

Forutsetninger

Ethvert vitenskapelig arbeid har forutsetninger som gir det en bestemt form. For visse vitenskapsteoretiske formål kan det være viktig å grundig diskutere disse. Det er det ikke rom for å gjøre i denne boken. Jeg vil begrense meg til å avklare, og relativt kort begrunne, de viktigste.

1.1 Den kristne og humanistiske arv som bakgrunnskultur

I utviklingen av bokens mest sentrale prinsipielle politisk-filosofiske tese gjør jeg bruk av livssynsorienterte etiske ressurser på en helt bestemt måte. Det er viktig for leseren å være klar over hvordan dette skjer, slik at misforståelser unngås. Som nevnt i innledningen er migrasjonsetikkens grunnutfordring mest mulig koherent å tilrettelegge forholdet mellom medlemsspesifikke (sivile) rettigheter og de universelle menneskerettighetene migranter griper til for å begrunne sin oppholdssøknad. I norsk tradisjon begrunnes som oftest begge settene med rettigheter i et egalitært menneskesyn. I Grunnloven forankres dette menneskesynet i den kristne og humanistiske arv (§ 2). Når jeg i denne boken drøfter forholdet mellom de nevnte rettighetssettene (3.2), anser jeg det derfor som mest hensiktsmessig å ta utgangspunkt i et utvalg forestillinger om mennesket som finnes i disse livssynstradisjonene (1.3 og 3.1). Dette utgangspunktet er imidlertid teoretisk underbestemt, og det er derfor svært uklart hvilke migrasjonsetiske konklusjoner som følger av det. For å få større klarhet om dette er det nødvendig å presisere de begrepsmessige ansatsene livssynstradisjonene leverer, og utbrodere de etiske implikasjonene av disse. Når dette arbeidet er gjort ender jeg ikke opp i en posisjon som eksklusivt er

knyttet til ett bestemt livssyn, religiøst eller ikke-religiøst.²⁴ Representanter for ulike livssyn kan dele noen av grunnene jeg anfører til støtte for mine konklusjoner, men også komme til samme konklusjoner av grunner knyttet til flere livssyn enn de jeg orienterer meg mot.²⁵ Jeg tror, og håper, derfor at det teoretiske rammeverket som utformes ved hjelp av disse ressursene også kan aksepteres av mennesker med andre livssynsmessige overbevisninger enn min egen. Dette betyr imidlertid ikke at det er politisk eller etisk nøytralt. Tvert imot legger rammeverket tydelige normative føringer for politikktutvikling på innvandringsfeltet, og munner ut i standpunkt som kan gjøre seg gjeldende som gjenstand for demokratisk valg. Men hvilket partivalg som følger av min tolkning av de konstitusjonelle grunnprinsippene er ikke bestemt av hvorvidt leserens livssyn er formet av det som utgjør «bakgrunnskulturen» for Norges Grunnlov.²⁶ Alle politiske parti i Norge er preget av livssynsmangfold. Jeg ønsker å overbevise mennesker med ulike livssyn om å dele mine innvandringspolitiske posisjoner. I så måte er bokens resonnementer relevante for alle som ønsker grundig å gjennomtenke sitt innvandringspolitiske ståsted.

1.2 Innvandringspolitiske spenningsfelt

Norsk innvandringspolitikk er ikke kun et spørsmål om hva som bør gjøres, og hvordan staten mest effektivt kan få gjennomført de prosedyrer for behandling av innvandrere det norske folk har gitt den mandat til å utvikle og utføre. Innvandringspolitikk er ikke kun realpolitikk.²⁷ Min kritiske stemme inn i innvandringsdebatten er tenkt som et bidrag til statlige institusjoner som er verdimeslig forankret i rettferdighetsprinsipper,

24 Selv om det ikke finnes en prinsipiell grunn til at mennesker ikke kan bringe livssynsspesifikke argumenter til bords i dette formelle rommet, så har det ofte begrenset, eller ingen, praktisk hensikt, all den tid deres oppgave er å overbevise mennesker av ulike livssyn om å slutte seg til ens posisjon. Men at stillingtaken i kontroversielle politiske eller rettslige spørsmål skjer på et rent objektivt og nøytralt teknokratisk grunnlag stiller jeg meg svært tvilende til. Se f.eks. Kennedy, «The Critique of Rights», 196ff.

25 Jf. Rawls, *A Theory of Justice*, 340. Vedrørende forholdet mellom et livssyn og konstitusjonelle prinsipper skriver Rawls følgende: «[I]f any of those reasonable comprehensible doctrines support only true moral judgments, the political conceptions itself is correct, or close thereto, since it is endorsed by a true doctrine. Thus, the truth of any one doctrine in the consensus guarantees that all the reasonable doctrines yield the right conception of political justice, even though they do not do so for the right reasons as specified by the one true doctrine. When citizens differ, not all can be fully correct, for some are correct for the wrong reasons; yet if one of their doctrines should be true, all citizens are correct, politically speaking: that is, they all appeal to a sound political conception of justice». Rawls, *Political Liberalism*, 128. Jf. *ibid.*, xx, 116, 168ff.

26 Uttrykket «bakgrunnskultur» har jeg fra John Rawls. Rawls, *Political Liberalism*, 14.

27 Carens, *The Ethics of Immigration*, 126.

ikke utelukkende i det rent politiske effektive. Når den norske stat skal vurdere ulike modeller for regulering av innvandring opp mot hverandre, må det reflekteres over forholdet mellom disse modellene og de sosial- og liberaldemokratiske verdiene som den norske samfunnsordningen er fundert på, verdier som for eksempel medbestemmelse, at ethvert individ har rettigheter og friheter som bør respekteres, at alle samfunnsmedlemmer skal få lik behandling av loven, at ingen mennesker skal diskrimineres på bakgrunn av fødested, livssyn, seksuell legning, kjønn, etnisk eller sosial tilhørighet, at ethvert individ er forpliktet til å bidra til at samfunnet blir godt å leve i for alle dets medlemmer (m.m.).²⁸ Selv om prinsippet om at lovverket i et liberalt demokrati skal appliseres konsistent er sentralt for en prosedural forståelse av rettferdighet, betyr ikke dette at norske politikere og innvandringsregulerende instanser er fullkomment konsistente i sin demokratiske etos, og i sin anvendelse av demokratiske verdier for å utarbeide politikk og håndheve Norges lover. Et moralsk ansvarlig samfunn må alltid kritisk etterprøve hvorvidt de til enhver tid gjeldende regler for menneskelig samhandling samsvarer med de overordnede verdiene samfunnet er tuftet på, og anbefale reformer der det er presserende fra et etisk ståsted. I kraft av det faktum at enhver stat er ansvarlig for hvordan dens handlinger påvirker befolkningens muligheter til et godt liv, er den forpliktet til å undersøke hvorvidt nye etiske perspektiver kan bidra til at lovgivningen, og den politiske håndteringen av den, i større grad realiserer et rettferdig og godt demokratisk samfunn. Slike perspektiver er ikke alltid like lett å få øye på, særlig når de bryter med det vi oppfatter som moralske selvfølgeligheter eller med statens egeninteresse.

