

# Hvilke etiske prinsipper bør integrering av innvandrere bygge på?

En teoretisk drøfting med utgangspunkt i Emmanuel Lévinas' tenkning

Frédérique Børhaug

Hva er allmenmenneskelig? Hva skiller mennesker? Hvilken rolle spiller kultur i menneskelig samhandling? Disse kompliserte spørsmål har vært besvart på mange ulike måter, avhengig av menneskesyn, verdisyn og faglige ståsteder. I en verden preget av usikkerhet og uoversiktighet, vil ofte kulturell tilhørighet bli oppfattet som noe betryggende. Dette påvirker ikke minst innvandringsdebatten i det moderne flerkulturelle Norge. I denne artikkelen vil jeg argumentere for behovet for en etisk refleksjon når det gjelder innvandrings spørsmål. Jeg vil problematisere integreringsprinsippene som ligger til grunn for den norske innvandringspolitikken ved hjelp av den franske filosofen Emmanuel Lévinas' etiske tenkning. Hans filosofi kan være et verdifullt redskap for å fremme den enkeltes perspektiv ved siden av kulturdiskursen i innvandringsdebatten. Denne artikkelen vil særlig drøfte følgende begreper: fremmedhet, ansvar og menneskerettighetene.

Våre bilder av innvandrere blir i stor grad utformet gjennom den offentlige innvandringsdebatten og gjennom den norske innvandringspolitikken. Min tese er at både debatten og politikken er lite preget av en bevisst etisk refleksjon. Grunnleggende verdier som for eksempel toleranse, respekt og ansvar overfor andre er viktige ord i det offentlige rom. Likevel kan en stille spørsmål ved i hvilken grad de oppfattes som forpliktende, noe som antyder en mangel på etisk tenkning. Jeg vil her først kort redegjøre for noen hovedaspekter ved innvandringsdebatten på slutten av 80-tallet og på 90-tallet, og vise kulturdiskursens dominans. Deretter vil jeg undersøke i hvilken grad det finnes en etisk refleksjon som begrunner hovedmålene for den norske innvandringspolitikken.

## Den norske innvandringsdebatten på slutten av 80-tallet og på 90-tallet

Enhver innvandringsdebatt i europeiske land bærer preg av å være emosjonell. Dette fører gjerne til fare for polarisering. Norge er ikke noe unntak i så måte. Allerede i 1989 konstaterte Long Litt Woon at debatten var forutsigbar i den forstand at man enten var stemplet som rasist eller som ikke-rasist (1989). Med andre ord var en enten imot eller for innvandring. Det var ikke plass for usikkerheten og for nyanserte meninger basert på saklig begrunnelse.

Innvandringsdebatten er også preget av uklare begreper og definisjoner. Hva menes med begrepet innvandrer? Hva menes med begrepet det flerkulturelle Norge? Hvilket ansvar har minoritetene og majoriteten? For å besvare disse spørsmål er kulturdiskursen dominerende. Med kulturdiskursen menes her at en overfokuserer på individet som medlem av en bestemt kulturell gruppe samtidig som en viser til store kulturforskjeller når en fremstiller den norske kultur i forhold til andre kulturer – noe som gjelder særlig for såkalte ”fjernkulturer”. Dette kan illustreres ved hjelp av noen eksempler.

For det første er innvandrere fra ikke-vestlige land ofte blitt stigmatisert i artikler i den norske pressen på begynnelsen av 90-tallet. Denne stigmatiseringen har skjedd med utgangspunkt i kriminelle handlinger utført av en relativt liten gruppe innvandrere. I hovedstadsavisene har bildet av innvandrere ofte vært preget av problemorientering, vanligvis i sensasjonell form (Kapoor 1993). Samtidig har negative oppslag om innvandrere en tendens til å generalisere til alle gruppens medlemmer og antyde at kriminalitet er kulturbestemt. Dette står i kontrast til positive oppslag som fremmer det enkelte individ og det eksotiske i en annen kultur. I en slik kontekst blir innvandrene fra den tredje verden ofte knyttet til fremmede grupper som skiller seg sterkt ut fra den norske kulturen, både verdi- og utseendemessig. Den dominerende kulturdiskursen i den norske pressen tydeliggjør medias særskilte ansvar og behov for etisk refleksjon.

For det andre har en vært opptatt av å bevare den norske kulturarven som motreaksjon til den økende globaliseringen. Hvordan presenteres den norske kulturen i det offentlige rom? Et interessant eksempel er Lillehammer-OL i 1993. Et viktig siktemål med dette arrangementet var å styrke den nasjonale ”vi-følelse” gjennom en veldefinert symbolikk og vise fram den norske kulturen til omverdenen (Johansen 1995). Kulturforskjeller innenfor Norge blir ofte nedtonet slik at det tilsvarer det tradisjonelle bildet av Norge som en

monokultur. Dette på tross av at det faktisk finnes store variasjoner mellom nordmenn når det gjelder for eksempel dialekter, religiøsitet og lokal tilhørighet. Men disse ”interne” forskjeller oppleves ikke som truende fordi de ikke sprenger den nasjonale rammen (Vike 1997). Kulturforskjeller blir dermed knyttet til det å forholde seg til andre kulturer og til de fremmede.

Det er nødvendig å rette oppmerksomheten mer mot det enkelte individ i innvandringsdebatten. Et menneske kan ikke utelukkende forklares ut fra sin kulturelle tilhørighet. At hvert menneske er unikt som moralsk subjekt, bør fremheves sterkere i den offentlige debatten.

## Den norske innvandringspolitikken verdigrunnlag

Den norske innvandringspolitikken har som en hovedmålsetning å integrere innvandrere. Dette mål står i klar motsetning til assimilering av innvandrere som dominerte helt til 1973-74 (NOU 1995:12). Integreringspolitikken som skal omfatte alle, både innvandrere og nordmenn, anerkjenner at Norge er et flerkulturelt samfunn. Rammen for aktiv deltagelse i samfunnet er dermed forandret.

Før det første blir ansvaret tildelt alle grupper. I en assimilerende innvandringspolitikk er det innvandrerens ensidige ansvar å tilpasse seg det adoptive samfunnet. I en integrerende innvandringspolitikk vil alle ha felles ansvar for at det flerkulturelle Norge realiseres. Konkret innebærer det at innvandrerne får mulighet til å beholde og å videreutvikle eget språk og egen kultur. Samtidig forplikter de seg til sentrale vestlige verdier og å bidra til en felles plattform for samhandling. På den andre siden blir storsamfunnet forpliktet til å skape rom for innvandrerne. Staten skal garantere en tilfredsstillende likestillingsprosess ved hjelp av særtiltak, og skal utforme en velferdspolitik som imøtekommer innvandrerens behov. Men en reell likestilling faller ikke bare under den offentlige sektorens ansvar. Det forutsetter at hvert enkelt individ deltar aktivt i denne prosessen. Vanlige nordmenn får også et viktig ansvar for å legge forholdene til rette for innvandrerne og å bidra til for et godt samspill mellom majoriteten og minoritetene. Alle får altså et felles ansvar for å imøtekomme de utfordringer det flerkulturelle samfunnet bringer med seg.

At Norge har endret sin innvandringspolitikk og betrakter integrering av innvandrerne som det sentrale målet i stedet for assimilering, innebærer et annet menneskesyn og verdisyn. Innvandrerne blir sett som subjekter som står i

samspill med de innfødte. Innvandrerne blir likestilt med resten av befolkningen med samme plikter, rettigheter og muligheter. Alle individer får også rett til å bli vurdert som enkeltindivid uavhengig av gruppe.

Disse hovedmålsetninger er i overensstemmelse med internasjonale konvensjoner og avtaler som Norge har undertegnet.<sup>1</sup> De ulike konvensjoner og avtaler samt de ulike samarbeidspartnere er vesentlige for utformingen og utføringen av den norske innvandringspolitikken. De fastslår moralske målsetninger for en norsk innvandringspolitikk som omfatter alle mennesker, og som knyttes til det enkelte individ. Dette medfører at den norske staten har påtatt seg et moralsk ansvar for innvandrernes integreringsprosess.

