

Hvordan ivareta det svake subjektets perspektiv?

Kulturoverskridende verdier i et flerkulturelt samfunn

Solveig Østrem

Er det mulig å snakke om universelle verdier i et pluralistisk samfunn? Ut fra det svake og utsatte subjektets perspektiv, kan det framstå som helt nødvendig å definere noe som universelt og umistelig. Med referanser til et konkret yrkesetisk dilemma tar artikkelen for seg en moralfilosofisk diskusjon om kultur, subjektforståelse og etikk. Denne diskusjonen hører til innenfor rammene av en mer overordnet diskusjon om konstruktivisme versus essensialisme.

I et samfunn der mennesker fra ulike kulturer møtes, møtes samtidig ulike – og motstridende – virkelighetsforståelser og verdier. Toleranse overfor dem som forstår verden annerledes enn en selv, er nødvendig i et flerkulturelt samfunn. Et dilemma oppstår når den ”annerledeshet” vi møter, inneholder det vi mener er uakseptable holdninger og handlinger.

Etiske normer og verdier vedrører mellommenneskelige forhold; de blir nødvendigvis til innenfor kulturelle sammenhenger. Det er verdt å stille spørsmål ved om visse verdier like fullt kan gis gyldighet utover spesifikke kulturelle grenser. For å besvare dette spørsmålet kan det være nødvendig å flytte fokus fra kulturkonflikten mellom ”våre” og ”de andres” verdier til spørsmålet om subjektposisjon: Hva med den som rammes – og krenkes – av andre menneskers handlinger? Det utsatte subjektets perspektiv er relevant for den etiske debatten uansett om handlingene legitimeres ut fra den ene eller den andre kulturens normer. Jeg vil i denne artikkelen gi eksempel på *barnets* utsatte subjektposisjon og belyse eksemplet ut fra

teoretiske posisjoner. Hensikten er å løfte konkrete spørsmål knyttet til barns subjektivitet til et mer prinsipielt nivå.

Subjektforståelse dreier seg om hvordan man posisjonerer seg i forhold til henholdsvis radikal konstruktivisme og rendyrket essensialisme. Diskusjonen om subjektforståelse må forholde seg til etikkens krav om å ivareta den mest sårbare part. Enten man tar utgangspunkt i en essensialistisk eller konstruktivistisk subjektforståelse, er det ikke mulig å finne enkle svar på etikkens spørsmål om hvordan ivareta det svake subjektets perspektiv. Spørsmålet er likevel ikke til å komme utenom. Alle former for universalisme og essensialisme utfordres både av det flerkulturelle samfunnets krav til forståelse og toleranse og av postmodernismens dekonstruksjon av identitet, historie og moral. Det er samtidig en risiko for at det svake subjektet blir skadelidende både gjennom grenseløs toleranse og kulturel relativisme og gjennom en radikal konstruktivisme som gjør selve subjektet til en oppløselig størrelse. Med henblikk på utfordringen fra det svake subjektet vil jeg gi en framstilling av en moralfilosofisk diskusjon om *på hvilket grunnlag* det er mulig å hevde at bestemte verdier er overordnet kulturspesifikke normer.

Diskusjonen om hva som kan forstås som universelt, og på hvilket grunnlag, har paralleller langt tilbake i filosofihistorien og den favner så vidt at den må kalles et moralfilosofisk paradigme. Når dette spørsmålet diskuteres i vår tid, er det i en flerkulturell kontekst der etnisitet, religion og kulturell tilhørighet er viktige identitetsskapende faktorer. Identitetsforståelse er derfor et sentralt tema i denne diskusjonen. Jeg vil trekke fram to av diskusjonens viktige bidragsytere, Charles Taylor og Seyla Benhabib, som begge forankrer sin tenkning i en teori om *Selvet*. Sentralt hos Taylor er forståelsen av individuell identitet – *det autentiske selvet* – som primær i forhold til kulturell identitet. Det autentiske selvet inngår samtidig i det Taylor kaller ”samspråksvever”, det vil si at det individuelle subjektet bare eksisterer i relasjon til bestemte samtalepartnere. Benhabib introduserer begrepet *det situerte Selvet*, som innbefatter at subjektet er autonomt samtidig som det tilhører og formes i en relasjonell sammenheng, eller er ”situert” i en samspråksvev.

Felles for moralfilosofier som forfekter forskjellige former for universalisme, er at de forstår subjektet som stabilt og autonomt i en eller annen form. Forestillingen om det – i radikal forstand – oppløste, inkonsistente subjekt framstår som uforenlig med ideen om moralprinsipper som universelle og varige. Taylors og Benhabibs teorier bygger på en forståelse av subjektet som både konsistent og konstruert/foranderlig. De bidrar til en

etisk tenkning som er åpen og pluralistisk samtidig som den holder fast ved at noe er essensielt og umistelig. Det umistelige har å gjøre med enkeltmenneskets individualitet og ukrenkelighet.

Barnets subjektrolle kan kaste lys over spørsmålet om *hva* som må forstås som umistelig. Det svake subjektets posisjon vil være det sentrale fokus i min tilnærming til den moralfilosofiske diskusjonen, mens et prinsipielt skille mellom etiske verdier (etikk) og kulturelle normer (kultur) er en grunnleggende premiss: Etikken er opptatt av hva som gir et godt liv for det enkelte menneske og et godt samfunn. Hva som i etisk forstand kan defineres som godt, må sees i sammenheng med menneskelige erfaringer av hva som ivaretar og hva som krenker menneskeverdet. Kulturbegrepet er i strengere forstand deskriptivt; kulturelle normer dreier seg ikke om å ta stilling til godt og ondt, men om hva som gis legitimitet innenfor en bestemt kontekst. Jeg vil argumentere for at skillet mellom kultur og etikk er nødvendig ut fra hensynet til det utsatte subjektet, og ut fra det faktum at visse kulturelle normer setter likeverdet på spill og gjør enkeltmennesket utsatt og maktesløst.