Det er ikke bare folk som bor i Norge som har et moralsk legitimt krav på å få leve i et rettferdig samfunn. Mange av våre handlinger som enkeltindivider og som stat har konsekvenser langt ut over våre lokale, nasjonale og

28 Jf. *Grunnloven* §§ 2 og 92. At den moderne utviklingen av mange liberaldemokratiske grunnprinsipper har mottatt impulser fra (særlig protestantisk) teologisk tradisjon er godt belagt i Kurun, *Origins of Liberalism*, Lindberg, *The European Reformations*, 352ff., Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, «The Anti-Trinitarian Origins of Liberalism», samt Siedentop, *Inventing the Individual*. Forordet til EUs charter for grunnleggende rettigheter funderer sine grunnverdier på en felles «spiritual and moral heritage», som i den tyske oversettelsen lyder «geistig-religiösen und sittlichen Erbes». Selv om det må sies å være påfallende at det primært er i områdene preget av protestantisk kristendom at en liberal politisk atmosfære har fått utvikle seg, må vi ikke glemme at denne samme «arven» også inneholder en rekke illiberale aspekter (Kurun, *Origins of Liberalism*, 74f.). Ettersom de selvsagt er kritiserbare, kan ikke en fullt utviklet migrasjonsetikk hoppe over detaljerte begrunnelser for disse verdiene (jf. Hoesch, «Sind keine Gründe denkbar?», og Meilaender, «Liberalism and Open Borders», 1076ff.). I rammen av denne boken vil jeg imidlertid begrense meg til å indikere hvordan de mest sentrale elementene i en slik begrunnelse kan se ut. Dette skjer i seksjon 1.3 og kapittel 3.

regionale omgivelser. Ikke minst gjelder dette de valgene vi tar vedrørende mennesker som søker permanent opphold i Norge. Migrasjonsetikkens tema er globalt. I vår sammenheng betyr dette at vi stiller spørsmålet om hvorvidt det norske lovverket og norsk innvandringspolitikk gir oss en mer rettferdig verden. Det er tross alt ikke slik at et demokratisk samfunn nødvendigvis forholder seg til mennesker fra andre samfunn på en rettferdig måte.²⁹ Som Seyla Benhabib har påpekt ligger det en grunnleggende spenning innbygget i folkesuverenitetsprinsippet.³⁰ På den ene side er folkets rett til fritt å konstituere statens makt etisk forankret i universelle menneskerettigheter (ICCPR, art. 1.1, 25; ICESCR, art. 1.1). På den andre siden følger det av folkets selvbestemmelsesrett en rett til å ekskludere.³¹ Selv om norske folkevalgte har suveren rett til å regulere innvandringen til landet, betyr ikke dette at de lover som utformes for, og den praksis de følger i, regulering av innvandring samsvarer med det vi fra et normativt filosofisk perspektiv vil kvalifisere som fullkomment demokratisk, rettferdig, eller godt. Krav om regulering av nasjonale grenser har røtter i biologisk og kulturell rasisme, og lovverk som på overflaten fremstår som nøytralt, kan i praksis få diskriminerende utfall.³² Vi må huske at menneskerettighetene tross alt oppstod som en reaksjon blant annet på demokratiske staters urett.³³ Det er i en verden der staters politiske beslutninger heves over enhver form for kritisk etterprøving at menneskerettighetene nettopp har sin primære funksjon.

Betyr dette at norsk innvandring i fremtiden bør reguleres av en internasjonal instans? Selv om dette i noen tilfeller kan være ønskelig, er ikke dette en nødvendig følge av det du har lest så langt.³⁴ Menneskerettigheter kan anerkjennes og håndheves kritisk av en stat vis-a-vis seg selv, gjennom dens egne uavhengige domstoler. En slik praksis er i samsvar med

29 Den tyske rettsviteren Kay Hailbronner mener eksempelvis at innvandrings- og naturaliseringspolitikk ikke er et moralsk spørsmål, men kun et spørsmål om hva folket bestemmer seg for. Hailbronner, «Citizenship and Nationhood in Germany», 74ff.

30 Benhabib, *The Rights of Others*, 43ff.

31 Koblingen mellom folkesuverenitetsprinsippet og retten til å ekskludere har røtter langt tilbake i den liberale republikanske tradisjon. Bader, «Ethics of Immigration», 333f.

32 For historiske eksempler, se Cole, «Open Borders», 217ff., Fine, «Immigration and Discrimination», 129ff., samt Hayter, *Open Borders*, 21ff., 163ff. Se også nedenfor, seksjon 4.1.

33 Michael Doyle kvalifiserer med en viss rett påstanden om at det var demokratiske staters urett som førte oss inn i verdenskrigene. Selv om de var demokratiske var de ikke stabile *liberale konstitusjonelle* demokratier (Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», 80ff.). Det er likevel hevet over enhver tvil at også land i denne kategorien kan utøve diskriminerende innvandringspolitikk. Carens, «Nationalism».

34 Martin Luther skrev en gang følgende: «[T]here is the natural law of all the world, which says that no one may sit as judge in his own case or take his own revenge. The proverb is true 'Whoever hits back is in the wrong' or as it is said 'It takes two to start a fight.'» (Luther, «Admonition to Peace», 25). Hvordan dette kan skje, og hvorfor det bør skje, vil bli diskutert mer inngående, nedenfor, i seksjon 8.2. For dette og følgende, se Carens, *The Ethics of Immigration*, 7f., 252, og Brock, *Justice*, 207ff.

prinsippene den norske samfunnsordningen er bygd på, da særlig prinsippet om at staten kan begrense sin makt både moralsk, politisk og juridisk for å ivareta visse allmennmenneskelige verdier. Spørsmålet blir da hvilke etiske kriterier vi bør bruke når vi skal vurdere statens utøvelse av makt overfor innvandrere som ønsker å bosette seg i Norge. Statens uinnskrenkede autonomi i innvandrings spørsmål er vanskeligere å problematisere enn uhemmet selvhevdelse på individnivå. Institusjonalisert egeninteresse har en tendens til å skjule individene som fremmer dem fordi de ikles en anonym strukturell form. Ansvar for verdiene som fremmes forsvinner i det sosiale maskineriet og tjener slik til å forsvare den eksisterende orden. Denne tendensen er det viktig å forholde seg kritisk til.

Selv om jeg i denne boken primært er interessert i å diskutere verdiene som ligger til grunn for konkrete politiske og juridiske valg, og ikke komme med detaljerte forslag til hvordan man praktisk-politisk bør gå frem for at de best begrunnede verdiene konkret skal ivaretas, betyr ikke dette at boken er abstrakt tankespinn løsrevet fra vår politiske handlingsvirkelighet.³⁵ Den utgjør en refleksjon rundt konkrete problemer vi faktisk står overfor som enkeltindivider og som stat. En slik refleksjon innebærer ikke at vi må forholde oss til konkret håndverk knyttet til den til enhver tid gjeldende politiske forhandlingsvirkelighet, og komme med detaljerte forslag til hvordan en bestemt innvandringspolitisk modell politisk-administrativt kan implementeres steg for steg. Selv om det alltid er rom for forbedring, lider ikke det norske samfunnet av prekær mangel på kompetanse i det konkrete politiske, juridiske og byråkratiske håndverket knyttet til innvandringspolitikk. Det vi mangler er heller en dypere refleksjon over hvilken relevans våre sosial- og liberaldemokratiske etiske prinsipper har for hvordan vi i praksis regulerer innvandring. Det betyr imidlertid ikke at kun de etiske krav kan stilles som det er mulig umiddelbart å innløse politisk og/eller juridisk. Urett har ofte dype historiske og kulturelle røtter, og vil kreve mange små rykk for å forlate jordsmonnet.

Ser vi nærmere på hvilke krefter som former innvandringspolitikk i et samfunn som Norge, er det endatil berettiget å spørre om det i det hele tatt lar seg gjøre å utforme en etisk koherent innvandringspolitikk. Som James Hampshire har påpekt gjennom sin analyse av innvandringspolitiske dynamikker, formes politisk praksis på dette området av liberaldemokratiske

35 For forslag knyttet til integrering av innvandrere på ulike politikkområder, se for eksempel NOU 2017: 2, 188ff., og helt nylig NOU 2022: 18, 273ff.

prinsipper som står i et fundamentalt motsetningsforhold til hverandre.³⁶ Hampshire skriver:

Nations cannot be distinguished from one another based on culture, ethnicity, and so on. Yet the construction and maintenance of national identity require that distinctions are made between human beings on the basis of particular attributes, such as place of birth, ancestry, language, and so on.³⁷