Likevel kan en stille spørsmålet om i hvilken grad det finnes en bevisst etisk refleksjon i de offisielle styringsdokumenter. Ofte blir er presentasjonen av hovedprinsipper og mål for innvandringspolitikken det dominerende ved siden av en omfattende fremstilling av de ulike tiltakene som staten vurderer som aktuelle (se for eksempel utredningen *Opplæring i et flerkulturelt Norge* (NOU 1995:12) og Stortingsmelding nr 17 (1996-97)). De grunnleggende verdier som danner grunnlaget for den norske innvandringspolitikken, blir lite begrunnet. Hvorfor er toleranse og respekt viktige verdier? Hvorfor bør en bekjempe rasisme? Hvorfor bør en integrere innvandrere og ikke assimilere dem? Disse prinsipper bør ikke oppfattes som generelle og utopiske verdier, med liten virkning for den enkeltes forpliktelse og engasjement. Å besvare disse spørsmål innebærer at en aktivt reflekterer over eget menneskesyn, verdisynt og samfunnssyn. Dette innebærer også etiske valg som har innvirkning på handlingspraksis.

I denne sammenheng er det særlig aktuelt å påpeke at fremmedskepsis og rasisme er på fremmarsj i det moderne samfunnet (Wieviorka 1994). I desember 1998 stadfestet en ny rapport fra Europakommisjonen at ca 30% av vest-europeerne har rasistiske holdninger særlig overfor innvandrere fra Øst-Europa. I tiåret 1985 til 1995 var ca 40% til 50% av alle nordmenn skeptiske til innvandrere og flyktninger (Hellevik 1996). Fremmedskepsis er ofte et spørsmål om redsel for ukjente kulturer fremfor økonomiske argumenter. En konstruerer et "vi-perspektiv" (for eksempel "vi-nordmenn") og et "dem-perspektiv" (alle de andre som ikke tilhører vår kultur). Et "vi-dem perspektiv" blir dermed sentralt i den offentlige debatten der andre kulturer kan oppleves som mer eller mindre truende.

Følgende spørsmål blir på denne bakgrunn viktige: Hvor langt kan en forstå et annet menneske ut fra dets kultur? Finnes det noe universelt hos hver enkelt som går hinsides enhver kultur? Finnes det noe unikt hos hver enkelt som sprenger kulturens påvirkning? I det følgende vil jeg skissere noen hovedmomenter i Lévinas' etiske tenkning, og vise at hans filosofi kan styrke den etiske refleksjon i innvandringsproblematikken. Denne artikkel vil først og fremst fokusere på begrepet fremmedhet, det moralske ansvaret en har overfor nesten og menneskerettighetenes betydning slik Lévinas har definert dem.

## Skisse av Lévinas' etiske tenkning

Emmanuel Lévinas har en omfattende produksjon. Han er blitt oppfattet på forskjellig vis, for eksempel som en religionsfilosof, en fundamentaletiker eller en jødisk tenker (*penseur juif*). I den siste tiden er han blitt mer kjent i nordisk sammenheng. Hans forfatterskap kan deles i to hovedkategorier, den første består av filosofiske og historiske studier, og den andre inneholder det spesifikke jødiske fortolkningsarbeidet (Aarnes 1993). Emmanuel Lévinas har gjort erfaringer i eget liv som har tydelig preget av hans forfatterskap.<sup>2</sup>

### Subjektets sosialitet

Hva konstituerer opprinnelig mennesket som subjekt? Hvordan kan mellommenneskelige relasjoner defineres? I Lévinas' tenkning er subjektets sosialitet ikke definert fra selve jeget, men er uløselig knyttet til den andre. Med andre ord er møte med medmennesket og ansvaret som springer ut fra et slik møte, utgangspunktet for ethvert forsøk på å forstå menneskets essens.

Lévinas hevder at ethvert individ har en iboende tendens til å fremme seg selv foran andre. Denne selvopptatthet kaller han værens individualisme (*l'individualisme de l'être*) og han refererer til Spinozas kjente utsagn: "hver ting slik den er i seg selv, bestreber seg på å forbli i sin væren" (Siert fra Hayat 1995, s 67, min oversettelse).<sup>3</sup> Denne naturlige narsissisme eller selvopptatte streben hos mennesket er ontologisk gitt. Hvordan vil da tilfredsstillende sosiale relasjoner etableres?

For at mennesker skal klare å leve sammen på fredelig vis i respekt for hverandre er det nødvendig å bygge opp en sosial orden der alle samfunnsmed-

lemmer forplikter seg til grunnleggende verdier, og aksepterer å underkaste seg en autoritet som garanterer disse overordnede prinsipper. Behovet for etablering av en slik kontrakt innebærer et bestemt menneskesyn. Individet betraktes i utgangspunktet som et ikke-moralsk subjekt opptatt av å fremme egne interesser. Samfunnet fungerer dermed som et korrektiv til menneskets moralløse grunnleggende selvopptatthet (Vetlesen 1996). Imidlertid betrakter Lévinas denne samfunnsmessige kontrakten som en dårlig fred. Han begrunner det slik: "A bad peace. Better indeed than a good war! But yet an abstract peace, seeking stability in the powers of the state, in politics, which ensure obedience to the law by force" (Lévinas, 1987/1993, s 122).

Denne ontologiske selvopptatthet i mennesket kan avbrytes, mener Lévinas (Lévinas i Poirié 1996, s 116). Dette fordi menneskelige relasjoner først og fremst karakteriseres gjennom det moralske ansvar jeget har overfor den Andre. Dette etiske ansvaret er *a priori* i forhold til alt annet.

Subjektets sosialitet defineres gjennom relasjonen til den Andre. For Lévinas kommer etikken før ontologien og epistemologien. Et av hans mest kjente utsagn lyder slik: "etikk som første filosofi". Asbjørn Aarnes hevder at i ontologien "er vi adskilt, strevende nomader hver for oss. Vi kan i høyden leve med hverandre, dette 'med' markerer samtidig både nærheten og avstanden" (Aarnes 1995, s 13). I det etiske ansvaret mister jeget sitt enerom og får samtidig sitt virkelige innhold. "Det er den annens Ansikt som gjør meg edru, det er ansvaret for den Annen som gjør meg til et jeg. Å være for den Annen, er for jeget å være seg" (Aarnes 1995, s 13). Derfor vil det moralske subjektets etablering ikke ansees som en tilbakevending til jeget. Stedet for moralsk realisering er i relasjon til den Andre, i den Andre, ikke i subjektet. Mennesket befinner seg fra begynnelsen innenfor det moralske området, jegets etiske ansvar er noe i menneskets grunnlivsvilkår som vedgår selve eksistensen. Det etiske ansvaret overfor nesten er "noe ikke-valgt, noe ikke-valgbart; noe gitt og påført, til forskjell fra noe (selv-) pålagt" (Vetlesen 1998, s 188).

### Erkjennelsen og menneskets fremmedhet

Lévinas problematiserer erkjennelsens plass i menneskets liv og dets søken etter sannhet. Han hevder at mennesket ikke kan bli forstått fullt ut gjennom erkjennelsen. Den blir for begrenset i forhold til menneskets mysterium, og for å forstå den andre. Slik begrunner han sitt synspunkt:

Når allt kommer omkring, ges i kunskapen ingen som helst möjlighet att tråda ut ur sig själv; varav följer att socialiteten inte kan ha samma struktur som kunskapen. (...) Kunskapen har alltid tolkats som assimilation. (...) Den djärvaste och mest avlägsna kunskap sätter oss inte i förbindelse med den verkligt andre; den ersätter inte socialiteten; den är och förblir ensamhet (Lévinas 1982/1993, s 72-73).

I erkjennelsesprosessen finnes det en tendens til å gjøre erkjennelsesobjektet – det andre mennesket – til noe kjent, noe som Lévinas kaller *det samme*. Det samme impliserer en tilbakebevegelse til det erkjennende jeget, den andre blir oppfattet i analogi med jeget. Lévinas går imot en slik symmetrisk tankefigur. Ved at den andres Ansikt alltid vil yte motstand, vil mennesket aldri være et produkt av bevisstheten. Lévinas bryter derfor med den filosofiske tradisjon, fra Platon til Hegel, som ”nøytraliserer” den andres annethet ved å betrakte den andre innenfor en totalitet. I mennesket er det noe som er uendelig og transcendent. ”*Ethvert* ansikt er et konkret, aldri abstrakt vitnesbyrd om det uendelige i det endelige, altså transcendensens spor i møtet med Den andre” (Vetlesen 1996, s 40). Transcendens refererer til den absolutte forskjellen mellom jeget og den Andre (Thomassen 1995). Det uendelige i mennesket innebærer noe i mennesket som overskrider tankens fatteevne og som ikke kan fylles med et bestemt innhold.

