfeller har de to, og ikke minst Teigen i sin utdypende artikkel, forsøkt å redegjøre for balanseprinsippet og antakelsene det bygger på. Dette i seg selv er utelukkende fortjenestefullt. Hege Skjeie og Mari Teigen har bidratt til at det i dag kan føres en mer presis diskusjon om hva som er og bør være det normative grunnlaget for statsfeministisk virksomhet.

Som nevnt vil Frasers rettferdighetsprinsipp bli brukt som kritisk standard i diskusjonen. Dette innebærer ikke at jeg deler alle hennes synspunkter.⁸ Generelt er det et problem at Fraser på en del viktige punkter er nokså uspesifikk. Da tenker jeg ikke primært på at hun i liten grad diskuterer konkrete politiske tiltak. I et demokrati er spørsmålet om hvilke tiltak som best kan bidra til å oppfylle betingelsene for alles deltakelse på like vilkår i siste instans, borgernes sak, ifølge Fraser. Hva den politiske filosofien kan bidra med, er først og fremst prinsipiell diskusjon, foruten begrepsmessig avklaring. Dette er jeg ikke uenig med henne i. Hva jeg imidlertid savner, og som man ut fra hennes eget begrep om politisk filosofi kan etterlyse, er prinsipiell diskusjon av en del sentrale politisk-filosofiske stridsspørsmål. Som allerede antydnet bidrar hun relativt uspesifikt til diskusjoner om fordelingsrettferdighet. Hun er for omfordeling, men presenterer ingen omfordelingsprinsipper. Hun bidrar heller ikke i diskusjonen om hva som bør fordeles, den såkalte «likhet i hva»-diskusjonen, utløst av Amartya Sen (1980) artikkel «Equality of What?».⁹

I tillegg kommer uklarheter knyttet til statens rolle og utformingen av en kjønnsrettferdig lovgivning. La meg ta et eksempel. Fraser skriver at hun ikke tror det vil være en spesielt

effektiv anerkjennelsesstrategi for muslimke kvinner å bruke religiøse hodeplagg i offentlige sammenhenger. Ettersom hun ikke knytter sin rettferdighetsteori til en prinsipiell refleksjon omkring statens rolle og utforming av lovgivning, er det imidlertid uklart om hun av denne grunn vil kunne støtte lovforbud mot bruk av religiøse hodeplagg for eksempel i skolen eller på arbeidsplasser.

I en polemisk kritikk beskylder Brian Barry (2000:274–278) Fraser for å ville initiere en slags kulturrevolusjon ovenfra, det vil si gjennom stat og lovgivning. Han synes å legge til grunn at det for henne knapt finnes grenser for hva som kan forbys ved lov og fremmes gjennom statlige opplysningskampanjer i den kulturelle anerkjennelsens navn. Dette fremstår i utgangspunktet som urimelige beskyldninger. Fraser advarer for eksempel uttrykkelig mot å overbelaste rettsmediet i kulturelle anerkjennelseskamper. Hun er blant annet skeptisk til å lovforby pornografi (Fraser 1989). Det jeg imidlertid, i likhet med Barry, savner, er noen mer prinsipielle betraktninger fra hennes hånd om bruken av stat og rett i kamper for rettferdighet.¹⁰

Fraser er heller ikke den eneste som forsvaret prinsippet om alles deltakelse på like vilkår som rettferdighetsprinsipp. Som hun selv skriver, tilsvaret prinsippet for eksempel Elizabeth Andersons (1999) prinsipp om demokratisk likhet. Fraser har i flere sammenhenger kritisert Jürgen Habermas og John Rawls. Hun har blant annet kritisert Habermas' offentlighetsbegrep og hans tese om systemenes kolonialisering av livsverdenen og Rawls' etter hennes oppfatning ensidige fokus på materiell omfordeling og økonomisk rettferdighet (Fraser 1989, 1997 og 2003a). I passasjene der hun begrunner *parity* som rettferdighetsprinsipp, henviser hun imidlertid til Habermas og Rawls, foruten til Kant. Frasers rettferdighetsteori inngår følgelig i en større familie av kantianske rettferdighetsteo-

rier (Brighouse 2004). Fordelen med Frasers rettferdighetsteori i forhold til mange av de andre teoriene i denne familien er fremfor alt at den uttrykkelig knyttes til diskusjoner om kjønnsrettferdighet.

Mot kjønnsbalanse = mot kjønnskvoltering?

Det er videre viktig å ha klart for seg hva en avvisning av balanseprinsippet *ikke* innebærer. At Fraser avviser balanseprinsippet innebærer for eksempel ikke at hun i utgangspunktet avviser spesifikke politiske tiltak som gjerne knyttes til realiseringen av dette prinsippet, for eksempel kjønnskvoltering. Hennes oppfatning synes å være at kjønnskvoltering på noen områder i noen sammenhenger kan bidra til å innfri de objektive, intersubjektive og politiske betingelsene for alles deltakelse på like vilkår. Mer spesifikk er hun ikke på dette punktet. Generelt foretrekker hun imidlertid hva hun kaller *transformative* politiske tiltak – tiltak som sikter mot å korrigere de underliggende mekanismene som produserer urettferdighet – fremfor såkalte *bekreftende* politiske tiltak – tiltak som sikter mot å kompensere urettferdige utfall i etterkant.

Mange velferdsstatlige omfordelingstiltak er bekreftende. Overføringer til ulike grupper kan på den ene siden kompensere for fordelingsurettferdighet ved å bedre vanskeligstilte gruppers økonomiske situasjon. På den andre siden kan slike overføringer bidra til å bekrefte eksisterende gruppeinndelinger og potensielt stigmatisere mottakergruppene. Sosialisme er Frasers hovedeksempel på en transformerende omfordelingspolitikk satt i system. Gjennom å demokratisere eierskapet til produksjonsmidlene skal sosialismen bidra til å korrigere underliggende mekanismer som bidrar til å skape både den fordelingsurettferdighet velferdsstaten tilstreber å kompensere, og de potensielt stigmatiserende

gruppeinndelingene den baserer sin omfordelingspolitikk på.

Multikulturalisme representerer en bekreftende anerkjennelsespolitikk, ifølge Fraser, mens dekonstruktivismen er transformativ. Målet med multikulturelle politiske strategier er å bidra til en oppvurdering av misanerkjente gruppers kultur. Dekonstruktivister sikter i stedet mot å angripe de underliggende kulturelle strukturene som skaper de hierarkiske gruppeinndelingene i utgangspunktet.

Ut fra dette går det an å spekulere litt rundt hva Fraser vil mene om kvotering. Fra et anerkjennelsesperspektiv er kvotering et bekreftende tiltak. Kvotering kan bidra til å synliggjøre misanerkjente gruppers erfaringer og verdier og slik bidra til å gjenopprette deres selvrespekt. Gruppeidentitetene og gruppeinndelingen de er basert på transformeres imidlertid ikke – i hvert fall ikke på kort sikt. På lang sikt kan man imidlertid tenke seg at kvotering i en del sammenhenger vil kunne bidra til transformasjon, også fra et anerkjennelsesperspektiv, fordi kvotering potensielt kan tenkes å fungere som det Fraser omtaler som en *ikke-reformistisk reform*. En ikke-reformistisk reform har bekreftende (reformistiske) konsekvenser på kort sikt, men transformative (ikke-reformistiske) konsekvenser på lang sikt. Som eksempel på en omfordelende ikke-reformistisk reform nevner hun forslaget om garantert minsteinntekt. Fra et anerkjennelsesperspektiv mener hun i utgangspunktet at bekreftende strategier – som kvotering – kan ha transformative konsekvenser i en kulturell kontekst der de fleste vet at forskjeller mellom grupper, for eksempel mellom kjønn, er konstruerte og foranderlige og ikke naturlige (Fraser kaller konteksten «postmoderne»). I en slik situasjon kan «essensialisme» være «strategisk», som hun skriver med henvisning til Gayatri Chakravorty Spivaks begrep om strategisk

essensialisme (Spivak 1996:141–175, 203–237). Fraser er imidlertid skeptisk, ettersom dagens kultur, slik hun ser det, ikke fullt ut er postmoderne, men sameksisterer med en fortsatt sterk «nytradisjonell» kultur, der mange nettopp *ikke* betrakter eksisterende kjønnsforskjeller som konstruerte og foranderlige. Samme grunn som gjør henne skeptisk til muslimske kvinners bruk av religiøst hodeplagg fra et anerkjennelsesperspektiv, kan følgelig også gjøre henne skeptisk til kvoteringsvirkemiddelet.

På den annen side kan det tenkes at kvotering i en del sammenhenger vil kunne fungere som et transformativt tiltak fra et omfordelingsperspektiv (jf. den objektive betingelsen). En del sosialister argumenterer for at kvotering kan ha transformative konsekvenser på lengre sikt, det vil si fungere som en ikke-reformistisk reform (Roemer 1998). Andre sosialister er skeptiske, fordi kvotering er et tiltak som ikke direkte bidrar til å korrigere de underliggende strukturene, som produksjonsforholdene. I tillegg kan man tenke seg kvoteringsvirkemiddelet vurdert fra et demokratiperspektiv (jf. den politiske betingelsen).¹¹

At man, som Fraser legger til grunn, ikke må forsvare balanseprinsippet for å kunne forsvare bruk av kvotering, herunder kjønnskvotering, i visse institusjonelle kontekster, i visse sammenhenger, tror jeg er riktig.¹² En annen sak er at jeg vil ha problemer med å stille meg bak en eventuell bruk av kvotering som utelukkende kan rettferdiggjøres med henvisning til balanseprinsippet. Dette henger igjen sammen med innvendinger jeg har mot dette prinsippet.

Personlig autonomi versus kjønnsbalanse

Det er for det første slik at balanseprinsippet kan komme i konflikt med hensynet til den

enkelte borgers personlige autonomi. For borgerne i et samfunn kan naturligvis utøve sin personlige autonomi på måter som ikke gir 50/50-fordelinger mellom kjønnene som resultat på gruppenivå. Spørsmålet er om staten bør sette i verk tiltak mot slike skjevfordelinger. Et annet spørsmål er hvilke tiltak som bør iverksettes. Kan tiltak som kommer i konflikt med hensynet til personlig autonomi aksepteres, i kjønnsbalansens navn? Eller er slike tiltak uakseptable?

En avklaring av disse spørsmålene krever igjen en ordning av prinsippene man forsvarer. I *Menn imellom* omtales frihet som «likestillingens grunnlag», balanse om «likestillingspolitikken kategoriske imperativ». Forholdet mellom disse tilsynelatende like

ferdighetsprinsippet hans: Enhver har lik rett til størst mulig frihet forenelig med samme frihet for alle (1), har forrang foran det andre: Sosiale og økonomiske ulikheter skal være slik at de er til de verst stiltes fordel (2a), og knyttet til stillinger og posisjoner alle har like muligheter til å havne i (2b).

Rawls' første rettferdighetsprinsipp, en variant av Kants såkalte rettsprinsipp, gjerne kalt frihetsprinsippet eller prinsippet om personlig autonomi, har følgelig forrang foran prinsippene for omfordeling. Fraser presenterer ingen leksikalsk ordning av rettferdighetsprinsipper, fordi hun kun legger til grunn ett prinsipp, nemlig prinsippet om alles deltakelse på like vilkår. Dette prinsippet gis imidlertid selvfølgelig, som eneste

Balansefeminismens primære normative enhet er gruppen. Rettferdighet defineres som «resultatlikhet» i betydningen «likhet i fordelinger på gruppenivå». En feminisme jeg kan forsvare, må ha individet som grunnenhet. Rettferdighet er «hva vi skylder hverandre» som personer.

grunnleggende prinsippene forblir imidlertid uavklart. Hva gjelder når prinsippene kommer i konflikt?

I *A Theory of Justice* skriver John Rawls (1971:38) om en såkalt leksikalsk ordning av rettferdighetsprinsipper. Ifølge en slik ordning må det første prinsippet oppfylles før vi kan bevege oss videre til det andre, det tredje også videre. Et prinsipp gjelder med andre ord ikke før prinsippene forut i ordningen er oppfylt eller ikke har relevans. De første prinsippene har en absolutt vekt i forhold de senere prinsippene og gjelder uten unntak, skriver Rawls. Han ordner selv rettferdighetsprinsippene sine leksikalsk.¹³ Det første rett-

prinsipp, forrang, mens for eksempel omfordeling er forsvarlig i den grad den kan bidra til realiseringen av dette prinsippet. Fraser diskuterer ikke Kants rettsprinsipp, Rawls frihetsprinsipp eller Habermas' tese om den interne forbindelsen mellom privat og politisk autonomi. Hun knytter begrunnelsen av *parity*-prinsippet til disse tre, men det er ikke grunnlagsproblemer på dette abstraksjonsnivået som interesserer henne. Hvordan hun vil betrakte forholdet mellom personlig autonomi og *parity* er derfor vanskelig å si noe bestemt om. Om hun skulle mene at andre hensyn er viktigere enn personlig autonomi, er det imidlertid, som vi har sett, uansett ikke

balanse hun har i tankene.

Personer versus grupper

Balansefeminismens primære normative enhet er gruppen. Rettferdighet defineres som «resultatlikhet» i betydningen «likhet i fordelinger på gruppenivå» (Teigen 2004:87).¹⁴ En feminisme jeg kan forsvare, må ha individet som grunnenhet. Rettferdighet er «hva vi skylder hverandre» som personer.¹⁵ Rettferdighetsprinsipper skal uttrykke den respekt vår status som personer tilkjenner oss.¹⁶ Det kan i denne sammenheng være verdt å minne om at balanserte fordelinger mellom to grupper, for eksempel mellom kvinner og menn, kan skjule stor fordelingsulikhet innenfor gruppene. 50/50-fordelinger mellom kjønnene sier i og for seg ingenting om den enkelte kvinnes livsvilkår. Kjønnsbalanse forstått som resultatlikhet på (kjønns)gruppenivå, garanterer med andre ord ikke *alle* kvinner og menn et verdig liv. Balanseprinsippet tillater tvert imot store ulikheter mellom personer så lenge gruppefordelingene er balanserte. Et prinsipp som tillater dette er, etter min oppfatning, uegnet som feministisk rettferdighetsprinsipp.

For å unngå misforståelser bør det understrekes at man ikke trenger å benekte at det eksisterer sosiale grupper, at mennesker føler tilhørighet til sosiale grupper og liknende for å mene at personer og ikke grupper bør være normativ grunnenhet. Fraser vil neppe finne på å benekte elementære beskrivelser av sosialt liv. Prinsippet om alles deltakelse på like vilkår er like fullt kantiansk, også i den forstand at hensynet til personer, ikke til grupper, er det primære.¹⁷ Man kan være moralsk individualist uten å være ontologisk individualist, som den feministiske politiske filosofen Jean E. Cohen uttrykker det. Hun har følgende svar til dem som argumenterer mot den enkelte kvinnes rett til selvbestemt abort med henvisning til at valget hun tar

aldri vil være fullt ut selvbestemt:

[...] a woman may decide for or against abortion on the basis of her community's values or her religious worldview, or after discussion with «significant others» – her relation to tradition, community, or loved ones is not in question here. Her right to decide does not dictate the basis of her decision. (Cohen 1996:198)

Dette er en variant av argumentet om at man ikke kan slutte fra er til bør.

Moralsk individualisme er heller ikke uforenlig med å forsvare politiske tiltak rettet mot bestemte grupper. Fraser forsvarer, som vi har sett, kvotering. Hva som skiller en moralsk individualist fra en moralsk kollektivist er ikke at førstnevnte er prinsipielt mot grupperettete tiltak, men at vedkommende begrunner disse tiltakene med hensynet til personers og ikke grupperes ve og vel.

Finnes det frie valg?

Forsvarere av balansefeminismen må gå langt i å benekte at mennesker kan foreta valg som kan kalles frie. Teigen (2004:90) legger til grunn at eksistensen av «kjønnssegregerte mønstre» gjør ideen om «reelle preferanser» bak «kjønnstypiske» valg «illusorisk». ¹⁸ Preferanser kan muligens sies å være «falske» i den grad de er determinert av omstendigheter vi ikke rår over. I så måte bør fokuset være på *hvilke omstendigheter* våre valg foretas under (er de objektive, intersubjektive og politiske betingelsene for alles deltakelse på like vilkår oppfylt?), ikke på *hva vi velger*, om vi for eksempel velger kjønntypisk eller kjønnsutypisk. For ubalanserte kjønnsfordelinger kan enten være et resultat av «falske» preferanser eller av «reelle» preferanser. Ubalanse på gruppenivå indikerer ikke nødvendigvis ufrihet på individnivå, uansett omstendigheter, ei

heller er utypiske valg nødvendigvis mer frie enn typiske.

Å vite om en slik ubalanse på gruppenivå – kjennskap til hva som er typisk og utypisk å gjøre i den gruppen man tilhører – kan riktignok være en av omstendighetene man velger under. Og ulike kulturelle og psykologiske mekanismer gjør at mange ofte gjør som flertallet; preferansene tilpasses de typiske preferansene. Bevissthet om hva kvinner typisk gjør, kan slik bidra til at flere kvinner velger typisk. Mekanismer av denne type gjør det mer komplisert å snakke om «reelle» preferanser bak kjønnstypiske valg, også i og for seg om betingelsene for alles deltakelse på like vilkår skulle være oppfylt, men ikke «illusorisk».

Samfunnet vi lever i er imidlertid ikke rettferdig. Mye samfunnsforskning har avdekket at betingelsene for alles deltakelse på like vilkår ikke er oppfylt, verken i Norge eller globalt. Kanskje kunne vi ha valgt fritt hvis samfunnet faktisk hadde vært rettferdig, men samfunnet er nå engang ikke det, vil sikkert noen anføre. Å stemple andre borgeres preferanser som «falske» er like fullt drastisk. Det er å si at deres ønskemål og prioriteringer i realiteten ikke bør tas på alvor, og dermed å frakjenne dem det en demokratisk styreform forutsetter at borgerne tilkjenner hverandre, nemlig autonomi og ansvar. (For å spise poenget: Hvorfor arrangere frie valg for borgere som ikke er i stand til å foreta frie valg?) Det er følgelig grunn til å nærme seg tematikken nyansert, varsomt – og reflektivt. Hvis andre samfunnsborgeres preferanser er «falske», hva da med de preferansene en selv har som borger av samme samfunn?

Hvordan rettferdiggjøre balanseprinsippet?

Som Fraser skriver, er omfordeling en betingelse for alles deltakelse på like vilkår. Et

spørsmål er *hva* som skal omfordeles. Likestillingssenteret var, som vi har sett, opptatt av en rekke størrelser. I *Likestillingsbarometeret 2005* nevnes stillinger og verv, arbeidstid, lønn, arbeidsplasser, arbeidsplasser innenfor den enkelte sektor og studieplasser innenfor den enkelte studieretning. I målet for Likestillingssenterets virksomhet ble også annet nevnt; det var for eksempel snakk om «lik fordeling av innflytelse». Teigen (2004:93) presenterer balanseprinsippet dels som et prinsipp om kjønnsbalanse i stillinger og verv i elitene, dels som et prinsipp om balanse i fordelingen av makt, innflytelse og ressurser, dels foreskrives kjønnsbalanse i samfunnsmessig deltakelse som sådan. Prinsippet i sin videste betydning og prinsippet i sine smaleste betydning gir naturligvis svært ulike normative anvisninger. Nå gjør det ikke prinsippet forsvarlig at en eller annen smal betydning legges til grunn. Balanseprinsippet er i flere henseender vanskelig å forsvare som et feministisk rettferdighetsprinsipp, uansett. På den annen side er det mindre uforsvarlig å anvende prinsippet smalt enn vidt. Likestillingssenterets målsetning og *Likestillingsbarometeret 2005* anga et vidt anvendelsesområde.

Et annet spørsmål er hvilke fordelinger vi bør omfordele til. Hvorfor omfordele til perfekte 50/50-fordelinger? I *Menn imellom* henvises det som nevnt til at «kvinner utgjør halvparten av befolkningen» (Skjeie og Teigen 2003:27). Men det at en gruppe – for eksempel folk med blå øyne – rett og slett utgjør en prosentandel av befolkningen i et samfunn, berettiger naturligvis ikke gruppen til en tilsvarende prosentandel av samfunnets goder. Hva skiller kjønnsgruppene fra andre grupper? Kjønnsbalanseprinsippet blir forsøkt begrunnet i at kvinner har «felles interesser» i en «minimalistisk forstand» (Teigen 2004:91). Denne fellesinteressen bygger imidlertid ikke på at kvinner har felles sub-

jektive «erfaringer eller synsmåter» (Skjeie og Teigen 2003:28). Den bygger heller ikke på kvinners objektive posisjon i et universelt kjønnsmaktsystem, som i tradisjonell patriarkatteori (Teigen 2004:91). Men hva bygger den da på? Jeg utelukker ikke at det kan gå an å begrunne en påstand om at kvinner har felles interesser i en eller annen forstand. En forsvarer av balanseprinsippet *må* kunne gi en slik begrunnelse – uten at jobben er gjort med det. En gruppes eventuelle felles interesser berettiger ikke uten videre gruppen til en andel av godene i et samfunn som tilsvarende gruppens prosentvise størrelse.

Og, hvis man nå skulle argumentere for dette; hvis det kunne godtgjøres at kvinner har rett til 50 % av samfunnsgodene fordi de har visse felles interesser, burde vel også andre grupper som kanskje kunne sies å ha felles interesser – som klasser og etniske grupper – ha rett til goder tilsvarende sin andel av befolkningen? Som Fraser skriver, krever rettferdighet

[...] en deltagelse på like vilkår langs alle viktige differensieringsakser, altså ikke bare i forhold til kjønn. [...] dette betyr [...] at reformer som foreslås må vurderes ut fra flere perspektiver; det vil si forsvarerne av reformer må overveie om det å rette opp en type av urett på en bestemt måte kan bidra til å forsterke andre typer av urett. (Fraser 2003b:239, min oversettelse)

Forsvarere av balanseprinsippet kan med andre ord ikke *bare* forsvare kjønnsbalanse – og ikke *også* en fordeling mellom andre sammenlignbare grupper som tilsvarende deres prosentvise andel av befolkningen – med mindre de benekter eksistensen av andre differensieringsakser. Det er erkjennelsen av eksistensen av slike andre akser som ligger bak den økte interessen for studier av såkalt

interseksjonalitet i kjønnsforskningen (De los Reyes og Mulinari 2005). Kjønnsurettferdighet og andre typer av urettferdighet må sees i sammenheng.

Den politiske filosofiens grenser

Det må videre understrekes at sammenhengene mellom allmenne rettferdighetsprinsipper og konkrete politiske tiltak ikke er enkle. Fraser avviser, som vi har sett, balanseprinsippet, men ikke kvotering, mens andre forsvarer balanseprinsippet og kvotering. Forsvarere av balanseprinsippet kunne likevel tenkes å *ikke* forsvare kvotering, hvis de for eksempel satte andre prinsipper som ikke kunne forenes med kvotering høyere. Eller kanskje satte de balanseprinsippet høyest, men mente at kvoteringspolitikk ikke effektivt vil bidra til balanse, i hvert fall ikke på alle arenaer. Man kan for eksempel frykte at kvotering til bedriftsstyrer i liten grad vil skape kjønnsbalanse i den reelle økonomiske elite.¹⁹

De kompliserte sammenhengene mellom prinsipper og prinsippanvendelse skyldes at prinsipper skal anvendes i ulike situasjoner: Prinsipper krever ulikt i ulike situasjoner. Dette er trolig en av grunnene til at Fraser advarer mot «formulariske» fortolkninger av *parity*. En annen kompliserende faktor er at prinsipper kan fortolkes ulikt. I et demokrati er spørsmål knyttet til prinsippportolkning og prinsippanvendelse i siste instans borgernes sak. Borgerne kan overlate slike spørsmål til rettsvesen og profesjonell ekspertise. Men juridisk skjønn og ekspertvurderinger, herunder den politiske filosofens vurderinger, er ikke hevet over den demokratiske menings- og viljesdannelse.²⁰

Grenser for staten

Det finnes grenser for politisk filosofi – og grenser for stat. I sin utdypende artikkel skri-

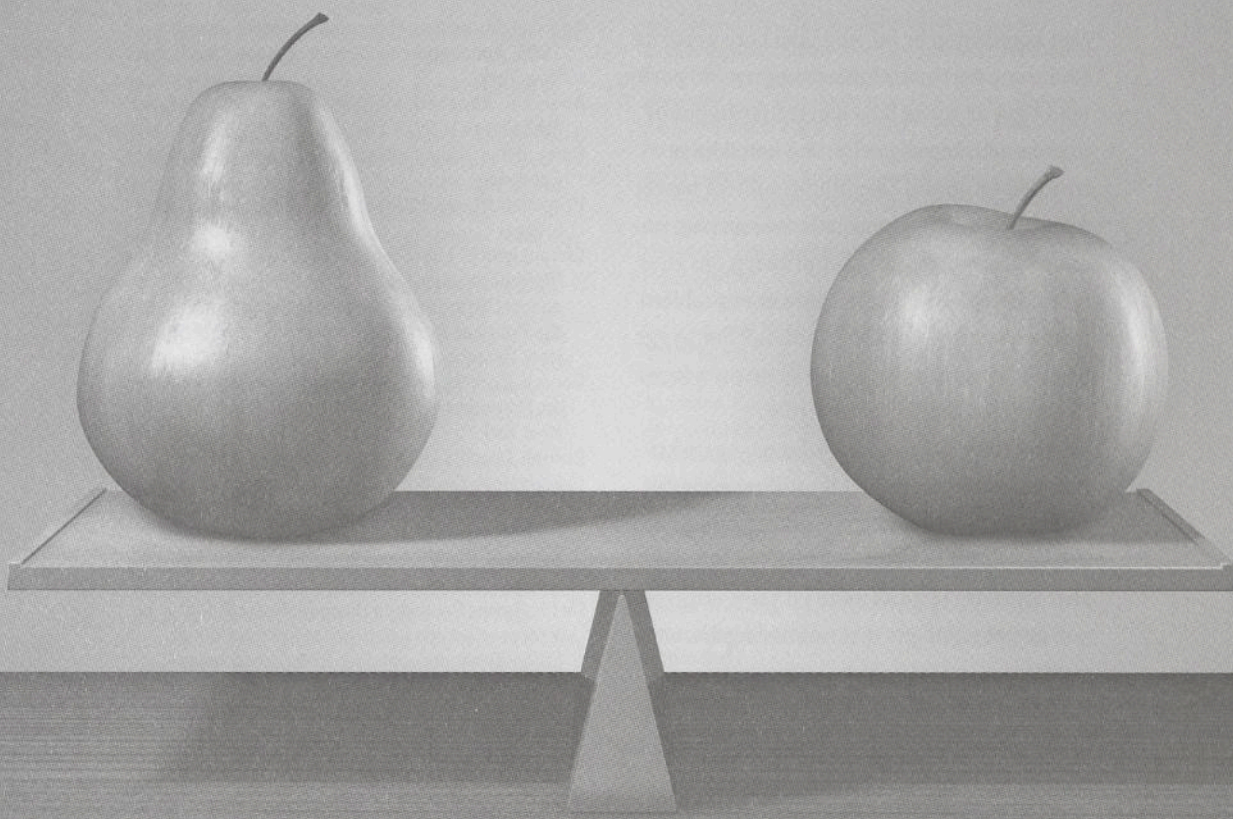


Foto: Scanpix

ver Teigen (2004:93) at «frihetsprinsippet handler om retten til å velge kjønnsutypisk, om retten til å leve og velge på andre måter enn kjønnskonformismen tilsier». Dette er, ifølge henne, hva den statlige likestillingspolitikken bør bidra til. Jeg mener statens oppgave bør være å sikre den enkelte borger retten til å «leve» og «velge» på like vilkår, som autonom person. Dette er i tråd med Skjeie og Teigens (2003:13) opprinnelige formulering av frihetsprinsippet: «Hver og en av oss har en grunnleggende moralsk rett til autonomi i livets små og store spørsmål». Det er denne «retten» staten bør vær forpliktet til å garantere. Å beskytte bestemte kjønnsutypiske liv og valg kan riktignok kreve særlige politiske tiltak; det er jeg enig i. Mitt poeng

er at staten ikke *prinsipielt* bør verdsette de kjønnsutypiske liv og valg over de kjønnsutypiske. For det første fordi verdien av en bestemt livsførsel ikke ganske enkelt varierer med gjennomsnittslivsførselen i gruppen man tilhører. En og samme livsførsel er ikke uten videre mer verdifull som utypisk livsførsel enn som typisk. For det andre fordi staten generelt bør være forsiktig med å normere enkelte begreper om det gode liv over andre, for eksempel kjønnsutypiske over kjønnsutypiske.

Det er dette også Fraser understreker når hun skriver at rettferdighetsprinsipper må være upartiske; de må kunne rettferdiggjøres overfor alle, uansett hvilke preferanser og livsanskuelser de måtte ha.

Det statistiske mistaket

Min konklusjon er følgelig ikke bare at *parité* skiller seg fra Nancy Frasers begrep om *parity*, men også at *parité* ikke kan rettferdiggjøres med henvisning til *parity*: Jeg kan ikke se hvordan en statlig likestillingspolitikk basert på prinsippet om kjønnsbalanse kan begrunnes med utgangspunkt i et prinsipp om alles deltakelse på like vilkår. Dette er et problem fordi en statlig likestillingspolitikk bør bygge på en eller annen variant av dette prinsippet dersom den skal være rettferdig.

Hvorvidt det nye Likestillings- og diskrimineringsombudet der Likestillingssenteret nå inngår vil la sin virksomhet eller deler av den reguleres av balanseprinsippet, vil vise seg. En viktig test i så måte vil være utformingen av det planlagte diskrimineringsbarometeret.

Det er i denne sammenheng verdt å understreke hva jeg *ikke* kritiserer. Jeg er ikke mot å samle inn data om for eksempel kjønnsfordelingen innenfor lederposisjonene i en sektor. Jeg er heller ikke mot å underlegge slike data statistisk analyse. Jeg er overbevist om at slike statistiske analyser sammen med kvalitative analyser kan gi relevant kunnskap om likestillingssituasjonen. Min kritikk av balanseprinsippet skal kort sagt ikke leses som noen kritikk av å bruke kvantitative metoder i studier av likestilling. Min kritikk utelukker heller ikke at kjønnsfordelingsdata i seg selv kan gi en pekepinn om hvordan likestillingssituasjonen er. Hvis over nitti prosent av lederposisjonene innen en sektor innehas av menn, er det grunn til å tro at videre studier vil vise at alle ikke har deltatt på like vilkår. Hva jeg er kritisk til, er å gjøre en bestemt statistisk fordeling, for eksempel en 50/50-fordeling mellom kjønnene, til selve normen for det rettferdige. Det er lettvint, men det er ikke riktig. ★

Litteratur

- Agarwal, Beria, Jane Humpries og Ingrid Robeyns 2005. *Amartya Sen's Work and Ideas*. Routledge, New York.
- Anderson, Elizabeth 1999. What's the Point of Equality? *Ethics* 109 (2), 287–337.
- Barry, Brian 2000. *Culture and Equality*. Polity Press, Cambridge.
- Brighouse, Harry 2004. *Justice*. Polity Press, Cambridge.
- Cohen, Jean E. 1996. Democracy, Difference, and the Right of Privacy. I Seyla Benhabib (red.): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Cornell, Drucilla 1995. *The Imaginary Domain. Abortion, Pornography & Sexual Harassment*. Routledge, New York.
- Cornell, Drucilla 1998. *At the Heart of Freedom. Feminism, Sex & Equality*. Princeton, Princeton University Press, New Jersey.
- Cornell, Drucilla 2004. *Defending Ideals. War, Democracy, and Political Struggles*. Routledge, New York.
- De los Reyes, Paulina og Diana Mulinari 2005. *Interseksjonalitet. Kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Liber, Stockholm.
- Ellina, Chystta 2003. *Promoting Women's Rights. The Politics of Gender in the European Union*. Routledge, New York.
- Ellingsæter, Anne Lise og Jorun Solheim 2002. Makt – kjønn – arbeid. Teoretiske landskap. I Anne Lise Ellingsæter og Jorun Solheim (red.): *Den usynlige hånd? Kjønnsmakt og moderne arbeidsliv*. Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Fraser, Nancy 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Polity Press, New York.
- Fraser, Nancy 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Routledge, New York.
- Fraser, Nancy 2003a. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation og Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. I Nancy Fraser og Axel Honneth (red.): *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Verso, New York.
- Fraser, Nancy 2003b. *Den radikale fantasien. Mellan omfördelning och erkännande*. Daidalos, Göteborg.
- Hausman, Melissa og Birgit Sauer 2007. *Gendering the State in the Age of Globalization: Women's Movements and State Feminism in Postindustrial Democracies*. Rowman & Littlefield, New York.
- Hernes, Helga 1982. *Staten – kvinner ingen adgang?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Hernes, Helga 1998. Skandinaviske kvinners medborgerskap i velferdsstaten. I Anne-Hilde Nagel (red.): *Kjønn og velferdsstat*. Alma Mater, Bergen.
- Holst, Cathrine 2002. Statsfeminismens moralske grammatikk. I Cathrine Holst (red.): *Kjønnsrettferdighet. Utfordringer for feministisk politikk*.

- Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Holst, Cathrine 2003. Feminisme og frihet. *Nytt Norsk Tidsskrift* 3, 333–344.
- Holst, Cathrine 2004. Det kjønnsbalanserte samfunn. *Nytt Norsk Tidsskrift* 2, 213–216.
- Holst, Cathrine 2005a. *Feminism, Epistemology & Morality*. Universitetet i Bergen.
- Holst, Cathrine 2005b. Nancy Fraser i kritikkens landskap. *Kvinder, Køn & Forskning* 4, 56–67.
- Holst, Cathrine 2006. Statsfeminismen og nasjonalstaten. *Kvinder, Køn & Forskning* 4, 5–16.
- Holst, Cathrine (under publisering). Gender Justice: Post-Rawlsian Perspectives.
- Holst, Cathrine og Anders Molander (under publisering). Justifying Freedom of Expression.
- Honneth, Axel 2003. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser Point of Recognition. I Nancy Fraser og Axel Honneth (red.): *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Verso, New York.
- Honneth, Axel 2003. The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder. I Nancy Fraser og Axel Honneth (red.): *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Verso, New York.
- Likestillingsbarometeret 2005
- Lovenduski, Joni 2006. *State Feminism and Political Representation*. Cambridge University Press.
- Masselot, Annick 2007. The State of Gender Equality Law in the European Union. *European Law Journal* 13 (2), 152–168.
- Nussbaum, Martha 2000. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge University Press, New York.
- Outshoorn, Joyce og Johanna Kantola 2007. *Changing State Feminism: Women's Policy Agencies Confront Shifting Institutional Terrain*. Palgrave.
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford.
- Roemer, John E. 1998. *Equality of Opportunity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Scanlon, Thomas 1998. *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Sen, Amartya 1980. Equality of What? I S. McMurrin (red.): *Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Skjeie, Hege og Mari Teigen 2003. *Menn imellom. Mannsdominans og likestillingspolitikk*. Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1996. *The Spivak Reader. Selected Works by Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge, New York.
- Stetson, Dorothy McBride og Amy G. Mazur 1995. *Comparative State Feminism*. Sage, London.
- Teigen, Mari 2000. The Affirmative Action Controversy. *NORA. Nordic Journal of Women Studies* 8 (2), 63–77.
- Teigen, Mari 2004. Kjønnsfrihet. *Nytt Norsk Tidsskrift* 1, 86–94.
- Vleuten, Anna van der 2007. *The Price of Gender Equality. Member States and Governance in the EU*. Ashgate, Aldershot.

Noter

- 1 Jeg refererer til den norske oversettelsen av avslutningskapittelet i *Welfare State and Women Power* i Kjønn og velferdsstat (1998). Hernes anvendte også uttrykket statsfeminisme i Staten – kvinner ingen adgang? (1982). Det er imidlertid først i essayene fra 1987 hun systematisk analyserer «det norske system» som et særlig «kvinnevennlig» system, utviklet gjennom et bestemt partnerskap mellom kvinner og stat. Jeg diskuterer Hernes' medborgerskapsmodell i Holst (2002) og Holst (2006).
- 2 Hernes veksler mellom å skrive «det norske system» og «det skandinaviske system».
- 3 Dorothy McBride Stetson og Amy G. Mazur sammenligner statsfeminisme i ulike europeiske land, Australia, Canada og USA. For nyere sammenlignende studier, se for eksempel Lovenduski (2006), Haussman og Sauer (2007) og Outshoorn og Kantola (2007).
- 4 For å unngå forvirring: Skåren på selve Likestillingsbarometeret regnes ut på bakgrunn av skåren på de mer avgrensede barometrene som er utviklet for fem av de sju områdene.
- 5 Målet presenteres på Likestillingssenterets nettsider, se <http://www.likestilling.no/kategori.html?id=87>.
- 6 Som eksempel nevner Fraser hvordan valgordninger basert på enmannskretser kan marginalisere minoritetsgrupper.
- 7 Artikkelen bygger videre på argumenter utviklet i Holst (2003) og Holst (2004).
- 8 Se Holst (2005a), Holst (2005b) og Holst (under publisering).
- 9 For feministiske bidrag til denne diskusjonen, se Agarwal, Humpries og Robeyns (2005).
- 10 Slike betraktninger etterlyses også av Honneth (2003). Et annet spørsmål er hvor effektivt det er å anvende rettsmediet i kulturelle anerkjennelseskamper (Ellingsæter og Solheim 2002).
- 11 Fraser diskuterer ikke hva skillet mellom transformativ og bekreftende tiltak vil innebære fra dette perspektivet.
- 12 Jeg forsøker å vise hvordan kvotering i akademien kan begrunnes i Holst (2005a).
- 13 Drucilla Cornell (1995, 1998, 2004) forsvarer Rawls' rettferdighetsprinsipper og hans ordning av dem fra et feministisk perspektiv.
- 14 Se også Holst (2005a), avsnitt 5.4.9 («Equality and power»), 5.4.8 («Individualism and the good community»), 5.5.1 ix) og x).
- 15 Jf. Thomas Scanlons *What We Owe To Each Other* (1998).
- 16 For en fin utlegning av moralsk individualisme, se Martha Nussbaum (2000). Se også Holst og Molander (under publisering).
- 17 Det er i siste instans personer som skal kunne sies å samhandle på like vilkår i et rettferdig samfunn, ifølge Frasers parity-norm.
- 18 Se også Holst (2005a), avsnitt 5.4.4 («Critique of the modern autonomous subject») og 5.5.1 v).
- 19 For eksempel fordi man antar at den reelle økono-

miske elite ikke først og fremst opererer gjennom bedriftsstyrene.

