



**Kjersti Fjørtoft**

# **Rom for rettferdighet**

**Liberale utfordringer i grenselandet mellom basisstruktur  
og bakgrunnskultur**

Avhandling for graden dr. art.

Institutt for filosofi

Det samfunnsvitenskapelige fakultet

Universitetet i Tromsø

2005

**Kjersti Fjørtoft**

# **Rom for rettferdighet**

**Liberale utfordringer i grenselandet mellom basisstruktur  
og bakgrunnskultur**

Avhandling for graden dr. art.

Institutt for filosofi

Det samfunnsvitenskapelige fakultet

Universitetet i Tromsø

2005



## ***Innhold***

|   |     |
|---|-----|
| Forord  | 1   |
| Forkortelser  | 2   |
| <br>  |     |
| Innledning  | 3   |
| <br>  |     |
| DEL I   |     |
| Rawls' politiske liberalisme  | 19  |
| 1. Hva kjennetegner en politisk rettferdighetsoppfatning?                         | 19  |
| 1.1 Basisstrukturen – hovedemnet for rettferdighet                                | 21  |
| 1.2 Et frittstående begrep om rettferdighet                                       | 26  |
| 1.3 Politisk liberalisme og demokratiske grunnverdier                             | 29  |
| <br>  |     |
| 2. Rettferdighet som rimelighet og urposisjonen                                   | 32  |
| 2.1 Urposisjonen  | 33  |
| 2.2 Frihetsprinsippets prioritet og regulering av sosiale og økonomiske ulikheter | 36  |
| 2.3 Hvorfor velger medlemmene i urposisjonen rettferdighet som rimelighet?        | 40  |
| <br>  |     |
| 3. Primærgoder og mulighetsrom  | 46  |
| <br>  |     |
| 4. Personbegrepet – rasjonalitet og rimelighet                                    | 57  |
| 4.1 Den kommunitaristiske kritikken av det liberale selvet                        | 62  |
| <br>  |     |
| 5. Rettferdighet som rimelighet og overlappende konsensus                         | 67  |
| <br>  |     |
| 6. Fra overlappende konsensus til offentlig fornuft                               | 72  |
| <br>  |     |
| DEL II  |     |
| Det politiske og det ikke-politiske   | 75  |
| 1. Rawls' teori om offentlig fornuft  | 76  |
| 1.1 Tema og fora for offentlig fornuft  | 79  |
| <br>  |     |
| 2. Det offentlige og det ikke-offentlige  | 86  |
| 2.1 Frivillighet og ufrivillighet   | 89  |
| 2.2 Frihet, toleranse og ufornuftige omfattende doktriner                         | 92  |
| <br>  |     |
| 3. Offentlig fornuft og deliberativt demokrati                                    | 100 |
| 3.1 Rawls politiske liberalisme og deliberativt demokrati                         | 106 |
| <br>  |     |
| 4. Offentlig fornuft, politisk og ikke-politisk identitet                         | 113 |
| 4.1 Politisk og ikke-politisk identitet   | 113 |

|   |            |
|---|------------|
| <b>DEL III</b>  |            |
| <b>Politisk liberalisme, diskursetikk og deltakelse</b>                   | <b>125</b> |
| 1. Habermas, diskursetikk   | 126        |
| 2. Urposisjonen og upartiskhet  | 134        |
| 2.1 Full autonomi og rasjonell autonomi                                   | 135        |
| 2.2 Retter og goder   | 139        |
| 2.3 Rawls om forholdet mellom det rette og det gode                       | 142        |
| 2.4 Kan urposisjonen sikre upartiskhet?                                   | 149        |
| 2.5 Urposisjonen og offentlig diskusjon                                   | 152        |
| 3. Overlappende konsensus og rasjonell konsensus                          | 156        |
| 4. Reformuleringer av Habermas sin posisjon                               | 163        |
| 4.1 Interaktiv universalisme  | 164        |
| 4.2 Benhabib sin kritikk av Habermas                                      | 171        |
| 4.3 Kan overlappende konsensus begrunne normativ gyldighet?               | 174        |
| <b>DEL IV</b>   |            |
| <b>Rettferdighet som rimelighet – En feministisk rettferdighetsteori?</b> | <b>181</b> |
| 1. Feminisme og skillet mellom det offentlige og det private              | 182        |
| 1.1 Noen glimt fra teoriehistorien  | 184        |
| 1.2 Familien: politisk eller ikke-politisk?                               | 189        |
| 2. Okin sin kritikk og rekonstruksjon av Rawls                            | 196        |
| 2.1 En teori om moralsk utvikling   | 200        |
| 2.2 Tre innvendinger mot liberal rettferdighetsteori                      | 207        |
| 2.3 Urposisjonen og rolleovertakelse                                      | 214        |
| 2.4 En feministisk tolkning av rettferdighet som rimelighet               | 219        |
| 2.5 De svakest stiltes perspektiv   | 225        |
| 3. Avslutning: Kjønnsettferdighet og fordelingsrettferdighet              | 230        |
| <b>Avslutning</b>   | <b>233</b> |
| <b>Litteratur</b>   | <b>239</b> |

## ***Forord***

Arbeidet med denne avhandlingen har pågått over lang tid, både tema og vinkling har endret seg underveis. Jeg startet ut med en plan om å kritisere Rawls ut fra feministiske og kommunitaristiske perspektiver, og ender med et forsvar for Rawls' politiske liberalisme. Dersom vi ønsker et samfunn der ingen grupper eller individer får dårligere muligheter enn andre er det ingen grunn til å avvise liberalistiske grunnideer som frihet og likeverd.

Denne avhandlingen er blitt mulig gjennom et treårig stipend fra NFR, supplert med et fjerde år fra Universitetet i Tromsø. En takk til disse. En særlig takk til NFR for et sjenerøst reisestipend som gjorde det mulig for meg å ha et lengre opphold ved University of California, San Diego og et kortere opphold ved New School of Social Research i New York.

Jeg vil takke min veileder Harald Grimen for lærerike kommentarer og innspill underveis. Jeg vil også takke Jan Harald Alnes som kom inn som biveileder på slutten av prosessen for kommentarer, kritikk og oppmuntring. Dette siste "puffet" var avgjørende for å bli ferdig. En takk til Ånund Haga som har diskutert og kommentert arbeidet mitt i en tidlig fase i prosessen.

En stor takk til Petter Nafstad min beste medspiller og kritiker for kommentarer, korrekturlesing og for mange gode diskusjoner. Takk til Berit Skorstad for kommentarer, men også for faglige samtaler gjennom flere år.

Jeg vil også takke alle mine kollegaer på institutt for filosofi og medstudenter på doktorgradsutdanningen som jeg har diskutert både filosofi og andre ting med gjennom disse årene. Det har særlig vært inspirerende å få legge fram forarbeider til denne avhandlingen på doktorgradsseminarene og forskningsseminarene. Takk til dem som har stilt opp.

Sist med ikke minst, en kjempestor takk til Trym og Torkel som alltid gir meg glede, og som får meg til å være opptatt av så mange andre ting enn politisk filosofi.

Tromsø, Juli 2005

Kjersti Fjørtoft

## ***Forkortelser***

Når jeg henviser direkte til eller siterer Rawls hovedverker bruker jeg disse forkortelsene:

*A Theory of Justice*: ATJ

*Political Liberalism*: PL

*Justice as Fairness - A Restatement*: JAF

Jeg gjør oppmerksom på at jeg henviser til den reviderte utgaven av *A Theory of Justice*.

## *Innledning*

---

Liberalistisk teori har individets frihet og likeverd som sitt normative utgangspunkt. Liberalisme er ikke en enkelt posisjon, men en familie av posisjoner som har visse fellestrekk. Det som samler de ulike posisjonene er at de undersøker hvor grensene for bruk av politisk makt skal gå. Moderne liberale teorier har røtter i opplysningsfilosofi og kontraktteori. De bygger på opplysningstidens idealer om menneskets autonomi og egenverd og kontraktteoriens oppfatning om at politisk makt, eller styresett, er legitim i kraft av enighet og samtykke fra dem som blir styrt. Liberalisme forstått som politisk filosofi er i hovedsak opptatt av to tema. Det første er individets frihet og det andre er individets forhold til staten eller de politiske myndighetene. Liberalismens grunnsetning kan sies å være at alle mennesker er født frie. Det betyr at alle mennesker har en ukrenkelig rett til å realisere sin egen frihet. I enhver sosial verden vil det eksistere sosiale, politiske og kulturelle strukturer som resulterer i at ikke alle får den samme muligheten til å realisere sin frihet og verdighet. Vi lever i en verden med urettmessige maktforhold, undertrykking og kontroll. Individets frihet trenger beskyttelse. Innenfor den tidligere liberalistiske tradisjonen argumenteres det for at den politiske maktens grunnfunksjon er å sikre individets grunnleggende rett til frihet. Borgerne har plikt til underkaste seg politisk makt så lenge den brukes til å beskytte hver enkelts rett til å realisere sin frihet. Nyere liberalistisk teori er i tillegg opptatt av at politisk makt både skal beskytte individets frihet og sikre individets grunnleggende rett til politisk deltakelse. Vi kan si med John Rawls og Jürgen Habermas at en av oppgavene for en politisk filosofi i et moderne demokratisk samfunn er å forene moderne og antikke friheter.

En av dem som har gitt de mest sentrale og innflytelsesrike bidragene i samtidig politisk filosofi er John Rawls. Hans *politiske* liberalisme er formulert for å imøtekomme det faktum at moderne samfunn er pluralistiske. Han argumenterer for at i et moderne konstitusjonelt demokrati kan ikke lover og politiske ordninger begrunnes i religion, moralfilosofi eller metafysikk, de må begrunnes i en felles politisk rettferdighetsoppfatning som alle frie og likeverdige borgere kan gi sin tilslutning til. Rawls gir substans til en grunnleggende demokratisk ide, demokratiske borgere har ikke har plikt til å underlegge seg noen andre



lover enn dem de selv har vært med på å forfatte. For å realisere denne ideen må frihet, makt og muligheter være rettferdig fordelt mellom borgerne.

For å sikre muligheten for enighet i et moderne pluralistisk demokrati etablerer Rawls et relativt skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske, og sier at de rettferdighetsprinsippene borgerne er enige om bare skal gjelde for det politiske området i samfunnslivet. I denne avhandlingen skal jeg diskutere John Rawls' politiske liberalisme, nærmere bestemt forholdet mellom det politiske og det ikke-politiske i Rawls' politiske liberalisme. Hovedspørsmålet i denne avhandlingen er om Rawls sitt skille mellom det politiske og det ikke-politiske skaper problemer med hensyn til å realisere de kravene hans eget rettferdighetsbegrep stiller til et rettferdig samfunn.

Vi skal se på noen av grunnbegrepene i Rawls' politiske liberalisme. Disse grunnbegrepene diskuteres og utdypes i avhandlingens Del I. I denne delen kommer jeg også inn på noen innvendinger som er rettet mot denne teorien. Ettersom fokuset mitt ligger på måten Rawls konstruerer skillet mellom det politiske og det ikke-politiske på, begrenser jeg meg til å diskutere den type kommentarlitteratur og kritikk som retter seg mot dette spørsmålet.

Spørsmålet om når borgerne har plikt til å slutte opp om samfunnsinstitusjonene er et av de mest sentrale spørsmålene for liberal politisk teori. John Rawls har gitt noen av de viktigste bidragene til denne diskusjonen i samtidig politisk teori.<sup>1</sup> Dette spørsmålet er i følge Rawls først og fremst et spørsmål om rettferdighet. Borgerne har plikt til å akseptere politisk makt så lenge den brukes til å fremme en rettferdig fordeling av rettigheter og grunnleggende basisgoder. Rawls' politiske liberalisme er formulert som et svar på spørsmålet om hvilket rettferdighetsbegrep som passer best i et moderne konstitusjonelt demokrati der borgerne betrakter hverandre som frie og likeverdige. Han sier:

I begin with a first fundamental question about political justice in a democratic society, namely what is the most appropriate conception of justice for specifying the fair terms of social cooperation between citizens regarded as free and equal, and as fully cooperating members of society over a complete life, from one generation to the next? (PL, 3).

---

<sup>1</sup> Jfr. Føllesdal (2001): "Innledning".

Han stiller altså spørsmål om hvilke rettferdighetsbegrep som best spesifiserer rimelige, eller fornuftige, regler for samarbeid mellom borgere betraktet som frie og like medlemmer av et samfunn. Dette rettferdighetsbegrepet skal også legge grunnlaget for toleranse. Det neste spørsmålet Rawls vil svare på er dette:

[W]hat are the grounds of toleration so understood and given the fact of reasonable pluralism as the inevitable outcome of free institutions? (PL, 4).

Det rettferdighetsprinsippet som passer best i moderne konstitusjonelle demokratier må legge grunnlaget for toleranse fordi pluralisme er et faktum ved moderne samfunn. Det moderne samfunnet består av en rekke forskjellige og ofte motstridende religioner, kulturer og forestillinger om hva som er et godt liv. Dette er et vedvarende trekk i et samfunn med menings- og ytringsfrihet, og ikke en historisk situasjon som vil gå over (PL, xvi). Det er ikke realistisk å tro at samfunnsmedlemmene vil kunne bli enige om et rettferdighetsprinsipp utledet fra en eller flere slike doktriner. Det fins heller ikke gode nok grunner til å si at det ene livssynet nødvendigvis er bedre, riktigere eller sannere en det andre. Det betyr imidlertid ikke at Rawls forsvarer en form for skeptisisme, det vil si en oppfatning om at ingen verdier kan være sanne eller objektivt gyldige. Det Rawls sier er at vår historie med hundrevis av år med konflikter om religiøse, moralske og filosofiske konflikter har gitt oss den erfaringen at politikken ikke kan bygges på slike doktriner. Han verken benekter eller avkrefter at disse doktrinene kan være riktige, men sier at en politisk liberalisme ikke skal ta stilling til dette (PL, 62-63). Når de to ovenfor nevnte spørsmålene settes sammen får vi spørsmålet:

Combining both questions we have: how is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical and moral doctrines? (PL, 4).

Rawls foreslår et prinsipp for fordelingsrettferdighet som han kaller "rettferdighet som rimelighet". Dette prinsippet består av frihetsprinsippet og prinsippet om sosiale og økonomiske ulikheter. Frihetsprinsippet går ut på at enhver har krav på et sett av like grunnleggende retter. Det som regnes som grunnleggende retter er sivile og politiske retter som stemmerett, ytringsfrihet, religionsfrihet og rett til beskyttelse av lovverket (PL, 229). Prinsippet om sosiale og økonomiske ulikheter handler om hvordan slike ulikheter skal reguleres på en mest mulig rettferdig måte. Prinsippet består av to underprinsipper, sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet. Det første er sjanselikhetsprinsippet som sier at sosiale og økonomiske ulikheter skal være knyttet til posisjoner og stillinger som alle kan

konkurrere om på like vilkår. Det andre er forskjellsprinsippet sier at ulik fordeling av sosiale og økonomiske goder skal komme de svakest stilte til gode. Disse tre prinsippene prioriteres i leksikalsk orden. Først må prinsippet som sikrer at alle får en lik pakke av grunnleggende friheter sikres. Disse frihetene inkluderer både personlige friheter som yringsfrihet, og trosfrihet, og politiske friheter som stemmerett og forsamlingsfrihet. Deretter må prinsippet om sjanselighet sikres. Til slutt skal vi sikre at ulik fordeling kommer de svakeste til gode.

I følge Rawls er det dette prinsippet medlemmer av moderne samfunn vil kunne bli enige om dersom de betrakter hverandre utelukkende som frie og likeverdige personer som er villige til å samarbeide med hverandre i et samfunn forstått som et rimelig samarbeidssystem. Rettferdighet som rimelighet kan tolkes som det rettferdighetsbegrepet vi vil komme fram til dersom vi tar ideen om frihet og likeverd på alvor. Rettferdighet som rimelighet er et politisk rettferdighetsprinsipp utformet med utgangspunkt i hva som kjennetegner politiske borgere, og som bare skal gjelde for basisstrukturen i et velordnet samfunn. Basisstrukturen i samfunnet består av samfunnets sosiale, politiske og økonomiske hovedinstitusjoner. Vi skal legge merke til at Rawls mener at rettferdighetsprinsippene skal gjelde for basisstrukturen. Det betyr at de skal gjelde for den strukturen disse hovedinstitusjonene utgjør som et sammenhengende hele (PL, 11). Rawls mener altså at hvis medlemmene av moderne demokratiske samfunn betraktet hverandre som frie og likeverdige personer så ville de valgt rettferdighet som rimelighet som det prinsippet som skulle gjelde for basisstrukturen i samfunnet. Han begrunner dette i et tankeeksperiment som han kaller "urposisjonen". Han tenker seg en forsamling som skal velge hvilke rettferdighetsbegrep de vil skal gjelde for basisstrukturen fra en liste over alternative begreper. Ulike varianter av utilitarismen er på denne listen. Medlemmene i urposisjonen forhandler bak "uvitenhetens slør". Det innebærer at de resonnerer uten å ha tilgang til bestemte informasjonen om seg selv og de andre. De vet ikke hvilken religion, livssyn eller moraloppfatning de har. De kjenner ikke til hvilke sosial og økonomisk posisjon de har i samfunnet. De har heller ikke informasjon om rase, etnisitet, kjønn eller medfødte anlegg og talenter (PL, 24- 25). I en slik situasjon er forhandlingspartene symmetrisk stilt. Informasjonsbegrensningene skal fjerne urimelige fordelingsfordeler og muligheten for juks, bedrag og maktmisbruk (JAF, 15). Urposisjonen er en modell for hva som anses for å være rimelige forhandlingsvilkår for borgere betraktet som frie og like, og for hvilke begrensninger som skal gjelde for offentlig gangbare argumenter. Rawls understreker flere steder i sine arbeider at dette er en modell og et tankeeksperiment, og ikke en sosiologisk teori om menneskelig handling eller en metafysisk teori om menneskets natur.

Rawls utvikler rettferdighet som rimelighet første gang i *A Theory of Justice* (1971). Rawls' formål er her å reformulere og fornye grunnleggende innsikter fra kontraktteoretisk tenkning som et alternativ til utilitarismen.

The aims of *Theory* (Still to paraphrase) were to generalize and carry to a higher order of abstraction the traditional contract of the social contract. I wanted to show that this doctrine was not open to the more obvious objections often thought fatal to it. I hoped to work out more clearly the chief structural features of this conception – which I called “justice as fairness” - and to develop it as an alternative systematic account of justice that is superior to utilitarianism (PL, xv).

Rawls bygger på kontraktteorien slik den er formulert hos Locke, Rousseau og Kant. Her sier han at han bruker kontraktteori på den måten at han tenker seg en forsamling frie og likeverdige personer som skal velge de reglene som skal spesifisere rimelige betingelser for samarbeid når de skal gå sammen om å skape et samfunn (ATJ, 10). Problemet med utilitarismen er at den ikke tar distinksjonen mellom personer på alvor.<sup>2</sup> De måler velferdsnivået i et samfunn ved å se på summen av velferd, ikke på hvordan den er fordelt mellom enkeltpersoner. Grunntrekkene ved kontraktteorien kan brukes til å utvikle et rettferdighetsbegrep som bedre ivaretar borgernes grunnleggende rettigheter enn det vi finner i utilitarismen. Rawls' diskusjon av utilitarismen har ingen fremtredende plass i denne avhandlingen. Grunnen til det er at hovedfokuset mitt ligger på forholdet mellom det politiske og det ikke-politiske i Rawls' liberalisme.

I følge Rawls er problemet med ATJ at han ikke utarbeider skillet mellom politisk liberalisme og omfattende liberalisme. Om dette sier han selv:

Note that in my summary of the aims of *Theory*, the social contract tradition is seen as a part of moral philosophy and no distinction is drawn between moral and political philosophy. In *Theory* a moral doctrine of justice is general in scope is not distinguished from a strictly political conception of justice. Nothing is made

---

<sup>2</sup> Rawls aviser utilitarisme, intuisjonisme og perfeksjonisme. Termen ”intuisjonisme” refererer her til teorier som ikke anerkjenner at det fins et første grunnleggende rettferdighetsprinsipp, men flere konkurrerende prinsipper som kan stille motstridende krav til oss. Det fins ingen regler eller prosedyrer for hvordan løse konflikter, eller for hvordan balansere mellom de ulike kravene prinsippene stiller, det må vurderes intuitivt og i lys av de konkrete problemene som skal løses (ATJ, 30-36). En måte å avgjøre hvilke krav vi skal ta hensyn til, kan være å se hva som best tilfredstiller de involvertes preferanser. Termen ”perfeksjonisme” refererer til telelogiske teorier som tar utgangspunkt i at mennesket handler for å realisere det fullkomne. Aristoteles etikk der det gode liv, eller lykken, er godt i seg selv er et eksempel (ATJ, 286 – 292). Det fins mange former for utilitarisme. Klassisk utilitarisme er en doktrine som måler samfunnets lykke, eller velferd, ved å se på summen av velferd i et samfunn.

of the contrast between comprehensive philosophical and moral doctrines and conceptions limited to the domain of the political (PL, xv).

Ettersom pluralisme er et faktum ved moderne demokratiske samfunn er det ikke mulig å begrunne et rettferdighetsbegrep i en moralfilosofisk doktrine. Moralfilosofi skiller seg i dette henseende ikke fra religion eller kulturelle overbevisninger. En politisk rettferdighetsoppfatning må begrunnes i felles anerkjente politiske verdier som folk kan gi sin tilslutning til uavhengig av moralske, religiøse og filosofiske doktriner. Det er en nødvendig forutsetning for stabilitet og toleranse.