Enhver demokratisk stat må utvikle en kultur som skaper samhold, samtidig som avgrensningene som gjør dette mulig ikke er naturgitt. Forpliktelsene til «nasjonen» har i Norge blitt understøttet av en folkeopinion som historisk sett har vært relativt skeptisk til innvandring, arbeiderbevegelsen som har ønsket å verne det nasjonale arbeidsmarkedet fra økt konkurranse, og et samlet politisk driv mot å bevare en raus velferdsstat.³⁸ Disse restriktive kreftene står, på den andre side, i et spenningsforhold til de egalitære verdiene en liberal sosialdemokratisk grunnlov er fundert på, og som skal være styrende for rettsvesenet beslutninger i innvandringsaker, uavhengig av hvilke tendenser som preger det hverdagspolitiske spillet om, og hos, den utøvende makt.³⁹ Disse konstitusjonelle verdiene er utformet med utgangspunkt i forestillingen om alle menneskers likeverd, noe som ikke bare gjør norske politikere ansvarlige overfor norske domstoler, men også politisk, moralsk og til dels også juridisk ansvarlige for å ivareta rettighetene til mennesker som ikke tilhører det norske samfunnet, deriblant migranter.⁴⁰ Dette ansvaret er ikke pålagt norske politikere av eksterne aktører, men noe den norske stat selv har tatt på seg. I samme innvandringsliberale retning drar den strukturelle logikken i det internasjonale kapitalistiske økonomisk system. For å oppnå konkurransefortrinn ønsker enhver nasjonal økonomi å tiltrekke seg de dyktigste og mest verdiskapende entreprenørene og ekspertene, og den ønsker å skape konkurranse om arbeidsplassene for å holde lønnsnivået nede.⁴¹

36 Hampshire, *Politics of Immigration*.

37 Hampshire, «Liberalism and Citizenship Acquisition», 9.

38 Jf. Hampshire, *Politics of Immigration*, 20ff.

39 Jf. Guiraudon og Joppke, «Controlling a New Migration World», 8ff.

40 Retten til privatliv innebærer også at myndighetene ikke uten videre kan kontrollere menneskers innvandringsstatus, og det finnes en rekke moralske og juridiske begrensninger på hva slags type makt myndighetene kan anvende for å iverksette utvisning av asylanter som har fått avslått sin asylsøknad. Jf. Ellermann, *States Against Migrants*, 84ff.

41 Hampshire, *Politics of Immigration*, 11. For mer om dette, se kapittel 6.

Kompleksiteten i de innvandringspolitiske dynamikkene orientert rundt disse liberale sosialdemokratiske verdiene forsterkes av at de splitter kjernevelgerne til mange partier – direkte proporsjonalt med hvor nært sentrum de befinner seg.⁴² Sentrum-høyre-partier splittes mellom ønsket om å ivareta både markedsliberalistiske og kulturkonserverende interesser, mens sentrum-venstre-partiene rives mellom sin grunnleggende egalitæristiske (og anti-fascistiske) verdiorientering, ønsket om å bevare en raus velferdsstat, samt optimale vilkår for landets arbeidere.⁴³ Den politiske vilje i innvandringspørsmål vil derfor ikke være udelt, selv ikke innad i det enkelte parti.

En ansvarlig etisk refleksjon rundt innvandringspolitiske spørsmål må forholde seg til disse indre spenningene som det liberale sosialdemokratiske verdigrunnlaget skaper rom for. Som Matthew Gibney påpeker må den derfor ta høyde for de begrensede muligheter statlige aktører har for å endre lovverk og praksis knyttet til regulering av innvandring.⁴⁴ Dette har han selvsagt rett i, men det diskvalifiserer ikke verdien av kritiske refleksjoner over normene og verdiene som styrer handlingsvalgene til disse aktørene. Like lite som en ansvarlig politisk og juridisk etisk refleksjon kan velge bort praksis, kan den velge bort idealer.⁴⁵ Rett nok kan etisk refleksjon bli for idealisert og vanskelig å applisere på konkrete synspunkt og problemer, men idealer er like fullt alltid implisitt til stede når vi gjør våre politiske og juridiske valg. *Enhver handlings (etiske) horisont er konstituerende for dens moralske karakter.* Uten en etisk horisont kan ikke en handling være god/bedre, dårlig/verre, like god/dårlig eller i paritet med en annen. Så lenge vi anerkjenner at et ideal aldri vil kunne fullt ut realiseres av en endelig aktør, som menneskelige individer eller kollektiv alltid er, og at alle politiske og juridiske valg derfor handler om å gjøre praksis og lovverk marginalt bedre i en gitt samfunnsmessig situasjon, vil idealer ha en viktig kritisk funksjon i slike prosesser, blant annet for å sikre at konkrete politiske og juridiske valg er fundert i en optimalt koherent verdimesig etos som til enhver tid

42 Ibid., 24f.

43 Wolfgang Streeck ser i dette venstresidens innvandringsliberalisme som en forskyvning i dens ideologiske base i arbeiderklassens interesser til en anti-fascistisk elitær liberalisme (Streeck, «Between Charity and Justice», 6f.). Det er liten tvil om at denne ideologiske utviklingen er noe av årsaken til hvorfor Arbeiderpartiet i Norge gjennomgår en tydelig omstillingsprosess. Norge mangler imidlertid et parti som Sverigedemokraterna, som er nasjonalistiske og konservative i sin kulturpolitikk, mens de lener seg mot venstre i sin økonomiske politikk.

44 Gibney, *The Ethics and Politics of Asylum*, 15f., 228ff., 260. Gibney refererer i denne forbindelse til statsviteren John Dunns forståelse av politisk ansvar slik det er formulert i Dunn, *Interpreting Political Responsibility*, 193ff.

45 Jf. Rawls, «The Law of Peoples», 444.

praktiseres mest mulig konsekvent.⁴⁶ Skal idealer ha motivasjonskraft for oss som enkeltmennesker, gjelder det imidlertid at hvert steg som foreslås for å nærme oss et ideal ikke har for høye kostnader.⁴⁷ Krever idealer urimelig høye ofre vil de kultivere resignasjon eller moralsk hykleri, og slik befeste status quo.⁴⁸

Men hvilken relevans kan en slik kritisk diskurs ha i et samfunn hvor politiske beslutninger er/skal være forankret i folkemeningen (i det minste i teorien)?⁴⁹ Selv om norske politikere står ansvarlig overfor folket når de utformer innvandringspolitikk, er de *også* forpliktet til å la verdiene som former opinionen granskes kritisk. Denne forpliktelsen er, som nevnt ovenfor, bygd inn i den konstitusjonalistiske karakteren til vårt politiske system. Majoritetens visjon av et godt samfunn må til enhver tid underlegges konstitusjonell kontroll. Det er derfor for enkelt å si at politikk utelukkende (bør) formes av den til enhver tid gjeldende folkemening. Et demokrati er ikke et aggregat av velgernes private interesser.⁵⁰ Politikere kan også skape opinion. Folkemeningens «fabrikkinstilling» er konservativ, og mangler ofte syn for nye veier å gå. Fremsynte politikere kan derimot se gode muligheter der opinionen ikke gjør det. Realiseringen av slike muligheter kan i etterkant vise seg å få stor støtte.⁵¹ Det kan også være at folkeopinionen ikke har god nok innsikt i hva som skal til for å nå et mål den selv anerkjenner som etterstrebellesverdig. Den kan eksempelvis ønske seg et mest mulig fredelig og rettferdig verdenssamfunn uten å vite hvilken spesifikk innvandringspolitikk som vil føre oss nærmere dette målet. På samme måte som politikere ikke alltid forstår de etiske implikasjonene av føringene som ligger i et liberalt sosialdemokratisk verdigrunnlag, er det heller ikke gitt at folkeopinionen alltid har oversikt over hvilke konkrete politiske

46 Et rettferdighetsideal behøver ikke forutsette muligheten for menneskelig perfektjon, slik som hos Rawls. Vi kan simpelthen spørre oss hva som er ideelt gitt at mennesker aldri vil handle optimalt. Carens, «The Egalitarian Ethos», 53.