20 Jf. også Frasers betraktninger om forholdet mellom borgerne og den politiske filosofien i et demokratisk samfunn.

Summary

State feminist policies are not legitimate if they are unjust. This article interrogates what the author states to be an implicit normative principle of Norwegian gender equality policy, namely that gender equality should entail a 50/50 balanced relationship between women and men. Gender justice is thus considered synonymous with gender balance. The article

develops a critique of this principle of gender balance based on the feminist political philosopher Nancy Fraser's concept of «participatory parity» or «parity of participation» as a principle of justice. It is argued that not only does a principle of 50/50 gender balance differ from Fraser's principle of parity, but also that state feminist policies based on a concept on gender balance cannot be justified with reference to a principle of participatory parity. According to the author, this is a problem because state feminist policies that cannot be justified with reference to some version of this principle are unjust and thus illegitimate.

①

lug. sammendrag

323,1

305,8

minoritets
likestilling

ARTIKLER

AV HEGE SKJEIE OG MARI TEIGEN

Likestilling og minoritets- politikk

Hva er betingelsene for flerkulturelt politisk medborgerskap? Og hvordan gir den politiske mulighetsstrukturen rom for kjønnspolitiske synspunkter i et minoritetsperspektiv? Denne artikkelen diskuterer individers og minoriteters rettigheter i et flerkulturelt samfunn i lys av «berørte parter» inklusjon i offentlig politikkutvikling i Norge. Problemfeltet drøftes med fester i to høringsrunder om tiltak mot tvangsekteskap: Justisdepartementets forslag om endringer i straffeloven fra 2002 og Arbeids- og inkluderingsdepartementets forslag om endringer i utlendingsloven fra 2006.

342,083

I denne artikkelen undersøker vi betingelser for politisk medborgerskap i flerkulturelle samfunn, knyttet til deltakelse i nasjonale institusjoner for politikkutforming. Vi er særlig opptatt av hvordan staten praktiserer sitt ansvar for politisk inklusjon. Mer konkret ønsker vi å drøfte hvordan ett viktig aspekt ved den norske politikken mulighetsstruktur, reglene om «berørte parter» deltakelse i utarbeidingen av lovforslag, inkluderer eller ekskluderer minoritetsstemmer, og hvordan denne strukturen gir rom for kjønnspolitiske synspunkter på lovreform. Denne diskusjonen har vi konkretisert gjennom en analyse av to høringer om ulike sider ved den offentlige politikken mot tvangsgifte.¹

Utgangspunktet er en mer overordnet betraktning om myndighetsbasert inklusjonspolitik. Etter vår vurdering er det forbausende liten sammenheng mellom utviklingen av politiske mekanismer for å sikre kjønnsrepresentativitet i sentrale politiske institusjoner og politisk arbeid for å sikre etnisk mangfold. Spissformulert kan vi si at målsettinger om kjønnsrepresentativitet og om etnisk mangfold heller ser ut til å eksistere nærmest som atskilte sfærer i norsk politikk. Mens kjønnsbalansepolitikk har feste i individuell rekruttering, blir etnisk mangfold i hovedsak gjort til et spørsmål om inklusjon av organiserte interesser.²

Dette gir grunnlag for to typer av problematiseringer: Kan den ensidige vektleggingen av organiserte interesser i politikken for etnisk mangfold ha negative konsekvenser for hvordan individuelle rettigheter og «minoriteter innenfor minoriteter»-problematikk blir tematisert i offentlig politikkutforming? Og kan den todelte inklusjonspolitikken tenkes å svekke den organiserte kjønnspolitikken som sådan? Vi starter med å begrunne disse betraktningene.

«Standardkanalene» for deltakelse i politikkutforming

Fagdebatt om flerkulturelt medborgerskap understreker gjerne betydningen av at politikk utvikler institusjoner som kan garantere reell demokratisk deltakelse (Koopmans og Statham 2000, Togeby 2003). Utgangspunktet er at kollektivt bindende beslutninger bør treffes etter et inklusjonsprinsipp, det vil si at alle som berøres av en beslutning har samme krav på at deres interesser blir tatt i betraktning. Formelt statsborgerskap er ikke en nødvendig forutsetning for inklusjon, i stedet blir spørsmålet om berørthet avgjørende (Dahl 1989, Togeby 2003). Inklusjon er en ideell demokratisk fordring, som bare blir mer kompleks i lys av globaliseringseffekter og transnasjonale beslutningsrammer (jf. Siim 2003, Fraser 2005) – ustopkelig og over alt blir mennesker berørt av beslutninger som ikke overlapper med den etablerte nasjonalstatlige ordenen for politisk medborgerskap. I all hovedsak skal vi her likevel konsentrere oss om «den etablerte ordenen», det vil si om medborgerskapet innenfor nasjonalstatens rammer.

Minoritetsbasert representasjon er et viktig tema i teorien om flerkulturelt medborgerskap som Will Kymlicka har vært sentral i å utvikle. Også her diskuteres deltakelse først og fremst innenfor rammen av nasjonalstatlige demokratiske rettigheter, beslutningsprosedyrer og -prosesser, men samtidig som et spørsmål om utvikling av nye institusjoner og inklusjonsmekanismer. Kymlicka konsentrerer seg om to typer minoritetsbasert medborgerskap; det som følger av status som nasjonal minoritet og det som følger av innvandrerstatus. For nasjonale minoriteter er det gjerne former for (delvise) selvstyreordninger som utgjør det mest brennbare temaet, mens deltakelse og representasjon for andre minoriteter fortrinnsvis handler om inklusjon

i fellesinstitusjoner. Institusjonelle nyvinninger i sistnevnte tilfelle er etablering av særlige inklusjonsmekanismer, som da kan spenne fra (partibaserte) kvoteringsordninger til regelverk for øremerkede plasser i folkevalgte forsamlinger. Kymlicka kaller dette «special representation rights» (1995:31–33). I tillegg kommer kultur- og religionssensitive politiske tiltak knyttet til språk, religiøse ritualer, kulturelle aktiviteter og etnisk basert organisering; såkalte poly-etniske rettigheter.

En vanlig sontring i debatter om inklusjon går mer generelt mellom individuelt orienterte og gruppesensitive tilnærminger til deltakelse. En slik sontring har dannet grunnlag for en mer generell kritikk av «essensialistisk» multikulturalisme. Men den kan også bidra til å tydeliggjøre argumenter som vektlegger den demokratiske betydningen av en gruppesensitiv anerkjennelsespolitikk. Et eksempel på dette er Tariq Modoods argumentasjon for korporativt orientert etno-religiøs deltakelse i beslutningsprosesser (Modood 2000). Modoods argumentasjon er likevel først og fremst pragmatisk politisk. «Demokratisk multikulturalisme» må ta høyde for at det er store forskjeller i opplevd religiøs tilhørighet mellom på den ene siden et mangfold av innvandringsbakgrunner og (her det britiske) majoritetssamfunnet, og at disse forskjellene gjenspeiles i organiseringsformer.

Kymlickas og Modoods vektlegging av henholdsvis valgkanalen og organisasjonskanalen som veier til politisk innflytelse, speiler så å si Stein Rokkans gamle beskrivelse (1967/1989) av to hovedtyper av politiske strukturer; det «numeriske demokratiet» og «den korporative pluralismen». De markerer samtidig (idealtypiske) ytterpunkter av deltakelsesformer: Deltakelse i det parlamentariske demokratiet er individbasert, mens deltakelse i det korporative systemet er gruppebasert. Men i praksis er det kanskje heller

mellomformer som best beskriver deltakelsesstrukturene: Stemmeretten er individuell, mens statusen som folkevalgt representant blir kanalisert gjennom partiorganisasjoner. Statusen som korporativ aktør kan være mer eller mindre fast koplet til et organisasjonsmandat, blant annet fordi formelle korporative deltakelsesformer omfatter tre ulike typer av aktiviteter: treparts samarbeidet i arbeidslivet, medlemskap i offentlige utvalg, styrer og råd – ad hoc eller permanente – og deltakelse i høringsinstituttet. I tillegg kommer nyere, og mer uformelle, samhandlingsformer som lobbyisme og dialoginstitutter etter samrådsmodell. En viss nedbygging av det offentlige utvalgssystemet over tid, sammen med økningen i både forvaltnings- og stortingslobbyisme, og utviklingen av mer uformelle (dialog-) samhandlingsformer, har bidratt til at den korporative kanalen i dag kan karakteriseres som «mer» pluralistisk enn tidligere (se Predelli 2006:19).

I begge «standardkanaler» er kjønn formalisert som gruppesensitiv representasjonsdimensjon. Deler av det korporative systemet er regulert av regler om kjønnsbalanse, både statlige og kommunale utvalg, styrer og råd er omfattet av formelle 40–60 prosentregler for sammensetningen. I det parlamentariske systemet har flertallet av norske partier vedtektsfestet regler om det samme, som gjelder både for listeoppsett ved valg og for sammensetningen av interne partiorganer, både på nasjonale og lokale nivåer. Dette er regler som kanaliserer den individbaserte rekrutteringen på et rent institusjonelt nivå, etter et speilingsprinsipp: Beslutningsfora skal være kjønnsrepresentativt sammensatt. Regler om kjønnsbalanse er altså institusjonelle inklusjonsmekanismer, som samtidig kan sies å basere seg på en demokratisk norm om lik rett til lik deltakelse (se Skjeie og Teigen 2003). Men reguleringene har ikke samme slags feste i de to «kanalene»; mens deltakel-

sen i korporative beslutningssammenhenger er regulert gjennom lov, er inklusjonsmekanismene gjennom partistrukturen «frivillige», det vil si bestemt av partiene selv. Partiene på høyresiden i norsk politikk avviser dessuten stadig slike mekanismer; i Fremskrittspartiet er avvisningen unison, i Høyre har partiets kvinnebevegelse tapt flere avstemninger om kjønnsbalanseregler.

I de mest sentrale posisjonene i politikk, arbeids- og organisasjonsliv i Norge finnes det så å si ikke personer med annen etnisk bakgrunn enn den norske. Vi har tidligere påvist både ekstrem mannsdominans og etnisk homogen bakgrunn i norske elitestrata gjennom Makt- og demokratiutredningens eliteundersøkelse (Skjeie og Teigen 2003, Gulbrandsen mfl. 2002). Topp-politikken er likevel et av de få samfunnsområdene

Bildet er likevel ikke entydig; enkelte kommunestyrer, som i Oslo og Drammen, kan vise til større mangfold i etnisk bakgrunn blant representantene. Dette er da dels på grunn av mulighetene som nå gis til å påvirke personvalget ved lokale valg i Norge.

Innenfor offentlige utvalg, styrer og råd har institusjonelle regler om kjønnsbalanse sørget for en klar omfordeling av maktposisjoner mellom menn og kvinner (jf. likestillingslovens § 21). Når det gjelder representasjon av organiserte interesser, er imidlertid lite endret. For eksempel er den gamle LO–NHO-dominansen innenfor det korporative systemet fortsatt sterk, mens kjønnspolitisk organisering langt sjeldnere har dannet grunnlag for representasjon i det offentlige utvalgssystemet. Det er ingen som i dag har oversikt over etnisk mangfold

I de mest sentrale posisjonene i politikk, arbeids- og organisasjonsliv i Norge finnes det så å si ikke personer med annen etnisk bakgrunn enn den norske.

der mannsdominansen er relativt moderat, siden mye av rekrutteringen her skjer i lys av regler om kjønnsbalanse. Vi kjenner ikke til noen diskusjoner i norske politiske partier om etniske minoriteters deltakelse i «felles-institusjoner» som folkevalgte organer, som på parallelle måter kan overskride rammen av rendyrket individuell rekruttering. Ingen partier har for eksempel tatt initiativ til å formalisere målsettinger for etnisk mangfold ved listeoppsett og rekruttering til partiverv.³ Vi antar at mangelen på formulerte målsettinger for etnisk mangfold har tilsvarende betydning for faktiske rekrutteringsmønstre. Det er svært få politikere med etnisk minoritetsbakgrunn på Stortinget og i regjeringsapparatet, og svært få i fylkes- og kommunepolitikk.

i utvalgssystemet, verken på individuell basis eller gjennom organisasjonsrepresentasjon. Det finnes ett offentlig utvalg som i seg selv er ment å etablere en slik kontaktflate, nemlig Kontaktutvalget mellom innvandrere og myndighetene (KIM). KIMs egen oversikt over deltakelse i referansegrupper og utvalg, samt møter med departementer og direktorater tyder på et visst, om ikke særlig omfattende, beslutningsnettverk. Korporative strukturer på integrasjonsfeltet er imidlertid langt på vei et utforsket felt, selv om enkelte nyere studier forsøker å anslå deltakelse basert på organisasjonenes egne inntrykk. De viser alle at deltakelsen har et nokså beskjedent omfang. (Mjelve 2003, Brochmann og Rogstad 2004, Predelli 2006).

I vedlegg til statsbudsjettet for 2007 understrekes likevel betydningen av organisasjonsbasert inklusjon:

Regjeringen vil bidra til at organisasjoner som representerer innvandrere bruker sin stemme og blir hørt i spørsmål som gjelder utviklingen av samfunnet. Støtte til frivillige organisasjoner, idrett og kultur er viktige virkemidler for å skape et inkluderende samfunn. (s. 8)

Det gis fire hovedtyper av økonomisk støtte til innvander- og minoritetspolitiske organisasjoner: støtte til det som karakteriseres som landsdekkende organisasjoner på innvanderfeltet; til lokale innvanderorganisasjoner med nettverksbygging, myndighetskontakt og informasjonsformidling som hovedoppgaver; prosjektbasert støtte til «frivillig virksomhet i lokalsamfunn»; og økonomisk støtte til registrerte trossamfunn, basert på medlemstall, tilsvarende de årlige statlige og kommunale bevilgninger pr. medlemmer i statskirken.

Religiøst basert minoritetsorganisering har vært i kraftig vekst de siste tiårene. Tendensen går også i retning av sterkere organisering særlig på muslimsk grunnlag gjennom etablering av paraplyorganisasjonen Islamsk Råd Norge, og for eksempel muslimske ungdoms- og studentorganisasjoner. Samtidig er den politiske oppmerksomheten om «moskeen» stadig tydeligere. Dels er dette en konsekvens av stigende skepsis til politisk islam, dels ser vi også hvordan det utformes en ny religiøst basert inklusjonspolitik som der religiøse ledere blir gitt offentlig autoritet i nye politiske og samfunnsmessige spørsmål, som dialogpartnere og som høringsinstanser. En slik inklusjonspolitik er så å si modellert over Tariq Modoods perspektiv av «etno-religiøs» inndragning i politiske strukturer, eventuelt også da med den samme motivasjonen av pragmatisk «containment»-politikk, der

korporativistisk inklusjon ses som alternativ til religiøs organisering i den parlamentariske kanalen gjennom islamistiske partier (se Modood 2000:192–193).

I offentlige sammenhenger ser vi altså hvordan spørsmål om minoritetsdeltakelse og -representasjon, utover valgdeltakelsen, i all hovedsak blir avgrenset til «organisasjons-samfunnet» og til korporative former for politisk engasjement. Dette er en multikulturalistisk tillempling av et inklusjonsprinsipp som er sterkt kollektivistisk orientert, men avgrenset i omfang, og fullt ut myndighetsstyrt. Det handler først og fremst om interessegruppers adgang til medvirkning i utformingen av enkeltbeslutninger; i beslutningssituasjoner der politiske myndigheter inviterer «berørte parter» med, på mer eller mindre ad hoc basis. Men understrekingen av «organisasjonsdemokratiet» i minoritetssammenheng bidrar samtidig til å tydeliggjøre de to sporene i offentlige inklusjonsbestrebelser. Sivilsamfunnets kvinneorganisasjoner blir nemlig ikke gitt noen tilsvarende sentralitet i deltakelsessammenheng. Også politiske partier har hatt en lang tradisjon av separat kvinneorganisering. Men mange av disse organisasjonene er avviklet, eventuelt erstattet av løse netverk. I stedet har demokratiseringen av rekruttering til sentrale beslutningsorganer i stadig sterkere grad konsentrert seg om «individuell og kjønnsbalansert» inklusjon, som f.eks. gjennom representasjonsregler i det offentlige utvalgssystemet, og gjennom partiinterne regler for nominasjon og fordeling av verv mellom kvinner og menn etter en 40–60 prosentfordelingsnøkkel.

«Minoriteter i minoriteter» og tvangsgifteproblematikk

Spørsmålet om politisk anerkjennelse av gruppebaserte minoritetsfellesskap utgjør

en hoggestabbe i en tydelig formulert feministisk kritikk av multikulturalisme. Det gjelder riktignok først og fremst situasjoner der formell anerkjennelse tar form av delvis selvstyre, eller institusjonell autonomi, for minoritetsgrupper innenfor storsamfunnet. Kritikken inneholder en enkel advarsel om at multikulturalismens rettighetsfokus kan ha en kjønnspolitisk slagside: aksept av særskilte gruppebaserte minoritetskrav kan komme til å krenke kvinners likestillingsrett. Kritikken har i noen tilfeller hatt feste i selvstyreordninger for nasjonale minoriteter som samtidig har betydd interne restriksjoner på kvinners formelle medlemskapsrettigheter (se Phillips 2005). Ofte har den også tatt utgangspunkt i den religiøst baserte familieretten som gjelder (for deler av befolkningen) i en rekke stater, og som etablerer rettslige kjønnshierarkier i strid med menneskerettighetenes diskrimineringsvern (se for eksempel Shachar 2000, Raday 2003). Denne kritikken kan også tenkes å ramme den «demokratiske multikulturalismen» som for eksempel argumenteres av Tariq Modood. I den (riktignok avgrensede) etno-religiøse korporativismen han gjør seg til talsmann for (Modood 2000) problematiseres verken religiøst funderte kjønnshierarkier eller andre interne maktubalanser.

I debatten om «minoriteter i minoriteter» (Eisenberg og Spinner Havel 2005) står også spørsmålet om demokratisk deltakelse sentralt, både med hensyn til feministisk basert politisk organisering og aktivisme, og som krav om institusjonelle garantier for å sikre kvinners deltakelse (Phillips 2005, Okin 1999, 2005). Susan Moller Okin har for eksempel formulert et «minimumskrav» til multikulturalisme. Det innebærer at en hvilken som helst reell forhandling om politisk anerkjennelse av grupperettigheter skal basere seg på lik representasjon av kvinner og menn blant forhandlerne (Okin 1999, 2005). Slik Okin ser det, har staten en særlig forpliktelse til å sørge

for at særlig (yngre) kvinner er inkludert i konkrete forhandlinger om grupperettigheter (1999:23–24).

Kravet er enkelt i sin prinsipielle formulering. Det har klare paralleller til en etablert norm om individuell rekruttering med sikte på kjønnsmessig representativitet i deler av det norske politiske systemet. I den grad betingelsen gjøres gjeldende for statens forhandlinger med interessebaserte minoritetsfelleskap, kan den sies å speile reglene for kjønnsbalanse i det offentlige utvalgsystemet. De har blant annet blitt gjennomført i en nominasjonspraksis der organisasjoner med forslagsrett på enkeltmedlemmer i utvalg må nominere like mange kvinner og menn, før offentlige myndigheter, i sin tur, velger utvalgsmedlemmene. En annen tilnærming til en slik utfordring vil være å ta særlig hensyn til representasjon av kvinnebaserte minoritetsorganisasjoner i utvalgsoppnevninger, høringer, dialoger etc.

Okin vil uansett mene at liberale likhetsprinsipper i konkrete beslutningssituasjoner må trumfe resultatet av en forhandlingsprosess. Grunnleggende rettigheter som retten til personlig frihet, retten til økonomisk uavhengighet og retten til likhet for loven også i forhold til privat/intimsfæren, kan ikke være avhengig av resultatene av forhandlinger eller voteringer. De må være minimumsstandarder. Dette er en viktig presisering i multikulturalismedebatten, i den forstand at den binder deltakelsesdimensjonen til en ikke-forhandlingsbar standard. Det samme poenget har for så vidt også blitt understreket av Will Kymlicka. Enhver diskusjon om grupperettigheter må basere seg på en distinksjon mellom «external protections» og «internal restrictions»: Beskyttelse mot (assimilering i) majoritetssamfunnet kan ikke aksepteres om den samtidig fører til nye restriksjoner for gruppemedlemmer (Kymlicka 1999). Også dette er et prinsipielt formulert krav til

forhandlingssituasjoner. Det bidrar til å tydeliggjøre hvordan ikke-forhandlingsbare standarder ofte krenkes gjennom politisk praksis. Den norske likestillingsloven er ett godt eksempel på en slik krenkelse, der det generelle diskrimineringsforbudet ikke gjelder for indre forhold i trossamfunn (for en diskusjon av dette, se Skjeie 2004).

Det er liten tvil om at tvangsekteskap har blitt en sentral symbolsak i den politiske debatten om multikulturalisme, og da som et eksempel på nettopp uakseptable «interne restriksjoner» i (mer eller mindre) avgrensede minoritetsmiljøer. Men tvangsgifte kan ikke være, og er heller ikke, gjenstand for «external protections» i Kymlickas forstand. Tvangsgifte er et menneskerettsbrudd som det er en utvilsom statlig forpliktelse å forhindre (jf. Salimi 2006:36). Konvensjonen om sivile og politiske rettigheter klargjør dette i artikkel 23, 3. ledd: «Intet ekteskap må inngås uten de fremtidige ektefellers frie og uforbeholdne samtykke». Statens ansvar for å sikre kvinners rettigheter er særskilt understreket i kvinnekonvensjonens artikkel 16, 1. ledd:

Konvensjonspartene skal treffe alle egnede tiltak for å avskaffe diskriminering mot kvinner i alle saker vedrørende ekteskap og familieforhold. På grunnlag av likestilling mellom kvinner og menn skal de særlig sørge for: a: samme rett til å inngå ekteskap. b: samme rett til fritt å velge ektefelle og inngå ekteskap bare med sitt eget frie og fulle samtykke.

Multikulturalisme er, som det framgår foran, tett koplet til politiske krav om minoritetsrettigheter og til menneskerettslig beskyttelse av både «retten til kultur» og «retten til religion», slik også disse fastslås i konvensjonen om sivile og politiske rettigheter.⁴ Problematikken rundt tvangsekteskap er på siden av slike

rettighetshensyn. Vi kjenner heller ingen multikulturalistiske posisjoner som offentlig krever aksept av og tilpasninger til en kulturell eller religiøst motivert praksis av tvangsekteskap, i motsetning til for eksempel polygami. Diskusjonen om tilpasninger handler snarere om grenselandet mellom arrangerte ekteskap og tvangsekteskap; om frivilligheten i den første tradisjonen, men ikke om illegitimiteten av den andre (jf. Phillips 2005, Bredal 2005).

Tiltak mot tvangsgifte – to høringsprosesser

I «minoriteter i minoriteter»-debatten understrekes gjerne et mer generelt poeng om viktigheten av å kontekstualisere tilpaskningskrav. Debatten preges av to samtidige bekymringer: På den ene siden at offentlige myndigheter kan komme i skade for ikke å beskytte kvinner fullt ut mot patriarkalske praksiser, og på den andre siden at likestillingsprinsipper kan bli brukt for å demonisere minoritetsgrupper (Dustin 2006). Også i tvangsekteskapsdebatten foregår det rasende diskusjoner om hvilke offentlige tiltak som kan bekjempe problemet uten å stigmatisere minoritetsgrupper som sådan. Dette gjelder særlig når tiltak mot tvangsekteskap koples opp mot utlendingsretten og den statlige innvandringspolitikken. En slik sammenkobling står sentralt i det ene av de to forslagene om offentlige tiltak mot tvangsekteskap som vi vurderer i denne artikkelen, nemlig høringen om mulige tilleggsbestemmelser til en «21-årsregel» for familiejenforening. Denne har vært diskutert i forbindelse med proposisjonen om ny utlendingslov som regjeringen etter planen skal fremme i 2007. Den politiske hensikten med et slikt alderskrav er å hindre tvangsekteskap på tvers av landegrenser, og da særlig de som inngår i en migrasjonsstrategi.

Aldersgrenseforslaget har sirkulert en god stund. Det er inspirert av danske reguleringer (jf. Bredal 2005), kan støtte seg til EUs direktiv om familiegjennforening, og ble først framsatt av det offentlige utvalget som forberedte ny utlendingslov i 2004. Begrunnelsen var nok i overkant løst fundert: Kanskje ville unge mennesker, i risiko for tvangsekteskap, være såpass mye modne som 21-åringer enn som 18-åringer at de klarte å motstå presset? Men forslagstillerne så også at de risikerte å gjøre vondt verre: Hvordan forhindre at ungdom ble tvangssendt fra Norge, tvangsgiftet i opprinnelseslandet, og så holdt tilbake der til fylte 21 år?

I oktober i fjor sendte derfor Arbeids- og inkluderingsdepartementet (AID) ut et høringsbrev som tok utgangspunkt i dette scenariet. «Beskyttelse mot tvangsekteskap: Tiltak for å motvirke at unge personer sendes til og holdes tilbake i opprinnelseslandet for å tvangsgiftes». Her presenterte departementet en serie mulige tilleggskrav til selve 21-årsregelen. De baserer seg på regler om tilknytning til Norge i form av egen botid, arbeid og/eller studier for de som søker om å få en ektefelle til landet. Det var disse kravene, og ikke selve 21-årsregelen som skulle «høres». Realiteten ble imidlertid en annen, de aller fleste høringsinstansene uttalte seg også om selve aldersgrensen.

Det andre tiltaket vi vil drøfte, er Justisdepartementets høring av forslag om revisjon av straffeloven fra 2002. Dette forslaget inngikk i den andre av to statlige handlingsplaner mot tvangsekteskap, regjeringens såkalt «forsterkede innsats mot tvangsekteskap» (se Bredal 2005). Mens den første handlingsplanen, fra 1998, i stor utstrekning baserte seg på å bygge opp hjelpetiltak i regi av frivillige organisasjoner, innebar hovedinnretningen på den «forsterkede innsatsen» en serie nye, eller skjerpede, lovreguleringer. Justisdepartementet foreslo i denne høringen flere innskjer-

pelser i straffelovens forbud mot tvang, som å innføre ubetinget offentlig påtale i saker som gjelder tvangsekteskap, samt å presisere at tvangsekteskap er en form for rettsstridig tvang som straffes gjennom straffeloven, med en skjerpet strafferamme på inntil seks år. Det ble også foreslått endringer i ekteskapsloven for å forhindre «barneekteskap» ved at ekteskap med barn under en viss alder (16 år) defineres som tvangsekteskap. Et straffeforbud mot tvangsgifte kan sies å være en direkte implementering av Kvinnekonvensjonens rettighetsbeskyttelse. Hvordan begrensninger i retten til familiegjennforening over landegrenser bekjemper tvangsekteskap, framstår ikke som like klart.

Høringene gir konkrete muligheter for å undersøke hvordan minoritetsinteresser gis anledning til å delta i politikkutviklingen. I analysen av de to høringene stiller vi for det første spørsmål om faktisk representasjon av og variasjon i organiserte minoritetsinteressers deltakelse i beslutningsprosessene. Vi er særlig interessert i hvordan kjønnspolitiske interesser konkret er representert. Den ene typen tiltak mot tvangsgifte gjelder bare «innenlands», den andre gjelder «utenlands», dvs. i form av familiegjennforening som grunnlag for oppholdstillatelse. Dette gir mulighet til å sammenligne synspunktene på ulike typer av reguleringsforslag innenfor det samme problemkomplekset.

Invitasjonsstruktur

På innvandringsfeltet finnes det en bred organisasjonsflora. En fersk kartlegging i regi av NIBR viser at det finnes et stort antall lokale og regionale innvandrerforeninger. Anslaget er at det eksisterer nærmere tusen slike foreninger (Predelli 2006). Det er imidlertid bare noen få som opererer på nasjonalt nivå og som mottar statsstøtte som landsdekkende organisasjoner på innvandringsfeltet.

Dette er: Antirasistisk senter, MiRA-Senteret, Norsk Organisasjon for asylsøkere (NOAS), Organisasjonen mot offentlig diskriminering (OMOD), Selvhjelp for innvandrere og flyktninger (SEIF), SOS Rasisme, Innvandrernes Landsorganisasjon (INLO) og Kristent Interkulturelt Arbeid (KIA). Human Rights Service (HRS) kom med fra 2006, denne organisasjonen har tidligere (fra 2002) vært finansiert over egen post på statsbudsjettet. Det er, parentes bemerket, ikke svært strenge krav som stilles til det å være «landsdekkende» i denne sammenhengen. Organisasjonene trenger heller ikke være medlemsorganisasjoner, og flertallet er ikke det (jf. Brochmann og Rogstad 2004, Nødland mfl. 2005). Det omfattende feltet av lokale innvandrersorganisasjoner kan i første rekke betegnes som kulturelle foreninger. Det er kun et fåtall som opererer som politiske aktører. «Det store bildet» viser heller at flertallet av innvandrersorganisasjoner er politisk marginalisert (Predelli 2006:52–53).⁵

I Justisdepartementets høring av endringer i straffeloven var bare tre av de landsdekkende organisasjonene invitert til å avgi høringsuttalelse; HRS, MiRA-Senteret og SEIF. I tillegg var Islamsk Kvinnegruppe i Norge, som nå er nedlagt, invitert. Det samme var flere mer «lokale» innvandrersforeninger. På Arbeids- og inkluderingsdepartementets høring om endringer i utlendingsloven var samtlige av de landsdekkende organisasjonene invitert til å komme med høringsuttalelse, men ingen mer lokale innvandrersforeninger.

Det finnes ingen fullstendig oversikt over tradisjonelle kvinne- og kjønnspolitiske organisasjoner i Norge. Men FOKUS – forum for kvinner og utviklingsspørsmåls oversikt over 72 tilsluttede organisasjoner kan gi en viss pekepinn om omfanget. På Justisdepartementets høringsliste finner vi fem sentrale kjønnspolitiske organisasjoner: Kvinnefron-

ten, Norges kvinne- og familieforbund, Norsk kvinnesaksforening, samt MiRA-Senteret og HRS, i tillegg til JURK – Juridisk rådgivning for kvinner, Kriesentersekretariatet og Norsk Kriesenterforbund. På Arbeids- og inkluderingsdepartementets høringsliste finner vi, med unntak av MiRA-Senteret og HRS, ingen av de kjønnspolitiske organisasjonene, men igjen både JURK, Kriesentersekretariatet, Kriesenter for kvinner i Bergen, Norsk Kriesenterforbund.

Det politisk-administrative apparatet samt de rettspolitiske organisasjonene utgjorde tyngdepunktet på Justisdepartementets høringsliste. Når det gjelder det politisk-administrative apparatet, er det særlig politi- og justisvesenet i tillegg til departementssystemet forøvrig som er tungt inne. Det politisk-administrative apparatet er også tungt representert på Arbeids- og inkluderingsdepartementets høringsliste, men da i mindre grad fra justisfeltet. Vi finner f.eks. enkelte av de norske ambassadene i land som er berørt av henteekteskapsproblematikken, Pakistan, Tunisia og Marokko, på høringslisten. Dessuten er enkelte av de videregående skolene i Oslo, med en høy andel ungdommer med etnisk minoritetsbakgrunn, invitert til å uttale seg om forslaget. Det er ellers invitert særlig bredt blant arbeidslivets organisasjoner på Arbeids- og inkluderingsdepartementets høring om utlendingsloven og blant de store humanitære og sosiale organisasjonene. Det gjelder også organisasjoner som direkte er engasjert i spørsmål knyttet til tvangsgifteproblematikken. Her blir da «minoriteter i minoriteter»-perspektiver eventuelt forvaltet gjennom «hjelperne» til de minst mektige innefor minoritetsgrupper, altså personer som enten er utsatt for eller har opplevd trusler om tvangsgifte.

Høringslistene viser at det blir gjort forsøk på å inkludere en viss bredde av innvandrersorganisasjoner. Samtidig er det tydelige

ulikheter mellom listene. Arbeids- og inkluderingsdepartementets invitasjon av samtlige av de landsdekkende organisasjonene på innvandrerefeltet tyder på en bevissthet om at det er ulike interesser og flere «stemmer» som bør høres. Justisdepartementets invitasjonsstrategi framstår som mer uklar. Justisdepartementet har på den ene siden konsentrert seg om enkelte sentrale, men samtidig svært forskjellige representanter for «minoriteter i minoriteter»-problematikk, som MiRA-Senteret, Human Rights Service og SEIF.⁶ På den annen side er flere av de sentrale minoritetspolitiske organisasjonene utelatt, samtidig som flere av de mindre, lokale innvandrører-

er like godt begrunnet i forhold til de faktiske saksområdene. Slik gir også invitasjonsstrukturen for høringer om tiltak mot tvangsgifte et interessant apropos til debatten om forholdet mellom den «gamle» kvinnebevegelsen og talskvinner for etniske minoriteter. Feministiske miljøer med basis i majoritetssamfunnet blir stadig kraftig kritisert for å overse og ikke engasjere seg i minoritetspolitiske likestillingssspørsmål (f.eks. Salimi 2006, Bredal 2005).

På det samme grunnlaget har også lederen for MiRA-Senteret, Fakhra Salimi, lenge kritisert hvordan tvangsekteskapsproblemet har blitt isolert fra den generelle likestil-

Alt i alt må vi konkludere at invitasjonsstrukturen for de to høringene ikke akkurat er skreddersydde for å inkludere minoritetspolitiske og kjønnspolitiske organisasjonsinteresser.

ganisasjonene er ført opp på høringslisten. For begge høringene er det uklart hvordan departementene har tenkt i forhold til inklusjon av religiøse organisasjoner. I begge er det invitert flere kristne organisasjoner. Hvordan disse er spesielt berørt av tvangsgifteproblematikken framgår ikke. Noen muslimske organisasjoner er også invitert, men ikke representanter for andre minoritetsreligioner.

Alt i alt må vi konkludere at invitasjonsstrukturen for de to høringene ikke akkurat er skreddersydde for å inkludere minoritetspolitiske og kjønnspolitiske organisasjonsinteresser. Høringslistene er dominert av det politisk-administrative apparatet, av arbeidslivsorganisasjoner og store humanitære og sosiale organisasjoner. De er tydelig preget av departementsinterne tradisjoner for sammenstilling av høringslister, som ikke alltid

lingsdebatten, og koplet fra den generelle menneskerettighetsdiskursen og problematikken rundt vold i nære relasjoner. Dette er utvilsomt en kritikk som har klar relevans for utformingen av den offentlige likestillingspolitikken mer generelt, som i liten grad inndrar minoritetsspørsmål i (debatten om) politikkutvikling (se f.eks. Langvasbråten 2007). Den treffer nok også en del av de etablerte kvinneorganisasjonene. Men den er ikke treffende for deler av kvinnebevegelsen som har et klarere hjelpefokus, som for eksempel JURK og krisesenterbevegelsen. Disse blir også av myndighetene oppfattet som klart relevante høringsparter. Det blir derimot ikke uten videre det bredere spekteret av organiserte feministiske og kjønnspolitiske interesser. Nå kunne selvsagt slike organisasjoner «meldt seg på» på egen hånd. Det har de i liten

utstrekning gjort. I denne forstand kan altså kritikken være berettiget.

Høringssvar til straffeloven

Responser på Justisdepartementets høring viser et relativt stort frafall i forhold til listen over inviterte høringsinstanser; omkring halvparten av de inviterte høringsinstansene ga ingen form for respons på høringsbrevet. Hovedtyngden av uttalelser kom fra det politisk-administrative apparatet. Ingen av de lokale minoritetsorganisasjonene som var invitert, svarte. Deltakelsen fra organisasjoner på det kjønns- og minoritetspolitiske feltet var også svak, bare HRS og MiRA-Senteret svarte. Blant kvinneorganisasjonene ellers avga to organisasjoner høringsuttalelse: Norsk Kvinne- og familieforbund og Norsk kvinnesaksforening. Blant de mange rettspolitiske organisasjonene svarte bare JURK. Også blant arbeidslivets organisasjoner var responsen svak, det samme gjelder de religiøse organisasjonene og det omfattende feltet av humanitære og sosiale organisasjoner.⁷

Bare fem av høringsinstansene var skeptiske til forslagene, men på svært ulikt grunnlag. Én av de kritiske høringsuttalelsene knytter direkte an til stigmatiseringsproblematikk. Det er uttalelsen fra Senter mot etnisk diskriminering, SMED. Senteret var tidligere et rettshjelps-, kompetanse- og dokumentasjonssenter i statlig regi, men med uavhengig mandat, men inngår nå i det nye Likestillings- og diskrimineringsombudet. I høringen av straffeloven fokuserte SMED på diskriminering knyttet til etniske minoriteter som sådan. Senteret mente at forslaget om å tydeliggjøre straffeforbudet mot tvangsekteskap i selve lovteksten, ville bidra til å fremheve en «gruppe personer med en annen etnisk tilhørighet på en stigmatiserende og belastende måte». Senteret hevdet at det generelt sett er en tendens til at problemet

med tvangsekteskap overdimensjoneres; det er et gjentakende moment i høringsuttalelsen at det mangler dokumentasjon om problemets omfang.

En sammenligning med MiRA-Senterets uttalelse gir et konkret eksempel på hvordan «minoriteter i minoriteter»-problematikk spilles ut i denne høringsprosessen. MiRA-Senteret ser presiseringen i lovteksten som et viktig bidrag til å tydeliggjøre forbudet, og understreker samtidig at det er viktig å styrke grenseoppgangen mellom arrangerte ekteskap og tvangsekteskap – «slik at bestemmelsen ikke kan anvendes i saker hvor ekteskapet er arrangert med begge ektefellenes samtykke». De ulike formene for argumentasjon som føres av SMED og MiRA-Senteret skal ikke tolkes som en uenighet om betydningen av å bekjempe tvangsekteskap. Men de viser klart at en politikk for å beskytte individuelle rettigheter og «minoriteter i minoriteter», produserer ulike avveininger i skjæringsflaten mot en overordnet politisk agenda for å redusere stigmatisering av minoritetsgrupper, der altså SMEDs standpunkt tipper i retning av å prioritere det siste.

Høringssvar på utlendingsloven

Det var et relativt stort frafall også på høringen om utlendingsloven; bare om lag halvparten av de inviterte høringsinstansene svarte. Det er likevel et bredere felt av organisasjonslivet som deltok på denne høringen. Hovedtyngden av svar kom igjen fra det politisk-administrative apparatet. Men det kom også flere svar både fra minoritetspolitiske organisasjoner og humanitære og sosiale organisasjoner, og flere mindre organisasjoner deltok uten å være invitert.