Det er viktig å være oppmerksom på at spørsmålet om toleranse ikke får en fremtredende plass før etter at Rawls formulerer teorien sin som en politisk liberalisme. Fra og med artikkelen "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" som kom ut i 1985 forsvaret Rawls "rettferdighet som rimelighet" som en rent politisk rettferdighetsoppfatning. Her understreker han at han ikke stiller noen krav om sannhet, og at teorien hans ikke bygger på bestemte metafysiske antakelser om virkeligheten eller menneskets natur. Rettferdighetsoppfatningen er heller ikke tenkt som en omfattende moralfilosofi anvendt på alle typer handlinger og på ethvert området i samfunnslivet. Med å omformulere teorien sin til en politisk liberalisme mener han å forsvare et rettferdighetsbegrep som det vil være mer realistisk å gjennomføre i et demokratisk samfunn enn et rettferdighetsbegrep formulert som en allmenn moralfilosofi.<sup>3</sup> I *Political Liberalism* samler han de essensielle argumentene for en politisk liberalisme mellom to permer. Rettferdighet som rimelighet er et politisk rettferdighetsbegrep fordi det er utledet fra grunnleggende verdier som konstituerer en demokratisk kultur med tanke på overlappende konsensus. Disse verdiene springer ut av oppfatningen om personer som frie og likeverdige. Denne personoppfatningen stiller krav om at enhver har krav på grunnleggende friheter som ytring og tankefrihet, forsamlingsfrihet og frihet til politisk deltakelse. Den stiller også krav om toleranse. Rettferdighet som rimelighet er forenelig med en rekke liberale rettferdighetsoppfatninger som har personers frihet og likeverd som sitt normative utgangspunkt. En forutsetning er imidlertid at de også betrakter samfunnet som et system som skal opprettholdes av rettferdige samarbeidsregler. Rettferdighet som rimelighet er formulert slik at samfunnsborgerne kan gi sin tilslutning til prinsippet uten å føle at andre ikke-politiske verdier blir overkjørt. Liberale samfunn må

---

<sup>3</sup> Rawls (2003): "Justice as fairness: Political not Metaphysical", 394

tillate sameksistens av forskjellige og motstridende moralske og religiøse oppfatninger for å bestå som liberale samfunn.

Vi har sett at Rawls stiller spørsmål om hvordan et rettferdig samfunn med pluralisme og toleranse kan bestå over tid (PL, 4). Spørsmålet er altså hva som er grunnlaget for stabilitet. Rettferdighet som rimelighet begrunnes i to etapper. Først begrunner han det som de rettferdighetsprinsippene som passer best i moderne konstitusjonelle demokratier. Dette gjør han i urposisjonen. Med utgangspunkt i urposisjonen mener Rawls å vise at alle borgere, uavhengig av hvilke religiøse, moralske eller filosofiske oppfatninger de har, kan gi sin tilslutning til disse prinsippene fordi det ivaretar deres oppfatning om personer og samfunnet. I den andre etappen argumenterer han for at rettferdighet som rimelighet kan legge grunnlaget for overlappende konsensus mellom ulike fornuftige omfattende doktriner. Rawls sier at rettferdighet som rimelighet er en rettferdighetsoppfatning som alle fornuftige doktriner kan gi sin støtte til fra sitt eget ståsted (PL, 134). Kravet til at en omfattende doktrine er fornuftig er at den er tilpasset de politiske grunnverdiene som kommer til uttrykk i rettferdighet som rimelighet. De omfattende doktrinene som kan overleve i et moderne konstitusjonelt demokrati vil justere, korrigere og bringe sine grunnoppfatninger i harmoni med de politiske verdiene. Grunnen til at det er realistisk å tro at dette kan skje er at rettferdighet som rimelighet er begrenset til å gjelde for basisstrukturen, og ikke det mangfoldet av kulturer som befinner seg i det Rawls kaller ”bakgrunnskulturen”. Bakgrunnskulturen favner om en rekke institusjoner som kirker, universiteter og frivillige organisasjoner. Denne kulturen karakteriseres som sosial, ikke politisk (PL, 14, 258). Basisinstitusjonene er institusjoner alle på en eller annen måte er medlemmer av. De har som oppgave å sørge for en rettferdig fordeling av retter alle har krav på og av goder alle trenger for å realisere seg som fullgode og likestilte samfunnsmedlemmer. Rawls’ politiske liberalisme kan betraktes som et svar på det Charles Larmore kaller ”modernitetens kardinalerfaring” som er erfaringen av at det i moderne samfunn ikke er mulig å oppnå politisk konsensus på bakgrunn av folks verdimeslige preferanser.<sup>4</sup>

Rawls’ rettferdighetsteori har skapt en industri av kommentarlitteratur. De problemstillingene jeg diskuterer i denne avhandlingen utgjør bare en liten del av de kommentartradisjonene denne teorien har skapt. Kommentarene kommer både fra liberalistisk og ikke-liberalistisk

---

<sup>4</sup> Larmore, Charles (1996): *The Moral of Modernity*, 122

hold. For å plassere min diskusjon av Rawls i det landskapet av kommentarlitteratur den hører hjemme i skal jeg gi en kort skisse av noen av de innvendingene som danner bakteppet for min diskusjon.

En sentral innvending er at Rawls' teori ikke fanger opp urettferdighet og overgrep som skjer i den private sfære i samfunnet. Susan Moller Okin og Martha Nussbaum hevder begge at lik fordeling av retter, muligheter og goder ikke lar seg realisere hvis ikke prinsippene anvendes på områder som tradisjonelt betraktes som avskjermet fra politisk makt. De er særlig opptatt av kvinners situasjon, og at strukturer og mønstre som reproducerer kjønnsmessig urettferdighet ofte holdes ved like i for eksempel religiøse fellesskap og familien. Både Nussbaum og Okin gir imidlertid sin tilslutning til en rawlsinspirert liberal rettferdighetsteori, men mener at teorien må utvide sitt anvendelsesområde<sup>5</sup>. Nussbaum har i samarbeid med Amartya Sen utviklet en etikk og politisk teori som studerer rettferdighet og likeverd i forhold til spørsmål om hva som setter folk i stand til å benytte seg av de rettene og mulighetene de skal ha krav på.

En av de fremtredende diskusjonene i samtidig politisk filosofi pågår mellom kommunitarisme og liberalisme. Rawls' liberalistiske rettferdighetsteori har vært hyppig kritisert og diskutert i denne debatten. Grovt sagt kan vi skille mellom to former for kommunitaristisk kritikk av liberalismen. Den ene retter seg mot liberal praksis, den andre retter seg mot liberal teori.<sup>6</sup> Innvendinger rettet mot liberal praksis hevder at liberalistisk teori forvarer en form for liberal praksis som bringer liberale samfunn i et uføre. Om denne innvendingen skriver Michael Walzer:

Western societies ... are taken to be the home of radically isolated individuals, rational egoists, and existential agents, men and women protected and divided by their inalienable rights. Liberalism tells the truth about the asocial society that liberals create, not, in fact, *ex nihilo* as their theory suggests but in a struggle against traditions and communities and authorities that are forgotten as soon they are escaped, so that that liberal practice seem to have no history.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Se for eksempel, Okin, Susan Moller (1989): *Justice, Gender and the Family*; Nussbaum (1999), *Sex and Social Justice*; Nussbaum, Martha (2000): *Women and Human development, the Capabilities Approach*.

<sup>6</sup> For en nærmere redegjørelse for disse to typer innvendingene mot liberalismen se Walzer(1995), "The Communitarian Critique of Liberalism" og Taylor (1995): "Cross-Purposes: The Liberal- Communitarian Debate".

<sup>7</sup> Walzer (1995): "The Communitarian Critique of Liberalism", 53-54.

De som står for kritikk av liberal praksis argumenterer for at situasjonen kan motarbeides ved å gjenopprette moralske dygder innebygd i tradisjoner som kilde til moralsk og politisk orientering. En slik tradisjonalistisk, eller antimodernistisk kommunitarisme står direkte i motstrid til Rawls' politiske liberalisme.

Den andre innvendingen retter seg mot det metodiske grunnlaget liberalismen bygger på. En teori som bygger på abstrakte og formale begreper om selvet og samfunnet vil ikke være i stand til å forklare hvordan folk virkelig tenker om sosial rettferdighet. Poenget er at individer ikke er i stand til å utvikle rettferdighetsans uavhengig av den sosiale verden de er medlemmer av. Hovedinnholdet i innvendinger av denne typen er at grunnstrukturen i liberale samfunn i realiteten er kommunitaristisk, men at liberalistisk teori forvrenger denne virkeligheten. Som vi skal se mener Rawls at det er mulig å begrunne et rettferdighetsbegrep i abstrakte begreper om personer og samfunnet uten å måtte forutsette et selv som eksisterer fristilt fra sine sosiale og kulturelle tilknytninger. Vi skal også se at det er mulig å forsvare en liberal rettferdighetsteori uten samtidig å forsvare et asosialt samfunn som består av rotløse rasjonelle egoister som ikke er knyttet til hverandre gjennom andre relasjoner enn abstrakte retter og plikter.

En annen type innvending mot Rawls' politiske liberalisme kommer fra forsvarere av deliberativt demokrati og kommunikativ etikk som blant andre Seyla Benhabib og Jürgen Habermas. Teorier om deliberativt demokrati legger vekt på at demokrati opprettholdes og legitimeres i at samfunnsborgere deltar i den prosessen der beslutninger som angår dem selv skal tas. Innvendingene er rettet mot måten Rawls definerer "offentlig fornuft" på. I likhet med Rawls understreker de betydningen av en fri offentlig diskurs og at politiske beslutninger er legitime i den grad de stammer fra borgernes egne rasjonelle overveielser. Kilden til normativ legitimitet lokaliseres ikke til tradisjoner eller kollektive oppfatninger om det gode slik som i kommunitarismen, men til borgernes intersubjektive fornuft. Rawls begrenser den offentlige diskursen til å gjelde for bestemte fora og emner. Anvendelsen av offentlig fornuft begrenses av de prinsippene som er valgt i urposisjonen. Benhabib som forsvarer deliberativt demokrati mener at han ender opp med et begrep om offentlig fornuft som ikke gir rom for reell meningsutveksling og politisk argumentasjon.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Jfr Benhabib (2002): *The Claim of Culture*, 108 –112.



Prosjektet er i hovedsak et forsvar for en politisk liberalisme, men jeg mener likevel at disse innvendingene inneholder fruktbare innsikter som kan bidra til å videreutvikle en liberal rettferdighetsteori som legger hovedvekten på å beskytte enkeltindividets friheter og retter. De ovenfor nevnte innvendingene utgjør et viktig bakteppe for min diskusjon av Rawls' politiske liberalisme, og de inneholder problemstillinger som jeg behandler på ulike måter gjennom avhandlingens ulike deler.

Avhandlingen har fire hoveddeler. Del I er en presentasjon, diskusjon og fortolkning av grunntrekkene i Rawls' politiske liberalisme. Det dreier seg altså om en utdyping og diskusjon av de sidene ved Rawls' politiske filosofi jeg til nå har vært inne på. Vi skal se på de trekkene som gjør en politisk liberalisme mulig, på innholdet av de to rettferdighetsprinsippene, på ideen om urposisjonen og politiske personer. Til slutt skal vi se hva Rawls legger i ideen om overlappende konsensus. I denne delen diskuterer jeg også noen innvendinger som Sen og Nussbaum retter mot Rawls teori, og noen sider ved den kommunitaristiske kritikken av liberalismen. Fokuset ligger på hva som gjør rettferdighet som rimelighet til en politisk oppfatning om rettferdighet, og på hvorfor det nettopp er nettopp det som passer best i en moderne konstitusjonelt demokrati.

I Del II diskuterer jeg skillet mellom det politiske og det ikke-politiske i lys av Rawls sitt begrep om offentlig fornuft og hans personbegrep. For at rettferdighet som rimelighet skal ligge til grunn for overlappende konsensus begrenser Rawls den offentlige fornuften til å gjelde for "konstitusjonelle kjernesporsmål", og "grunnleggende rettferdighetsspørsmål". Bruk av offentlig fornuft tillater ikke at vi *begrunner* våre politiske oppfatninger i verdier som har sin substans fra bakgrunnskulturen. Jeg diskuterer Rawls' skille mellom det politiske og det ikke-politiske i lys av tre mulige innvendinger. Den første innvendingen er at hvis det skal være mulig å realisere rettferdighet som rimelighet, så må rettferdighetsprinsippene også gjelde for bakgrunnskulturen. Den andre innvendingen går ut på at Rawls ender opp med et begrep om offentlig fornuft, eller politisk diskusjon som er lokalisert til den legale og administrative sfæren i samfunnet og ikke til det sivile samfunnet der politiske diskusjoner kan foregå uavhengig av statlig og administrativ styring. Den tredje innvendingen følger av den andre og går ut på at skillet mellom det politiske og det ikke-politiske resulterer i et manglende fokus på politisk deltakelse. Her diskuteres Rawls' ide om borgernes politiske og ikke-politiske identitet.

I de to første delene vil jeg altså forholde meg til de innvendingene som er reist fra perspektivet til Nussbaum og Sen, kommunitarisme og de som forsvarer deliberativt demokrati. Jeg gjør imidlertid oppmerksom på at jeg ikke gir detaljerte analyser av disse perspektivene, men bruker dem for å diskutere Rawls' ide om en rent politisk liberalisme.

I Del III utdypes diskusjonen om forholdet mellom det politiske og det ikke-politiske og diskusjonen om hvorvidt Rawls undervurderer den demokratiske betydning av samfunnsborgeres deltakelse i lys av Habermas sine innvendinger mot Rawls' teori. Jeg begynner med å diskutere dette spørsmålet innenfor rammen av Habermas' kritikk av Rawls. Jeg tar utgangspunkt i de spørsmålene Habermas stiller i artikkelen "Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism". Habermas mener at urposisjonen, som er formulert fra et kontraktteoretisk utgangspunkt, ikke kan begrunne upartiske rettferdighetsprinsipper. Ettersom medlemmene resonnerer bak et slør av uvitenhet mangler de den kunnskapen de trenger for å utvikle et felles upartisk utgangspunkt som rettferdighetsprinsipper kan velges fra. Informasjonsbegrensningene skaper en situasjon der medlemmene kun får anledning til å velge goder de trenger for å realisere egne interesser. Medlemmene får altså ikke anledning til å forstå den deontologiske betydningen av de prinsippene de velger. Det gjør det vanskelig å hevde at de samme prinsippene kan ligge til grunn for overlappende konsensus. Når medlemmene trer ut av urposisjonen endres de betingelsene prinsippene skal velges under. Rettferdighetsprinsippene må dermed begrunnes på nytt. Habermas mener upartiske normer skal begrunnes i en rasjonell diskurs. En rasjonell diskurs er en type diskusjon der deltagerne prøver ut forslag til handlingsnormer mot hverandres interesser, synspunkter og behov. I en slik diskurs har alle lik rett til å delta, alle kan komme med forslag og alle har lik rett til å bli tatt på alvor. Kravet som stilles til gyldige normer er at alle som berøres av dem skal kunne være enige om at de skal gjelde. Habermas' diskusjon av Rawls munner ut i en diskusjon om Rawls' kontraktsteoretiske utgangspunkt gjør det mulig å forene personlig og offentlig autonomi. Habermas hevder at Rawls prioriterer retter som skal beskytte vår personlige frihet, framfor retter som skal sikre lik mulighet for deltakelse.

Habermas og Rawls representerer imidlertid på ingen måte motsatte standpunkt. Habermas sier at diskusjonen mellom dem mer kan forstås som en familiekrangel.<sup>9</sup> Begge mener at

---

<sup>9</sup> Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 50.

politisk makt er legitim i kraft av at borgerne selv er med på å utforme den. Testing og legitimering av rettferdighetsnormer forutsetter at borgerne utøver en felles offentlig fornuft. Begge oppfatter sine teorier som ulike rekonstruksjoner av Kants moralfilosofi. Både urposisjonen og rasjonell diskurs kan forklares som ulike måter å rekonstruere det kategoriske imperativ på. Begge posisjonene er utarbeidet med tanke på at livsynspluralisme er et vedvarende trekk ved moderne samfunn som forutsetter at rettferdighetsregler begrunnes uavhengig av folks omfattende doktriner. En hovedforskjell mellom posisjonene deres er imidlertid at mens Rawls konstruerer et rent politisk rettferdighetsbegrep må Habermas' liberalisme karakteriseres som omfattende fordi den forutsetter bestemte ideer om sannhet og gyldighet. Denne forskjellen blir tydelig når vi kommer til spørsmålet om hvilken konsensus de mener demokratiske politiske prinsipper kan begrunnes i. Habermas mener at demokratiske prinsipper og moralske regler skal begrunnes i rasjonelt motivert konsensus. I en rasjonell diskurs skal medlemmene argumentere seg fram til en enstemmig begrunnelse for hvilke normer de kan gi et definitivt ja eller nei til. Rawls mener at den type konsensus vi kan håpe at borgerne i pluralistiske samfunn kan oppnå er overlappende konsensus. Medlemmene i moderne demokratier med menings- og ytringsfrihet kan bli enig om hvilke rettferdighetsprinsipper de vil skal gjelde for basisstrukturen, men de trenger ikke å være enige av de samme grunnene.

Habermas mener at den politiske filosofien må begrense seg til å gjøre greie for de formale og prosedurale aspektene ved offentlig fornuft. Det moralske utgangspunktet og prosedyrene for demokratisk legitimitet kan bare tilfredstillende gjøres greie for ved å analysere de formale betingelsene og normative forutsetningene for rasjonell diskusjon og forhandling.<sup>10</sup> Rawls' begrep om offentlig fornuft er begrunnet i substansielle verdier som eksperten selv har konstruert, uten å presentere det som et forslag som kan behandles i en deliberativ prosess. Hvis det skal være mulig å oppnå konsensus om normer som skal løse reelle interessekonflikter, så må normene diskuteres i en deliberativt prosess der partene overbeviser hverandre gjennom rasjonelle argumenter. Målet er at deltakerne skal bli enig av de samme grunnene.

I et pluralistisk samfunn der folk har svært ulike og ofte motstridende oppfatninger om det gode vil det kanskje være vanskelig å oppnå rasjonell konsensus. I mange tilfeller handler

---

<sup>10</sup> Habermas (1998: "'Reasonable' versus 'True'", 76.

uenighet om dype kulturelle forskjeller og interessekonflikter. Kultur og religion er viktig for både selvforståelse og moralforståelse. Det er vanskelig å tenke seg at folk vil se bort fra sine dypeste overbevisninger for å utvikle en kollektiv begrunnelse. I slike situasjoner er overlappende konsensus, der individene selv justerer og balanserer sine ikke-politiske verdier slik at de harmonerer med kollektive politiske verdier, et mer realistisk alternativ. Enkelte kritikere, som er sympatisk innstilt til Habermas, hevder at siden det er vanskelig å forene pluralisme og rasjonell konsensus bør han utvide sitt begrep om konsensus slik at det også tillater overlappende konsensus. I Del III skal jeg først presentere og diskutere Habermas' diskusjon av Rawls. Vi skal der først se på Habermas' kritikk av urposisjonen, og deretter på kritikken av overlappende konsensus. Til slutt skal jeg diskutere om det er realistisk å tro at demokratiske diskusjoner i pluralistiske samfunn vil føre til det Habermas kaller rasjonell konsens. Et begrep om demokratisk konsensus som tillater overlappende konsensus, og ikke bare rasjonell konsensus vil etter mitt syn være bedre egnet til å imøtekomme pluralisme som et faktum ved moderne demokratier.

I Del IV diskuterer jeg skillet mellom det politiske og det ikke-politiske i lys av en bestemt institusjon, nemlig familien. I denne delen går jeg inn på en av retningene innenfor den feministiske kritikken av Rawls. Rawls er hyppig kritisert fra feministiske perspektiver. Først og fremst fra feminister som avviser liberalistisk teori. Her argumenteres det for at Rawls, som prioriterer rettferdighet framfor det gode, undergraver verdien av moralske følelser som omsorg og ansvar for konkrete andre personer. I denne delen skal vi se på Susan Moller Okin sitt feministiske forsvar for liberalistiske rettferdighetsprinsipper. Hovedpoenget hennes er at rettferdighet som rimelighet harmonerer godt med en feministisk likestillingstanke fordi den (rettferdighet som rimelighet) ikke er konsistent med et samfunn der muligheter, resurser og arbeidsoppgaver fordeles etter mønster av tradisjonelle kjønnsroller. Okin diskuterer dette med utgangspunkt i *A Theory of Justice*.