Ved at menneskets Annethet ikke kan reduseres til det samme, forblir mennesket fremmed for seg selv og i sin relasjon til den andre. I møte med et annet menneske er det ulikheter som møtes. Ulikheter går ikke ut på at den ene personen har langt eller kort hår, eller at han/hun har en bestemt rolle/status i samfunnet. Disse karakteristikker defineres som attributter. Det å være ulik for Lévinas henspiller på noe mer fundamentalt, noe som knyttes til den andres Annethet (*altérité*, alteritet). Lévinas sier:

Men fremfor ethvert attributt, du er en annen enn meg, fullstendig en annen, absolutt en annen. Og det er denne annethet, annerledes enn den som henger sammen med attributter, som er din annethet; den kan ikke logisk rettferdiggjøres, den kan ikke begrepfestes. (...) Du er du og jeg er meg; det kan ikke reduseres til det faktum at vi er forskjellige ved våre kropper eller ved vår hårfarge eller ved den plass vi opptar i rommet (Lévinas i Poirié 1996, s 109, min oversettelse.)<sup>4</sup>

Den andre blir aldri jeget og vil fundamentalt sett alltid være fremmed for jeget. Det fremmede vil derfor aldri innordne seg det kjente, mennesket kan derfor ikke generaliseres. Mennesket forblir fremmed selv når en tar ansvar

for den andre. Jeget møter en ikke-reduserbar alteritet, et ansikt som viser denne annetheten og henvender seg til meg (Thomassen 1995).

Erkjennelsens ideal er dominerende helt fra antikken til i dag. Lévinas sier at det er vesentlig. Likevel er å elske den andre viktigere og mer fundamentalt, slik Bibelen viser oss (Lévinas i Poirié 1996, s 134). *Tu aimeras l'étranger* (du skal elske den fremmede) er en setning som siteres mer enn 30 ganger i Bibelen, og som fascinerer Lévinas. Kjærlighet, godhet og ansvar er grunnleggende i alle menneskelige forhold. Det essensielle for Lévinas er derfor å motta den andre med hans fremmedhet og å besvare hans appell.

### Ansvarsbegrepet og ansiktets appell

Sammenlignet med det tradisjonelle samfunnet har staten og institusjoner fått en overordnet plass i det moderne samfunnets organisering. Institusjonaliseringen av det enkelte individets ansvar er omfattende. I pedagogisk sammenheng er foreldrenes oppdragelsesmandat blitt delegert i større eller mindre grad til særlig barnehagen og skolen. Kan dette fenomen erstatte den enkeltes ansvar overfor medmennesket?

Nei, sier Lévinas. Den enkeltes ansvar er selve grunnlaget for mellommenneskelige relasjoner. Han hevder at enhver institusjon ikke har evne til å begrense sin makt (Hayat 1995). Den er opptatt av å rasjonalisere massen og å sikre en anonym balanse mellom partene. Denne rasjonalisering overfor individene medfører at mennesket blir ett blant de andre. Mennesket mister sin unikhet og sin fremmedhet i møte med institusjoner ved at mennesket blir konformt og erstattbart. Den andre blir dermed anonym og mister sitt ansikt. Mennesket blir forvekslet med massen og blir forvaltet. Lévinas sier at funksjonæren ikke kan ha *les larmes d'autrui* (den andres tårer). Totalitarismen med sin umenneskelige nøytralitet blir dermed ingen tilfeldighet, men en iboende tendens i det liberale samfunnet (Hayat 1995).

At Lévinas er skeptisk til institusjonen betyr ikke at han er imot enhver form for hierarki. Samfunnsmedlemmene må finne fornuftige regler og levemåter som garanterer fredelig sameksistens. Likevel er hierarkiprinsippet ikke tilstrekkelig som basis for mellommenneskelige relasjoner. Samfunnets verdigrunnlag må til syvende og sist begrunnes i barmhjertighet (*la charité*) og godhet, i ansikt-til-ansikt situasjon og ut fra den enkeltes etiske ansvar i møte med medmennesket.



Lévinas utvikler et nytt begrep, den etiske individualismen (*l'individualisme éthique*). Dette begrep må ikke skilles fra en polemisk kontekst og fra hierarkiprinsippet (Hayat 1995) Den etiske individualisme består i at det kun er jeget som er tiltalt for å besvare ansvarets utfordring i møte med den andre, noe som motstår værens individualisme og problematiserer oppfatningen av mennesket som samfunnsmedlem. I ansvarstagen slik Lévinas definerer den, er det kun den enkelte som blir tiltalt og som er ansvarlig for den andres ve og vel. Jeget blir således individualisert og unikt som etisk subjekt. Pierre Hayat sier at mennesker lever i følgende paradoks: det etiske jeget betraktes som et individuelt subjekt samtidig som han/hun er uløselig knyttet til den andre (Hayat 1995).

Dette etiske ansvaret er gitt i menneskets grunnvilkår og kan ikke velges vekk. Lévinas taler om å være tiltalt, og å være den andres gissel. Slik sett blir den høyt verdsatte friheten i det moderne samfunn et underordnet begrep for Lévinas. Ansvaret kommer først, en kan ikke unngå det ansvaret en har overfor sin neste. Og han går enda lengre og sier i tråd med Dostojevskij at jeg er mer ansvarlig enn de andre.

Ansvaret är det som uteslutande tillkommer mig och som jag på *ett mänskligt sätt* inte kan vägra att ta på mig. (...) Med mitt icke-utbytbara jag är jag jag, endast i den grad som jag är ansvarig. Jag kan träda i allas ställe, men ingen kan träda i mitt ställe. (...) Det är i exakt den bemärkelsen som Dostojevskij säger: (...) ”vi har alla ansvar inför alla människor, i allt, och jag mer än alla andra (Lévinas 1982/1993, s 117-118).

Den Annens ansikt er det springende punkt i Lévinas' etikk. I dialog med Lévinas ber Philippe Némo om å presentere sin tenkning om ansiktet. Némo spør hvordan han kan definere sin fenomenologi om ansiktet og det som skjer i møte med den annens ansikt (Lévinas 1982). Lévinas svarer at han ikke er sikker på om en kan tale om ansiktets fenomenologi, dette fordi fenomenologien er opptatt av beskrivelsen, av det som viser seg. Beskrivelsen bygger på persepsjonen og erkjennelsen. Lévinas foretrekker å se på ansiktet som utgangspunktet for den etiske relasjonen.

Ansiktet er kontekstløst, sier Lévinas (1982). Ansiktet er mening alene. ”Här är däremot ansiktet mening i sig självt. Du, det är du. I denne bemerkelse kan man säga att man inte ”ser” ansiktet. Det är något som inte kan bli ett innehåll, vilket ens tänkande skulle kunna omfatta; det kan inte fyllas med innehåll, det leder en hinsides” (Lévinas 1982/1993, s 100-101). Ansiktet viser seg på en absolutt måte, uten ”omgivelser og horisonter”, uten begreper (Aar-

nes 1998, s 161). Andreas Bredal sammenligner ansiktet med ”et vindu om natten hvorfra lyset strømmer ut, et lys hvis kilde forblir ukjent. (...) Som Baudelaire (i et prosadikt) foran vinduet som han ser gjennom, befinner jeg meg foran den Annens ansikt som foran et mysterium” (Bredal 1995, s 116).

Samtidig utsteder ansiktet en appell om at ”du ikke skal drepe”. Denne appell er en befaling selv om ansiktet karakteriseres som en autoritet uten makt. Ansiktet blir forstått som nød og ekstrem sårbarhet.