Bare to av de landsdekkende organisasjonene avsto fra å svare: Organisasjonen mot offentlig diskriminering (OMOD) og Kristent Interkulturelt Arbeid. OMOD ønsket

ikke å bidra med synspunkter på hvordan en regel de er imot, skal iverksettes. I stedet tok organisasjonen initiativ til et brev til Arbeids- og inkluderingsdepartementet ved statsråd Bjarne Håkon Hansen, der det redegjøres for hvorfor forslaget om 21-årsregelen er et lite hensiktsmessig forslag som tiltak mot tvangsekteskap (http://www.omod.no/docs/Brev_tvangsektes.doc).⁸ Brevet ble underskrevet av til sammen 22 organisasjoner.

De aller fleste av de minoritetspolitiske organisasjonene går i likhet med OMOD imot forslaget om å innføre en 21-årsregel, og de finner det gjennomgående vanskelig å svare fullt ut på høringen, nettopp fordi de blir bedt om å ta stilling til alternativer de i utgangspunktet er imot. Bare Human Rights Service (HRS) og Selvhjelp for innvandrere og flyktninger (SEIF) støttet forslaget. HRS har vært en aktiv pådriver overfor det politiske systemet og i media for en strengere innvandringspolitikk, inkludert aldersgrense for oppholdstillatelse for ektefelle på 24 år (Storhaug 2006). I den grad HRS er kritiske til departementets forslag, går argumentasjonen på at forslaget ikke går langt nok i bestrebelsene på å redusere problemene med hente- og tvangsekteskap. SEIF derimot, uttrykker stor usikkerhet, men hevder at organisasjonen endte med tilslutning på bakgrunn av en spørreundersøkelse blant unge som har vært berørt av problematikken. Både JURK og krisesentrene gikk imot departementets forslag om reguleringer i utlendingsloven. Blant spekteret av humanitære og sosiale organisasjoner var det generelt sett bred motstand mot forslaget, det samme gjelder de religiøse organisasjonene. Høringsuttalelsen fra Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn distanserte seg på sin side fra hele problematikken fordi den etter deres syn er av allmenn og verdslig karakter, ikke religiøs eller teologisk.

Samlet kan vi konkludere med at forslaget

om å bruke utlendingsloven mot tvangsekteskap møtte kraftig motstand. Selv om motstanden på ingen måte var unison, var skepsisen stor også blant høringsinstansene innenfor det politisk-administrative apparatet. En viktig grunn til at motstanden var så omfattende, var uklarheten om hva denne saken egentlig handlet om. Innrammingen av saken i form av innvandringspolitiske tiltak innebærer at også ekteskap hvor det overhodet ikke foreligger elementer av tvang blir rammet. Svært mange høringsinstanser framhevet menneskerettslige bindinger på statens adgang til å begrense retten til familieliv, slik denne er nedfelt i den europeiske menneskerettskonvensjonen (EMK), artikkel 8, som fastslår retten til respekt for privatliv og familieliv. Dette har også vært et svært kontroversielt tema med hensyn til det strenge danske regelverket, som blant annet har blitt kritisert av det danske menneskerettighetsinstituttet, Europarådets menneskerettskommisær og FNs rasediskrimineringskomite (CERD).

Samme hovedtendens er tydelig i høringen av tilleggskrav til aldersgrense for familiegjenforening. De negative høringssvarene er ikke preget av en generell motstand mot å benytte lovregulering som tiltak mot tvangsekteskap. Det er koplingen til utlendingsretten, de begrensningene i retten til familieliv som eventuelt følger, og uklarheten i forslaget med hensyn til hvordan det konkret bekjemper problemet tvangsekteskap som problematiseres.

Moira Dustin (2006) har kartlagt europeiske erfaringer med virkemidler for å beskytte og bemektige kvinner fra minoritetsgrupper. Når det gjelder faktorer som kan underminere slike målsettinger, trekker hun spesielt fram tendensen til å benytte innvandringspolitiske virkemidler for å motvirke og forhindre tvangsekteskap. Hovedproblemet er ifølge Dustin at slike politikker skaper usikkerhet og forvirring omkring hva som er myn-

dighetenes motiver, og bidrar dermed til å svekke myndighetenes troverdighet i forhold til minoritetsgrupper.

I et eget punkt i høringsbrevet inviterte departementet høringsinstansene «til å foreslå andre og målrettede tiltak for å motvirke tvangsekteskap». Dette punktet får stor oppmerksomhet fra høringsinstansene. Særlig organisasjonene som er imot 21-årsregelen melder inn en rekke andre tiltak som de mener kan fungere effektivt i arbeidet mot tvangsekteskap. Det er et bredt felt av tiltak som foreslås. Grovt sortert handler tiltakene om a) offentlige (statlige/kommunale) forebyggende tiltak, b) tilrettelegging for ofre for tvangsekteskap, samt c) etablering av ulike former for rådgivning, dialog og mekling. Særlig i de to muslimske organisasjonenes høringsuttalelser, Islamsk Råd Norge og World Islamic Mission, står forslag om dialog sentralt, dvs. tilbud om mekling mellom foreldre og barn i forbindelse med konflikter om tvangsekteskap. Siktemålet er å skape forhandlingssituasjoner som kan skape enighet mellom foreldre og barn.

I disse uttalelsene understrekes altså trosamfunnenes rolle ved konflikt om ekteskap og at de bør involveres aktivt for å få fram og iverksette tiltak mot tvangsekteskap. Forslagene om religiøst baserte meklingsinstanser henter opp en tidligere debatt om etablering av shariaråd i Norge, etter engelsk modell. Shariaråd er muslimske familiedomstoler som hører familierettslige saker og dømmer i skilsmisssaker, dvs. har autoritet til å innvilge en såkalt religiøs skilsmisse. Dette er svært omstridte ordninger også i England (jf. Ali 2007), og i høringen av utlendingsloven blir det også eksplisitt advart mot legitimering av religiøs autoritet i slike situasjoner, for eksempel av JURK.

I mange høringsuttalelser poengteres betydningen av å skille mellom arrangerte ekteskap og tvangsekteskap. Når det gjelder

utlendingsloven, er kommentarene særlig knyttet til at forslagene er direkte innrettet mot å redusere omfanget av henteekteskap; mens kommentarene til straffeloven gjelder grenseoppgangen mot straffbare handlinger og tradisjoner av arrangerte ekteskap. Særlig uttrykker flere høringsuttalelser bekymring for at departementet bidrar til forvirring om grensene mellom praksisen med arrangerte ekteskap og tvang, og at dette kan øke fordommene mot minoriteter. Det er imidlertid ingen entydig oppfatning av at det er viktig å skille mellom tvang og arrangerte ekteskap. HRs høringsuttalelse setter langt på vei likhetstegn mellom «henteekteskap» og tvang.

Sammenfatning av høringsrundene

I Stein Rokkans terminologi var «numerisk demokrati og korporativ pluralisme» to ulike, men også, empirisk sett, supplerende strukturer for makt og innflytelse. Tradisjonen av korporativ deltakelse i samfunnsstyret kunne delvis kompensere for svak partipolitisk definert makt, slik Rokkan så det. Men han advarte også mot nærmest innebygde skjevheter ved korporative systemer i retning av å privilegere ressurssterke interesser generelt og partssamarbeidet spesielt (se Skjeie og Siim 2000). At også deltakelse i høringsinstituttet er ressurskrevende, ser vi av svarmønstrene til de to høringene om offentlige tiltak mot tvangsgifte. Når Justisdepartementet inviterer bredt blant lokale innvandrersorganisasjoner, men ikke blant de landsdekkende organisasjonene med sekretariatskapasitet, er ikke utfallet akkurat overraskende: Departementet får ikke svar fra de små. På den andre siden, når Arbeids- og inkluderingsdepartementet fremmer forslag som tematiserer hele det norske innvandringsregimet, får de svar fra flere enn dem de har spurt: da melder også mindre organisasjoner seg på. Etter vår vurdering er motstanden fra de berørte

partene som har fått si sin mening gjennom denne høringen, så stor at myndighetene risikerer å gi høringsinstituttet et stempel av skinninstitusjon dersom den ikke tas til følge.

Høringen til straffeloven viste at det er svært få motforestillinger mot eksplisitt kriminalisering av tvangsgifte. Svært mange minoritetsmiljøer har derimot motforestillinger mot en saksinnramming der tvangsgifte koples til utlendingsretten, og da på en måte som risikerer å innsnevre retten til familieliv på urimelige måter. Organisasjonene mener at departementet bruker tvangsgifte som brekkstrang for å styrke grensekontrollen. Og de oppfatter forslaget som bidrag til å bryte ned majoritetssamfunnets aksept av arrangerte ekteskap. Slik presenterer også det norske caset en illustrasjon av et mer generelt dilemma: Integrasjonsdebatten polariseres når innvandringspolitikken blir virkemiddel i politikken mot tvangsgifte (jf. Dustin 2006). En slik innramming gir et overtydelig uttrykk for statens faktiske makt over enkeltskjebner.

I høringen av straffeloven var det bare senter mot etnisk diskriminering som uttrykte bekymring for at tiltakene kunne bidra til stigmatisering av minoritetsgrupper som sådan. Stigmatisering er derimot et sentralt tema i protestene mot endringer av utlendingsloven, men, vil vi mene, her med langt større faktisk relevans. Dette er reguleringer som bare indirekte og i beste fall, kan forhindre tvangsekteskap, men som samtidig bidrar til å utviske skillene mellom lovlige kulturelle praksiser av arrangerte ekteskap og ulovlige tvangsekteskap.

Spørsmålet om hvordan tvangsgifte relaterer seg til spesifikt religiøse praksiser, ble ikke tatt opp i selve forslagene om endringer i straffe- og utlendingslov. Det er derfor interessant at religiøse organisasjoner og trossamfunn likevel har blitt invitert, på til dels bred basis, til å delta i høringene. I høringen av utlendingsloven blir også tvangsgifteproble-

matikken eksplisitt knyttet til religion av de muslimske organisasjonene selv – riktignok som et argument for etablering av religiøse meklingsinstitutter. Vi betrakter disse innspillene som ledd i forsøk på å skape større legitimitet for religiøs autoritet i familiepolitikken mer generelt. Det er det likestillingspolitisk sett gode grunner til å advare mot. Mer generelt er det liten tvil om at høringene demonstrerer en utbredt statlig vilje til religiøs korporativ inklusjon (jf. Modood 2000). Dette bygger eventuelt på gamle tradisjoner av religiøs korporatisme kombinert med nyere tenkning om viktigheten av likebehandling på det religiøse området. Men når det gjelder «minoriteter i minoriteter»-problematikk, viser også gamle erfaringer, for eksempel i utformingen av diskrimineringsvernet i likestillingsloven, behovet for at statlige myndigheter her heller bestreber seg på andre former for nytenkning når det gjelder spørsmålet om hva som er en rimelig politisering av religion (jf. Okin 2005, Schachar 2000, Raday 2003). Et eksempel på behovet for dette får vi også presentert gjennom høringsuttalelsen til Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, som understreker at tvangsgifte er en «verdslig» problematikk.

Den selektive inklusjonspolitikken

Rokkans tese om «standardkanaler» i samvirke – hvordan samspillet mellom numerisk og korporativ innflytelse definerte «det norske system» – danner også grunnlag for begrepet om statsfeminisme (Hernes 1987). «Statsfeminismen» er så å si modellert rundt spørsmål om hvordan kvinnevennlig politikk kan utvikles og utformes i et samspill mellom mobilisering og påtrykk «nedenfra» gjennom interesseorganisasjoner og lokale kvinnebevegelser, og mottagelighet «ovenfra» gjennom statlig likestillingspolitikk. «Statsfeminismen» refererer slik til et inklusjonssystem som både inkorporerer kjønnspolitiske krav i beslut-

ninger og kvinner som beslutningstakere (Skjeie 1992:36). Nå er det svært usikkert hvilken status «statsfeminismen» har som beskrivelse av et faktisk beslutningssystem. Etter vår oppfatning kan det absolutt stilles et stort spørsmålstegn ved hvor dekkende begrepet er i denne forstand. Også statsfeminismen halter, i den forstand at den faktiske inklusjonspolitikken mest har konsentrert seg om «individuell og kjønnsbalansert» rekruttering til beslutningsfora, samtidig som den har svake tradisjoner for inklusjon av kjønnspolitisk basert organisering på like fot med andre organiserte interesser. Vi kan her gjøre unntak for reformer i for eksempel den generelle likestillingslovgivningen. Og vi kan opplagt gjøre unntak for den minoritetsbaserte kjønnspolitiske organiseringen i utformingen av offentlige tiltak mot tvangsgifte. Men dette er ikke en bred inklusjonspolitik. Snarere er den selektiv på måter som dels bidrar til å isolere, dels til å segmentere likestillingspolitikken.⁹

I norsk sammenheng finnes det én studie om politisk integrasjon av organisasjoner som er særlig orientert mot minoritetskvinner (Predelli 2003), og hvordan de – generelt sett – deltar i utforming av likestillingspolitikk. Den inkluderer ikke bare minoritetspolitiske organisasjoner, men også hjelpeorganisasjoner som Oslo Røde Kors Internasjonale senter (ORKIS) og Kirkens Bymisjons Primærmedisinske verksted samt Krisesentersekretariatet. Studien er basert på intervjuer med organisasjonsledere, byråkrater og politikere, og formidler deres egne inntrykk av integrasjon. Den er først og fremst avgrenset til likestillingspolitisk «krisepolitikk». Det vil si voldsproblematikk: saker om æresrelatert vold, omskjæring og tvangsekteskap. Studien konkluderer med at innflytelsen for disse organisasjonene mest er uformell og dialogbasert, og i mindre grad knyttet til institusjonaliserte samarbeidsformer.

Vår gjennomgang av de to høringene om tiltak mot tvangsgifte viser likevel at de aller fleste av disse organisasjonene har blitt ansett som klart berørte parter også i formell forstand. Det blir derimot ikke de delene av den etablerte kvinnebevegelsen som ikke har en direkte «hjelpfunksjon» i forhold til tvangsgifteproblematikk, men mer er å regne som kjønnspolitiske organisasjoner. Særlig på høringen av utlendingsloven anses slike organisasjoner i stor utstrekning ikke å ha noen offentlig relevante synspunkter på politikkutformingen. Det er i beste fall en underlig avgrensning av problemkomplekset. Tvangsekteskap er et likestillingsproblem, men kvinnebevegelsen som sådan er langt fra å være rimelig representert i høringene.

Innledningsvis i denne artikkelen hevdet vi, riktignok spissformulert, at målsettinger om kjønnsrepresentativitet og om etnisk mangfold ser ut til å eksistere nærmest som atskilte sfærer i norsk politikk. Mens kjønnsbalansopolitikk har feste i individuell rekruttering, blir etnisk mangfold i hovedsak gjort til et spørsmål om inklusjon av organiserte interesser. Vi skrev også at den ensidige vektleggingen av organiserte interesser i politikken for etnisk mangfold kan ha negative konsekvenser for tematiseringen av «minoriteter i minoriteter»-problematikk. Vi fastholder det synspunktet med noen presiseringer. Etter vår oppfatning har gjennomgangen av høringene om tiltak mot tvangsgifte vist at selv om offentlige myndigheter legger vekt på å inkludere både «hjelpe»-organisasjoner og minoritetsbaserte kvinneorganisasjoner, er disse relativt få. Noen har til dels svært små ressurser til utrednings- og høringsarbeid. Likevel viser for eksempel MiRA-Senteret stadig vilje til å delta i det korporative systemet. Det samme gjør Human Rights Service. På mange måter blir disse organisasjonene «institusjonalisert» som motparter i hørings-systemet. Så lenge den myndighetsbaserte

invitasjonsstrukturen samtidig avgrenser mot andre typer av kjønnspolitiske organisasjoner, forsterkes bare denne tendensen. ★

Litteratur

- Ali, Shaheen Sardar 2007. Religious Pluralism, Human Rights and Muslim Citizenship In Europe: Some Preliminary Reflections on an Evolving Methodology For Consensus. I T. Loenen og J.E. Goldschmidt (red.): *Religious pluralism and human rights in Europe: Where to draw the line?* Intersentia, Antwerpen.
- Borchorst, Anette og Birte Siim 2002. The Women-friendly welfare states revisited. *NORA – Challenges to gender equality in the Nordic welfare states* 10, 2, 90–98.
- Bredal, Anja 2005. Tackling Forced Marriages in the Nordic Countries: Between Women's Rights and Immigration Control. I L. Welchman og S. Hossain (red.): «Honour» – *Crimes, Paradigms and Violence Against Women*. Zed Books, London.
- Brochmann, Grete og Jon Rogstad 2004. På sidelinjen? Vilkår for deltakelse i politikk og organisasjonsliv i Norge. I B. Bengtsson (red.): *Föreningsliv, makt och integration*. Departementsserien 2004:49, 315–341.
- Dahl, Robert A. 1989. *Democracy and its critics*. Yale University Press, New Haven.
- Dustin, Moira 2006. *Gender equality, cultural diversity: European comparisons and lessons*. London School of Economics. <http://www.lse.ac.uk/collections/genderInstitute/NuffieldReport_final.pdf>
- Eisenberg, Avigail og Jeff Spinner Havel 2005. *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Fraser, Nancy 2005. Reframing Justice in a Globalizing World. *New Left Review* 36, 69–88.
- Gulbrandsen, Trygve, Fredrik Engestad, Trond Beldo Klausen, Hege Skjeie, Mari Teigen og Øyvind Østerud 2002. *Norske makteliter*. Gyldendal, Oslo.
- Hernes, Helga 1987. *Welfare state and women power – essays in state feminism*. Norwegian University Press, Oslo.
- Holst, Cathrine 2002. *Kjønnsrettferdighet*. Gyldendal, Oslo.
- Koopmans, Ruud og Paul Statham (red.) 2000. *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics*. Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will 1995. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Clarendon, Oxford.
- Kymlicka, Will 1999. *Liberal Complacencies*. I J. Cohen, M. Howard og M.C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin with respondents. New Jersey, Princeton University Press, Princeton.
- Langvasbråten, Trude 2007. *A Scandinavian Model? – Gender Equality Policy and Multiculturalism in Sweden, Denmark and Norway 2000–2005*. Accepted for publication in *Social Politics: International Studies in Gender, State and the Society*.
- Mjelve, Jørgen 2003. Innvandrorganisasjoner i Norge. I F. Mikkelsen (red.): *Innvandrorganisasjoner i Norden*. Nordisk Ministerråd, København.
- Modood, Tariq 2000. Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the «Recognition» of Religious Groups. I W. Kymlicka og W. Norman (red.): *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford University Press, Oxford.
- Nødland, Svein Ingve, Kirsten Allred, Christin Berg, Ståle Opedal 2005. Skal alle gjøre alt? – evaluering av landsdekkende organisasjoner på innvandrerfeltet. Rogalandsforskning, Stavanger.
- Okin, Susan Moller 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* I J. Cohen, M. Howard og M.C. Nussbaum (red.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin with respondents. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Okin, Susan Moller 2005. Multiculturalism and feminism: no simple questions, no simple answers. I A. Eisenberg og J.S. Havel (red.): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ot.prp. nr. 77 (2000–2001). *Om lov om endringer i likestillingsloven mv.* Barne-, familie- og likestillingsdepartementet.
- Phillips, Anne 2005. Dilemmas of gender and culture: the judge, the democrat and the political activist. I A. Eisenberg og J.S. Havel (red.): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Predelli, Line Nyhagen 2003. *Uformelle veier til makt: Om minoritetskvinnens politiske innflytelse. Makt og demokratiutredningen*, rapport nr. 60, Oslo.
- Predelli, Line Nyhagen 2006. Innvandrorganisasjoner i Norge. NIBR-rapport 2006:14.
- Raday, Frances 2003. Culture, Religion and Gender. *International Journal of Constitutional Law* 1 (4), 663–715.
- Rokkan, Stein 1967/1989. Stat, Nasjon, Klasse. Universitetsforlaget, Oslo.
- Salimi, Fahkra 2006. *MiRA-Magasinet* 1.
- Shachar, Aylet 2000. Should Church and State be joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma. I W. Kymlicka og W. Norman (red.): *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford University Press, Oxford.
- Skjeie, Hege 1992. Den politiske betydningen av kjønn. En studie av norsk topp-politikk. *ISF-rapport* 92:11. Institutt for samfunnsforskning, Oslo.
- Skjeie, Hege 2004. Trosfrihet og diskrimineringsvern. *Tidsskrift for kjønnsforskning* 3, 5–23.
- Skjeie, Hege og Birte Siim 2000. Scandinavian Feminist debates on Citizenship. *International Political Science Review* 21 (4).
- Skjeie, Hege og Mari Teigen 2003. *Menn i mellom. Mannsdominans og likestillingspolitikk*. Gyldendal, Oslo.
- Siim, Birte 2003. *Medborgerskabets utfordringer. Politisk myndiggørelse af etniske minoritetskvinder*. Den danske magtudredning. Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Storhaug, Hege 2006. *Men størst av alt er friheten – om innvandringens konsekvenser*. Kagge forlag, Oslo.

- St. meld. nr. 49 (2003–2004). *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse*. Kommunal- og regionaldepartementet.
- St. prp. nr. 1 (2006–2007). Statsbudsjettet 2007. Arbeids- og inkluderingsdepartementet.
- Tøgeby, Lise 2003. *Fra fremmedarbejdere til etniske minoriteter*. Maktudredningen. Aarhus universitetsforlag, Århus.

Noter

- 1 Etter ønske fra redaktørene av Tidsskrift for kjønnsforskning, konsentrerer vi oss i denne artikkelen om å rapportere noen hovedtendenser i materialet. En lengre versjon av artikkelen, som i mer detalj dokumenterer analysen av høringene, er lagt ut på følgende hjemmesider: <http://folk.uio.no/hegesk/> og <http://www.samfunnsforskning.no/minoritetspolitikk>.
- 2 Urfolkspolitikken institusjonaliserer en «tredje vei»: I minoritetsammenheng har urfolkspolitikken de siste tiårene vært forankret i en fortolkning av menneskerettslige forpliktelser, bl.a. etter FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter, som har bidratt til etablering av parallelle politiske institusjoner; samemantallet og sametinget.
- 3 Eneste måltall for politisk deltakelse vi har funnet, gis i vedlegget til statsbudsjettet for 2007; Handlingsplan for integrering og inkludering av innvandrerbefolkningen: Andelen personer med innvandrerbakgrunn og stemmerett som deltar ved kommunes styrevalg, fylkestingsvalg og stortingsvalg skal tilsvare valgoppslutningen samlet sett (s. 24 og s. 43) Det er viktig at alle grupper i befolkningen har muligheter til å delta i beslutningsprosesser på ulike nivå, står det heller uforpliktende i stortingsmelding nr. 49; *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse* (2003–2004, vedlegg 1, s. 188). Samtidig påpekes det at personer med innvandrerbakgrunn har vært lite synlige aktører i det politiske liv, deltatt mindre i organisasjoner med gjennomslagskraft i politiske beslutningsprosesser, men samtidig, at «grad av deltakelse varierer fra område til område og etter hva slags innflytelse det er snakk om» (s. 188), og at «utviklingen de siste årene viser at etablerte politiske partier følger opp utviklingen i befolkningssammensetningen» (s. 190). Her er det med andre ord høyst uklart hvordan politiske myndigheter mener at minoritetsbakgrunn kan være relevant i ulike deltakelsesammenhenger, selv om mangfoldsmeldingen også understreker at innvandrerorganisasjoner er «viktige demokratiske aktører som kanalisere politiske og kulturelle impulser fra befolkningen inn til beslutningstakere og offentlige myndigheter» (s. 124).
- 4 Artikkel 27: I de stater hvor det finnes etniske, religiøse eller språklige minoriteter, skal de som tilhører slike minoriteter, ikke nektes retten til, sammen med andre medlemmer av sin gruppe, å dyrke sin egen kultur, bekjenne seg til og utøve sin egen religion, eller bruke sitt eget språk.
- 5 I NIBRs undersøkelse var det for eksempel bare en fjerdedel som oppga at de hadde deltatt i høringer; var blitt invitert til å uttale seg om saker som var til behandling i kommune, fylke eller stat.
- 6 MiRA-Senterets virkeområde har særlig vært rettet mot kvinner, barn og familier, og da særlig unge jenter med minoritetsbakgrunn. Organisasjonen driver prosjektarbeid, skoloring og rapport- og magasinutgivelser. Fahkra Salimi har ledet MiRA-Senteret fra etableringen i 1989. MiRA-Senteret og Human Rights Service utgjør ytterpunkter i den likestillings- og minoritetspolitiske debatten. De er begge sterkt engasjert i problemstillinger som særlig angår unge kvinner med minoritetsbakgrunn, men deltar som regel med helt ulike problemformuleringer og politiske løsningsmodeller, blant annet fordi organisasjonene har helt ulike tilnærminger til innvandrings- og integreringspolitikk som sådan. Human Rights Service omtaler seg selv som en partipolitisk uavhengig tenketank som arbeider med tema knyttet til det nye fleretniske og flerreligiøse Norge, med fokus særlig på barn, unge og kvinner, på en generelt innvandringskritisk plattform. Hege Storhaug, som har vært en profilert debattant når det gjelder spørsmål i skjæringsflaten innvandring og likestilling, står sentralt i etableringen av HRS. Ledelsen av MiRA-Senteret er tydelig forankret i norske minoritetsmiljøer, mens ledelsen av HRS har tyngdepunkt i den norske majoritetsbefolkningen. Det samme har ledelsen i Selvhjelp for innvandrere og flyktninger (SEIF) hatt. SEIF er bygget opp av Gerd Fleischer, og arbeidet har de siste årene særlig vært konsentrert om praktisk hjelp til unge som står i fare for å tvangs giftes.
- 7 Line Nyhagen Predelli (2006) har intervjuet et knippe organisasjoner om deltakelse i politiske påvirkningsprosesser; både dialogfora, lobbyvirksomhet og formelle høringer. Intervjuene viser hvor krevende særlig de formaliserte samhandlingsformer er, samtidig som utfallet er svært usikkert. De som klarer å påvirke mest er, ikke overraskende, de som har administrative ressurser og heldt ansatte medarbeidere. Den tyngste formen ser ut til å være høringene.
- 8 Brevet er ikke registrert som høringsuttalelse, og vi ble kjent med det etter at vi tok kontakt for å få vite hvorfor de ikke hadde deltatt på høringen.
- 9 «Statsfeminismen» har også blitt utsatt for kritikk i andre sammenhenger. Påstanden har for det første vært at begrepet, eller tenkningen, innebærer en homogeniserende forståelse av kjønnspolitiske interesser. For det andre har «statsfeminismen» blitt påstått å innebære en helt urimelig beundring for, og privilegering av, en bestemt type statsformasjon – nasjonalstaten generelt, og den nordiske, sosialdemokratiske velferdsstaten spesielt (jf. Borchorst og Siim 2002, Holst 2002, om dette se også Skjeie og Teigen 2003). Ingen av disse kritikkpunktene samsvarer helt med påpekingen over, av en selektiv inklusjonspolitik.



Gender equality and minority politics

This article interrogates in what ways the political opportunity structure includes gender political perspectives in policy making processes. Throughout Europe public policies and debates about integration and immigration are connected to issues of gender equality: authoritarian family structures; gender discriminating practices; the border line be-

tween arranged marriages and the protection of young people against forced marriages.

The authors approach «minorities within minorities» conflicts by exploring the conditions for multicultural citizenship in terms of organized participation in corporatist oriented consultation processes. The empirical analysis concerns public policies to prevent forced marriages. Two Norwegian government propositions on legal regulations to prevent forced marriages are examined.

(V)

eng

305, 486

X sammendrag

hijab,
politikk

korner
hodeplagg
islam

ARTIKLER

By **TORDIS BORCHGREVINK**

The *Hijab* Debate and the Liberal Dilemma

Some years ago, apart from provoking a heated public debate in most of Western Europe, the claim to wear *hijab* in secular context also provided a focal point for the study of dilemmas in liberal democracies committed to international conventions of human rights. The article is concerned with the prerequisites for combining freedom of religion and equality before the law, and the aim is to contribute to the debate about women's human rights – religious and non-religious – in contemporary multi-religious societies.

member of the

It is a fact, Peter Beyer writes, that today's states, almost without exception, guarantee freedom of religion, thus acknowledging the importance and legitimacy of this domain. The question is; what are religions permitted to do on the bases of their freedom? (Beyer 2004:19–20). The answer, it seems, must depend on what other freedoms any given state has committed itself to, on behalf of its citizens.

When some four years back Muslim women from a number of European national states took to the streets claiming their religious right to wear the *hijab*¹ in secular contexts Beyer's question enjoyed a short-lived but intense public attention in the greater part of Western Europe. Politicians, academics and the general public joined in heated debates on religious pluralism, democracy, toleration, secularism, feminism, constitutional issues and integration policies. Apparently, the claim to wear this particular religious symbol provided Western majorities with a crystallising point of political and popular worries, and the debate was a muddle. There were the questions of rights and legal principles which, aided by the confrontation between arguments in support *versus* refusal of the claim laid bare the conflict between time-honoured western norms. At the same time confusion obtained as to the meaning of the headscarf from the claimant's point of view. What was the intent of this claim: was it meant to serve the promotion or the prevention of integration? And the discussion of motive became interwoven in a debate about the over-all socio-political effects of *either* response to the claim. On the one hand, how would a ban on *hijab* influence Muslim women's chances in terms of education and employment? On the other hand, how would majorities react to an increased presence of non-Christian religious symbols in the public sphere? And

if there are no limits to this freedom of belief and worship, what is there to prevent the believers of *any* creed from using liberal laws to dispose of precisely those laws in the name of religion?

There were attempts at muffling the noise by playing down the significance of the headscarf as a harmless piece of cloth, and placing the source of the controversy at the doorstep of an over-sensitive and anti-pluralist majority. Not entirely mistaken, perhaps, the problem with this argument was that it seemed to ignore what the claimants were actually saying: The headscarf is about *religion* and about *rights*. Hence, taking the claim at face value, the issue is non-trivial, and there was something at stake here for everyone.

The debate subsided, but the perplexities of current affairs in multi-religious Europe remain: In the aftermath of the controversy the *hijab* appears more like a window, displaying some of the most pervasive dilemmas in contemporary modern, liberal democracies.

I am in no position either to confirm or to invalidate any proposed link between the *hijab* and the life project of the claimants, and will not venture any final or correct interpretation of the claim. Rather, by unravelling some of the underpinnings of the controversy I hope to clear the ground for further discussion of what seems to me to be the heart of the matter; the question of women's human rights as citizens – whether of a religious or a non-religious persuasion.

Conflicting principles

The claim itself is straddled across two sets of rights, both crucial to modern democracies and firmly embedded in international conventions on human rights: Group-rights and individual rights. And the tension between them causes a pervasive theoretical problem

in the international scholarly debate on multiculturalism.

The first set, whether stated in terms of religious-, cultural or minority rights aims at preventing any given majority from (ab)using its dominant position and force upon members of a minority its own norms and practices (e.g. Taylor 1994). It aims at creating a fair and balanced relationship *between* groups independent of size, and for this barrier against assimilation to have an effect, minority groups require protection both in terms of autonomy as well as positive measures of accommodation (e.g. Kymlicka 1995). The second set of rights concern the protection of individuals, in terms of equality before the law independent of sex, status, race and faith. Obviously, the two sets address two distinct constellations of power: The latter touching upon power relations *within* groups. The present concern is the tension engendered when group rights and individual rights appear to be mutually exclusive. As Ayelet Shachar has explained, it is a fact that «[...] individuals inside the group can be injured by the very reforms that are designed to promote their status as group members.» (Shachar 2001:3). At an earlier stage this very tender spot in multicultural theory was pointed out by Susan Moller Okin in terms of a question: *Is Multiculturalism bad for women?* (Okin 1997) – and it triggered Michael Walzer's foresighted comment that the «gender issue» would prove to be the most «divisive» in multicultural theory and politics (Walzer 1997:60).

In legal terms this tension surfaces in full when religious personal- or family law is in conflict with the human *cum* civil rights of the members of a given community of faith, with mainstream interpretations of *Shari'a* Law as the case in point: On the whole, and despite lasting efforts at reform, Muslim women's civil rights are defined by theological provi-

sions which explicitly do not acknowledge the equality of the citizens before the law (e.g. Ali 2000, Ramadan 2004). The dilemma is obvious: When the source of law is a sacred text there is no distinction between the administration of justice and the practice of religion. Accordingly, this legal system is subject to a basic human right, the right of citizens to religious freedom – the compliment of which is the duty of states in terms of non-interference in systems of belief and worship. The question is whether the commitment to religious freedom also commits the democratic/liberal state to grant the denominations under its jurisdiction the right to deprive the believers of the civil rights these people enjoy as citizens? In other words, is legal pluralism the only logical outcome of religious freedom? In that case, a confusing situation seems to arise of a human right causing a loss of human rights. Or is it rather the case that a confession is due to the effect that the right to religious freedom may entail a promise which modern democracies cannot keep – *unless* the denominations in question take it upon themselves to enforce legal reform to meet the requirements of citizenship rights?

The legal predicament illustrates the inherent dilemma of liberalism: How is liberal society to deal with illiberal practices without undermining its own principles? When the two systems of law, religious and secular, appear mutually exclusive, and both intervention and non-intervention in people's religious belief appear self-defeating in terms of western norms, the situation seems almost paralysing. In practice, however, a hierarchy of rights tends to force its way, and the Norwegian solution represents one approach to the impasse. Having ratified the UN convention on women's human rights (CEDAW) way back in 1981, a principle of non-interference in religious tenets is maintained by way of an exception to the law on equality between

the sexes; this law does not apply to the so-called internal affairs in religious communities. However, this approach contrasts rather sharply with the present trend in international law which is *not* to allow religious rights automatically to take precedence over other human rights (*KILDEN* 16/3 2004, interview with Hellum).

Headscarf in Strasbourg

Within the framework of the present discussion, a pertinent question is whether this claim to wear *hijab* in secular contexts contributes to a lessening or a reinforcement of the pressure on liberal norms. Not surprisingly, perhaps, judicially qualified interpretations of the Human Rights Convention have been forthcoming in favour of both positions, as evidenced by The Judgement of the European Human Rights Court in the case of *Leyla Sahin vs. Turkey*. (Judgement. Strasbourg 10 November 2005). Although reservations are due when it comes to Turkey's similarity to Western Europe, I believe that not only are the grounds of the judgement itself pertinent to the present discussion, Turkey's argumentation are interesting as well. The case in brief:

Leyla Sahin, a medical student at the University of Istanbul considered wearing *hijab* her religious duty, and she claimed her right to wear it during lectures and exams. The University refused the claim, and referred to regulations already firmly in place prohibiting Muslim headscarf – and beard – on campus. Leyla Sahin complained to the Human Rights Court in Strasbourg and in November 2005 the Grand Chamber passed its Judgment, stating firstly: the Istanbul University regulations restricting the right to wear the Islamic headscarf do indeed interfere with the applicant's right to manifest her religion, as stated in the first paragraph of Article 9 of the European Convention on Human Rights:

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.

However, the Grand Chamber found that the interference was prescribed by law and pursued one of the legitimate aims set out in the second paragraph of Article 9:

Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.

The Chamber states that the interference was justified in principle and proportionate to the aims pursued and could therefore be regarded as having been «necessary in a democratic society» (Judgment 2005:12) and explained that «this religious symbol has taken on political significance in Turkey in recent years [...] a meaning which is contrary to efforts at preserving pluralism (ibid:19)». The Chamber accords with Turkey's statement: Outlining the historical background for its secular constitution, Turkey emphasised how it was established precisely to promote women's emancipation and to guarantee equality between the sexes, which is contrary to Islamic jurisprudence – while, in the present political situation in Turkey, there exists a strong political movement advocating the re-introduction of the legal pluralism characteristic of the Ottoman Empire – the *millet* system (op.cit:7).²



Foto: © Mark Shenley / Scanpix

In order to appreciate Turkey's worries a brief comment may be helpful. The Ottoman millet system was an arrangement granting to each denomination full jurisdiction of their members. As self-governing units they were allowed to operate according to their own legal codes and with their own courts. In Will Kymlicka's description:

The millet system was, in effect, a federation of theocracies. It was a deeply conservative and patriarchal society, antithetical to the ideals of personal liberty endorsed by liberals from Locke to Kant and Mill. (Kymlicka 1995:157)

He suggests that the millet system «[...] is perhaps the most developed model of non-liberal religious tolerance.» (ibid:158). And he finds that «Since the millet system has been cited as an important precedent and model for minority rights [...]» (op.cit:156), it is worth looking into. I would like to add that whenever this particular model is referred to as exemplary in terms of religious freedom,³ women have better keep in mind that this system is antithetical to notions of equality of the citizens before the law: this is «multiculturalism» without democracy.

But does Leyla Sahin's *hijab* mean advocacy of the millet system? In general terms, does it follow that the headscarf threatens democracy? The judgement was not unanimous. Judge Tulkens dissented from the majority, citing three points:

Firstly: One cannot deduct from Sahin's claim to wear *hijab* to Sahin's support of traditional Islamic family law. Secondly: By accepting the applicant's exclusion from the University in the name of secularism and equality, the majority of the Chamber has accepted her exclusion from precisely the type of liberated environment in which the true meaning of these values can take shape and

develop (Judgement 2005:34). Thirdly: Bans and exclusions echo that very fundamentalism these measures are intended to combat (ibid:35).

The objections are compelling, not in the least by drawing attention to crucial points in the debate outside Turkey. To me, the two former objections serve to prevent a hasty choice between interpretations of the meaning of the headscarf at the level of usage, while the third objection suggests prohibition as a means to undermining the entire project of humanism. Since in most debates on religion the very word «fundamentalism» is an abomination, judge Tulkens use of the term seems to point to the need for further reflection upon this question: Under what conditions are measures restricting religious pluralism «fundamentalist» in nature – and when are such measures necessary in order precisely to preserve religious pluralism? However, I believe there is indeed a strong argument in favour of perceiving the claim to wear the headscarf not as an obstacle, but as a solution to the liberal dilemma.