Når vi ser på hvordan Rawls diskuterer familiens rolle i forhold til bakgrunnskulturen ser vi at han er uklar på spørsmålet om familien faller inn under basisstrukturen eller ikke. På den ene siden er familien helt klart definert som en basisinstitusjon. Følgelig må rettferdighetsprinsippene også anvendes på den. På den andre siden nevner Rawls familiære relasjoner som eksempler på ikke-politiske relasjoner. Grunnen til det er at de bunner i følelser (PL, 137). Dermed er familien plassert i bakgrunnskulturen. Følgelig skal rettferdighetsprinsippene ikke anvendes på familien. Familien blir altså definert både som

politisk og ikke-politisk institusjon. En av grunnene til at det er interessant å diskutere familien i lys av Rawls' teori er at vi ser at han får problemer med å opprettholde et skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske, eller det politiske og det sosiale. Familien skal på den ene siden beskyttes fra politisk makt fordi det ofte er innenfor familien at folk realiserer sine omfattende doktriner, for eksempel sine religiøse forestillinger. I liberale samfunn skal folk også ha mulighet til å velge den familieformen de vil. Men på den andre siden er familien også sete for overgrep og frihetsberøvelse. Det tilsier at en rettferdighetsteori som argumenterer for like friheter for alle må inkludere familien på en eller annen måte. Hovedtesen til Okin er at dersom ikke familien er helt klart definert som en basisinstitusjon så kan vi ikke realisere rettferdighet som rimelighet. Grunnen til det er at et tradisjonelt kjønnsrollemønster i familien reproducerer kjønne strukturer ellers i samfunnet. Okin sier: "The family is the linchpin of gender, reproducing it from one generation to the next"<sup>11</sup> Okin synes det er påfallende at Rawls ikke diskuterer hvordan familien må være organisert for å tilfredsstillere rettferdighet som rimelighet, særlig fordi han faktisk gir familien en viktig rolle med hensyn til å barns moralske utvikling og opplæring. I *A Theory of Justice* gir Rawls familien en stor rolle med hensyn til å oppdra framtidige borgere slik at de utvikler rettferdighetsans og kan bidra til å produsere en politisk kultur fra en generasjon til den neste. Okin påpeker at dersom familien sosialiserer medlemmene inn i et tradisjonelt kjønnsrollemønster så fungerer den ikke etter sine hensikter. Okin forstår feminisme som et krav om at kvinner skal behandles som like mye verdt og skal ha den samme muligheten som menn til å leve et fritt valgt liv.<sup>12</sup> Selv om Okin er kritisk til Rawls' manglende diskusjon av familien, er det nettopp i Rawls sin teori at hun finner muligheten til å utvikle en rettferdighetsteori som kan fungere som utgangspunkt for kritikk av kjønne sosiale strukturer. Denne muligheten finner hun i urposisjonen. Hun argumenterer for at dersom medlemmene i urposisjonen ikke vet om de er menn eller kvinner, men at de vet at samfunnet er "kjønnet", så vil de ta familien særlig med i betraktningen når de diskuterer hvilke rettferdighetsprinsipper de vil velge. Hun gir urposisjonen en mer utvidet og omfattende rolle enn det Rawls gjør og sier for eksempel at den skal fungere som utgangspunkt for kritikk av vaner og tradisjoner. Okin peker på viktige problemer med Rawls' teori. Når vi skal se på hva som skaper urettferdighet, kan vi ikke bare se på hvordan basisstrukturen er organisert, men også på hvordan institusjoner og tradisjoner i bakgrunnsstrukturen bidrar til å opprettholde urettferdige relasjoner. Okins diskusjon av Rawls er en fortsettelse på en langvarig feministisk

---

<sup>11</sup> Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 170

<sup>12</sup> Okin (1999): *Is Multiculturalism bad for Women?*, 10

diskusjon av liberalistisk teori. Den feministiske kritikken av liberalistisk teori har i stor grad rettet seg mot måten slike teorier skiller mellom det offentlige og det private på. Jeg innleder diskusjonen av familiens status i Del IV med å si litt om forholdet mellom liberalisme og feminisme, og med å skissere noen eksempler på hvordan politiske filosofer i tidligere tider kopler skillet mellom det offentlige og det private til oppfatninger om kjønn. Deretter skal vi se at Rawls er tvetydig i svaret på spørsmålet om familien er en basisinstitusjon eller ikke. Deretter går jeg gjennom Okin sin kritikk av og forsvar for Rawls' rettferdighetsteori. Her gir jeg også en framstilling av Rawls' teori om moralsk utvikling slik den er framstilt i *A Theory of Justice*. I følge Rawls er moralsk opplæring en opplæring i autonomi. Med den riktige moralske oppdragelsen vil alle skjønne hvorfor de skal følge rettferdighetsprinsippene, og hvordan disse prinsippene er utviklet fra ideer om hva som gjør oss til frie og likeverdige personer (ATJ, 452). Familien spiller en stor rolle med hensyn til å sørge for framtidige borgers moralske opplæring. Rawls sin teori om moralsk utvikling utgjør en viktig bakgrunn for Okins' kritikk av og forsvar for Rawls. Hun støtter seg på det faktum at han gir familien en viktig rolle med hensyn til å ivareta barns moralske utvikling slik at de utvikler rettferdighetssans. På slutten i Del IV stiller jeg en del kritiske spørsmål til Okins rekonstruksjon av Rawls. Disse innvendingene retter seg i hovedsak mot måten hun rekonstruerer urposisjonen på. Okin rekonstruerer urposisjonen på en slik måte at vi ikke kan holde fast ved skillet mellom det politiske og det ikke-politiske. Hun omformulerer urposisjonen fra å være en innretning som skal begrunne rettferdighetsprinsippene, til å bli en moralsk målstokk som vi kan vurdere alle slags handlinger, tradisjoner, kulturer og institusjoner ut fra. Med det går hun mer i retning av en modell for testing av normer som er mer i overensstemmelse med deliberativt demokrati enn Rawls' egen rekonstruksjon av kontraktteori.

Utgangspunktet for mitt prosjekt er å gi et forsvar for Rawls' politiske liberalisme. Når vi tenker på rettferdighet må vi starte med forutsetningen om at rettferdighetskrav begrunnes i en oppfatning om personer som frie og likeverdige. Med dette utgangspunktet vil vi kunne begrunne våre politiske oppfatninger i grunner som andre kan finne rimelige og fornuftige. Men jeg mener at den måten Rawls skiller mellom det politiske og det ikke-politiske på kan skape problemer med hensyn til å begrunne prinsipper som skal sørge for frihet og likeverd for hvert enkelt individ. Selv om dette på ingen måte er Rawls' sine egne intensjoner ser jeg en fare for at vi ender opp med områder som ikke får plass innenfor Rawls' avgrensning av det politiske, noe som kan føre til at spørsmål som har med rettferdighet å gjøre ikke kommer på

dagsordenen som rettferdighetsspørsmål. Dette problemet kan imidlertid løses dersom grensen mellom det politiske og ikke-politiske ikke trekkes mellom de institusjonene som regnes som basisinstitusjoner og de som regnes inn under bakgrunnskulturen. Det er viktig å holde fast på at det er grenser for hva som er relevant fra et rettferdighetsperspektiv og det som ikke er det, men denne grensen kan trekkes i en mer åpen og inkluderende offentlig diskusjon der argumentasjonen er begrenset av de kravene ideen om personer som frie og likeverdige stiller til oss. Ettersom det nettopp er disse begrensningene medlemmene i urposisjonen er underlagt er dette i overensstemmelse med Rawls sin grunnide. Men hvis vi på forhånd bestemmer hvilke tema som er tillatt og ikke tillatt å bringe inn i den offentlige diskusjonen kan vi risikere at viktige rettferdighetsspørsmål ikke kommer på dagsorden. Det er mulig å tenke seg en overlappende konsensus om rettferdighetsprinsipper som anvendes på de spørsmålene som bryter med demokratiske ideer om frihet og likeverd, og som samtidig beskytter de områdene som ikke er politisk relevante fra illegitim politisk makt. I denne avhandlingen vil jeg undersøke om vi kan argumentere for et mer åpent begrep om offentlig fornuft, og samtidig ivareta grunninnsiktene i en politisk liberalisme.

### *Rawls' politiske liberalisme*

Jeg skal nå gi en presentasjon og tolkning av Rawls sin politiske liberalisme. Hovedvekten ligger på spørsmålet om hva som gjør rettferdighet som rimelighet til et rent politisk rettferdighetsbegrep, i motsetning til et omfattende rettferdighetsbegrep.<sup>13</sup> Vi skal se på innholdet i de to rettferdighetsprinsippene rettferdighet som rimelighet består av, hvordan de begrunnes og hvordan de står i forhold til hverandre. Jeg skal også diskutere to typer innvendinger som på ulike måter utfordrer Rawls' skille mellom det politiske og det ikke-politiske. Den første går ut på at primærgodene er for lite fleksible i forhold til å rette opp de materielle og sosiale forholdene som gir folk ulike muligheter til å benytte seg av frihetene og mulighetene sine. Det andre er at Rawls ikke tar hensyn til at individets ønsker, formål og rettferdighetsoppfatninger formes av de sosiale kontekstene han eller hun lever innenfor.

#### ***1. Hva kjennetegner en politisk rettferdighetsoppfatning?***

Før jeg går i gang med å gjøre rede for det som gjør rettferdighet som rimelighet til en rent politisk rettferdighetsoppfatning vil jeg gjøre oppmerksom på at Rawls' teori er utformet under forutsetning av at samfunnet er "lukket". Han starter med å betrakte basisstrukturen i samfunnet som et selvforsynt sammenhengende samarbeidssystem (PL, 301). Samfunnet er ikke avhengig av andre samfunn, og borgerne lever hele sine liv der.

I assume that the basic structure is that of a closed society: that is, we are to regard it as self-contained and as having no relations with other societies. Its members enter it only by birth and leave it by death. This allows us to speak of them as born into a society where they will lead a complete life (PL, 12).

---

<sup>13</sup> Jeg gjør oppmerksom på at Rawls kaller rettferdighet som rimelighet "a conception of justice". Rettferdighet som rimelighet er en bestemt oppfatning av rettferdighet som stemmer overens med våre demokratiske og politiske grunnverdier. Disse verdiene er gitt av en bestemt måte å forstå personer, og samfunnet på. Når jeg omtaler rettferdighet som rimelighet i sin helhet bruker jeg betegnelsene "rettferdighetsoppfatning", eller "rettferdighetsbegrep". Når jeg henviser til de prinsippene rettferdighet som rimelighet består av omtaler jeg dem som "rettferdighetsprinsippene".



Tanken om at man må starte refleksjonen rundt rettferdighet med utgangspunkt i at samfunnet er lukket er et gjennomgangstema i Rawls' arbeider. I *A Theory of Justice* sier han:

I shall be satisfied if it possible to formulate a reasonable conception of justice for the basic structure of society conceived for the time being as closed system isolated from other societies (ATJ, 7).

Rawls tar utgangspunkt i et lukket samfunn som en abstraksjon som tillater oss å fokusere på visse hovedspørsmål uten å måtte ta hensyn til forstyrrende detaljer (PL,12). Denne abstraksjonen gjør det enklere å besvare en del grunnleggende spørsmål, som for eksempel spørsmålet om hva som motiverer borgerne til å gi sin tilslutning til et politisk begrep om rettferdighet. Han forholder seg til et samfunn der alle borgerne har fått den samme politiske grunnsosialiseringen. Gjennom å delta i samfunnslivet har borgerne utviklet sans for rettferdighet, de er dermed motivert til å delta i samarbeidet om å produsere sosiale goder (PL, 301 - 302). Rawls slipper for eksempel å ta stilling til spørsmålet om migrasjon. Slik blir det lettere for han å forklare hvordan basisinstitusjonen kan bidra til at den politiske kulturen reproduseres fra den ene generasjonen til den neste. Det fins selvfølgelig ingen demokratiske samfunn som er lukket på denne måten, men Rawls vil konstruere en politisk rettferdighetsoppfatning der han viser at rettferdighetsprinsippene henger sammen med begrepene om basisstrukturen, borgeren og den offentlige fornuft, og at disse begrepene kan utledes av urposisjonen som uttrykker felles demokratiske grunnverdier.<sup>14</sup>

En politisk liberalisme kjennetegnes ved tre grunntrekk. Det første er at rettferdighet som rimelighet bare skal anvendes på samfunnet basisstruktur. Det andre er at det representerer et frittstående politisk standpunkt. Det tredje er at det bygger på grunnleggende verdier innebygd i en demokratisk kultur (PL, 11-15). Vi skal nå se hvordan Rawls forklarer disse grunntrekkene.

---

<sup>14</sup> Onora O'Neill hevder at Rawls ikke bruker så mye tid på å forklare hvordan borgerne blir motivert til å handle og resonere i tråd med felles politiske grunnverdier, eller en felles offentlig fornuft. Hun mener at det er oppfatningen om at samfunnet er lukket som gjør det mulig for han å forutsette at borgerne er motivert på rettferdighetsprinsippene. O' Neill (1997): "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Note of John Rawls, Political Liberalism, 421.

### **1.1 Basisstrukturen - hovedemnet for rettferdighet**

Rawls sier at basisstrukturen er det første, og mest primære objektet for rettferdighet (PL, 256). Rettferdighet som rimelighet er en politisk rettferdighetsoppfatning som bare skal anvendes på basisinstitusjonene, det vil si de sosiale, økonomiske og politiske hovedinstitusjonene i samfunnet.<sup>15</sup> Det skal anvendes på institusjoner, ikke på alle slags enkelthandlinger og institusjoner. Rawls karakteriserer likevel rettferdighet som rimelighet som et moralsk prinsipp, men siden det er utarbeidet bare for å gjelde for et bestemt formål så skiller det seg fra andre moralfilosofiske doktriner.

While such a concept is, of course a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political, social and economic institutions. In particular, it applies to what I shall call the “basic structure” of society, which for our present purpose I take to be a modern constitutional democracy (PL, 11).

Rettferdighet som rimelighet er en moralsk rettferdighetsoppfatning fordi det er gitt av bestemte idealer, prinsipper og standarder som artikulere bestemte verdier, i dette tilfellet politiske verdier (PL, 11 n 11). Det er imidlertid ikke en moralfilosofisk doktrine. Det hviler ikke på metafysiske oppfatninger om hva det vil si å være en person, oppfatninger om hva det endelige gode for mennesket er, eller oppfatninger om hva som gjør normative utsagn sanne eller riktige. Rettferdighet som rimelighet gir en skisse av de krav og forventninger som stilles til en politisk moral. Dette betyr ikke at det ikke også er mange andre ting som kan vurderes som rettferdige eller urettferdige, for eksempel enkelthandlinger, karakteregenskaper eller religiøse skikker. Men disse spørsmålene er ikke tema for en politisk liberalisme, de tilhører folks ulike omfattende doktriner, og må kanskje vurderes fra andre rettferdighetsbegreper. Det er viktig å være oppmerksom på at rettferdighet som rimelighet inneholder prinsipper for fordelingsrettferdighet. Det skal anvendes i forhold til måten samfunnets basisinstitusjoner arbeider sammen på og fordeler fruktene av sosialt samarbeid og produksjon. Rettferdighetsprinsippet gjelder altså ikke bare for hver enkelt basisinstitusjon, men for basisstrukturen som helhet.

The basic structure is understood as the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arise through social cooperation. Thus the political constitutions, the legally recognized forms of property, and the

---

<sup>15</sup> Dette har vært ett av hovedpoengene til Rawls fra han begynte å utarbeide teorien om rettferdighet som rimelighet på 1960 tallet. Se Rawls (1999): "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" [1963].

organization of the economy, and the nature of the family, all belongs to the basic structure (PL, 258).

Eksempler på basisinstitusjoner er utdanningsvesenet, helsevesenet og trygdesystemet. Rettferdighetsprinsippene skal anvendes på disse institusjonene fordi de berører alle borgernes liv. Dette er institusjoner vi ikke frivillig kan velge å ha en tilknytning til. Enkelte kritikere hevder at Rawls' teori bygger på en forutsetning om at de ovenfor nevnte institusjonene faktisk er rettferdige og at dette hindrer ham i å realisere de gode potensialene som faktisk ligger i denne teorien.<sup>16</sup> Dette spørsmålet skal jeg komme tilbake til i Del IV. Foreløpig vil jeg si at det er riktigere å tolke teorien slik at det er disse institusjonene som primært er objekter for rettferdighetsvurderinger. I et velordet samfunn vil basisinstitusjonene være rettferdige. Rawls mener at et rettferdig samfunn forutsetter at basisinstitusjonen følger rettferdige prosedyrer når makt, innflytelse, inntekt og velferd skal fordeles mellom borgerne. Basisinstitusjonene har også en viktig oppgave angående borgernes sosialisering, den skal sørge for at borgerne utvikler sans for rettferdighet. Basisinstitusjonen er med på å forme våre oppfatninger om oss selv og de verdiene vi vil etterstrebe.<sup>17</sup> Han forutsetter altså ikke at institusjonene er rettferdige, men at når borgerne utvikler rettferdighetssans, vil de reprodusere og videreføre en rettferdig kultur fra en generasjon til den neste. Derfor kan vi si at håpet er at basisstrukturen vil utvikle seg til å bli, for å deretter forbli, rettferdig.

Rawls peker på to hovedgrunner til at basisstrukturen skal være det primære objektet for rettferdighetsbetraktninger. Den første er at hvis rettferdighet skal kunne bestå over tid, må vi sikre det han kaller "bakgrunnsrettferdighet". Den andre er at individene er grunnleggende formet av de institusjonene de lever innenfor (JAF, 52 -55).

Den første grunnen til at basisstrukturen er hovedemne for rettferdighet er altså å sikre bakgrunnsrettferdighet.

The role of the institutions that belong to the basic structure is to secure just background conditions against which the actions of individuals and associations take place (PL, 266).

Rettferdighet som rimelighet skal sørge for at basisinstitusjonene sikrer alle borgere like grunnleggende friheter, samt at sosial og økonomisk ulikhet reguleres slik at det er til fordel

---

<sup>16</sup> Se for eksempel Okin (1982): *Justice, Gender and the Family*, kap 5.

<sup>17</sup> Mandle (2000): *What's Left of Liberalism*, 24.

for de svakest stilte. Rettferdighetsprinsippene må institusjonaliseres som fordelingsprosedyrer basisinstitusjonene må følge. Tanken er at når rettferdighetsprinsippet anvendes på basisinstitusjonene vil det skapes et system av rettferdige institusjoner som spesifiserer hvilke krav, rettigheter og plikter som tilhører de ulike rollene og posisjonene borgerne kan ha innenfor basisstrukturen. Rettferdighetsprinsippene gjelder altså direkte på basisstrukturen, men indirekte på de individuelle handlingene innenfor denne strukturen (PL, 269). Individuelle handlinger og transaksjoner anses som rettferdig i den grad de er tilpasset de kravene som basisstrukturen stiller til dem. Her må vi være oppmerksomme på at disse kravene kun stilles til personer når de opptrer som politiske borgere, ikke som privatpersoner eller som medlemmer av ikke-politiske sosiale fellesskap. Når rettferdighetsprinsippene internaliseres i basisstrukturen utgjør de den bakgrunnen politiske personer og sammenslutninger skal vurdere handlingene sine opp mot. Hvis det skal være mulig å sikre at transaksjonene mellom individer i et rettferdig samfunn forblir rettferdige over tid, så må vi altså sørge for at det er institusjonene som fører rettferdighetskravene videre, ikke individene.

Rawls mener at et rettferdighetsbegrep som skal anvendes på basisstrukturen er mer stabilt enn et rettferdighetsbegrep som er tenkt som en avtale mellom individer (Pl, 266). Rawls' fokus på bakgrunnsrettferdighet er tenkt som en forbedring av tidligere kontraktteori der rettferdighet tenkes som en avtale mellom individer.

Nøkkeltermene i tidligere kontraktteori er "naturtilstanden" og "samfunnskontrakten". Det er vanlig å beskrive naturtilstanden som er en situasjon der folk lever sammen uten å være styrt av en felles politisk autoritet og samfunnskontrakten som en avtale om felles samarbeidsregler inngått mellom frie og likeverdige individer. Grunntanken er at den usikkerheten som det medfører å leve i et statsløst samfunn vil gi alle mennesker fornuftige grunner til å ønske seg en stat som beskytter samfunnsmedlemmenes interesser. I naturtilstanden er det opp til hver enkelt å følge regler og å dømme dem som ikke gjør det. Samfunnskontrakten er en avtale der individene blir enig om å overlate til en politisk makt å beskytte disse rettene. Staten skal gi lover som beskytter liv, frihet og eiendom, og den skal utvikle institusjoner som skal dømme dem som truer dette.<sup>18</sup> John Locke tenkte at dersom alle inngår en avtale om å respektere hverandres frihet, likeverd og eiendom vil de påfølgende tilstander også være rettferdige, uansett hvor langt inn i framtiden vi kommer (JAF, 52). Selv om de betingelsene en slik

---

<sup>18</sup> Se for eksempel, Locke (1993): *Second Treatise of Government* [1689].

avtale først ble inngått under var rettferdige, er det likevel ikke, ifølge Rawls, sikkert at de forblir rettferdige. Han sier at sannsynligvis vil den samlede effekten av mange enkeltstående transaksjoner og avtaler inngått over lang tid undergrave de bakgrunsvilkårene som er nødvendig for å gjøre rettferdige avtaler. For eksempel kan det meste av eiendommen og formuen i et samfunn hope seg opp på få hender (JAF, 53). I dette tilfellet vil ikke prinsippet om å respektere hverandres eiendom nødvendigvis føre til rettferdighet. Vi kan ikke bare gjøre rede for utgangstilstanden for rimelige avtaler uten å gjøre rede for hva som er rettferdige sosiale vilkår for å gjøre rimelige avtaler.

Dersom rettferdighetsprinsippene anvendes på basisstrukturen, så vil alle spesielle fordelinger på lokalt nivå vurderes opp mot de samarbeidsreglene som er spesifisert i grunnstrukturen. Det betyr for eksempel at forskjellsprinsippet skal regulere fordelingen av sosiale og økonomiske goder uansett den økonomiske og sosiale strukturen som til en hver tid eksisterer i et samfunn. Rawls sier at når rettferdighetsprinsippene anvendes på basisstrukturen, etableres det en arbeidsdeling mellom bestemte transaksjoner på lokalt nivå og de samarbeidsreglene som spesifiseres av basisstrukturen. Thomas Nagel sier at Rawls' rettferdighetsteori representerer det hittil siste stadiet i en lang utvikling av liberalistisk politisk teori som går fra et snevert fokus på personlig frihet og politisk likeverd til å påpeke at rettferdighet må institusjonaliseres i de sosiale, politiske og økonomiske strukturer som påvirker alle samfunnsmedlemmenes liv.<sup>19</sup>

Det andre argumentet for å gjøre basisstrukturen til hovedemne for rettferdighet er at individer grunnleggende sett er formet av de institusjonene de lever innenfor. Et rettferdig samfunn skal som sagt utvikles og reproduseres fra den ene generasjonen til den neste. Basisinstitusjonene skal sørge for at individene utvikler tilstrekkelig rettferdighetsans til at et velordet samfunn kan generere støtte fra samfunnsmedlemmene gjennom generasjoner. Institusjonene legger også begrensninger på hvilke målsetninger og forventninger individet kan ha (PL, 269). For å oppnå et rettferdig samfunn må basisstrukturen justere og korrigere borgernes målsetninger og forventninger i henhold til prinsipper for rettferdig fordeling. Det skal skje i full offentlighet og ikke oppleves som tvingende. Derfor er det viktig at det skjer i overensstemmelse med en allment akseptert rettferdighetsoppfatning, og at ingen grunner til at fordelingen skjer på den ene eller andre måten holdes skjult for samfunnsmedlemmene.

---

<sup>19</sup> Nagel (2003): "Rawls and Liberalism", 63.

Rettferdighetsprinsippene skal ikke gjelde for det Rawls karakteriserer som "bakgrunnskulturen". Bakgrunnskulturen karakteriseres slik:

This is the culture of the social, not the political. It is the culture of daily life, of its many associations: Churches and universities, learned and scientific societies, and clubs and teams, to mention a few (PL, 14).