47 Jf. Rawls, *A Theory of Justice*, 153f.

48 Ypi, «Facts, Principles, and the Third Man», 96.

49 I praksis er ikke dette ukvalifisert tilfelle. Ikke bare filteres politisk informasjon gjennom en alt annet enn interessenøytral offentlighet, men i Norge velger vi storting, og ikke regjering. Forholdet mellom stortingsrepresentantenes politiske program og regjeringens praktiske politikk er ikke et en-til-en-forhold. Fordelingen av roller innad i et politisk parti er heller ikke en rent demokratisk prosess. I tillegg kommer (den ofte skjulte) innflytelsen til en rekke interesseorganisasjoner, noe som utfordrer tanken om at en demokratisk kultur er basert på prinsippet om at en person er verdt en stemme. Jf. Zillessen, «Die politische Form», 240f.

50 Angeli, *Migration und Demokratie*, 63f.

51 Til dette og følgende, se Goodin, «Stars to Steer by», 245ff. Dette kan også skje gjennom at lovverket genererer moralsk handling, slik det eksempelvis skjedde gjennom innskjerpningene av røykeloven i 2004/2014. Jf. von der Pfordten, «Rechtsethik», 213ff.

grep som impliseres av deres politiske valg. I et representativt demokrati har politikere derfor mandat til å utøve sin egen dømmekraft i praktisk politikktutvikling.

Politikere kan også forme opinion ved å politisere bestemte saker. Dette skjedde eksempelvis når norske politikere begynte å sette innvandrings-spørsmål inn i en bestemt sosial dramaturgi på 1970-tallet.⁵² Men er ikke politikernes evne til slik å forme folkemeningen et uttrykk for udemokratisk moralistisk paternalisme? Ikke så lenge politikerne står til ansvar overfor folket for sine beslutninger, og er forpliktet til å begrunne disse med henvisning til implikasjoner ved verdigrunnlaget vår samfunnsorden er bygd på. Selv om vi som er moralfilosofier ikke er bundet av folkeopinionen, er det derfor lite hensiktsmessig å utforme en vurdering av norsk innvandringspolitikk uten dette verdigrunnlaget som utgangspunkt. I alle fall om vi skal aspirere til det moderate mål vi realistisk sett bør sette oss i dagens politiske debatt, nemlig å være «markedsrådgivere» i etiske spørsmål.⁵³ Det er opp til hver enkelt deltaker i den norske politiske offentligheten å ikke bare lytte til hva vi sivile rådgivere har å si, men også la innsiktene dette gir utforme konkret politikk. Valgkamper handler jo nettopp om å utsette alle politiske preferanser for kritisk etterprøving, slik at vi sammen kan gjøre samfunnet vi lever i stadig bedre. Samtidig er innvandringsreguleringer ofte ikke utviklet utelukkende med tanke på det som er etisk forsvarlig, eller for å håndtere et svært komplekst felt, men for å tiltrekke seg velgere. Det kritiske blikket fra den politiske filosofiens perspektiv kan derfor bidra til større soberhet i vurderingen av slike reguleringer.

La oss kort oppsummere. Migrasjonsetikk handler i vår sammenheng om kritisk å etterprøve måten den norske stat utøver ekskluderende makt på overfor innvandrere med utgangspunkt i de sosiale og liberale verdiene staten er fundert på. Utfordringen er at disse verdiene trekker innvandringspolitikk i ulike retninger slik at etiske spenningsfelt oppstår både innad i de enkelte politiske parti, men også for den norske velferdsstaten som moralsk aktør i det internasjonale samfunn. Disse spenningene bærer i seg muligheter for både polarisering og styrking av kompromisskultur. Mens viljen til kompromiss ofte blir assosiert med villigheten til å oppgi abstrakte idealer i et forsøk på å finne felles konkrete løsninger, har jeg argumentert for at idealer spiller en uunnværlig rolle i gode politiske

⁵² Se kapittel 2.

⁵³ Goodin, «Stars to Steer by», 257.

beslutningsprosesser. En god politisk beslutning handler om å identifisere idealet, og ha det klart for øye samtidig som man sørger for at hvert steg man tar mot idealet ikke har for høye omkostninger. I et representativt demokrati er det den politiske etikkens oppgave å tilby etiske idealer som har bestått den kritiske etterprøvingen, og som kan hjelpe politikere til å anerkjenne de konkrete innvandringspolitiske implikasjonene av verdiene den norske stat er bygd rundt.

1.3 Antropologiske orienteringspunkt for politisk etikk

Når Norges grunnlov forankrer sin statsforståelse i menneskerettighetene, anerkjenner den at utviklingen av en politisk etikk med nødvendighet involverer en forståelse av menneskets natur. Med minneverdig eleganse skriver Thomas Hobbes på første side av sitt politisk-filosofiske mesterverk *Leviathan* følgende:

Naturen [...] etterlignes av menneskets kunst, som i så mange andre ting, også i dette at mennesket kan skape et kunstig levende vesen. For hvorfor skulle vi ikke kunne si, ettersom liv bare består i en bevegelse av lemmer som har sitt utspring i en spesielt betydningsfull del inne i oss, at alle *automater* [...] har et kunstig liv? For hva annet er hjertet enn en fjær; hva annet er nervene enn så mange strenger; hva annet er leddene enn så mange hjul som setter hele kroppen i bevegelse, slik hensikten var hos Ham som skapte dem? *Kunsten* går enda lenger i det at den etterligner dette naturens fornuftige og mest fremragende verk, *mennesket*. For gjennom kunst skapes den store *Leviathan* som kalles et samfunn eller en stat [...], som ikke er noe annet enn et kunstig menneske, om enn større og sterkere enn det naturlige mennesket, som den hadde som formål å beskytte og forsvare. I denne stat er suvereniteten en kunstig sjel, ettersom den gir liv og sjel til hele kroppen. Embetsmenn og andre tjenestemenn med dømmende og utøvende funksjoner er kunstige *ledd*; belønning og straff [...] er *nervene*, som gjør det samme i den naturlige kroppen. De enkelte kroppsdelers *velstand* og *rikdom* er statens *styrke*; *salus populi* (folkets sikkerhet) er dens anliggende; dens *rådgivere*, som gjør den oppmerksom på alt den behøver å gjøre, er *minnet*; *billighet* og *lover*, er en kunstig *fornuft* og *vilje*; *enighet* er dens *helse*; *opprør* dens *sykdom*, og *borgerkrig* dens *død*.⁵⁴

54 Hobbes, *Leviathan*, 17f. Kursivering i original. Jeg har byttet ut den norske oversettelsens uttrykk «artifisiell/artifisielt» med «kunstig».

For Hobbes var staten en kunstferdig etterlikning av mennesket. Skal vi forstå hvordan vi på best mulig måte bør strukturere politisk samhandling, må vi derfor forstå hvilke muligheter og begrensninger mennesker har i slik samhandling. For å forstå dette må vi ha innsikt i hva et menneske dyppest sett er, kan og bør bli.⁵⁵

For at en liberal sosialdemokratisk stat skal kunne etableres og fungere godt, kreves en velutviklet demokratisk *kultur* hvor mennesker formalt forstås som frie, ansvarlige og likeverdige.⁵⁶ At antropologien her er *formal* betyr at mennesker som ikke fremstår like empirisk sett, likevel *behandles* likt.⁵⁷ Selv om dette humanistiske politisk-antropologiske grunnprinsippet har dype røtter i europeisk kultur, og finner støtte hos alt fra libertarianere til kommunister, er det i moderne politisk filosofi John Rawls som har utfoldet den mest vidjetne og sofistikerte normative politiske teorien med basis i dette prinsippet.⁵⁸ Hans utgangspunkt er at et rettferdig samfunn kun er mulig å realisere dersom dets regler for politisk samhandling kan begrunnes godt fra alle mulige samfunnsposisjoner et individ kan befinne seg i.⁵⁹ Grunnlaget for utarbeidelsen av reglene er formal og antropologisk; den forutsetter en politisk kultur hvor alle samfunnsmedlemmer anses som like berettiget til å ta ansvar for utfoldelsen av politisk makt, og til å sette seg livsmål i frihet.⁶⁰ Selv om likeverdsprinsippet, som politisk orienteringspunkt i et demokratisk samfunn, må kunne holdes åpent for å få sin fulle begrunnelse fra ulike livssynsmessige perspektiver, må det også kunne *defineres* gjennom demokratiske forhandlinger, og begrunnes tilstrekkelig godt i forestillinger som deles av alle deltakerne.⁶¹ Der dette ikke skjer undergraves det antropologiske grunnlaget for den livs synspluralistiske

55 Jf. Pannenberg, *Ethics*, 38f., 45.

56 Habermas, «Citizenship and National Identity», 293f.

57 Når Kant talte om mennesket som mål i seg selv, var det nettopp mennesket som rasjonelt og moralsk vesen forstått som *ide* han talte om, ikke som empirisk størrelse. Dean, «Humanity as an Idea».

