

## ***Mangfold, inkludering, dialog<sup>1</sup>***

Av Randi Gressgård

I ethvert mangfoldig demokratisk samfunn finner vi en spenning mellom likhet og forskjell. Minoriteter ønsker på den ene siden å bli sett på som likeverdige og som sådan identisk med alle andre mennesker. På den andre siden ønsker minoritetene respekt og anerkjennelse for sin forskjellighet eller særegenhet. Politisk formulert handler det på den ene siden om et krav om demokratisk-liberal likeverdighet, som forutsetter at alle mennesker har lik verdi. Det innebærer blant annet at alle har krav på samme rettigheter som en selv, og det er samtidig en etisk fordring til alle borgere i et demokratisk samfunn om å behandle hverandre som likeverdige. Denne formen for anerkjennelse er individbasert (jf. Taylor 1994). Anerkjennelse av kulturell særegenhet, på den andre siden, er som regel gruppebasert. Det er hovedsakelig fokuset på kulturell særegenhet, herunder minoritetsgruppers krav om kulturelle særrettigheter, som er gjenstand for debatt i vestlig-demokratiske stater. Konkret kommer dette ofte til uttrykk som et spørsmål om toleranse. Hvor går grensen for majoritetens toleranse, gitt at minoritetenes kulturelle praksiser kan gå på bekostning av individets frihet og rettigheter?

### ***I hvilken grad skal særegenhet respekteres?***

Spørsmålet om hvor grensen for toleranse bør gå, ligger også til grunn for den norske integreringsdebatten og -politikken. De to siste stortingsmeldingene om integrasjon av etniske minoriteter, St. meld. nr. 17 (1996–97) *Om innvandring og det flerkulturelle Norge* og St. meld. nr. 49 (2003–2004) *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Ansvar og frihet*, inneholder ingen argumenter for minoritetsgruppers særrettigheter. I den grad man i det hele tatt ønsker å ta hensyn til minoritetsgruppers kulturelle særegenheter, er det fordi man går ut fra at det letter integreringsprosessen. Den manglende anerkjennelsen av kulturell særegenhet kan blant annet ses i sammenheng med at verken det norske lovverket eller internasjonale konvensjoner forplikter Norge å ta hensyn til etniske minoriteters kultur.

I norsk politikk knyttes respekten for kulturelle særegenhet i all hovedsak til problemløsninger. Kultur framstår som et hinder man må ha bevissthet om og tilnærme seg på en konstruktiv måte i arbeidet med å finne gode praktisk-politiske løsninger. For eksempel vektlegger man i St. meld. nr. 49 (2003–2004) brukerretting av offentlige tjenester og

---

<sup>1</sup> Innlegget er for en stor del basert på Gressgård (2002, 2005a, 2005b).

tilpassede ordninger som tar hensyn til ulike behov (se bl.a. s. 48, 115 ff.). Det påpekes at mer detaljert kultur- og gruppekunnskap er viktig for tjenesteytere som i stor grad forholder seg til faste målgrupper (s. 118). Gjennomgående vektlegges brukernes (innvandrernes og deres etterkommeres) delaktighet og ansvar i integrasjonsprosessen. De skal trekkes med på råd og inngå i dialog fordi deres påvirkningskraft kan styrke politikkenes legitimitet og effektivitet (jf. s. 48, 81, 90, 98, 112, 119).

Slik benytter man en multikulturalistisk retorikk om å ta hensyn til særegne behov, respektere forskjellighet og inngå i dialog, med tanke på at respekten for minoritetenes kultur kan øke samarbeidsvilligheten deres. Det antas altså at man lettere får ”de andre” med på lag hvis de får en følelse av å bli tatt på alvor. Men dermed begrenses respekten for minoritetenes særegenhet til å gjelde de kulturelle praksisene som støtter opp om samfunnets gjeldende normer og verdier. De praksisene som går på tvers av dominerende normer og verdier, respekteres ikke, selv om de ikke bryter med norsk lov.<sup>2</sup>