Et konkret moralsk dilemma – pedagogens utfordring

Skole og barnehage er arenaer hvor det er tydelig at vi lever i et pluralistisk samfunn. Lærere og førskolelærere kommer i kontakt med barn og foreldre med kulturell tilhørighet som fra lærernes perspektiv oppleves fremmed og annerledes. Det forekommer også at toleranse overfor det fremmede kommer i konflikt med de verdier skolen og barnehagen bygger på. Å møte dette dilemmaet på en god måte, krever både kunnskap, innsikt og etisk refleksjon. Derfor vil det være nyttig for pedagoger å ha kjennskap til den moralfilosofiske diskusjonen som behandler dette problemfeltet på et prinsipielt nivå. Den prinsipielle diskusjonen må på den annen side reflektere den empiriske virkelighet hvor etikken utfordres i praksis.

Før jeg går nærmere inn på prinsippdiskusjonen vil jeg presentere utdrag fra en av tekstene i et materiale bestående av eksamensbesvarelser i etikk for førskolelærerstudiet.¹ Teksten viser at de ”store” spørsmålene som diskuteres internasjonalt har paralleller til de refleksjoner som gjøres

¹ Eksamenskandidatene har enten under eksamen svart ”ja” på standardspørsmål om tillatelse til å legge besvarelsen ut på høgskolens bibliotek, eller (hvis ingen av svaralternativene er kryssset av) blitt tilskrevet og gitt tillatelse til at jeg kan anvende deres besvarelse til mitt forskningsprosjekt. Det er presisert overfor alle kandidatene at besvarelsen vil forbli anonym.

når en som er i ferd med å gå inn i et yrkesliv som pedagog, står overfor et konkret moralsk dilemma. Materialet anvendes ikke som "empiri" i tradisjonell forstand, men som eksempel på det svake subjektets utsatthet i en tenkning der moralske normer gjøres utelukkende kulturspesifikke. Teksten illustrerer samtidig det svake subjektets behov for et eksplisitt skille mellom etikk og kultur.

Eksamensoppgaven som ligger til grunn for besvarelsen, går ut på å gjøre en etisk analyse av følgende case:

Ahmed er en oppvakt og harmonisk gutt på fem år. Han er født i Norge, men har fremmedkulturell bakgrunn. Kari jobber som førskolelærer i barnehagen han går i. Uttalelser fra Ahmed har gitt Kari mistanke om at Ahmed blir slått hjemme hvis han gjør noe galt. Under en samtale med Ahmeds foreldre sier foreldrene at i deres kultur betraktes fysisk avstraffelse som en naturlig del av barneoppdragelsen.²

Dette caset er en illustrasjon på at vold er en del av barns virkelighet. Det kan slett ikke tas til inntekt for at det er vanlig blant "fremmedkulturelle" å slå sine barn, men det peker likevel på et dilemma som kan oppstå.³ Eksamensbesvarelsen viser at dilemmaet berører et stort og sammensatt problemområde.⁴

Kandidaten gjør kulturkonflikt mellom "vår" og "deres" kultur til kjernen i det etiske problemet:

Det etiske problemet ligger i om førskolelæreren skal respektere at foreldrene til Ahmed ønsker å oppdra barnet sitt på en måte som strider imot våre kulturelle forestillinger om fysisk avstraffelse.

² Resten av oppgaveteksten er formulert slik: a) Beskriv det etiske problemet. Hvilke moralske parter finnes? b) Drøft hvilke verdilærer, etiske modeller og juridiske lover som er aktuelle på dette feltet. c) Konklusjon. Hva bør førskolelæreren gjøre?

³ Det samme caset og flere av eksamensbesvarelsene anvendes som utgangspunkt for en helt annen problematikk i Østrem 2004. I den artikkelen drøftes forståelsen av vold mot barn i lys av det dikotome skillet mellom offentlig og privat sfære.

⁴ Eksamensbesvarelsen som faktisk foreliggende tekst og denne tekstens innhold er i denne sammenhengen det interessante. Forfattersubjektet bak teksten og de ulikeverdige maktforholdene teksten er blitt til innenfor, ligger utenfor denne artikkelens fokus. Det kan likevel være verdt å presisere at jeg ser det som urimelig å tillegge det faktiske forfattersubjektet de holdninger og meninger som kommer til uttrykk i besvarelsen.

Skillet mellom vår og deres kultur er ifølge denne besvarelsen først og fremst et verdiskille mellom norske og vesteuropeiske verdier på den ene siden og innvandreres verdier på den andre. Om ”våre” verdier heter det:

I forhold til den aktuelle verdilæren er det tydelige normer i det norske samfunn som går på at man ikke skal legge hånd på de som er svakere enn seg. Dette gjelder kvinner og barn. Denne normen er internalisert helt ned i småbarnsalder, – ”du skal ikke slå den som er mindre enn deg”, og ”tre mot en er feigt”. Vi lever i et vesteuropeisk samfunn og har en kulturarv og lovgivning basert på humanistiske tradisjoner. Det at alle mennesker er født like og frie innebærer at vi er like mye verd på tvers av alder, kjønn og hudfarge. ... I Norge har vi kultur for å møte våre neste, være seg barn eller kvinner, på en anerkjennende og respektabel måte (stort sett).

”Deres” kultur framstilles gjennomgående som kontrast til den norske, som en kultur som *ikke* har de humanistiske likhetsidealene. Kandidaten gir ikke noen inngående beskrivelse av ”deres” verdier, men forutsetter at den praksis som beskrives i oppgaveteksten, er i samsvar med innvandreres syn på oppdragelse:

Dilemmaet ligger i at norske barn kommer fra forhandlingsfamilier hvor kommunikasjonen og argumentasjonen verdsettes. Innvandrerfamilier har i større grad en autoritær oppdragelsesform som skal fremme lydighet framfor autonomi.

Når kandidaten sammenligner ”vår” og ”deres” kultur, framstår den norske som moderne og velutviklet:

... de lever i et samfunn hvor den slags avstraffelse er passé.

Norsk kultur – som formidles gjennom norske barnehager – framstilles ikke bare som etisk ideal, men også som en nødvendig del av en god oppvekst, vel å merke for barn som ikke tilhører et etnisk norsk hjemmemiljø.

I barnehagen vil Ahmed få sosialisering i norsk kultur og trening i språk som er utrolig viktig for hans personlighetsutvikling.

...

Kari burde trå varsomt for ikke å skremme foreldrene bort fra barnehagen (med Ahmed). Gevinsten av at Ahmed møter den norske kultur og språk i barnehagen er større enn risiken for at han skal bli isolert hjemme. Det er tross alt bedre å bli slått og gå i barnehage, enn å bli slått og i tillegg være isolert som barn og språklig minoritet.

