

## Recension

Seyla Benhabib (2004): *Jämlikhet och mångfald – demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*

### Inramning

Det har sedan några år tillbaka förts en intensiv diskussion om den liberala synen på demokrati. En utgångspunkt är Jürgen Habermas deliberativa demokratisyn och strävan att vidga den traditionellt liberala synen på representativ demokrati. Enligt Habermas är den officiella offentligheten av representativa institutioner – lagstiftande organ, verkställande och offentliga byråkratier, den dömande makten och politiska partier – inte den enda platsen för viljebildning och politisk strid. Habermas intresserar sig också för den offentliga viljebildningen som sker i inofficiella offentliga sammanslutningar. Denna demokrati-teoretiska diskussion har fått en starkare politisk nerv i och med att mångkulturella och identitets-politiska frågor förts upp på dagordningen. Sedan 1970-talet har etablerade konstitutionella demokratiers legitimitet utmanats av krav på att identiteter byggda på kön, språk, etnisk bakgrund och

sexuell läggning skall erkännas. Och med essän "Erkännandets politik" förde Charles Taylor (1995) in begreppet "erkännandets politik" i debatten om demokratins förutsättningar. Jämte Habermas och Taylors bidrag finns Iris Marion Youngs, Michael Walzers, Axel Honneths och Nancy Frasers inlägg i debatten om kravställandets grammatik, om förskjutningar i den politiska föreställningsvärlden och om synen på rättvisa, översatta till svenska. Med *Jämlikhet och mångfald – demokrati och medborgarskap i en global tidsålder* tar Seyla Benhabib (2004) utgångspunkt i vad, som enligt mångas mening, är utmärkande för vårt nuvarande tillstånd; att det växer fram nya former av identitetspolitik över hela världen, såväl på gränsen till de nya nationalstater som växer fram ur sönderfallande regionala regimer som på tröskeln till äldre liberala demokratier (Benhabib 2004, s 8).

## Vår tids "egendomliga mångfald"

Benhabib refererar i sitt förord till ett tal som Václav Havel, den tjeckiska republikens dåvarande president, höll för doktoranderna vid Harvard våren 1995. Havel målade upp ett scenario där en ny global civilisation sakta sprider sig över världen och han noterade en ironi i att denna globalisering samtidigt åtföljs av nya former av motstånd i form av krav på rätten att dyrka gamla gudar och bruka gamla traditionsbundna seder (Benhabib 2004, s 7). En "världscivilisation" skulle inte vara värdig sitt namn, lär Havel ha betonat, om inte den kan göra rättvisa åt skilda kultursfärers individuella karaktärer. Havels samtidsdiagnos är alltså att en global integration förekommer sida vid sida med en sociokulturell upplösning. Det är med James Tullys ord en "egendomlig mångfald", där olika rörelser uppträder samtidigt och i samma politiska rum och utmanar de liberala demokratiernas teori och praktik (s 9). Det är denna spänning, som Havel anmälde i sitt tal, mellan universalistiska principer och partikulära drivkrafter, som är utgångspunkt för Benhabib (2004) i *Jämlikhet och mångfald*. Benhabib ansluter sig till uppfattningen att kulturer konstitueras genom omstridda praktiker men hävdar att reaktionen på den "egendomliga mångfald", som Tully kallat den, präglats av en förhastad normativism (s 9). Hon vän-

der sig mot att allt för snabbt förtingliga givna gruppidentiteter och oövertänkta politiska åtgärder som riskerar att befästa existerande skillnader mellan grupper av människor. Benhabibs bidrag är en deliberativ demokratisk modell som på en statlig nivå försvarar en konstitutionell och rättslig universalism och tillåter maximala kulturella meningsbrytningar i det civila samhällets institutionella sammanslutningar.