58 Rawls, *A Theory of Justice*. Jf. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 4. Til den idehistoriske bakgrunnen for dette antropologiske prinsippet i europeisk sammenheng, se Siedentop, *Inventing the Individual*.

59 Rawls, *Political Liberalism*, 154ff., 216ff., og *A Theory of Justice*, 3ff., 16f., 109f.

60 Han skriver: «If the original position is to yield agreements that are just, the parties must be fairly situated and treated equally as moral persons» (*A Theory of Justice*, 122. Jf. *ibid.*, 19, 493ff., 496ff., og Rawls, *Political Liberalism*, 1f., 13f., 18ff., 29ff., 79, 272f., 280, 299ff., 367ff.). Koblingen mellom den filosofiske antropologien og rettferdighetsprinsippene er klart sterkest i hans opprinnelige formulering av personforståelsen som begrunnet rettferdighetsprinsippene i *A Theory of Justice* (jf. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 182f.). Senere mente Rawls det var mulig å formulere disse politiske prinsippene på bakgrunn av en mer minimalistisk filosofisk antropologi. Rettferdighetsprinsippene ble da mer en praktisk løsning på verdidualisme. Rawls, *Political Liberalism*, 10ff., 29, 489f., *passim*. Jf. Rorty, «The Priority of Democracy», 262.

61 Se særlig Rawls, *Political Liberalism*, xix, xlii, xlv, 70, 100, 212ff., 386ff., 436ff. Jf. Anselm, «Who are the People?», 236f.

demokratiske staten, og med det den institusjonelle struktur likeverdet er avhengig av for å kunne praktisk-politisk sikres og fremmes.

Menneskers likeverd må altså politisk *defineres* allment, det vil si med utgangspunkt i en faktisk foreliggende felles politisk kultur, og uten formuleringer som binder tilslutningen utelukkende til kun ett bestemt livssyn.⁶² Hvordan en slik generell definisjon bør lyde, vil naturlig nok være et omstridt spørsmål.⁶³ Til tross for likeverdsforestillingens høye normative status i dagens Norge, gjør definatorisk vaghet at det ofte står strid om hvorvidt ulike moralske normer eller rettsregler faktisk verner om likeverdet.⁶⁴ Men slik må det være dersom det skal kunne fungere som et *begrunnelsesåpent prinsipp* i et pluralistisk samfunn.⁶⁵ Det er kun som en rettsantropologisk minimumsdefinisjon uten for mange eksplisitte metafysiske forpliktelser at den kan gjøres åpen for begrunnelse innenfor rammene av ulike livssyn.

Mens Rawls' fokus lå på hvordan likeverdet legges til grunn for et bestemt liberaldemokratisk politisk fellesskap, og ikke på de antropologiske forutsetningene for individuelle rettigheter gitt uavhengig av politisk tilhørighet, er det i migrasjonsetikken nettopp forholdet mellom medlemmers og ikke-medlemmers rettigheter vi må drøfte.⁶⁶ Som Hannah Arendt påpekte, er migranten den som utfordrer den moderne staten med sitt spørsmål om å få bli behandlet som en likeverdig samfunnsborger.⁶⁷ I vår

62 Til forholdet mellom kristne og sekulære (eller andre religiøse) forståelser av verdighet kan følgende noteres. Selve ordet 'verdighet' er ikke av kristent opphav. I Vesten har det sine røtter i romersk filosofi, hvor det primært var en politisk kategori som ble brukt for å skille ulike menneskers (erverde) status fra hverandre (*dignitas*). Da jødisk-kristen tradisjon tok i bruk ordet ble denne statusen etter hvert universalisert og anvendt som grunnleggende antropologisk kategori. Det er denne siste som i dag har fått nedslag i menneskerettighetstenkningen (Schaeede, «Würde»). For øvrig, dersom man mener at visse rettigheter er gudegitte, må disse formuleres så bredt at de evner å gjelde uavhengig av historiske omstendigheter. Dette innebærer at juridisk arbeid må legges ned i å konkretisere disse generelle rettighetene i konkrete rettigheter (f.eks. til utdanning, skole osv.).

63 Arneson, «What, if Anything?». Michael Perry argumenterer mot muligheten for at dette i hele tatt lar seg gjøre (Perry, *Theory of Human Rights*, 11ff.). Det samme gjør Michael A. Gillespie, som avviser at det finnes en ikke-teologisk begrunnelse for at mennesker er mål i seg selv, selve grunnlaget for moderne (liberal) humanisme. Moderne biologi forteller oss en helt annen historie om menneskets natur ifølge Gillespie. Rottene har blitt glemt, men innholdet er vevd dypt inn i vår demokratiske kultur (Gillespie, «The Inevitable Entanglement», 70). For en kritikk av Perrys syn, se Kohen, «The Problem of Secular Sacredness».

64 Jf. Bahr og Heinig, «Einführung», og Moxter, «Unterwegs zum Recht», 89f. Det samme er for øvrig tilfellet med mange av de andre sentrale politiske begrepene i vår kultur: frihet, rettferdighet, ansvarlighet, solidaritet m.m.

65 Vögele, *Menschenwürde*, 462f., 487. Jeg vil understreke her at behovet for en minimaldefinisjon er politisk, ikke teoretisk. I sistnevnte kontekst bør koherens være det eneste styrende kriteriet.

66 Rawls, *Political Liberalism*, 109. Dette betyr ikke at Rawls reduserte vår moralitet til politisk moralitet. *A Theory of Justice*, 98ff.

67 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 280ff.

sammenheng utgjør derfor spørsmålet om hvordan vi etisk begrunner *universelt* likeverd en viktig del av problemfeltet.⁶⁸

Den amerikanske uavhengighetserklæringens beskrivelse av alle menneskers likeverd som «selvinnlysende» lar seg vanskelig akseptere. Til det er oppfatningene om hva et menneske er for mange og for ulike.⁶⁹ Da er det mer sakssvarende å gjøre likeverdet til gjenstand for «tro», slik menneskerettighetserklæringen av 1948 (VM) gjør det.⁷⁰ Men skal denne troen kunne gjøre seg moralsk og juridisk gjeldende, kan den ikke være blind og simpelthen fremsettes som et postulat.⁷¹ Tro utelukker ikke muligheten for å søke dypere begrunnelser, men etterspør dem.

Leter vi, støter vi på mange forslag. Rawls' nevnte argumentasjon er dels politisk-funksjonalistisk, dels moralsk essensialistisk og metafysisk.⁷² For det første er likeverdet implisert i måten rettferdige institusjoner fungerer på: Ønsker man seg et rettferdig samfunn, må man anerkjenne alle samfunnsmedlemmers frihet og likeverd. For det andre er (sivilt) likeverd begrunnet i det minimum av evne til moralsk selvbestemmelse mennesker må dele for å kunne delta i et rettferdig samfunn. Rawls skriver:

The basic idea is that in virtue of their two moral powers (a capacity for a sense of justice and for a conception of the good) and the powers of reason (of judgment, thought, and inference connected with these powers), persons are free. Their having these powers to the requisite minimum degree to be fully cooperating members of society makes persons equal.⁷³

Historisk sett har de fleste begrunnelsene fulgt en essensialistisk linje, hvilket vil si at de har forankret likeverdet i bestemte grunnleggende fellestrekk ved mennesket som art. Rawls' argumentasjon står dels i tradisjonen fra platonsk antropologi, som lokaliserte det som skiller mennesker fra andre

68 Rawls avviser at menneskerettighetens gyldighet er avhengig av et egalitært menneskesyn, men da av tilsynelatende praktiske grunner; det vil begrense deres praktiske rekkevidde. Rawls, «The Law of Peoples» 441.