Women at the edge

To follow up on judge Tulken's point: How do the claimants themselves perceive the link between headaddress and Islamic family law? Mindful of the fact that measures aiming at public and legal recognition of minority groups may serve to undermine the civil rights of the individual group member, as in the case of Islamic family law, the question is still how it applies to the present issue. For instance, what to make of the fact that those rendered most vulnerable by collective recognition constitute the vanguard of the claimants? When Muslim women appear in public claiming with impressive self-confidence and fluency, their right to express their religious affiliation in non-Muslim contexts

such as secular institutions of work and learning, the answer is not self-evident. The way I read the situation, the object of theologically founded discrimination, i.e. the victim herself, demands her unrestricted right to demonstrate religious obedience in precisely those institutions which represent the entrance ticket to social and economic participation. Consider the fact that the claim itself is doubly rooted in secular law, referring as the claimants do to their constitutional right to freedom of belief and their equal rights as women to education and employment respectively.

Furthermore, consider also the fact that the very presence of the headscarf on employees and students seems to contradict the meaning of the scarf as an expression of commitment to Islamic family law. If there is one issue on which scholars on *Shari'a* Law seem to agree – the critics, the reformers and the conservatives alike – it is that mainstream Islam has little use for educated and earning women. For instance, explaining Islam to the Norwegian public, the Norwegian Muslim Mohammed Bouras teaches that there is only one condition in Islam that permits a woman to take up work outside the home; in the case where there is no male provider. In Islam men are the providers, as well as the natural heads of households, while any other arrangement will interfere with women's naturally given domestic capabilities, the outcome of which is disastrous: Irrelevant activities and concerns diverting a woman from her naturally given domestic responsibilities as a mother will cause the entire humanity to suffer. Hence, women's right to maintenance is inviolable. The legal provisions reducing women's inheritance rights, share in the household property and custody of her children in the case of divorce, the right to sign a contract etc. stem logically from this basic right: She does not need any of those things (Bouras 1998).⁴

From the other end of the continuum the Pakistani professor of Law, Shaheen Sardar Ali, an expert both on *Shari'a* and human rights law argues that despite the fact that only 6 of the Qur'an's 6666 verses are out of tune with the UN declaration on women's human rights (Ali 2000:43) – Islamic ruling is still based on the notion that women's place is in the «home or in the grave». In her capacity of a Muslim advocate of Islamic legal/theological reform, Ali is controversial in the eyes of her co-believers. Still, one is made to wonder whether those women wanting to wear their headscarf in school and at work may in fact entertain deviant notions of a similar nature about women's place in the order of things.

Also, some confusion arises from the very reasons given in support of the claim: Wearing *hijab*, we are told, is due to an independent choice and is an expression of personal identity. Consequently, those prohibiting *hijab*, being it employers or public authorities, violate the claimant's autonomy and their freedom of choice – which means that they violate their own most celebrated principles. To my knowledge, from Fereshta Ludin's complaint to the German Courts in the middle of the 1990's to this day, all claimants have been saying more or less the same thing: The *hijab* expresses individuality, free will and autonomy. What strikes me is that the claim itself is substantiated within the framework of a tradition rather forcing them to be free, as Rousseau put it. In this sense, even those in fear of *hijab* as a sign of some sort of spenglerian «Untergang des Abendlandes» may find some solace in the fact that the protagonists argue their case in the language of the west (McLoughlin 1996).

Nevertheless, the question remains; what on earth are they up to, these persistent European Muslim women? Are they defying the very laws restricting their rights, or is the

headscarf advertising their obedience to their own subordination?

The merits of ambiguity

After several attempts at deconstructing this ambiguity to get at the real intention behind the use of *hijab* in «western» contexts I have come to believe that the effort misses the point: ambiguity is the message. For instance, what surfaced in the aftermath of what must now be ranked as the first French «affaire»,⁵ were ambitions pointing in two distinctly

had been the focal point in the political controversy launched by the Islamist upsurge. On the one hand, since one implication of political Islam has to do with welfare and greater social equality the Islamist student wearing headscarf threatens privilege and inequality. According to Lindisfarne this is why the scarf is forbidden; it threatens the power of the long established elite, which is strictly secular. On the other hand, she maintains, there is no doubt that the women's scarf also defends the inequality the Islamists want to see between men and women (Lindisfarne 2002).

Paradoxically, these quarrelsome ladies could be the spear-heads in a process of «Westernising» Muslim women in the legal, socio-political and economic sense, aiming at equal participation – with their faith intact.

different directions; the young women wanted access to secular institutions of higher learning while keeping their recognition as chaste, obedient and loyal Muslims intact. It has occurred to me that a means to reconcile these ends could be the ambiguity of the symbol itself.

There are in fact several indications that the Muslim headscarf may refer to a precarious balance between the embrace and the rejection of articles of faith; as a cover-up, so to speak, of efforts at change. Interestingly, the *hijab* seems to be used, and to work in somewhat similarly ambiguous ways also outside the Christian/secular European context. A couple of years before Leyla Sahin's complaint was known throughout Europe, Nancy Lindisfarne pointed to the two-edged message transmitted by the headscarf in constitutionally secular Turkey, where the *hijab*

From theocratic Iran, Ziba Mir-Hosseini notes that since the Revolution women's participation in politics and public life has increased also in terms of employment and university attendance, which definitely is an unexpected development. She writes: «Paradoxically, the enforcement of *hejab* became a catalyst here: by making public space morally correct in the eyes of traditionalist families, it legitimized women's public presence.» (Mir-Hosseini 1999:7). Hence, their heads obediently covered, Iranian women may be in the process of «[...] making an utter shambles of the policies dreamed up by the powerful.» (ibid:278). Still, Mir-Hosseini, herself a Muslim, is unconvinced of the emancipatory merit of the *hijab*. Having made her point as to the new freedoms made possible for Iranian women literally wrapped in religious obedience, she concludes: «[...] yet I see *hejab* and

family law as two sides of a coin: both focus attention on the sexual aspect of gender relations, that is, nature theory. Traditionalist *feqh* constructs both so as to deny choice and voice, restricting women in the public domain by *hejab*, and subjugating them in private through family law, making them insecure in both domains» (op.cit:278).

Clearly, neither Lindisfarne nor Mir-Hosseini seems to hesitate in linking *hijab* with family law in the sense that the former signifies the latter. But Mir-Hosseini also suggests a point which may easily be overlooked by non-believers: The head-dress protects Muslim women from conservative Muslims.

I have this notion that the situation in Europe may not be all that different. Even here orthodox dress may provide space for unorthodox practices in terms of access to knowledge and money. And with those items within reach, the ball may start rolling. For instance, independent means of subsistence implies a foothold outside the congregation, which in turn could supply a measure of bargaining strength in internal negotiations about theological reform. This is to say that inclusion in the larger society may provide Muslim women with the cultic influence they do not enjoy at present. Furthermore, despite their present lack of any impact upon the interpretation of the *Qur'an*, one is well advised not to ignore the possibility that religious women could be on the verge of realizing their tremendous potential power in the face of the religious establishment. As a general observation Ayelet Shachar notes that «The maltreatment of women by the group [...] becomes a self-defeating strategy as soon as it starts to threaten their continued membership of the group [...]» (Shachar 2000:221). Not particularly hopeful that intragroup changes will occur because of the good-will of religious leaders, Shachar is quite optimistic in terms of religious «realpoli-

tik». And surely, Islam – or Christianity and Judaism for that matter – without women are hard to imagine.

Admittedly, the interpretation above does not amount to much in terms of proof of what the *hijab* really means to those wearing it. But this appeal to secular law, this availing oneself of the freedom of expression, this staging of protest demonstrations and making a public nuisance of oneself just to safeguard a subordination which is already well taken care of – it makes no sense. Provided that my guesswork is not too far off the target, the likely hypothesis is that there are some untold motives behind this twisting the arm of European majorities in the name of difference. Paradoxically, these quarrelsome ladies could be the spear-heads in a process of «Westernising» Muslim women in the legal, socio-political and economic sense, aiming at equal participation – with their faith intact. In that case, they do precisely what they are asked to do, since this is what *integration* (as opposed to assimilation) is about. And from the point of view of any majority with this commendable object in mind, what follows is that banning the scarf in secular institutions of learning and employment is utterly counterproductive: It can only serve the interest of conservative Islam, in the sense of returning Muslim women to their proper place, without education and without money, cfr. Judge Tulkens' second point.

The general suggestion seems to be that non-interference from the outside is the advisable course, leaving it to the religious communities themselves to grapple with the paradox embedded in religious women's experimentation at the margins of orthodoxy. And from the point of view of liberal democracy the presence of *hijab* in secular institutions may well prove to be a win-win situation: Thanks to the Muslim women themselves, the embarrassing mismatch

between human rights will dissolve and, eventually, both equality-minded Muslims and nervous majorities will get what they want. All that is required from European majorities is some measure of patience.

But the question remains whether this promising scenario in terms of integration by *hijab*, so to speak, precludes trouble at a different level of society. For instance, is it not a fact that the presence of religious symbols in public institutions compromises the public sphere as a religiously neutral arena? If the answer is yes, one may still ask, does it matter? A small price to pay for a contented minority, one would assume. It could make a difference, though. I believe there are objections to leniency worth considering.

The religious temptation

There is no getting around the fact that the very manner in which religious freedom is exercised will influence the whole of the society granting this liberty. And what we cannot know is whether an extended public use of religious symbols will trigger political processes which in turn will threaten the socio-political structure which makes it possible to combine freedom of belief with citizenship rights in the first place. Moreover, no solid reason comes to mind why a legal system based on secular principles should be immune to an expansion of the *political powers of religion*.

In the international debate on multiculturalism one is repeatedly reminded of the soft underbelly of liberal democracy; the fact that liberal laws can be exploited to promote illiberal ends. A surprising feature during the *hijab*-debate was the vehemence with which several *Muslims* pointed out this disquieting aspect of liberalism. Not only did they express doubts as to the liberating potential of veiling, an interpretation was suggested that the

very claim was supportive of anti-democratic projects. The Norwegian Iranian liberal Muslim writer Walid al-Kubaisi, for instance, sternly warned against what he calls western naiveté, i.e. tolerance which turns its blind eye to the fact that freedom of religion may suit the interests of militant orthodoxy just fine (*Aftenposten* 3/2 2003).

However that may be, it is not necessary to connect the *hijab* to terrorism in order to suspect unintended consequences of a tolerant *cum* indifferent attitude towards religious expression. One possible scenario is that the tolerance for non-religious institutions and arrangements may weaken, and that religious indifference may prepare the ground for intensified competition between denominations to obtain control of the citizens. This is a process which in the long run may serve to undermine any right to freedom *from* religion, if not the very principle of religious freedom itself. I believe this is the state of affairs suggested by Peter Beyer when he observes that globalization also provides fertile ground for the renewed public influence of religion. By public influence he means that

[...] one or more religions can become the source of collective obligation, such that deviation from specific religious norms will bring in its wake negative consequences for adherents and non-adherents alike; and collective actions in the name of these norms become legitimate. (Beyer 1994:71)

In that case, society is moving away from a basic principle of secularity «[...] where (non)religion is an area of society, not the whole of society» (Høibraaten 1993:253). Peter Berger's (1999) diagnosis of current developments in terms of «The Desecularization of the World» seems to fit a process of this nature.

On a more modest scale the *hijab* has proved its potential to trigger off a quest for religious domination, particularly in the shape of increased missionary fervour on behalf of Christian majorities. For instance, during the debate the Norwegian bishop Olav Skjevesland, urged the Church to come to its senses and learn from the encounter with Islam. Referring to Islamic «textile symbols» as he put it, the bishop strongly recommended more vigorous and more visible Christian symbols in public (*Aftenposten* 20/8 2004). Accordingly, in order to fortify its competitive ability, the Church should imitate the rival – the outcome of which can be no other than an escalation of religion in the public domain. Tariq Ramadan may be justified in his criticism of the west for its «very reductionist interpretation» of this symbol (Ramadan 2001:252), and still miss a few points. Firstly, the bishop is helpful in reminding that moderation is not the most striking among the religious virtues. Secondly, religious symbols of the present nature are not private. They work in a socio/political context – which obviously is also their *raison d'être*. Arguing as if they signify nothing to other actors on the public scene is self-contradictory, but the main problem is elsewhere: The believers may judge their symbolic expressions of affiliation of no consequence to anybody but themselves, and overlook the fact that they do not control all the sentiments and forces at play. It is in this sense that I find the *hijab* not quite innocent.

The resurgence of politicized religion in the West suggests yet another reason to distrust the self-restraint of majorities. As evidenced by this pervasive temptation to link religion with national identity, the mundane interests in the political potential of religion needs to be taken into account. Discussing «Religious nationalism in contemporary Norway» Torkel Brekke points out how a number

of politicians have expressed the view that the nation and «Norwegianness» is defined by the Christian tradition (Brekke 2004:120). And the Christian root of the national identity was established in no uncertain way in the documents prescribing compulsory religious teaching in the public school system (Borchgrevink 2003). Also, during an election campaign the Progressive Party appeared in a charismatic Christian context to praise the believers in their capacity of guardians of the essence of the nation. Consequently, as the leader of the party at that time made very clear, Christendom being a fundamental aspect of Norwegianness, no Muslim can have a true Norwegian identity. Ironically, while Brekke reminds his readers of the influence on *Norwegian* nationalism of the Danish nationalist and educator Grundvig (Brekke 2004:121), Danish colleagues point to the inclination in Denmark to define *Danishness* precisely in terms of Grundvigianism. However, the two countries being on the same track in the use of religion as a defensive strategy against immigration is not all that inventive. The idea of the land given by God to a chosen people is not particularly Norwegian or Danish, neither is the use of religion as socio/political «glue», i.e. as a means to foster internal solidarity between the citizens and the state. In contemporary Europe, religion may even serve to forge a common denominator between otherwise self-centred and obstinate nation-states. The suggestion in the first draft of the EU constitution to render European identity synonymous with Christianity was hardly an accident. And while the idea was rejected, it may not have been the last word about the issue.

The objections to defining territorial belonging in religious terms are obvious, the suggestion being that non-Christians are second class citizens, and that a «European Muslim» (of any nationality) is a contradiction in

terms. Rather, this fusing religious belief with politics seems to invite a perception of non-Christians as a security problem i.e. an enemy within.

In general terms, the disquieting aspect of these trends is the possible effect of religious and political interests working in the same direction, emphasising religious affiliation as a condition for belonging, rather than fostering civic virtues and loyalty, in the pragmatic sense, to the social contract. Leaving out for the moment the fact that believers of any creed will have to sort out their priorities between the sacred and the profane, it is worrying when, in liberal democracies this boundary is deliberately fussed. To the extent that this does not worry Europeans wearing a Muslim headscarf, I wonder why.

The precarious boundary between the sacred and the profane

An underpinning in this debate is the difference between a Muslim vs. a secular notion of the relationship between public and private. And one aspect of the *hijab* controversy pertained to the shape and content of the public sphere itself; to what extent contemporary European states – and majorities – have legitimate interest in keeping public religious expressions under control. As evidenced by the process, on this issue European national states moved in opposite directions, depending on the nature of the constitution, whether it pronounced the state as secular or denominational. On the one hand, from the French point of view the interpretation of religious freedom in terms of freedom *from* religion in the public sphere seemed fair enough, and confined to this level of reasoning a ban on obtrusive religious symbols in public was not a surprising outcome of the debate. On the other hand, the presence of a State Church seems by force of logic to point to an interpre-

tation of this human right as freedom *to* religion, with the permission to wear *hijab* as the believer see fit as a fair and reasonable conclusion. One objection to this is that the officially sanctioned right to wear *hijab* in secular contexts may be read as a silent acceptance of judicial pluralism which *de facto* will legalize violation of human rights on the individual level. But the curious point is that in the shadow of the controversy over the French decision it was forgotten that *either* approach leaves the bottom line untouched: Whether prohibiting or admitting *hijab* in public, the religious content remains a private matter, as if the civil rights of the congregation were of no public concern.

Shaheen Sardar Ali makes the point that it is precisely this Western notion of religion as a private matter which has made it possible for UN organisations to ignore women's human rights. This she condemns as betrayal by the west of Muslim women (Ali 2000:63) and she takes western feminists to task for turning their back on Muslim women's predicament in the name of tolerance or indifference, as the case may be.

I have found no easy way to deal with the complexities and the vast debate about concepts of e.g. modernity, liberalism and secularism engendered by this accusation. I will venture a few brief and tentative comments, however. On the one hand, from a feminist point of view the public/private distinction spells trouble. In terms of equal rights this notion of separate spheres is destructive when the private is so defined as to exclude women (and children) from the legal protection of the larger community and the state. This is why early feminism redefined the distinction and wrote on its banner: The private is public. And if religious freedom means defining women as second class citizens, this is hardly a private matter as seen from the point of view of modern democracies. On the other

hand, in the name of the same democracy this distinction between public and private is crucial as a protective measure against totalitarianism. Admittedly, removing the distinction between public and private may be helpful in terms of turning Muslim women into first class citizens, but at a cost.

Moreover, within the framework of Islamic thinking, is it not the case that it is precisely the lack of separation between belief and practice which constitutes the obstacle to women's human rights – the notion that the «private» is public as per definition? It seems to me that Islam, being a comprehensive way of life, being faithful and observant leaves no sphere of activity, no aspect of a person's conduct, outside the range of theological *cum* legal *cum* public evaluation. Query: If it is this fusion of the public and private – this holistic perspective on the human condition – which makes it so difficult to amend the civil rights of Muslim women, how can the rejection of the Western notion of a separation of these spheres contribute to change? So far, it seems to me that the only way out of this maze is by way of theological reform. And as the Islamic scholar and philosopher Tariq Ramadan states, reform can only be effective if conducted from the inside.

As one of the most pronounced Islamic reformists Tariq Ramadan has earned himself the title of the Martin Luther of Islam, and also the title of a cheat and a double-talker, saying one thing to please the West and the opposite to please the rest. However, since I am in no position to test the accusation I must restrict my judgement to what I can read. And in his book *Western Muslims and the future of Islam* (2004) he certainly has something to say about women in current Islamic thinking and practice. Taking as his point of departure the observation that it sometimes appears that the whole question of faithfulness to Islam centres on the woman issue, he gives a

list of wrongs done to Muslim women in the name of Islam, for instance: Forcing women into marriage, denying social and financial independence, obstructing divorce and condoning violence within marriage (ibid: 139–141). He dismisses outright the so-called «Islamic» prohibition against women working and earning, against their access to education, having social involvement, speaking in public and engaging in politics. And his vision is this: a modern, autonomous, Western and profoundly Muslim woman (op.cit: 142).

Embedded in Tariq Ramadan's criticism of current Muslim practices is a promise of easy cohabitation in the West between Muslims and non-Muslims, at least as seen from a feminist perspective. But at the same time the message is disquieting. As per definition, theological reformists do not belong to the mainstream. And from this fact some rather pressing issues are brought to the fore: Firstly, the West must acknowledge a deep tension within the Islamic community. Secondly, there is the task of looking very seriously into the question of how democracies are to deal with non-democratic groups, and thirdly, to find ways of protecting «Minorities within minorities» (Eisenberg and Spinner-Halev 2005) so as to make reform projects feasible in the real world. But in this respect, while waiting for reform to take hold, it might be helpful if the conditions for contemporary freedoms were made a bit more explicit.

Multicultural excesses

Mindful of Helge Høibraaten's characteristic of secularity as a common sphere for believers and unbelievers (1993), the claims from religious groups sometimes make me wonder: are the believers interested in preserving this sphere? Are they aware of the cost of narrowing it down?

I want to conclude by turning to a source

of unrest pertaining to the entire field of multiculturalism, scholarly and otherwise. What I have in mind is the fact that it is possible for anyone to claim minority-, collective- or religious rights in terms of human rights, without being confronted with the fact that by so doing, you have entered a legal and moral discourse which not only is secular in scope, but which also relies as its basic tenet on the equal rights of each and every member of any group whatsoever.

It is difficult to say precisely from where this notion stems that human rights are served *a la carte*, to be chosen or dismissed according to taste. But the attitude is tangent upon a version of multiculturalism, which has inspired Christian Joppke and Steven Lukes to the following characteristic:

It [multiculturalism] behaves like a parasite, feeding upon elements of modern states – such as the universal language of citizenship as prerequisite for equality and recognition claims – while doing nothing to sustain and reproduce these elements.

The absurdity of the situation is emphasised with a quotation from David Miller's neat capture of the paradox: [They are]

relying on an appeal to the majority, which makes sense only if a common identity is assumed, while at the same time arguing that minority groups should throw off an identity that is seen as «oppressive» from the standpoint of group difference. (Joppke and Lukes 1999:8–9)

The questions is, how to sustain the structural prerequisites of a societal culture tuned to the accommodation of recognition claims while still granting universal rights also to those refusing to identify with that culture? Leaving out the notion that for unity to obtain in

a liberal democracy its members must agree on the substance of the «good life», there is still the job of defending procedures and universal rights, not least the right to disagree – and remain safe. These are the «elements of modern states» which minorities cannot do without, but I do wonder how those advocating the right to wear *hijab* understand their own position when it comes to reproducing «these elements».

To me the response to such issues seems crucial to the further direction of liberal democracies. And for reasons outlined above, those who hold the key to a sensible compromise between religious and secular interests are perhaps precisely those women who initiated the controversy in the first place. What Europe has witnessed are not weakness and muteness, but women forcefully demonstrating their capabilities as mature participants in the public debate, prepared to influence public opinion with arguments and generally well versed in the means for promoting their interests through democratic procedures. What remains unclear is whether their interests go beyond safeguarding particularistic ends in terms of identities and religious belonging. The questions are twofold. Firstly, have they considered the possibility that by pressing the religious issue too hard they may, inadvertently, play into the hands of those who do not want to see women in engaged public affairs in the first place? Secondly; as claimants to religious rights do they also see themselves as co-responsible for the «architecture» of the society as a whole? (Habermas 1994).

To the extent that these questions are understood as criticism of the content of belief itself, and to make Muslim women accountable for their interpretation of the *Qur'an* in terms of the civil rights of all members of the society in which they live, it may easily be dismissed as illegitimate: After all, faith is still a private matter. And particularly,

members of a white, (semi-)secularized majority may be said to have no business to trespass on Muslim privacy by raising doubts about the democratic intent of belief and worship. It takes a Muslim to counter objections of this nature. Irshad Manji has put it this way: In the world today «How the Koran is allowed to be interpreted – and how it isn't – has become everybody's business» (Manji 2004:204). Hence, I feel free to maintain that what I would like to hear, both from believers and multiculturalists of every persuasion is that they are prepared also to contribute to the reproduction of the universal good of citizenship. ★

Bibliography

- Ali, Shaheen Sardar 2000. *Gender and Human Rights in Islam and International Law*. Kluwer Law International, The Hague, London, Boston.
- Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World. A Global Overview. In Peter L. Berger: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Policy Center, Washington D.C.
- Beyer, Peter 1994. *Religion and Globalization*. Sage Publications, London, UK.
- Beyer, Peter 2004. Introduction: Controlling the Power of Faiths. In Sturla J. Stålsett and Oddbjørn Leirvik (eds.) with Peter Beyer: *The Power of Faiths in Global Politics*. Novus Press, Oslo.
- Borchgrevink, Tordis 2003. Makten eller æren. Kristendom og felleskultur i det flerreligiøse Norge. In Grete Brochmann, Tordis Borchgrevink and Jon Rogstad: *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Gyldendal Akademisk, Oslo.
- Borchgrevink, Tordis 2004. Globalizing Secularity? Human Rights between Belief and the Pragmatics of Civility. In Sturla J. Stålsett and Oddbjørn Leirvik (eds.) with Peter Beyer: *The Power of Faiths in Global Politics*. Novus Press, Oslo.
- Bouras, Mohammed 1998. *Islam i Norge*. Millenium, Oslo.
- Brekke, Torkel 2004. Religious Nationalism in Contemporary Norway. In Sturla J. Stålsett and Oddbjørn Leirvik (eds.) with Peter Beyer: *The Power of Faiths in Global Politics*. Novus Press, Oslo.
- Eisenberg, Avigail and Jeff Spinner-Halev (eds.) 2005. *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- European Court of Human Rights, The 2005. *Case of Leyla Sahin v. Turkey. Judgment*. Strasbourg.
- Habermas, Jürgen 1994. Struggles for Recognition in the Democratic, Constitutional State. In Amy Gutman (ed.): *Multiculturalism*. Princeton University Press, New Jersey.
- Højbraaten, Helge 1993. Secular Society: An Attempt at Initiation. In Tore Lindholm and Kari Vogt (eds.): *Islamic Law Reform and Human Rights*. Nordic Human Rights Publication, København, Oslo, Lund, Åbo/Turku.
- Joppke, Christian and Steven Lukes 1999. Introduction. Multicultural Questions. In Christian Joppke and Steven Lukes (eds.): *Multicultural Questions*. Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Clarendon Press, Oxford.
- Lindisfarne, Nancy 2002. Staring from Below. Fieldwork, Gender and Imperialism Now. *Critique of Anthropology* 22, 403–423.
- Manji, Irshad 2004. *The Trouble with Islam*. Mainstream Publ., Edinburgh.
- McLoughlin, Seán 1996. In the Name of the Umma: Globalisation, «Race» Relations and Muslim Identity Politics in Bradford. In W.A.R. Shadid and P.S. van Koningsveld (eds.) *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, The Netherlands, Kok Pharos.
- Mir-Hosseini, Ziba 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton University Press, Princeton.
- Okin, Susan Moller 1997. Is Multiculturalism bad for Women? When Minority Cultures win Rights, Women Lose Out. *Boston Review* 22, 2–28.
- Ramadan, Tariq 2001. *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. The Islamic Foundation, Leicester, UK.
- Ramadan, Tariq 2004. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, Oxford.
- Shachar, Ayelet 2000. Should Church and State be joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma. In Will Kymlicka and Wayne Norman (eds.) *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford University Press, Oxford.
- Shachar, Ayelet 2001. *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles 1994. The Politics of Recognition. In Amy Gutman (ed.): *Multiculturalism*. Princeton University Press, New Jersey.
- Walzer, Michael 1997. *On Toleration*. Yale University Press, New Haven.

Other texts cited:

- Aftenposten 20/8 2004. Skjevesland, Olav.
- Aftenposten 3/2 2003. al-Kubaisi, Walid.
- KILDEN 16/3 2004. Gjør kvinners rettigheter til særrområde. Interview with Anne Hellum, in. <http://kilden.forskningsradet.no/c17251/artikkel/vis.html?tid=23404>. Accessed April 2007.

Notes

- 1 Several definitions obtain, but in the present discussion *hijab* designates the headscarf covering primarily a woman's hair, neck and to various extent, shoulders.
- 2 By accepting Turkey's reasons for denying Sahib her *hijab* at the University, the Chamber seems to impart a message along these lines: The headscarf derives its meaning from the same contexts as each particular claim to wear it, and an international court of law cannot fully assess the socio-political implications of allowing *versus* prohibiting its usage in public. In this matter, each nation is left to its own decision, and the claimants must abide – or leave (as Leyla Sahin did, for Vienna). An also, that no nation committed to Human Rights escape a careful consideration of women's rights as individual members of the state in question.
- 3 A recent example: Tariq Modood made a suggestion to this effect during the Workshop «Multiculturalism and Moral Conflict» in Durham 21–23 March 2007.
- 4 The tautology is striking: Gender specific laws place women in a position of economic dependence which in turn serve to prove the wisdom of legal provisions of economic dependence. However, it rings familiar.
- 5 This was launched at the end of the 1980's by two young women, attending the public school system and claiming to wear *hijab* in class.

The Hijab Debate and the Liberal Dilemma

The aim of the article is to discuss some implications of the debate triggered by the claim to use the Muslim headscarf in secular contexts.

The suggestion is that the controversy is embedded in principles fundamental to modern liberal democracies, and the concomitant dilemmas ensuing from notions of a decent society in a «Western» context. The core issue is women's human rights, a problematic which is reflected both in the international scholarly debate on the tension between group rights and individual rights, and in interpretations of international conventions of religious freedom. The case in point is the situation where theological dogma contradicts the notion of equality before the law, of which the case of Leyla Sahin vs. Turkey is a pertinent example. The documents in this case are illustrative of how it is possible on the basis of Human Rights to argue in favour of contrary positions; either side defending women's human rights. The article attempts a fair consideration on both positions: On the one hand, banning the *hijab* may be undermining the socio-political and economic integration of Muslim women into the national mainstream. On the other hand, permission may inspire claims to religious freedom which, if successful, will undermine the possibility of combining freedom of belief and worship with universal rights as citizens.

(V)

eng. sammendrag

305.4
191 filosofer
lærere

ARTIKLER

AV KJERSTI FJØRTOFT

Martha Nussbaum om feminisme og politisk liberalisme

Martha Nussbaum forsvare liberalisme fra et feministisk perspektiv. Feminister har etter hennes mening ingen grunn til å avvise universelle verdier, men all grunn til å gi dem sin tilslutning. Denne artikkelen tar utgangspunkt i Nussbaums teori om de menneskelige mulighetsbetingelser og hennes utdyping og kritikk av John Rawls' rettferdighetsteori. Et hovedspørsmål er hvordan liberal rettferdighetsteori kan inkorporere spørsmål som ofte henvises til privatsfæren, og best kan ta på alvor at alle mennesker har krav på like grunnleggende rettigheter og friheter.

Liberalismens grunntese er at alle mennesker, eller borgere av et samfunn, skal ha like grunnleggende rettigheter uavhengig av kjønn, rase, etnisitet, religion, kultur, seksuell orientering og politiske oppfatninger. Liberalistisk teori og praksis setter individets valgfrihet i høysetet, og har tradisjonelt vært opptatt av å begrunne grensene for bruk av politisk makt. Feministisk normativ teori er ofte kritisk til liberalisme. Kritikken går blant annet ut på at liberalismen blir for individualistisk og tar for lite hensyn til hvordan vi formes som moralske og politiske aktører gjennom å være medlemmer av samfunn og sosiale nettverk. Liberalismen blir også kritisert for å overse følelsenes betydning for moralsk og politisk aktivitet (Held 2002).

Den amerikanske filosofen Martha Nussbaum både forsvaret og utfordrer liberalistisk rettferdighetsteori fra et feministisk perspektiv. Problemet med liberalistisk rettferdighetsteori er, etter hennes mening, ikke at den er for individualistisk, men at den ikke er individualistisk nok. Dersom liberalismen skal ta spørsmål om kjønnsrettferdighet på alvor, kan den ikke bare nøye seg med å fokusere på lik fordeling av rettigheter, den må i tillegg fokusere på hvordan kultur, religion og tradisjon påvirker individets mulighet til å transformere rettigheter og ressurser til konkrete funksjoner eller måter å være på.

Nussbaum har utarbeidet en teori om rettferdighet med fokus på hva som skal til for at mennesket skal få mulighet til å realisere seg selv som et tenkende, følende, sosialt og politisk vesen. Med røtter i Aristoteles' etikk argumenterer hun for at det finnes bestemte fellesmenneskelige mulighetsbetingelser (capabilities) som alle mennesker har krav på å få realisert. Mulighetsbetingelsene er normative og gjenspeiler universelle oppfatninger om hva det å respektere menneskeverdet krever av oss. Nussbaum mener at universelle mulighetsbetingelser følger av

fellesmenneskelige erfaringer av hva det vil si å være menneske. Selv om Nussbaum har et aristotelisk utgangspunkt, argumenterer hun for at teorien hennes er liberalistisk. Mer presist, så begrunner hun den som en politisk liberalisme formulert i tradisjonen fra John Rawls. Det betyr at hun mener at hennes teori om rettferdighet ikke bygger på bestemte moralske, metafysiske eller religiøse forestillinger, men på universelle verdier som alle kan slutte seg til fra sine egne verdimeslige ståsteder. I denne artikkelen spør jeg hvordan Nussbaums feministiske liberalisme bidrar til å videreutvikle Rawls' politiske liberalisme. Spørsmålene er: Hvordan kan liberalismen innfri sine egne løfter om frihet og likeverd? Er det mulig å forsvare en rettferdighetsteori med utgangspunkt i et normativt begrep om menneskets essens, eller natur, og samtidig begrunne den som en form for politisk liberalisme? Kan mulighetsbetingelsene bedre forsvares som en del av en teori om demokratisk legitimitet?

Jeg skal starte med en kort gjennomgang av grunntrekkene i Nussbaums teori om de menneskelige mulighetsbetingelser. Deretter diskuterer jeg hennes perspektiver i forhold til Rawls, og hvordan Nussbaums teori kan bidra til å løse opp dilemmaer som oppstår når liberalismen skal trekke grensene mellom frihet og toleranse, og mellom det politiske og det «private». I artikkelens siste del diskuterer jeg hvordan Nussbaums teori kan forenes med en politisk liberalisme.

Nussbaums teori om de menneskelige mulighetsbetingelser

Nussbaum har utarbeidet teorien sin i samarbeid med økonomen Amartya Sen. Sens prosjekt er å utarbeide en teori som kan gi grunnlag for sammenlikning av utviklingsnivået i ulike land. Utgangspunktet er at verken det å kartlegge tilgjengelige ressurser

og rettigheter, eller det å undersøke hvorvidt individene har fått oppfylt preferansene sine, er gode nok indikatorer på velferd. Vi må isteden spørre hva folk faktisk er i stand til å gjøre og å være (Nussbaum 2000:12). For å si noe om velferd og utvikling må vi også se på hvordan resurssene fordeles for eksempel mellom urbane strøk og landsbygda, mellom fattig og rik og mellom menn og kvinner. I tillegg må vi se på andre faktorer som for eksempel barnedødelighet, gjennomsnittlig levealder, kunnskap (målt i lese- og skriveferdighet og år med skolegang), og folks mulighet til å delta i sosial og politisk aktivitet. Vi må se på hvordan kultur og religion skaper ulikheter med hensyn til folks reelle mulighet til å benytte seg av rettigheter de formelt har krav på. For eksempel rett til utdanning, yrkesdeltakelse og politisk deltakelse. Både Sen og Nussbaum mener at empiriske studier av utvikling og velferd må konfrontere resultatene sine med et normativt begrep om menneskeverd. Nussbaum tar skrittet videre fra den komparative bruken av teorien om de menneskelige mulighetsbetingelser, og vil gi en filosofisk begrunnelse for at det fins universelle krysskulturelle mulighetsbetingelser som alle mennesker har krav på å få realisert. Hun har utarbeidet en liste over grunnleggende mulighetsbetingelser som hun mener alle politiske myndigheter bør være forpliktet til å realisere og gi konstitusjonelle garantier for. Før vi kommer inn på de ulike punktene på denne listen skal vi se hvordan hun begrunner eksistensen av universelle mulighetsbetingelser.

I artikkelen «Human Functions and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism» fra 1992 leverer Nussbaum et forsvar for at normativ teori kan gis en essensialistisk begrunnelse. I tråd med den aristoteliske tradisjonen tar hun utgangspunkt i at det fins visse formål som konstituerer den menneskelige værenform. Mennesket har altså

visse funksjoner som skiller det fra andre arter. Nussbaum avviser imidlertid det som filosofer kaller metafysisk realisme, det vil si en oppfatning om at det finnes visse fakta om mennesket og virkeligheten, uavhengig av menneskets måte å erfare mennesket og virkelighet på (Nussbaum 1992:206). Nussbaum mener at de egenskapene og evnene som konstituerer den menneskelige værenform formidles gjennom overleverte historier, myter og fortellinger over hele verden. Menneskene beskrives som dødelige, kroppslige, emosjonelle, sårbare og fornuftige vesener (Nussbaum 1992:216–218). Hun legger mye vekt på at mennesket, til forskjell fra andre arter, er utstyrt med praktisk og teoretisk fornuft. Dermed realiserer mennesket sin menneskelighet ved teoretisk, sosial og politisk aktivitet (Nussbaum 1992:219). Med dette som utgangspunkt utarbeider Nussbaum en liste over ti grunnleggende mulighetsbetingelser. Denne listen er revidert flere ganger. I overnevnte artikkel presenterer hun en liste som ikke eksplisitt inneholder muligheten for politisk deltakelse. I senere tekster er hun mer opptatt av å begrunne teorien sin som en politisk liberalisme og legger mer vekt på betydningen av politiske rettigheter. Jeg presenterer derfor en liste som står i boken *Women and Human Development* fra 2000.

Det første punktet på listen er liv og innebærer at ethvert individ skal få leve et liv med normal lengde. Det andre punktet er kroppslig helse og krever at alle skal få tilfredsstillende ernæring, beskyttelse, ha god helse og reproduktiv helse. Det tredje punktet er kroppslig integritet. Under dette punktet understreker hun at alle har rett til å bevege seg fritt, at alle skal beskyttes mot seksuell trakassering og vold, og at alle skal ha mulighet til seksuell tilfredsstillelse og frie valg angående reproduksjon (Nussbaum 2000:78). Det fjerde punktet krever at alle skal ha mulighet til å bruke sine sanser, sin

fantasi og forestillingsevne. Disse evnene skal brukes på en menneskelig måte, det vil si på en måte som er informert og kultivert av utdanning og opplæring. Mennesket skal også ha muligheten til å uttrykke seg gjennom kunst og litteratur, noe som krever at individet er beskyttet av ytringsfrihet (ibid.:79). Det femte punktet gjelder følelser. Alle skal ha mulighet til å etablere følelsesmessige relasjoner til folk og ting utenfor seg selv. Det forutsetter at individet ikke får sin emosjonelle utvikling ødelagt av lammende frykt, traumatiske opplevelser eller misbruk. Det sjette punktet er praktisk fornuft. Alle skal få mulighet til å planlegge livet sitt, og til å stille kritiske spørsmål til sosiale krav og forventninger. Det sjuende punktet er tilknytning. Alle skal ha mulighet til å leve med og for andre, til å delta i ulike sosiale fellesskap og til å utvikle evnen til vennskap og rettferdighetstenkning. Dette punktet forutsetter at ingen blir diskriminert og marginalisert på grunnlag av kjønn, rase, etnisitet og seksuell orientering (ibid.:79). Punkt nummer åtte sier at mennesket skal ha mulighet til å leve med dyr, planter og naturen, mens punkt nummer ni sier at alle skal få leke og nyte avkoblende aktiviteter. Det siste og tiende punktet sier at alle skal ha kontroll over miljøet sitt, både politisk og materielt. Politisk kontroll handler om å ha mulighet til politisk deltakelse og til å være med på å fatte de beslutningene som angår ens eget liv. Materiell kontroll refererer til å ha kontroll over egne resurser, for eksempel å ha eiendomsrett på lik linje med andre (ibid.:80). Nussbaum understreker at alle mulighetsbetingelsene er like viktige, det skal ikke være mulig å realisere en av dem på bekostning av andre.