### ***Når likeverdighetsanliggender blir til helsesaker***

Hensynet til kulturell særegenhet synes å være uløselig knyttet til målet om likeverdighet, og likeverdighet synes å være forbundet med individuell frigjøring fra innvandrernes kulturelle tradisjoner. Sett fra en multikulturalistisk posisjon kan dette ses som et uttrykk for etnosentrisme. Med utgangspunkt i norske konvensjonelle normer og verdier, og med henvisning til det sivile lovverket hvor noen av disse er nedfelt, debatterte for eksempel politikere i 1999 om man skulle forby bønnerop fra moskeen på Tøyen i Oslo. I Stortinget debatterte de også om omskjæring av gutter skulle forbys. Begge sakene angår praksiser som er knyttet til religionsutøvelse, og vi kan spørre hvorfor de i det hele tatt ble problematisert, all den tid religionsfrihet er en grunnleggende liberal verdi, som ikke bare er omfattet av menneskerettighetene, men også er konstitusjonelt forankret i Norge.

Svaret synes å være at sakene ikke ble behandlet i henhold til loven om religionsfrihet. I stedet ble de drøftet i forhold til norsk helselovgivning. Da bønneropssaken kom opp i bydelsutvalget, var det som en støysak, der man skulle ta stilling til om bønnerop bryter med de norske helseforskriftene. Det var tilsvarende med henvisning til helse at en representant fra Fremskrittspartiet fremmet stortingsforslag om å forby omskjæring av gutter. Forslaget ble

---

<sup>2</sup> Se blant annet St. meld. nr. 49 (2003-2004), der det heter at en absolutt grense for toleranse går ved ulovlige handlinger, men at det også kan være annen atferd og holdninger som det er ønskelig å påvirke, selv om de ikke er ulovlige (s. 11).

begrunnet med at inngrepet ikke kunne forsvares helsemessig. At både omskjærings- og bønneropsaken ble behandlet uten at religionsfrihet sto på dagsorden, viser at man definerte sakene til å gjelde kulturelle praksiser som går utenom menneskers individuelle, liberale rettigheter. Man definerte sakene til å gjelde "de andres" tradisjoner og kultur, altså konvensjonelle normer og verdier, som man som påpekt ikke er forpliktet å ta hensyn til i Norge.

En relatert sak, som antropolog Tordis Borchgrevink (2002) viser til, er rituell slakting av kjøtt. Norske politikere er naturligvis klar over at jøder og muslimer er avhengige av tilgang til rituelt akseptabel mat for å kunne praktisere sin religion. Men trass i dette har ikke den norske forvaltningen tatt høyde for denne delen av religionen deres. Også her synes hensynet til helse og sikkerhet, forvaltet av blant annet næringsmiddelkontrollen, å ha overskygget hensynet til religionsfrihet. En annen måte å si det på er at man heller ikke har definert matpraksisene til å dreie seg om individuelle rettigheter (religionsfrihet). Man har snarere behandlet dem som et kulturelt særegenhetsanliggende, noe man altså ikke er forpliktet til å ta hensyn til.

På samme måte er det mulig å forby muslimske kvinners hodeplagg (hijab) med henvisning til helse og sikkerhet. I Norge går hensynet til helse og sikkerhet alltid foran hensynet til religion når det gjelder bruk av religiøse hodeplagg (SMED 2001). Og vi kan legge til at forskriftene i mange tilfeller er vagt definerte, slik at de kan fungere som grunnlag for å sanksjonere bruk av hodeplagg selv i situasjoner der det er tvil om at plagget utgjør en risiko.

Enda et eksempel på at helse går foran liberale rettigheter, i dette tilfellet retten til å gifte seg med den man vil, er arbeids- og inkluderingsminister Bjarne Håkon Hanssens utspill om å forby søskenbarnekteskap ut fra helserisiko (VG 01.02.06). Man går ut fra at den totale risikoen for genetiske sykdommer er på 3-5 prosent blant avkom av fetter og kusine, mens den antas å være på 2-3 prosent hos avkom av ikke-beslektede foreldre. (Inngifte i flere generasjoner øker risikoen ytterligere.) Det er ikke mitt poeng å bestride disse tallene, men det er interessant å merke seg at risikoen synes å være relativt begrenset for begge kategoriene, og at forskjellen i risiko mellom kategoriene synes å være relativt liten (selv om man ikke kan bagatellisere dette problemet).