Rettferdighet som rimelighet er, som vi har sett, ikke formulert som et rettferdighetsprinsipp som skal gjelde for alle slags institusjoner, fellesskap og handlinger. Borgerne er heller ikke forpliktet til å formulere argumentene sine i tråd med rettferdighetsprinsippene når opptrer på vegne av en institusjon i bakgrunnskulturen. Det er de derimot når de opptrer på vegne av en offentlig politisk institusjon. Rawls sier at det ikke er rimelig å kreve at alle slags institusjoner organiseres i tråd med de kravene dette prinsippet stiller (PL, 261). Skillet mellom basisstrukturen og bakgrunnskulturen markerer det området der utøvelse av politisk makt skal foregå. Tanken er at medlemmene i urposisjonen ikke vil kunne velge et rettferdighetsprinsipp som skal gjelde for bakgrunnskulturen. De er opptatt av å beskytte sin egen og andres rett til å realisere sin oppfatning om det gode. De vil ikke risikere et rettferdighetsprinsipp som legger urimelige begrensninger på deres bestemte oppfatninger om det gode, uansett hva disse oppfatningene måtte bestå av. Legg merke til at jeg sier at medlemmene ikke kan velge et rettferdighetsbegrep som legger urimelige begrensninger på borgernes forskjellige oppfatninger om det gode. Det betyr at det ikke i seg selv er urettferdig å begrense folks oppfatninger om det gode. Det vil ikke være urettferdig å begrense omfattende doktriner som for eksempel undergraver muligheten til å realisere frie institusjoner som beskytter trosfrihet, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet.

Rawls tenker seg at medlemmene i urposisjonen sannsynligvis vil komme fram til et rettferdighetsbegrep som regulerer de institusjonene alle er medlemmer av, og som forvalter interesser og goder som alle har krav på å få realisert. På denne måten er skillet mellom basisstrukturen og bakgrunnskulturen med på å definere hvor grensene for utøvelse av politisk makt går. Ideen er at de prinsippene som velges i urposisjonen skal være gjenstand for overlappende konsensus. Rettferdighetsbegrepet skal utformes slik at folk med ulike religiøse, moralske eller filosofiske doktriner skal kunne gi sin støtte til det, nettopp fordi det sikrer sameksistens av ulike doktriner. Siden basisinstitusjonene på en eller annen måte har betydning for alle samfunnsmedlemmene er det grunn til å tro at det er mulig å oppnå en

gjensidig forståelse for hvordan disse institusjonene må være organisert. Senere i denne delen skal jeg forklare nærmere hvordan Rawls begrunner muligheten for overlappende konsens. I neste avsnitt skal vi se på hvordan Rawls begrunner rettferdighet som rimelighet som et frittstående standpunkt.

### ***1.2 En frittstående begrep om rettferdighet***

Det andre elementet som gjør rettferdighet som rimelighet til et rent politisk begrep er at det representerer et frittstående standpunkt. (PL,12) Det støtter ikke opp om bestemte omfattende doktriner. Vi må nå se hva som ligger i begrepet *omfattende doktrine*. Rawls beskriver en omfattende doktrine som en enhetlig samling av handlinger, karakterer og verdier som til sammen uttrykker et syn på verden, og som informerer innehaveren av den om hva han eller hun skal tenke, gjøre og si i bestemte situasjoner. Det kan for eksempel være en religion eller en moralsk doktrine. En omfattende doktrine har en grunnleggende holistisk struktur, den er omfattende fordi den utgjør et skjema eller system av sammenhengende oppfatninger.<sup>20</sup> Det er den som forsyner individet med mening og gir substans til de valgene det tar og de formålene det realiserer. Den skaper balanse i verdiene våre slik at vi kan oppfatte noen som overordnet og andre som underordnet. Rawls sier at omfattende doktriner har tre grunnleggende trekk, de er en utøvelse av teoretisk fornuft, de er en utøvelse av praktisk fornuft og de er ikke endelige, men under stadig endring og reformulering. Han forklarer hvorfor det å ha slike doktriner innebærer utøvelse av teoretisk og praktisk fornuft slik:

One is that a reasonable doctrine is an exercise of theoretical reason: it covers the major religious philosophical and moral aspects of human life in a more or less consistent and coherent manner. It organizes and characterizes recognized values so that they are compatible with one another and express an intelligible view of the world. Each doctrine will do this in ways that distinguish it from other doctrines, for example, by giving certain values a particular primacy and weight. In singling out which values to count as especially significant and how to balance them when they conflict, a reasonable comprehensive doctrine is also an exercise of practical reason (Pl, 59).

En omfattende doktrine er, som sagt, ikke en endelig og uforanderlig horisont, den kan endre seg over tid, men ikke plutselig og umotivert. Den utvikler seg sakte, i tråd med sine egne målestokker for hva som regnes for å være fornuftig (Pl, 59). Religioner, livssyn og moralfilosofiske posisjoner faller inn under det Rawls karakteriserer som omfattende

---

<sup>20</sup> Rawls (1999), "The Priority of Rights and Ideas of the Good" [1988], 50.

doktriner. Politisk liberalisme er ikke en omfattende doktrine fordi den bygger på grunnverdier som alle rimelige omfattende doktriner kan gi sin tilslutning til.

Rawls' liberalisme er altså ikke begrunnet som en moralfilosofi slik tilfellet er hos for eksempel Immanuel Kant og John Stuart Mill. Mill sin utilitarisme og Kant sin deontologiske liberalisme er begrunnet som omfattende doktriner fordi de er formulert som moralfilosofi som skal gjelde for alle slags handlinger i alle moralsk relevante situasjoner. I følge Rawls er det urealistisk å tro at det er mulig å begrunne politiske rettferdighetsprinsipper i en omfattende moralfilosofi, eller i metafysiske oppfatninger om det gode eller det rette. Det moderne samfunnet er pluralistisk med et mangfold av trosretninger og moralske forestillinger.

A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines, but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally. Nor should one expect that in the foreseeable future one of them, or some other reasonable doctrine, will ever be affirmed by all, or nearly all, citizens (PL, xvi).

Aktørene forstår seg selv og livet sitt gjennom ulike moralske og religiøse horisonter. En politisk liberalisme har ikke som oppgave å finne ut om det ene er sannere eller riktigere enn det andre. Det er viktig å være oppmerksom på at samfunnet ikke bare er pluralistisk, men preget av fornuftig pluralisme. En omfattende doktrine er fornuftig, eller rimelig, i den grad den er tilpasset de kravene og verdiene som kommer til uttrykk i en felles politisk oppfatning om rettferdighet. Det betyr som vi har sett at ikke alle doktriner kan tillates i et rettferdig samfunn. Det kan være grunn til å spørre om denne oppfatningen inneholder en selvmotsigelse. Er ikke dette å favorisere doktriner som allerede er liberalistiske? Rawls svarer på denne typen innvendinger med å si at alle samfunn må legge visse begrensninger på hvilke omfattende doktriner som er tillatt (PL, 197) En omfattende doktrine som forutsetter ydmykelse og undertrykkelse av bestemte personer på grunnlag av for eksempel rase, etnisitet, kjønn eller evnemessige faktorer vil ikke kunne betraktes som en fornuftig doktrine.<sup>21</sup> Rawls tenker seg at et velordnet samfunn er noe som utvikler seg over tid. Doktriner som inneholder klare antidemokratiske ideer vil forhåpentligvis opphøre å eksistere, eventuelt ikke oppstå, i et velordnet samfunn. Basisinstitusjonene må nødvendigvis oppmuntre til at det

---

<sup>21</sup> Rawls (2003): "The Idea of Public Reason Revisited"[1997], 612.



er bestemte måter å leve på som er mer akseptable enn andre. Med en henvisning til Isaiah Berlin sier Rawls:

As Berlin has long maintained (it is one of his fundamental themes). There is no social world without loss: that is, no social world that does not exclude some ways of life that realize in special ways certain fundamental values. The nature of its culture and institutions proves too uncongenial. But these social necessities are not to be taken for arbitrary bias or injustice (PL, 197)

Et liberalt samfunn vil ha mye større rom for forskjellighet enn for eksempel totalitære samfunn, men et liberalt samfunn kan ikke bestå uten tap av bestemte oppfatninger og måter å leve på. I et velordet demokratisk samfunn kan vi ikke akseptere doktriner som undergraver demokratiske grunnverdier.

Fornuftig pluralisme krever at samfunnsmedlemmene er rasjonelle og rimelige. Senere skal jeg forklare hva det vil si å være rasjonell og rimelig. Foreløpig kan jeg si at rasjonelle og rimelige personer har evne til å formulere en oppfatning om det gode liv og evne til å samarbeide med andre i henhold til allment aksepterte rettferdighetsprinsipper. Rawls' begrep om rimelighet kan forstås analogt med rettferdighetssans. Å ha rettferdighetssans involverer både å være villig til å samarbeide med andre i tråd med bestemte rettferdighetsprinsipper, og å akseptere hvilke konsekvenser dette har for bruk av politisk makt. Det siste har å gjøre med å anerkjenne det Rawls kaller for "the burdens of judgement" (PL, 54 - 58). Dette innebærer at vi må anerkjenne at våre egne vurderinger, eller vår dømmekraft har bestemte begrensninger. Vi må for det første anerkjenne at det verken er mulig, eller ønskelig å oppnå konsensus om politiske prinsipper på grunnlag av moralske, religiøse eller metafysiske verdier, men at vi på tross av dette kan enes om bestemte politiske prinsipper (PL, 55). Vi kan bli enige om bestemte politiske prinsipper som kan bidra til en rasjonell og rettferdig løsning på konflikter som har røtter i ulike verdioppfatninger. For det andre må vi anerkjenne at vår egen omfattende doktrine ikke nødvendigvis er sannere eller riktigere enn andres, og at vi derfor aldri kan bruke politisk makt for å fremme verdier som ligger til grunn for våre egne omfattende doktriner. Nettopp fordi samfunnsmedlemmene vet at de er uenige skjønner de også at det er nødvendig å etablere en fornuftig måte å takle uenigheten på. Borgerne kan være uenige om grunnleggende moralske og eksistensielle spørsmål, men likevel anerkjenne hverandre som rasjonelle medborgere.<sup>22</sup> Måten å takle uenighet på er å etablere en felles

---

<sup>22</sup> Jfr Rawls (1999), "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" [1989], 475 -479.

offentlig fornuft som vi resonnerer i henhold til når vi diskuterer grunnleggende politiske spørsmål. En viktig forutsetning for at rettferdighet som rimelighet skal kunne være politisk, og ikke omfattende er, som vi har sett, at det bare skal regulere basisstrukturen. Rettferdighet som rimelighet uttrykker bare politiske verdier, og skal så langt som mulig beskytte individets rett til å leve i tråd med sine ikke-politiske verdier. Det passer altså ikke til å regulere ikke-politiske institusjoner og fellesskap som for eksempel kirkesamfunn, universiteter og frivillige organisasjoner.<sup>23</sup> Slik jeg forstår Rawls mener han at dersom denne type fellesskap så langt som mulig får eksistere uhindret av politisk makt, er det realistisk å tro at borgerne i demokratiske samfunn vil gi sin tilslutning til et frittstående rettferdighetsbegrep som kan ligge til grunn for overlappende konsensus.

### ***1.3 Politisk liberalisme og demokratiske grunnverdier***

Vi skal nå se nærmere på hva Rawls mener med at rettferdighetsoppfatningen er begrunnet i demokratiske grunnverdier. Dette er det tredje trekket ved en politisk liberalisme.

The third feature of a political conception of justice is that its content is expressed in terms of certain fundamental ideas seen as implicit in the public political culture of a democratic society (PL, 13).

Den offentlige kulturen omfatter de politiske institusjonene i et konstitusjonelt regime, inkludert rettsvesenet, den offentlige tradisjonene for hvordan disse institusjonene fortolkes, og historiske tekster og dokumenter som er allment kjent (PL, 13-14).

En av innvendingene mot *A Theory of Justice* var at rettferdighetsprinsippet ikke kunne begrunnes som et universelt begrep om rettferdighet. Denne kritikken har Rawls tatt hensyn til. I senere arbeider hevder Rawls at rettferdighet som rimelighet kun gjelder for demokratiske samfunn. Overgangen til en rent politisk rettferdighetsteori går ut på analysere politiske ideer han mener ligger implisitt i den offentlige kulturen i et konstitusjonelt demokrati. De verdiene som ligger implisitt i en demokratisk kultur er med på å trekke grensene for hva vi oppfatter som politisk gangbare argumenter og hvilke argumenter vi mener ikke hører hjemme i en politisk debatt. Rawls bruker som eksempel at ingen lenger vil forsvare slaveri i en offentlig debatt (PL, 8). Det fins normer i den politiske kulturen som er slik at vi ikke godtar argumenter som fremmer for eksempel retten til å ha slaver eller religiøs

---

<sup>23</sup> Se Rawls (2003): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997].

intoleranse. Disse normene eller overbevisningene kaller han "*settled convictions*", fastlagte overbevisninger. En fastlagt overbevisning kjennetegnes ved at den offentlige kulturen ikke godtar motargumenter. I en demokratisk kultur er det slik at både kvinner og menn har stemmerett. Et argument mot denne retten, og for å gjenopprette en situasjon der bare menn har stemmerett, ville ikke regnes for å være et offentlig akseptabelt argument. Det er altså den politiske kulturen som setter grensene for hva som er et offentlig gangbart argument og hva som ikke er det. I følge Rawls er den politiske filosofiens oppgave å systematisere de grunnleggende ideene og prinsippene som ligger implisitt i disse overbevisningene, samt å integrere dem i et sammenhengende politisk begrep om rettferdighet (PL, 7). Et politisk begrep om rettferdighet som er formulert med utgangspunkt i grunnleggende politiske overbevisninger vil kunne danne grunnlaget for overlappende konsensus.

Rawls' rettferdighetsoppfatning er formulert med tanke på at samfunnet er velordnet. Vi har sett at Rawls rettferdighetsoppfatning bygger på bestemte oppfatninger om personer og om samfunnet. Rawls sier at rettferdighet som rimelighet er utviklet i samsvar med to støtteideer: ideene om frie og likeverdige personer og ideen om samfunnet som effektivt regulert av et offentlig anerkjent rettferdighetsprinsipp (ideen om samfunnet som et rimelig samarbeidssystem). Ideen om et velordnet samfunn brukes til å introdusere ideen om samfunnet som et rimelig samarbeidssystem. At et samfunn er velordnet betyr, for det første, at alle aksepterer, og vet at andre også aksepterer, de samme rettferdighetsprinsippene. For det andre betyr det at rettferdighetsprinsippene skal anvendes på basisstrukturen. For det tredje betyr det at det er implisitt i ideen om et velordnet samfunn at samfunnsborgerne har utviklet rettferdighetssans (samarbeidsvilje). Borgerne har med andre ord evnen til å forstå og anvende rettferdighetsprinsippene, og til å handle i tråd med dem når de opptrer som politiske borgere. I et velordnet samfunn utgjør den offentlige anerkjente rettferdighetsoppfatningen et gjensidig standpunkt som borgerne kan begrunne sine krav om rettferdighet med henvisning til (PL, 35). Det er viktig å være oppmerksom på at rettferdighet som rimelighet er Rawls sitt forslag til rettferdighetsprinsipper for et velordnet samfunn. Disse prinsippene er altså ikke de eneste mulige rettferdighetsprinsipper for et slikt samfunn. Alle samfunn som er organisert rundt en felles rettferdighetsoppfatning er velordnede. I pluralistiske samfunn er det imidlertid ikke realistisk å tro at borgerne vil gi sin felles tilslutning til en bestemt rettferdighetsoppfatning hvis den bygger på en omfattende doktrine, være seg enten en religiøs eller moralfilosofisk doktrine (for eksempel utilitarisme). Dersom det skulle skje måtte det innebære bruk av politisk makt, noe som ikke er i overensstemmelse med demokratiske grunnverdier.

Det som gjør rettferdighet som rimelighet til en politisk rettferdighetsopfatning er altså at det bare skal anvendes på basisstrukturen, at det presenteres som et frittstående standpunkt, og at det bygger på grunnleggende politiske verdier.

Det kan kanskje virke litt merkelig at Rawls mener at et rettferdighetsbegrep som bygger på substansielle politiske verdier er frittstående. Rawls mener imidlertid at det ikke er noen konflikt mellom på den ene siden å begrunne rettferdighetsprinsippene i substansielle verdier, og på den andre siden kravet om at de er presentert som frittstående. Grunnen er at de verdiene rettferdighet som rimelighet bygger på kan føres tilbake til ideen om politiske personer som frie og likeverdige. Dette er en normativ oppfatning om hva det vil si å være en person som flere omfattende doktriner bygger på. Jeg forstår kravet om at rettferdighetsprinsippene er frittstående slik at det betyr at de verdiene som ligger til grunn for en demokratisk kultur er de verdiene som historisk sett har vist seg å være de som best bidrar til å fremme toleranse og til å beskytte individets rett til å realisere sine livssyn innenfor akseptable rammer, og som realiserer likeverd. Det er altså verdier som har vist seg å være effektive i forhold til å forene ulike livssyn og moralske oppfatninger. Derfor kan vi også si at de prinsippene som ligger til grunn for en demokratisk kultur ikke er utledet fra en bestemt omfattende doktrine, men at det er verdier som alle omfattende doktriner kan tilpasse seg, og gi sin tilslutning til.

Rawls' politiske liberalisme må, som vi har sett, forstås på bakgrunn av skillet mellom *en* politisk kultur og flere "bakgrunnskulturer". Den politiske kulturen har vokst fram som en konsekvens av pluralisme og ytrings- og meningsfrihet. Den politisk kulturen oppmuntrer til holdninger som beskytter samfunnsmedlemmenes rett til å ha sine egne forestillinger om det gode forutsatt at de er kompatible med demokratiske grunnverdier. I demokratiske samfunn fins altså en kultur for å ivareta pluralisme som et varig trekk ved samfunnet. Dette betyr at samfunnsmedlemmene aksepterer et minimum av felles regler som har til hensikt å ivareta toleranse og skape balanse mellom omfattende doktriner og politiske grunnverdier. Når borgerne deltar i politiske debatter vil de formulere argumentene sine slik at de er forenelig med hva som skal til for å ivareta stabilitet og toleranse, og som beskytter individets rett til å ha sin forestilling om det gode.

Vi kan si at det som utgjør kjernen i en moderne demokratisk kultur er at politiske og moralske argumenter kan gjøres uavhengige av tradisjonsbestemte, religiøse eller kulturelle referanserammer. Det er en følge av den sekulariseringen som har skjedd i og med framveksten av et moderne samfunn. Rettferdighet blir en dimensjon som overskrider kulturbestemte eller religiøse normer fordi rettferdighet tenkes som en struktur som virker formende på politiske og moralske argumenter. Sagt på en annen måte, rettferdighet er en gyldighetsdimensjon ved moralske og politiske argumenter. Denne strukturen spesifiserer betingelsene for å oppnå konsensus i diskusjoner om kontroversielle spørsmål. På denne måten kan vi si at en politisk liberalisme inneholder et forsøk på å artikulere et moralsk utgangspunkt som ikke er et uttrykk for bestemte forestillinger om det gode eller partikulære livsanskuelser, men en møteplass for flere forskjellige oppfatninger.

## ***2. Rettferdighet som rimelighet og urposisjonen***

Jeg skal nå gi en grundigere redegjørelse for innholdet i rettferdighet som rimelighet, som Rawls mener er den rettferdighetsoppfatningen som passer best med ideen om borgeren som fri og likeverdig, og med samfunnet som et rimelig samarbeidssystem. Rettferdighet som rimelighet består av to hovedprinsipper.

a. Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair values (PL, 5).

b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under condition of fair equality of opportunity; and second, they are to be to greatest benefit of the least advantaged members of society (PL, 6).

Det første prinsippet garanterer for lik fordeling av grunnleggende retter og friheter. Det andre sier at ulik fordeling av goder skal foregå i tråd med bestemte rettferdighetsprinsipper. Som jeg sa i innledningen kaller vi ofte det første prinsippet "frihetsprinsippet", og det andre for "prinsippet om sosiale og økonomiske ulikheter".<sup>24</sup> Det andre prinsippet består av "sjanselikhetsprinsippet" og "forskjellsprinsippet". Frihetsprinsippet skal ivareta en lik

---

<sup>24</sup> I innledningen til den norske oversettelsen av "Justice as Fairness – A Restatement" kaller Andreas Føllestad det andre prinsippet for "Prinsippet om sosiale og økonomiske ulikheter". Føllestad (2001): "Innledning", 15.

fordeling av de mest grunnleggende rettighetene og frihetene ethvert samfunnsmedlem har krav på å få realisert. Dette gjelder tanke og ytringsfrihet, organisasjonsfrihet, friheter som tilhører personlig integritet og friheter og retter nedfelt i lovverket (PL, 291). Frihetsprinsippet skal anvendes i forhold til grunnloven og regimet som skal sikre at alle borgerne har like politiske friheter og retter, for eksempel stemmerett (ATJ, 61).