Verdier som ifølge besvarelsen tilsier at voksne ikke skal slå barn, legges samtidig til grunn for å akseptere at et (ikke-vestlig) barn blir slått:

På den annen side taler de samme verdiene for en rettferdig behandling av Ahmeds foreldre og en kommunikasjon som ikke bør baseres på våre bedrevitende prinsipper. Ahmeds foreldre bør sees som gode mennesker og kompetente foreldre, særlig med tanke på at de har en sønn som er oppegående og fungerer godt.

Det interessante ved denne besvarelsen er at etiske verdier relativiseres i møte med mennesker som handler i strid med disse verdiene, og at verdirelativisering begrunnes ut fra de samme verdiene. Når kandidaten argumenterer for at voksne ikke bør slå barn, er det på grunnlag av et menneskesyn som tilsier at barn skal møtes med likeverd og respekt. I kandidatens vurdering av handlinger som er i strid med disse verdiene, omdefineres de til rigid regelorientering ("våre bedrevitende prinsipper"). Verdier som tilsier at voksne ikke skal slå barn, gjøres med andre ord kulturspesifikke og gis begrenset gyldighet i et flerkulturelt samfunn.

Kandidatene har utvilsomt fått en vanskelig eksamensoppgave, men den illustrerer like fullt et konkret dilemma lærere og førskolelærere faktisk kan bli stilt overfor. For å forstå dybden og kompleksiteten i dilemmaet som drøftes, er det nødvendig å løfte fram de prinsipielle og teoretiske spørsmålene som er innbefattet i den konkrete situasjonen. Derfor gir jeg i det følgende en nokså inngående presentasjon av Taylors og Benhabibs posisjoner.

"Idealet som besjeler vår kultur". Charles Taylor og autentisitetens etikk

Charles Taylors besvarer spørsmålet om etikkens forankring ved å peke på den forståelse av selvet som ligger til grunn for et moderne demokrati, og på denne identitetsforståelsens autentisitetsideal. Jeg har valgt å gi Taylor en sentral plass i framstillingen, nettopp fordi han går i dybden av forestillinger som i en moderne, vestlig kontekst blir forstått som "våre" verdier. Hans kobling mellom identitetsforståelse, kultur og etikk gjør samtidig at hans tenkning er har mye for seg i en diskusjon omkring etiske dilemmaer i et flerkulturelt samfunn.

Det autentiske selvet – individuelt og relasjonelt

I boka *Sources of the Self* gir Taylor en filosofihistorisk framstilling av kildene til det moderne selvets identitet. Han beskriver blant annet en utvikling i retning "inwardness", eller "rettethet mot det indre"⁵, som dreier seg om at vi må gå inn i oss selv for å finne sannheten (Taylor 1989:111ff, se også Nafstad 1998:10). Taylor viser hvordan oppfatningen om individuell identitet gjøres gjeldende fra slutten av 1700-tallet: "Vi kan snakke om en *individualisert* identitet, en identitet som er spesiell for meg og som jeg oppdager hos meg selv. Denne forestilling vokser fram sammen med et nytt ideal, idealet om å være tro mot seg selv" (Taylor 1992:28)⁶.

Forståelsen av identitet som noe indre, individuelt og autentisk vokste fram sammen med tanken om menneskeverd. Kant var ifølge Taylor en av de første som eksplisitt formulerte ideen om at mennesket har iboende verd, og at alle mennesker derfor skal møtes med samme respekt (Taylor 1992:41). Menneskeverd innebærer for Kant at det enkelte menneske er et mål i seg selv og aldri kan reduseres til bare et middel for noe annet. Den samme tenkningen finner vi hos Hegel; i kritikken av datidens forståelse av ære gjør han det til et grunnleggende faktum at bare dersom vi *anerkjennes* som individer, kan vi blomstre som mennesker (Taylor 1992:50).

Taylor understreker at den moderne individorienterte identitetsforståelse, samtidig forutsetter at man ikke på egen hånd kan være et selv. Et selv eksisterer bare innenfor det Taylor kaller "samspråksvever"; jeg er et selv bare i forhold til bestemte samtalepartnere (Taylor 1989:36). "At jeg

⁵ Utviklingen mot "inwardness" tilskrives blant andre Platon, Augustin og Descartes.

⁶ For å gjøre teksten mest mulig enhetlig, har jeg valgt å oversette alle sitater i artikkelen til norsk.

oppdager min egen identitet betyr ... ikke at jeg utvikler den isolert, men at jeg virkeliggjør den, delvis åpent, delvis internt, i dialog med andre,” skriver Taylor (Taylor 1992:34). Han er opptatt av det autentiske selvet som relasjonelt og ansvarlig; han forutsetter at ”selvrealisering ikke utelukker ubetingede relasjoner og moralske krav utover det egne selvet, men at det tvert imot forutsetter det i en eller annen form” (Taylor 1998:82). Taylor mener autenticiteten peker ut en ansvarlig livsform og muliggjør en rikere eksistensmåte (Taylor 1998:84).

Taylor trekker opp det han mener er en svært viktig distinksjon, når det moderne selvet blir referansepunkt. Det dreier seg på den ene siden om *måten* handlinger utføres på, og på den andre siden om *innholdet* i handlingen: ”Autenticitet er selvrefererende, det dreier seg om *min* livsorientering. Men det betyr ikke at også *innholdet* på et annet nivå må være selvrefererende i den forstand at mine formål må uttrykke og tilfredsstille mine forhåpninger og begjær som noe som utelukker det som befinner seg hinsides disse” (Taylor 1998:90). Taylor argumenterer for at det bare er når innholdet i min livsorientering *ikke* er selvrefererende, autenticitetsidealet er ivaretatt. Først når noe eller noen utenfor meg selv og mine egne behov blir avgjørende for min selvforståelse og mine valg, er jeg et autentisk selv. Et autentisk selv er med andre ord både individuelt og relasjonelt, med individuelt ansvar og bundet av moralske krav i mellommenneskelige møter.