Det mest interessante er imidlertid ikke at forskjellen i helserisiko synes å være relativt liten, men at fokuset i debatten utelukkende er på den praktiske siden av saken. Det er et påfallende fravær av prinsipiell diskusjon rundt dette forslaget. En prinsipiell diskusjon ville nødvendigvis måtte dreie seg om hvordan staten ønsker å forhindre dårlig arvemateriale i

befolkningen ved hjelp av reproduksjonskontroll. Et uunngåelig spørsmål ville da være hva som prinsipielt skiller forbud mot søskenbarnektenskap fra forrige århundrets eugenikk/rasehygiene. Og hvis man først skal forby søskenbarn å gifte seg (og få barn, som det her egentlig handler om), burde man ikke dermed også forby andre par å gifte seg (og få barn) dersom én eller begge partnerne har arvelige sykdommer i familien? Burde man ikke, som hovedregel, forby folk å få barn dersom det er tre prosents sjanse eller mer for at de viderefører en arvelig sykdom eller funksjonshemming? Et videre spørsmål er hvor alvorlig sykdommen eller funksjonshemmingen må være for at den skal defineres som helserisiko. Det er vanskelig å snakke om helserisiko ved reproduksjon uten å støte på en rekke moralske dilemmaer som omhandler liv og død, ikke minst er det vanskelig å legitimere at et forbud bare skal gjelde for én spesifikk kategori, og ikke for alle parforhold som potensielt medfører en helserisiko for eventuelle avkom (gitt at man i utgangspunktet klarer å avgrense helserisiko).

I forlengelsen av dette kan vi spørre hvorfor ikke sterilisering anses som en mulighet for å forhindre reproduksjon blant par det knytter seg en helserisiko til. Da kunne man holde fast ved borgernes rett til å gifte seg med den man vil. Et slikt forslag ville imidlertid være utenkelig i dagens samfunn, men hvorfor er forbud mot ekteskap for en viss gruppe, nettopp med tanke på reproduksjon, mer legitimt? Er dette en omskriving av en gammel maktpraksis, altså en omvei mot målet om å regulere hvem som får barn med hvem?

Jeg setter argumentet på spissen for å understreke viktigheten av en prinsipiell diskusjon rundt innføring av lover og iverksetting av (sær)tiltaks. Etter terroranslagene i USA 11. september 2001, er det gjort en rekke innskrenkninger av borgernes individuelle rettigheter og en rekke hastetiltak som spesielt rammer minoritetsgrupper i vestlige land. Man har handlet før man har tenkt, og utspillet fra Hanssen føyer seg inn i denne rekken. Grunnen til at en prinsippdiskusjon rundt forbud mot søskenbarnektenskap i liten grad har funnet sted, er trolig at forslaget bare er nok et eksempel på hvordan helselovgivning brukes som en brekkstang for å stoppe en uønsket kulturell praksis og – i dette tilfellet – for å begrense innvandringen.

### ***Problemet må skapes før det kan løses***

Dersom vi ser bak disse sakene, åpenbarer det seg et avgjørende aspekt ved forholdet mellom likeverdighet og særegenhet som kan hjelpe oss til å forstå substansen i norsk integreringspolitikk. Det handler om hvilken politisk strategi man velger å benytte overfor

minoritetenes kultur. På den ene siden kan man velge å opprettholde skillene eller sfærene mellom ”oss” og ”de andre”. På den andre siden kan man velge å bryte ned skillene eller sfærene (se Larsen 1979: 10). Dersom man velger å opprettholde sfærene, er målet å holde på kulturelle grenser og verne om distinkte kulturer. En slik kulturel relativistisk politikk, i alle fall en radikal variant, hviler på en oppfatning om at en spesifikk kultur, og bare den, kan definere hva som er rett og galt. Kultur forstås da som en avgrenset moralsk sfære. Videre utgår man fra at kulturen fungerer som en autoritet som medlemmene mer eller mindre ukritisk følger, slik at menneskene framstår som produkter av sin kultur. Ifølge de to siste stortingsmeldingene om integrasjon ønsker man ikke en slik kulturel relativisme som verner om kulturelle sfærer, i Norge. Flere kulturelle praksiser, for eksempel søskenbarneekteskap og tvangsekteskap, er gjenstand for en målrettet praktisk-politisk strategi innrettet mot å bryte ned separate kulturelle sfærer.