För att skriva fram sin position skissar Benhabib inledningsvis också en åtskillnad mellan en demokratiteoretiker och en mångkulturalistisk teoretikers sätt att närma sig kulturella identitetsfrågor. Hon karaktäriserar denna skillnad främst i termer av inkludering. Medan demokratiteoretikern intresserar sig för och välkomnar identitets-/olikhetsrörelserna i den mån de strävar efter en större social och politisk rättvisa och kulturell flexibilitet, så strävar mångkulturalistiska rörelser efter att bevara minoritetskulturer inom den liberaldemokratiska staten. Till skillnad från mångkulturalisten accepterar demokratiteoretikern att den politiska införlivningen av nya grupper i etablerade samhällen med största sannolikhet leder till en hybridisering mellan kulturella arv från båda sidor. Den betydelsefulla skillnaden för Benhabib är alltså om vi försvarar kulturalistiska krav i syfte att bevara minoritetskulturer eller för att vidga den demokratiska inkluderings krets.

Moderna individer kan välja att bevara eller undergräva sina kulturella traditioner; likaså kan invandrare införlivas med majoritetskulturen genom att gränser mellan dominerande kulturer och minoritetskulturer överträds, suddas ut eller förskjuts (Benhabib 2004, s 10).

Om jag måste välja, skriver Benhabib,

sätter jag ökad demokratisk inkludering och jämlikhet före bevarad kulturell egenart, men ofta kan man uppnå båda i viss utsträckning. Demokratisk jämlikhet och deliberativ praxis kan mycket väl förenas med kulturellt experimenterande och med nya rättsliga och institutionella arrangemang som tillgodoser den kulturella pluralismen (Benhabib 2004, s 10–11).

## Autonomi och gemenskap, ett återkommande tema

Det är emellertid förutsättningarna för en demokratisk inkludering, för att överträda, suddas ut eller förskjuta gränser mellan majoritets- och minoritetskulturer, som för mig förefaller vara det intressanta att diskutera. Vilka är de grundläggande filosofiska förutsättningarna för att överskrida de rigida gränserna mellan oss och dem, jag och den andra? *Jämlikhet och mång-*

*fald* följer de breda normativa principer – universell respekt och egalitär ömsesidighet – som Benhabib utvecklade i essäsamlingen *Autonomi och gemenskap – kommunikativ etik, feminism och postmodernism* (1994). Titeln *Autonomi och gemenskap* anger ett tema som i olika variationer genljuder de flesta av essäerna från 1994 och de återkommer i Benhabibs reflektioner över kraven på kulturellt erkännande. Habermas diskursetik är utgångspunkt i *Autonomi och gemenskap* och hans deliberativa demokratimodell står modell för det demokratiperspektiv som Benhabib försvarar i *Jämlikhet och mångfald*. I *Autonomi och gemenskap* tar Benhabib också hänsyn till den kritik av subjektet och formalismen som feminister, kommunitarister och postmodernister utvecklat. Hon formulerar en kritik av formell universalism av kantianskt slag, försöker öppna dörrarna mellan en kantiansk och en aristotelisk tradition och överskrida Habermas strikta tudelning mellan privat och offentligt samt det rätta och det goda. Denna attityd omsetts och drivs i hennes bok om demokrati och medborgarskap i en global (mångkulturell) tidsålder. Här möter vi på nytt motsättningar mellan modernitet och tradition, formalism och kontextualism, rättvisa och omsorg, individualism och beroende, men det är inte kön utan huvudsakligen en olikhet som har sitt ursprung i delade livsformer och gemensam kulturell praxis som står i centrum för övervägandena.

Benhabib är fortsatt upptagen med att formulera en ”bortom-lösning” och förena universalism med en kontextkänslighet där demokratisk jämlikhet, deliberativ praxis och kulturellt experimenterande förenas med rättsliga och institutionella arrangemang i syfte att tillgodose kulturell pluralism. Sammanfattningsvis kan man alltså säga att **Jämlikhet och mångfald** bygger på och vidareutvecklar de förutsättningar som Benhabib skrev fram i **Autonomi och gemenskap**.