Nøytralitetens liberalisme – autenticitetsidealets vrengebilde

Taylor argumenterer for at autenticitetsidealet er ”idealet som besjeler vår kultur”. Samtidig kritiserer han vestlige samfunn for et utbredt vrengebilde av autenticitetsidealet. I dette vrengebildet er selvet revet ut av sine ”samspråksvever”, hvilket innebærer en individualisme som ensidig dreier seg om ”frihet til å være seg selv” (Taylor 1998:19). Det eneste som er overordnet individets verdier er respekten for den andres rett til å leve ut fra sin egen oppfatning om hva som er verdifullt: ”Folk oppfordres til å være tro mot seg selv og å søke egen selvrealisering. Innholdet i dette må hver enkelt ... bestemme” (Taylor 1998:28).⁷

Verdirelativisme er biprodukt av denne formen for individualisme og et ideal avledet at selvrealiseringsidealet (Taylor 1998:31). Det som forsva-

⁷ Taylor viser blant annet til ei bok om meningsklimaet blant amerikanske studenter, *The Closing of the American Mind*, skrevet av den politiske teoretikeren Allan Bloom. Bloom mente studentenes livsoppfatning var gjennomsyret av en enkel relativisme: ”Man bør ikke utfordre en annens verdier. Dette er enhvers egen sak, hans eget livsvalg, og dette bør man respektere” (Taylor 1998:27).

res ut fra dette idealet, er det Taylor kaller ”nøytralitetens liberalisme”. En av denne liberalismens grunnsetninger er at et liberalt samfunn må være nøytralt i spørsmål om hva som ligger til grunn for et godt liv (Taylor 1998:31).

Barnets subjektrolle problematiserer en slik relativisme. For ut fra denne tenkningen er det umulig å hevde at foreldres vold mot barn er til hinder for et godt liv. Det må være opp til hver enkelt forelder, som autonomt individ, å avgjøre om man vil slå sine barn som ledd i sitt personlige og private oppdragelsesprosjekt. Nøytralitetens liberalisme gjenkjennes i eksamensbesvarelsen når kandidaten hevder at det ikke er noen motsetning mellom det å være ”gode mennesker og kompetente foreldre” og det å slå barnet sitt. Det en slik tenkning ikke tar høyde for, er at enkeltmenneskers valg – også når de foregår på ”personlige” og ”private” arenaer – berører andre enkeltmennesker. Hvis den hierarkiske organisering som preger ulike handlingsarenaer, gjøres synlig, røkkes det ved grunnlaget for denne tenkningen, nemlig jevnbyrdige individers frihet. Med det svake og utsatte subjektets perspektiv blir det tydelig at liberalismens programmatisk nøytralitet i realiteten ikke er nøytral. Den favoriserer derimot den som har en subjektposisjon med definisjonsmakt. Den som er liten og utsatt blir derimot skadelidende.

Taylor forstår rendyrket individualisme som en trivialisert utforming av autentisitetensidealet. Men han mener det har lite for seg å kritisere selve idealet – og dermed en identitetsforståelse som er helt fundamental for vår kultur (Taylor 1998:85).⁸ Taylor er imidlertid ikke først og fremst opptatt av den kvantitative styrken i autentisitetensidealet, men av den *moralske* styrken som ligger i begreper som ”selvrealisering” blant annet til å imøtegå trivialiserte former av det samme idealet. Han mener relativismen ikke er annet enn en parodi på det idealet, som svikter den moralske innsikten som ligger i det. I stedet for at relativismen blir en grunn til å forkaste det moralske autentisitetensidealet, burde relativismen selv forkastes i dette idealets navn, mener Taylor (Taylor 1998:36).

I møte med mennesker – og med kulturer

I essayet ”The Politics of Recognition” drøfter Taylor hvordan autentisitetensidealet kan ivaretas ikke bare i møter mellom individer i et samfunn, men også i møter mellom kulturer. Taylors essay utgjør stammen i en ar-

⁸ Taylor kritiserer Bloom m.fl. for å forstå samtiden gjennom bekymringsbilder. Han mener den kulturpessimistiske posisjon de representerer har lite for seg dersom det er et mål å *forandre* et samfunn der det finnes kritikkverdige forhold.

tikkelsamling der flere forfattere kommenterer en aktuell problemstilling i et multikulturelt samfunn: alle individers rett til en likebehandling som ikke undertrykker deres kulturelle og etniske identitet. Forfatterne drøfter blant annet risikoen for at anerkjennelse av kulturell identitet *kolliderer* med forestillingen om menneskers likeverd.

Dilemmaet som beskrives i eksamensbesvarelsen, illustrerer hvordan en slik kollisjon konkret kan komme til uttrykk. I besvarelsen tematiseres selve kulturkonflikten som den primære utfordringen. Det er grunn til å spørre om et ensidig fokus på kultur tar oppmerksomheten bort fra de aktuelle handlingene og enkeltmennesker som berøres av dem. Det er i det minste nødvendig å reflektere over hva kulturell identitet innebærer og hvordan det kulturspesifikke bør vektlegges i forhold til enkeltmenneskets individuelle identitet.

Taylors teori om det autentiske selvet bygger på Kant og Hegels teorier om anerkjennelse som går ut på at identitet formes av andres anerkjennelse. Anerkjennelse er mer enn en hyggelig ting vi skylder hverandre; det er et livsnødvendig menneskelig behov (Taylor 1992:26). Identitet utvikles altså i dialog med andre, i en kulturell sammenheng. Vi introduseres for språket vi trenger for å kunne definere oss som individer, i et samspill med andre som betyr noe for oss, hva George Herbert Mead har kalt "signifikante andre" (jf. Taylor 1992:32). Identitet dreier seg dessuten om "hvor vi kommer fra", det vil si om den bakgrunn som gir våre individuelle ønsker og behov mening. (Taylor 1992:33f).

Dette betyr at det ikke er mulig å skille skarpt mellom individuell og kulturell identitet; "identitet" er i prinsippet "kulturell identitet". Å anerkjenne det autentiske selvet innebærer dermed å anerkjenne menneskets potensiale "til å forme og definere sin egen identitet som identitet og som kultur" (Taylor 1992:42). Taylor mener kravet om anerkjennelse innbefatter hva mennesker faktisk har gjort med denne muligheten, at man viser respekt for faktisk utviklede kulturer (Taylor 1992:42f). Han viser til at det moderne identitetsbegrepet gir opphav til en "særartspolitik" som anerkjenner den enkelte gruppe (for eksempel klasse, rase, kjønn eller etnisitet) og deres unike identitet og ulikhet i forhold til andre grupper. En såkalt likeverdspolitik som er blind for særart, speiler i realiteten en hegemonisk kultur der minoritetskulturer tvinges til å anta en fremmed form. Den er derfor både umenneskelig og diskriminerende (Taylor 1992:43).