Det som imidlertid er verdt å merke seg, er at sfærenedbrytingsstrategien tar utgangspunkt i oppfatningen om at kulturer er avgrensede, lukkede moralske sfærer. På den måten forutsetter sfærenedbrytingsstrategien logisk de mekanismene den står i opposisjon til. Sfærenedbryting forutsetter sfæreoppettholdelse ved at man går ut fra at kultur er noe ”de andre” har og at de er i kulturens vold. Etniske minoriteter defineres av kjennetegn som direkte kan tilbakeføres til deres kulturelle bakgrunn, i kontrast til ”oss” representanter for menneskerettigheter, demokratiske verdier og kjønnslikestilling. Framstillingen av etniske minoriteter som ”de andre”, gjør at innvandrerne i utgangspunktet avgrenses fra kommunikasjonsfellesskapet, det vil si fra det felles moralske universet som integreringspolitikken forsøker å innlemme dem i. Det er derfor det er nødvendig med integrering.

Når man i St. meld. nr. 17 (1996–97) og St. meld. nr. 49 (2003–2004) kopler det norske til det europeiske og videre til det universelle, setter man norske idealer som målestokk for rett og galt, og klassifiserer ”de andre” ut fra uønskede praksiser – som om de uønskede praksisene var selve kjennetegnene på ikke-vestlige innvandrere. ”De andre” framstilles som produkter av en avgrenset kultur, mens den norske kulturen av-kulturaliseres og opphøyes til norm. En annen måte å si det på er at ”våre” idealer settes opp mot ”deres” praksiser (jf. Jacobsen og Gressgård 2002). Det er særlig kvinner med muslimsk bakgrunn som framstilles på denne måten, ved at de framstår som ofre for de autoritative mennene som forvalter kulturen.

Oppfatningen om at ”de andres” kulturer er avgrensede sfærer og at kulturen forvaltes av personer med en særlig autoritet, er spesielt synlig i debatten om muslimske kvinners

hodeplagg (hijab), tvangsekteskap og æresdrap. Vi så det særlig i kjølvannet av at den svensk-kurdiske kvinnen Fadime Sahindal ble drept av sin far i januar 2002. Da tok en rekke norske politikere, fra ulike politiske partier, til orde for at religiøse ledere må stilles til ansvar for denne type lovbrudd. Den gjennomgående tonen var at imamer som utøver yrket sitt i Norge, må vise ansvar og ta avstand fra tvangsekteskap og æresdrap.<sup>3</sup> Tilsvarende har vi sett, i forbindelse med Muhammed-karikaturene, at imamer i Norge blir bedt om å ta avstand fra gatevold og brenning av norske flagg og ambassader.

Men gir man ikke dermed imamene større autoritet enn det de hadde fra før? Det er i så fall med på å styrke og endatil skape nye skillelinjer eller sfæreinndelinger. Dette kan synes paradoksalt med tanke på at det er imamenes manglende vilje til å markere avstand fra de uønskede og ulovlige praksisene som er utgangspunktet for politikernes kritikk. Dersom den manglende viljen faktisk kjennetegner de religiøse lederne (noe det vel å merke er liten dekning for å hevde), har politikerne bidratt til å bekrefte denne, gjennom å understreke ledernes autoritetsposisjon. Og på den måten har de bidratt til å forsterke det problemet de gikk inn for å løse.

Dette er imidlertid bare tilsynelatende et paradoks, for så vidt som problemet må skapes før det kan løses. Først må man skape et skille, altså skape en sfæreinndeling mellom dem som er i stand til å oppfylle forventningene til den norske samfunnsborgeren, og dem som faller utenfor. Deretter må man gjøre sistnevnte kategori til gjenstand for integreringstiltak som skal kvalifisere dem til å bli fullverdige borgere. Integrering dreier seg i den forstand om en systematisk forandring av innvandrernes liv, samtidig med en grunnleggende bekreftelse av de norske normene og verdiene.