”Du skal ikke drepe” er ansiktets første ord. Det er imidlertid en befaling. I ansiktets tegn kan jeg avlese et påbud, som om en overordnet talte til meg. Enda er den andres ansikt samtidig avkledd; det er den fattige for hvem jeg kan gjøre alt og som jeg skylder alt (Lévinas 1982, s 83, min oversettelse.)<sup>5</sup>

Ansiktets appell er en bønn og befaling der moraliteten finner sitt utspring. Ved at den Annens ansikt tvinger jeget til å miste sin førsteplass til fordel til den andre, blir et svar gitt til jeget om dets fundamental rolle i verden. Den Annens ansikt viser jegets mening gjennom det etiske ansvaret og gjør jeget til menneske (Aarnes 1998).

Jeget står derfor i akkusativ, ikke i nominativ p g a den andres forrang. Ansvaret kan ikke oppfattes som en toveis gjensidig relasjon, ansvaret går kun fra jeget til den andre og å besvare til-talen fra den annens ansikt. Derfor er det et asymmetrisk forhold mellom jeget og nesten. Lévinas sier: ”I barmhjerthet vet jeg hva jeg skylder den andre. Hva den andre skylder meg, er hans sak” (Lévinas i Poirié 1996, s 117, min oversettelse).<sup>6</sup> Denne totale desintesserthet er uendelig i den forstand at det retter seg utad uten noe håp om fortjeneste, uten bevegelse tilbake til jeget (Bredal 1995). Det er en grunnleggende godhet (*bonté*) der den andre i seg selv er målet og som får jeget til å glemme seg selv (Lévinas i Poirié 1996). Et slikt uendelig ansvar og en slik godhet innebærer at jeget umulig kan gjøre nok.

En kan stille spørsmålet om det etiske ansvaret ikke ligger utenfor menneskets rekkevidde. Det stiller store krav til det enkelte moralske subjekt i møte med medmennesket. Lévinas gjør menneskets oppgave alvorlig, ansvaret er ingen selvgodhet i hans tenkning. Ansvarstagen refererer til en generøs handling (*une action gratuite*). Å være immoralsk, ”å drepe den andre” er ikke bare selve den voldelige handlingen. Å svikte sitt etiske ansvar er også å handle som om jeget er alene i verden, å vise likegyldighet overfor den andre og kontrollere den andre. Det er ”å vende seg bort når den andre bønnfaller; nesteglemselen, det er sviattet” (Aarnes 1998, s 162). Ansvarstagen og godhet

hos Lévinas står i sterk kontrast til det moderne samfunnet vi lever i, der individualisme og selvsentring markerer seg som de siste verdier i den vestlige verden, verdier som skjuler den vestlige sivilisasjons sår og frykt i forsøket på å glemme sitt ubehag og sin dårlige samvittighet (Poirié 1996).

### Menneskerettighetene og den Andres rettigheter

Menneskerettighetene er et tema som Lévinas har vært opptatt av. De representerer for ham et viktig fremskritt i den vestlige bevissthetsprosessen (Lévinas 1991), og viser at rettferdigheten i det liberale samfunnet ikke er rettferdig nok (Lévinas i Poirié 1996). Disse rettigheter er *a priori* og abstrakte. De sier noe om menneskeheten. De tildeles alle mennesker uavhengig av samfunn, rolle og status. Samtidig som de er universelle, blir de tildelt den enkelte. De kommer før de konkrete rettighetene som det enkelte land gir.

Lévinas betrakter disse rettigheter som den Andres rettigheter. De statsfester det absolutte i mennesket, det som er usammenlignbart og unikt i mennesket. Lévinas sier:

These rights of man, that do not need to be conferred, are thus irrevocable and inalienable. Rights that, (...) express the alterity or absolute of the every person (...) an alterity of the *unique* and the incomparable, due to the belonging of each one to mankind which, *ipso facto and paradoxically*, is annulled, precisely to leave each man *the only one* of his kind (Lévinas 1987/1993, s 117).

Menneskerettighetene står over bestemte konkrete rettigheter gitt i de ulike land. Samtidig er disse avhengige av de konkrete rettigheter en nasjon gir sine borgere for at de grunnleggende menneskerettigheter skal respekteres i praksis. Derfor blir de konkrete lovene viktige. Alle disse rettigheter kaller Lévinas menneskerettigheter i videste forstand (*la notion large des droits de l'homme*) (Lévinas 1987, s 160).

Samtidig problematiserer Lévinas menneskerettighetenes grunnlag og rolle. Han spør om rettferdigheten som ligger implisitt i den utvidede forståelse av menneskerettigheter, begrenser den Andres fundamentale rettigheter. Dette fordi en i rettspleien og i utøvelsen av de konkrete lovene blir fokusert på objektive fakta og sammenligning av mennesker.

There also remains the question of determining whether the limitation of rights by justice is not already a way of treating the person as an object by submitting him or her (the unique, the incomparable) to comparison, to thought, to being placed on the famous scales of justice, and thus calculation (Lévinas 1987/1993, s 122).

At mennesket er fritt og har rettigheter, er sentralt i den utvidede menneskerettighetsdefinisjonen. Den bygger på gjensidighet, likhet mellom mennesker og åpner for en sosial orden som fremmer harmoniske samhandlingsformer. Dette er viktig, men impliserer slike rettigheter som sikrer min egen eksistens og mitt ve og vel også en begrensning i forhold til andres rettigheter?, spør Lévinas. Hvis det er så at rettigheter legitimeres ut fra behovet for å dempe menneskets selvcentrering og viljenes gjensidige kamp og for å garantere fredelig sameksistens, vil fellesskapet bygge på et utilstrekkelig normativt grunnlag basert på ikke-aggresjonsprinsippet. Dette er en dårlig fred. Relasjoner må bygges på en annen type fred som har egen positivitet. Denne fred tar utgangspunkt i godhet og det etiske ansvaret overfor nesten. I ansvarstagen vil en både vise godhet og en ikke-like-gyldighet, *non-in-différence*. På fransk er disse ord forskjellighet, *différence*, og likegyldighet, *indifférence*, meget nære i skrivemåten. Hvert menneske er unikt, altså forskjellig fra medmennesker (*différent*), og å ta ansvar innebærer at en ikke skal være likegyldig overfor sin neste (*non-in-différent*).

[The essence of the reasonable being] also designates the ability of the individual, who initially appears to exist relatively to the extension of a concept – the species man, to posit himself as *the only one of his kind*, and thus absolutely different from all the others, but in that difference, and without reconstituting the logical concept from which the I disengaged itself, to be non-in-different to the other. Non-in-difference, or original sociality-goodness; peace, or the wish for peace, benediction; "shalom" – the initial event of meeting (Lévinas 1987/1993, s 124).

Menneskerettighetene henviser til brorskapet (*fraternité*) mellom menneskene og til den Andres rettigheter. De minner om den ennå ikke fullbyrdede menneskelighet i staten, sier Lévinas (Lévinas i Poirié 1996). Men det er ikke nok at våre rettigheter grunnlegges i det utgangspunkt at vi er frie og at vi har egne rettigheter; den andres rettigheter bør komme først. Lévinas slutter sitt essay om menneskerettighetene slik:

My freedom and my rights, before manifesting themselves in my opposition to the freedom and rights of the other person, will manifest themselves precisely in the form of responsibility, in human fraternity. An inexhaustible re-

sponsibility: for with the other our accounts are never settled (Lévinas 1987/1993, s 125).

Lévinas' etikk utfordrer vanlige oppfatninger om hva det vil si å ta ansvar for seg selv og for medmennesket. Han fremmer nye innfallsvinkler og problemstillinger i en offentlig debatt preget av referanse- og legitimitetskrise. En kunne spørre seg om filosofien ikke har mistet noe av sin innflytelse i en verden der forbruket og økonomiske lover er stadig mer dominerende. Dette spørsmål er høyst aktuelt innenfor innvandringsdebatten særlig når begreper som innvandringsregnskap og innvandrernes verdiskapning blir fremmet i det offentlige rom. Behovet for etisk refleksjon er stort i en slik kontekst. Utgangspunktet for en slik tankeprosess bør ikke først og fremst være kulturforskjeller og å tenke kultur mot en annen eller/og ved siden av en annen. Utgangspunktet bør snarere starte utfra møtet med medmennesket og hva som er felles menneskelig. Det er som sagt ikke kulturer som møtes, men mennesker. I det følgende vil integreringsbegrepet problematiseres siden det er hovedmålet for innvandrernes sosialisering i et etisk perspektiv. Følgende spørsmål vil være sentrale: Hva vil det si å være fremmed? Hvilket ansvar har den enkelte i det flerkulturelle Norge? Hvilken normativ kraft spiller menneskerettighetene i innvandringsproblematikken?