69 Jf. Claeys, «Socialism», 207f.

70 Forordet til VM. Jf. forordet til FN-pakten.

71 At den til tider fremsettes som nettopp det, er det imidlertid liten tvil om. I Wien-deklarasjonen fra 1993 slås det eksempelvis fast at like rettigheter og friheter for alle er «beyond question» (art. 1). Uten å ta stilling til holdbarheten i hans kontroversielle samtidshistoriske rekonstruksjon, var det en slik «dogmatisme» Terje Tvedt mente karakteriserte det han kaller det norske «humanitær-politiske kompleks». Tvedt, *Det internasjonale gjennombruddet*, 67ff.

72 Selv mente han at dens metafysiske profil, om den i det hele tatt hadde det, var så generell at den ikke ville være kilde til uenighet i et liberalt demokrati. Samtidig fastholder han at dens dypstruktur åpenbart skiller seg fra politiske antropologier som begrunner sosiale hierarki. Rawls, *Political Liberalism*, 29ff.

73 Ibid., 19. Jf. *ibid.*, 79, 109, 302, og Rawls, *A Theory of Justice*, 441ff.

dyr i menneskers mulighet for å ta del i «det gode», dels i tradisjonen fra Aristoteles, stoikerne, naturretstenkere og Immanuel Kant, samt opphavspersonene til menneskerettighetserklæringen som knyttet vår menneskelighet til vår evne til rasjonell tenkning.⁷⁴

Hva gjelder den kristne teologi som Norges grunnlov peker mot, har den tradisjonelt begrunnet alle menneskers likeverd i tanken om at mennesket, til forskjell fra dyrene, er skapt i Guds bilde.⁷⁵ Menneskets gudbilledlighet ble da ofte forstått slik at mennesket var et ufullkomment avbilde av den fornuft og vilje som utgjør Guds vesen. Martin Luther skriver eksempelvis:

[D]et er både sant og visst at fornuften er det viktigste av alt; det beste i sammenligning med alle ting i dette liv, og faktisk noe guddommelig. Det er den som har funnet opp og den som styrer alle (de frie) kunster, medisinen, jusen, og det menneskene ellers er i besittelse av i dette liv når det gjelder visdom, makt, dyktighet og ære. Derfor skal den med rette regnes som det vesenskjenne tegn som konstituerer mennesket til forskjell fra dyrene og fra andre ting.⁷⁶

Fremveksten av moderne evolusjonsbiologi utfordret dette bildet ved å vise at forskjellen mellom mennesker og dyr kun er et spørsmål om grad, og at utviklingen av menneskets åndsevner har skjedd (og fortsatt skjer) gjennom naturlige prosesser, ikke som et direkte resultat av Guds skaperhandling.⁷⁷ I dag har vi liten grunn til å hevde at det er mulig å identifisere et sett egenskaper som ikke varierer på tvers av individer, og som er tungtveiende nok til å begrunne likeverdstanden.⁷⁸ Det meste som skrives av teologisk antropologi i dag har tatt denne utviklingen inn over seg,⁷⁹ og har forsøkt å utvikle begrunnelser for alle menneskers likeverd som ikke handler om å identifisere det som gjør mennesket forskjellig fra dyrene, men med fokus på det mennesker og dyr har til felles, nemlig gudsrelasjonen. Som Philipp Stoellger skriver: «Menneskeverdet er ingen substansiell

74 Pohlenz, *Die Stoa*, 56, 118, Cicero, *De Re Publica*, 321, Kant, *Metaphysik der Sitten*, 203ff., og i nyere tid Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 136ff., og VM art. 1.

75 Til dette og følgende, Dalferth, *Naturrecht*, 40ff. Koblingen mellom gudbilledlighet og verdighet er klassisk formulert hos Gregor av Nyssa (Gregor av Nyssa, «On the Making of Man», § 5-8). Det må imidlertid nevnes at verken forestillingen, eller selve begrepet «gudbilledlighet», var utbredt i tidlig kristen litteratur. Barth, *Religion in der Moderne*, 351f.

76 Luther, «Om mennesket», 335.

77 Som Charles Darwin en gang noterte: «Man in his arrogance thinks himself a great work [...], more humble I believe to consider him created from animals». Charles Darwin, *Notebooks*, 300.

78 Wollner, «Basic Equality», 197.

79 Som Austin Farrer eksempelvis skriver: «God not only makes the world, he makes it make itself.» Farrer, *Saving Belief*, 51.

egenskap, men et *relasjonspredikat*.»⁸⁰ Teologisk sett betyr dette at enhver skapning ikke er (skapt i) Guds bilde, men blir Guds bilde i den grad den blir et spor av skaperverkets gudsrelasjon (Ef. 4,24).⁸¹ Hvorvidt et menneske er Guds bilde er altså ikke et universelt ontologisk *faktum*, men et universelt ontologisk *potensial* alle mennesker har. For menneskers del er det opp til hver enkelt å aktualisere dette potensialet, og bli et vitnesbyrd om den menneskelige virkelighetens gudsrelasjon.⁸² Menneskers likeverd som et universelt faktum kan altså ikke begrunnes i forestillingen om at mennesket er *skapt* i Guds bilde, slik mange teologer i dag gjør.⁸³ Skal et kristent livssyn kunne sikre alle menneskers likeverd er det avhengig av ikke å forankre denne verdigheten i en fellesmenneskelig egenskap, det vil si hvordan mennesker forholder seg til hverandre eller til Gud, men i måten *Gud* forholder seg til mennesker. Søren Kierkegaard formulerte i sin tid dette poenget pregnant slik:

«Næsten» er ethvert Menneske; thi ved Forskjelligheden er han ikke Din Næste, ei heller ved Ligheden med Dig indenfor Forskjelligheden fra andre Mennesker. Ved Ligheden med Dig for Gud er han Din Næste, men denne Lighed har ubetinget ethvert Menneske og har den ubetinget.⁸⁴

Det at Gud verdsetter ethvert individ like høyt, er kilden til alle menneskers likeverd (jf. Matt 6,26; 10,31; 12,11f.24; Luk 10,20–34; 15,4; 1 Tim 2,4).⁸⁵ Guds

80 Stoellger, «Fremdwahrnehmung», 369. Min oversettelse. Kursivering i original. Også en av hovedpersonene bak VM var inne på en slik religiøs relasjonell begrunnelse da han skrev: «A person possesses absolute dignity because he [sic] is in direct relationship with the absolute [...]» (Maritain, *The Rights of Man*, 4). For et argument om at menneskeverdet derimot er iboende, se f.eks. Vögele, «Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit», 269. Et interessant ikke-religiøst forsøk på å utvikle en relasjonell forståelse av likeverdstanken basert på Wittgensteins familielikhetsbegrep finnes hos Wollner, «Basic Equality», 196ff.

81 Dalferth, *Naturrecht*, 43, og Barth, *Religion in der Moderne*, 352ff.

82 Mennesker som ikke de facto kan dette (barn / psykisk utviklingshemmede) kan vi likevel forestille oss å være et slikt spor, på en annen måte enn med andre biologiske organismer (jf. Bauböck, *Transnational Citizenship*, 215f., og Parfit, *On What Matters*, 181f.). Hvordan mennesker som individer og grupper for øvrig kan utgjøre tegn på virkelighetens relasjon til en usynlig Gud, se det rike perspektivmangfoldet hos Welz, *Humanity in God's Image*.

83 Dette gjelder selvsagt ikke dersom man definerer gudbilledlighet relasjonalt som f.eks. hos Vögele: «Gottebenbildlichkeit meint, dass jeder Mensch zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt ist, unabhängig von seinen sonstigen Merkmalen und Eigenschaften sowie auch unabhängig davon, ob ihm dies bewusst ist». (Vögele, *Menschenwürde*, 479. Kursivering i original). Men ettersom Vögele likevel knytter likeverdet til menneskers evne til å sette seg sine mål i frihet (ibid., 485) gjennomfører han ikke den heteronome relasjonale forståelsen fullt ut. Jf. Vögele, «Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit», 273.