Prinsippet om sosial og økonomisk ulikhet sier at ulik fordeling av goder er tillatt i to tilfeller. Det er for det første tillatt så lenge det er knyttet til posisjoner og stillinger alle kan konkurrere om på like vilkår. For det andre må ulikhet være til fordel for de svakest stilte. Rimelig sjanselighet skal utelukke at basisinstitusjonene organiseres slik at enkelte grupper stenges ute fra bestemte yrker og maktposisjoner på et urimelig grunnlag. Det er for eksempel ikke akseptabelt å ekskludere noen fra et bestemt yrke på grunnlag av moralsk irrelevante egenskaper som klasses tilhørighet, rase, kjønn eller etnisitet. De forholdene som er nødvendig for å skape sjanselighet sikres av frihetsprinsippet. Forskjellsprinsippet er underordnet både frihetsprinsippet og prinsippet om sjanselighet. Når både frihetsprinsippet og sjanselighetsprinsippet er oppfylt skal sosiale og økonomiske ulikheter fordeles slik at det kommer de svakeste til gode. Rawls' rettferdighetsteori er en teori om fordelingsrettferdighet. Det som er gjenstand for fordeling er primærgoder, som er de grunnleggende godene enhver borger trenger for å realisere seg selv som en fri og likeverdige deltaker i samfunnet. Primærgodene er grunnleggende friheter og rettigheter, bevegelsesfrihet og rett til å velge egen karriere, makt, inntekt og formue og selvrespekt (PL, 308 - 309) Primærgodene dekker både de grunnleggende frihetene sikret av frihetsprinsippet, de godene vi skal konkurrere om på rimelige vilkår, og inntekt og formue som skal reguleres av forskjellsprinsippet. Vi ser at rettferdighet som rimelighet skal sikre lik fordeling av grunnleggende personlige, eller negative friheter, men også positive politiske friheter som er nødvendig for å benytte seg av retten til politisk deltakelse. Jeg skal komme tilbake til Rawls' ide om primærgodene senere.

## ***2.1 Urposisjonen***

Rawls sin ide om urposisjonen er et gjennomgangstema i denne avhandlingen. I de kommende delene i denne avhandlingen skal jeg diskutere ulike former for kritikk og tolkning av urposisjonen. I dette avsnittet nøyer jeg meg med å forklare hvorfor han introduserer denne ideen. Rawls introduserer ideen om urposisjonen for å vise hvilket rettferdighetsbegrep som best realiserer frihet og likeverd i et samfunn betraktet som et rimelig samarbeidssystem. Det

begrepet som passer best for et slikt samfunn kan ikke begrunnes i Guds autoritet eller en uavhengig moralsk orden. De må begrunnes i oppslutning fra dem de angår. Det betyr at det er frie og likeverdige personer som lever i det samfunnet rettferdighetsprinsippene skal gjelde innenfor som også skal begrunne dem (PL, 22 – 23). Urposisjonen innføres som et tankeeksperiment som skal forklare hvilke rettferdighetsbegrep like og frie medborgere ville valgt dersom ikke noe annet enn deres frihet og likeverd var relevant. Rawls tenker seg en forsamling som forhandler om hvilke rettferdighetsprinsipper som skal gjelde for basisstrukturen bak et "slør av uvitenhet". Medlemmene i urposisjonen skal bli enige om rettferdighetsprinsipper i en situasjon der de ikke har tilgang til bestemt informasjon om seg selv og de andre. Medlemmene har ikke informasjon om sin plass i samfunnet, det vil si hvilken samfunnsklasse de tilhører eller sosial status de har. De vet ikke noe om hva de kan forvente av tildeling av goder og muligheter. De har ikke kunnskap om egne eller andres ferdigheter og evner (ATJ, 118). De har heller ikke kunnskap om egen eller andres rase, etnisitet og kjønn (PL, 25)<sup>25</sup>. Partene vet heller ikke hvilken generasjon de tilhører. Det er en viktig informasjonsbegrensning ettersom et rettferdig samfunn skal bestå over generasjoner. De må velge rettferdighetsprinsipper som gjør det mulig å forvalte resurser som kapital og miljø med tanke på framtidige generasjoner (ATJ, 118 – 119). Et spørsmål som dukker opp her er om det er mulig å diskutere hvilke rettferdighetsprinsipper som er best for et velordnet samfunn under slike informasjonsbegrensninger. Dersom de ikke har noen kunnskaper om seg selv og de andre, hvordan skal medlemmene av urposisjonen greie å formulere argumenter for eller mot noe som helst? Medlemmene i urposisjonen har imidlertid noen former for kunnskap. De har visse basiskunnskaper om hvordan samfunnet fungerer. Rawls sier at de vet hva som kjennetegner politisk virksomhet og økonomiske teoris prinsipper. De kjenner også til grunnlaget for sosial organisasjon, og generelle lover for den menneskelige psykologi (ATJ, 119). Denne kunnskapen kan de bruke når de formulerer argumentene sine. Det de mangler er viktig biografisk informasjon om seg selv og de andre. Rawls understreker at

---

<sup>25</sup> I *A Theory of Justice* spesifiseres informasjonsbegrensningene slik: "It is assumed then, that the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism. More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own society. That is, they do not know its economic or political situation, or the level of civilization and culture it has been able to achieve. The persons in the original position have no information as to which generation they belong" (ATJ, 118). Rawls har fått kritikk for at kjønn ikke eksplisitt er med i listen over moralsk irrelevant informasjon. I *Political Liberalism* er imidlertid kjønn tatt inn i denne listen. I Del IV skal jeg diskutere Rawls rettferdighetsteori i forhold til spørsmål som angår kjønnsrettferdighet.

urposisjonen ikke gir rom for forhandlinger slik vi vanligvis forstår det. Ingen av partene er i en posisjon som gjør det mulig for dem å skreddersy prinsipper til egen fordel (ATJ, 120-121). De kan altså ikke velge rettferdighetsprinsipper som realiserer enkelte individers eller grupperes interesser på bekostning av andres. Informasjonsbegrensningene skal altså fjerne muligheter for asymmetri i forhandlingssituasjonen og sørge for at samfunnsborgerne utelukkende er representert som frie og like personer (JAF, 87). Informasjonsbegrensningene er et bilde på hvilke begrensninger som er fornuftige når borgerne diskuterer grunnleggende rettferdighetsspørsmål og konstitusjonelle kjernesporsmål. Urposisjonen kan altså betraktes som en modell for Rawls' avgrensning av bruk av offentlig fornuft. Den modellerer det som anses for å være rimelige forhandlingsvilkår for samfunnsborgere betraktet som frie og like, og for hvilke argumenter som er gyldige i forhold til visse anerkjente politiske prinsipper (JAF, 80). Målet er ikke å beskrive hvordan folk faktisk oppfører seg, men å begrunne et rettferdighetsbegrep som passer sammen med våre oppfatninger om et rettferdig samfunn og som kan gi grunnlag for overlappende konsensus. Urposisjonen er det Rawls karakteriserer som "a device of representation". Medlemmene i urposisjonen representerer virkelige borgeres interesser, dem de bruker sin offentlige fornuft på (PL, 26, 305).

As a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self – clarification. It helps us work out what we now think, once we are able to take a clear and uncluttered view of what justice requires when society is conceived as a scheme of cooperation between free and equal citizens from one generation to the next (PL, 26).

På grunn av informasjonsbegrensningene er medlemmene i urposisjonen likeverdige i konkret forstand. Selv om Rawls understreker at dette er en modell og en hypotetisk innretning, ser det ut som han har et praktisk siktemål. Urposisjonen kan fungere som en modell for hvordan virkelige borgere i velordnede samfunn skal tenke når de tar stilling til spørsmål som har å gjøre med fordelingsrettferdighet. Den fungerer også som målestokk for å vurdere om samfunnets institusjoner er rettferdige eller ikke. Rawls sier at vi på hvilket som helst tidspunkt kan sette oss inn i urposisjonen og vurdere rettferdighetsspørsmål inn under informasjonsbegrensningene (ATJ, 119; PL, 27).

Rawls' teori bygger på en oppfatning av samfunnet som et rimelig system for samarbeid mellom frie og likeverdige personer, som består mellom generasjoner (PL, 15). Spørsmålet er hvordan vi spesifiserer rimelige samarbeidsregler. Rawls følger en kontraktteoretisk



tankegang og sier at samarbeidsreglene må bestemmes gjennom en avtale mellom de som berøres av dem (JAF,15). Denne avtalen skal spesifisere samarbeidsreglene for frie og likeverdige personer og definere grensen for legitim politisk makt. Rawls henviser til det liberale legitimitetsprinsippet som krever at legitim politisk makt er frie og likeverdige personers kollektive makt (JAF,42). Problemet som alle teorier som hviler på ideen om en samfunnskontrakt møter er, i følge Rawls, å finne et perspektiv som en rimelig avtale mellom frie og likeverdige aktører kan ha sitt utspring i. Det vil si et perspektiv som kan være løsrevet fra, og ikke påvirket av de spesielle trekkene ved den eksisterende grunnstrukturen slik enighet i dagliglivets diskusjoner er (JAF,15; PL, 23).

Here we must face a difficulty for any political conception of justice that uses the idea of contract. The difficulty is this: we must find some point of view, removed from and not distorted by the particular features and circumstances of the all-encompassing background framework, from which a fair agreement between persons regarded as free and equal can be reached. The original position, with the features I have called "the veil of ignorance", is this point of view (PL, 23).

Urposisjonsmodellen kan forstås som en revidert utgave av tidligere kontraktteori. Urposisjonen er et bilde på situasjonen før kontraktinngåelse, mens rettferdighet som rimelighet er den avtalen samfunnsmedlemmene vil komme fram til dersom de resonnerer uforstyrret av de sosiale og tilfeldige forholdene som påvirker borgernes standpunkter i det virkelige livet. En samfunnskontrakt er bare legitim i kraft av at den er inngått mellom frie og likeverdige aktører. Den avtalen eller den kontrakten som kommer ut av forhandlingene i urposisjonen er altså rettferdighet som rimelighet.

## ***2.2 Frihetsprinsippets prioritet og regulering av sosiale og økonomiske ulikheter***

Samfunnsinstitusjonene skal altså fordele rettigheter og goder i tråd med de rettferdighetsprinsippene som rettferdighet som rimelighet inneholder.

The two principles together, with the first given priority over the second, regulate the basic institutions that realize these values (PL, 6).

Frihetsprinsippet har altså forrang, det skal prioriteres før det andre prinsippet. Frihet kan bare begrenses dersom formålet er å realisere andre mer grunnleggende friheter. Frihet kan ikke begrenses for å jevne ut sosiale og økonomiske forskjeller. Det er viktig, ikke bare fordi de grunnleggende frihetene er uttrykk for sentrale menneskeretter, men også fordi en lik

fordeling av grunnleggende friheter er nødvendig for å realisere det andre rettferdighetsprinsippet. Muligheten for reell sjanselighet sikres av en lik fordeling av grunnleggende friheter. Vi kan for eksempel ikke realisere rimelig sjanselighet til å oppnå maktposisjoner hvis ikke alle har yringsfrihet. Dessuten er det frihetsprinsippet som gjør rettferdighet som rimelighet til et bedre alternativ enn et utilitaristisk nytteprinsipp. Klassisk utilitarisme vil for eksempel tillate å begrense enkeltindividene, eller grupper, grunnleggende friheter med formål om å øke den samlede produksjonen av goder. Ettersom partene i urposisjonen ikke vet hvilken gruppe de tilhører, eller hvilken posisjon de har i samfunnet, vil de ikke kunne bli enige om et slikt prinsipp. Rettferdighet som rimelighet sier at en grunnleggende frihet bare kan begrenses eller oppheves på grunn av en mer grunnleggende frihet (JAF, 111; PL, 295). Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at det er de grunnleggende frihetene som har prioritet, ikke frihet i seg selv<sup>26</sup>. Friheter kan komme i konflikt med hverandre. De grunnleggende frihetene skal derfor utgjøre et koherent skjema av friheter der de justeres og tilpasses hverandre. De institusjonelle og konstitusjonelle reglene som skal sikre disse frihetene må passe med dette skjemaet for å unngå konflikt (PL, 295). Spørsmålet om hvordan frihetene skal spesifiseres i form av konkrete institusjonelle regler avgjøres ikke i urposisjonen, men når de skal formuleres som konstitusjonelle garantier og lover. For eksempel er eiendomsrett en grunnleggende rett, men hvilke konkrete lover et samfunn skal ha for å beskytte denne retten er avhengig av historiske og sosiale forhold (PL, 298).

Forskjellsprinsippet krever, som vi har sett, at ulik fordeling skal komme de svakeste til gode. Dette prinsippet tilfredstiller kravet om paretooptimalitet. I økonomisk sammenheng brukes dette som et prinsipp for å fjerne situasjoner eller organisasjonsformer som er slik at den ene gruppens framgang betyr den andre gruppens tilbakegang.<sup>27</sup> Dette prinsippet kan ikke hjelpe oss til å finne de beste, eller mest rettferdige samfunnsordningene. Kriteriet kan bare hjelpe oss til å utelukke de ordningene som er slik at den ene gruppenes framgang, eller økning av

---

<sup>26</sup> Rawls sier at i *A Theory of Justice* kommer det ikke klart nok fram at det er de grunnleggende frihetene som har prioritet, og ikke frihet i seg selv. I *A Theory of Justice* defineres frihetsprinsippet slik: " [E]ach person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others" (ATJ, 53). I *Political Liberalism* defineres det første prinsippet slik: "Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all" (PL, 291). Formuleringen "mest omfattende skjema av basisfriheter" (ATJ) er et rent kvantitativt kriterium og gir ikke mulighet til å skille mellom grunnleggende friheter og andre friheter. I *Political Liberalism* framstilles listen av de grunnleggende frihetene som friheter som er nødvendig for å realisere samfunnet som et rimelig samarbeidssystem mellom frie og like, og hvor borgeren skal realisere seg selv som samarbeidspartner gjennom et helt liv.

<sup>27</sup> Jfr Torsvik (2003): *Menneskenatur og samfunnsstruktur*, 67-68.

ressurser, betyr den andre gruppens tilbakegang. Rawls' forskjellsprinsipp sier noe i tillegg til prinsippet om paretooptimalitet. Paretokriteriet sier ikke at fordelingen i samfunnet skal vurderes fra den svakest stilles posisjon. Det gjør derimot forskjellsprinsippet. Det krever at spørsmålet om ulik fordeling skal vurderes fra posisjonen til de svakest stilte. Forutsatt en lik fordeling av grunnleggende friheter og reell sjanselikhhet er de bedre stilles framgang rettferdig bare i den grad den også forbedrer situasjonen til de dårligst stilte. Slik jeg forstår forskjellsprinsippet på dette punktet betyr det at hver gang de sterkest stilte får mer utbytte av de godene som produseres i et samfunn skal også de svakest stilte ha mer. Dersom de sterkeste stilte får mindre utbytte, så blir også de svakest stilles utbytte mindre. De svakest stilte må imidlertid være over et bestemt minimum av resurser. Essensen i dette argumentet er at sosial organisering ikke skal beskytte eller forbedre de bedre stilles posisjon uten at dette også er til fordel for de dårligst stilte (ATJ, 65). Kan vi forvente at de bedre stilte i den virkelige verden forplikter seg på å handle i tråd med på en slik tankegang? Kan vi ikke tenke at de sterkere stilte vil foretrekke en situasjon som er slik at de ikke trenger å trekke de svakest stilte med seg oppover på velferdstigen, også etter at de svakest stilte har nådd et nivå der de har et bestemt minimum av nødvendige goder? Rawls' utgangspunkt er imidlertid at samarbeid alltid er produktivt, uten samarbeid vil det ikke produseres goder som kan fordeles (JAF, 61). En situasjon der de bedre stilte får det bedre uten at dette også fører til at de svakere stilte får det bedre kan føre til at de dårligste stilte blir misfornøyde eller trekker seg tilbake. Dette vil skape dårlige samarbeidsvilkår og den samlede produksjonen av sosiale goder vil gå ned.

Forskjellsprinsippet skal altså sørge for at ulik fordeling av sosiale og økonomiske goder kommer de svakest stilte til gode. Når vi skal finne ut hvem de svakest stilte er trenger vi en målestokk for folks velferd. Denne målestokken er primærgodene. Disse godene betraktes som resurser, eller flerbruksmidler, borgeren trenger for å realisere seg som et likestilt samfunnsmedlem gjennom et helt liv.<sup>28</sup> Det er ved å sammenligne borgernes rasjonelle forventninger til hvor stor andel av primærgodene de kan få gjennom et helt liv, at vi finner ut hvem de svakest stilte er. Medlemmene i urposisjonen vet ikke på forhånd hvem de svakest stilte er. Hvem dette er avhenger av de historiske, økonomiske og politiske forholdene i et bestemt samfunn.

---

<sup>28</sup> Primærgodene setter folk i stand til å realisere sin private og politiske autonomi. De grunnleggende frihetene gitt av frihetsprinsippet har som formål å sikre borgernes private og politiske frihet. Her ser vi også hvorfor frihetsprinsippet har prioritet. For at det skal være meningsfylt å snakke om hva borgerne trenger for å realisere sin autonomi, må vi ha institusjonelle ordninger som sikrer at de faktisk har autonomi.

Ideen om primærgodene er utarbeidet ut fra en antakelse om personers behov.<sup>29</sup> Rawls bygger imidlertid ikke på en bestemt filosofisk, eller metafysikk ide om individets behov, eller om hva det vil si å være menneske. Ideen er utarbeidet med utgangspunkt i ideen om en politisk person (PL, 188).

Primary goods are things needed and required by persons seen in the light of the political conception of persons, as citizens who are fully cooperating members of society, and not merely as human beings apart from any normative conception. These goods are things citizens need as free and equal persons living a complete life; they are not things it is simply rational to want or desire, or to prefer or even to crave. We use the political conception, and not a comprehensive moral doctrine, in specifying those needs and requirements (JAF, 58).

Jeg har tidligere vært inne på hvordan Rawls spesifiserer de grunnleggende godene enhver person trenger for å realisere seg som fullverdig samfunnsborger. For ordens skyld presenterer jeg listen over primærgodene her. Godene er som følger:

- 1) Grunnleggende friheter og rettigheter.
- 2) Bevegelsesfrihet og fritt yrkesvalg ut fra et variert utvalg av muligheter.
- 3) Makt og privilegier knyttet til stillinger som innebærer myndighet og ansvar.
- 4) Inntekt og formue i betydning av flerbruksmidler som trengs for å nå et bredt utvalg mål.
- 5) Det sosiale grunnlaget for selvrespekt (PL, 308 -309)

Rawls forutsetter at borgerne har en felles oppfatning om at dette er goder alle trenger og har krav på.<sup>30</sup> Det er viktig å understreke at primærgodene er gitt av objektive egenskaper ved folks sosiale situasjon. De er ikke en målestokk for velferd i generell forstand. Rettferdighet som rimelighet skal ikke anvendes på spørsmål om folk har fått oppfylt sine individuelle

---

<sup>29</sup> Fra et kantiansk (deontologisk) perspektiv kan det kanskje se ut som om Rawls er inkonsistent når han prioriterer det rette, samtidig som han bygger på ideer om det gode. I Del III i denne avhandlingen skal vi se at Habermas mener ideen om primærgodene visker ut skillet mellom goder og retter, og at Rawls ender i en posisjon der retter ikke blir noe annet enn midler til å realisere sin frihet. Rawls mener imidlertid at det ikke er mulig å begrunne det rettes prioritet uavhengig av enhver forestilling om det gode. Han mener at enhver rettferdighetsteori må forutsette noen ideer om det gode. Vi må forutsette at enhver person har oppfatninger om det gode som de har krav på å realisere. Primærgodene setter dem i stand til å gjøre dette. Primærgodene er imidlertid såpass vagt formulert at de er forenelig med flere forskjellige substansielle konkrete forestillinger om det gode. Rawls kaller derfor teorien sin for en tynn teori om det gode. Ideen om primærgodene er forenelig med et rettferdighetsbegrep som ikke skal støtte opp om en eller flere omfattende doktriner på bekostning av andre, og som skal legge grunnlaget for overlappende konsensus.

<sup>30</sup> Rawls (1999): "Social Unity and Primary Goods" [1982], 364.

ønsker eller preferanser, slik som i utilitarismen. Det svarer heller ikke på spørsmål om individets velferd eller lykke i lys av en moralsk ide (JAF, 60). Dette er spørsmål som tilhører omfattende moralteorier, og ikke en politisk liberalisme.

Note that primary goods are given by reference to objective features of citizens' social circumstances, features open to public view: their secured institutional rights and liberties, their available fair opportunities, their (reasonable) expectation of income and wealth seen from their social position and so on (JAF, 59)

Rettferdighet som rimelighet er en teori utformet for et demokratisk samfunn. En felles forståelse av hvilke goder borgerne trenger for å realisere seg som fullverdige samfunnsmedlemmer skaper gjensidig anerkjente oppfatninger om hvilke rettferdighetskrav enhver borger legitimt kan stille til sine politiske og lovgivende myndigheter. Med en felles anerkjent primærgodeindeks som målestokk vil borgerne også være enige om hva som tilsvarer de svakest stiltes posisjon. I denne sammenhengen er det viktig å være oppmerksom på at denne målestokken bare skal brukes i forhold til rettferdighetsspørsmål som reises innad i basisstrukturen.<sup>31</sup> Dette gjør det lettere å begrunne at rettferdighet som rimelighet skal legge grunnlaget for overlappende konsensus.

Rawls vil altså vise at rettferdighet som rimelighet er det prinsippet som medlemmene i urposisjonen vil velge fordi det er utarbeidet med utgangspunkt i våre grunnleggende demokratiske ideer om personer og samfunn. Modellen gjenspeiler hvilke egenskaper ved personer som er relevante og irrelevante for rettferdighetsbetraktninger, og hvordan vi skal resonnerer for å vedlikeholde et rettferdig samfunn. I neste avsnitt skal vi se nærmere på spørsmålet om hvorfor partene sannsynligvis blir enige om dette rettferdighetsbegrepet, og ikke et annet.

### ***2.3. Hvorfor velger medlemmene i urposisjonen rettferdighet som rimelighet?***

Rawls er først og fremst opptatt av å vise at partene ville valgt rettferdighet som rimelighet framfor et utilitaristisk nytteprinsipp. I innledningen til *A Theory of Justice* hevder han at utilitaristisk tenkning har dominert mye av den moderne moralfilosofien, og at kritikere ikke har maktet å formulere et systematisk alternativ. Medlemmene i urposisjonen vil velge rettferdighet som rimelighet framfor et utilitaristisk prinsipp fordi utilitarismen mangler et

---

<sup>31</sup> Ibid., 364.

perspektiv som tar hensyn til: "The plurality and distinctness of individuals" (ATJ, 26). Et utilitaristisk nytteprinsipp måler velferd i kraft av gjennomsnittlig nytte, uten å ta hensyn til fordelingen av velferd mellom ulike personer.<sup>32</sup> Det passer ikke med demokratiske grunnideer om personer som frie og likeverdige.