Eksamensbesvarelsen målbærer tilsvarende forståelse av at anerkjennelse av individets likeverd også innebærer anerkjennelse av enkeltmenneskers kulturelle identitet. Dette begrunnes ut fra "humanistiske tradisjo-

ner” og ”menneskets egenverdi” samt verdier som frihet, likhet, anerkjennelse og respekt. Besvarelsen inneholder følgende argumentasjon:

Disse verdiene strider imot fysisk avstraffelse av barn, både av maktstrukturelle grunner og av menneskeverdet. På den annen side taler de samme verdiene for en rettferdig behandling av Ahmeds foreldre og en kommunikasjon som ikke bør baseres på våre bedrevitende prinsipper.

Kandidaten identifiserer altså interessekonflikten i dilemmaet og antyder samtidig at individets likeverd og kulturens likeverd kan være motstridende verdier. Men kandidaten unnlater å veie verdiene opp mot hverandre, gjøre en verdiprioritering og eksplisitt ta stilling. Dermed blir det svakeste subjektet skadelidende. Jeg mener Taylors tenkning gir et konstruktivt bidrag til å løse det som for kandidaten og for mange pedagoger trolig framstår som et uløselig dilemma. For der kandidaten kun *beskriver* konflikten mellom hensynet til barnets personlige og kroppslige integritet og foreldrenes kulturelle integritet uten å plassere dem i et verdihierarki, minner Taylor oss på at anerkjennelse av kulturell identitet er *avledet av* autentisitetssidealet. Anerkjennelse av enkeltmenneskets likeverd må altså være det *primære*. Det kan ikke være motsatt; anerkjennelse av kulturen sikrer ikke individets likeverd. Når den kulturelle identitet gjøres overordnet, gjøres tvert imot begge deler til konstruksjoner. ”Det konstruerte subjektets autentisitet” fortoner seg som et paradoks.

Taylor avviser at kulturell åpenhet betyr fullstendig kulturell nøytralitet. Autentisitetssidealet innebærer å forsvare kulturelle variasjoner i og for seg, men ikke variasjoner som er i strid med enkeltmenneskers ukrenkelige rettigheter. Taylor lar fatwaen mot Salman Rushdie, forfatteren av *Sataniske vers*, illustrere at det kan være et motsetningsforhold mellom kultur og menneskerettigheter. Denne fatwaen var en religiøst begrunnet rettferdiggjøring av mord (Taylor 1992:62). Taylor påpeker at det i et flerkulturelt samfunn vanligvis ikke er særlig innsiktsfullt å si ”slik gjør vi det her”. Det må imidlertid gjøres unntak for tilfeller som Rushdiestriden, ”der ’slik gjør vi det her’ dekker spørsmål som retten til å leve og retten til å ytre seg fritt” (Taylor 1992:63). Så lenge det finnes mennesker tilhørende kulturelle minoriteter som stiller spørsmål ved denne typen rettigheter, blir utfordringen ”å ta på alvor deres følelse av marginalisering uten å gå på akkord med våre grunnleggende politiske prinsipper” (Taylor 1992:63). Taylors forståelse av individ og kultur innebærer en kritikk av kulturer som ikke ivaretar

selve autentisitetetsidealet. Den holder muligheten åpen for at man kan komme til et punkt der det ikke lenger dreier seg om respekt (for kulturen), men om solidaritet (med individet) (Taylor 1992:70).

Taylors tenkning gjør ikke kulturer i og for seg verneverdige. Dette poengteres i Steven Rockefellers kommentar til Taylors essay. For Rockefeller er det viktig å skille mellom respekt for den unike identitet hos hvert enkelt individ og respekt for individets handlinger og verdensoppfatning. Han har tro på åpenhet og ”dialog mellom kulturer som forandrer menneskers forståelse og fører til en ”sammensmelting av horisonter””, men mener samtidig at det er grenser for hva en kultur kan ”smelte sammen med” i en annen. Et demokrati verken skal eller kan garantere kulturers overlevelse; ingen kultur skal bevares på bekostning av individers frihet og menneskeverd (Rockefeller 1992:92). Skillet mellom kultur og individ illustrerer samtidig at kultur og *etikk* er to ulike ting som det er helt nødvendig å holde fra hverandre.

Autentisitetens essensialisme

I den grad subjektforståelse handler om posisjonering langs aksene essensialisme-konstruktivisme, blir det viktig å understreke at Taylors autentisitetsteori fastholder noe som essensielt og tar avstand fra radikal konstruktivisme. Tanken om det fullstendig oppløste selvet er uforenlig med tanken om det autentiske selvet som virkeliggjør sitt iboende potensiale. Autentisitet som ideal innebærer samtidig en stadig fornyet kritikk av alle former for absolutisme og fastlåst essensialisme. Autentisitetetsidealet insisterer på at individet alltid er del av et fellesskap, det er foranderlig, fleksibelt og avhengig av sin kontekst. Taylors essensialisme *trenger* så å si identitetsteorier inspirert av sosialkonstruktivismen for å kunne realisere sitt eget krav om autentisitet. Slik jeg ser det, kommer styrken i Taylors autentisitetsteori best fram dersom den suppleres med og utfordres av den tenkningen vi finner i Seyla Benhabibs kommunikative etikk.

Sheila Benhabib: kommunikativ etikk med universalistisk perspektiv

På hvilket grunnlag er det mulig å hevde at verdier er kulturoverskridende og universelle? Seyla Benhabib besvarer dette spørsmålet ved å peke på menneskelige erfaringer av å være utsatt, krenket eller marginalisert. Ben-

habibs kommunikative etikk er både en videreføring av og et kritisk korrektiv til Taylors etikk og identitetsforståelse. Der Taylor tenderer mot å bli for naiv og idealistisk, inneholder Benhabibs tenkning – forankret i feministisk teori – et samfunns- og kulturkritisk perspektiv som også vår kultur må sees i lys av.