## Etiske prinsipper for integrering av innvandrere

### Hvem er de(n) andre?

Å kategorisere andre mennesker som fremmede er én måte å besvare dette spørsmål på. Hver dag møter vi medmennesker som vi kategoriserer ulikt og som får en bestemt plass i vår bevissthet. Slik sett er disse forskjellige svar på hvem den andre er, uunngåelige i dagliglivet.

Å leve er å leve med andre, sier Zygmunt Bauman (1993). Dette virker banalt, men det som er mindre innlysende er hva vi vet om de(n) andre. Hver enkelt "konstruerer" sin egen oppfatning om den andre utfra lagrede og utvalgte tidligere erfaringer med andre individer, for eksempel i samspill eller kamp (Bauman 1993).

I kommunikasjon med andre, vil individet i utgangspunktet betrakte medmennesker som lik en selv. Mellommenneskelige relasjoner blir symmetriske i den forstand at andre oppfattes i analogi med jeget d v s at de andres perspektiver forventes å være likt med jegets perspektiv. Dette medfører en følelse av at man forstår hverandre, noe som betraktes som naturlig og normalt. Imidlertid vil denne symmetriske relasjonen oppheves når misforståelser oppstår. Misforståelse krever forklaring og tvinger jeget og andre til å revurdere egne standpunkter. Men en slik situasjon er anormal; å re-etablere en symmetrisk relasjon med andre er dermed et hovedsiktemål. Dette peker tilbake til Lévinas' tenkning om det samme der den andres forskjell blir omgjort til et eksemplar av det allerede kjente.

At andre blir forstått innenfor jegets kognitive ramme kan illustreres på mange måter. I vår sammenheng kan det være interessant å se på det underliggende menneskesyn i assimilering- og integreringsbegrepene. Begge begreper opererer med et skille mellom jeg/vi og den/dem selv om utfallet for samspillet arter seg ulikt. I assimileringstankegangen må alle ha like kulturelle trekk slik at befolkningen blir så ensartet som mulig. Sosialisering av de nyankomne sikter følgelig mot en normalisering av deres avvik. Svaret på hvem de(n) andre er, impliserer dermed at jegets og majoritetens utgangspunkt er dominerende. Når det gjelder integreringstankemodellen, vil innvandrer/innvandrerne i større grad tillates å være forskjellig(e) fra majoriteten innenfor en bestemt plattform for samhandling. Likevel er grensen mellom likhet og annerledeshet ikke uproblematisk. Svar på spørsmål som hva betyr det å være norsk?, hva menes med det flerkulturelle samfunnet?, hva menes med innvandrerbegrepet? henger nøye sammen med menneskesyn, nasjonsforestilling og maktposisjon. Den norske integreringspolitikken setter altså i gang en prosess for å finne "grenser for akseptable forskjeller" (Long 1989).

Hva skjer når mennesker opplever misforståelse? Hvordan kan det symmetriske forholdet gjenopprettes? Bauman hevder at det er gjennom kunnskapen at mennesket forsøker å takle misforståelser med et annet menneske der "the knowledge picks up from the point of breach, disruption, misunderstanding" (Bauman 1993, s 148). Den andre blir dermed forstått innenfor en kunnskapsramme. Men hva så med den fremmede? Kan den fremmede bli forstått innenfor samme ramme? Bauman svarer negativt. Han hevder at den fremmede ikke vil bli forstått gjennom kunnskap, men gjennom kategorier og typifiseringer, "as types, not persons" (1993, s 149). Dermed vil den fremmede alltid representere en potensiell fare: "a threat of wrong classification (...) a threat to classification as such, to the order of the universe, (...) to my life as such" (1993, s 150). Høgmo hevder at den sosiale konstruksjon av den frem-

mede påvirkes av sentrale kulturelle prosesser der den fremmede alltid vil være på feil sted og forvirre jegets perspektiv, mens fienden forenkler og tydeliggjør det (1997).

I innvandringsdebatten hevdes det ofte at det er behov for større kunnskaper om hverandres kultur nettopp fordi en har konstatert negative stereotyper om de fremmede og p g a sterk tendens til forenkling og polarisering. Mange bøker som behandler innvandrings spørsmål og Utendingsdirektorat selv formidler faktakunnskaper i et forsøk på å skape mer oversiktighet i en innvandringsdebat preget av begrepsforvirring. Typisk informasjon vil gjelde spørsmål som hva en innvandrer er, hvor mange som finnes i Norge, hvilke problemer de støter på, hva slags arbeid de har osv. Selv om den er nødvendig innebærer denne strategi at innvandrerne betraktes som tilhørende en bestemt gruppe. Disse andre blir også fremstilt som fremmede, d v s dem vi ikke treffer, de som forblir uten ansikt. Upersonlige kunnskaper karakteriserer dem: "These are others in knowledge, institutionalized and no longer personal. They have no story to tell, they are, thus anonymous beings (...) these others are no longer people and they are all the same" (Beavers 1993, s 4). I en slik kontekst kan det være på sin plass å minne om hva den franske filosofen, Alain Finkielkraut sier om hvem min neste er: "i det alle er like, d v s menneskelige, og alle ulike, d v s hver for seg, danner mennesker i verden et fellesskap av unntak" (1996, s 115, min oversettelse).<sup>7</sup>

Vi har sett at Lévinas viser kunnskapens begrensninger. Vår menneskelighet og vårt ansvar for den andre lar seg ikke begripe av erkjennelsen fordi menneskets sosialitet går hinsides erkjennelsen. Den andre er unik. Det fremmede for Lévinas er ikke en person med annen kulturell bakgrunn. Det fremmede for ham er i utgangspunktet den andres annethet, alteritet og unikhhet. For Lévinas er vi alle fremmede. Ved å kategorisere en person i en bestemt gruppe eller samfunn, utfra bestemte tradisjoner eller utfra teorier, vil en generalisere den andre og dermed miste menneskets annethet og unikhhet av syne. Den fremmede er derfor ikke fremmed i forhold til min gruppe eller mitt sted, men til alle grupper og steder. Den andre forblir et mysterium. Erkjennelsen betraktes derfor som en assimileringssprosess der den andre blir en del av jeget. For Lévinas og Bauman er ansvar bedre enn erkjennelsen. Det etiske ansvaret overfor nesten som er mer fundamentalt enn erkjennelsen, konstituerer oss som mennesker.

Slik sett kan en si at kulturelle forskjeller mellom mennesker vil oppfattes av Lévinas som attributter. De sier ikke noe om det som er fundamentalt i mennesket. Mennesket blir derfor ikke definert ut fra sin kulturelle tilhørighet, og

gruppetilhørighet. Mennesket blir individualisert i kraft av sin unikhhet og sitt ansvar overfor nesten. Det at vi er forskjellige kommer *a priori*, ikke *a posteriori* fordi menneskets alteritet ikke kan logisk begrunnes eller skjelnes (Lévinas i Poirié 1996). Lévinas' etikk handler om å se den andre som den fremmede, men samtidig som sin bror. ”Det virkelige brorskapet, det er brorskapet som kommer fra det faktum at den andre angår meg, det er i egenskap av at han er fremmed at han er min bror” (Lévinas i Poirié 1996, s 129, min oversettelse).<sup>8</sup> Lévinas legger vekt på brorskapet mellom alle mennesker. Godhet og barmhjertighet forblir det fundamentale i mellommenneskelige relasjoner. Derfor kan en si at Lévinas viser det som forener mennesker, han peker på det universelle, nemlig ansvarstagen.