I *Justice as Fairness - A Restatement* sier Rawls at det i den demokratiske tekningens historie er to ideer om samfunnet som har dominert. Den ene ideen kommer fra kontraktteorien, den andre fra utilitarismen. Den kontraktteoretiske ideen beskrives som hans egen ide, det vil si ideen om samfunnet som et rimelig samarbeidssystem mellom frie og likeverdige personer. I utilitarismen er samfunnet tenkt som et kompaniskap organisert med tanke på å produsere en størst mulig sum av goder. Summen av goder utgjør samfunnsmedlemmenes totale gode, definert med utgangspunkt i en omfattende doktrine (JAF, 95). Rawls hevder at utilitarismen står for et aggregerende og maksimerende rettferdighetsprinsipp, mens hans eget prinsipp bygger på ideer om likeverd og gjensidighet (JAF, 96). Han viser hvorfor medlemmene i urposisjonen vil velge rettferdighet som rimelighet framfor utilitarisme ved å sammenligne sitt eget prinsipp med to utilitaristiske prinsipper, prinsippet om "gjennomsnittlig nytte" (klassisk utilitarisme), og prinsippet om "begrenset nytte". Rawls gjør oss oppmerksom på at den første sammenligningen ikke er tilstrekkelig for å forklare hvorfor partene ville valgt forskjellsprinsippet (JAF, 95).

I den første sammenligningen tenker han seg at partene er styrt av maksiminregelen. Det går ut på at når de skal velge blant alternative rettferdighetsprinsipper, skal de først tenke seg fram til prinsippenes verst tenkelige utfall, deretter skal de satse på det alternativet der det verste utfallet er bedre enn de verste utfallene i de andre alternativene (JAF, 97). Rawls mener at dersom urposisjonen inneholder betingelser som gjør det rasjonelt å la seg styre av maksiminregelen, vil de velge rettferdighet som rimelighet framfor prinsippet om gjennomsnittlig nytte. Det er tre betingelser som gjør det rasjonelt å la seg styre av denne regelen. For det første vil ikke partene ha noe grunnlag for å beregne sannsynligheten av forekomsten av mulige sosiale vilkår som kan berøre interessene til dem de representerer (JAF, 98). For det andre vil partene være opptatt av å sikre de borgerne de representerer et bestemt garantinivå. De vil altså være mer opptatt av garanti enn gevinst. For det tredje vil de unngå de alternativene som ligger under et bestemt garantinivå (JAF, 98). Alle disse

---

<sup>32</sup> Arneson (2000): "Rawls versus Utilitarianism in the Light of Political Liberalism", 233.

betingelsene er til stede i urposisjonen der medlemmene skal velge mellom rettferdighet som rimelighet og prinsippet om gjennomsnittlig nytte. Den første er til stede fordi partene resonnerer bak et slør av uvitenhet. Den andre betingelsen er til stede fordi rettferdighet som rimelighet sikrer et tilfredstillende garantinivå for de svakest stilte i samfunnet. Den tredje betingelsen er oppfylt fordi et utilitaristisk nytteprinsipp vil kunne tillate en situasjon der enkeltindivider eller gruppers rettigheter og friheter kan begrenses med formål om større gjennomsnittlig nytte. Det verst tenkelige alternativet ligger altså under et bestemt garantinivå.<sup>33</sup> Rawls sier at et klassisk utilitaristisk nytteprinsipp kan komme til å akseptere en situasjon der for eksempel minoriteters politiske retter begrenses med formål om å oppnå større gjennomsnittlig nytte, eller velferd (JAF, 100). Rawls legger mest vekt på de to siste betingelsene.

The argument emphasizing the second and third condition is essentially as follows: if it is indeed the case that a well - ordered society regulated by the two principles of justice is a highly satisfactory form of political society that secures the basic rights and liberties equally for all (and thus represents a highly satisfactory guaranteeable level), and if the principles of utility may sometimes permit or else require the restriction or suppression of the rights and liberties of some for the sake of a greater aggregate of social well-being, then the parties must agree to the two principles of justice (JAF,102).

Argumentet forutsetter at medlemmene av urposisjonen ser på seg selv som representanter for frie og likeverdige borgere som fullt ut er i stand til å delta i samfunnslivet gjennom et helt liv. At medlemmene betraktes som representanter for virkelige borgere er et viktig poeng. De føler et ansvar for dem de representerer og kan ikke risikere å sette enkeltindividers rettigheter på spill. Det handler ikke bare om hva partene kan bli enige om for å oppfylle egne preferanser, men om hva de kan regne med at borgere vil oppnå enstemmig enighet om. Medlemmene i urposisjonen er klar over at den avtalen de inngår er forpliktende, både for dem de representerer og for framtidige generasjoner. Det er ikke rom for nye forhandlinger i den virkelige verden dersom avtalen ikke fungerer, rettferdighetsprinsippene velges bare en gang (JAF, 102-103). Derfor er det viktig at de velger en avtale som ikke inneholder for store forpliktelser, eller byrder for dem som avtalen skal gjelde for.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> I *Justice as Fairness – A Restatement* legger Rawls mest vekt på den andre og tredje betingelsen. Den første betingelsen som sier at medlemmene i urposisjonen må se bort fra sannsynlighetsberegninger beveger seg inn på kompliserte spørsmål i sannsynlighetsteorien som han helst ønsker å unngå (JAF, 101, 102).

<sup>34</sup> Jfr Rawls (1999): "Reply to Alexander and Musgrave" [1974], 249-250.

Utfallet av sammenligningen mellom rettferdighet som rimelighet og prinsippet om gjennomsnittlig nytte gir ikke så mye støtte til forskjellsprinsippet. Den første sammenligningen viser hvorfor frihet ikke kan forsakes for å oppnå større sum av velferd, eller sosiale goder. Den gir ingen begrunnelse for at vi skal vurdere sosial og økonomisk ulikhet fra de svakest stiltes sine posisjoner. Rawls begrunner hvorfor partene i urposisjonen vil velge forskjellsprinsippet ved å sammenligne rettferdighet som rimelighet med ”prinsippet om begrenset nytte”. Dette prinsippet er likt prinsippet om rettferdighet som rimelighet bortsett fra at forskjellsprinsippet er erstattet med prinsippet om gjennomsnittlig nytte kombinert med et sosialt minimum (JAF, 120). Prinsippet om begrenset nytte vil på samme måte som rettferdighet som rimelighet sikre et minimum av grunnleggende friheter. Ellers skal basisstrukturen organiseres slik at den gjennomsnittlige nytten blir størst mulig. Rawls mener at medlemmene i urposisjonen likevel ville valgt rettferdighet som rimelighet. Sagt på en annen måte, de ville valgt forskjellsprinsippet. Det viser han med å vise til tre betingelser som rettferdighet som rimelighet oppfyller. Disse betingelsene er offentlighetsbetingelsen, gjensidighetsbetingelsen og resiprositetsbetingelsen (JAF, 120).

Rettferdighet som rimelighet krever at prinsippene for politisk rettferdighet skal begrunnes som offentlige rettferdighetsprinsipper (JAF, 86, 121). Ideen om et offentlig begrunnet rettferdighetsprinsipp er inneholdt i ideen om et velordnet samfunn (JAF, 8). Borgerne skal gjensidig gi sin tilslutning til et felles politisk rettferdighetsprinsipp, og de skal begrunnes i forhold som er allment kjent. I et velordnet samfunn kan offentlighetsbetingelsen oppnås på tre nivåer. På det første nivået anerkjenner borgerne gjensidig rettferdighetsprinsippene samtidig som det er kjent, eller god grunn til å tro, at basisstrukturen tilfredstiller prinsippene. På det andre nivået anerkjenner borgerne gjensidig det faktagrunnlaget medlemmene i urposisjonen velger rettferdighetsprinsipper ut fra. På det tredje nivået anerkjenner borgerne den fullstendige begrunnelsen for rettferdighet som rimelighet. Rawls sier at borgerne anerkjenner begrunnelsen like godt som: ”[Y]ou and I do who are working out that view” (JAF, 121).

Idealet er at disse tre offentlighetsnivåene er nådd i et velordnet samfunn. Rawls understreker at dette er en idealtilstand, og forutsetter et samfunn uten ideologi (JAF, 121).<sup>35</sup> Offentlighetsbetingelsen krever et samfunn der basisstrukturen beskytter grunnleggende retter som menings- og ytringsfrihet og fremmer muligheten for fri og uhindret undersøkelse og

---

<sup>35</sup> Rawls henviser her til Marx som mener at det kapitalistiske markedsøkonomiske samfunnet fører til utbytting, og som villeder individene til å akseptere inhumane og irrasjonelle verdier. (JAF, 121 n 42). En grunninnsikt hos Rawls er at individet formes av de institusjonen det vokser opp med. Derfor er det også viktig at basisstrukturen er det første emnet for rettferdighet.



refleksjon. Offentlighetsbetingelsen fører til at en politisk rettferdighetsoppfatning får en oppdragende rolle. Dette er en politisk rettferdighetsoppfatning vidt ut. Gjennom å delta i basisinstitusjoner organisert i tråd med demokratiske verdier vil borgerne lære å betrakte seg selv som frie og likeverdige personer (JAF, 56, 122). Det spørsmålet medlemmene i urposisjonen må ta stilling til er om det er rettferdighet som rimelighet eller prinsippet om begrenset nytte som passer best med ideen om borgene som frie og likeverdige, og samfunnet som et rimelig samarbeidssystem (JAF, 122). Slik jeg forstår det vil medlemmene velge forskjellsprinsippet fordi det kompenserer for forskjeller som kan skape urettmessige ulikheter med hensyn til borgernes mulighet til å realisere seg selv som likeverdige deltakere, og fordi det dermed gir grobunn for rimelig samarbeid.

Vi skal nå se hva Rawls mener med resiprositetsbetingelsen. Forskjellsprinsippet inneholder ideen om resiprositet, eller gjensidighet (JAF, 122). Rawls forklarer hva dette går ut på ved å tenke seg at samfunnet består av to grupper, de som kommer bedre ut og de som kommer dårligere ut med hensyn til inntekt og formue.<sup>36</sup> Medlemmene i urposisjonen må diskutere hvorvidt sosiale og økonomiske ulikheter skal aksepteres. Både forskjellsprinsippet og prinsippet om begrenset nytte vil avvise et prinsipp om lik deling (JAF, 128). Forskjellsprinsippet aksepterer ulikhet dersom det bidrar til å forbedre alles situasjon (JAF, 123). Resiprositet i sin enkleste form kommer til uttrykk i dette prinsippet fordi det sier at gruppen av de bedre stilte ikke skal komme bedre ut på bekostning av de dårligere stilte. Forskjellsprinsippet uttrykker også det Rawls kaller en dypere ide om resiprositet. Det sikrer at basisinstitusjonene ikke utnytter tilfeldige forhold som at folk er født inn i ulike sosiale posisjoner, har ulike medfødte evner eller har ulik hell og uhell i løpet av livet. Rawls er av den oppfatningen at ingen har gjort seg moralsk fortjent til bestemte fordeler fordi de er født med bestemte talenter, eller evner (JAF, 74 – 75, 124). Resiprositetsbetingelsen vil få borgerne til å betrakte evner og talenter som felles goder. Det betyr at alle kan bruke sine forskjellige evner og talenter slik at det kommer fellesskapet til gode. Slik jeg forstår det er forskjellsprinsippet bedre enn prinsippet om begrenset nytte fordi det sistnevnte, etter at alle er sikret grunnleggende friheter og sjanselighet, bare vil sikre borgerne det laveste minimum av sosiale og økonomiske goder. Det vil si det minimum som er nødvendig for å leve et menneskelig liv, ikke et liv som frie og like samfunnsdeltakere. Prinsippet om begrenset nytte

---

<sup>36</sup> I et velordnet samfunn vil alle være sikret grunnleggende friheter, og rimelige sjanselighet, og forskjellsprinsippet anvendes på ulikheter i inntekt og formue. Denne formen for ulikhet vil også måtte eksistere i et velordnet samfunn.

krever mer av de svakere stilte enn forskjellsprinsippet gjør av de sterkeste stilte (JAF, 127). Medlemmene i urposisjonen vil som sagt innta den svakest stiltes posisjon, og derfor velge forskjellsprinsippet. Rettferdighet forutsetter ikke bare at alle borgerne skal over et bestemt eksistensminimum, men også at de skal ha det som er nødvendig for at de aktivt skal delta i utformingen av sitt eget samfunn. Bare slik kan man unngå at borgerne trekker seg tilbake fordi de føler at det som skjer i samfunnet ikke angår dem. Rawls peker her på en viktig betingelse for å opprettholde demokratiet som styreform.

Den siste betingelsen som gjør at medlemmene i urposisjonen vil velge forskjellsprinsippet framfor prinsippet om gjensidig nytte er stabilitetsbetingelsen. Stabilitet forutsetter at en politisk rettferdighetsoppfatning genererer støtte for seg selv (JAF, 125) Det sørger offentlighetsbetingelsen for siden den forutsetter at borgerne vokser opp i et samfunn der basisinstitusjonene oppmuntrer til holdninger og tenkemåter som gjør at de støtter opp om rettferdighetsprinsippene for sin egen del. Det betyr at de idealene rettferdighetsprinsippene bygger på regnes for å være god nok begrunnelse for å støtte opp om dem. Forskjellsprinsippet er kilde til stabilitet fordi det inneholder en ide om at borgerne ser på seg selv som frie og likeverdige deltakere i et gjensidig fordelaktig samarbeidssystem fordi det inneholder en ide om gjensidighet, og fordi det utnytter forskjeller mellom folk på best mulig måte (JAF, 125 – 126). Ønske om et stabilt samfunn vil føre til at samfunnsmedlemmene gir sin støtte til en basisstruktur som fordeler sosiale og økonomiske goder i tråd med forskjellsprinsippet.<sup>37</sup> Et prinsipp om begrenset nytte vil i verste fall tillate for store forskjeller i inntekt og formue. Dette kan virke splittende og disintegrerende og kan ikke regne med å generere støtte for seg selv fra en generasjon til den neste (JAF, 127 – 129)

Vi har nå sett på innholdet i rettferdighet som rimelighet, og hvorfor medlemmene i urposisjonen vil foretrekke dette prinsippet framfor to varianter av et utilitaristisk nytteprinsipp. Rettferdighet som rimelighet skal sørge for rettferdig fordeling av primærgodene. En innvending som er rettet mot Rawls' teori er at han ikke retter nok oppmerksomhet mot spørsmålet om folk faktisk har mulighet til å benytte seg av de

---

<sup>37</sup> Alle de tre betingelsene som får medlemmene i urposisjonen til å velge forskjellsprinsippet framfor ideen om gjensidig nytte har på ulike måter med resiprositet å gjøre. Slik jeg ser det så er det at rettferdighet som rimelighet inneholder et resiprositetsprinsipp som eksisterer som en del av den offentlige politiske kulturen som gjør det bedre enn alternativene. Rawls sier at nytteprinsippet inneholder en svakere ide om resiprositet. Her appelleres det til individers evne til sympati og evne til å identifisere seg med andres interesser og bekymringer (JAF, 127). Det blir altså mer et spørsmål om personlige moralske dygder enn grunnleggende felles politiske dygder.

primærgodene de har krav på. Dette spørsmålet stilles blant annet av Amartya Sen og Martha Nussbaum.<sup>38</sup> De mener begge at en fullgod rettferdighetsteori ikke kan nøye seg med å fokusere på prinsipper for fordeling av goder eller resurser, den må også ta hensyn til folks reelle mulighet til å benytte seg av det de formelt sett har krav på.

### **3. Primærgoder og mulighetsrom**

Nussbaum og Sen har utviklet en etikk og politisk teori med fokus på menneskelig utvikling. De mener at en fullgod rettferdighetsteori må fokusere på folks "capabilities" som kan oversettes med mulighetsrom. En rettferdighetsteori må, i tillegg til å undersøke hvilke retter og goder folk formelt sett har krav på, fokusere på hva som setter folk i stand til å gjøre og å være. Termen "capabilities" er relatert til frihetene til å gjøre. Nærmere bestemt til friheten til å være i stand til å velge bestemte måter å fungere på. Det handler altså om å ha mulighet til å fungere.<sup>39</sup> Termen "funksjon" brukes i relasjon til det vi faktisk velger å gjøre. For å velge å sykle må vi kunne sykle, vil må ha en sykkel og vi må ha en plass å sykle på. Det er bare hvis disse betingelsene er oppfylt at kan vi velge om vi vil sykle eller gå. Dette eksemplet illustrerer hvordan forholdet mellom mulighetsrom og funksjoner tenkes. Det er imidlertid ikke denne type valg Nussbaum og Sen er mest opptatt av. De er opptatt av de betingelsene som setter mennesket i stand til å fungere uten sykdom, undertrykking og sult. Poenget er at mennesker skal ha de betingelsene som er nødvendige for å velge fungere på en måte som tilfredsstillt krav på verdighet. Slike betingelser kan være riktig ernæring, helse, utdanning, sosial tilhørighet og rett til politisk deltakelse. Sen og Nussbaum mener at teorier om rettferdighet må rette fokuset mot de materielle, sosiale, kulturelle, psykologiske forholdene som virker inn på individets mulighet til å leve et liv uten sykdom, undertrykkelse og til å kunne delta i sosialt og politisk liv.<sup>40</sup> Sen har utviklet dette perspektivet først og fremst med fokus på hvordan vi skal måle utviklingsnivået, eller velferdsnivået i et samfunn.<sup>41</sup> Nussbaum tar skrittet videre og bruker dette perspektivet for å utvikle en filosofisk begrunnelse for at det

---

<sup>38</sup> Se Sen (1992): *Inequality Reexamined*; Nussbaum (2000), *Women and Human Development*; Nussbaum (1999), *Sex and Social Justice*.

<sup>39</sup> Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 49- 50.

<sup>40</sup> Både Sen og Nussbaum diskuterer rettferdighet i et mye videre perspektiv enn Rawls. De er opptatt av global rettferdighet, og fokuserer særlig på forhold i såkalte utviklingsland. Se Nussbaum (2000): *Women and Human Development*.

<sup>41</sup> Teorien om "de menneskelige kapabiliteter" er et resultat av Sens kritikk av tradisjonell utilitaristisk velferdstenkning. Nussbaum sin interesse for Aristoteles' etikk, og en felles oppfatning om at tradisjonell økonomisk tenkning må konfronteres med grunnleggende normative spørsmål.

fins visse universelle rettferdighetskrav. Det betyr at det er fins bestemte mulighetsrom ethvert individ i alle samfunn har krav på å få realisert.

Sen og Nussbaum er, i likhet med Rawls, kritiske til utilitaristiske teorier. Rettferdighet vurderes verken i forhold til summen av velferd i et samfunn, eller i forhold til spørsmålet om folk har fått oppfylt preferansene sine. Man kan for eksempel ikke vurdere velferdsnivået i et bestemt samfunn bare ved å se på samfunnets bruttonasjonalprodukt pr. innbygger. Man må også stille spørsmål som hvordan goder som utdanning, helse, lese- og skriveferdigheter er fordelt mellom samfunnsmedlemmene, og om hvem som har, eller drar nytte av sosiale og politiske rettigheter.<sup>42</sup> Problemet med et prinsipp om gjennomsnittlig nytte at det ikke tar forskjellen mellom personer på alvor.

[W]e run into the problem of respect for the separate person – for an aggregate figure doesn't tell us where the top and the bottom are.<sup>43</sup>

Både en teori om mulighetsrom og Rawls teori om primærgodene har den styrken at de kan ligge til grunn for å sammenligne forskjellige distinkte personers situasjon.<sup>44</sup> Rettferdighet kan heller ikke måles i lys av om folk har fått oppfylt sine subjektive preferanser. Mennesket har en tendens til å tilpasse preferansene sine til de faktiske mulighetene de har. Nussbaum sier:

[T]he capability approach maintains that preferences are not always reliable indicators of life quality, since they may be deformed in various ways by oppression and deprivation.<sup>45</sup>

Spørsmålet om hva folk ønsker seg, og hvordan de velger å leve, må kombineres med spørsmålet om hva de ville ha ønsket seg, og hvilke valg de ville ha tatt, dersom de forholdene de lever inn under hadde vært rettferdige. Rettferdighet forutsetter at folk har mulighet til å velge på bakgrunn av flere alternativer, og at de er informert om de rettene de har. Det er

---

<sup>42</sup> Sen sine perspektiver ligger til grunn for FNs rapporter om menneskelig utvikling som har kommet ut årlig siden 1991. Han har vært med på å utvikle en indeks for menneskelig utvikling. HDI (human development indeks) som legger vekt på tre komponenter når de vurderer og rangerer land etter utviklingsnivå: forventet levealder, kunnskap (målt i forhold til analfabetisme og år med skolegang) og inntekt. I tillegg justeres disse målene i forhold til andre variabler. Dette kan for eksempel være hvordan fordelingen av resurser mellom kjønnene foregår. Dette kan resultere i at to land som skårer likt på HDI likevel kan komme ulikt ut etter at den er justert i forhold til andre variabler. Se Nussbaum (1998), "Public Philosophy an International Feminism".

<sup>43</sup> Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 61.

<sup>44</sup> Se Crocker (1992): "Function and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", 592–599.

<sup>45</sup> Nussbaum (1995): "Introduction", 5.

Rawls enig i. Han er opptatt av at basisinstitusjonen skal informere borgerne om de rettighetene de har, og av at kultur eller tradisjon ikke skal påvirke borgernes status som bærere av like grunnleggende rettigheter. Men et viktig premiss for en politisk liberalisme er at rettferdighet som rimelighet skal anvendes på basisstrukturen, ikke på forhold i bakgrunnskulturen. For at et spørsmål skal være politisk, og følgelig et rettferdighetsspørsmål, må det kunne reises innenfor basisstrukturen. Dette er, i følge Rawls, viktig for at rettferdighetsprinsippet skal legge grunnlaget for toleranse. I en kritisk kommentar til Rawls sier Sen at Rawls gjør toleranse til det grunnleggende politiske spørsmålet i sosialt liv.