84 Kierkegaard, *Kjerlighedens gjerninger*, 75. Jf. Dalferth, *Selbstlose Leidenschaften*, 183ff.

85 Dette er også forklaringen på hvorfor kristen tro kaller mennesker til å be om tilgivelse *fra Gud* dersom det krenker et annet menneske. Ved å krenke et menneske krenker vi også dem som verdsetter dette mennesket. Vi krenker med andre ord også de rettigheter Gud har knyttet til dette mennesket som Gud har i kraft av å elske det. Jf. Wolterstorff, *Justice*, 130.

ønske om fellesskap med mennesker er ikke betinget av funksjonsevne, etnisitet, kjønn, fødested, livssyn og så videre (Apg 10,34f.; Rom 2,11; Gal 3,27f.; jf. Matt 22,16; Joh 3,16; Gal 6,10a; Jak 2,1.8f.).⁸⁶ Fra denne teologiske forestillingen følger det sosiale kallet til å betrakte, og behandle, alle mennesker som likeverdige.

Fordelen med en slik livssynsorientert begrunnelse av likeverdstanden er at den forklarer hvorfor ethvert individ har et moralsk legitimt krav overfor en stat på å få innvilget like sivile (juridiske) rettigheter.⁸⁷ Staten kan ikke begrunne dette kravet med henvisning til seg selv som legitimeringsinstans. Den kan kun anerkjenne eller avvise det. Begrunnelser som er dypt forankret i et bestemt livssyn har imidlertid to viktige begrensninger. For det første; som nevnt ovenfor kan ikke én bestemt livssynsorientert argumentasjon utgjøre en *tilstrekkelig politisk* begrunnelse i et livssynspluralistisk demokratisk samfunn. Den kan kun utgjøre én delbegrunnelse blant flere. For det andre er livssynsorienterte begrunnelser utarbeidet uten å ta hensyn til konteksten hvor likeverdet blir rettsliggjort og dermed politisk virksomt.⁸⁸ Som politisk grunnorm forutsetter likeverdet muligheter for institusjonell håndheving. Staten er i dag den eneste institusjonen som kan ta ansvar for den praktiske ivaretagelsen av alle menneskers verdighet nettopp fordi den kan gjøre det *uavhengig* av om alle livssynsgrupper har kommet overens om hvordan likeverdet skal begrunnes. Staten har altså en eiendommelig «dialektisk» karakter i relasjon til likeverdet: Den kan ikke selv moralsk legitimere det, men er like fullt den eneste instansen i

86 Med dette sagt, er det alltid mennesker som (teoretisk og praktisk) forankrer menneskers likeverd på denne (eller annen) måte. I den forstand er det *ikke absolutt, i betydningen objektivt*. Det er en viktig innsikt. Men å derfra trekke konklusjonen at menneskers likeverd er relativt, ja utelukkende subjektivt eller politisk betinget, er forhastet. Mennesker får ikke sin verdighet i kraft av at mennesker forankrer det i Guds universelle kjærlighet dersom dette ikke er *sant*. Er det imidlertid sant, er påstanden identisk med et faktum. Språkfilosofisk sett er forholdet mellom språklighet, uttrykkbart faktum, og språkbruk logisk internt, dvs. de er dimensjoner som ikke kan tematiseres løsrevet fra hverandre. Verdi er med andre ord et forspråklig, men språkhengig faktum. Det er viktig å understreke at dette også innebærer at sannhet er teoreirelativ. Eikrem, *Being in Religion*.

87 Jeg tenker her eksempelvis på Bartolomé de las Casas begrunnelse for hvorfor spanjolene burde møte indianerne med kjærlighet og fred, ikke vold og undertrykkelse (de las Casas, *History of the Indies*, 5, 8). Likeledes forklarer slike begrunnelser også hvorfor navahoene, til tross for mangelen på politisk legitime rettigheter vis-a-vis Columbus, like fullt kunne begrunne sitt likeverd moralsk (Stilz, *Territorial Sovereignty*, 39f.). Historisk slo egalitær antropologi sine røtter i en situasjon der den antikke sivile politiske makten orientert rundt forestillingen om et naturgitt hierarki av «innbyggere» ble svekket, og kirkens forestilling om innbyggerne som likeverdige «sjeler» slo rot (Siedentop, *Inventing the Individual*, 142). Dette innebærer imidlertid ikke at alle sivile rettigheter kan reduseres til moralske rettigheter. Buchanan, *The Heart of Human Rights*.

88 Bauböck, *Transnational Citizenship*, 240. Jf. Allen Buchanans argument for at vi må holde adskilt den moralske og den rettslige diskursen rundt menneskerettigheter mer generelt. Buchanan, *The Heart of Human Rights*.

dagens verden som kan beskytte trusler mot det.⁸⁹ Likeverdet er både på utsiden og innsiden av loven.⁹⁰

Selv om staten kan inneha denne funksjonen også der likeverdstanden ikke deles som moralsk overbevisning av alle statens medlemmer, vil utbredt mangel på moralsk anerkjennelse over tid undergrave den.⁹¹ Et rettsinstitutt som utelukkende er basert på ekstern sanksjonsmyndighet vil sakte, men sikkert forvitte. En fullstendig frikobling av den sekulære staten fra de begrunnelsesressurser som ligger i livssynslandskapet er derfor alt annet enn klok politikk på lang sikt. Samfunnet som helhet vil ta stor skade dersom statlig livssynsnøytralitet betyr at man ignorerer disse mangfoldige begrunnelsesmulighetene, og utelukkende baserer seg på samfunnsmedlemmers blinde rettslojalitet.⁹²

Menneskers verdighet er sårbar, men samtidig motstandsdyktig mot trusler; sårbar fordi den som sosial realitet er avhengig av menneskers faktiske verdsetting, motstandsdyktig fordi den ikke er avhengig av at (alle) menneskene som utgjør det sosiale nettverket faktisk anerkjenner den. Menneskeverdet *som sosialt og politisk faktum* er ikke naturgitt, men en samfunnsoppgave å realisere så langt det er praktisk mulig.⁹³ Det er denne oppgaven som er migrasjonsetikken antropologiske horisont.

89 Vögele, *Menschenwürde*, 441, 449.

90 Kennedy, «The Critique of Rights», 185ff.

91 Jf. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, 169, Vögele, *Menschenwürde*, 428ff., 448, 462, og Witte, *The Reformation of Rights*, 335.