## Universalism och kontextualisering

**Jämlikhet och mångfald** är brett upplagd. I det första och andra kapitlet utvecklar Benhabib de filosofiska aspekterna av begreppen kultur, narrativitet och mänsklig identitet och skapar på så sätt en ram för hur hon föreställer sig ”komplexa kulturella dialoger”. Man kan säga att vi möter några begreppsliga villkor för att förena en diskursetisk universalism med en föreställning om kulturer som i grunden omstridda och splittrade. Här formulerar Benhabib också en intressant uppgörelse med frågan om universalismen är etnocentrisk. Enligt Benhabib är den inte det, hon försvarar diskursetiken som ett svagt transcendentalt argument som inte anger vilka särskilda villkor som måste uppfyllas för att vår värld, våra handlingar och våra tankar kan vara vad de är utan, mer blygsamt, vad som måste vara

uppfyllt för att vi skall anse att vissa praktiker är av ett visst slag och inte ett annat. Diskursetikens villkor är konstitutiva för de moraliska, politiska och sociala procedurer som används för att nå en ”fair”, rationell enighet utan tvång eller övertalning. Diskursetikens villkor är inte mer substantiella än att de anger en etik för hur vi bör handla i mötet med andra människor, inte vad dessa möten skall innehålla. Men det leder inte så långt att rättfärdiga en diskursetisk universalism – universell respekt och egalitär ömsesidighet – med den inre logiken av en argumentationssituation. De normer som Benhabib ger en universell status förutsätter en generaliserad moralisk attityd i relation till andra människor. Benhabib tror på moralisk omvandling genom historiska och moraliska erfarenheter; ”att de sprider sig i den mänskliga historien genom både samtal och konfrontation mellan kulturer, och genom handel och krig; såväl internationella överenskommelser som internationella hot bidrar till framväxten av en sådan attityd” (Benhabib, s 63). I **Autonomi och gemenskap** kan vi läsa att de kommunikativa principerna om universell respekt och egalitär ömsesidighet utgör det bästa arvet efter modernismen och är den hermeneutiska horisont vi måste utgå från (s 15–16). Det är alltså en sociologisk och historisk iakttagelse som filosofin i det här fallet hoppas skall komma den demokratiska proceduren och de moraliska principerna tillmötes. Ur en

viktig aspekt överskrids således de diskursetiska villkoren av antagna medborgerliga attityder och kulturella vanor.

I tredje kapitlet i *Jämlikhet och mångfald* koncentreras resonemanget kring tre teorier om kulturellt erkännande, det är Taylors, Will Kymlickas och Frasers respektive bidrag. Sammanfattningsvis kan man säga att Benhabib håller med Fraser om att erkännande av kulturella identiteter kan ses som en universell rättvisa, men hon bestrider de premisser om kulturbevarande som styr några av både Taylors och Kymlickas utgångspunkter. I det fjärde kapitlet utvecklar Benhabib de dilemman som uppstår när man sätter kulturella identiteter före individuella rättigheter och tar utgångspunkt i tre fallstudier, kulturellt försvar i amerikansk straffrätt, den personliga familjekodens inverkan på muslimska kvinnors liv i Indien och huvudduksaffären i Frankrike.

I det femte kapitlet försvarar Benhabib den deliberativa demokratimodellens dubbla spår med en officiell och en inofficiell offentlighet och menar att denna modell är mer praktisk än exempelvis John Rawls idé om en "överlappande konsensus" eller Brian Barrys "liberala egalitarism". I Rawls och Barrys perspektiv betonas den officiella offentligheten på bekostnad av det kulturella lärande som sker genom kulturella konflikter i det civila samhället. Som demokrati-teoretiker intresserar sig Benhabib för den offentliga manifestationen

av kulturella identiteter i det medborgerliga rummet och är noga med att skilja detta intresse från det "mångkulturalistiska" intresset att klassificera och beteckna grupper och sedan utveckla en normativ teori på basis av klassifikationer och taxonomier. Hon försvarar Habermas deliberativa demokratimodells dubbla offentlighetsbegrepp och förlägger mångkulturalismens anspråk och utmaningar, de mångkulturella konflikterna och mångkulturell politik i huvudsak i den inofficiella offentlighetens medborgerliga, kulturella, religiösa, konstnärliga och politiska sammanslutningar. Det är i de anonyma och sammanlänkade samtalen och striderna – resultatet av olika gruppers aktiviteter – som offentligheten består. Mångkulturella konflikter kan alltså inte lösas genom en juridisk kalkyl över liberala rättigheter.