While 'toleration', in the sense discussed by Rawls, of different comprehensive views of the good is undoubtedly one of the most important political aspects of living together in a society, it is nevertheless not the only thing that is 'political' in social living. The definitional exclusion contained in Rawls 'political conception' limits the scope of the concept drastically and abruptly, and it would often make it hard to identify political rights and wrongs that a theory of justice *should* address.<sup>46</sup>

En teori som fokuserer på mulighetsrom vil imidlertid ikke bare fokusere på basisstrukturen, men også på bakgrunnskulturen. Den vil for eksempel se på hvordan kultur, religion og familieforhold påvirker individets muligheter til å fungere. Sen berømmer imidlertid Rawls for å bringe spørsmål om likeverd, rettsfølelse og upartiskhet i sentrum av rettferdighetsteorien på en måte utilitarismen mislykkes i gjøre.<sup>47</sup> Han sier også at Rawls' liste over primærgodene inneholder en klar anerkjennelse av at folks velferd og frihet er avhengig av en rekke forskjellige faktorer. Problemet med primærgodene er imidlertid at de betraktes som midler til frihet, og ikke indikatorer på frihet i seg selv.<sup>48</sup> I følge Sen oppstår det dermed et gap mellom midlene til friheter, og friheter. Det hadde ikke gjort noe dersom alle hadde de samme mulighetene til å transformere midler til frihet til faktisk frihet, men det er ikke tilfelle. Rawls' teori om primærgodene blir altså ikke fleksibel i forhold til forskjellene i individenes mulighet til bruke godene til å realisere sin frihet. To mennesker kan ha identiske sett av midler, men likevel ha forskjellige muligheter. En ufør person kan gjøre mindre med de samme primærgodene enn en person uten noe form for handikap.<sup>49</sup> Primærgodene skal sikre at folk får like muligheter til å realisere seg selv som frie og likeverdige deltakere i samfunnslivet gjennom et helt liv. Individene er forskjellige, og deres muligheter til å realisere

---

<sup>46</sup> Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 77.

<sup>47</sup> Sen (1995): "Gender Inequality and Theories of Justice", 263.

<sup>48</sup> Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 80; Sen (1995) "Gender Inequality and Theories of Justice", 264.

<sup>49</sup> Sen (2004): "Elements of a Theory of Human Rights", 332.

seg selv på denne måten er avhengig av en rekke faktorer, og noen har behov som andre ikke har.<sup>50</sup> Det mener Sen at Rawls ikke tar hensyn til.

Since the conversion of these primary goods and resources into freedom of choice over alternative combinations of function and other achievement may vary from person to person, equality of holdings of primary goods or of resources can go hand in hand with serious inequalities in actual freedoms enjoyed by different persons.<sup>51</sup>

Sen påstår altså at primærgodene ikke er fleksible nok i forhold til å imøtekomme det at forskjellige individer har ulike behov. En gravid kvinne kan for eksempel ha andre behov i forhold til mat og medisiner enn en mann. Dersom en gravid kvinne og en mann på samme alder har den samme andelen av mat og medisiner i en situasjon der kvinnen trenger mer av dette, kommer kvinnen ufordelaktig ut av fordelingsprosessen.<sup>52</sup> Sen bruker dette eksemplet for å forklare at når vi tenker rettferdig fordeling, kan vi ikke bare tenke på én faktor, som for eksempel alder, men på hvordan ulike faktorer skaper individuelle behov og variasjoner.

Noe av det som påvirker folks mulighet til å omforme primærgodene til frihet, eller reelle muligheter, er sosiale konvensjoner, forventinger, tradisjonelle, kulturelle og religiøse oppfatninger. Slike ting kan spille avgjørende rolle når vi kommer til spørsmålet om hvem som drar mest nytte av ressursene sine. Sen mener som sagt at tilfredsstillelse av preferanser ikke er en god nok målestokk på rettferdighet. I "Gender Inequality and Theories of Justice" sier han at mennesket har en tendens til å tilpasse sine preferanser til oppfatninger om hva som er passende eller naturlig å gjøre, for eksempel til tradisjonelle kjønnsroller. Sosiale forventninger eksisterer ikke bare som ytre føringer, de integreres også som en del av individets forståelse av hva hun legitimt kan ønske seg eller stille krav om.<sup>53</sup> Når preferansene våre veves inn i tradisjonelle og kulturelle forventninger blir forhold som burde diskuteres som rettferdighetsspørsmål ikke identifisert som spørsmål som har å gjøre med rettferdighet. Problemet er ikke bare at individene selv (det vil si de som kan reise rettferdighetskrav) ikke betrakter sine egne problemer som rettferdighetsspørsmål, men også at de som studerer rettferdighet heller ikke gjør det.<sup>54</sup> Rawls' skille mellom det politiske og det ikke-politiske er

---

<sup>50</sup> Føllesdal (2001), "Innledning", 31.

<sup>51</sup> Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 81.

<sup>52</sup> Sen (1995): "Gender Inequality and Theories of Justice", 264.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 261-265.

<sup>54</sup> Sen sier for eksempel at teorier om rettferdighet har en tendens til å betrakte familien et organisk fellesskap der alle har identiske interesser. Med dette ser de bort i fra de "kooperative konfliktene" som kan eksistere mellom familiemedlemmene. De konfliktene som fins i en familie kan også skjules ved at familiens overhoder presenterer sine egne interesser som om de skulle gjelde for hele familien. På denne måten får ikke hvert enkelt

et eksempel på et begrepsmessig skille som kan føre til at viktige rettferdighetsspørsmål ikke kommer opp på den politiske dagsorden. Sen mener altså at hvis vi skal sammenligne individers velferd må vi fokusere på deres mulighetsrom. Det innebærer at vi må undersøke både hvordan forskjeller i individuelle behov, og ulike sosiale og kulturelle faktorer virker inn på individets mulighet til å fungere.

Rawls avviser i stor grad innvendingene fra Sen. Han mener at hans ide om primærgodene tar hensyn til grunnleggende mulighetsrom (JAF, 168) Listen er utformet med tanke på hva frie og likeverdige trenger for å realisere seg selv som rasjonelle og rimelige borgere. Sagt på en annen måte, primærgodene gir borgerne mulighet til å fungere som frie og likeverdige uten å bestemme hvordan de skal fungere.<sup>55</sup> Vi skal se hvordan primærgodene skaper mulighetsrom. Grunnleggende politiske friheter, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet er for eksempel nødvendige for at borgerne skal utvikle rettferdighetssans og kunne delta i det politiske livet. Grunnleggende sivile friheter, som samvittighetsfrihet, forsamlingsfrihet og rett til fritt yrkesvalg er viktig for at individet skal danne seg en oppfatning om det gode, og ha mulighet til å forme og endre oppfatninger om hvilke verdier det er verdt å etterstrebe. Inntekt og formue, og andre flerbruksmidler, er viktig for at individet skal kunne realisere mulige målsetninger som er tillatelige innenfor rammen av rettferdighet som rimelighet (JAF, 169). Primærgodene skal gi alle mulighet til å være det de velger. Rawls mener også at det er mulig å være fleksibel for å imøtekomme folks forskjellige behov når primærgodeindeksen settes sammen (JAF, 179). Rawls svarer på innvendingen fra Sen ved å diskutere hvordan rettferdighet som rimelighet vil forholde seg til to former for forskjellighet. Det første er forskjeller i medfødte anlegg, det andre er forskjeller med hensyn til borgernes behov for medisinsk hjelp.

Vi skal først se på forskjeller i medfødte anlegg. La oss si at folk har ulike evner til å realisere sin sans for rettferdighet og til å ville samarbeide med andre. Noen vil ha større suksess i det politiske livet, og vil dermed få mer makt og innflytelse. Disse vil altså ha en større andel av den typen primærgoder enn de som ikke har disse egenskapene. Rettferdighet som rimelighet kan ikke viske ut slike forskjeller. Basisstrukturen skal imidlertid fordele godene slik at alle

---

individ like mulighetene til å stille krav om rettferdighet. Sen (1995): "Gender Inequality and Theories of Justice", 260 – 263.

<sup>55</sup> Sen mener at ideen om primærgodene impliserer en oppfatning om at borgerne har like formål. I så fall står dette i motsetning til en politisk liberalisme som er utformet for å imøtekomme det at folk har ulike omfattende doktriner, og ulike formål de vil realisere. Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 82.

har lik tilgang til de ressursene de trenger for å utvikle, og forbedre sine evner. Selv om folk har forskjellige evner har de likevel de samme grunnleggende rettighetene og frihetene, like sjanser og like garantier gitt av forskjellsprinsippet. Forskjellsprinsippet skal sørge for at alle har de ressursene som trengs for å kunne delta i det politiske livet, og på denne måten sikre at de som deltar kommer fra alle lag i samfunnet. Virkningen av at folk har forskjellige anlegg vil altså dempes eller jevnes ut av forskjellsprinsippet, men forskjellsprinsippet vil ikke fjerne denne virkningen. Rawls oppfatter imidlertid ikke at dette er i strid med politisk likhet (JAF, 171). En med bestemte talenter kan altså konvertere et gitt nivå av primærgoder til et større sett av muligheter enn en som ikke har disse talentene så lenge det skjer innenfor grensene for hva som regnes som rettferdig og akseptabel ulikhet. I en kommentar til diskusjonen mellom Sen og Rawls sier Norman Daniels at det er uklart hvordan Sen vil se på dette. Han antar at Sen i likhet med Rawls vil dempe effekten av slike forskjeller, men akseptere at slike ulikheter ikke kan fjernes totalt. Dette er det samme som Rawls gjør i det han sier at forskjellsprinsippet skal dempe effekten av denne formen for ulikhet.<sup>56</sup>

Den andre forskjellen Rawls diskuterer angår samfunnsborgernes ulike behov for medisinsk hjelp. I følge Sen er ikke forskjellsprinsippet i stand til å respondere på de særlige behovene syke og handikappede mennesker har, særlig fordi det er utformet med tanke på borgere som regnes som fullt ut deltakende personer gjennom et helt liv.<sup>57</sup> Rawls mener at de to rettferdighetsprinsippene kan anvendes på behovet for medisinsk hjelp. Det er riktig at rettferdighet som rimelighet er utviklet med utgangspunkt i et begrep om borgeren som et normalt samarbeidende samfunnsmedlem gjennom et helt liv. Rettferdighet som rimelighet vil likevel kunne brukes til å dekke de ulike behovene sykdom eller uførhet fører til (JAF, 175). Jeg skal ikke ta med alle relevante sider i denne diskusjonen. Jeg begrenser meg til å vise til to måter Rawls argumenterer for primærgodenes fleksibilitet på. For det første er ikke godene spesifisert i detalj. Medlemmene i urposisjonen velger primærgodenes generelle form, og frihetsprinsippets prioritet. En nærmere spesifisering av disse rettene og frihetene utsettes til det konstitusjonelle og lovgivende stadiet der vi har mer informasjon om samfunnet (JAF,172). Behovet for medisinsk hjelp må tas opp på det lovgivende stadiet der de har den informasjonen som er nødvendig for å iverksette politiske virkemidler for å ta vare på folkehelsen og sørge for medisinsk behandling (JAF, 173). For det andre er ikke

---

<sup>56</sup> Daniels (1990): "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities", 279.

<sup>57</sup> Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 75 –87; Daniels (1990): "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities", 279.



primærgodene inntekt og formue bare tenkt som private resurser. Det er ikke bare enkeltpersoner som har inntekt og formue, men også grupper og sammenslutninger. Samfunnsborgerne skal også ha kontroll over offentlige goder, for eksempel helsetjenester. (JAF, 173). Offentlige goder kan inkluderes i den primærgodeindeksen som settes opp når ulikheter skal vurderes og begrunnes. Når forskjellsprinsippet anvendes kan det etableres ordninger som fordeler offentlige goder på en slik måte at de som trenger mest, også får mest. Behovet for medisinsk hjelp skal imidlertid ikke bare vurderes i lys av forskjellsprinsippet. Dette kan, i følge Rawls, føre til en misvisende oppfatning om at offentlig medisinsk hjelp er et supplement som tilbys dem som ikke kan betale for det selv. Tilbud om medisinsk hjelp er noe alle borgere har krav på, og inngår i listen over primærgoder, som er nødvendig for å sikre borgernes mulighet til å benytte seg av sine grunnleggende friheter og rimelige sjanselighet (JAF, 174). Rawls mener at selv om han tar utgangspunkt i personer som samarbeidende samfunnsdeltakere gjennom et helt liv, betyr ikke det at man ikke skal bøte på, eller gjenopprette, situasjonen til de som av en eller annen grunn ikke kan bidra (JAF, 175). Rawls mener altså at rettferdighet som rimelighet kan anvendes slik at det imøtekommer forskjeller når det gjelder de mulighetene ulike individer har. Hvis det ikke kunne det er det vanskelig å tenke seg at prinsippene kan ligge til grunn for overlappende konsensus.

Rawls' diskusjon av primærgodene og mulighetsrom forholder seg til forskjeller som rettferdighet som rimelighet kan gjenopprette, eller kompensere for. Grunnen til det er at dette er forskjeller som kan begrunne rettferdighetskrav som i Rawls sin teori vil betraktes som politiske. Sen er også opptatt av hvordan kultur, tradisjon, religion og sosiale forventninger skaper ulike mulighetsrom. Det er ikke klart hvordan Rawls mener at forskjellsprinsippet skal kunne kompensere for slike forskjeller.<sup>58</sup> Han sier langt mindre om sosiale enn om økonomiske forskjeller og forskjeller i medfødte egenskaper. Diskriminering på grunnlag av forskjeller som kjønn, rase og etnisitet har ofte røtter i sosiale og kulturelle praksiser og fortolkningstradisjoner. Siden det primære formålet er å begrunne et politisk rettferdighetsbegrep som skal legge grunnlaget for overlappende konsensus blir det vanskelig

---

<sup>58</sup> Elisabeth S. Anderson sier at egalitære rettferdighetsteorier har en tendens til for ensidig å rette hovedfokuset på spørsmålet om hvordan vi kan kompensere for faktorer som uflaks og ulik fordeling av medfødte talenter. Hun trekker fram Sen sin egalitarisme som en teori som også fokuserer på hvilke mulighetsrom individet må ha for å slippe unna undertrykkende sosiale relasjoner, og hvilke mulighetsrom som er nødvendig for å realisere demokratisk medborgerskap. Sen sin tilnærming er bedre egnet en mange andre liberale teorier fordi den gir oss en utvidet forståelse for de sosiale betingelsene for frihet. Se Anderson (1999): "What is the Point of Equality?", 288, 316- 326.

å forelå et rettferdighetsbegrep som skal gripe inn i bakgrunnskulturen. Dette berører spørsmål som er et gjennomgangstema i denne avhandlingen.

Vi skal nå se litt nærmere på Nussbaum sin variant av "the capabilities approach". Jeg har sagt at Nussbaum går lengre enn Sen med hensyn til å gi en filosofisk begrunnelse for denne posisjonen. Utgangspunktet hennes er at etikk og politisk teori må starte med spørsmålet om hva det vil si å behandle mennesket som formål i seg selv, eller hva det vil si å respektere menneskets verdighet. Til tross for at hun velger et utgangspunkt som vi kanskje først og fremst assosierer med Kants moralfilosofi, har hun en grunnleggende aristotelisk tilnærming til dette spørsmålet. Mennesket har visse basisegenskaper og basisbehov som gjør det forskjellig fra andre arter.<sup>59</sup> Med utgangspunkt i menneskets særegenhet utarbeider hun en liste over 10 mulighetsrom som hun mener alle mennesker har krav på å få realisert. Disse mulighetsrommene skal fungere som utgangspunkt for krav alle mennesker kan stille til sine politiske myndigheter og til hverandre. Jeg presenterer en skisse av hovedpunktene i denne listen her. Listen inneholder retten til å leve et normalt langt liv, ha god helse, bevegelsesfrihet og til å bli beskyttet mot vold og trakassering (1,2,3). Den inkluderer retten til emosjonell, mental og sosial utvikling. Alle mennesker skal ha muligheten til å tenke, bruke fantasieevnen, å til å ha meningsfylte relasjoner til andre mennesker. Alle har krav på lek og humor, å være sikret et sosialt grunnlag for å utvikle selvrespekt (4, 5, 7 og 9). Den inkluderer også mulighet til å leve i relasjon til naturen og andre arter (8). Den inkluderer videre muligheten til å danne seg oppfatninger om det gode liv (6), og til å utøve kontroll over sine sosiale, politiske og materielle omgivelser (10).<sup>60</sup> Listen gir en pekepinne for hvilke forpliktelser enhver stat, eller samfunn, har overfor medlemmene sine. Ethvert samfunn, eller stat, må ved lovgivning og praktiske politiske tiltak bringe ethvert individ over et bestemt nivå, gitt av listen, slik at de kan fungere på en måte som er i samsvar med universelle moralske ideer om menneskeverdet. Mulighet til politisk deltakelse forutsetter for eksempel ytringsfrihet og forsamlingsfrihet. Hver og en av disse mulighetsrommene er viktige, vi kan ikke legge mer vekt på en av dem på bekostning av en annen. Vi kan for eksempel ikke maksimere økonomisk vekst på bekostning av lik rett til politisk deltakelse.<sup>61</sup> Nussbaum

---

<sup>59</sup> Nussbaum utarbeider en ide om det "menneskelige" med utgangspunkt i at mennesket er dødelig, trenger ernæring og beskyttelse, har evne til å føle glede og smerte, har evne til persepsjon og tenkning. Mennesket har også evne til å bruke praktisk fornuft og til å føle tilhørighet med andre mennesker, andre arter og naturen. Mennesket har en evne til humor og lek. Sist men ikke minst så er ethvert individ separate individer. Se Nussbaum (1992): "Human Functioning and Social Justice, In defense of Aristotelian Essentialism", 216 – 221.

<sup>60</sup> Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 78 –80.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 81.

sammenligner sin egen liste med Rawls' liste over primærgodene.<sup>62</sup> Selv om Rawls mener at vi ikke kan maksimere velferd hvis det går ut over lik rett til politisk deltakelse, tror jeg ikke han ville være enig i at alle mulighetsrommene skal vektlegges like mye. Rettferdighet som rimelighet gir frihet prioritet. For eksempel vil mulighet til å ha et forhold til andre arter og naturen være underordnet kravet om like personlige og politiske friheter. Det er imidlertid mulig at dersom det i et konkret samfunn fins noen grupper av befolkningen som trenger en slik mulighet for å opprettholde sin tradisjonelle livsform og sine oppfatninger om det gode vil det kunne inngå som et primærgode når primærgodeindeksen skal settes sammen. Spørsmålet om dette er et primærgode eller ikke må avgjøres i det konkrete samfunnet, og under de materielle og sosiale betingelsene rettferdighetsprinsippene skal anvendes i forhold til.

Mulighetsrommene skal gi grunnlag for å spesifisere de resursene individer må ha for å realisere seg selv som frie og likeverdige personer. Hun mener også at siden denne listen er utformet med utgangspunkt i det essensielt menneskelige, og at den er så vag at den kan tilpasses ulike sosiale, politiske og kulturelle kontekster, så kan den ligge til grunn for overlappende konsensus mellom folk fra mange forskjellige tradisjoner og med flere forskjellige oppfatninger om det gode.<sup>63</sup> Hun mener imidlertid at Rawls' liste over primærgode stopper for tidlig.<sup>64</sup> Nussbaum sin liste inneholder i likhet med Rawls sin liste rett til grunnleggende personlige og politiske friheter. Den inneholder i tillegg for eksempel rett til god helse, kroppslig integritet, rett til beskyttelse mot krenkelse og overgrep i familien, rett til utdanning og rett til å arbeide i og utenfor hjemmet.<sup>65</sup> Konsekvensen av det er at de rettferdighetsprinsippene som spesifiseres med utgangspunkt i denne listen må gjelde både for både basisstrukturen og bakgrunnskulturen. Noe av det hun oppfatter som problematisk med Rawls sin tilnærming teori er at den ikke gir mulighet til å se hvordan tradisjoner påvirker individers livskvalitet og velferd.

”In short, the Rawlsian approach does not probe deeply enough to show us how resources do or do not go to work in making people able to function, Again, at least some of our question about the relationship between tradition and quality of life cannot be productively addressed”<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid., 88 –89.

<sup>63</sup> Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 40.

<sup>64</sup> Ibid., 34.

<sup>65</sup> Ibid., 41 –42.

<sup>66</sup> Ibid., 34.

Nussbaum sitt poeng er at alle individer skal behandles som formål i seg selv. Det innebærer at alle forhold som er slik at enkelte individer blir betraktet som midler til å realisere andre formål må reguleres. Hun er særlig opptatt av hvordan religiøse og kulturelle praksiser opprettholder undertrykking av kvinner.<sup>67</sup> Derfor trekker hun heller ikke opp et skille mellom det politiske og det ikke-politiske som Rawls gjør.

If we agree that citizens are all worthy of concern and respect...[T]hen we ought to conclude that politics should not treat people as agents or supporters of other people...To treat everyone as an end will have to take a stand on some values that will be made central to political purposes, and we will have to take a stand against some very common ways of treating women – as child like, as incompetent in matter of property and contract, as mere adjuncts of a family line, as reproducers and care givers rather than as having their own lives to live.<sup>68</sup>

Listen kan ligge til grunn for å utarbeide politiske rettferdighetsprinsipper som alle kan være enige om uansett hvilke kulturer, tradisjoner eller religioner de tilhører. På samme måte som primærgodene kan listen over mulighetsrommene fungere som en målstokk som individet kan begrunne sine rettferdighetskrav i, og dermed også legge grunnlaget for overlappende konsensus.<sup>69</sup> Listen kan ligge til grunn for overlappende konsensus fordi den er utformet med utgangspunkt i verdier som appellerer våre intuisjoner om menneskeverd og fellesmenneskelige erfaringer og muligheter. Nussbaum sier:

By “overlapping consensus” I mean what John Rawls means: That people may sign on to this conception as the freestanding moral core of a political conception, without accepting any particular metaphysical view of the world, any particular comprehensive ethical or religious view, or even any particular view of the person or of human nature.<sup>70</sup>

Nussbaum forsvarer sin posisjon både som essensialistisk og universalistisk. Hun forsvarer det hun kaller ”intern essensialisme”, og ikke en metafysisk essensialisme. Intern essensialisme (som også kan betraktes som intern realisme) bygger på en oppfatning om at det å undersøke grunnlaget for menneskets erkjennelse, menneskets historie, eller normative betingelser for et menneskeverdig liv forutsetter noen mer eller mindre fastsatte oppfatninger om hva det vil si å være menneske uavhengig av forskjellige menneskers tilfeldige egenskaper. Hun hevder at denne formen for essensialisme, eller realisme, ikke støtter seg på

<sup>67</sup> Nussbaum er opptatt av global rettferdighet, og av hvordan samfunn som for eksempel India har en politikk som tillater sedvaner og religion å ligge til grunn for lovgivning og rettsavgjørelser.