### ***Inkludering via ekskludering***

Noen vil kanskje innvende at dette var situasjonen før; nå snakker vi ikke lenger om integrering, men om inkludering, og det er jo – nettopp – et mer inkluderende begrep. Inkluderingsbegrepet har i stor grad etablert seg på det etniske minoritetsfeltet, i likhet med andre felt. Innenfor spesialpedagogikken ble integreringsbegrepet erstattet av inkluderingsbegrepet på UNESCOs verdenskonferanser i Jomtien i 1990 og Salamanca i

---

<sup>3</sup> Samtidig inneholder politikernes kritikk et budskap om at imamene må lære seg norsk og skaffe seg kunnskaper om det norske samfunnet. For eksempel uttalte statsminister Kjell Magne Bondevik (KrF) til NRK Dagsrevyen at ”imamenes makt i innvandremiljøer er sterk, derfor er det viktig hva de formidler”. Han ba muslimske miljøer hindre at fordommer skader integreringen av innvandrere, og understreket at ”hvis vi skal få til en positiv integrasjon, er det viktig at de lærer seg bedre hvilke verdier vi bygger på i vårt samfunn” (kilde: Dagbladet/NTB 07.02.2002).

1994, der man tok tak i problemet med ekskludering av grupper fra utdanning på verdensbasis. Mye av kritikken var rettet mot den kunnskapstradisjonen som spesialpedagogikken var grunnet på. Kritikken var også rettet mot vanlig undervisning for dens mangel på inkluderende praksis (Vislie 2004: 34-35).

Hvis vi igjen retter blikket mot Norge, kan vi se nærmere på hva inkludering innebærer med hensyn til de to punktene: kunnskapstradisjon og praksis. I denne sammenheng er det nærliggende å vise til en studie som både faller innenfor det etniske minoritetsfeltet og spesialpedagogikkfeltet. I boken *Etniske mangfold i skolen. Det sakkyndige blikket* ser Joron Pihl (2005) på bakgrunnen for at minoritetselever henvises til spesialundervisning. Gjennom arkivstudier av sakkyndige utredninger i Pedagogisk-psykologisk tjeneste i Oslo mellom 1990 og 2000, belyser hun mer generelt hvordan skolen håndterer etnisk mangfold. Pihl understreker at etniske minoritetselever er sterkt overrepresenterte i spesialundervisningen, noe som kan tyde på en systemisk dimensjon som vanskelig kan gripes som et individuelt fenomen. Like fullt er det det som skjer; minoritetselevs problemer gjøres til individuelle anliggender gjennom systemet (s. 19-21).

Det systemaktige skriver seg for en stor fra et forvaltningsvedtak om å fordele ressurser til spesialundervisning til den individuelle elev. Logikken er enkel: Til større problemer man kan påvise hos en elev, til mer ressurser utløser man; til tyngre diagnoser, desto mer inkludering. Når elever beskrives som totalt hjelpeløse, språkløse og kommunikasjonsløse og fratas enhver anerkjennelse for språklig og kommunikativ kompetanse på morsmålet, gjøres det i beste hensikt ut fra et sakkyndig inkluderingsperspektiv. Men resultatet er at sakkyndigbeskrivelsene bidrar til å ekskludere eleven fra kommunikasjonsfellesskapet, og i tillegg fjernes elven rent fysisk fra undervisningen, enten ved å tas ut av klasserommet eller ved å plasseres i spesialklasse.

For å inkludere minoritetspråklige elever i den norske skolen, forutsetter man en normativ standard som blant annet tilsier at elevene må beherske majoritetsspråket og ha kjennskap til den norske kulturen. Når disse forutsetningene ikke er til stede hos elevene, viser Pihl hvordan de ekskluderes for tiltak som skal gjøre dem i stand til å inkluderes. Dette kan ses som et uttrykk for at problemet må skapes før det kan løses, og at de som ikke oppfyller forventningene til den norske samfunnsborgeren, sorteres ut og gjøres til gjenstand for tiltak som skal kvalifisere dem til å bli gode, fullverdige borgere. Det kan dermed se ut som at jeg gjør et poeng av at erstatningen av begrepet integrering med inkludering ikke innebærer noen forskjell – at det er snakk om en orwellsk nytale. Det er et poeng, men ikke et hovedpoeng.