Listen over mulighetsbetingelsene er nært knyttet til menneskerettigheter. De dekker både førstegenerasjonsrettigheter, det vil si borgerlige og politiske rettigheter, og andre generasjonsrettigheter, det vil si sosiale og

økonomiske rettigheter. I tillegg mener Nussbaum at enhver politisk myndighet skal gi konstitusjonelle garantier for beskyttelse av de individuelle mulighetsbetingelsene. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at mulighetsbetingelser og rettigheter ikke er det samme. Rettigheter betraktes mer som «combined capabilities», det vil si grunnleggende mulighetsbetingelser støttet opp av ressurser som er nødvendig for å realisere dem (ibid.:98). Et individ har for eksempel ikke reelle muligheter til politisk deltakelse dersom hun lever i et samfunn som ikke har ytringsfrihet.

Nussbaum har utviklet teorien sin med særlig fokus på ulikheter mellom menn og kvinner i fattige land. Det er et faktum at kvinner i fattige land ofte har dårligere helse, har mindre makt og ressurser og er mer utsatt for vold og seksuelt misbruk enn menn. Det er også flere kvinner enn menn som ikke kan lese og skrive, og kvinner deltar mindre enn menn i yrkeslivet og i det politiske livet (ibid.:1). Nussbaum slår fast at kvinner i alt for stor grad ikke blir behandlet som formål i seg selv, men som instrumenter og redskaper for å realisere andres behov (ibid.:2). Vi trenger altså en feminisme som retter blikket mot de mest sårbare og utsatte kvinnene i verden. Nussbaum forsvarer en internasjonal feminisme støttet opp av universelle verdier, og avviser den feministiske kritikken av universalisme og liberalisme som går ut på at slike teorier er blinde for forskjeller og konkret annenhet (Nussbaum 1992, 1998, 1999, 2000).

Teorien om de menneskelige mulighetsbetingelser er ifølge Nussbaum både universalistisk og sensitiv i forhold til kulturelle og sosiale variasjoner. Dette begrunner hun i skillet mellom mulighetsbetingelser (capabilities) og funksjoner (functions). Mulighetsbetingelser refererer til hva vi skal ha muligheter til å gjøre, mens funksjoner refererer til det

vi faktisk velger å gjøre. Mulighetsbetingelsene skal for eksempel sikre at alle har rett til utdanning, men dette betyr ikke at folk skal tvinges til å ta utdanning. Mulighetsbetingelsene skal sikre at alle får nok mat, men vi kan likevel velge å faste. Det er en vesentlig forskjell mellom å sulte og å faste. Poenget er at alle mennesker har krav på å leve i samfunn som ikke hindrer dem i å utvikle evnene sine, planlegge livene sine og være med på å forme det samfunnet de er en del av (Nussbaum 2000:79). Politiske myndigheter skal sørge for valgmuligheter, ikke bestemme hva folk faktisk skal velge (ibid.:86–88). Enhver stat har ansvar for å informere samfunnsborgerne om deres grunnleggende rettigheter. Politiske

opp om bestemte kulturelle, tradisjonelle og religiøse verdier. Sist, men ikke minst, liberalisme har enkeltindividet som sitt normative utgangspunkt, noe som ikke er forenlig med en politikk som støtter opp om grupper og kollektivers forestillinger om det gode (Nussbaum 1999:56–59). Liberalismen har i alle fall som ambisjon å beskytte individet framfor grupper. Problemet er imidlertid at dette ikke alltid følges opp. Grunnen til det er at liberale tenkere ikke bryter nok med den klassiske liberalistiske doktrinen om at normer som fremmer frihet og likeverd bare skal anvendes i den offentlige, ikke i den private sfæren i samfunnslivet. Konsekvensene av dette er at enkelte grupper, for eksempel familien, får en

Nussbaum slår fast at kvinner i alt for stor grad ikke blir behandlet som formål i seg selv, men som instrumenter og redskaper for å realisere andres behov.

myndigheter er forpliktet til å beskytte individet mot tvang og undertrykking, enten dette skjer i den politiske sfæren, familien eller religiøse fellesskap. Hvordan dette konkret skal gjøres, må hver enkelt stat ta stilling til i samsvar med sin egen historie, kultur og de konkrete problemene de står overfor.

Kritikk og utdyping av Rawls' rettferdighetsteori

I *Sex and Social Justice* nevner Nussbaum flere grunner til at liberalistisk rettferdighetsteori harmonerer godt med feminisme. Liberalismen har medført en demokratisering av synet på makt og individuell frihet. Liberalisme er ikke forenlig med sosiale strukturer som føydalisme og kastesystemer. Liberalisme står i motsetning til en politikk som støtter

særskilt beskyttelse mot politisk makt.

I *Political Liberalism* (1993) stiller Rawls spørsmålet om hva slags oppfatning av rettferdighet som passer best til å regulere grunnstrukturen i moderne pluralistiske demokratier. Som et svar på dette spørsmålet foreslår han en rettferdighetsoppfatning som han kaller for «rettferdighet som rimelighet». Rettferdighet som rimelighet består av to prinsipper. Det første er det frihetsprinsippet som sier at alle har rett til en lik pakke av grunnleggende friheter og rettigheter. Eksempler på grunnleggende friheter er tanke og ytringsfrihet, organisasjonsfrihet og friheter som sikrer individets personlige integritet (Rawls 1993:291). Det andre prinsippet forteller oss hva slags sosial og økonomisk ulikhet som er forenlig med et rettferdig samfunn. Rawls stiller to krav til en slik

forenlighet. Sosial og økonomisk ulikhet må for det første være resultat av lik konkurranse om makt og stillinger. For det andre må ulik fordeling komme de svakest stilte i samfunnet til gode (Rawls 1993:6).

Rettferdighet som rimelighet er et prinsipp for fordelingsrettferdighet. Det som skal fordeles er primærgoder. Rawls opererer med fem typer primærgoder: Grunnleggende friheter og retter, bevegelsesfrihet og mulighet til fritt valg av yrke, makt og privilegier, inntekt og formue og selvrespekt (Rawls 1993:308–309). Primærgodene er goder alle trenger for å realisere seg selv som fullverdige samfunnsborgere, og kan derfor minne om Nussbaums mulighetsbetingelser. Samtidig er det på dette punktet at Nussbaum går lenger enn Rawls, og jeg skal i det følgende forsøke å vise hvordan hun utfordrer Rawls' rettferdighetsteori.

Rawls anerkjenner at individet trenger mer enn rettigheter for å realisere seg selv som samfunnsborger og samfunnsdeltaker. Spørsmålet Nussbaum stiller, er om Rawls tar høyde for at ikke alle har de samme forutsetningene for å konvertere primærgodene til konkrete funksjoner (Nussbaum 2000:68). En person som er syk og må bruke mye penger på medisiner, vil ha trangere økonomi og færre valgmuligheter enn en frisk person. En gutt og en jente som vokser opp i et strengt religiøst samfunn hvor barn blir oppdratt i tråd med en overbevisning om at det eksisterer en naturgitt ordening som gir menn makt over kvinner, vil kanskje ikke ha like muligheter til å benytte seg av primærgodene. Rettferdighet handler derfor ikke bare om hvilke ressurser vi legitimt har krav på, men om hver enkelts mulighet til å benytte seg av ressurssene sine slik at han eller hun kan leve et verdig liv og velge ulike funksjoner (Sen 1992:107–109). Til en viss grad vil nok Rawls' rettferdighetsteori være i stand til å imøtekomme forskjeller med hensyn til ulike muligheter til å benytte

seg av ressurser som fordeles av grunninstitusjonene. Prinsippet om at ulik fordeling skal komme de svakeste til gode, vil kunne brukes til å begrunne lover og ordninger som ivaretar behovene til dem som trenger mer enn andre (Rawls 1999:173). Det vil imidlertid være vanskeligere å bøte på ulikheter dersom de er resultater av kulturelle og religiøse konvensjoner og tradisjoner. Grunnen til det er at rettferdighetsprinsippene bare skal anvendes på det som faller inn under *det politiske området* i samfunnet.

I *Political Liberalism* (1993) er «rettferdighet som rimelighet» presentert som en rent politisk rettferdighetsoppfatning. Den er politisk fordi den bare skal anvendes på samfunnets *grunnstruktur*. Samfunnets grunnstruktur omfatter sentrale sosiale, politiske og økonomiske institusjoner som henger sammen i et gjensidig samarbeidssystem (Rawls 1993:11, 258). Eksempler på slike grunninstitusjoner er helsevesenet, rettsvesenet, trygdevesenet og utdanningssystemet. Dette er institusjoner som berører alle samfunnsmedlemmenes liv, og som de ikke frivillig har valgt å bli medlemmer av. Rettferdighet som rimelighet skal sørge for at rettigheter, plikter og sosiale og økonomiske goder innen disse institusjonene blir fordelt på en rettferdig måte.

Et annet trekk ved en politisk rettferdighetsoppfatning er at den ikke bygger på bestemte «omfattende doktriner». En omfattende doktrine er et skjema av normer, verdier og oppfatninger som informerer samfunnsmedlemmene om hvordan de skal handle, tenke og opptre i bestemte situasjoner. Religioner, moralfilosofiske posisjoner og livssyn er eksempler på slike omfattende doktriner (Rawls 1993:59). Rettferdighetsprinsippene skal derfor ikke gjelde for det Rawls kaller «*bakgrunnskulturen*» som er den ikke-politiske og sosiale kulturen i samfunnslivet. Eksempler på institusjoner og fellesskap som

faller inn under bakgrunnskulturen, er kirker, universiteter, vitenskaplige selskap, klubber og frivillige organisasjoner (Rawls 1993:14).

Familien danner på mange måter en anomalie i denne teoretiske modellen. Som jeg skal komme tilbake til, er familien, i Rawls' teori, både definert som en del av samfunnets grunnstruktur, samtidig som den karakteriseres som ikke-politisk fordi den betraktes som et frivillig fellesskap bundet sammen av følelser. Dette er et hovedpunkt for Nussbaums kritikk av Rawls' rettferdighetsteori. Før jeg går nærmere inn på dette, skal jeg imidlertid redegjøre for noen mer generelle trekk ved denne teorien som både Nussbaum og andre liberalistiske feminister har stilt seg kritiske til (Nussbaum 2000, Okin 1989).

En foreløpig oppsummering er at Rawls, i likhet med andre liberale tenkere, mener det er nødvendig å skille rettferdighetsproblemer fra spørsmål om det gode liv. Argumentet er at det ikke er mulig å oppnå enighet om rettferdighetsnormer dersom de skal anvendes på spørsmål som har å gjøre med det gode (Rawls 1993, Habermas 1995). Ifølge Rawls må pluralistiske demokratier hvor medlemmene har ulike og konkurrerende oppfatninger, reguleres av rettferdighetsprinsipper som kan legge grunnlaget for «overlappende konsensus» mellom ulike omfattende doktriner. Overlappende konsensus er en situasjon der samfunnsborgere med ulike omfattende doktriner er enige om en felles rettferdighetsoppfatning som skal regulere samfunnets grunninstitusjoner, uten at de dermed behøver å være enige om begrunnelsen for disse rettferdighetsprinsippene (Rawls 1999:434). En humanetiker, en kristen og en muslim kan for eksempel alle være enige om at religionsfriheten skal beskyttes, men de kan gi ulike begrunnelser på bakgrunn av deres egne religiøse eller sekulære moralske verdier.

Noe av det Nussbaum finner problematisk med måten Rawls skiller mellom

det politiske og det ikke-politiske på, er at urettferdighet som praktiseres i «bakgrunskulturen» stilltiende kan bli akseptert. Urettferdighet med hensyn til friheter, rettigheter, makt og sosiale og økonomiske goder kan ifølge henne ha like mye røtter i bakgrunskulturen som i grunnstrukturen. Det å sikre enkeltindividets friheter og rettigheter innebærer at religioner, tradisjoner og kulturer også må vurderes fra et rettferdighetsperspektiv. Ifølge Rawls kan vi ikke hindre religioner eller kulturer å leve i opposisjon til moderne demokratiske verdier. Men vi kan sikre at borgeren får informasjon om sine grunnleggende politiske, borgelige og sosiale rettigheter. De skal også vite at de når som helst kan bryte ut av den kulturen eller religionen de er vokst opp i, og at faktorer som kjønn, kultur, rase, etnisitet og religion ikke har noe å si for deres status som rettssubjekt (Rawls 1993:30, Rawls 2001:156). Det er altså ikke slik at det fins områder i samfunnet der individet ikke er beskyttet av grunnleggende menneskerettigheter (Rawls 1999:598–599). I likhet med Rawls mener Nussbaum vi må akseptere at folk velger å leve i tråd med kulturelle og religiøse konvensjoner, også i de tilfellene der de velger et tradisjonelt kjønnsrollemønster. Hun understreker samtidig at retten til å melde seg ut, er en grunnleggende rettighet. Poenget er at valgene skal være informerte, og tatt på bakgrunn av flere valgmuligheter. Ifølge Nussbaum har utdanningsinstitusjonene et særlig ansvar for å informere elever og studenter om rettighetene sine (Nussbaum 2000:235). Nussbaum er i tillegg opptatt av religioners endringspotensialer, og understreker at religionsfrihet innebærer at individet skal ha mulighet til å diskutere og reformere religiøse praksiser fra innsiden (Nussbaum 1999:112, Nussbaum 2003:510).

Den amerikanske liberalisten Susan Moller Okin argumenterer, i likhet med Nussbaum, for at liberalisme ikke blir indivi-

dualistisk nok. Okin reagerer på at borgerne i Rawls' teori bare er forpliktet til å begrunne standpunktene sine i politiske prinsipper når de opptrer som *politiske* borgere. Som ikke-politiske borgere er de frie til å begrunne standpunktene sine i metafysiske og religiøse oppfatninger (Okin 1994:28). Det betyr at borgerne er frie til å begrunne sine standpunkter i for eksempel at menn har naturlig makt over kvinner så lenge de opptrer i en ikke-politisk setting. Okin spør hvordan dette er forenlig med påstanden om at omfattende doktriner i demokratiske samfunn må være forenlig med en politisk rettferdighetsoppfatning som betrakter personer som frie og likeverdige (Okin 1994:29). Okin mener at forsøket på å begrunne en rent politisk rettferdighetsoppfatning, fører til at Rawls blir mer opptatt av å begrunne muligheten for overlappende konsensus enn rettferdighet. Essensen i Okins argument mot Rawls er at dersom rettferdighet som rimelighet skal realiseres, så må prinsippene anvendes på familien og religiøse fellesskap.

Okins liberalisme må, til forskjell fra en politisk liberalisme, tolkes som en moralsk doktrine som skal regulere alle slags handlinger og institusjoner (Fjørtoft 2005:96). Hun argumenterer ut fra slagordet om at det private er politisk. Etter mitt syn kan en slik argumentasjon selv bryte med grunnleggende liberale verdier som frihet og toleranse. Et liberalt samfunn kan ikke bruke politisk makt for å endre folks metafysiske og religiøse oppfatninger. Staten må imidlertid beskytte samfunnsmedlemmene mot praksis som krenker deres grunnleggende mulighetsbetingelser og rettigheter.

Både Okin og Nussbaum peker på dilemmaer som alltid vil være til stede i liberalistisk teori og praksis. Hvor går grensen for frihet og toleranse? Hva skal vi for eksempel gjøre når ulike rettigheter kommer i konflikt med hverandre? Religionsfriheten kan for eksem-

pel komme i konflikt med kvinners rettigheter. Religionsfrihet handler om å beskytte retten til å utøve sin religion mot overgrep fra staten, mens FNs kvinnerettskonvensjon er opprettet for å gi kvinner de samme muligheter til delta i samfunnslivet og arbeidslivet som menn (Ketscher 2000:75–76). Vi kan si at kvinneverdighetene nettopp skal beskytte kvinner mot kulturelle og tradisjonelle oppfatninger om at kvinner er underlagt menn og uegnet til politisk, vitenskapelig og økonomisk aktivitet. Nussbaums teori om de menneskelige mulighetsbetingelser er konstruert for å imøtekomme denne type problemer uten å ende opp med en oppfatning om at alt er politisk. Følger vi Nussbaum, kan vi si at det ikke er tilstrekkelig å sikre at individet formelt sett har bestemte rettigheter, vi må også sikre at hun kan bruke dem.

By defining right in term of combined capabilities we make it clear that people in country C don't really have the right to political participation just because such language exists in paper: They really have this right only if there are effective measures to make people truly capable of political exercise. (Nussbaum 2000:98)

Dersom vi tar utgangspunkt i mulighetsbetingelser istedenfor rettigheter, blir det vanskelig å opprettholde et strengt skille mellom det politiske og det ikke-politiske området i samfunnet. En fullgod rettferdighetsteori må fokusere på hvordan kulturer, religioner og ikke minst familieliv begrenser individets mulighet til å realisere seg selv som en fullverdig person og samfunnsborger. Nussbaum mener likevel at individet har krav på en sfære, eller et område, hvor hun kan handle uhindret av politisk makt. Dette området kan imidlertid ikke defineres ved å gi noen grupper særlig beskyttelse mot politisk makt i forhold til andre. Nussbaum mener at Rawls

tenderer mot å gi familien en slik beskyttelse. Noe av grunnen til det kan være at familien alt for ofte blir betraktet som en gruppe, eller organisk enhet, hvor medlemmene har sammenfallende interesser. Både Sen og Nussbaum er opptatt av at rettferdighetsteorier og økonomiske teorier har en tendens til å betrakte familien som gruppe som objekt for fordeling av sosiale og økonomiske goder uten å tenke på fordelingsmønstrene innad i familien (Nussbaum 1999, 2000; Sen 1995). En slik oppfatning er etter deres syn ikke forenlig med at det er individer, ikke grupper som er objekt for rettferdighetsbetraktninger.

Vi har sett at Rawls mener at en politisk rettferdighetsoppfatning skal regulere grunninstitusjonene i samfunnet. I utgangspunktet er familien for ham en grunninstitusjon som følgelig skal reguleres av rettferdighetsprinsippene.

Thus the political constitution, the legally recognized forms of property and the organization of the economy and the nature of the family, all belong to the basic structure. (Rawls 1993:258)

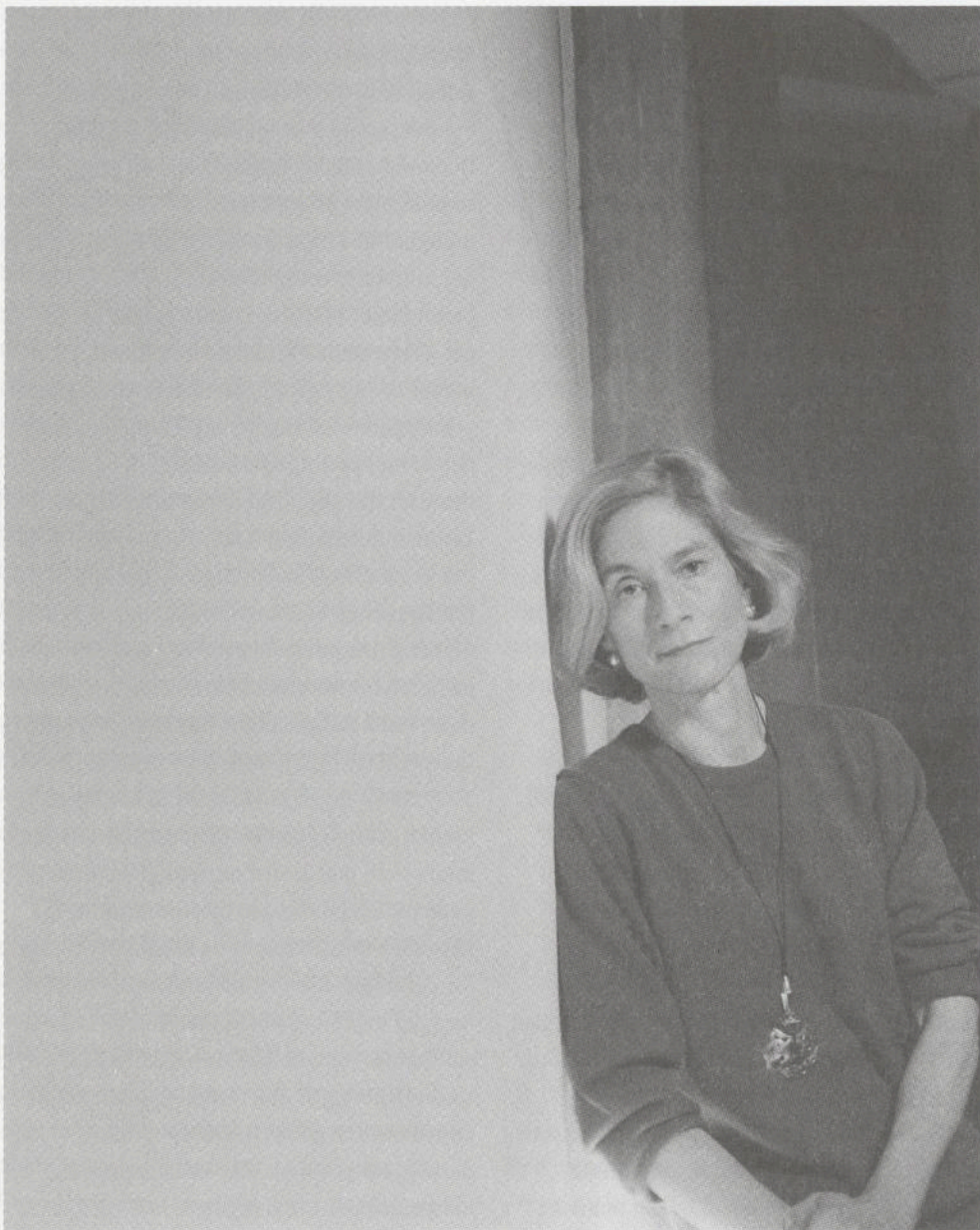
Familien er en grunninstitusjon fordi den skal bidra til å reproducere en demokratisk kultur fra en generasjon til den neste (Rawls 1971:6, 1993:258). Men når Rawls forklarer hva som skiller det politiske fra det ikke-politiske, faller imidlertid familien ut av det politiske området.

The political is distinct from the associational which is voluntary in ways the political are not: it is also distinct from the personal and the familial, which are affectual, again in ways the political are not. (Rawls 1993:137)

Nussbaum mener at når Rawls karakteriserer familiære relasjoner som en følelsesmessig

enhet, bryter han ikke tilstrekkelig med den liberalistiske retorikken der familien tradisjonelt er betraktet som en naturlig enhet bundet sammen av følelser og altruisme. Dersom familien betraktes som en gruppe som unndras politisk makt, svekkes Rawls' mulighet til å forsvare en rettferdighetsteori der individets rettigheter står i fokus (Nussbaum 2000:243). Nussbaum er ikke alene om å rette denne kritikken mot Rawls. Okin mener at en av grunnene til at rettferdighetsprinsippene skal reguleres på familien, er at den er en oppdragelsesinstitusjon, og at de fleste familier oppdrar barna til tradisjonell kjønnsrolletenkning (Okin 1989). Når Rawls svarer på disse innvendingene, sier han at familien er en basisinstitusjon, men at rettferdighetsprinsippene likevel ikke skal anvendes på familiens interne struktur. Han begrunner dette ved å sammenligne familien med kirker, universiteter og frivillige institusjoner (Rawls 1999:596). Ingen kirkesamfunn har lov til å krenke grunnleggende menneskerettigheter, men vi kan ikke bruke rettferdighetsprinsippene for å regulere den interne strukturen i slike samfunn. Biskoper og kardinaler trenger for eksempel ikke være demokratisk valgt, og fordeler knyttet til posisjoner innad i kirkesamfunnet trenger ikke tilfredsstillende krav om sjanselikhhet og at ulik fordeling skal komme de svakeste til gode (Rawls 1999:596). Vi kan dermed ifølge Rawls ikke bruke rettferdighetsprinsippene til å regulere interne forhold i familien, for eksempel arbeidsdelingen. Individet er likevel beskyttet av menneskerettighetene.

Nussbaum mener at analogien mellom familien og religiøse samfunn ikke holder. For det første fordi medlemskap i familien ikke er frivillig. Familien er kanskje frivillig for voksne, men den er i alle fall ikke frivillig for barn (Nussbaum 2003:504). For det andre er familien en grunnleggende politisk konstruksjon som er objekt for lovgivning og



Martha Nussbaum (Foto: Scanpix)

reguleringer. I demokratiske samfunn trenger vi ikke politisk og juridisk tillatelse for å bli katolikker. Hva som er en familie, eller hvem som har rett til å stifte familie, er derimot et juridisk og politisk spørsmål (Nussbaum 2003:505, Nussbaum 2000:273). Homofiles rett til å gifte seg eller til å adoptere barn er for eksempel noe som avgjøres ved lovgiv-

ning. Ekteskapsinngåelse og konstituering av familien er et statlig ritual (Nussbaum 2000:262).

Jeg har ikke rom i denne artikkelen for å gå i detalj når det gjelder Nussbaums diskusjon av familien. Essensen i argumentet hennes er imidlertid at Rawls ender opp med å ville beskytte familien fra politisk makt fordi

han, i alle fall implisitt, betrakter familien som et før-politisk naturlig fellesskap bundet sammen av følelser og altruisme. Dette fører til at han ender opp med å gi familien beskyttelse som gruppe, noe som er problematisk fra et liberalistisk perspektiv (Nussbaum 2003:506, Nussbaum 2000:277).

En liberalistisk rettferdighetsteori kan ikke beskytte grupper framfor individer uten å være i konflikt med sine egne idealer om individuell frihet og likeverd. Individets rett til å forme en familie bør imidlertid beskyttes fra politisk makt. Alle bør ha frihet til å velge familieform og under visse begrensinger velge hvordan de skal oppdra sine barn. Det er imidlertid ikke familien som gruppe som skal beskyttes, men individets valgfrihet med hensyn til familien. Nussbaum er enig med Rawls i at familien trenger beskyttelse. Grunnen til det er at familien gir individet mulighet til å realisere flere mulighetsbetingelser (ibid.:278–279). Familien kan gi mulighet til kjærlighet, omsorg og seksuell tilfredsstillelse. Den kan også imøtekomme barns behov for opplæring, kjærlighet og støtte (Nussbaum 2000:276). Men familien kan også hindre mulighetsbetingelser. Den kan være sete for vold, undertrykking og kontroll. Derfor trenger vi lover som beskytter mot vold, maktmisbruk og voldtekt.

Nussbaums poeng er at lover som regulerer og beskytter sosiale fellesskap, skal være begrunnet i måten de bidrar til å støtte opp om individets mulighet til å realisere de grunnleggende mulighetsbetingelsene. Dette gjelder også institusjoner som familien og religiøse fellesskap. Alle institusjoner og relasjoner må kontinuerlig testes mot hvordan de bidrar til å sikre individets mulighet til kognitiv og følelsesmessig utvikling, utdanning, mulighet til lønnet arbeid og politisk deltakelse, og mulighet til å bruke sin praktiske fornuft til å planlegge sitt eget liv. Nussbaum vil imidlertid gi religioner mer beskyttelse

enn familien. Grunnen til det er både at familien er en grunnleggende politisk og statlig institusjon, og at medlemskap i familien er mindre frivillig enn i religiøse samfunn (Nussbaum 2000:275).

To normative prinsipper

Nussbaum foreslår at alle sosiale og politiske institusjoner og relasjoner skal vurderes opp mot to normative prinsipper. Det første prinsippet sier at alle mennesker skal behandles som formål i seg selv (the principle of each person as end). Det innebærer at det er individet, ikke grupper og kollektiver, som skal være objekt for rettferdighetsbetraktninger. Hvert enkelt individ skal ha lik beskyttelse av mulighetsbetingelsene (Nussbaum 2000:55–56). Listen over mulighetsbetingelsene understreker at alle skal ha rett til å danne sosiale fellesskap og realisere egne forestillinger om det gode. Den krever også at individet skal beskyttes mot vold og overgrep. Dette innebærer at individet har rett til å utøve en religion og velge sin egen familieform, men også at ethvert individ skal beskyttes mot krenkende religiøs og kulturell praksis. Tilsynelatende kollektive forestillinger om det gode må kontinuerlig testes mot hvordan de støtter opp om eller forhindrer individuelle mulighetsbetingelser og handlingsvalg (ibid.:188, 274–275). Det andre prinsippet kaller Nussbaum prinsippet om moralsk begrensning (the principle of moral constraint). Dette prinsippet har som funksjon å beskytte visse områder og fellesskap mot politisk makt. Både religioner og familieliv skal beskyttes, fordi slike fellesskap er viktige for individers identitet, selvutvikling og mulighet til å realisere sine oppfatninger om det gode liv. Fellesskap og institusjoner må imidlertid respektere mulighetsbetingelsene dersom de skal kunne stille legitime krav på støtte og beskyttelse. Familien skal beskyttes som en

institusjon som står for omsorg og kjærlighet, men ikke som en institusjon som tillater vold og overgrep. Staten skal aktivt forhindre vold og krenkelse innad i familien, fordi dette er praksiser som hindrer familien i å virke etter sin hensikt (Nussbaum 2000:275). Det er viktig å være oppmerksom på at Nussbaum ikke mener at staten skal støtte opp om bestemte moralske ideer om hvilken familieform som er best. Myndighetene må respektere folks valgfrihet med hensyn til hvem de vil leve sammen med, og hvordan de vil organisere familielivet sitt. De lovene som regulerer familien skal være formulert for å beskytte mulighetsbetingelsene (ibid.:275–276).

Nussbaum mener at familien, i større grad enn religiøse fellesskap, skal være gjenstand for politiske reguleringer. Prinsippet om moralsk restriksjon skal ikke regulere interne forhold i religiøse fellesskap (ibid.:193). I dette tilfellet gir Nussbaum dette prinsippet mer en informativ og diskursiv rolle. Medlemmer av religiøse fellesskap skal vite om de mulighetsbetingelsene de har krav på, og de skal kunne bruke denne kunnskapen når de forhandler om religionens meningsinnhold. Prinsippet om mennesket som mål i seg selv sørger likevel for at medlemmene alltid er beskyttet mot overgrep og krenkelse uansett type fellesskap. Slik jeg tolker de to normative prinsippene, skal det første prinsippet beskytte individet mot undertrykkende strukturer og praksiser, mens det andre prinsippet skal beskytte ulike fellesskap mot politisk makt. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at sosiale og religiøse fellesskap skal beskyttes fordi de er viktige for individets selvrealisering, ikke fordi de er grupper.

Dersom vi tenker Nussbaums teori som en teori om deliberativt demokrati, eller deltakerdemokrati, kan vi si at hun argumenterer for at de to normative prinsippene skal fungere som substansielle begrensinger på offentlig diskusjon og deliberasjon. Dette

korresponderer med Rawls' oppfatning om at offentlige argumenter skal begrunnes i de verdiene som kommer til uttrykk i rettferdighet som rimelighet. Et viktig prinsipp i all tenkning om demokratisk deliberasjon er imidlertid at medlemmer av et diskusjonsfellesskap, både på lokalt og globalt nivå, selv skal bestemme hvilke begrensinger som skal gjelde for offentlig diskusjon. Spørsmålet er om det er mulig å begrunne at normative prinsipper utledet av en normativ oppfatning om menneskets natur, kan fungere som slike begrensinger.

Essensialisme: feminisme og politisk liberalisme

Noe av det kontroversielle og utfordrende med Nussbaums teori er at hun begrunner universelle verdier i en normativ idé om menneskets natur, eller værensform, samtidig som hun mener at den ikke bygger på noen metafysiske oppfatninger. Nussbaum sier eksplisitt at hun mener det samme som Rawls med overlappende konsensus. Det vil si at folk skal kunne gi sin tilslutning til rettferdighetsprinsippene uten å måtte akseptere en spesiell metafysikk om virkeligheten, en moralsk eller religiøs doktrine eller en bestemt oppfatning om menneskets natur (Nussbaum 2000:76).

Nussbaum begrunner teorien sin som en form for «intern realisme» som hun mener er forenlig med politisk liberalisme. Intern realisme er ikke det samme som metafysisk realisme fordi den ikke hevder at det finnes visse egenskaper ved virkeligheten og bestemte moralske verdier som eksisterer uavhengig av vår fortolkning og forståelse av den (Nussbaum 1992:206). En intern realisme refererer til en oppfatning om at det finnes universelle verdier, men ikke uavhengig av menneskelig historie og erfaring. Universelle verdier formidles gjennom menneskelige diskurser, myter og fortellinger (Nussbaum

1992:207–208, Nussbaum 1995:68–70). Nussbaums teori forsvares som en aristotelisk intern realisme. Hun argumenterer mot dem som mener at Aristoteles begrunner etiske verdier og dyder i en metafysisk biologi, altså i visse fakta om menneskets natur. Hun mener at han begrunner verdier og dyder i en normativ oppfatning om hva mennesket kan være dersom det får fungere på sin rette måte (Nussbaum 2000 2:118). Når vi oppdager hva som er særegent med mennesket, så oppdager vi samtidig hva som er verdifullt for mennesket og hva mennesket ikke kan mangle uten at menneskeverdet angripes, og hvilke forpliktelser vi har overfor hverandre (Anthony 2000:27–29).

Nussbaum mener at dette perspektivet er forenlig med Rawls' rettferdighetsteori, fordi han tar utgangspunkt i en antakelse om hva som kjennetegner personer. Personer betraktes som rasjonelle og rimelige samfunnsborgere som er i stand til å delta i samfunnslivet gjennom et helt liv (Rawls 1999:407). I grove trekk betyr det at personer har en evne til å realisere sin forestilling om det gode og til å samarbeide med andre. Til forskjell fra Nussbaum opererer Rawls med et personbegrep som er konstruert med utgangspunkt i hvordan personer betraktes i den offentlige politiske kulturen i demokratiske samfunn, slik de betraktes i grunnlover og menneskerettserklæringer. Grunnen til at samfunnsmedlemmene kan bli enige om å anerkjenne et felles personbegrep, er at det er avgrenset til å si noe om demokratisk medborgerskap og ikke forutsetter en bestemt moralsk eller metafysisk idé om mennesket.

Fra et rawlsiansk perspektiv tror jeg ikke at Nussbaums rettferdighetsoppfatning vil kunne karakteriseres som en rent politisk rettferdighetsoppfatning som ikke stiller krav om sannhet eller riktighet. Nussbaum fremmer for eksempel et kjønnsnøytralt begrep om menneskets natur, men det er ikke vanskelig

å finne eksempler på myter og fortellinger som sier det motsatte. Det er ikke vanskelig å finne myter, tradisjoner og filosofiske teorier som begrunner et tradisjonelt kjønnshierarki i oppfatninger om kjønnesens naturlige egenskaper (Bobonich 1993:78). Dette er Nussbaum selvsagt klar over. Hun mener likevel at dersom vi ikke hadde hatt universelle verdier, så kunne vi heller ikke kritisere slike oppfatninger (Nussbaum 1992:209–212). Det er imidlertid ikke et argument for at det finnes en felles oppfatning om menneskets natur. Det er snarere et argument for at det finnes ulike konkurrerende oppfatninger som alle stiller krav til sannhet og riktighet. Etter mitt syn er det vanskelig å se at en intern realisme, til forskjell fra en metafysisk realisme, unngår å stille sannhetskrav. Det å gi sin tilslutning til Nussbaums teori innebærer å gi sin tilslutning til en moralsk idé om mennesket, framfor andre ideer. Når dette er sagt, er jeg helhjertet enig i at Nussbaums liste over de menneskelige mulighetsbetingelser inneholder normative prinsipper vi bør respektere. Men jeg tror det er vanskelig å begrunne at en oppfatning om menneskets natur kan legge grunnlaget for disse prinsippene.

Nussbaum er opptatt av global rettferdighet. Rawls har i første omgang utarbeidet rettferdighetsteorien sin med tanke på demokratiske samfunn. I *The Law of People* (1999) diskuterer han hvordan en liberal rettferdighetsoppfatning fundert i menneskeretter kan legge grunnlaget for internasjonal rettferdighet. Ifølge Rawls er det urealistisk å tro at det er mulig å oppnå enighet om en slik rettferdighetsoppfatning dersom den begrunnes i en *moralsk idé* om at mennesket er personer med bestemte moralske og intellektuelle evner. Mange stater vil oppfatte dette som et forsøk på å begrunne menneskerettigheter i en vestlig moralfilosofisk idé som er intolerant i forhold til andre kulturer (Rawls 1999:551–552). Ifølge Rawls må men-

neskerettigheter begrunnes som grunnleggende rettigheter alle stater må tilskrive sine medlemmer dersom de skal legitimere seg selv som en lovgivende myndighet. Dersom staten skal utøve makt over borgerne sine, må de tilskrives grunnleggende rettigheter som liv, sikkerhet, personlig eiendom, rett til ytringsfrihet og bevegelsesfrihet og rett til emigrasjon. Dersom staten ikke tilskriver borgerne grunnleggende rettigheter, kan den ikke legitimt forvente at borgerne skal akseptere statens rett til å utøve makt over seg selv. Et grunnleggende demokratisk prinsipp er, som vi har sett, at legitim makt er borgerne egen makt. Vi ser at Rawls, istedenfor å begrunne menneskerettigheter i moralske ideer om mennesket, vil begrunne dem i en idé om *politisk legitimitet*.

Ethvert samfunn som ønsker å kalle seg et demokrati, vil måtte tilskrive borgerne rettigheter som gir dem anledning til å stadig vurdere, kritisere og forhandle om eksisterende ordninger. Nussbaums liste over de menneskelige mulighetsbetingelser inneholder flere punkter som gjenspeiler grunnleggende demokratiske ideer. Individet skal ha mulighet til å bruke sin praktiske fornuft til å planlegge sitt eget liv, ha rett til å danne sosiale og politiske fellesskap og å ha mulighet til politisk deltakelse (Nussbaum 2000:79–80). Nussbaums teori hadde kanskje stått sterkere som en politisk liberalisme dersom de to normative prinsippene hun foreslår, hadde vært begrunnet som begrensinger frie og likeverdige borgere vil pålegge seg selv fordi de vil leve i et samfunn som sikrer alle like friheter og muligheter, og som gjør demokratisk deliberasjon mulig.