92 Jf. Rawls, *Political Liberalism*, xlixf., 10f., 147f., 169ff., 192, 463f.

93 Jf. Donnelly, *Universal Human Rights*, 15. Wolfhart Pannenberg mente distinksjonen mellom likeverd som naturgitt og som historisk oppgave markerte en sentral forskjell i hvordan stoisk filosofi og kristen tradisjon har forstått dette (Pannenberg, *Ethics*, 21f., 138ff. Jf. Cicero, *De Officiis*, 107, 109, og *De Re Publica*, 321, 365). Dette er ikke uten videre sakssvarende, ettersom menneskets verdighet, eksempelvis hos Cicero, kommer til uttrykk i dets evne til å etterstrebe (en gudelik) visdom som blant annet består i «å skape en annen verden innenfor naturens verden» (*De Natura Deorum*, 271, min oversettelse). Det bør tillegges at verdighet i latinske varianter av stoisk filosofi ikke primært var en antropologisk kategori, men en politisk. Cicero kritiserer eksempelvis det athenske folkestyret for å mangle et begrep for det som skiller ulike menneskers politiske status fra hverandre, nemlig «dignitas». Politisk verdighet var her ikke noe medfødt, men noe man måtte gjøre seg fortjent til (*De Re Publica*, 49, 69. Jf. Schaede, «Würde» 17f., og videre Pöschl, «Würde»). Slik jeg ser det, er den avgjørende forskjellen på latinske og greke ansatser på den ene side, og jødisk-kristne ansatser på den andre side, at likeverdstanden i førstnevnte tradisjon er knyttet til like muligheter for å søke den lykke et vel levd liv utgjør (*vita activa*, jf. Schaede, «Würde», 27), mens det i jødisk-kristen tradisjon primært dreier seg om å bli *behandlet* (like)verdlig på tross av manglende politisk «dignitas». I bibelsk litteratur er det særlig historien om den bortkomne sønn som understreker dette poenget: Gud behandler også den verdig som har mistet sin «axios», dvs. sin sosiale verdighet (Luk 15,11–32, jf. tidlige kristne kilder som f.eks. Johannes Chrysostomos, *On Wealth and Poverty*, og videre Schaede, «Würde», 28f.). Mens førstnevnte likeverdstanke er knyttet til aktordimensjonen er sistnevnte (også) fokusert på mottakerdimensjonen i sosial samhandling. Det er fra dette perspektivet menneskeverdet lar seg universalisere (Moxter, «Unterwegs zum Recht» 78). Ifølge Ulrich Barth var den politiske tolkningen av menneskeverdet i romerske æreskategorier hovedgrunnen til at de første kristne teologene var skeptiske til å anvende forestillingen om «verdighet» (*dignitas*) i sin antropologi. Da denne koblingen etter hvert falt bort, grep også teologene til Ciceros forestillinger og nytolket dem. Barth, *Religion in der Moderne*, 355f.

Det store spørsmålet i migrasjonsetikken er hvordan vi kan sikre menneskeverdet i en verden der moralske aktører (i motsetning til Gud) er i besittelse av begrensede ressurser og tvinges til å gjøre vanskelige avveininger mellom konkurrerende forpliktelser overfor ulike mennesker, hvor fordelingen av goder dels er betinget av hvem som er medlemmer og ikke medlemmer av en stat, og der staten har suveren rett til å bestemme hvem som skal innvilges status som medlem.⁹⁴ Praktisk politikk i Norge utfolder seg i et spenningsfelt mellom forestillingen om at alle mennesker har samme verdighet, og nødvendigheten av å kvantifisere ulike menneskers interesser, slik at økonomiske beslutninger kan tas. Tradisjonelt har tanken om alle menneskers ukrenkelige verdighet fungert som et vern mot å redusere menneskers samfunnsmessige status til dets markedsverdi.⁹⁵ I moderne filosofi er det særlig Immanuel Kant som er kjent for sitt forsvar for denne tankelinjen. Han innfører en distinksjon mellom menneskers «pris» (ty. *Preis*) og verdighet (ty. *Würde*), hvor menneskers verdighet er forankret i alle menneskers evne til, i kraft av sin fornuft, fritt å sette seg sine egne mål. Av denne antropologiske bestemmelsen følger det at vi er moralsk forpliktet til å vise alle mennesker samme aktelse:

Aktelse, som jeg bærer for andre, eller som en annen kan fordre av meg (*observantia aliis praestanda*), er altså anerkjennelsen av en verdighet (*dignitas*) hos andre mennesker, dvs. et verd, som ikke har en pris, en ekvivalent, som verdsettelsens objekt (*aestimii*) kan byttes ut med.⁹⁶

Ifølge Kant kan det ikke settes en pris på menneskets verdighet, fordi skillet mellom verdi og verdighet er absolutt. Han skriver:

I formålenes rike har alt enten en *pris* eller en *verdighet*. For det som har en pris kan man sette noe annet i stedet som *utgjør det samme*. Det, derimot, som er hevet over enhver pris, og som det følgelig ikke finnes noe som utgjør det samme som, det har en verdighet.⁹⁷

Nicholas Wolterstorff slutter seg til denne kantianske grunnbestemmelsen og argumenterer for at ettersom rettigheter ivaretar menneskers verdighet,

94 Jf. Cole, «Open Borders», 187.

95 Thomas Hobbes skrev eksempelvis: «Et menneskes *verdi*, eller VERD [eng. *worth*] er, slik det også er for alt annet, dets pris, det vil si hva man ville gi for å kunne benytte seg av dets makt. Denne verdien er derfor ikke absolutt, men avhenger av andres behov og bedømmelse.» Hobbes, *Leviathan*, 97.

96 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 462 (AA VI, §3 7). Min oversettelse. Se også hans *Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre* (Hamburg: Felix Meiner, 1990), 110 (§ 38) og *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Felix Meiner, 1965), 58ff. Jf. Wood, *Kant's Ethical Thought*, 132ff.

97 Kant, «Grunnlegging av moralens metafysikk», 47. Kursivering i original.

kan ingen kostnad/nytte-vurdering trumfe en rettighet: «No human being has a price. Each is priceless [...A]lways act in such a way as to allow respect for the worth of human beings to trump balance of life-good considerations.»⁹⁸ Men hva gjør en god kantianer som Wolterstorff når han sitter med begrensede ressurser, og må ta stilling til hvor mye penger man må bruke for å ivareta rettighetene som verner om menneskers verdighet? Nekter vi å sette en pris på rettigheter, faller verdighetsdiskursen fullstendig utenfor den økonomiske diskursen og blir samfunnsøkonomisk uhåndterbar. Denne konsekvensen fremstår som urimelig, ikke bare i praksis, men også teoretisk. For hvem vil vel ikke innrømme at det er bedre å redde to mennesker fra å drukne enn ett?⁹⁹ Dette enkle eksempelet viser at kvantitative vurderinger spiller en rolle i våre etiske beslutninger, selv der likeverdstanden anerkjennes.¹⁰⁰ Samtidig er det ikke teoretisk mulig *eksakt* å bestemme prisen man må være villig til å betale for å sikre et menneskes rettigheter i ulike politiske sammenhenger.¹⁰¹ Forestillingen om alle menneskers *verdighet* forteller oss at prisen for å sette en rettighet ut av spill må være høy, men den forteller oss ikke hvor høy den må være med matematisk presisjon.¹⁰² Blir prisen for høy, må rettigheter redefineres, slik at de reflekterer hvordan vi mener våre interesser faktisk bør veies opp mot hverandre.¹⁰³ Dette utfordrer oss til å beherske en krevende etisk balansegang.

Etter en kort historisk gjennomgang av hvilke kriterier Norge har anvendt for å regulere innvandring og naturalisering, vil jeg forsøke å utvikle et utgangspunkt for hvordan den norske stat prinsipielt bør forholde seg til vekting av nordmenns sivile rettigheter vis-a-vis migranternes menneskerettigheter. Denne prinsipielle posisjonen legger grunnlaget for min behandling av de mer konkrete migrasjonspolitiske temaene videre i boken.

98 Wolterstorff, *Justice*, 308, 310. Jf. diskusjonen i Kamm, *Intricate Ethics*, 247ff. Det er interessant å merke seg at man i forordet til *VM* ikke tar høyde for distinksjonen mellom verdighet og pris. Der behandles de tilsynelatende som synonymmer.

99 Chang, *Comparisons*, 47, og Kamm, *Intricate Ethics*, 255. Det viser ev. også at det er mer nærliggende å sette alle menneskers verdi til 1, enn til uendelig.

100 At enkelte juridiske plikter ikke utløses før det er tilstrekkelig mange menneskers rettigheter som er truet, er et eksempel på det samme. Så også det blotte faktum at enkelte menneskerettigheter kan fravikes («be derogated») dersom de samfunnsmessige kostnadene blir for høye. Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 61f., 261.

101 Chang, *Comparisons*, 32ff., 145ff.

102 Jf. Kamm, *Intricate Ethics*, 240. Dette er grunnen til at likeverd ikke er tilstrekkelig som begrunnelse for rettigheter. Begrepet kan rett nok forklare hvorfor mennesker ikke bør diskrimineres, men det angir ikke en nedre grense for den velferd rettighetene sikrer. Det er her verdighetsbegrepet kommer inn. (Buchanan, *The Heart of Human Rights*, 99ff.) QALY er for øvrig et eksempel på hvordan man kan tallmessig anslå hvor mye en rettighet er verdt.

103 Scanlon, «Rights and Interests», 78.