Så långt är det möjligt att försöka knyta ihop några av Benhabibs utgångspunkter. I *Autonomi och gemenskap* (1994) tar Benhabib utgångspunkt i Habermas diskursetik och menar att normer och institutionella arrangemang bara kan betraktas som giltiga om alla som skulle beröras av deras konsekvenser kan vara deltagare i en praktisk diskurs som prövar normernas giltighet. Hon går sedan ett steg längre än Habermas och slår fast att moraliska och politiska diskurser börjar med antaganden om respekt, jämlikhet och ömsesidighet mellan deltagarna. Vi börjar helt enkelt diskurser med att vi förutsätter en viss bakgrund, vi antar att respekt, jäm-

likhet och ömsesidighet gäller och att de gäller för alla som deltar. Det är bara i diskurser som deltagare utsätter dessa förutsatta "bakgrundstolkningar" för en intersubjektiv prövning och värdering, konkretisering och legitimering. Hon tecknar universalism dels som omvändbarhet (att döma ur den andras/de andras perspektiv) och dels universaliserbarhet (att alla har samma förmåga till tal och handling) och därtill som en procedur för att uppnå samförstånd eller metod med vilken vi prövar maximer. Men det är inte nog med det. Universalism framstår också som en utopisk projektion av ett sätt att leva där respekt och ömsesidighet råder (1994, s 58). Dessa utgångspunkter spelar avgörande roll för Benhabib att hantera den likhet som tar sin utgångspunkt i kultur.

Medan Benhabib i *Autonomi och gemenskap* kritiserade Habermas version av diskursetik för att vara alltför tom konkretiserar hon universalismen genom att knyta den till en bestämd kontext, det är också så den fylls med positiva plikter (som inte bara genereras av proceduren) i *Jämlikhet och mångfald*. Benhabib skriver att vi i en mening kan säga att vi respekterar varandra men vi vet därmed inte vad denna respekt innebär, vad den kräver eller för med sig i relation till exempelvis djupa kulturella konflikter. Medan några av oss kan betrakta exempelvis heltäckande slöja som en skymf mot människovärdet kan andra se en sådan betraktelse som en etnocentrisk im-

perialism. Benhabib betonar emellertid också att de dialogiska processerna i praktiska diskurser inte bara konkretiserar och kontextualiserar innebörder av moraliska, etiska och politisk-pragmatiska normer och värden, utan att det också är i dessa diskurser vi bestämmer vad för slags problem som diskuteras. En av Benhabibs viktigaste insikter, som jag ser det, är att diskurser i mångkulturella samhällen ofta kräver att berörda parter förhandlar om vad för slags verksamhet en specifik kulturell praktik är och kan vara. Det är i komplexa kulturella dialoger som rigida föreställningar mellan "oss" och "de andra" kan lösas upp och en viktig aspekt av detta är att deltagarna inte bara eller främst kommer fram till en förståelse av normer i fråga, utan att de samtidigt utvecklar en situationell förståelse av de tillämpningar som dessa normer avser att få.

Vi kan ta utgångspunkt i debatten om slöja som förts inte bara i Frankrike, utan även här i Sverige. Beroende på om bruket av slöja betraktas som en religiös eller estetisk, moralisk, kulturell eller juridisk aktivitet så har det betydelse för vilka normer som skall gälla. Vi vet ofta inte vilken typ av praxis det handlar om därför att vi inte delar en gemensam tolkning av den omstridda aktiviteten. Är slöja ett religiöst uttryck eller kulturellt, handlar det om moral eller kan man se det som en estetisk handling? Tänk om det berör alla aspekter eller ingen? Benhabib är

starkt kritisk till att kulturer och identiteter görs homogena, enhetliga och tydligt avgränsade mot varandra.