Konklusjon

Nussbaums forsvar for en feministisk liberalisme utfordrer både feminisme og liberalisme. Mange feminister, særlig de som er

inspirert av kommunitaristiske ideer om kulturelle fellesskap, argumenterer for at individet ikke kan ha meningsfylte oppfatninger om rettferdighet uavhengig av den kulturen eller det samfunnet han eller hun er en del av. Sara Ruddick argumenterer for eksempel for at de normene som konstituerer en sosial praksis, samtidig er målestokker på om handlinger innenfor praksisen er riktige og fornuftige (Ruddick 1990:13–15). Etter mitt syn kan denne formen for relativisme brukes både til å legitimere moralsk fundamentalisme og undertrykkende praksis. I likhet med Nussbaum mener jeg at nettopp fordi individet ofte trenger beskyttelse mot sosial og kulturell praksis, så trenger vi menneskerettigheter og universelle ideer om menneskeverd.

Vi har sett at Nussbaum begrunner universelle verdier i en normativ oppfatning om mennesket, samtidig som hun mener at teorien kan forsvares som en form for politisk liberalisme som ikke bygger på partikulære metafysiske, moralske og religiøse doktriner. Jeg har argumentert for at det kanskje er bedre å ta utgangspunkt i et politisk begrep om personer.

Styrken med å ta utgangspunkt i et personbegrep framfor et begrep om menneskets natur er at personbegrepet primært er et normativt begrep som kan begrunne hvilke egenskaper vi gjensidig må tilskrive hverandre dersom vi vil leve i et samfunn som sikrer alles rettigheter og friheter og som fungerer som et rettferdig samarbeidssystem. Ettersom Rawls' teori er situert i en demokratisk kontekst, kan han anta at dette er noe folk faktisk vil. Svakheten med personbegrepet slik Rawls anvender det, er at det bare krever gyldighet i det Rawls kaller for grunnstrukturen. Dermed kan vi ende opp med en rettferdighetsforståelse som ikke tar tilstrekkelig hensyn til at det som skjer i bakgrunnskulturen påvirker individets mulighet til å realisere seg selv som fri og likeverdig.

Dersom vi tenker Nussbaums teori som en del av en demokratiteori, kan vi tenke de to normative prinsippene som begrensinger frie og likeverdige borgere vil pålegge seg selv når de diskuterer rettferdighetsspørsmål. Diskusjonspartene trenger ikke være enige om disse prinsippene fordi de følger av menneskets natur, men fordi de følger av et personbegrep som ivaretar ideene om frihet og likeverd. Ved å fokusere på kjønnsrettferdighet viser Nussbaum at det er vanskelig å realisere frihet og likeverd uten å fokusere på religion, tradisjon og sosiale konvensjoner. Etter mitt syn er det mulig å tenke seg en situasjon der diskusjonspartene kan bli enige om en felles rettferdighetsoppfatning uten å på forhånd være enige om hvor grensen mellom det politiske og det ikke-politiske går. Denne grensen må trekkes i løpet av diskusjonen. Som Rawls påpeker er det vanskelig å tro at det er mulig å oppnå overlappende konsensus om en politisk rettferdighetsoppfatning dersom den skal gjelde for alle områder i livet. Poenget er at vi kan være enige om at privatlivet og fri religionsutøvelse skal beskyttes, men at måten dette skal gjøres på kontinuerlig må vurderes i forhold til hvordan individet faktisk får mulighet til å delta som sosiale og politiske samfunnsaktører og realisere sine oppfatninger om det gode. Undertrykkende praksis innenfor religiøse og sosiale fellesskap bryter selv med normer og verdier som skal sikre individet frie valg angående privatliv og religionsutøvelse. Dersom bakgrunnskulturen ikke skal diskuteres i offentlige rettferdighetsdiskusjoner, kan vi risikere at mange spørsmål som har med rettferdighet å gjøre, blir skjøvet ut av det politiske feltet (Nussbaum 2003, Benhabib 2002).

Jeg vil konkludere med at Nussbaum demonstrerer at dersom vi faktisk skal ta liberale ideer om individets ukrenkelige rett til autonomi på alvor, så må vi bry oss om alle de livsformene som støtter opp om denne

verdien og de materielle betingelsene som gjør oss i stand til å realisere vår autonomi (Nussbaum 1992:225). Autonomi betyr frihet til å leve i overensstemmelse med lover vi har gitt oss selv. Det å respektere individets autonomi betyr å sørge for at individer får reelle muligheter til å skape sine liv, bidra til å skape sine egne samfunn og utvikle sine sosiale og mentale evner. Forhold som sult, fattigdom, undertrykking, diskriminering, mangel på utdanning og mangel på mulighet til sosial og politisk deltakelse, frarøver folk deres autonomi og verdighet. ★

Litteratur

- Antony, Louise M. 2000. Natures and Norms. *Ethics* 111 (1), 8–36.
- Benhabib, Seyla 2002. *The Claim of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton og Oxford.
- Bobonich, Christopher 1993. Internal Realism, Human Nature, and Distributive Justice: A Response to Martha Nussbaum. *Modern Philology*, vol. 90, supplement, 74–92.
- Fjørtoft, Kjersti 2005. *Rom for rettferdighet*. Avhandling for graden dr.art., Universitetet i Tromsø.
- Held, Virginia 2002. Feminism and Political Theory. I Robert L. Simon: *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*. Blackwell Publisher, Malden, Massachusetts.
- Ketscher, Kirsten 2000. Kvinners grunnrettigheter og religionsfriheten. *Grunnrettigheter – Københavns universitets årskrift*. Jurist- og Økonomiforbundets Forlag, København.
- Nussbaum, Martha 1992. Human Functioning and Social Justice, In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory* 20 (2), 202–246.
- Nussbaum, Martha 1995. Introduction. I Martha Nussbaum og Jonathan Glover (red.): *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*. Oxford University Press, New York.
- Nussbaum, Martha 1998. Public Philosophy and International Feminism. *Ethics* 108 (4), 762–796.
- Nussbaum, Martha 1999. *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, New York.
- Nussbaum, Martha 2000. *Women and Human Development, the Capabilities Approach*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nussbaum, Martha 2003. Rawls and Feminism. I Samuel Freeman (red.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Okin, Susan Moller 1989. *Justice, Gender and the Family*. Basis Books, New York.
- Okin, Susan Moller 1994. Political Liberalism, Justice and Gender. *Ethics* 105 (1), 23–43.
- Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. Columbia

- University Press, New York.
- Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rawls, John 1999. *John Rawls: Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Rawls, John 2001. *Justice as Fairness – A Restatement*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Sen, Amartya 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford University Press.
- Sen, Amartya 1995. Gender Inequality and Theories of Justice. I Martha Nussbaum og Jonathan Glover (red.): *Women, Culture and Development*. Oxford University Press.

Summary

Martha Nussbaum proposes a liberal feminist theory of justice with focus on human capabilities. One of her main concerns is how culture and traditions affect women's capabilities to realize themselves as equal emotional, cognitive, social and political beings. Nussbaum's theory is articulated as a political

liberalism as formulated in the tradition of John Rawls. The first section of this paper is a discussion of how the capabilities approach both challenges and gives fruitful contributions to a further development of political liberalism. The argument is that the capabilities approach forces us to ask how to realize, not only equal distribution of rights, liberties and goods, but also equal opportunities to make use of these resources. At the same time, one of the more problematic points in Nussbaum's theory is that her conception is justified in a normative conception of human nature. The second section of the paper is a discussion of this question: Is Nussbaum's internal realism compatible with the idea of a deliberative democracy? It may be more realistic to defend the capabilities approach as a political conception of justice if the theory is more related to democratic ideas of legitimacy and participation.

(V)

eug. sammendrag

305.3072

364 kriminologi

 ARTIKLER

AV KJERSTI ERICSSON

Kriminologisk kjønns- forskning mellom faderhuset og moderhuset

Kjønnsforskningen lever i spenningen mellom det å være en egen disiplin, og det å være et integrert perspektiv i ulike disipliner.

I denne artikkelen tar forfatteren et tilbakeblikk på 30 års kriminologisk kjønnsforskning. Hva har den bidratt med til «faderhuset» og til «moderhuset»?

Et fruktbart spenningsforhold

I 1978 ble det avholdt et seminar i Stavern om alternativ konfliktløsning. En rekke internasjonale kriminologiske størrelser var til stede, deriblant Luc Hulsman, en nederlander som ønsket å avskaffe fengsler og det nåværende strafferettssystemet. Han fortalte oss at det var nødvendig med større toleranse for slike handlinger som vi gjerne kriminaliserer. Den kriminalpolitisk progressive forsamlinga nikket samtykkende. Da tok den svenske kriminologen Annika Snare ordet: «Jeg ønsker mindre toleranse,» sa hun, og forsamlinga kvapp. Så forklarte hun at det var et stort problem at vold mot kvinner i privatlivet ble usynliggjort under merkelapper som «hus-bråk», uten offer og uten gjerningsmann. Annika Snare satte fingeren på kriminologiens kjønnsblindhet.

Ti år seinere skrev Liv Finstad en artikkel som het «Sedelighetsforbrytere ut av fengslene – prinsipper for en realistisk utopi». Den vakte bestyrtelse i en kvinnebevegelse som, i likhet med folk flest, så straffens strenghet som et mål på ofrenes verdighet. Nå forsøkte Liv Finstad å anvende kriminologiens innsikter om fengselsstraffens forkastelighet på reaksjonene på overgrep mot kvinner.

I den første episoden tok Annika Snare med seg kvinneperspektivet inn i kriminologiens hus. I den andre tok Liv Finstad med seg det kriminologiske perspektivet inn i kvinnehuset. Begge deler skapte en fruktbar uro. Og kanskje er det nettopp slik forholdet mellom kjønnsforskning og andre fag er når det er på sitt beste.

Denne artikkelen er et tilbakeblikk på kvinne- og kjønnsforskningen i norsk kriminologi. For enkelthets skyld vil jeg i hovedsak bruke begrepet kjønnsforskning, også om den perioden da vi mest snakket om kvinneforskning. Hva som skal regnes inn i norsk kriminologisk kjønnsforskning er ikke alltid

krystallklart. I mange år var Institutt for kriminologi¹ ved Universitetet i Oslo det eneste kriminologiske forskningsmiljøet i landet. Etter hvert har det vokst fram andre miljøer der det også drives kriminologisk forskning, som for eksempel Politihøgskolen og KRUS (Kriminalomsorgens utdanningscenter). Overgangen til avvikssosiologi og andre disipliner er dessuten flytende. Siden foranledningen til dette tilbakeblikket er et slags jubileum ved Institutt for kriminologi, konsentrerer jeg meg om den forskningen som er blitt bedrevet der. Min operasjonelle definisjon av norsk kriminologisk kjønnsforskning i denne sammenhengen blir dermed: forskning gjort av personer med tilknytning til instituttet, der et kjønnsperspektiv er sentralt i hele eller deler av arbeidet.²

I fjor var det tretti år siden en gruppe kvinner som var tilknyttet det som den gangen het Institutt for kriminologi og strafferett, samlet seg for å studere problemstillinger omkring kvinner, kriminalitet og rettsvesen. I 1976 utga gruppa en publikasjon i instituttets stensilserie. Den bar tittelen *Strukturell vold mot kvinner*, og er et kollektivt arbeid uten forfatternavn. Innledningen heter «Att studera kvinno-kriminologi», og der påpekes det blant annet at årsaksforklaringene på kvinnekriminalitet preges av et biologisk eller psykologisk perspektiv, noe som har ført til konservative, individorienterte teorier. Gruppa ønsket i stedet å utvikle en kritisk analyse, der kvinner, kriminalitet og måten kvinner ble behandlet på i rettsvesenet, ble forstått på bakgrunn av kvinners undertrykte stilling i den økonomiske og politiske strukturen. Gruppa presenterte et klart program. Her skal det handle om hva som så fulgte.

Kjønnsforskningen generelt lever i spenningen mellom det å være en egen disiplin, og det å være et integrert perspektiv i ulike disipliner. Det ligger to farer her: Den ene er at kjønnsforskningen blir et isolert reservat,

der en driver med sitt uten at de øvrige disiplinene bryr seg om eller blir påvirket av det som foregår der, og vice versa. Den andre faren er at kjønnsforskningen blir så integrert i de øvrige disiplinene at den blir fullstendig utvannet. I begge tilfeller blir det fruktbare spenningsforholdet borte.

Hva har så preget norsk kriminologisk kjønnsforskning i perioden fra 1976 og fram til i dag? Er den et isolert reservat, er den integrert inntil utvanning, eller er den en utfordrer, som også sjøl lar seg utfordre? La meg først se på forholdet til faderhuset:

I faderhuset

Er kjønnsforskningen integrert i kriminologien? For å si noe om det, må en først si noe om hva som preger norsk kriminologi. La meg skissere tre hovedtrekk:³

1) Ett hovedtrekk ved norsk kriminologi er interessen for å se marginaliserte grupper og de relasjonene de inngår i fra det vi ofte kaller et «nedenfraperspektiv». Delvis er det snakk om å «gi stemme» til grupper som anses for å utgjøre et sosialt problem, men som sjelden kommer til orde i diskusjonen om seg sjøl. Men det handler også om å beskrive deres materielle og sosiale situasjon og deres egen opplevelse og tolkning av denne situasjonen. Videre handler det om å formidle hvilken mening handlingene deres, også slike handlinger som innebærer lovbrudd, har for dem som begår dem, og den konteksten de forstår handlingene sine innenfor. Kanskje kan en si at det er snakk om å gjøre handlinger som ofte møtes med avvisning og fordømmelse, forståelige, ja rasjonelle (hvis en ikke legger et snevert rasjonalitetsbegrep til grunn).

2) Et annet hovedtrekk ved norsk kriminologi er det kritiske studiet av kontroll- og hjelpeapparatet, ikke minst dets definisjons- og kon-

struksjonsprosesser. Her inngår også studier av institusjoner, som fengsler, psykiatriske sykehus, barnevernsinstitusjoner og ulike hybrider mellom disse. En studerer hvordan ulike deler av hjelpe- og kontrollapparatet definerer handlinger, aktører og relasjoner, hvordan problemer konstrueres og hvilke reaksjoner og løsningsforsøk som følger av det. Definisjonsmakt er viktig, og det motsetningsfylte ved kontroll- og hjelpeapparatets virksomhet står også sentralt.

3) Et tredje hovedtrekk ved norsk kriminologi er nærhet til kriminalpolitiske problemstillinger. Det er ikke så langt fra «er» til «bør» i den forstand at norske kriminologer ofte ser sine studier som relevante for praktisk kriminalpolitikk. Det er en utbredt skepsis mot kriminalisering og bruk av strafferettsapparatet.

Perspektiver og teoretiske inspirasjoner har opplagt skiftet i kriminologien de siste 20–30 årene, men likevel tror jeg bildet over dekker noe vesentlig. Og den kriminologiske kjønnsforskningen faller, så vidt jeg kan se, pent på plass i dette bildet. Det er ikke vanskelig å finne eksempler på at marginaliserte grupper får stemme i kriminologisk kjønnsforskning: i Kristin Skjørtens (1988) arbeid om ofre for kvinnemishandling, i Berit Vegheims (1995a, 1995b) arbeider om kvinnelige fanger, i Cecilie Høigård og Liv Finstads (1986) arbeid om prostituerte, i Annick Prieurs (1988) og Turid Eikvams (1991) arbeider om HIV-truete homser. De fleste av disse arbeidene nøyer seg ikke med å «gi stemme» til dem de handler om, men de prøver også å gjøre handlingene deres begripelige ut fra den konteksten de handler i og måten de forstår sin egen situasjon på. Hvorfor legger ikke prostituerte seg opp penger så de kan komme seg ut av prostitusjonen? Prostitusjonspenger er ikke som andre penger, de «brenner i lomma» og må brukes fortest mulig, for de er merket av

måten de er tjent på. Hvorfor utsetter forelskede homser seg for dødelig smitte ved ikke å bruke kondom? Kondomet er et budskap om kontroll, forbehold og mistillit. Det er greitt å bruke i samvær med tilfeldige forbindelser – men det lar seg ikke kombinere med kjærlighetens og forelskelsens språk.

Det er heller ikke vanskelig å finne eksempler på at kontroll- og hjelpeapparatets definisjons- og konstruksjonsprosesser er tema i den kriminologiske kjønnsforskningen. Et sentralt perspektiv har vært at kvinner straffes og kontrolleres for avvik fra akseptert kvinnelighet, og at fengsler og andre institusjoner forsøker å sosialisere dem inn i en tradisjonell kvinnerolle. I en artikkel i *Materialisten* fra 1981 beskriver Berit von der Lippe og Mette Westby Bredtveit fengsel som et «dukkehjem», og Berit Vegheim (1995b) følger opp i seinere arbeider. Wenche Blombergs (1993) *Karoline og vitenskapen* gir et bilde av en arbeiderklassekvinnens møte med psykiatrien ved forrige århundreskifte. Kjersti Ericssons (1997) arbeid om Bjerketun verneskole for jenter på 50-tallet tar for seg hvordan jentene konstrueres som «drift» som skal omformes til «dyd». I Nina Jons (2005) arbeid om den tilsvarende institusjonen for gutter, Foldin verneskole, er det sosialisering til akseptert *maskulinitet* som er tema. I sitt arbeid om barnevernet viser Kjersti Ericsson (1996) hvordan «kjønnsordenens selvfølgeligheter» innskrives i barnevernets arbeid, slik at resultatet blir «kvinnens patriarkalske kontroll av kvinner»: Uansett kvinnelige barnevernsarbeideres empati og gode hensikter, blir deres behandling av kvinnelige klienter i praksis preget av tradisjonelle kjønnsforståelser, der alt ansvar for barnets velbefinnende legges på mor.

I kontroll- og hjelpeapparatet defineres og konstrueres ikke bare hva som er problemer det må gripes inn mot, hvem og hvordan klientene er og hva som må gjøres med dem, men også *hva* som er skikkelig hjelpe- og kon-

trollarbeid, og *hvem* som er egnet til å utføre dette. I den kriminologiske kjønnsforskningen er det flere eksempler på slike analyser. Vi har Liv Finstads (1998, 2000) analyser av «passende maskuliniteter og femininiteter» i politiet, og vi har Helene Oppen Gundhus' (2005) analyse av hvordan forsøkene på å innføre proaktive, IKT-baserte politistategier kan bryte mot kjønnete forestillinger om hva som er «skikkelig politiarbeid»: nemlig å være ute i felten og fange farlige kjeltringer, i stedet for å sitte inne på kontoret og være «passivt PC-politi». Evy Frantzsen finner en nesten outrert mannlig yrkeskultur hos Uropatruljen i København (2005). Cecilie E. Basberg (1999) diskuterer om fengselsbetjentenes arbeid (også) er omsorgsarbeid – og hvordan betjenter av ulikt kjønn oppfatter dette.

Når det gjelder det tredje punktet, nærhet til kriminalpolitiske problemstillinger og praktisk, politisk relevans, er det heller ikke vanskelig å finne eksempler fra den kriminologiske kjønnsforskningen. Liv Finstads (1988) artikkel om sedelighetsforbrytere ut av fengslene er allerede nevnt. Instituttet hadde dessuten mer enn én finger med i starten av kriesenterbevegelsen her i landet (Fodstad og Steen 1976). I 2002 oppsummerte Kristin Skjørtén i bokform flere decenniers internasjonale og nasjonale forsøk på å bruke lov og rett mot familievold, og ender med en klar skepsis til legalstrategi fra et *offersynspunkt*. Den boka ble heller ikke udelte positivt mottatt i kvinnebevegelsen.

Den mest kjente kriminalpolitiske debatten som har fulgt i kjølvannet av kriminologisk kjønnsforskning, er imidlertid kravet om kriminalisering av horekunder. Diskusjonen ble reist i rapporten fra Oslo-prosjektet mot prostitusjon, med Liv Finstad (1981) som hovedforfatter. Argumenter for og mot ble presentert, uten at det ble tatt noe klart standpunkt. Standpunktet var imidlertid tydelig for kriminalisering i boka *Bakgater* av Cecilie

Høigård og Liv Finstad i 1986. De foreslo også å avkriminalisere hallikvirksomhet, fordi de fleste som ble dømt, var såkalte «kjærestehal- liker». Men det var horekundene som fanget den offentlige interessen. Et krav om krimi- nalisering av noe som hittil hadde vært tillatt var sjelden kost fra det norske kriminologiske miljøet. Denne gangen var imidlertid mot- takelsen fra kvinnebevegelsen positiv. Tre år etter, i Annick Prieurs og Arnhild Taksdals (1989:250) bok om menn som kjøper sex, er det klare standpunktet erstattet med tvil:

1994. Fra prosjektets lokaler i 2. etasje ved en av hovedinnfartsårene til «strøket» kunne Liv Os Stølan iaktta menn som satt og onanerte i bilene sine. Stølan beskriver levende den følelsesmessige belastningen ved å skulle gå ned etterpå, få mennene i tale og prøve å overbevise dem om at de burde slutte å kjøpe sex.

Diskusjonen om kriminalisering av hore- kunder har fortsatt siden, både i samfunnet og i den kriminologiske kjønnsforskningen. I sin hovedfagsoppgave fra 2001 retter Astrid

Kanskje har den norske varianten av kriminologi på mange måter vært et fag som det var lettere for kjønnsforskningen å finne seg til rette i enn mange andre fag, fordi kjønnsforskningens prosjekt, særlig i den første fasen, hadde mye til felles med krimi- nologiens.

Dersom et forbud er det eneste som vir- kelig kan begrense prostitusjonen så det monner, kan vi vanskelig forsvare å la det være. Men virkningene er usikre, og omkostningene er store. Vi nøler. Det føles også litt enklere å nøle når vi samtidig kan presentere tiltak vi tror på – og som vi ikke har noen skrupler med å foreslå gjen- nomført på dagen.

Et av forslagene var oppsøkende virksomhet på strøket for å få kundene i tale. Det ble en kriminologisk kjønnsforsker, nemlig Liv Os Stølan, som skulle sette dette forslaget ut i livet. Resultatet ble et av de mer halsbrek- kende stuntene i norsk kriminologis historie, beskrevet i hennes hovedfagsoppgave fra

Renland et kritisk blikk mot nyabolisjonis- mens (dvs. bevegelsen for å avskaffe prostitu- sjon), diskurs, og i sin studie av menn som kjøper sex fra 2004 tar Elin Kippe eksplisitt avstand fra kriminalisering av horekunder.

Kanskje har den norske varianten av kri- minologi på mange måter vært et fag som det var lettere for kjønnsforskningen å finne seg til rette i enn mange andre fag, fordi kjønns- forskningens prosjekt, særlig i den første fasen, hadde mye til felles med kriminolo- giens. Nedenfraperspektivet på margina- liserte grupper lar seg for eksempel lett kombinere med kvinneforskningens synlig- gjøringsprosjekt og ønske om å gi stemme til de tause, og med å vise at de tilsynelatende irrasjonelle og avvikende har gode grunner til å handle som de gjør når handlingene

forstås ut fra sin egen kontekst. Studiet av kontroll- og hjelpeapparatets definisjons- og konstruksjonsprosesser harmonerer godt med kjønnsforskningens avnaturalisering av kjønn og interesse for hvordan kjønn skapes. Og den korte avstanden fra «er» til «bør» – tendensen til å se egne forskningsresultater som relevant for politisk praksis har også sitt motstykke i kjønnsforskningen, sjøl om avstanden nok er blitt lengre enn den var opprinnelig.

Betyr dette at den kriminologiske kjønnsforskningen ganske enkelt er kriminologi, «business as usual»? Det vil i så fall være i tråd med Rune Slagstads (2000) beskrivelse av samfunnsvitenskapenes framvekst her i landet etter krigen, der han snakker om en todelt utvikling, i styringsvitenskap og opposisjonsvitenskap. Kriminologien passer godt inn i den beskrivelsen han gir av «opposisjonsvitenskapen». Det dreide seg om en «reformdemokratisk dannelsesdiskurs, der samfunnsvitenskapenes primære adressat var den diskuterende og aksjonerende offentlighet»:

I denne samfunnsvitenskapen søkte en ofte å anlegge et perspektiv på samfunnet fra de styrtes posisjon, gjerne de avvikende, de ressurssvake, de som var tapere i forhold til moderniseringens hovedstrøm. Denne opposisjonelle samfunnsforskning fikk sin kulminasjon i den nye kvinneforskningen, hvor det norske miljø hørte til den internasjonale avantgarde: Harriet Holter, Tove Stang Dahl, Helga Hernes mfl. (s. 63)

For Slagstad er altså kvinneforskningen ganske enkelt en fortsettelse av den ene hovedstrømmen i norsk samfunnsforskning. Kjønnsforskernes sjølforståelse har nok ofte vært en annen. De har sett seg som en opposisjon, også til opposisjonen. Oppgaven var å utfordre rådende paradigmer med mannsdo-

minans innebygd i teorier og begreper.

I opposisjon til opposisjonen?

Jeg tror ikke kjønnsforskningen kan skryte på seg å ha omformet og overskredet norsk kriminologi. Men spørsmålet er om den har gjort en forskjell, om den har vært et utfordrende og fruktbart element i faget. Hva har kjønnsforskningen brakt inn i faderhuset? La meg antyde tre temaer:

For det første har kjønnsforskningen frambrakt et nytt stort temaområde, nemlig det vi ofte kaller seksualisert vold. Med det kom også *ofrenes smerte* inn i norsk kriminologi, der den ikke hadde vært påfallende synlig tidligere. Som den tidligere refererte episoden med Annika Snare og Luc Hulsman viser, er ofrenes smerte ikke helt lett å forholde seg til for en abolisjonistisk innstilt kriminologi. Ett mulig svar, som kanskje kunne gi noe til både offer og gjerningsmann, var alternativ konfliktløsning, med Nils Christies artikkel «Conflicts as property» fra 1976 som grunnleggende tekst. Tanken er å gi konfliktene tilbake til partene: la partene møtes ansikt til ansikt, snakke tingene i gjennom og finne en løsning som er meningsfylt for begge. Men konfrontert med seksualisert vold blir det noe som skurrer i konfliktperspektivet – det likner for mye på forståelsesmåter fra tida før feministene satte kvinnemishandling på dagsorden, for eksempel den familierapeutiske med to parter i en relasjon, der både maktforholdet og skillet mellom offer og gjerningsmann forsvinner. Alternativ konfliktløsning blir ikke noe opplagt svar på strafferettsapparatets problematiske sider. Liv Finstad (1988 og 1996) utforsker imidlertid muligheter som kan ligge i ordninger som bygger på møter ansikt til ansikt mellom offer og gjerningsmann.

Temaet seksualisert vold har bidratt til å synliggjøre at norsk kriminologi vante

posisjoner i hvert fall delvis bygger på en utestengning av ofrenes perspektiv. Hvordan kan dette perspektivet inkluderes uten å forkaste alt vi vet om strafferettsapparatets destruktive sider, om hvem som befolker fengslene og hvordan fengslet virker? Her ligger det noe uløst, et dilemma som kjønnsforskningen har bidratt til å bringe opp i dagen.

Det andre punktet er innsikten om at også menn er kjønn. Fra å være opptatt av å synliggjøre den lille minoriteten av kvinnelige lovbyggere og kvinnelige fanger, har kjønnsforskningen omsider begynt å anlegge et kjønnsperspektiv også på det store flertallet av lovbyggere, nemlig de som er menn. Som Arnhild Taksdal påpekte (1990:100):

Når kriminologer skal forklare at så mange lovovertrедere er unge, da fordyper de seg i ungdommen – de unges ønsker og behov, deres muligheter og posisjon i samfunnet. Når kriminologer skal forklare hvorfor så mange lovovertrедere kommer fra byene, ja så ser de rimeligvis byene nærmere etter i sømmene. Og når kriminologer skal forklare lovovertrедernes arbeiderklassebakgrunn, da studerer de arbeiderklassens livsvilkår og kultur. Men når kriminologer skal forklare at så mange lovovertrедere er menn, flakker blikket et halvt sekund, før de resolutt snur det mot kvinnene.

Det skulle ta nok et tiår i norsk kriminologi før blikket for alvor ble vendt mot mennene. Cecilie Høigård (2002) har skrevet om graffiti som en måte å skape maskulinitet på, Nina Jon (2005a) skildrer Foldin verneskoles forsøk på å gjøre «skikkelige gutter» ut av det hun kaller «cowboymaskuline» ungdommer, Vanja Lundgren Sørli (2005) tar for seg hvordan trailersjåfører viser sin maskulinitet gjennom å være smarte og trikse og fikse, og Hege Lundbye (2005) beskriver hvordan

rånermaskuliniteten bygges og styles sammen med bilen.

Det kjønnete ved kriminaliteten er sterkt underteoretisert i forhold til klasse, og det er et problem ved kriminologien som fag. Cecilie Høigård (1997:19) har sagt det slik:

Slik lovbruddsdefinisjonene har «noe felles i bånd», har også utvelgelsen av Den Kriminelle noe felles i alle sine variasjoner. Store deler av den kriminelle underklasse har – i hvert fall siden vi fikk de første kriminalstatistikker i forrige århundre – vært befolket av menn under førti år fra lavere sosiale lag. Spissformulert er hele arenaen av kriminalitet og straff en maskulin arena. Særlig kriminaliteten, men også i en viss utstrekning kriminalitetskontrollen, er kjønnnet. Kriminalitetskontrollen kan betraktes både som et speilbilde og som en aktiv bidragsyter i hierarkiseringen mellom menn. Den sterke føringen som kombinasjonen mellom menn og lav sosial klasse legger på konstruksjonen av Den kriminelle, er foreløpig i for liten grad tematisert i nordisk kriminologi, slik jeg ser det.

Dette har verken Cecilie Høigård sjøl eller andre utviklet noe særlig videre. I en artikkel Høigård skrev seinere om «Kriminalitet – naturalisering av sosiale relasjoner» (2003) er kjønnsperspektivet forsvunnet.

I den grad menn er blitt sett som kjønn i internasjonal (og norsk) kriminologisk kjønnsforskning, har en vært opptatt av hvordan lovbyggere konstruerer seg sjøl som menn, gjennom den meningen de gir handlingene sine og den identiteten de skaper seg. Unge gutter fra de nederste lagene i arbeiderklassen må skape seg en identitet i en situasjon med mange begrensninger (jf. Annick Prieur 2000). Da kan en tenke seg at nettopp mannlighet og en mannskropp blir et viktig

utgangspunkt å bygge på. Lovbrudd er blitt sett i lys av ulike typer maskulinitetsprosjekter – visse former for kriminalitet kan bidra til å skape maskulinitet og gi maskulinitetsgevinster. Kristin Hanoas (2004) intervjuer med ranere gir slående eksempler på dette. En kan dessuten spørre seg om lovbrudd som gir høy maskulinitetsgevinst, også gir det samme til dem som jakter på denne typen lovbrøttere? Er vi vitne til gjensidig avhengige konstruksjoner mellom lovbrøtterne og kontrollørene – der for eksempel ran er et mannlig kjønnets høy-statuslovbrudd, mens «å fange kjeltringer» er mannlig kjønnets «ordentlig» politiarbeid?

Å se lovbrudd som ledd i maskulinitetsprosjekter kan imidlertid innebære en fare: Risikerer vi at maskulinitetsperspektivet åpner for en ny form for det Cecilie Høigård (1997:23) har kalt «type folk»-forskning? Med «type folk»-forskning mener hun forskning som går ut på å finne ut av hva det er med «de kriminelle», som får dem til å begå lovbrudd. «Type folk»-forskningen har nære forbindelser med fagets historiske opprinnelse, der nettopp konstruksjonen av «den kriminelle» med sine særegenheter og avvik var konstituerende for kriminologien, og Cesare Lombroso (1887) var en av the founding fathers. Dette utgangspunktet har norsk kriminologi beveget seg et godt stykke bort fra, blant annet ved at oppmerksomheten rettes mot kontrollapparaters definisjons- og konstruksjonsprosesser, snarere enn mot lovbrøtternes egenskaper.

Det er for øvrig påfallende at det nesten bare er de sterke og voldelige, hypermaskuline lovbrøtterne som blir trukket fram i kriminologiske arbeider om maskulinitet og kriminalitet. Hva med de tuslete og tafatte, rusvrakene, de «snille taperne» (Grøvdal 2000:102), gjengangerne i fengslene?

Det tredje jeg vil trekke fram, er bruken av det som foregår mellom forsker og den som blir utforsket. Selve intervjusituasjonen, eller observasjonssituasjonen blir anvendt

til å analysere hvordan kjønn konstrueres. En anvender samhandlingen i selve intervjusituasjonen, ikke bare det materialet den resulterer i, som stoff for analysen. Sterke og ubehagelige analyser av dette er blant annet gjennomført av Marianne Brantsæter (2001) som intervjuet menn fengslet for seksuelle overgrep mot barn. Liv Os Stølan (1994), som drev oppsøkende arbeid blant menn som kjøper sex på gata, skriver om sine opplevelser av å bli sett som prostituert. Elin Kippe (2005), som intervjuet menn som kjøper sex over telefon, beskriver «kunsten å være passe» som kvinnelig forsker – på den ene sida måtte hun kunne sette grenser for griseprat, på den andre sida måtte hun ikke være for «prippen». Vanja Lundgren Sørli (2005) har brukt sine opplevelser av å få det mannlige blikket rettet mot seg på langtransportsjåførenes bilmesser i sin analyse av hvordan kjønn forstås i bransjen.

Kanskje er det noe å lære av denne siste typen analyser, som kan anvendes også på andre relasjoner enn kjønn. I kriminologien intervjuer og observerer vi ofte mennesker med en annen klassetilhørighet enn oss sjøl. Men vi anvender sjelden det som skjer i intervjusituasjonen til å tematisere klasse og hvordan klasse «gjøres» – sjøl om slike situasjoner sikkert kunne egne seg godt til å få innsikt i de kulturelle sidene ved klasserelasjonen og klasseidentiteten. Hvordan ter vi oss som forskere overfor våre informanter fra arbeiderklassens laveste lag? Prøver vi å «avklasse» oss i framturen og tale, samtidig som vi bruker vår klassemessige posisjon? Og hvordan gjøres dette konkret? Jeg har en mistanke om at i stedet for å se dette i øynene, har vi en tendens til å «terapeutisere» forskningsrelasjonen og gjøre alt til et spørsmål om forskningsetikk, der en skal ta alle mulige hensyn til de såkalt «svake». Jeg mener på ingen måte at forskningsetikk er uviktig, eller at en ikke skal vise varsomhet i en forsk-

ningsrelasjon. Men ved å innta posisjonen som den hensynsfulle og etisk bevisste forsker skyver vi kanskje våre egne klasseprivilegier og betydningen av klasse i sosialt samspill i bakgrunnen.

Jeg har tidligere pekt på flere likhetstrekk mellom den kriminologiske kjønnsforskningen og norsk kriminologi generelt. Videre har jeg framhevet noen punkter der jeg mener kjønnsforskningen kan utfordre den kriminologiske hovedstrømmen. Men jeg vil også peke på et punkt der jeg tror det har hatt betydning for den kriminologiske kjønnsforskningen at den nettopp sprang ut fra kriminologien. Da kvinnebevegelsen og kvinneforskningen skapte begrepet «seksualisert

har hatt betydning for at den kriminologiske kjønnsforskningen har kunnet frambringe en rekke arbeider der utøvere av seksualisert vold har kommet til orde, invitert av kvinnelige kriminologer. Og det som trer fram i disse arbeidene er ikke monsterbilder. Forskerne bruker sin innlevelse til å prøve å forstå det de på ingen måte vil forsvare. De viser at analyser med en makt- og mannsdominansanalyse i bunn, absolutt lar seg kombinere med ønsket om å forstå mennenes livsverden. En rekke arbeider av denne typen kan nevnes: Annick Prieurs og Arnhild Taksdals (1989) bok om menn som kjøper sex, Liv Stølans (1994) og Elin Kippes (2004) arbeider om det samme, og Kristin Skjørtens (1994) avhand-

Da kvinnebevegelsen og kvinneforskningen skapte begrepet «seksualisert vold» og satte søkelyset på ofrenes opplevelse og situasjon, ble også kvinnemishandleren, overgriperen og horekunden skapt.

vold» og satte søkelyset på ofrenes opplevelse og situasjon, ble også kvinnemishandleren, overgriperen og horekunden skapt. Nyordet «horekunde» sies helt konkret å ha sitt opphav i vårt miljø, og skal ha vandret inn i språket herfra. Mange menn tok framveksten av disse figurene tungt, særlig fordi de ble forstått i sammenheng med kjønnete maktforhold og mannsdominans generelt, i stedet for som syke og avvikende enkelttilfeller. Det er lettere å distansere seg fra en syk avviker enn fra en overgriper som ses som et produkt av maktrelasjoner menn generelt inngår i. Den kriminologiske tradisjonen med å beskrive marginaliserte grupper fra et «nedenfra-perspektiv», og interessere seg for hvilken mening de sjøl gir handlingene sine, tror jeg

ling om menn som bruker vold mot sine kvinnelige partnere.

I moderhuset

Hva er den kriminologiske kjønnsforskningens forhold til moderhuset, det vil si norsk kjønnsforskning? Hva karakteriserer kjønnsforskning? Flere har presentert beskrivelser og karakteristikk av feltet. Et eksempel er Torill Steinfeld (1993:28) fra den gangen det het kvinneforskning:

Kvinneforskning er spesielt interessert i kunnskap om kvinner. Kvinneforskning er opptatt av hvilken status begrepet kjønn kan ha når en modellerer vitenskapelige

problem og bygger opp forklaringer. Og kvinneforskning har vært – og er – opptatt av sammenhengen mellom kunnskap og erfaring, spesielt den erfaring vi får i kraft av at vi normalt tilhører det ene eller det annet kjønn og møtes med bestemte forventninger. Det siste punktet har sammenheng med at kvinneforskning er innstilt på forandring.

En nyere beskrivelse finner vi i boka *Kjønnsforskning. En grunnbok* av Jørgen Lorentzen og Wencke Mühleisen (2006:17). De opererer med begrepet kritisk kjønnsforskning, som har som målsetting

[...] å undersøke kjønnsforskjeller ut fra et maktperspektiv og å bidra til å bygge opp kunnskap som kan endre disse maktforholdene. Kritisk kjønnsforskning har altså to sentrale kjennetegn:

Et kritisk perspektiv på kjønnsforskjeller
Overbevisning om at kunnskap kan bidra til forandring.

Ut over disse grunnleggende fellestrekkene, er det stor uenighet om hva feministisk eller kritisk kjønnsforskning er, konstaterer Lorentzen og Mühleisen.