### Ansvar for de(n) andre

Ansvarsbegrepet er stadig brukt i den offentlige innvandringsdebatten og blir definert på ulike vis i den norske innvandringspolitikken. Mens assimilering legger vekt på innvandrerens ensidige ansvar for å tilpasse seg det adoptive samfunnet, blir ansvaret i integreringspolitikken tildelt alle grupper (majoritet og minoritetene), hver enkelt og den offentlige sektoren (Stortingsmelding nr 17 1996-97). Alle har fått dermed et ansvar i integreringspolitikken. Den offisielle prosa er imidlertid ikke tilfredsstillende i den forstand at det mangler en bevisst etisk refleksjon om ansvarsbegrepet. Hvem er alle? Hva menes med at alle er ansvarlige? Det er nødvendig å problematisere statens ansvar, og autonomi- og gjensidighetstenkning som er grunnleggende i integreringstanken.

### *Innvandrerne i møte med institusjonene*

I det sosialdemokratiske Skandinavia er forholdet stat og individ sammenvevd, det er mange nordmenn som ikke alltid skiller så klart mellom stat og samfunn, disse blir ofte brukt om hverandre i dagligtalen. Dessuten betraktes staten som en slags ”venn” i den forstand at den hjelper et individ når vedkommende har et problem (ekstraundervisning, arbeidsledighet osv). På denne måten blir staten representert som ”staten, det er oss” og noe som representerer oss (Eriksen & Sørheim 1994). Selvfølgelig er dette en ideell situasjon og vi har sett i media at bildet av ”staten som en venn” har vært sterk nyansert. Uansett er den offentlige sektor uunnværlig for samfunnsmedlemmene ved at en stadig forholder seg til institusjoner og trenger et stort antall



mennesker for å fungere i det daglige livet. Dette er langt fra å være tilfelle i andre kulturer (Eriksen & Sørheim 1994). Vi har mange eksempler fra andre land der staten mangler politisk grunnlag, legitimitet og spillerom.

Lévinas kommer imidlertid med en sterk advarsel og kritikk når det gjelder institusjonene. For ham er staten ingen "venn" selv om han ikke er imot ethvert hierarkiprinsipp. Institusjonenes vesen har en tendens til å anonymisere mennesket d v s at mennesket blir ett blant andre og blir ansiktløst. Mennesket blir derfor konformt og erstattbart i systemet og mister sin unikhhet. Mellommenneskelige relasjoner blir ikke direkte mellommenneskelige relasjoner, de er forhåndsbestemte i den forstand at alle individer har fått en rolle/funksjon i det objektiviserende systemet. Individene betraktes derfor ikke som enkeltmennesker, men som funksjonær, innvandrere osv. Objektivisering og den klientifisering den ofte fører med seg, er en stadig kritikk av den offentlige sektoren i møte med innvandrere og flyktninger. Innvandrerne blir omgjort til en masse, uavhengig av kulturell bakgrunn og individenes egne erfaringer. De får liten innflytelse på de offentlige organer som har som oppgave å hjelpe dem.

Institusjonenes vesen fremmer et kollektivt ansvar i den forstand at en bestemt etat holdes ansvarlig for bestemte prosjekter og for at bestemte mål blir nådd. Den etiske individualisme fremhever den enkeltes ansvar i motsetning til det kollektive ansvaret. Jegets ansvar er noe som en også må problematisere i forhold til staten. I hvilken grad kan funksjonærer holdes ansvarlige for sine handlinger? Det er viktig å minne om at staten har pådratt seg et moralsk ansvar for innvandrernes integreringsprosess p g a Menneskerettighetenes betydning, andre signerte internasjonale avtaler og tro på solidaritet med dem som lider.

Dette medfører at staten skal reflektere over etiske standarder og normer. Hva slags menneskesyn som bør danne grunnlaget for praksis for den offentlige sektoren og i samfunnet generelt er viktig, særlig når det moderne flerkulturelle samfunnet preges av større verdirelativisme og moralsk usikkerhet. Staten betraktes da gjerne som en viktig hjelper for tydeliggjøring av felles verdigrunnlag. Lévinas viser at etikken bør kontrollere staten i den forstand at: "Som første filosofi er etikken den siste filosofien: Institusjonen bør kritiseres, stadig forbedres; moralen må til slutt kontrollere staten" (Hansel 1996, s 2, min oversettelse).<sup>9</sup> En etisk refleksjon vil alltid være nødvendig for at totalitarismen ikke skal bli enerådende. Totalitarismen innebærer ifølge Lévinas at mennesket blir fullstendig konformt og erstattbart, og at dets eneste verdi ligger i den verdi som hans/hennes rolle/funksjon har i samfunnet. To-

talitarismen er ingen tilfeldighet, men alltid en potensiell trussel for det demokratiske samfunnet (Hayat 1995).

*Det kontraktbundne ansvar og det moralske ansvaret*

Lévinas' etikk er også verdifull når det gjelder å problematisere autonomi- og gjensidighetstenkning i innvandringspolitikken. Et hovedmål i integreringsprosessen er at innvandrerne blir autonome samfunnsmedlemmer med samme rettigheter og plikter som resten av befolkningen. I moderne tankegang innebærer det autonome individet at han/hun er fritt og velger rasjonelt mellom ulike alternativer. Ideen om frihet og valg betinger i så måte den ansvarlige handlingen, og disse er nærmest tatt for gitt i den moderne vestlige verden. Alle er blitt tildelt et ansvar i integreringspolitikken i kraft at alle er autonome individer. Muligheten for den enkelte til å kunne opprettholde og videreutvikle egen kulturell identitet innenfor fellesskapets ramme, gjensidige relasjoner som fremmer respekt og toleranse, og anerkjennelse av hverandres rettigheter og plikter danner grunnlaget for realisering av det flerkulturelle samfunnet slik vi finner det i den offisielle innvandringspolitikken.

Lévinas setter spørsmålsteget ved den vanlige tankegang om frihet, autonomi, valgmulighet og gjensidighetstenkning på og på utstrekkeligheten i jegets ansvar i forhold til den andres appell. Dette som skal utdypes nedenfor i fire punkter. En slik problematisering er også verdifull innenfor innvandringsdebatten.

1) Idéen om et gjensidig forhold mellom mennesker er en appell til fortjeneste. Spørsmålet om den andre fortjener mitt ansvar eller ikke, blir aktuelt. Dette innebærer at ansvaret ikke antas å være til stede i utgangspunktet, og at jeget kan fraskrive seg sitt ansvar hvis den andre betraktes som en som ikke fortjener mitt ansvar (Vetlesen 1995).

2) Idéen om fortjeneste impliserer også at en forventer en belønning eller en forventning om mulig belønning, noe som betinger jegets ansvar overfor nesten i forhold til de kalkylene en har gjort. Slik sett kan ansvarstagen oppfattes som et knapt gode som en må være innstilt på å spare på (Vetlesen 1995).

I den norske innvandringsdebatten finner en klare eksempler på en slik tankegang. Begrepet "innvandringsregnskapet" har vært fremmet flere ganger av Fremskrittspartiet. Tankegangen synes å være at å hjelpe innvandrerne er

noe som en kan velge, og at det skal være lønnsomt å bruke penger på innvandrerne. Et slikt krav om innvandringsregnskap er moralsk forkastelig fordi å hjelpe et annet menneske og å ta ansvar for nesten ikke kan reduseres til et spørsmål om den andre fortjener min støtte og hvilken belønning jeget i neste omgang kan få. Lévinas hevder at ansvaret for den andre er en generøs handling. Ansvar ansees altså som en bevegelse som retter seg utad uten noe håp om fortjeneste eller erobring (Bredal 1995). Et annet eksempel på at støtten oppfattes som et knapt gode som en er innstilt å økonomisere med, er debatten om flyktningepolitikken, nærmere presisert sosialhjelpen en skal gi flyktninger og asylsøkere. Patricio S Salomón skriver i en kronikk publisert i Bergens Tidende tirsdag 18. november 1997 at

Markedsøkonomi er blitt et slags "vesen" som tilsynelatende eksisterer objektivt og omnipotent. Alle skal en eller en annen gang støte på dette, forholde seg til det og de fleste av oss ikke kunne påvirke dets atferd. (...) Skal mennesker gå rundt med en prislapp på seg? Hvor mye koster du? Blir budsjetter viktigere enn mennesker budsjettene eksisterer for? Vil dette gi uttrykk for at vi ikke har råd til å bry oss om hverandre?