Mångkulturalisters ovilja att föreställa sig kulturer som splittrade och omstridda leder till föreställningar om att personer är enhetliga och harmoniska varelser med ett unikt kulturellt centrum. Jag ser däremot individualiteten som en unik och skör presentation av personer som väver ihop motstridiga berättelser och tillhörigheter till en unik livshistoria (Benhabib 2004, s 37).

Innebörder skiftar och förändras med den sociala och kulturella interaktionen, över tid och inom det delade offentliga rummet. Det är just det som sker med bruket av slöja i muslimska kvinnogemenskaper, både i invandringsländer och muslimska kvinnors hemländer. Sedvanor förändras och får nya betydelser och Benhabib menar att praktiska diskurser är sådana processer där betydelseförändringar kan äga rum.

## Generaliserade och konkreta andra

Den karaktäristik Benhabib i ***Autonomi och gemenskap*** ger det kantianska subjektet har ansetts onyanserad. Men Benhabibs poäng är att det kan finnas skillnader mellan människor som inte är möjliga att reducera till likheter mellan människor utan måste rymmas

i den etiska och politiska diskussionen. I och med att gamla kontraktsteoretiker konstituerar den andra genom en projektion av jaget så försvinner den andras olikhet liksom bakom en "slöja av okunnighet". I denna projektion finns ingen mänsklig mångfald och det går inte att upprätthålla någon skillnad mellan dig och mig. För Benhabib är en universaliserbarhets- och omvändbarhetstest som inte tar hänsyn till skillnader utan baseras på förmodade likheter därför otillräcklig.

Utän att inta den konkreta andras ståndpunkt kan inget koherent universaliserbarhetstest utföras, för vi saknar då den nödvändiga epistemiska informationen för att bedöma om min moraliska situation är "lik" eller "olik" din (Benhabib 1994, s 184).

I en omvändbarhetstest måste jag ta hänsyn till den konkreta andra, till hennes egenskaper, historia, önskningar och relationer – sådana saker som inte kan tillskrivas ett noumenalt jag. Det är alltså inte bara den generella andras autonomi som är viktig utan lika viktig är den konkreta andras beroende och sårbarhet. I ***Jämlikhet och mångfald*** reformuleras denna diskursetiska utgångspunkt i en interaktiv universalism med referens till den generaliserade och konkreta andra:

Enligt en interaktiv universalism kan jag bara lära mig vemheten hos de andra med

hjälp av de berättelser genom vilka de definierar sig. Normen universell respekt bjuder mig att delta i samtalet såtillvida att jag betraktas som en generaliserad annan; men jag kan bara bli medveten om de **andras annanhet**, om de aspekter av deras identitet som gör dem konkreta för mig, genom deras egna berättelser (Benhabib 2004, s 35).

I relation till den Franska huvudduksafären, skriver Benhabib också, att det hade varit rimligt att flickorna som förbjöds bära huvudduk i skolan hade fått möjlighet att förklara sina handlingar, att de hade givits en offentlig röst. Bara så, i det offentliga rummet, kan vi skapa en situationell förståelse av vad den omstridda aktiviteten betyder och skapa en gemensam förståelse av vad bruket av slöja betyder i den nya kontexten. Bara så, genom deras egna berättelser, kan vi bli medvetna om deras konkreta annanhet. Eftersom kulturella berättelser är konstitutiva för individens identitet fyller sådana berättelser en central roll i ett mångkulturellt samhälle, vi möter oss själva och varandra genom att säga och göra något.