Forsøkene på bestemmelse blir altså svært vide og generelle, både på den tida da det het kvinneforskning, og nå som vi snakker om kjønnsforskning. Mange har i stedet prøvd å beskrive kjønnsforskningen ved å periodisere den. Periodiseringene som lanseres er også forskjellige. Her er Harriet Holters periodisering (1996:41):

1) En kjønnsrollefase

Denne var positivistisk-empirisk orientert, og dateres til perioden fra 1930-årene til slutten av 1960-årene. En beskrev forskjeller mellom kvinner og menn og forklarte dem med ulike forventninger og normer som ble rettet mot

de to kjønnene. En var også opptatt av hvordan barn ble sosialisert inn i sine kjønnsroller. I norsk sammenheng opererte en også med et kritisk perspektiv – et ønske om å endre kjønnsrollene. *Normer og forventninger* sto sentralt.

2) En patriarkats-fase,

der en var opptatt av makt og kvinneundertrykking. Fra slutten av 1960 til midten av 1980-årene. Denne perioden falt sammen med kvinnebevegelsens glanstid, og det var en tettere forbindelse mellom bevegelse og forskning enn både før og etter. En var opptatt av å analysere samfunnsstrukturen som årsak til menns overordning, kvinners underordning. *Makt og samfunnsstruktur* sto sentralt.

3) En kultur- kontekst- og relasjonsfase,

der en var opptatt av at vi er hverand-res sosiale betingelser. Den dateres fra midten av 1980-tallet. En så på kjønn som noe som skapes i relasjonen mellom mennesker. Kjønn handler om meningsrammer og kulturelle koder som menns og kvinners handlinger tolkes i lys av. *Samspill og relasjoner* sto sentralt.

4) En postmodernistisk fase,

der en er opptatt av det symbolske, det språklige. Og det blir meget problematisk å snakke om «kvinner» eller «menn» som en enhetlig kategori. *Språk og symboler* står sentralt.

I Jørgen Lorentzen og Wencke Mühleisens (2006) lærebok i kjønnsforskning antyder Kari Nyheim Solbrække og Helene Aarseth også en periodisering i kapitlet om samfunnsvitenskapens forståelser av kjønn, en periodisering som likner på Harriet Holters uten å være identisk med den. De snakker imidlertid ikke bare om norsk kjønnsforskning, men peker på internasjonale tendenser. I deres første fase vektlegges kjønnsroller og strukturell undertrykking. Den neste fasen,

som dateres til 70- og 80-tallet, er preget av patriarkatteori og marxisme: Praksis, undertrykking og frigjøring er viktige begreper. De strukturelle forklaringene blir på 80- og 90-tallet «[...] avløst av ulike perspektiver som i større grad vektlegger hvordan kjønn skapes gjennom samhandling og praksis i bestemte kontekster og relasjoner» (s. 70). Det handler om å «gjøre kjønn»: om samhandling, praksis og subjektivitet. I deres siste fase, altså dagens situasjon, handler det om kjønn som konstruksjon. Under denne overskriften samlar de vidt forskjellige teoretiske retninger, som kjønn som habitus, influert av Bourdieu, kjønn som performativitet, influert av Foucault og Judith Butler, og teorier om den refleksive modernitet, influert av Anthony Giddens. I kjølvannet av skepsisen mot å se på kvinner og menn som enhetlige kategorier er en blitt mer opptatt av hvordan ulike forhold som kjønn, klasse, etnisitet og seksuell orientering spiller sammen. Dette perspektivet knyttes til begrepet «interseksjonalitet».

Hva så med norsk kriminologisk kjønnsforskning? Har den løpt gjennom faser som likner på dem som er antydnet i periodiseringene over? For det første må en alltid ta slike periodiseringer med atskillige klyper salt. For det andre er det ett slående trekk ved de arbeidene jeg har innlemmet i den kriminologiske kjønnsforskningen, og det er deres empirinærhet. Det er empirien som trer fram som hovedsaken, som viktig i seg sjøl, ikke først og fremst som illustrasjon på eller bekreftelse av en eller annen teori. Dette kan forøvrig sies å gjelde norsk samfunnsforskning generelt. Men empirinærhet betyr sjølsagt ikke at arbeidene er fullstendig åpne og forutsetningsløse, teoretisk sett. Implisitt eller eksplisitt har de en teoretisk orientering.

Den fasen der en var opptatt av samfunnsstruktur og kvinneundertrykking, kan tydelig etterspores i norsk kriminologisk kjønnsforskning. Og her er den teoretiske orienteringen

nokså eksplisitt. Innledningsvis siterte jeg fra den kvinnekriminologiske gruppas publikasjon *Strukturell vold mot kvinner*, der analyser som tar utgangspunkt i kvinners undettrykte stilling i den sosioøkonomiske og politiske strukturen innvarsles. Et eksempel på en slik analyse ble levert av Asta Magni Lykkjen. I 1976 ble hennes mellomfagsoppgave i kriminologi bok på Pax Forlag, med tittelen *Voldtekt. Ei bok om kvinneundertrykking*. Et annet eksempel er Tove Stang Dahls «hustukt»-teori om hustrumishandling. Slik formulerte hun seg i et foredrag på Det nordiske kriminalistmøtet i Oslo, et foredrag som seinere ble trykt i instituttets stensilserie (Dahl 1979:26):

Det er ikke mer enn hundre år siden hans ekteskap helt overskygget hennes, at han hadde rettslig handleevne på hennes vegne, at hun ikke kunne disponere over de pengene hun hadde tjent, at han hadde rett til fysisk refselse, osv. Mye er forandret siden, men ikke så mye som den formelle likestillingen gir uttrykk for og nettopp her, i mannens kulturelle maktposisjon, ligger kanskje en tilleggsforklaring på den utstrakte hustruvold. [...] Fysisk vold er det ytterste kontrollmiddel, som en del ektemenn benytter seg av når hustruen ikke oppfylder sine hustruplikter eller ikke oppfører seg som han ønsker eller forventer.

Volden er et utslag av den rett til hustukt som de kulturelle normer har tillagt mannen, ikke vesensforskjellig, bare gradsforskjellig fra hva som er tillatt og akseptert i ekteskapelig samhandling. Denne hustuktsteori til forklaring av hustrumishandling befestes i flere undersøkelser jeg har redegjort for.

Både Lykkjen og Dahl skrev om kvinner som ofre. Men hva med kvinner som gjerningspersoner? Årsaken til kvinners lave kriminalitet

lå i samfunnets tette kontroll av kvinnekjønn-net, ikke minst gjennom familien, mente flere feministiske kriminologer (se for eksempel Finstad 1976). Da var det kanskje naturlig å tenke seg at økende likestilling også ville bety høyere kvinnekriminalitet? «Overstyrt har de sittet i kjøkkenet ... Med større orientering mot deltakelse på linje med menn må en vel regne med at noe av den eksepsjonelt sterke norminnprentingen blir svekket hos piker og kvinner», skrev for eksempel Nils Christie (1975:87). Dette spørsmålet ble diskutert av flere kriminologiske kjønnsforskere. Et pionérarbeid som An-Magritt Jensens *Kvinner i retten* fra 1980 er strengt empirisk. Avslutningsvis reiser Jensen spørsmålet om økende kvinnekriminalitet kan ses som et resultat av kvinnefrigjøring, noe hun avviser. I stedet peker hun på narkotikamarkedet. Det er vanskelig å se noe uttrykk for kvinnefrigjøring i økningen av utslåtte, kvinnelige narkotikalovbrytere, sier hun (s. 36). Denne diskusjonen tas seinere opp igjen av Cecilie Høigård (1983) i et bredere format og med et større empirisk materiale. Som Jensen peker hun på at det ikke er de framstormende, likestilte kvinnene som begår lovbrudd, men de utslåtte og sosialt ekskluderte. Dem kan det riktignok bli flere av når også kvinner spaltes sjølstendig i sosiale klasser. Slik Høigård ser det, ligger «mye av nøkkelen til å forstå utviklingen i kvinnekriminaliteten i spenningsfeltet mellom kjønn og sosial klasse» (s. 57).

Høigårds artikkel inngår i antologien *Kvinnens skyld*, redigert av Høigård og Snare, som markerte den nordiske kvinnekriminologien med sine temaer og resultater. Boka bar undertittelen *En nordisk antologi i kriminologi*. Valget av «kriminologi» i stedet for «kvinnekriminologi» var bevisst. *Kvinnens skyld* var en milepæl i kriminologisk kjønnsforskning.

At vold mot kvinner ses i sammenheng med samfunnsmessig kvinneundertrykking og mannsdominans, er et perspektiv som har

holdt seg lenge i den kriminologiske kjønnsforskningen. Vi finner det tydelig uttrykt i Kristin Skjørtens bok *Når makt blir vold* fra 1988, basert på intervjuer med kvinner som er blitt utsatt for vold fra sine partnere, og vi finner det i hennes neste bok, *Voldsbilder i hverdagen*, om enn i mer neddempet, men ikke mindre klar form. I sluttkapitlet snakker Skjørten (1994:302) om

[...] et perspektiv på kvinnemishandling der generell kvinneundertrykking trekkes inn i forståelsen. Slik jeg definerte makt, er voldsbruk ett av mange maktmidler. Det blir derfor ikke tilstrekkelig å fjerne volden, dersom målsettingen er frigjøring fra undertrykkende posisjoner.

I de aller fleste arbeidene innen den kriminologiske kjønnsforskningen, ikke bare fra 70-tallet, men også fra 80- og 90-tallet, er oppfatningen av et kvinneundertrykkende samfunn med som en ramme, eller et bakteppe, for det som er hovedsaken, nemlig empiriske nærbilder og empirinære analyser, av begge parter i voldelige samliv (Skjørten 1988 og 1994), av begge parter i prostitusjonen (Finstad mfl. 1981, Høigård og Finstad 1986, Prieur og Taksdal 1989), av jenter og gutter i rølpete ungdomsgjenger (Ericsson mfl. 1985). I noen av disse arbeidene stiger det fram en rent tragisk dimensjon ved den heterofile relasjonen under de rådende samfunnsforhold, som når Prieur og Taksdal beskriver horekunden som kjøper seg kontroll, men samtidig lager seg en illusjon om et gjensidig møte med varme og nærhet. Skjørten beskriver den voldelige mannen som både ønsker seg kjærlighet og bekrefteelse fra kvinnen, men samtidig makt og kontroll over henne: «Ved voldsbruken vinnes kontroll, samtidig som kjærligheten tapes.» (1994:218). I den populærvitenskapelige boka *Kjønsspillet* fra 1992 skildrer Kjersti

Ericsson et spill der kvinne og mann «sam-arbeider» i det daglige for å opprettholde maktforholdet mellom kjønnene, til skade og smerte for begge. Kjønn er sannelig ingen lek i disse bøkene. Snarere er de preget av et eksistensielt alvor og visjoner som ikke sjelden uttrykkes i poetiske vendinger. Prieur og Taksdal (1989:238) uttrykker seg slik:

Det er sant at mange menn begår grusomheter mot kvinner. Det er nok også sant at ikke et eneste forhold mellom mann og kvinne er bare vakkert og rent. Slik sett er vi alle drevet ut av Edens hage – vil har alle mistet vår uskyld. Men det betyr ikke at kjærligheten ikke finnes. Smerten mellom kvinner og menn henter mye av sin intensitet nettopp i lengslene etter noe annet.

Både dette tydelige bakteppet av et kvinne-undertrykkende samfunn, den eksistensielle smerten og de poetiske visjonene er mindre tilstedeværende i seinere arbeider. May-Len Skilbrei (1998) bringer følgende sitat fra Høigård og Finstad (1986:107): «Å prostituere seg, det er å gi noe verdifullt for penger, å gi noe som ikke kan oversettes til pengenes språk uten å ødelegges.» Skilbrei kommenterer: «Når man hevder at prostitusjon er ødeleggende for prostituerte fordi det endrer deres forhold til seksualitet, så forutsetter det at det finnes riktige og gale måter å forholde seg til sin seksualitet på.» (s. 128). Hun konkluderer med at «Høigård og Finstad blir mer enn lovlig essensialistiske og normative når de uttaler seg om hva kvinnelig seksualitet er og bør være». Hos Skilbrei er prostitusjon en måte å livnære seg på som kanskje ikke er kvalitativt annerledes eller dårligere enn en del andre muligheter som står til rådighet for arbeiderklassens kvinner. Hun trekker også fram trekk ved arbeiderklassekvinnens situasjon og habitus som hun mener kan

bidra til å forklare hvorfor prostitusjon blir et mulig valg. I Skilbreis seineste arbeid, om østeuropeiske kvinner som prostituerer seg i Norge (Skilbrei og Polyakova 2006) møter vi kvinner som, trass i alvorlige risiker og brutale episoder, ser på prostitusjon i Norge som et bedre alternativ enn de mulighetene de har i sine egne land. Her er det globale maktforholdet mellom fattige og rike land det tydeligste bakteppet: «Noe som under andre omstendigheter hadde vært gode nyheter; færre norske kvinner enn tidligere rekrutteres inn i prostitusjon, blir i stedet et tydelig symptom på global urettferdighet, prostitusjon er enda et område som 'settes ut' til fattige mennesker fra andre deler av verden.» (s. 56).

Har så den siste fasen i periodiseringen nådd den kriminologiske kjønnsforskningen? Harriet Holter kaller denne fasen postmoderne, kjennetegnet av oppløsningen av kategorier som kvinne og mann og med stor vekt på språk og symboler. Mühleisen og Lorentzen snakker i stedet om kjønn som konstruksjon, og favner under dette en rekke innbyrdes ulike innflytelsesrike teoretikere. Disse perspektivene har etter hvert satt spor, også i kriminologien. Kvinner og menn er ikke lenger sjølsagte kategorier. «Kategorien 'kvinne' – moden for fornyelse?» spurte Kirsten Frigstad i 1992, i tittelen på sin hovedfagsoppgave basert på intervjuer med kvinner som lever heterofilt og kvinner som lever lesbisk. En annen hovedfagskandidat, Vanja Lundgren Sørli, kritiserte i 2003 kriminologien generelt og Kjersti Ericsson spesielt, for å operere med en dikotom kjønnsforståelse. Nina Jon (2005b) argumenterte i sin doktorgradsforelesning for at det jenter som voldsutøvere driver med, er å gjøre maskulinitet.

Diskursanalysene har også begynt å piple inn. Astrid Renlands (2001) kritikk av den «nyabolisjonistiske» diskursen om porno og prostitusjon er allerede nevnt. Nina Jon (2005a) omtaler sin doktoravhandling som

en «institusjonsanalyse med diskursive islett». Sentralt i arbeidet står analysen av den maskulinitetsdiskursen arbeidet med å forbedre de problematiske guttene beveget seg innenfor. Her er også klasseperspektivet trukket inn: Det var stødige *arbeiderklassemenn* disse guttene skulle oppdras til.

Hva med heteroseksualiteten som sjølsagt norm? Homoforskning har lenge hatt en ikke ubetydelig plass innenfor den kriminologiske kjønnsforskningen, både hvis vi ser på arbeider som er gjort, og på nettverksbygging. Det er ingen tilfeldighet at to av instituttets medarbeidere, Turid Eikvam og Marianne Brantsæter, er blant redaktørene for den store antologien *Homoforskning* (2001), og det er heller ingen tilfeldighet at UiOs første undervisningstilbud på feltet, den såkalte homomodulen, er skapt og ledet fra Institutt for kriminologi.

Kritikk og undergraving av heteronormativiteten står sentralt i et teoretisk perspektiv som har betydelig innflytelse i kjønnsforskning generelt, nemlig det skeive. «Sorry, we don't speak Queer» skrev Annick Prieur (en tidligere medarbeider som på det tidspunktet ikke lenger var tilknyttet Institutt for kriminologi) sammen med Bera Ulstein Moseng i 2000. Foreløpig er det ikke særlig utbredt å «snakke queer» ved instituttet, kanskje av noen av de samme grunnene som Prieur og Moseng anfører i den nevnte artikkelen, blant annet at «samfunnsvitere må holde fast på noe av det vi virkelig kan: å se strukturelle og materielle forholds betydning for menneskelig handling. Ikke alt kan reduseres til diskurser» (s. 146). I *Homoforskning* presenteres sjølsagt også skeiv teori, men den utgjør ikke noe hovedperspektiv.

Kanskje er det slik at de mest radikale konstruktivistiske perspektivene kolliderer en smule med kriminologiens temaer. På den ene sida har definisjons- og konstruksjonsprosesser lenge stått sentralt i kriminologiske

analyser. På den andre sida blir vi, med våre temaer, konfrontert med så mye åpenbar lidelse, så mye håndfast makt, så mye materiell fattigdom at det tvinger seg på, uansett diskursiv innpakning. Margaretha Järvinen (1998:25) har satt ord på dette når hun reflekterer over sitt forskningsprosjekt om hjemløse kvinner:

Det oppstod så småningom en konflikt mellom mina interaksjonistiska grundfrågor – hur har hemlöshetsdefinitionerna utvecklats, hur konstruerar de professionella sitt eget arbetsfält – och det rika empiriska material som intervjuerna med 40 hemlösa kvinnor utgjorde. Kvinnornas livshistorier tycktes leva sitt eget liv; de centrerades kring uppväxtvillkor (som oftast var miserabla), äktenskaps- och övriga samlivsförhållanden (som typiskt var destruktiva och våldspräglade), föräldra–barn relationer (som ofta var föremål för samhällsingripanden) och arbets- och bostadsförhållanden (som präglades av marginalisering). Med dessa överväldigande bevis på social utslagning på alla livets områden, verkade det nästan absurd att fasthålla undersökningens fokus på definitions- och klientgöringsprocesser. Vad hade det sist och slutligen för betydelse om dessa kvinnor registrerades som «hemlösa», «misshandlade», «fattiga ensamförsörjare», «missbrukare» eller «psykiatriska patienter» – deras misär är väl lika stor oavsett hur vi *definierar* dem?

Jeg innledet med å si noe om hva den kriminologiske kjønnsforskningen har tilført faderhuset. Har den så tilført moderhuset noe? Først og fremst har vi bidratt til å fylle det med en rekke enkeltstående arbeider, ganske mange tatt i betraktning at vi er et lite miljø. Ett og annet rom har vi kanskje også *innredet*, i den forstand at de som kommer

etter, ikke bare kan fylle på med sitt, men må forholde seg til det som allerede står der. Her tenker jeg særlig på prostitusjonsrommet, der kriminologien har levert noen tunge bidrag, selve sofagruppa. For å få plass til det nye, kommer en ikke utenom å dytte og skyve på sofagruppa, noe mange har balet med i de siste årene, ikke minst yngre kriminologer. I den grad vi har sett tilløp til «modermord» i den kriminologiske kjønnsforskningen, så har det utspilt seg her.

I spenningsfeltet mellom kjønn og klasse

Jeg startet med den fruktbare spenningen som bør eksistere mellom kjønnsforskningen og disiplinene. Spørsmålet er hvordan den kriminologiske kjønnsforskningen kan ta vare på den fruktbare spenningen i tida som kommer.

Kriminologi er et fag der klasseperspektivet tvinger seg fram. Vårt tema er fattige og utstøtte, lov- og normbrytende menneskers liv, ikke minst i møtet med ulike kontrollapparater. I vårt fag møter vi klasse som en av samfunnets store, ordnende strukturer; som levd erfaring og subjektivitet; og vi møter de definisjoner og konstruksjoner som ligger til grunn for de kontroll- og hjelpetiltakene som rettes mot de fattige. Faget har også sterke tradisjoner for å plassere klasse sentralt. Lenge har dette skjedd til nesten fullstendig fortregning for kjønnsperspektiver. Men i en situasjon der kjønnsforskningen orienterer seg sterkere mot klasseperspektiver, og interseksjonalitet blir viktig, kan kriminologiens tradisjon vise seg å være en styrke. I 1983 konstaterte Cecilie Høigård at nøkkelen til å forstå utviklingen i kvinnekriminaliteten lå «i spenningsfeltet mellom kjønn og sosial klasse». Antakelig ligger nøkkelen til å forstå svært mange av kriminologiens temaer i dette spenningsfeltet, menns kriminalitet så vel

som kvinners; prostitusjon; utsatthet for vold, både offentlig og privat; kontroll- og hjelpapparatenes konstruksjoner av kriminalitet, avvik og sosiale problemer. I forlengelsen av kriminologiens gamle debatter kan det også ligge åpninger til å ta fatt på noen av kjønnsforskningens aktuelle temaer.

Har økende likestilling mellom kvinner og menn ført til større ulikhet kvinner imellom? Cecilie Høigård påpekte som nevnt i 1983 at det kunne bli flere utslåtte kvinner når også kvinner spaltes sjølstendig i sosiale klasser. I de vel 20 årene som er gått siden da, er det vel nettopp dette som har skjedd. Rollen som «bare» husmor og mor hadde sine klare påkjenninger. Men den beskyttet også mot noen av de sosiale tapene menn var utsatt for, gjennom for eksempel å mislykkes på arbeidsmarkedet. Slik er det i mindre grad nå. Enslige mødre på trygd hylles ikke for å ofre seg fullt og helt for barna, men ses på som sosiale tapere som bør komme seg i jobb. Samtidig kan det se ut som om kvinner som slås ut fra arbeidsmarkedet, også står i større fare enn andre for å tape på «kvinnelighetens» arena, i den forstand at de er mer utsatt for å komme under oppsyn av barnevernet. Studiet av marginaliserte kvinner, en gruppe kriminologisk kjønnsforskning alltid har interessert seg for, kan kanskje gi noen viktige innsikter om hvilke kjønnete klasseprosesser/klasseprosesser som eventuelt fører til økende forskjeller kvinner imellom.

Et annet spørsmål som også reises, er om arbeiderklassens menn er blitt ofrene på likestillingens alter (jf. Lovell 2004:50). Har kriminologien noe å bidra med her? Det er et gammelt paradoks at generell samfunnsmessig mannsdominans lar seg kombinere med at menn er mer utsatt enn kvinner for samfunnets mest brutale kontroll- og utstøtingsmekanismer, som fengsel. Det er ikke noe nytt at menn er i flertall blant «taperne». Så hva er nytt, om noe? Vi ser en sosial polarisering

i samfunnet, og det er neppe likestillingen som er motoren i denne prosessen. Men den kan likevel ha en kjønn side: Sammen med avindustrialisering (eller rettere flytting av industriarbeid til lavkostland) og devaluering av manuelt arbeid kan nye kjønnsideal ha ført til at det er vanskeligere å finne legitime måter å være mann på for dem som rammes hardest av den sosiale polariseringen: De taper både som klasse og kjønn. Spørsmålet er om ikke noe liknende er tilfelle for de kvinnene som er mest utsatt sosialt, sjøl om det har vært lite framme i debatten: Det er heller ikke lett for dem å finne legitime måter å være kvinne på. Kanskje er Matteus-prinsippet i sving også her: De som allerede har mye skal få mer, de som har lite skal miste det lille de har. I så fall skulle kriminologien være godt plassert til å få øye på det. Så gjenstår det å se om vi griper muligheten. ★

Litteratur

- Basberg, Cecilie E. 1999. *Omsorg i fengsel?* Pax Forlag, Oslo.
- Blomberg, Wenche 1993. *Karoline og vitenskapen. Et psykiatriske historiske eksempler*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Brantsæter, Marianne Cecilie 2001. *Møter med menn dømt for seksuelle overgrep mot barn*. Doktoravhandling. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo. Rapport 3, Unipub.
- Brantsæter, Marianne C., Turid Eikvam, Reidar Kjær, Knut Olav Åmås (red.) 2001. *Norsk homoforskning*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Christie, Nils 1975. *Hvor tett et samfunn?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Christie, Nils 1976. *Conflicts as Property*. Stensilseserie nr. 23. Institutt for kriminologi og strafferett, Universitetet i Oslo.
- Dahl, Tove Stang 1979. *Kvinner som ofre*. Stensilseserie nr. 39. Institutt for kriminologi og strafferett, Universitetet i Oslo.
- Eikvam, Turid 1991. *Hiv-testen – viktig epidemiltak eller farlig kontrollmiddel?* Hovedoppgave. Institutt for kriminologi, Universitetet i Oslo.
- Ericsson, Kjersti, Geir Lundby og Monica Rudberg 1985. *Per + Kari = trøbbel*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Ericsson, Kjersti 1992. *Kjønsspillet*. Cappelen, Oslo.
- Ericsson, Kjersti 1996. *Barnevern som samfunnspeil*. Pax Forlag, Oslo.
- Ericsson, Kjersti 1997. *Drift og dyd. Kontrollen av jenter på femtitallet*. Pax Forlag, Oslo.
- Finstad, Liv 1976. *Kvinner, stengsler og fengsler*. Kjerlingrød 4.
- Finstad, Liv, Lita Fougner og Vivi-Lill Holter 1981. *Oslo-prosjektet. Erfaringer fra to års forsøksvirksomhet blant barne- og ungdomsprostituerte i Oslo 1979–1981*. Barnevernskontoret i Oslo.
- Finstad, Liv 1988. *Sedlighetsforbrytere ut av fengslene: prinsipper for en realistisk utopi*. Materialisten 3.
- Finstad, Liv 1996. *Rettsapparatet som erkjennelsessystem*. Materialisten 1/2.
- Finstad, Liv 1998. *En av gutta? Om kjønn i politiet*. I Annalise Kongstad, Britta Kyvsgaard og Anette Storgaard (red.): *Kvinder på randen*. Aarhus universitetsforlag, Århus.
- Finstad, Liv 2000. *Politiblikket*. Pax Forlag, Oslo.
- Fodstad, Hjørdis og Karen Sofie Steen 1976. *Det skjulte martyrium. Omkring synliggjøring av brutalitet mot kvinner i hjemmet*. Stensilseserie nr. 26. Institutt for kriminologi og strafferett, Universitetet i Oslo.
- Frantzen, Evy 2005. *Narkojakt på gateplan. Om politikkontroll av narkotika på Vesterbro*. Doktoravhandling. Københavns universitet.
- Frigstad, Kirsten 1992. *Kategorien «kvinne» – moden for fornyelse?: en drøftelse basert på intervjuer med kvinner som lever heterofilt og kvinner som lever lesbisk*. Hovedfagsoppgave i kriminologi, Universitetet i Oslo.
- Grøvdal, Yngvil 2001. *Sånn er det bare! En kvalitativ studie av fengselsbetjenters arbeid*. Skriftserie nr. 67. Institutt for kriminologi og rettssosiologi, Universitetet i Oslo.
- Gundhus, Helene Oppen 2005. *'Catching' and 'Targeting': Risk-Based Policing, Local Culture and Gendered Practices*. *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention* 6 (2).
- Hanao, Kristin 2004. *Grove ran – slik utøvere ser det*. I Kristin Hanao, Kjersti Varang og Hedda Giertsen: *Liv og lovbrudd*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Holter, Harriet 1996. *Kvinneforskning: Utvikling og tilnærminger*. I Harriet Holter mfl.: *Hun og han. Kjønn i forskning og politikk*. Pax Forlag, Oslo.
- Høigård, Cecilie 1983. *Kvinnelige lovbrøyttere*. I Cecilie Høigård og Annika Snare (red.): *Kvinner skyld. En nordisk antologi i kriminologi*. Pax Forlag, Oslo.
- Høigård, Cecilie og Annika Snare (red.) 1983. *Kvinner skyld. En nordisk antologi i kriminologi*. Pax Forlag, Oslo.
- Høigård, Cecilie og Liv Finstad 1986. *Bakgater. Om prostitusjon, penger og kjærlighet*. Pax Forlag, Oslo.
- Høigård, Cecilie 1997. *Hva er kriminologi?* I Liv Finstad og Cecilie Høigård (red.): *Kriminologi*. Pax Forlag, Oslo.
- Høigård, Cecilie 2002. *Gategallerier*. Pax Forlag, Oslo.
- Høigård, Cecilie 2003. *Kriminalitet – naturalisering av sosiale relasjoner*. I Kristian Andenæs og Knut Papendorf (red.): *Fortsatt uferdig. Festskrift til Thomas Mathiesen 70 år*. Pax Forlag, Oslo.
- Jensen, An-Magritt 1980. *Kvinner i retten*. Stensilseserie nr. 36. Institutt for kriminologi og strafferett,

- Universitetet i Oslo.
- Jon, Nina 2005a. *En skikkelig gutt. Arbeidet med å forme en passende maskulinitet. Foldin verneskole 1953–1970*. Doktoravhandling. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo
- Jon, Nina 2005b. *Jenter som utøver vold. Sjølvvalgt forelesning til dr. polit.-graden*.
- Johansen, Nicolay B. 2006. Sekstiåtternes inntog i kriminologien. I Liv Finstad (red.): *Norsk kriminologi 50 år*. Bokserien nr. 1/2006. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Järvinen, Margaretha 1998. Att konstruera och dekonstruera sociala problem. I Annalise Kongstad, Britta Kyvsgaard og Anette Storgaard (red.): *Kvinder på randen. Festschrift til Beth Grothe Nielsen 60-årsdag*. Aarhus universitetsforlag, Århus.
- Kippe, Elin 2004. *Kjøper «ekte mannfolk» sex? En studie av 20 menn som kjøper seksuelle tjenester*. Rapport. Helse og rehabilitering, Oslo.
- Kippe, Elin 2005. Konstruksjon av kjønn i intervju situasjonen. *Tidsskrift for kjønnsforskning* 4.
- Lippe, Berit von der og Mette Westby 1981. Bredtveit: et dukkehjem. *Materialisten* 1.
- Lombroso, Cesare 1887. *L'homme criminel: criminel ne, fou moral, epileptique: etude anthropologique et medico-legal*. Traduit sur la 4e edition italienne. Paris
- Lorentzen, Jørgen og Wencke Mühleisen (red.) 2006. *Kjønnsforskning: en grunnbok*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Lovell, Terry 2004. Bourdieu, class and gender: 'the return of the living dead?' I Lisa Adkins og Beverly Skeggs (red.): *Feminism after Bourdieu*. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford.
- Lundbye, Hege Iren 2005. *The stars of the cars: kulturell produksjon og identitetskonstruksjon i rånmiljøet*. Hovedfagsavhandling i kriminologi, Universitetet i Oslo.
- Lykkjen, Asta Magni 1976. *Voldtekt. Ei bok om kvinneundertrykking*. Pax Forlag, Oslo.
- Prieur, Annick 1988. *Kjærlighet mellom menn i aidsens tid*. Pax Forlag, Oslo.
- Prieur, Annick og Arnhild Taksdal 1989. *Å sette pris på kvinner. Menn som kjøper sex*. Pax Forlag, Oslo.
- Prieur, Annick 2000. Frihet til å forme seg selv? I *Kontur* 6.
- Prieur, Annick og Bera Ulstein Moseng 2000. Sorry, we don't speak Queer. *Kvinneforskning* 3/4.
- Renland, Astrid 2001. *Penger for sex. Et kritisk blikk på nyabolisjonen*. Hovedfagsavhandling. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Skilbrei, May-Len 1998. *Når sex er arbeid. En sosiologisk analyse av prostitusjon på massasjelinjettene*. Pax Forlag, Oslo.
- Skilbrei, May-Len og Irina Polyakova 2006. «My life is too short; I want to live now.» *Kvinner fra Øst-Europa forteller om veien til og livet i prostitusjon i Norge*. Institutt for kriminologi og retts sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Skjørten, Kristin 1988. *Når makt blir vold. En analyse av seksualisert vold i parforhold*. K-serien nr. 4-88. Institutt for kriminologi, Universitetet i Oslo.
- Skjørten, Kristin 1994. *Voldsbilder i hverdagen. Om menns forståelse av kvinnemishandling*. Pax Forlag, Oslo.
- Skjørten, Kristin 2002. *Lov og rett mot familievold?* Pax Forlag, Oslo.
- Slagstad, Rune 2000. *Kunnskapens hus. Fra Hansteen til Hanseid*. Pax Forlag, Oslo.
- Steinfeld, Torill 1993. Mellom fagkritikk og normalvitenskap: Kvinneforskning i Akademia. I *Viten – vilje – vilkår. Forskningspolitisk konferanse om kvinneforskning*. Arbeidsnotat 3. Konferanserapport, Sekretariatet for kvinneforskning, Norges forskningsråd.
- Strukturell vold mot kvinner 1976. Rapport til seminaret: «Sosial kontroll av kvinner». *Tidsvildeleje*, Danmark, februar 1976. Stensilserie nr. 22. Institutt for kriminologi og strafferett, Universitetet i Oslo.
- Stølan, Liv Os 1994. *Kjøper du sex? Har du noe valg? En studie av et tiltak rettet mot menn som kjøper sex*. Hovedfagsavhandling. Institutt for kriminologi, Universitetet i Oslo.
- Sørli, Vanja Lundgren 2003. *Kings of the road (in a man's world...) langtransport og lovbrudd forstått som kjønnnet hverdag og handling*. Selvvalgt essay i kriminologi hovedfag, Universitetet i Oslo.
- Sørli, Vanja Lundgren 2005. *In a Man's World. Talkninger av lovbrudd gjort i langtransportens yrkeskontekst*. Avhandlingsserie nr. 16. Kriminologiske institusjonen, Stockholms Universitet.
- Taksdal, Arnhild 1990. Mannsrollen og menns kriminalitet. *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskap* 2.
- Vegheim, Berit 1995a. *Kvinner møter med straffeapparatet. Del I. Kvinner møter med politiet*. K-serien nr. 1-95. Institutt for kriminologi, Universitetet i Oslo.
- Vegheim, Berit 1995b. *Kvinner møter med straffeapparatet. Del II. Det uforutsigbare systemet og det sårbare fellesskapet*. K-serien nr. 1-95. Institutt for kriminologi, Universitetet i Oslo.

Noter

- 1 I løpet av disse 30 årene har instituttet hatt ulike navn: Institutt for kriminologi og strafferett, Institutt for kriminologi og Institutt for kriminologi og retts sosiologi som det heter i dag. For enkelthets skyld bruker jeg Institutt for kriminologi om hele perioden.
- 2 Den drøftingen som følger, er bygd på en gjennomgang av alle slike arbeidere av faste eller midlertidig ansatte ved instituttet fra 1977 til i dag. En svensk (Vanja Lundgren Sørli) og en dansk (Evy Frantzsens) doktorgrad er også tatt med. Begge er skrevet av forskere som både før og etter doktorgradsarbeidet har vært medarbeidere ved instituttet, og har sin faglige profil herfra. Jeg har derfor valgt å ta dem med sjøl om selve doktorgraden er avlagt i utlendighet. Ikke alle de gjennomgåtte arbeidene er nevnt i teksten. Jeg har ikke gjort noen systematisk gjennomgang av studentarbeider med kjønns perspektiv i perioden. Når noen studentarbeider likevel nevnes, er det fordi de har

bidratt med perspektiver eller funn som har fått betydning for den faglige diskusjonen på feltet.

- 3 Andre har pekt på liknende trekk før meg (se for eksempel Johansen 2006).

Summary

The author summarizes and discusses 30 years of Norwegian gender research in the field of criminology. Gender research balances between being an autonomous discipline and being an integrated perspective in other disciplines. This may create a fruitful tension. There are, however, dangers: On the

one hand, gender research is at risk of becoming isolated and self-contained. On the other hand, it is at risk of becoming «integrated» to the point of total absorption into other disciplines. The author discusses how well criminological gender research has handled this balance, and what contributions it has made to the larger field of gender research and to the discipline of criminology, respectively.

The article concludes that criminological gender research, through its traditional interest in marginalized men and women, is very well placed to explore a range of important issues at the intersection of class and gender.

a

305.3

sekshualitet

kjønn

Kjønnsidentitet

rettigheter
politikk

KOMMENTAR

AV JANNE BROMSETH

Rettighets- politikk i et skeivt perspektiv

Hva innebærer queerperspektivets inntog for den feministiske politikken og for homopolitiske rettighetsorganisasjoner i Norge og Sverige? På hvilke måter vendes blikket mot heteronormen framfor mot den homoseksuelle? På bakgrunn av både egen forskning om og deltakelse i den feministiske og homopolitiske bevegelsen, hevder Janne Bromseth at det finnes like utviklingsmønstre i Norge og Sverige, men også forskjeller.

Feministisk politikk og seksualpolitiske rettighetsbevegelser utfordrer delvis overlappende maktordninger – kjønn og seksualitet – men har i begrenset omfang samarbeidet. Mens lesbiske feminister har slitt for å røkke ved homobevegelsens patriarkat, har de også fått kjempe for å få sine stemmer hørt i feministiske organisasjoner.¹ I de seinere år har imidlertid poststrukturalisme og queer teori påvirket både forskning og politikk, også i Skandinavia. Har nyere forståelser av identitet i kjølvannet av disse strømmingene skapt større muligheter for å se kjønn og seksualitet som sammenvevde maktordninger? I denne teksten vil jeg reflektere rundt en broket samling av hendelser i svensk og norsk sammenheng som peker mot en utvikling der den kulturelle konstruksjonen av normer og deres konsekvenser i økende grad legger premisser for det politiske arbeidet, i motsetning til en tradisjonell fokusering på «offeret». Denne tendensen ser imidlertid ut til å være sterkere i Sverige, noe som blant annet henger sammen med en mer omfattende queerteoretisk innflytelse i forskning så vel som politikk. Hva innebærer queerperspektivets inntog for den feministiske politikken og for homopolitiske rettighetsorganisasjoner i Norge og Sverige? På hvilke måter vendes blikket mot heteronormen framfor mot den homoseksuelle? På bakgrunn av både egen forskning om og deltakelse i den feministiske og homopolitiske bevegelsen vil jeg hevde at det finnes like utviklingsmønstre i Norge og Sverige, men også forskjeller.

Queer kommer til Sverige: skeiv innflytelse på svensk identitetspolitikk og feministisk bevegelse

Sist høst arrangerte queerforsker Tiina Rosenberg og hennes miljø ved Universitetet i Lund nettverkstreffet «Re:Act Up: queerforskning-

gens återväxt». Act Up var opprinnelig navnet på en aktivistgruppe i USA som ble dannet som en motreaksjon på regjeringens ignoranse overfor den voksende aidsepidemien på 1980-tallet. Det ble starten på en queerpolitisk bølge som utover 1990-tallet fortsatte å bre seg til hele vest-verdenen.