Det ”situerte” selvet – mellom essens og konstruksjon

Identitetsforståelse er det teoretiske startpunktet også for Benhabibs etikk. Selvet er, i Benhabibs terminologi, *situert*. Det vil si at subjektet er autonomt, autentisk og med evne til refleksjon. Det autonome subjektet befinner seg samtidig i en intersubjektiv sammenheng. Selvet *blir til* i relasjon til andre og til samfunnet; jeg-identitet utvikles gjennom kommunikativ interaksjon (Benhabib 1994:85). Benhabibs tenkning bygger blant annet på George Herbert Meads syn på den intersubjektive konstituering av identitet. Det innebærer at jeg’et kan bli et ”jeg” bare i et ”vi”, innenfor et talende og handlende fellesskap (Benhabib 1992:71). Benhabib videreutvikler dessuten Taylors forståelse av selvet som eksisterende i ”samspråksvever”: ”Å være og bli et selv er å innføre seg i samspråksvever: det er å vite hvordan man skal svare når man blir tiltalt og i sin tur lære seg hvordan man tiltaler andre. Det er selvsagt aldri slik at vi selv plasserer oss inn i disse samspråksvever, vi blir snarere ... kastet inn i dem” (Benhabib 1997:138). Benhabib mener Taylors idé om ”samspråksvever” gir en hensiktsmessig avveining mellom handlekraft og passivitet, mellom frihet og determinering (Benhabib 1997:138).

I essayet ”Jagets källor i modern feministisk teori”⁹ fører Benhabib diskusjon mellom Taylor og Judith Butler, som representerer den post-strukturalistiske feminismens radikale konstruktivisme. Selv om Benhabib låner fra både Taylor og Butler, kritiserer hun dem begge for ikke å gjøre skillet mellom identitet og moral tydelig nok. Deres tenkning evner dermed ikke å ivareta det svake og utsatte subjektet i tilstrekkelig grad. Hun mener Taylors essensialistiske identitetsforståelse har altfor sterk tilbøyelighet til å akseptere det bestående, inklusive dominerende maktstrukturer. Hans tilslutning til et identitetsideal formet gjennom den vestlige verdens kulturhistorie, risikerer å bli i overkant kulturoptimistisk. Dermed risikerer selvet

⁹ Artikkelen ”Sources of the Self in Contemporary Feminist Theory” er opprinnelig publisert i tysk oversettelse i *Die Philosophin* 11/1995. Jeg har anvendt den svenske versjonen i artikkelsamlingen *Tanke, känsla, identitet* som er oversatt og kommentert av Annika Persson (Holm m.fl. 1997).

å bli stående fast i tiden og bli bundet til et sett med verdier og idealer som ikke radikalt problematiseres og revideres (Benhabib 1997:126).

Ut fra Butlers forståelse av identitet er personlige så vel som kollektive identiteter å anse som "sosiale konstruksjoner" som ikke er fundert på noe som helst gitt (Benhabib 1997:131).¹⁰ Kategorien "identitet" er i seg selv problematisk innenfor en radikal konstruktivisme. Butler vil med sin teori oppløse selvet som sådan. Det som dermed mangler, er en forståelse av selvets intensjonalitet og handlingsrom. Benhabib mener denne radikale formen for konstruktivisme er uforenlig med et moralsk emansipatorisk prosjekt. For hvis identitet kun er en konstruksjonsprosess, som nærmest finner sted bak våre rygger, og ikke noe eksistensielt og koherent gjennom et tidsforløp, finnes heller ingen kilder til spontanitet og kreativitet, motstand og handling (Benhabib 1997:133).

Denne diskusjonen er viktig for å forstå Benhabibs teori om det situerte selvet – med moralsk handlingsrom og potensiale til moralsk integritet – som grunnlag for Benhabibs kommunikative etikk. Dens utgangspunkt er at ikke bare selvet, men også det som gir etikken gyldighet, er *situert*.

Benhabibs kommunikative etikk

En fundamental premiss for den kommunikative etikken er at moralske normer og verdier blir til i en historisk, relasjonell prosess. Kommunikativ etikk avviser derfor den tradisjonelle liberalismens visjon om et "ubelemret jeg" som handler ut fra universelle moralske prinsipper, uavhengige av den kontekst og de relasjoner handlingen inngår i (Benhabib 1994:84).¹¹ Liberalismen kritiseres for sitt syn på subjektet som rasjonelt og autonomt i betydningen uavhengig av andre: Et engasjement i andre mennesker er ifølge liberalismen ikke et legitimt utgangspunkt for moralske valg. En rasjonell moralsk beslutning krever tvert imot at det handlende subjekt har distanse til de personer som berøres av det moralske dilemmaet (jf. Höglund 2001: 95).

Kommunikativ etikk er basert på motsatt syn på subjektets relasjonaltet og innlevelse i andre mennesker. Den åpne og likeverdige dialogen står derfor helt sentralt. Benhabib er overbevist om den argumenterende, offentlige samtals betydning i et demokratisk samfunn. Hun mener at bare

¹⁰ Benhabibs refererer i sin framstilling av Judith Butlers tenkning til Butler 1990: *Gender Trouble*.

¹¹ Benhabib viser blant annet til Hegel som kritiserte universaliserbarhetsprinsippet for eksempel i Kants kategoriske imperativ for at det i beste fall er inkonsistent, i verste fall tomt (Benhabib 1994:43).

gjennom å erkjenne seg selv og andre som ”situerte” kan man oppnå en samtale preget av gjensidig respekt og likeverdighet (Benhabib 1994:26). Benhabibs subjektteori er altså ikke først og fremst en *beskrivelse* av identitetskapende prosesser, eller av hvordan etiske prinsipper utformes i en relasjonell kontekst. Viktigere er hennes *kritiske perspektiv* på maktstrukturene som preger etikkens kontekst. Hun er opptatt av hvordan visse gruppers definisjonsmakt og andres erfaring av å være utsatt og undertrykt er til hinder for åpen og likeverdig dialog. Benhabib viser til at kvinner har vært usynliggjort og ekskludert fra den offentlige sfære der moralske spørsmål diskuteres. Hun mener dette ikke bare utgjør en moralsk blind flekk, men dessuten en epistemologisk brist som består i at *det utsatte subjektet* ikke får innta en *subjektposisjon* (Benhabib 1994:30).