Att universalism som omvändbarhet är gemenskap var kanske det viktigast bidraget med **Autonomi och gemenskap**. Verklig autonomi förstärker gemenskap därför att gemenskap är att se den konkreta andra som annorlunda (och inte som en projektion av det egna jaget). Det innebär, om jag förstår Benhabib

rätt, att tänka utifrån alla andras synpunkt kräver att vi är kontextbundna i vår bedömning och jag undrar om det för hennes syfte också innebär att det räcker att jag (vi) utvecklar en känslighet inför den konkreta andra. Om vi tror på varje människas unikheter blir nämligen varje situation unik. Men innebär inte detta att vi samtidigt bör överväga vilka förutsättningar exempelvis de muslimska kvinnorna som skall ges en offentlig röst i slöja-debatten har för att formulera en partikulär mening (vad bruket av slöja betyder) i ett språk som inte är deras eget. Det kan knappast förnekas att vår föreställning om det moraliska inte uttöms genom begrepp om likabehandling och ömsesidigt erkännande och ansvarstagande utan att det också handlar om, som Honneth (2003) skriver, att inkludera handlingsmönster som består av asymmetriska akter som välgörenhet, kärlek och en beredskap till att hjälpa någon annan.

Hur substantiell Benhabibs universalism är synes oklart. Här finns en spänning mellan kontextualism och universalism som Benhabib lyfter fram men utan att den riktigt reds ut. Någonstans skymtar en föreställning om att vi alla kommer att vilja hålla oss till principer om tolerans och egalitär ömsesidighet.

De avslutande kapitlen kretsar kring medborgarskapets dilemman bortom nationalstaten. Först behandlar Benhabib de förändringar som medborgarskapet genomgår när det fångas mellan den Europeiska unionens enande och centrali-

serande krafter och invandringens och den kulturella separatismens krafter. Hon menar att vi i Europa i dag bevittnar en upplösningseffekt av olika delar av medborgarskapet som traditionellt hängt samman. Kollektiv identitet, politiska rättigheter och rätten att ta del av samhällets samlade resurser rycks isär. Boken avslutas med en diskussion om vad förskjutningar, från ett enhetligt medborgarskap, en enhetlig suveränitets institutioner till ett flexibelt medborgarskap och en utspridd suveränitet betyder för möjligheterna att skapa ett demokratiskt medborgarskap i en global civilisation. Benhabib tar här upp ett tema som var centralt för Hannah Arendt (1976), nämligen att "rätten att ha rättigheter" inte bara var ett grundläggande krav, utan samtidigt ett olösligt problem för alla de människor som förlorat skyddet från en suverän rättslig instans. Benhabib ser precis som Arendt gjorde att dessa rättigheter garanterats av nationalstaten, vilket innebär att det föreligger en konstitutiv spänning i de moderna nationalstaternas försök att rättfärdiga sin legitimitet genom att tillgripa moraliska universella principer som sedan begränsas partikulärt. Den universalistiska räckvidden hos de principer som givit legitimitet åt nationalstatens samhällskontrakt har emellertid varit begränsad till nationernas anspråk på att definiera sig som slutna gemenskaper. För Arendt framstod statslöshet som just en rättslöshet samtidigt som universella mänskliga rättigheter rent begreppsligt till-

hör oss som människor inte som medborgare och medlemmar av en given nation. Arendt var skeptisk till att rätten att ha rättigheter någonsin skulle kunna garanteras av ett internationellt system. Detta återspeglar också den globala civilisationens problem. Globaliseringen skapar folkrörelser där den grundläggande förutsättningen för kosmopolitiska normer existerar utanför nationalstatens gränser. Möjliggen har Benhabib, som verkar i en annan tid, bättre förutsättningar än Arendt att föra denna diskussion ett stycke längre.

**Ylva Boman**

## Referenser

- Arendt, Hannah (1976): *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York; London: Harcourt Inc.
- Benhabib, Seyla (1994): *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, femism och postmodernism*. Göteborg: Daidalos.
- Benhabib, Seyla (2004): *Jämlikhet och mångfald. Demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*. Göteborg: Daidalos.
- Honneth, Axel (2003): *Erkännande. Praktisk-filosofiska studier*. Göteborg: Daidalos.
- Taylor, Charles (1995): Erkännandets politik. I Charles Taylor: *Det mångkulturella samhället*. Göteborg: Daidalos