Omtrent samtidig vokste queerbegrepet fram i forskningsmiljøer, som en poststrukturalistisk utfordrer til sosialessensialistiske syn på kjønn og seksualitet. Kritikken av både identitetsforståelsen innen gay/lesbian studies' og kjønnsforskningas dominerende heteronorm sto sentralt på agendaen. Queerteoriens og queerpolitikens overfart over Atlanteren tok imidlertid sin tid, og det ble ikke skikkelig vind i seilene før Judith Butlers bok *Gender Trouble* utkom i 1990. Av en eller annen grunn viste det seg å være lettere å legge til i de svenske havnene enn i de norske. Queerforskningsfeltet i Sverige ble befolket allerede i første halvdel av nittitallet, og en omfattende debatt og et solid antall publikasjoner har vokst fram siden den gang, med Tiina Rosenberg og Don Kulick spissen. Førstnevnte med en «queerfeministisk agenda»,² den andre mer med en seksualliberal og amerikansk fortolkning av queer. Men queerperspektivet har ikke bare holdt seg på universitetene, det har også påvirket både på den seksualpolitiske arenaen og den feministiske bevegelsen.³

I Sverige står strukturell diskriminering generelt på den politiske agendaen i langt større grad enn i Norge, og diskriminering på grunn av seksuell orientering er like forbudt ved lov som rasisme. Egne diskrimineringsombud for hver diskrimineringsgrunn tar seg av oppfølging av konkrete saker, og er ellers støtteapparat i forebyggende arbeid. Sverige har også et mer utbredt og gjennomslagskraftig homopolitisk arbeid, med flere aktører og mer ressurser enn i Norge. Det finnes et eget homoombud som primært tar

seg av diskrimineringstilfeller, og homoombudsmannen med sine ti ansatte er også en viktig kunnskapsbank for stat og kommune for å sette i gang forebyggende arbeid. Felles kjønnsnøytral ekteskapslov er den siste store skanse på rettighetsfronten, men langt ifra det eneste som står på plakaten hos Riksforbundet för sexuell likaberettigande, RFSL.⁴ Arbeidet med å forebygge diskriminering på bakgrunn av ikke-heteroseksualitet i skole, sosial- og helsevesen og arbeidsliv har lenge hatt en viktig plass i tillegg til strukturell rettighetskamp. De siste årene har en rekke store EU-finansierte samarbeidsprosjekter med bredt nedslagsfelt vært svært viktige.⁵ Men også andre aktører har kommet på banen med ulike kurstilbud og publikasjoner, med seksualpolitiske perspektiver som utfordrer den klassiske identitetspolitikken.

Ulike problemdefineringer legger premisser for valg av handlingsalternativ og hvilken retning den politiske kampen skal ta. Fokus på «seksuelle identiteter» som relativt faste størrelser og på at homoseksualitet skal «aksepter»es, peker i andre retninger enn fokus på hvordan heteronormen privilegerer én type seksualitet og systematisk diskriminerer andre. På den seksualpolitiske arenaen begynner en ikke-essensialiserende forståelse av identitet å få gjennomslag i Sverige i samspill med en kritikk av samfunnets obligatoriske hetero- og tokjønnsnorm. Det som er viktig er ikke lenger å gjemme seg bak en forståelse av homoseksualitet som medfødt tilstand for å kunne fremme krav om menneskerettigheter. Kritikken retter seg mot kjønns- og seksualitetsnormer som får diskriminerende konsekvenser der de som bryter dem får betale gjennom utenforskap, manglende rettigheter, hatvold og andre sosiale sanksjoner.

Skeive perspektiver i feministisk arbeid

Den feministiske bevegelsen har lenge blitt kritisert av lesbiske feminister for sin heteronormativitet, men i Sverige har «den skeive vendinga» fått betydning også her. Dette kom til uttrykk i etableringa av partiet Feministisk Initiativ våren 2005, som var en bred og mangfoldig samling feminister. Som i alle nye organisasjoner må grunnlaget for arbeidet forhandles eksplisitt. Hvem er vi, og hva skal vi kjempe for? I dag er det få feministiske organisasjoner som ikke tar høyde for at kvinner er en svært sammensatt gruppe. Grensene for hvem som får være feminist og hva som er viktige kamper, har blitt utvidet og fragmentert, til noens fortvilelse og andres glede. I Feministisk Initiativ fikk kritikken av den heteroseksuelle kjernefamilien som samfunnsnorm stor betydning for utforminga av partiets politiske plattform. Partiet foreslo en ny ekteskapslov som ikke bare skulle være kjønnsnøytral, men også utfordret tosamheten som norm. Loven ville både gi ikke-heteroseksuelle par like juridiske rettigheter som heteroseksuelle, men også barn med tre sosiale foreldre juridisk rett til alle sine foreldre, ikke bare to av dem. Den ville også gi andre ikke-seksuelle konstellasjoner mulighet til å ha felles eiendom og arverett til hverandre. Dette skapte ramaskrik i mediene, og det ble spurt hva som var feministisk med å gi utlendinger mulighet til mangegifte. Den tydelige kritikken mot den heteroseksuelle kjernefamilien som mange feminister satte høyt på agendaen, skapte også interne stridigheter. En av de mest profilerte styremedlemmene, litteraturprofessor Ebba Witt Brattström, valgte å trekke seg fra styret like før det første årsmøtet fordi kritikken mot heteronormen tok oppmerksomheten bort fra kvinners virkelige problemer. Dette illustrerer at problemstillinger som i stor grad angår lesbiske

kvinner, fortsatt ikke uten videre oppfattes som «kvinnens (virkelige) problemer», men også at kritikk av heteronormen oppfattes som truende for det feministiske prosjektet.

Kritikken av heteroseksualiteten som norm for feministisk kamp fikk imidlertid store gjennomslag i partiets politiske plattform. I stedet for å plassere «lesbiske rettighetsspørsmål» i en egen minoritetsbolk på slutten av programmet, kan man si at kritikken av hetero- og tokjønnsnormen gjennomstyret programmets ulike deler. Transpolitiske spørsmål, som for eksempel lovens dårlige beskyttelse mot diskriminering for transpersoner, kom på agendaen så vel som forslag om å endre heteroseksuelle normer i skole og arbeidsliv. Resultatet av en heteronormkritisk feministisk politikk slik den framsto i FIs program var et mer interseksjonelt syn på maktordninger, der kjønnsmaksordninga ble sett i samspill med seksualitetsnormer så vel som etnisitetsnormer. Dette var takket være en bred bevegelse med Tiina Rosenberg i spissen, der både antirasister og LHBT-aktivister⁶ spilte en sentral rolle i å utfordre den hvite heteronormen. Nå er det for så vidt ikke nytt at feministiske bevegelser har kritisert flere maktordninger, men de har ofte fått være en fargerik klatt ved siden av politikken, snarere enn som integrerte perspektiver.

Identitetspolitikk i bevegelse: fra fokus på den homoseksuelle til kritikk av det heteronormale

I homobevegelsen, som i feministbevegelsen, handler diskusjonene også om hvem som anses å tilhøre «det gode fellesskap», og hva dette fellesskapet skal kjempe for. Både i Sverige og i Norge har queer teori og dens eventuelle betydning for seksualpolitikken blitt kritisert fra flere hold. Konfliktene i disse debattene kan på mange måter sammenlignes med feministbevegelsens konflikter de siste

15 åra, og problemet med å utkjempe kollektive kamper på bakgrunn av en gruppeidentitet som «kvinne» eller «homo» med antatt like opplevelser av undertrykking i samfunnet som utgangspunkt. Hvem sine kamper er det homobevegelsen fører? Hvem får være med «homofamilien»? I Norge tydeliggjorde Klassekampens temaserie om queerbegrepet i fjor vår den motstanden som finnes i den norske konteksten mot skeive ideer både i homobevegelsen og blant feminister. Om man skal tenke identitet utenfor kategoridikotomien hetero–homo, blir det ikke da mer komplisert å drive rettighetskamp? I debatten argumenterte blant annet homorettighetspionér Kim Friele for at Landsforeningen for Lesbisk og Homofil frigjøring bør konsentrere seg om å kjempe for rettigheter til «homofile og lesbiske», og uttalte blant annet:

De homofile og lesbiske er de flinkeste til å jobbe for oss. Bifile er flinkest til å jobbe for sine interesser. Homser og lesber kan ikke vite hvordan transepersoner føler seg, og vi har ikke ressurser til å drive informasjon på vegne av andre. Dersom queer teori fører til en splittelse, da drop-
per jeg ut.⁷

LHH er den største homorettighetsorganisasjonen i Norge. I likhet med den største danske rettighetsorganisasjonen er LHH primært for «homofile og lesbiske».⁸ Biseksuelle og transpersoner bryter mot faste kjønns- og seksualitetsidentiteter, og gjør kartet mer komplisert i utforming av politiske krav slik man er vant til å tenke dem. Samtidig har Skeiv Ungdom blitt etablert, med den norske oversettinga av «queer» i navnet som flaggskip, og et skeivt tankesett som grunnlag for politikken.

I Sverige er situasjonen vesentlig annerledes. Det svenske RFSL har siden tusenårskiftet fulgt i kjølvannet av den amerikanske

trenden. Der har «gay and lesbian» i organisasjonsverdenen i stor grad har blitt erstatta av GLBT (gay, lesbian, bisexual, transsexual) eller GLBTQI som også inkluderer queerdefinererte og interseksuelle. Kategorier betyr paradoksalt nok både mindre og mer enn noen gang i en queerinfluert subkultur. På den ene siden blir det lagt vekt på å ikke låse identiteter fast og tre dem over hodene på andre ut fra predefinerte innhold. På den andre siden skal alle identiteter regnes opp slik at ingen blir ekskludert fra fellesskap. Dette gjelder særlig den yngre generasjonen, sier den svenske forskeren Ulrika Dahl (Rosenberg 2006), og filosoferer rundt den paradoksale motstanden mot kategorier og samtidig strikte selvdefinisjoner hos sine queere studenter. Interessant nok har svenskene fått sin egen variant av bokstavrekka, der HBT-personer (homo-, biseksuelle og transpersoner) har vokst fram som begrep i løpet av de siste fem åra.⁹ Biseksuelle og transpersoner er ikke bare «offisielle» medlemmer av RFSLs homofamilie, men også aktive medlemmer og synlige som grupper i organisasjonens konkrete politikk.¹⁰ I visse tilfeller snakker man til og med om HBTQ (homo-, biseksuelle, transpersoner og queere) – for i motsetning til det norske «skeiv» og det finske «pervo», fins ingen egen oversettelse av queer i Sverige.

Endringer i de språklige betegnelsene kan ses i lys av politiske samtidskontekster så vel som endrede vitenskapsregimer. I det tidlige rettighetsarbeidet gjaldt det å motbeviser datidens hegemoniske diskurser om homoseksualitet som sykt, pedofilt og unormalt, noe som medførte en streng grensevokting i egne rekke av hvilke representasjoner som fikk passere som «representativt» for gruppa. Verken biseksuelle eller transkjønnede som var en naturlig del av tidligere skeive undergrunnskulturer, var særlig populære deltakere i homobevegelsen under 70-tallets normaliseringsregime. De kan betraktes på linje med

andre homser og lesber som brøt for mye mot kjønnsnormene, som butchlesba og fjollehomsen, skriver historikeren Jens Rydström (1996). Under queers inntog og etter mange vunne rettighetskamper og holdningsendringer i det svenske samfunnet generelt, er også homonormene i endring. Heteronormativiteten har fått posisjon som viktig fiende blant frigjøringsparolene: spreng normene; slipp kjønnet og seksualiteten fri! Rettighetskamp er viktig, men det er den grunnleggende kritikken av samfunnets kjønns- og seksualitetsnormer for å endre strukturell og kulturell diskriminering, som er det sentrale i skeiv politikk. Dette er en politisk kamp som alle potensielt kan delta i, uavhengig av hvilken seksualitetsmerkelapp en setter på seg selv. Som menn kan være feminister og hvite antirasister, kan også heteroer være queeraktivister.

I Sverige har begrepene queer, HBT-personer og heteronormativitet til en viss grad faktisk funnet veien til både medier og politikere, og tilhører ikke bare subkulturenes egne vokabular. Et interessant spørsmål er hvordan; er det sann at nye måter å tenke identitet og seksualitet på, også følger med ordene, eller er det gammel vin på nye flasker? Ifølge Don Kulick er det på mange måter det siste som er tilfelle. I introduksjonen til antologien *Queer Sverige* (Kulick 2005) karakteriserer han måten queer blir brukt på som «folkhemsk-queer», der begrepet blir brukt som den nye merkelappen for homoseksuell i storsamfunnet eller som merkelapp for kul livsstilstrend i storbyen:

[...] er du ung, slank, kanskje piercet og helst litt diskret tatovert, har du rett frisyre og klær kjøpt i London, New York eller Berlin kan du få være queer. Er du dessuten sann passe biseksuell eller kjønnsoverskridende er din plass blant de queere sikret. I denne gestaltning av queer

fins det ingen politiske budskap, ingen høylytte krav. (Kulick 2005, min oversettelse)

I det folkhemsqueere fortsetter heteroseksualiteten å være den tatt-for-gitte normen, og ikke-heteroseksualitet (på tross av alle sine nye bokstaver) å være den andre; den som skal forklare seg og godkjennes av majoritetssamfunnet. Under nye begreper fins det i praksis fortsatt mye oss og dem-tankegang. En av de største utfordringene i det hverdagslige praktisk politiske arbeidet og en forutsetning for endring, er nettopp å skape en refleksjon og bevissthet om hva dette innebærer. En avlæring av toleransetankegangen er en viktig del i dette arbeidet.

Toleranseforståelsens klamme grep

Både innenfor akademia, i homobevegelsen og i samfunnet generelt pågår kampene om hvilke grunnforståelser som skal gjelde for fortolkninger av kjønn og seksualitet, for hvem og hva som er «problemet». Brytninger og reproduksjoner av en tradisjonell vi og dem-tankegang er i samtidig bevegelse, og finnes både i de politiske bevegelsene og i storsamfunnet. Reproduksjonene, som det er flest av, bygger videre på det etablerte skillet mellom homo og hetero i ulike varianter, med eller uten bevissthet om eller problematisering av at det er det man gjør. La oss ta skolens seksualitetsundervisning som eksempel: I hvilken grad er det revolusjonerende å ta inn en informatør fra LLH i klassens seksualundervisning? Hva sier en slik strategi om hva som er norm og hva som er avvik? Uavhengig av hva som måtte være innholdet i homobevegelsens skoleinformatørsvirksomhet, er det mange budskap som følger med på lasset samtidig. For eksempel: «Vi har ingen sånne på skolen vi, så vi må ta inn noen fra utsida så elevene kan treffe en ekte homofil

for å fortelle oss hvordan *de* har det». Eller: «Undervisningen tar utgangspunkt i heteroseksualiteten som norm, selv om det ikke sies» (jf. Reimers mfl. 2007, Røthing 2007, Røthing under utgivelse).

Brytningene representerer en vending bort fra fokus på essensialiserende kategorier og fokus på homo-hetero/og den homoseksuelle som en ensartet gruppe, som låser forståelser av kjønn og seksualitet fast i dikotome identitetskategorier. Skeiv ungdoms politiske plattform uttrykker det slik:

Normene fungerer som forenklende skylapper. Det usynliggjør det enorme mangfoldet blant mennesker. For bare ved å forenkle virkelighetens regnbuer til sort-hvitt er det mulig å si at det finnes en minoritet som kan kalles homofile. Det finnes mange flere måter å gjøre kjønn enn «mann» og «kvinne», seksualitet er mye mer komplekst enn «homo»-«hetero».¹¹

Klassisk seksualidentitetspolitikk har lenge hatt samfunnets aksept av den homoseksuelle som mål. Det er et utgangspunkt som bygger på at normen skal tåle den andre. Toleranse er et fyndord både i det norske og det svenske samfunnet, et mål på et godt demokrati med gode verdier, og oppfattes som en indikasjon på at det finnes rom for menneskelig mangfold. Ikke desto mindre er det noen som er i posisjon til å bestemme hva og hvem som skal aksepteres og tydelige mønstre for hvilke grupper som havner «helt på grensen» til det gode, normale fellesskap. Det er på mange måter denne toleransetankegangen som queer kritikk røsker opp i ved å peke på premissene for den. Den oppmuntrer til å slutte å stå med lua i hånda og si takk for å bli tålt. Nåværende riksdagspolitiker Josefin Brinck fra det svenske Vänsterpartiet uttrykker det slik i en appell på den Internasjonale dagen

mot homofobi i Stockholm, 2006: «Tolerans kan den kosta på sig som befinner seg i överläge och tar sig rätten att definiera vilka som är normala.»¹² Denne definisjonsretten er forbeholdt den som befinner seg innafor det som Gayle Rubin (1984) kaller «the charmed circle»: den gylne sirkel som rammer inn det som til enhver tid anses for å være normalt.

Utenforskapet defineres av et «vi»; som har rett til å mene noe om de andre og deres liv. Det kan for eksempel være mannen som jobber i kiosken der jeg bor, som alltid vil diskutere hvorfor jeg og min kvinnelige samboer er kjæresten, stille spørsmålstegn ved det, og deretter konkludere med at «han aksepterer det». Det gjør ham til et godt og snilt menneske som tåler sårne som meg. Eller, satt i system i institusjoner, som i skolen, som jeg selv har forsket på det seneste året.¹³ En av de vanligste måtene å prate om homoseksualitet på er å ta i bruk den populære «vurderingsøvelsen», der elevene gis anledning til å si hva de synes om homoseksualitet og «de homoseksuelle». Skal homoseksuelle få adoptere? Kunne du tenke deg å være nabo med en homoseksuell som oppførte seg ordentlig? Eller skulle du akseptere om din beste venn var homoseksuell? Slike tilnærminger til homofili er utbredt både i svensk og norsk skole (jf. Bromseth og Wildow 2007, Røthing 2007, Røthing under utgivelse).

Tanken bak vurderingsøvelsene er at elevene skal få øve seg på å ta standpunkt og reflektere over egne meninger. I mange tilfeller skal de derimot ikke sies imot. Hva gjør man da når homofobien kommer til uttrykk i klasserommet når elever tar stilling til om de er for eller mot homoseksualitet? Det er viktig at lærere selv får kjenne på og tenke igjennom hva det vil si å bli «utsatt for toleranse», sier den svenske pedagogiske konsulent Gunilla Edemo¹⁴ som holder seminarer for høyskoler, skolepersonal og kommuner. Hun var den første i Sverige som ga ut et pedagogisk

materiale som bygger på en queerpedagogisk tankegang, med boka *Någonstans går gränsen* i 2003. Edemo gjør gjerne vurderingsøvelser om homoseksualitet med lærere, og får dem til å reflektere over øvelsens premisser og effekt. Hva skjer om vi bytter ut spørsmålene med «svarte»? «Bør svarte få adoptere barn? Er det noe vi synes det er ok å spørre om?» spør hun retorisk. Toleranseøvelsen er en annen øvelse som viser den tolererendes privilegier. Den går ut på at alle deltakere går rundt i rommet og aksepterer hverandre for utseende, deretter sitter man i par og «aksepterer den andre» for et livsvalg eller en situasjon: «Det er helt greit for meg at du er gift med en mann / Jeg liker deg på tross av at du er gift med en mann». Den som tar imot skal bare si «tak». Øvelsen er effektiv i den forstand at de fleste deltakerne får opp øynene for den paradoksale maktskeivheten som ligger i at en person får privilegiet å akseptere en annen. En ubehagelig selvgranskning som får i gang mange refleksjoner om hvem man selv går rundt og tolererer i hverdagen.

Queer som utgangspunkt: normer under lupen

Hvordan kan en queer tankegang ha betydning i et praktisk politisk arbeid som beveger seg utenfor oss og dem-tankegangen, som ikke reproducerer et stigmatisert offerbilde av undertrykte mennesker som majoritetssamfunnet må tolerere og «være snille mot»?

Heteronormens diskursive maskineri tvinger stadig ikke-heteroseksualitet inn i trange homobokser merket «problem og avvik». Det er likevel flere ting som gir grunn til håp og optimisme på den svenske siden av grensa. Disse aktivitetene kjennetegnes av bevisste anstrengelser for å av-essensialisere identitet, bevege seg bort fra identitetsbegrepet generelt, og å synliggjøre produksjoner av normative maktstrukturer og privilegier. På

bokmarkedet fins en voksende produksjon i denne kategorien. Seksualopplyser Sandra Dahlén lanserte i fjor boka *Hetero* (Dahlén 2006), som gir skeiv teori en pedagogisk kreativ og folkelig drakt. Med humor og skarpe analyser avkler hun heteroseksualiteten dens naturlighet med et gjennomgående feministisk blikk. Intervjuer med ulike kjente personer om når og hvordan de forsto at de var hetero, er et av bokas høydepunkter. Mange forteller at det «bare ble sånn» i mangel av andre alternativ, og det synliggjør tydelig heteronormens usynlige maskineri. I Dahléns heterotest svarer man på spørsmål om man har sluppet å «komme ut», om man alltid kan gå hånd i hånd med kjæresten på gata uten å være redd, eller om man har sluppet å få høre fra politikere at man er upassende som forelder. Hvis ja, er du mest sannsynlig hetero! Et annet eksempel fra bokmarkedet er den nylanserte boka *Den stora sexboken* (Delilah og Flodman 2007). Bokas forfattere understreker at den er for jenter som har sex med jenter. Hvordan disse sexutøvende jentene definerer seg er irrelevant. Ikke vil de låse fast seksuell praksis til identitetskategorier. Grunnen til initiativet er at denne formen for seksuell praksis er helt usynliggjort i skolens seksualundervisning og medienes framstilling av seksualitet.

Flere prosjekter og aktører i Sverige drar i retning av en feministisk og interseksjonell tilnærming til seksualitetsnormer, og en tolkning av queerbegrepet i videre forstand. Nærmere bestemt med utgangspunkt i hvordan normer og maktordninger skapes, i en god Foucaultsk, poststrukturalistisk ånd. Et kursopplegg som er en spydspiss i en slik retning, er «BRYT- heteronormer, så funkar det! Om normer i allmenhet og heteronormen i synnerhet». Kurset er en del av et 3-årig prosjekt¹⁵ som vektlegger undervisning av ledere av og medlemmer i interesserte organisasjoner og grupper. Målet er «å skape en ikke-

diskriminerende organisasjon, der alle kan kjenne seg velkommen»; å bli bevisst maktstrukturer og normer, hvordan de skapes og hvilke konsekvenser de kan ha for dem som faller utenfor. En velutformet metodebok¹⁶ som beskriver en rekke øvelser og oppgaver med fokus på normer for kjønn, seksualitet og etnisitet er utgangspunkt. Et eksempel fra et undervisningsopplegg som jeg deltok på, er følgende: Kurslederen legger ut en haug med bilder på gulvet, portretter av ulike mennesker. Første oppgave er «Gissa heterot» (gjett hvem hetero'n er). Vi blir bedt om å velge ut en av personene på bildene som vi tror er heteroseksuell, og begrunne hvorfor vi tror at akkurat denne personen er hetero. Den hvite middelaldrede mannen med dress er lettest. Prototypen på en hetero, sier en. Det viser seg at det er veldig vanskelig å prate om heteroseksualiteten uten å nevne homoseksuelle. Den svarte kvinnen med slør er nok mest sannsynlig hetero, sier en deltager – for det må være kjempevanskelig å være homo der som hun kommer fra. «Jaa ... men hvordan vet vi at hun ikke er svensk», sier kurslederen. Eller er det færre muslimer som er homo enn kristne eller ikke-religiøse? Fordommer og forestillinger settes i tale, kastes ut i rommet og møtes ofte med et motspørsmål. I neste runde skal vi i fellesskap sortere bildene – denne gangen ut fra hvem vi tror har mest makt i samfunnet. Det forhandles ivrig mens bilder flyttes opp og ned. Er den lett sminkede mannen i kul dress homo, tro? Da ryker han nedover. Eller kanskje en popstjerne? Definitivt blant fem på topp. På bunnen er det tett mellom kandidatene. Her fins kjønnsoverskridere, funksjonshemmede og den svarte kvinnen med slør. Forhandlingene viser at svarene ikke er så enkle, og deltakernes bakgrunn preger sorteringsarbeidet. Vi er nemlig en sammensatt gjeng både når det gjelder alder, kjønn, seksuell preferanse, etnisk bakgrunn og religion. Men alle får vi gjennom kursets

gang kjenne på at vi selv har blitt utsatt for andregjøring og utenforskap – av ulike grunner – og at vi selv er med på å skape de samme maktstrukturene.

Fra offerets kamp til alles kamp?

I BRYT og flere av de andre queerinspirerte forandringsprosjektene nevnt over, finnes et eksplisitt ønske om å se flere maktordninger i samspill med hverandre for å forstå og agere på andregjøringsprosesser. En slik interseksjonell tankegang skaper et fokus på utenforskap som en posisjon, skapt av spesifikke maktstrukturer – men som ingen «er i» overalt og hele tiden – og man tar fokuset bort fra å forstå slike posisjoner som stigmatiserende identiteter. Det er med normene, og hvordan de i verste fall skaper utenforskap og krenkende behandling, at kampen må starte. Det handler derfor ikke om seksuelle identiteter, men om retten til å vokse opp og leve et liv uten diskriminering. Dette er først og fremst statens ansvar, men politiske organisasjoner som jobber mot diskriminering må også klare å holde flere maktordninger i hodet på en gang; om det nå handler om seksualitetsnormer i feministisk arbeid eller et kjønns- og etnisitetsperspektiv på det seksualpolitiske området. Som Berit Vegheim¹⁷ oppfordrer i Dagbladet:

Kampen mot diskriminering handler dypest sett om å bekjempe egne fordommer. Løsningen er såre enkel, men provoserende; for om kvinner som utgjør halve befolkningen, homofile, etniske og religiøse minoriteter, funksjonshemmede og eldre sluttet å diskriminere hverandre, hadde vi løst problemet.

Ikke-heteroseksuelle er fremdeles utsatt for strukturell og kulturell diskriminering, med færre menneskerettigheter og mindre lovfesta

beskyttelse mot diskriminering enn andre mennesker. Men kampen for å endre på dette ses i stor grad som et særinteressespørsmål som ikke angår andre enn de som rammes av det, snarere enn som et demokratisk problem for det norske samfunnet. Det er vel og bra at Landsforeningen for Lesbisk og Homofil frigjøring får et ekstra påslag på statsbudsjettet for sitt arbeid, men er det faktisk LLHs ansvar å sørge for at diskriminering av ikke-heteroseksuelle forsvinner i lovverk, skole, arbeidsliv og helsesektoren? Skulle man gitt Kvinnefronten ansvar for å sørge for at kvinner blir likestilt med menn? Eller antirasistiske organisasjoner ansvar for å bli kvitt rasisme? Parallellen er åpenbar, men blir av en eller annen grunn ikke trukket. Eller som Dag Øistein Endsjø i sin tid påpekte i et debattinnlegg i Dagbladet:¹⁸

Det er snakk om å få slutt på diskriminering. Uansett årsak. Lesbiske og homofile kjemper den samme saken som Martin Luther King, Nelson Mandela og Simone de Beauvoir. Det er statens plikt å beskytte menneskerettighetene. Men hva skal man si om de norske myndighetene, de norske politikerne, som rangerer mennesker som om de skulle være mer eller mindre verdt på grunn av sin identitet?

Både politikere og andre kunne hatt godt av et BRYT-kurs. Det kan gi helt nye perspektiver på rettighetspolitiske spørsmål; der problemfokus er hvordan normer skapes og hvilke diskriminerende konsekvenser de får, ikke «ofrenes» annerledeshet. ★

Litteratur:

- Ambjörnsson, Fanny 2006. *Vad är queer?* Normal förlag, Stockholm.
Bromseth, Janne og Hanna Wildow 2007. *Förståelser av genus och sexualitet i förändringsarbeten på 4 svenska skolor*. Under publisering. Stiftelsen

- Friends, Stockholm.
- Bolsø, Agnes (under arbeid). Deg, meg og det Tredje – Triangulering av begjær.
- BRYT! ett metodmaterial om normer i allmänhet och heteronormen i synnerhet. Forum för levande historia & RFSL Ungdom, Stockholm.
- Butler, Judith 1990. *Gender Trouble: feminism and subversion of identity*. Routledge, London og New York.
- Dahlén, Sandra 2006. *Hetero*. Tiden, Stockholm.
- Delilah, Helene og Malinda Flodman 2007. *Den stora sexboken. För tjejer som har sex med tjejer*. Normal Förlag, Stockholm.
- Edemo, Gunilla og Joakim Rindå 2003. *Någonstans går gränsen. En lärarhandledning om kön, sexualitet och normer i unga människors liv*. RFSL Stockholm, Stockholm.
- Kulick, Don 2005. Inledning. I D. Kulick (red.): *Queer Sverige*. Natur och Kultur, Stockholm.
- Reimers, Eva 2007. Always somewhere else. Heteronormativity in Swedish teacher training. I Lena Martinsson, Eva Reimers, Jolanta Reingarde og Anna Sofia Lundgren: *Norms at work: Challenging homophobia and heteronormativity*. TRACE/RFSL, Norra Skåne Offset.
- Rosenberg, Tiina 2006. *L-ordet*. Normal Förlag, Stockholm.
- Rydström, Jens 1996. Queer teori och historia. *Lambda Nordica* 2, 3–4.
- Rubin, Gayle 1984. *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. I Carole S. Vance (red.): *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Pandora, London
- Røthing, Åse 2007. Homonegativisme og homofobi i klasserommet. Marginaliserte maskuliniteter, disiplinerte jenter og rådvile lærere. *Tidsskrift for ungdomsforskning* 1.
- Røthing, Åse (under utgivelse). Gode intensjoner, problematiske konsekvenser. Undervisning om homofili på ungdomsskolen. Kommer i *Norsk Pedagogisk Tidsskrift* i 2008.
- rettighet hittil, på grunn av giverlandenes egne krav og på grunn av Adopsjonsforums manglende vilje til å selv stille krav til giverlandene om at homoseksuelle og lesbiske er like gode foreldre som heteroseksuelle.
- 5 Prosjektene er knyttet til EU-programmet Equal, som startet i 2001 og fremdeles pågår. Arbeidslivsprosjektet heter Fritt Fram, og tilbyr kostnadsfrie håndbøker, materiale og kurser. Skoleprosjektet heter Under Ytan, og har gjort egen forskning og tilbyr også metodemateriale og kurser for skolepersonale. I fjor startet et Equal-prosjekt rettet mot ungdomsorganisasjoner, Alla olika, alla lika, som pågår i tre år framover.
 - 6 LHBT er forkortelse for lesbiske, homoseksuelle, biseksuelle og transpersoner.
 - 7 Klassekampen 11.03. 2006.
 - 8 Riktignok har transpersoner blitt sporadisk inkludert i hvordan medlemsgruppa beskrives i organisasjonens nye arbeidsprogram, noe som er et godt tegn. Hovedoppgaven for organisasjonen beskrives imidlertid som å «bidra til økt kompetanse om homofili og homofiles levekår», og konkrete politiske tiltak for å bedre transpersoners vilkår bortsett fra å «skape positive holdninger til dem» glimrer med sitt fravær.
 - 9 lesbisk, har altså forsvunnet ut av bokstavrekka i den svenske subkulturen, en utvikling som Tiina Rosenberg diskuterer i boka *L-ordet* ved å gi et historisk perspektiv på den lesbisk feministiske bevegelsen fra 1970-tallet og fram til dagens queeraktivisme.
 - 10 Riktignok fins det hierarkier i den svenske organisasjonen også, med hensyn til hva som er viktigst å prioritere. Det som er gjennomgående er at bi- og transpolitiske spørsmål etter noen års kamp er i ferd med å etableres som et perspektiv i og utgangspunkt for det politiske arbeidet på en helt annen måte enn tidligere, selv om transpolitiske spørsmål på langt nær er «likestilte» med homoseksualitet.
 - 11 Sitat fra Skeiv Ungdoms politiske plattform.
 - 12 Sitat fra Josefin Brincks appell på Sergels torg, Stockholm, 17. mai 2006.
 - 13 I det siste året har jeg i forbindelse med prosjektet «Genus og sexualitet i skolans värld» (finansiert av Allmänna Arvsfonden og Stiftelsen Friends) besøkt flere skoler for å se på hvilke kjønns- og seksualitetsnormer som formidles i skolehverdag og undervisning.
 - 14 Sitat fra seminar med Gunilla Edemo på Lärarhögskolan i Stockholm, 8. desember 2006.
 - 15 Prosjektet heter «Lär mig», og er finansiert av Allmänna Arvsfonden, med Mika Nielsen/Frida Darj som prosjektledere.
 - 16 Materialet kan skaffes gratis gjennom www.rfslungdom.se.
 - 17 Dagbladet debatt, 16.04.2004.
 - 18 Dagbladet, 14.04.2004.

Noter

- 1 Se en interessant framstilling av disse kampene slik de utviklet seg i Sverige fra 1970-tallet og framover i Tiina Rosenbergs *L-ordet*.
- 2 *Queerfeministisk agenda* er tittelen på Rosenbergs bok fra 2002.
- 3 Fanny Ambjörnsson gir en historisk og kulturanalytisk framstilling av queerbegrepets innflytelse på svensk akademi, aktivisme og mainstreamkultur i *Vad är queer* (2006).
- 4 Til forskjell fra Norge så har lesbiske og homoseksuelle par i Sverige imidlertid allerede adopsjons- og inseminasjonsrettigheter selv om muligheten til å adoptere fra utlandet stort sett er en papir-

FOKK Forening for kvinne- og kjønnsforskning i Norge

I forrige nummer av Tidsskrift for kjønnsforskning tok vi opp igjen tradisjonen med å skrive litt om og fra virksomheten i FOKK. Vi skrev blant annet om våre planer for neste års konferanse. I tråd med statuttene skal det annet hvert år arrangeres en konferanse i forbindelse med generalforsamlingen. Vi var optimistiske, for selv om det ikke var helt avklart *hvor* konferansen skulle lokaliseres, var vi temmelig sikre på *at* det skulle bli en konferanse. Nå har vi imidlertid uttømt mulighetene, og må sluke kamelen og innse at vi ikke klarer å arrangere en faglig konferanse våren 2008. Vi finner ikke en institusjon som kan påta seg ansvaret, og det er vi helt avhengige av. Men selv om vi mislyktes denne gangen, mister vi ikke motet. Vi kommer helt sikkert sterkt tilbake. FOKK skal holde generalforsamling i løpet av vårsemesteret 2008. Vi kommer tilbake til hvor og når.

Vi sa også i forrige nummer at FOKK skal være en tydelig fagpolitisk aktør. Her skjer flere viktige ting. I desember 2007 ble det arrangert et nordisk nettverksmøte i Göteborg. FOKK deltok sammen med nordiske søsterorganisasjoner. Møtet var inspirerende og nyttig. Selv om de fire nordiske foreningene har ulik historie og ulike ressurser, står vi overfor mange av de samme utfordringene. Vi trenger å samarbeide om felles nordiske spørsmål når det gjelder forskning, forsker-

nettverk og forskningsorganisering. Det har vært arrangert to nordiske forskningspolitiske konferanser tidligere, og nå skal den tredje holdes i Oslo i 2008, med tema: Eksellens, internasjonalisering og innovasjon. Her skal vi følge opp med mer informasjon.

Den økende internasjonaliseringen i forskningsverden angår norske kvinne- og kjønnsforskningsmiljøer. Det er bakgrunnen for at FOKK nå er blitt fullt medlem av European Platform of Women Scientists (EPWS). Organisasjonen har som formål å fremme kjønnslikhet i forskningen, både når det gjelder å implementere kjønnsperspektivet og kvinnerepresentasjon i forskningen. EPWS er en paraplyorganisasjon for nye og etablerte nettverk av kvinnelige forskere og kvinne- og kjønnsforskning i alle disipliner i hele Europa. Den første generalforsamlingen ble holdt i Brussel 27. –28. april 2007, hvor Rannveig Dahle deltok som FOKKs leder. I forkant av generalforsamlingen hadde FOKK og Nordiske institutt for kvinne- og kjønnsforskning et nettverksmøte hvor vi diskuterte forholdet mellom det nordiske og det europeiske, og hvordan vi best kan bruke EPWS. Uten å ha deltatt på hele generalforsamlingen, må det være lov å si at den fortonet seg forholdsvis kaotisk. Det er alt for tidlig å si om dette vil bli en slagkraftig og nyttig organisasjon for norske formål. I noen grad er dette også opp til oss selv.

Så selv om det var ett litt nedslående budskap i denne omgangen – siden vi ikke klarer å lage en faglig konferanse – blomstrer og gror det på andre områder. Ikke glem at den neste nordiske forskningspolitiske konferanse arrangeres her neste vår. Det blir et godt alternativ.

Ha en god sommer!

Rannveig Dahle



BIDRAGSYTERE

Tordis Borchgrevink, forsker II

Institutt for samfunnsforskning

Postboks 6706 St. Olavs plass

0130 Oslo

Tlf.: 22 85 01 41

E-post: kjersti.ericsson@jus.uio.no

Janne Bromseth, prosjektutvikler

Stiftelsen Friends

E-post: jannebro@hf.ntnu.no

Fra 1. august 2007: post.doc

Centrum för genusstudier

Uppsala Universitet

Box 256

751 05 Uppsala, Sverige

Tlf.: + 46 73 5791741

Kjersti Ericsson, professor

Institutt for kriminologi og rettssosiologi

Universitetet i Oslo

Postboks 6706 St. Olavs plass

0130 Oslo

Tlf.: 22 85 01 41

E-post: kjersti.ericsson@jus.uio.no

Kjersti Fjørtoft, post.doc. stipendiat

Institutt for filosofi

Universitetet i Tromsø

9037 Tromsø

Tlf.: 77 64 59 15/ 48 15 96 19

E-post: Kjerstif@sv.uit.no

Cathrine Holst, førsteamanuensis

Senter for vitenskapsteori

Universitetet i Bergen

Postboks 7805

5020 Bergen

Tlf.: 55 58 89 63

E-post: cathrine.holst@svt.uib.no

og forsker ved ARENA – Senter for europaforskning

Universitetet i Oslo

Hege Skjeie, professor

Institutt for statsvitenskap

Universitetet i Oslo

Postboks 1097 Blindern

0317 Oslo

Tlf.: 22 85 51 91

E-post: hege.skjeie@stv.uio.no

Mari Teigen, forskningsleder

Institutt for samfunnsforskning

Postboks 3233 Elisenberg

0208 Oslo

Tlf.: 23 08 61 85

E-post: mari.teigen@samfunnsforskning.no

NASJONALBIBLIOTEKET AVD. OSLO
SEKSJON FOR PERIODIKAINDEKSERING
POSTBOKS 2674 SOLLI
0203 OSLO

B.

Depotbiblioteket



h080 23 671

RETURADRESSE:

KILDEN
Holbergs gt. 1
0166 Oslo

UTGIVER

KILDEN Informasjonssenter for kjønnsforskning
<http://kilden.forskningsradet.no>
tidsskrift@kilden.forskningsradet.no
Tlf.: 22 03 80 80

TIDSSKRIFT FOR SKINNING

Mr. 2

20007