Ved å hevde at ansvar er asymmetrisk, går Lévinas imot en slik tankegang. Ansvarstagen knyttes ikke til mulig gevinst. Ansvaret er av kvalitativ art, det kan ikke defineres i kvantitative termer. Ivar Asheim drøfter økonomiens overordnede betydning i samfunnsorganiseringen, og hevder at mens etisk refleksjon retter oppmerksomheten mot det kvalitative og den enkeltes livssituasjon, innebærer økonomiens logikk en kvantitativ tilnærming til mennesket (1991). Dette kan illustreres på mange måter. I innvandringsproblematikken har denne logikken gitt utslag i lignende spørsmål som hvor mye innvandrere koster og bidrar til det norske samfunnet og om de relevante støtteordningene gir de beste resultater i forhold til utgiftene.

3) I et gjensidig forhold blir ansvaret betraktet som en opsjon som kommer etter jegets frihet. Det autonome jeget kan mer eller mindre fritt velge å ta ansvar eller la det være. "Ja, det feires som et ypperste bevis på individets frihet at dets ansvar er 'tvangsløst' og således udeterminert av noe 'utenfor' det selv; slik stadfestes autonomi (i Kants bestemmelse som selvlovgivning), slik utelukkes heteronomi (det eneste tillatte alternativ)" (Vetlesen 1995, s 43).

4) Et symmetrisk syn på ansvar impliserer dessuten at en betrakter den andre som i stand til å gjengjelde d v s i stand til å ta ansvar når jeget trenger det. Den andre sees derfor som en mulig giver. Den andre blir oppfattet som et ko-

eksisterende subjekt som jeget er forpliktet til å anerkjenne på samme måte som den andre er forpliktet å anerkjenne jeget. Balanse og likevekt blir dominerende i denne gjensidige tenkning (Vetlesen 1995).

Likestillingstanken i den offentlige innvandringspolitikken kan oppfattes som et eksempel på et symmetrisk syn på ansvar mellom de ulike samfunnsmedlemmer. Enhver innvandrer har samme plikter og rettigheter som enhver nordmann. Ethvert individ tildeles samme ansvar i realisering av det flerkulturelle samfunnet. Men hva menes egentlig med den enkeltes ansvar? Er dette ansvar moralsk eller et resultat av en kontraktbundet forpliktelse? Bauman definerer disse to typer ansvar på følgende måte. Et *kontraktbundet ansvar* innebærer at forutsetningen for at jeget tar ansvar, er presisert på forhånd og veldefinert (ansvaret blir begrenset, en vet hva det går ut på og hva det ikke går ut på). Likeledes forventes det at motparten oppfyller sine forpliktelser og det er først når vedkommende har gjort det, at han/hun kan kreve det samme fra jeget. Likevektstenkning er her fremtredende og det er mulig å foreta en sammenligning av de respektive forpliktelser (Bauman 1996). Det *moralske ansvar* i Lévinas' tenkning er av en annen art. Ansvarstagen kan ikke relateres til den andres rett og handlinger. Den andre er først og fremst karakterisert ved sin sårbarhet og sin nød. Ansiktets appell er en autoritet uten makt. Derfor sier Bauman at ”det er Den andres svakhet som gjør meg ansvarlig. Det er Den andres styrke som forplikter meg” (Bauman 1996, s 119). Altså er det overfor de dårligst stilte i samfunnet at det moralske ansvaret er størst. Komende generasjoner, barn, og de fattige er slike personer. Dette perspektivet er også relevant i innvandringsdebatten, særlig når det gjelder flyktninger. Vil den enkeltes ansvar fastsettes ut fra innvanderens (flyktingens) evne til å gjengjelde slik Fremskrittspartiet mener, eller vil det moralske ansvaret overfor innvandreren (flyktingen) begrunnes simpelthen ut fra det faktum at han/hun er et menneske i nød? Et interessant eksempel er her hvordan statens moralske ansvar begrunnes når asylsøkere nektes adgang til Norge eller sendes tilbake til sitt konfliktfylte land.

Lévinas går imot en tenkning som relaterer ansvarstagen til jegets frihet, fortjeneste, gevinst og likevekt. Ansvaret er *a priori* alt annet og kan ikke velges vekk. I ansvarstagen er det et asymmetrisk forhold mellom jeget og den andre, den andre har forrang. Det er ikke tilstrekkelig å hevde at integreringsprosessen skal lede til uavhengige og autonome personer, noe som påvirker oppfatningen av samfunnets og den enkeltes ansvar. Behovet for å problematisere begrepet ansvar både på samfunns- og individnivå er til stede. Når staten, kommunene eller den øvrige befolkningen sies å ha et bestemt ansvar, må en stille spørsmål om dette ansvar er moralsk og når en handler moralsk.

Finnes det også noen motsetninger mellom statens moralske oppgave i møte med hjelpetrequende personer og den utpregede oppfatningen av gjensidig forhold som grunnlag for innvandringspolitikken? En slik diskusjon vil være nødvendig for realisering av et harmonisk flerkulturelt Norge.

### Menneskerettighetene og innvandringspolitikken

Diskusjonen om menneskerettighetene i forhold til minoriteter er et omfattende tema, som ville sprengte rammen for denne artikkel. Her vil Lévinas' refleksjon om menneskerettighetenes normative kraft knyttes til integrering av innvandrere.

Menneskerettighetene anses å være fundamentale i den forstand at de angår alle mennesker, at de er overordnet enhver stats lovgivning og medfører bestemte forpliktelser for staten (Føllesdal 1993). Imidlertid finnes det forskjellige oppfatninger av hvilke rettigheter og plikter et medlem av et samfunn har, og da menneskerettighetene tydelig tar utgangspunkt i en vestlig individorientert, borgelig-demokratisk kultur, har det vært (og er fremdeles) en stor diskusjon om menneskerettighetens karakter. Derfor har FN i 1948 vært opptatt av å gi generelle formuleringer uten noen spesifikk religiøs eller metafysisk begrunnelse. Slik kan de omfavne alle mennesker (Eriksen 1992). Takket være en verdensomfattende teknisk modernisering har imidlertid menneskerettighetene og den vestlige kulturen også spredd seg til andre deler av verden med forskjellige menneskesyn. Lévinas er glad for denne spredningen samtidig som han påpeker at teknikk kan innbefatte en begrensning av de samme rettigheter, særlig når det gjelder tredje verden (Lévinas 1987).

Menneskerettighetene blir altså betraktet som et viktig fremskritt i bevissthets historie. Men Lévinas er ikke opptatt av kritikken som har vært formulert om menneskerettighetenes vesteuropeisk utgangspunkt. Han anser disse rettighetene som fundamentale, de er *a priori* og mer legitime enn noen annen lovgivning (Lévinas 1987). Disse rettighetene er fundamentale fordi de ikke knytter seg til noen attributter. De uttrykker menneskets annethet, det absolute og det unike i mennesket. Menneskerettighetene danner på samme måte som den etiske individualismen en motvekt mot hierarkiet og den politiske orden (Hayat 1995). Likevel er det viktig å konkretisere disse abstrakte rettigheter i konkrete lover (jfr. Menneskerettigheter i videste forstand). Lévinas gir noen eksempler: rett til liv, rett til sikkerhet, rett til utdanning og deltagelse i det politiske liv osv (1987). I så måte kan en si at ved å konkretisere

menneskerettighetene i bindende lovgivning, knytter en sammen politikk og etikk. Det politiske systemet får en moralsk legitimitet og samtidig blir den økonomiske liberalismen begrenset (Hayat 1995).

I første del av denne artikkelen har vi sett at innvandringspolitikken eksplisitt tar utgangspunkt i menneskerettighetstanken og i en rekke konvensjoner som forplikter den norske staten til å sikre innvandrernes rettigheter på lik linje som norske borgere. Menneskerettighetene har munnet ut i en rekke konkrete lover som fremmer anerkjennelse av den andre og det moralske ansvaret for å hjelpe innvandrernes integreringsprosess. De representerer dermed et etisk krav.