Det er interessant å merke seg at når kritikerne påpeker at inkluderingsstrategiene virker mot sin hensikt, ved at minoriteter ekskluderes, fokuseres det gjerne på rutinesvikt. Den ekskluderingen som påvises, knyttes til et språk mellom ideal og virkelighet, eller mellom teori og praksis, mer spesifikt mellom den offisielle ideologien eller loven og utøvelsen av denne. Man viser at skolen og andre offentlige instanser ikke gjør det de er ment eller pålagt å gjøre. Studien til Pihl inneholder flere eksempler på dette. Den viser blant annet hvordan intelligens tester som er standardisert for barn med norsk språklig og kulturell bakgrunn, brukes på minoritetselever uten kjennskap til norsk språk og kultur. Dette er et klart brudd på testforutsetningene – et brudd på det teoretiske prinsippet om at IQ-testen skal anvendes på en populasjon den er standardisert for. Her er det altså et påviselig språk mellom teori og praksis, der resultatet er at elever med lav testskår, diagnostiseres og journalføres som lettere psykisk utviklingshemmet. Resultatet er ekskludering i enhver forstand.

### ***Også i teorien***

Men Pihls bok inneholder også en annen kritikk av intelligens testingen, som går på selve de vitenskapelige forutsetningene for testingen, altså en kritikk av selve teorien.

Intelligens testene som brukes i stort omfang, utgår fra behavioristisk psykologi innenfor en naturvitenskapelig tradisjon. Innenfor et slikt tankesett har ikke sosiale faktorer noen plass. Pihl (s. 160) hevder at elevene vurderes som "black boxes", tomme kar, som skal fylles med norsk språk og kultur. Resultatet av testene viser at etniske minoritetselever og etnisk norske elever fra østkanten i Oslo har lavere skår enn elever fra vestkanten, noe som skulle tilsi at de er mindre intelligente enn elever fra vestkanten. Et slikt funn har forskningsmessig liten verdi, men det kan fungere som illustrerende empiri i denne sammenheng, for det belyser hvordan avvikskategorien ikke bare kan ses som et resultat av språk mellom teori og praksis, men som et resultat av selve teorien (jf. Lilletvedt 2005). Teorien gjør krav på objektivitet, men den er langt fra nøytral med hensyn til etnisitet, klasse og så videre. Den bygger på en spesifikk standard, som er opphøyd til allmenn norm gjennom vitenskapelig legitimering (jf. Foucault 1994).

Vitenskaper som har mennesket som sitt objekt, slik som psykologi, pedagogikk, psykiatri, sosiologi og så videre, er produkter av et samfunn med behov for det Foucault kaller "klinisk viten". På den ene siden konstrueres normaliserende teknikker som ensretter individene. På den andre siden får individene en individualitet som følge av at man gjennom normaliseringsteknikkene får kunnskap om individenes særegenheter. Man utvinner detaljert

kunnskap om individene, og systematiserer denne i protokoller, journaler, rulleblad, arkiver og så videre. Espen Schaanning sier det slik: ”Man disiplinere, undersøker og forhører individene, for så å registrere, arkivere og systematisere det de sier og gjør. På den måten kan man kategorisere og diagnostisere dem og sette i gang spesielle tiltak som skal oppdra, forbedre, rehabilitere eller helbrede dem. Og resultatene av slike tiltak gir opphav til nye disiplinformer, forhør og undersøkelser, som registreres, arkiveres og systematiseres og så videre” (Schaanning 2001: 300). Med andre ord påviser man (vitenskapelig) avvik i forhold til standarden for normalitet, der utelukkningen eller ekskluderingen av avviket er konstituerende for de ”kliniske” vitenskapene (jf. Foucault 1994: 172).

Kunnskap, viten eller teori produserer og reproducerer altså de avvikskategoriene som ligger til grunn for inkluderingstiltakene i skolen og andre institusjoner, noe som demonstrerer at ekskludering er inkluderingens vilkår også i teorien, ikke bare i praksis. Ekskludering er den utsidebestemmelsen som gjør inkludering mulig. Ekskludering kan derfor ikke framstilles utelukkende som et empirisk fenomen –en uheldig praksis – der ekskluderingen framstår som brudd på rutiner, lover og forskrifter, for det er ekskluderingen som holder selve systemet i hevd. For å oppsummere: Inkluderingsstrategien forutsetter logisk de mekanismene den står i opposisjon til, slik at ekskludering/avvik er vilkåret for inkludering/normalitet.

Det er denne dynamikken som preger den flerkulturelle dialogen. Men dermed står vi ikke egentlig overfor en dialog, for når den norske standarden er utgangspunkt og mål for dialogen, det vil si nå kommunikasjonen tar form av en ”styrt” dialog, der målene og sannheten er gitt, lukker man for mulighetene til gjensidighet. I en slik relasjon forstår man ”de andre” i negative, avledede termer, relativt til oss selv. Det vil si at ”de andre” underordnes majoritetens organiserende prinsipper.