I dette perspektivet framstår skillet mellom offentlig og privat som problematisk, fordi det har usynliggjort kvinner og deres virksomhet og hindret dem i likeverdig deltakelse i den åpne moralsamtalen. Diskusjonen om hvilke normer og verdier som skal gjøres gjeldende i et samfunn, foregår på den offentlige arena, mens kvinner tradisjonelt har vært bundet til den private, reproduktive sfære for å ta seg av barn og tilfredsstillte mannens følelsesmessige og seksuelle behov (Benhabib 1994:29). Det er på høy tid å spørre hvordan *barnets* perspektiv ivaretas når moralske spørsmål diskuteres. Barn assosieres med, og er på mange måter bundet (fast) til, privatsfæren. Strengt talt er det barnet som – ved å være den som *blir reprodusert* – konstituerer den reproduktive sfære. Barnet er samtidig ekskludert fra det offentlige fellesskapet mellom frie og likeverdige individer, der moral diskuteres. Hvis spesifikke erfaringer av sårbarhet og utsatthet skal spille noen rolle for etikken, må barnets bundethet til privatsfæren problematiseres og barnet må tilkjennes subjektstatus i en utvidet, offentlig diskusjon.¹²

Konteksten for det moralske dilemmaet som drøftes i eksamensbesvarelsen, er en offentlig arena hvor deltakerne er barn og voksne med ulike perspektiver og interesser. Det problematiske ved kandidatens resonneringer er at barnets subjektposisjon, og interessekonflikten mellom de berørte partene, usynliggjøres. Riktig nok identifiseres verdikonflikten mellom barnets rett til ikke å bli slått og foreldrenes autonomi. Men i drøftingen som følger, ser kandidaten bort fra at det dreier seg om en interessekonflikt. Kandidaten velger en løsning som ivaretar ”respekten for foreldrenes rett til å oppdra barnet sitt i samsvar med sine egne verdier” og forutsetter

¹² Barnets utsatthet, fordi barnet er bundet til privatsfæren, drøftes inngående i Østrem 2004.

at også barnets beste er ivaretatt ”så lenge han ikke har ytre tegn på miss-skjøtsel”. Dersom foreldrenes interesser er identiske med barnets interesser, blir det tilstrekkelig å synliggjøre og ivareta foreldrenes subjektposisjon. Dersom den krenkelse et barn utsettes for gjennom voksnes vold tematiseres eksplisitt, blir det derimot tydelig at det er moralsk uholdbart å gjøre barns perspektiv underordnet og avledet i forhold til voksnes perspektiv.

Den kommunikative etikkens universaliserbarhetsprinsipp

I Kants etikk knyttes universalitet til *regelen*: Hvis prinsippet som ligger til grunn for handlingen kan opphøyes til en allmenngyldig regel, er handlingen i moralsk forstand god.

I Habermas’ *diskursetikk* er det derimot ikke reglene eller prinsippene som gjøres universelle, men selve *prosedyren* for å komme fram til dem. En premiss for dette prosedurale universaliseringsprinsippet er at alle berørte får delta i diskusjonen om hvilke moralske normer som bør gjelde: En norm kan ”bare gjøre krav på gyldighet når alle som den kan tenkes å angå, kommer til enighet som *deltakere i en praktisk diskurs* om at denne normen gjelder” (Habermas 1999:113).

Habermas’ tenkning om en prosedural universalitet videreføres i Benhabibs kommunikative etikk. Hun understreker betydningen av den åpne samtalen der det legges vekt på evnen til å bytte perspektiv, viljen til å resonnere ut fra andres synspunkt og mottakeligheten til å høre andres stemmer (Benhabib 1994:24). ”Allmenn interesse” blir ikke å forstå som det som alle kan være enige i, snarere som et regulativt ideal (Benhabib 1994:25). Målet er ikke at hver og en skal kunne si ”ja” til samme samling prinsipper, men at disse prinsippene gis gyldighet som et resultat av en ”rimelig og rettferdig” prosedyre (Benhabib 1994:57). Hva som er ”rimelig og rettferdig”, må sees i lys av hvilke maktstrukturer som finnes i etikkens kontekst og hva som oppleves ”urettferdig”. Det situerte selvets erfaringer av utsatthet og krenkelser må nødvendigvis tematiseres i denne prosessen. Dette betyr at ikke hvilke som helst moralske normer eller prinsipper *kan* gjøres gyldige; det er ikke mulig å legitimere et handlingsprinsipp som går på akkord med muligheten for en likeverdig samtale. Å godta at mennesker krenkes eller å akseptere unødig lidelse underminerer selve ideen om moralsk dialog. I denne forstand er universaliserbarhet ikke bare en formell prosedyre, men henger sammen med idealer for mellommenneskelig sameksistens basert på respekt og gjensidighet (Benhabib 1994:57f).

Kommunikativ etikk er åpen for at moralske forståelsesrammer skal kunne debatteres, men nettopp denne åpenheten forutsetter universelle prinsipper som likeverd og respekt. Benhabib understreker at disse verdiene ikke alltid er forenlige med konsekvensene av pluralisme og toleranse. Hun er tilhenger av mangfold og toleranse og ulikhet når det gjelder kultur, religion, livsstiler, estetisk smak og personlig uttrykk, men ”i de tilfeller da den kommunikative etikkens metanormer kolliderer med de spesifikke normene for et bestemt levesett, må de siste underordnes de første” (Benhabib 1994:66f). En slik kollisjon finner sted når vold mot barn gjøres moralsk legitimt innenfor en spesifikk kultur. Vold mot barn er uforenlig med kravet om å møte små og utsatte mennesker med likeverd og respekt. Grenseløs kulturell toleranse er altså uforenlig med universaliserbarhetsprinsippet.

For at en moralposisjon skal være tilstrekkelig vidsynt, må den kunne generere normer for sameksistens og atferd som har mulighet til å bli akseptert av *alle* i et moderne samfunn (Benhabib 1994:65). Kommunikativ etikk er ikke ”moralisk nøytral” i og med at den hevder at visse moralposisjoner ikke har denne muligheten. Med støtte i Benhabibs tenkning vil jeg hevde at dette vil gjelde en posisjon som gir moralsk legitimitet til voksnes vold mot barn: Å akseptere voksnes vold mot barn er i strid med universaliserbarhetsprinsippet, ikke bare fordi det innebærer å påføre mennesker unødig lidelse, men også fordi denne posisjonen prinsipielt og reelt fratar barnet muligheten til å være deltaker i moralsamtalen. Barnet blir kun et tema for voksnes diskusjon; barnets subjektposisjon utelukkes, slik at barnets *perspektiv* ikke ivaretas. Dermed kan heller ikke interessekonflikten mellom barnet (behov for beskyttelse) og den voksne (behov for veloppdragne barn) synliggjøres eller tematiseres.