Hvordan kan så menneskerettighetenes normative kraft opprettholdes og videreutvikles? Lévinas er opptatt av at menneskerettigheter skal knyttes til den Andres rettigheter slik at rettigheter og plikter ikke tenkes ut fra et symmetrisk, men gjennom et asymmetrisk forhold og ansvaret overfor medmennesket. Sagt med andre ord bør menneskerettighetene ikke utelukkende tenkes som en gjensidig påvirkning på individenes handlingsrom – *la réciproque limitation* – (1987, s 167 ), men fremfor alt i forhold til jegets ansvar overfor den andre.

Denne begrunnelse for menneskerettighetene er mer positiv, nemlig at det er godhet som bør prege mellommenneskelige relasjoner fremfor rettigheter og plikter; Godhet som knyttes til menneskets ”dis-interestment emerging from love” slik at den absolutte andre og den andres unikhhet får sin virkelige mening (Lévinas 1987/1993, s 124).

Diskusjonen om rettigheter og plikter for både innvandrere og nordmenn bør knyttes til diskusjonen om den enkeltes ansvar overfor nesten. Fokus på den Andres rettigheter kunne åpne for en ny refleksjon i debatten om hvor universelle menneskerettighetene er. På grunn av livssynpluralisme er det blitt reist tvil om menneskerettighetene lar seg begrunne som universelle, statsforpliktende og samfunnskritiske normer. Lévinas går hinsides kulturer. Han viser til en fundamental likhet mellom mennesker ved å legge vekt på brorskap og godhet som utgangspunktet for mellommenneskelige relasjoner. Han legger likeledes vekt på den enkeltes ansvar samtidig som han også understreker den enkeltes unikhhet og annerledeshet. Det er klart at hans filosofi reiser mange vanskelige spørsmål særlig når mennesket aldri vil rives ut av sin kulturelle kontekst. Men selv om den sosiale orden, hierarkiprinsippet og rettferdighet er vesentlige for samfunnet, oppfatter han menneskets sosialitet som noe an-

net enn bare kollektive verdier, symmetriske forhold og samfunnsmessige tradisjoner. Kjærlighet, godhet og ansvar er mer fundamentale. Slik sett kan Lévinas' filosofi vise at menneskerettighetene ikke har mistet sin normative kraft (Hayat 1995). Han problematiserer vår generelle oppfatning av plikter og rettigheter i lys av vårt ansvar for medmennesket, ved siden av kulturdiskursen er det dermed nødvendig med en etisk refleksjon om hva som skiller mennesker og hva som er allment menneskelig.

## Oppsummering og ettertanker

Hva vil det si å være fremmed og hvordan/hvorfor definerer en andre som fremmede? Vi har sett at i lys av Lévinas' etikk er alle fremmede. Individets sosialitet går hinsides alle attributter en får ved å være et samfunnsmedlem og er hinsides erkjennelsen. Selv om Lévinas' filosofi reiser en rekke vanskelige dilemmaer, er det viktig å tenke på nytt om fremmedhetsbegrepet.

Hva slags ansvar har vi som mennesker? I integreringstanken er en opptatt av at ansvaret ligger på begge sider. Er dette ansvaret et slags "pre-definert" ansvar som en må ta på seg samtidig som en forventer at den andre gjør det samme? Eller er ansvaret noe mer fundamentalt slik Lévinas hevder? Spørsmålet er om jeget, når den andre viser sin nød og sårbarhet, vil besvare appellen eller overlate dette ansvar til et annet menneske/institusjon, eller være likegyldig? Det er nødvendig å sette søkelys på det personlige moralske ansvar en har overfor nesten og sette det på dagsordenen i innvandringsdebatten, selv om det moralske ansvar på samme tid ikke vil implisere noen sikre svar på grunn av ansvarets tause fordring.

I det (post)moderne samfunn preget av verdiforvirring, normopløsning og likegyldighet hevder Lévinas at godhet, brorskap og personlig ansvar bør fremmes i diskusjonen om menneskerettighetene ved siden av plikter og rettigheter for det enkelte samfunnsmedlem.

Hva kan skolen gjøre for å imøtekomme utfordringer i det flerkulturelle samfunnet? Vi har sett at rasismen er på fremgang i dagens moderne samfunn. Andre kulturer oppleves i større eller mindre grad som truende for egen kultur og kulturelle forskjeller erfares for mange som problematiske. Fremmedskepsis, fremmedfrykt og rasisme er en utfordring for alle, inkludert for skolen. Antirasistisk arbeid i skolen må bygge på et bredt grunnlag der den etiske refleksjonen skal være et hovedelement. Kunnskaper om hverandres kultur

blir ikke tilstrekkelige, selv om de også har en viktig rolle. Utvikling av egen etisk refleksjon hos lærerne og elevene er nødvendig for at toleranse, respekt, likeverdighet ikke forblir utopiske verdier, men at de blir holdningsdannende. Valg av begreper en bruker i undervisningen er heller ikke nøytral. Problematisering av hva det vil si å være fremmed, og jegets ansvar for medmennesket er vesentlig for at begrepsvalg ikke blir tilfeldig. Det er også nødvendig at skolen også tydeliggjør de moralske målsetninger som integreringspolitikken bygger på slik at den enkeltes moralske ansvar blir fremhevet.

Innvandrings spørsmål reiser mange vanskelige og fundamentale problemer. Denne artikkelen er ikke ment å gi et sikkert og definitivt svar for å løse dem. Den er heller en problematisering av vanlige måter å tenke på. Vi er alle sammen i en prosess, vi har allerede sett positive effekter for eksempel når assimileringstanken ble byttet med integreringstanken i 1973-74 i den norske innvandringspolitikken. Likevel gjenstår mange ubehagelige spørsmål. I en slik diskusjon er den etiske refleksjon uunngåelig.

#### Noter

1. Noen av de viktigste konvensjoner for den norske innvandringspolitikken er følgende: Menneskerettserklæringen (1948), *Den europeiske menneskerettskonvensjon* (EMK) (1950) og *den Europeiske sosialpakt* (1961) *FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter* (1966), *FN-konvensjonen om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter* (1966). En rekke organisasjoner/organer er også betydningsfulle i denne sammenheng: *Unesco*, *OECD*, *Europarådet*, *Den internasjonale arbeidsorganisasjon (ILO)*, *Den europeiske migrasjonskomiteen (CDMG)*, *Kontaktgruppen for migrasjonsspørsmål og Nordisk migrasjonsutvalg* i nordisk kontekst. Samarbeidet innenfor EØS, EU og Schengenavtalen spiller også en viktig rolle.
2. Emmanuel Lévinas er født i 1906 i Litauen. Familien drar i eksil til Russland under første verdenskrig og kommer tilbake til Litauen i 1920. Lévinas får stor kjennskap til den russiske litteraturen – særlig Fjodor Dostojevskij – samt Bibelen, noe som blir fundamentalt i hans tenkning. Lévinas reiser senere til Frankrike (Strasbourg) i 1923. Der møter han filosofer og andre intellektuelle (for eksempel Charles Blondel, Roger Pradines, Maurice Blanchot og Henri Bergson) som har innvirkning på hans tenkning. I 1928 reiser han til Tyskland for å følge Edmund Husserls og Martin Heideggers undervisning som også får stor gjennomslagskraft i Lévinas' forfatterskap. Han blir fransk statsborger i 1930. Nazismen og den andre verdenskrig setter dype spor hos Lévinas. Han betrakter krigen som et bevis på at idealet om å skape et rettferdig samfunn bare ved hjelp av fornuften ikke er tilfredsstillende (Hayat 1995, s 17). "Aldri mer Auschwitz" blir et sentralt anliggende i Lévinas' tenkning. Etter andre verdenskrig blir han rektor for "Ecole normale israélite orientale" i 1947. I 1961 blir han professor ved Universitet i Poitiers (Frankrike) og i 1967 ved Universitet i Nanterre nær Paris. I 1973 blir han utnevnt til professor ved Paris-IV-Sorbonne. Samtidig som han pensjoneres i 1976, skriver Lévinas en rekke viktige bøker og er aktiv på seminarfronten. Lévinas dør den 24. desember 1995.
3. *Chaque chose autant qu'elle est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.*