En subsumerende underordning som denne, skriver seg fra blant annet kontroll og regulering, der ”de andres” opptreden gjøres til gjenstand for kategorisering og klassifisering. Som det har gått fram av denne gjennomgangen, dreier kontrollteknikker seg om anvendelse av normative kategorier eller standarder for rett opptreden eller handling. Og en hovedtaktikk for å opprettholde kontroll er å presentere de normative kategoriene som vitenskapelig objektive: som universelle, nødvendige og obligatoriske prinsipper som alle praksiser må følge. ”De andre” tilskrives behov for rehabilitering, integrering eller inkludering, alt ettersom, der hensikten er å danne gode, fullverdige borgere.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Dette problemet kan relateres til den komparative glippen der ”våre” idealer settes opp mot ”deres” praksiser (jf. Jacobsen og Gressgård 2002, Gressgård 2002, 2005a).

Hvis vi derimot skal inngå i en åpen og problematiserende dialog med den annen part, må mangfoldet ses som en produktiv kraft, og altså ikke som et avvik fra en gitt norm. Det er imidlertid viktig å understreke at dette ikke først og fremst beror på hver enkelts innsats. Man må starte med å stille spørsmål ved den flerkulturell dialogen på et ideologisk nivå, og se dialogen som en generell integrasjonspolitisk utfordring, relatert til måten man forstår relasjonen mellom ”oss” og ”de andre” på. En del av utfordringen er således å ikke redusere flerkulturell dialog til et empirisk spørsmål.

### **Referanser:**

Borchgrevink, Tordis (2002): ”Noen religionsmøter på norsk – og et forsøk på å ikke holde hånden for det ene øyet”, i *Internasjonal migrasjon og etniske relasjoner 1997–2001. Resultater fra 20 forskningsprosjekter*. Oslo: Norges Forskningsråd.

Foucault, Michel (1994): *Overvåkning og straff. Det moderne fengselssystemets fremvekst*. Oslo: Gyldendal.

Gressgård, Randi (2005a): *Fra identitet til forskjell*. Oslo: Spartacus.

Gressgård, Randi (2005b): ”Hva mener regjeringen med flerkulturelt mangfold?”, i *Nytt Norsk Tidsskrift* 22(1): 72-79.

Jacobsen, Christine og Randi Gressgård (2002): ”En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblemattikk i et flerkulturelt samfunn”, i Holst, Cathrine (red.): *Kjønnserettferdighet. Utfordringer for feministisk politikk*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Larsen, Tord (1979): ”Er alle stygge andunger egentlig svaner? Tanker om antropologiens moralske sakkyndighet”, i *Antropolognytt*.

Lillevedt, Sissel (2005): ”Inkludering og ekskludering – to sider av samme sak”, essay levert som del av mastergraden i spesialpedagogikk ved UiS.

Pihl, Joron (2005): *Etnisk mangfold i skolen. Det sakkyndige blikket*. Oslo: Universitetsforlaget.

Schaanning, Espen (1993): *Kommunikative maktstrategier. Rapporter fra et tårn*. Oslo: Spartacus.

Schaanning, Espen (2001): ”Etterord” i Foucault, Michel: *Seksualitetens historie 2: Bruken av nytelsene*. Oslo: Exil.

SMED (Senter mot etnisk diskriminering) (2001): *Når noen er likere enn andre ... En undersøkelse om bruk av religiøst hodeplagg på arbeidsplassen*. Rapport. Oslo: Senter mot etnisk diskriminering.

St. meld. nr. 17 (1996–97) *Om innvandring og det flerkulturelle Norge*. Kommunal- og arbeidsdepartementet.

St. meld. nr. 49 (2003–2004) *Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. Ansvar og frihet*. Kommunal- og regionaldepartementet.

Taylor, Charles (1994): ”The Politics of Recognition”, i Gutman, Amy (red.): *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.

Vislie, Lise (2004): ”Spesialpedagogikkens vilkår under moderniteten”, i *Utbildning & Demokrati. Tidsskrift för didaktikk och utbildningspolitik* 13(2).