En åpen og ”grenseløs” etikk

Å utelukke barnets subjektposisjon strider fundamentalt med det som er kjernen i Benhabibs etikk: det skal ikke være grenser for *hvilke spørsmål* som kan gjøres til gjenstand for åpen og offentlig diskusjon om moral eller *hvem* som får delta i diskusjonen. Når hun tar til orde for at etikken må være ”grenseløs”, er det primært grensen mellom offentlig og privat hun vil utfordre. Tradisjonell, individorientert rettighetsetikk som har avgrenset etikkens område til etikkens sfære. Privatsfæren defineres derimot som stedet for ”det gode liv” som ikke kan innholdsbestemmes ut fra etiske prinsipper og gjennom offentlig diskusjon. Denne tenkningen etablerer et skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske og setter det grenser for den offentlige samtals dagsorden (Benhabib 1994:29). Benhabib me-

ner det er nødvendig å omdefinere grensen mellom det rette og det gode, mellom rettferdighet som et offentlig anliggende og det gode liv som defineres ut fra private og personlige valg (Benhabib 1994:30). Benhabib gjør de private valgene til et tema som ikke skiller seg prinsipielt fra de offentlige, fordi sfærene nødvendigvis griper inn i hverandre (Benhabib 1994:29).

Når en førskolelærer får vite eller får mistanke om at et barn utsettes for vold i hjemmet, berøres og engasjeres hun av forhold i barnets liv som strengt talt befinner seg utenfor førskolelærerens og barnets felles offentlige sfære. Det hjelper ikke barnet om førskolelæreren begrenser sitt moralske ansvar for det utsatte barnet til å gjelde den "delen av" barnet som oppholder seg i barnehagen. Kandidaten argumenterer for at det er "bedre å bli slått og gå i barnehage, enn å bli slått og i tillegg være isolert som barn og språklig minoritet". En dikotom inndeling av tilværelsens sfærer ligger til grunn for denne tankegangen. Det forutsettes samtidig at det enkelte menneske kan "dikotomiseres", slik at det er summen av erfaringer fra helt atskilte deler av livet som er avgjørende for om det er et godt liv. Men *barnet* kan ikke deles i to; barnet er – som et situert selv – den samme enten barnet beveger seg innenfor eller utenfor privatsfæren, og det er *dette* individet som blir slått og krenket. Barnets likeverd kan ikke løsrives fra dets autentisitet som subjekt. Det er altfor mye som står på spill til ikke å utfordre grensen mellom offentlig og privat sfære.

Barnets subjektrolle – og spørsmålet om universelle moralske verdier

Det er mye som står på spill i en empirisk virkelighet der barn erfarer vold og overgrep, og der det forekommer at krenkelser mot barn gis kulturell legitimitet. Jeg stilte innledningsvis spørsmål om på hvilket grunnlag det er mulig å hevde at visse moralske verdier er overordnet det kulturspesifikke. Tanken om likeverd som ligger til grunn for både å ivareta enkeltindividet og anerkjenne andre kulturer, gjør det nødvendig å stille dette spørsmålet. Mer presist dreier spørsmålet seg om hva som er det primære og overordnede, enkeltindividets likeverd eller toleranse overfor kulturelt mangfold.

Jeg har gjennom artikkelen forsøkt å vise at utfordringen fra det svake og utsatte subjektet, må være i fokus når spørsmålet skal besvares. For det er det svake subjektets likeverd som først rammes når autentisitetsidea-

let ikke ivaretas. Dersom ikke *alle* subjekter gis subjektstatus, er det ikke lenger noe likeverd å ivareta. Da faller også fundamentet for å anerkjenne det kulturspesifikke sammen. Når disse premissene er lagt, blir det både mulig og nødvendig å definere det som er kulturoverskridende og umistelig, nemlig det som uttrykkes i den kommunikative etikkens universaliserbarhetsprinsipp: Bare det som i prinsippet kan aksepteres fra en hvilken som helst subjektposisjon er moralsk gyldig. Det som krenker individet og truer dets subjektstatus kan derimot aldri gis moralsk legitimitet – selv når det gis kulturell legitimitet. I forhold til etikkens fundamentale krav om å ivareta den mest utsatte part, er det essensielle og umistelige gitt: Barnet som situert og autentisk Selv.

For å ivareta barnets subjektivitet er det nødvendig å holde fast ved at barnet har egne interesser, egne erfaringer og egne opplevelser av å bli krenket. Barnet kan ikke primært forstås som representant for sin kultur, og det er ikke tilstrekkelig å la barnet bli representert gjennom andre som tilhører samme kultur. Ensidig oppmerksomhet mot kulturell identitet eller mot en antatt konflikt mellom ”vår” og ”deres” kultur medfører tvert imot at barnets interesser og erfaringer forsvinner ut av fokus, slik at barnets subjektposisjon gjøres ugyldig. Hvis spørsmålet er hva som krenker og hva som ivaretar likeverdet som umistelig og universell verdi, blir følgende konklusjon ikke til å unngå: Å legitimere at et barn blir slått, er uforenlig med synet på barnet som situert og autentisk Selv.

Litteratur

- Benhabib, S. 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. 1994. *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. Göteborg: Daidalos.
- Benhabib, S. 1997. ”Jagtes källor” i modern feministisk teori. I: Holm, U.M., Mark E. & Persson, A., red. *Tanke, känsla, identitet*. Göteborg: Anamma.
- Butler, J. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, Kegan & Paul.
- Habermas, J. 1999. *Kommunikativ handling, moral og rett*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Höglund, A. T. 2001. *Krig och kön. Feministisk etik och den moraliska bedömningen av militärt våld*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Nafstad, P. 1998. Innledning. I: Taylor, C. *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Akademisk forlag.

Hvordan ivareta det svake subjektets perspektiv?
Solveig Østrem

- Rockefeller, S. C. 1992. Comment. I: Gutman, A., red. *Multiculturalism and the "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1992. The politics of recognition. I: Gutman, A., red. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. 1998. *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Akademisk forlag.
- Østrem, S. 2004. Vold mot barn sett i lys av skillet mellom offentlig og privat sfære. *Barn* (1):69-87.

Solveig Østrem
Høgskolen i Vestfold
Avdeling for lærerutdanning
Boks 2243
NO-3103 Tønsberg, Norge
e-post: Solveig.Ostrem@hive.no

R