<sup>68</sup> Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 58 –59.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 74 – 76.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 76.

metafysiske oppfatninger om menneskets natur, men på erfart menneskelighet.<sup>71</sup> Hun understreker at hennes begrep om mennesket er normativt.<sup>72</sup> Jeg tror imidlertid ikke Nussbaum sitt begrep om mennesket kan forenes med Rawls sitt personbegrep. Hun har utarbeidet sin teori om de menneskelige mulighetsrommene inspirert av Aristoteles sin oppfatning om at mennesket har en bestemt natur som det skal realisere ved å utvikle og forbedre sine naturgitte potensialer. Selv om Nussbaum avviser at hun bygger på en bestemt metafysisk doktrine, tror jeg likevel at Rawls ville si at hennes oppfatning om det menneskelige hviler for tungt på moralfilosofiske premisser til at det skal kunne ligge til grunn for en politisk liberalisme. Rawls' personbegrep er utarbeidet med utgangspunkt i det som kjennetegner politiske personer, ikke i en antakelse om det essensielt menneskelige. Den er utarbeidet med tanke på hvordan borgere betrakter offentlig demokratisk kultur, og de betrakter denne kulturens tekster (for eksempel i konstitusjonen og menneskerettserklæringen), og den historiske fortolkningen av disse tekstene (JAF, 19). Det er en viktig forutsetning for at medlemmene i urposisjonen skal kunne velge rettferdighet som rimelighet. Et mulig svar fra Rawls vil kunne være at Nussbaum sin oppfatning om den menneskelige væren kan være kompatibelt med hans eget personbegrep, med det kan ikke begrunne offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning.

Jeg skal ikke gå videre på diskusjonen om Nussbaum sin teori om at de menneskelige muligheter kan ligge til grunn for en politisk liberalisme. Poenget med å ta opp Sen og Nussbaum sine posisjoner er å vise at en teori som fokuserer på de menneskelige mulighetsrom utfordrer Rawls' skille mellom det politiske og det ikke-politiske fordi de fokuserer på hvordan de ulike rommene individet er en del av påvirker individets mulighet til

---

<sup>71</sup> Se Nussbaum (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism".

<sup>72</sup> Nussbaum tar selv opp en rekke innvendinger som kan rettes mot hennes forsvar for essensialisme. En av disse er at denne listen er et uttrykk for hva som er godt for alle, og hvordan folk bør leve livene sine. Nussbaum mener imidlertid at formålet ikke er å si noe om hvordan mennesket skal fungere, men å gjøre dem i stand til å fungere. Alle har for eksempel krav på å leve i et samfunn der godene ikke er så skjevt fordelt at noen må sulte og være underernært. Hvis enkelte individer velger å faste er det opp til dem selv. Det er forskjell mellom å bli tvunget til å sulte og å faste. Andre mulighetsrom er mental utvikling og praktisk fornuft. Et samfunn, eller en kultur som legger hindringer i veien for individene til å realisere disse mulighetene, for eksempel gjennom utdanning, respekterer ikke krav gitt av menneskets verdighet. Dette betyr ikke at alle må ta utdanning. Folk velger selv hva de vil gjøre å være, men de skal ha mulighet til å ta informerte valg på bakgrunn av alternative muligheter. En annen innvending er at det å operere med oppfatninger om det essensielt menneskelige kan brukes fra å ekskludere enkelte individer eller grupper fra denne kategorier. At dette skjer, og har skjedd er ikke vanskelig å finne eksempler på. Nussbaum hevder imidlertid at dette ikke er en tistrekkelig kritikk mot universalisme og essensialisme. Snarere tvert om, en slik kritikk av essensialisme forutsetter essensialisme. Uten historisk erfarte begrep om hva det vil si å være mennesket ville vi ikke kunne se tilbake på og kritisere denne type påstander. Se, Nussbaum (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", 225- 229.

å benytte seg av ressursene sine og til å realisere seg som deltaker i samfunnslivet. Disse rommene går på tvers av skillet mellom det politiske og det ikke-politiske, eller bakgrunnskultur og basisstruktur.

Rawls' teori om primærgodene er utarbeidet med utgangspunkt i en oppfatning om hva borgere trenger for å realisere seg selv som frie og likeverdige samfunnsborgere. I neste avsnitt skal vi se på Rawls' begrep om borgeren.

#### ***4. Personbegrepet - rasjonalitet og rimelighet***

Rawls' rettferdighetsbegrep bygger på en ide om samfunnsborgere som frie og like personer fullt ut i stand til å delta i samfunnet gjennom et helt liv (JAF, 18). Rawls sine personer er i besittelse av to moralske basiskapasiteter: "rasjonalitet" og "rimelighet". Disse kapasitetene gjør borgerne i stand til å bruke praktisk fornuft. Det betyr at det er i egenskap av å være rasjonelle og rimelige at de er i stand til oppnå offentlig enighet om grunnleggende politiske spørsmål. Vi skal nå hvordan Rawls bruker termene "rasjonalitet", "rimelighet", "frihet" og "likeverd".

Rimelighet er evnen til å forstå, anvende og handle ut fra prinsippene for politisk rettferdighet gitt at andre gjør det samme (JAF, 19; PL, 49 – 59). Rawls beskriver rimelighet som:

Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide them willingly, given the assurance that others will likewise do so. Those norms they view as reasonable for everyone to accept and therefore as justifiable to them; and they are ready to discuss the fair term that other propose (PL, 49).

Rimelighet karakteriseres ofte som rettferdighetssans. Rimelige personer forstår betydningen av å følge rettferdige samarbeidsregler. De vil også forstå og akseptere omkostningene av at vi har forskjellige vurderinger og meninger Dette kaller Rawls å anerkjenne "the burdens of judgment" (PL, 49 n 1). Å anerkjenne "the burdens of judgment" betyr for det første, at vi aksepterer at vi har forskjellige fornuftige religiøse, moralske og filosofiske doktriner. For det andre, at det ikke er alle former for uenighet som lar seg løse av ved rasjonell argumentasjon. For det tredje at vi ikke kan bruke politisk makt for å fremme vår egen omfattende doktrine (PL, 62). Vi skjønner altså at vi ikke kan insistere på at våre egne oppfatninger og verdier er de eneste sanne og riktige, og at en politisk rettferdighetoppfatning derfor må uttrykke våre

egne verdier. Vi må være tolerante overfor mennesker som ikke mener det samme som oss selv. Toleranse er altså en viktig del av begrepet rimelighet. Rimelige personer forstår verdien av politisk samarbeid, og at et slikt samarbeid forutsetter at vi ikke kan begrunne våre politiske oppfatninger i religiøse, moralske eller filosofiske doktriner. Rimelige personer vil derfor akseptere at basisinstitusjonene i samfunnet må reguleres av en politisk rettferdighetsoppfatning som ikke er begrunnet i deres omfattende doktriner. I den grad vi har omfattende doktriner som er i strid med offentlig anerkjente politiske verdier, vil vi søke å endre eller tilpasse våre egne omfattende doktriner slik at våre ikke-politiske verdier stemmer overens med felles politiske verdier. Dersom vi ikke gjør det er vi urimelige. Det er altså i egenskap av å være rimelige at borgerne kan oppnå enighet om de to rettferdighetsprinsippene, Rawls beskriver derfor rimelighet som en grunnleggende sosial kapasitet som bringer oss inn i en verden av likeverdige (PL, 53).

Vi skal se hva Rawls legger i termen "rasjonalitet". Rasjonalitet beskrives som evnen til å danne, realisere og revurdere en helhetlig oppfatning om det gode. Å ha en helhetlig oppfatning om det gode betyr at vi har et sett av goder som inngår i vår forestilling om et meningsfylt liv (JAF, 19). Som rasjonelle er vi i stand til å velge de mest effektive midlene til å realisere ulike goder, og til å tilpasse disse midlene i forhold til en mer helhetlig plan. Mens rimelighet er beskrevet som en grunnleggende sosial egenskap, og må forstås i lys av rettferdighetsprinsippets resiproke karakter, så er rasjonalitet en egenskap knyttet til enkeltindividens eller gruppens evne til å realisere egne og kollektive interesser.

The rational is, however, a distinct idea from the reasonable, and applies to a single, unified agent (either an individual or corporate person) with the powers of judgment and deliberation in seeking ends and interests peculiar to its own (PL, 50).

Rawls' rettferdighetsteori og liberale rettferdighetsteori har fått kritikk for å fremme individualisme, eller til og med etisk egoisme. Rasjonalitet må ikke forveksles med egoisme og individualisme. Rasjonelle valg trenger ikke være motivert av individens, eller gruppens egoistiske interesser. Rasjonelle aktører vil velge midler i samsvar med et helhetlig perspektiv og vil dermed ta følelser og tilknytninger til andre mennesker, steder, kulturer og samfunn med i betraktningen (PL,50). Rawls sier:

Every interest is an interest of a self (agent), but not every interest is in benefits to the self that has it (PL, 50).

Rimelighet og rasjonalitet er de to basiskapasitetene borgene trenger for å realisere seg fullt ut som deltakere i samfunnet forstått som et rimelig samarbeidssystem gjennom et helt liv. Oppfatningen om personer som rasjonelle og rimelige er utarbeidet med tanke på hvordan borgeren betraktes i den politiske kulturen i demokratiske samfunn. Denne oppfatningen er ikke hentet fra metafysikken, psykologien eller sosiologien. Rawls sier at denne normative oppfatningen ikke trenger å ha noen nær tilknytning til hvordan selvet diskuteres i disse disiplinene (JAF, 19).

Termen ”rimelig” har en sentral plass i Rawls’ teori. Han har imidlertid fått kritikk for å være uklar på hva rimelighet betyr. Termen brukes både for å karakterisere personer og en bestemt rettferdig politisk kultur.<sup>73</sup> En demokratisk kultur karakteriseres for eksempel som ”reasonable pluralism”. Kritikken har gått ut på at oppfatningen om hva som er en rettferdig politisk kultur er utledet fra en oppfatning om hva en moralsk person er.<sup>74</sup> Samuel Freeman sier at Rawls greier ut om sin ide om politisk rimelighet ved å utarbeide noen grunntrekk ved rimelige personer. Rimelige personer er villige til å samarbeide med andre selv om de ikke har de samme omfattende doktrinene som en selv, de er villige til å begrunne sine standpunkter i grunner andre også kan akseptere. De er ikke bare tolerante overfor andre, men de anerkjenner også gjensidighetsbetingelsen. De er villige til å samhandle med andre innenfor rammen av en felles offentlig fornuft.<sup>75</sup> Det er nettopp disse grunntrekkene som gjør det mulig å utarbeide en ide om en rimelig, eller rettferdig politisk kultur.

Rasjonalitet og rimelighet er to distinkte og uavhengige ideer. Det betyr at de ikke kan utledes fra hverandre (PL,51). Begrepene er imidlertid komplementære, det betyr at de arbeider sammen: ”they work in tandem to specify the idea of fair term of cooperation” (PL, 52).

Personer som er både rimelige og rasjonelle har altså evnen til å formulere sine egne formål og til å velge de mest effektive midlene for å realisere disse formålene. De har sans for rettferdighet og vil samarbeide med andre personer, og de innser at samarbeid er verdifullt i seg selv. Vi skal se hvordan en person som bare har en av disse kapasitetene vil være. En person som bare er rasjonell vil ha en livsplan som hun vil realisere på rasjonelt vis uten å

---

<sup>73</sup> Habermas har kritisert Rawls for å være uklar på hvordan han bruker termen ”rimelig” fordi det både brukes som en betegnelse på rimelige personer, og som en betegnelse på fornuftige omfattende doktriner. Denne innvendingen skal jeg komme tilbake til i Del III.

<sup>74</sup> Denne innvendingen er presentert og kommentert i Samuel Freeman sin introduksjon i *The Cambridge Companion to Rawls*.

<sup>75</sup> Freeman (2003): ”Introduction: John Rawls an Overview”, 32.



evnen til å samarbeide med andre. I følge Rawls mangler en slik person den *moralske sensibiliteten* som ligger til grunn for beslutningen om å ville samarbeide med andre (PL: 51). Et menneske som bare er ute etter å realisere sine egne planer uten å ha noen som helst interesse i samarbeid kan i sin ytterste konsekvens være en psykopat. En person som bare er rimelig vil være villig til å samarbeide med andre uten å ha noen plan for hva dette samarbeidet skal dreie seg om. Vi ser at disse kapasitetene må sameksistere for at de skal kunne ligge til grunn for samhandling og samarbeid. Det er viktig å være oppmerksom på at det er virkelige borgere, ikke medlemmene i urposisjonen som er både rasjonelle og rimelige.

[T]he capacity for a sense of justice, which is exhibited in the reasoning of citizens in political life of a well ordered society, is also modeled by the procedure as a whole. As such citizens, we are both reasonable and rational, in contrast to the parties in the original position, who- it is important to emphasize – as artificial persons inhabiting a device of representation, are merely rational” (PL, 104)

Urposisjonen som konstruksjon representerer borgernes høyere-ordens interesser som følger av basiskapasitetene (PL, 103). Rimelighet sikres av informasjonsbegrensningene. Medlemmene er bare rasjonelle, de motiveres av ønske om å beskytte retten til å realisere sin forestilling om det gode, men siden de resonnerer bak et slør av uvitenhet vil de ende opp med rettferdighetsprinsipper som sikrer muligheten for samarbeid.

Vi har sett at Rawls’ politiske liberalisme bygger på ideen om politiske personer som frie og likeverdige. Vi skal se hvordan oppfatningen om borgerne som frie og likeverdige inngår i Rawls sin forståelse av frihet og likeverd. Det at borgerne har et minstemål av de to moralske basiskapasitetene legger grunnlag for likeverd. Siden samfunnet er betraktet som et rimelig samarbeidssystem, er da grunnlaget for likeverd å være i besittelse av et minstemål av de evnene som gjør oss stand til å delta i samarbeidssystemet (JAF, 20). Borgernes likeverd er lagt inn i urposisjonen gjennom den symmetrien som er sikret av informasjonsbegrensningene.

De to moralske evnene er også viktige elementer i Rawls’ forståelse av frihet. Rawls oppfatter borgerne som frie på tre grunnleggende måter. Det første er at de oppfatter seg selv og andre som rasjonelle aktører som vil søke å realisere sin forestilling om det gode (PL, 30). Borgerne har rett til å formulere og realisere sine oppfatninger om det gode så lenge de er i overensstemmelse med en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning, det vil si rettferdighetsprinsippene. De har også rett til å endre og å forme slike forestillinger som de

selv vil. Rawls understreker at alle borgere har de samme grunnleggende rettene uavhengig av hva denne oppfatningen om det gode er. I praksis betyr det for eksempel at enhver borger har rett til å gi sin tilslutning til, eller forlate religioner eller kulturer som de vil (PL, 30- 32). Her forstår Rawls frihet primært som negativ frihet, det vil si som fravær av ytre tvang. De grunnleggende rettighetenes funksjon blir her beskrevet primært som å beskytte individets personlige frihet. Den andre måten borgerne er frie på er at de betrakter seg selv og andre som selvbegrunnende kilder til gyldige krav (PL, 32). Med det menes at borgerne er autonome, det vil si at de er betraktet som personer som er med på å utforme de lovene de selv skal følge. Borgerne anser seg selv som personer som kan stille gyldige krav til institusjonene sine om at de lar dem fremme sine oppfatninger om det gode, såfremt denne oppfatningen er i overensstemmelse med en allment akseptert politisk rettferdighetsoppfatning. De trenger ikke å begrunne sine rettmessige krav i noe annet enn deres egen frihet og likeverd. I et ikke-demokratisk samfunn vil ikke borgeres krav tillegges egenvekt så lenge de ikke er begrunnet i de pliktene de har overfor samfunnet eller den plassen de har i et sosialt hierarki. Et ekstremt tilfelle er slaveri. Samfunn som tillater slaver ser ikke på slaver som personer i det hele tatt. De lovene som tillot slaveri var ikke formulert etter krav fra slavene selv, men fra slaveeierne (PL, 33). Den tredje måten borgerne er fri på er at de er betraktet som kompetente til å ta ansvar for formålene sine (PL, 33). Borgerne må regulere formålene sine i lys av hva de kan forvente er akseptabelt i et demokratisk samfunn, forutsatt at basisstrukturen er rettferdig, og at alle er sikret en rimelig andel av primærgoder (PL, 33-34).

Vi har nå sett på hovedtrekkene i Rawls oppfatninger om personer som frie og likeverdige politiske borgere. Rawls har fått kritikk for å forutsette et personbegrep som innebærer at personer kan velge sine formål uavhengig av de tiknytningene de har til sosiale fellesskap og andre mennesker. I neste avsnitt skal jeg diskutere noen sider ved denne kritikken.

#### 4.1 Den kommunitaristiske kritikken av det liberale selvet

I innledningen sa jeg at den kommunitaristiske kritikken av liberalismen ofte retter seg mot måten liberalismen forstår forholdet mellom det individuelle selvet og samfunnet på.<sup>76</sup>

Rawls har fått kritikk for å neglisjere den betydningen samfunnet har i forhold til å forme individets identitet og oppfatninger om rettferdighet. Han har fått kritikk for å forutsette et metafysisk begrep om det individuelle selvet, der selvet oppfattes som en substans som kan eksistere uavhengig av sine sosialt konstituerte formål, men som likevel har evnen til å ta rasjonelle valg. Michael Sandel hevder at et slikt selv er en umulighet fordi det er det samfunnet individet lever i, og de sosiale og kulturelle omgivelsene hun lever innenfor som gir mening til de valgene hun tar.<sup>77</sup> Det er ikke mulig å ta valg, eller ha oppfatninger om hva som er godt eller rettferdig uavhengig av den sosiale matrisen som har formet oss.<sup>78</sup> Mye av den kommunitaristiske kritikken går altså ut på at Rawls ignorerer betydningen av at selvet er sosialt konstituert, og at han fremmer en "asosial individualisme."<sup>79</sup> Sandel og MacIntyre, som forvarer kommunitarisme framfor liberalisme, vil hevde at individet ikke er i stand til å danne seg moralske eller politiske oppfatninger uavhengig av sine tilknytninger til sitt sosiale miljø og andre mennesker. MacIntyre hevder for eksempel at siden selvet er konstituert av de fellesskapene de tilhører, så er det også innenfor disse fellesskapene at individene definerer sitt moralske utgangspunkt.

But it is not just that different individuals live in different social circumstances; it is also that we all approach our own circumstances as bearers of a particular social identity. I am someone's son or daughter, someone else's cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be good for one who inhabits these roles. As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations. These constitute the given of my life, my moral starting point. This is in part what gives my life its on moral particularity"<sup>80</sup>

MacIntyre kritiserer den liberale tradisjonen generelt. Han mener liberalistisk teori fremmer individualisme, emotivisme og egoisme på bekostning av en etikk der individet orienterer seg

---

<sup>76</sup> For en instruktiv diskusjon av den kommunitaristiske kritikken av Rawls se Mullhall & Swift (1992): *Liberals & Communitarians*, og Mullhall & Swift (2003): "Rawls and Communitarianism".

<sup>77</sup> Sandel mener at Rawls begrep om selvet følger av den deontologiske prioritering av rettferdighet. Rettferdighet blir en gyldighetsdimensjon som eksisterer uavhengig aktørenes egne moralske vurderinger. Denne kritikken er rettet mot *A Theory of Justice*. Se Sandel (1992): *Liberalism and the Limits of Justice*.

<sup>78</sup> Sandel (1992): *Liberalism and the Limits of Justice*, 54-59.

<sup>79</sup> Mullhall & Swift (1992): *Liberals & Communitarians*, 173.

<sup>80</sup> MacIntyre (1981): *After Virtue*, 220.

i forhold til sosialt konstituerte oppfatninger om det gode. Grunnen til at Rawls ofte tillegges et slikt personbegrep er at han begrunner rettferdighetsprinsippene i urposisjonen der individet er strippet for all biografisk informasjon om seg selv og andre. Dette fører til at medlemmene frarøves all informasjon de trenger for å tenke om sosial rettferdighet, og det eneste de sitter igjen med er evnen til å velge. I Del III skal vi se at Jürgen Habermas retter en lignende innvending mot Rawls, men uten å trekke de samme konklusjonene som kommunitaristene gjør. De kommunitaristiske innvendingene retter seg ikke bare mot Rawls' forståelse av selvet, men også av samfunnet. Innvendingen går ut på at når individer blir betraktet som asosiale individualister blir samfunnet redusert til en samling innholdstomme (unencumbered) viljer som danner et fellesskap, eller inngår rasjonelle kontrakter, for å realisere sine egne interesser.<sup>81</sup> Kommunitarister betrakter ofte samfunn som fellesskap der samfunnsmedlemmene går sammen om å realisere kollektive målsetninger, eller kollektive oppfatninger om det gode. Samfunn eksisterer ikke bare fordi folk har sammenfallende interesser.

Rawls undervurderer imidlertid ikke betydningen av at selvet er sosialt konstituert. Han mener tvert om at enhver rettferdighetsteori må ta hensyn til at individets målsetninger, forventninger og håp er formen av de institusjonene hun lever innenfor. Vi har sett at et av hovedtrekkene ved et politisk begrep om rettferdighet er at det skal anvendes på samfunnets basisstruktur. En av grunnene til det er nettopp at individet grunnleggende sett er formet av de institusjonene hun vokser opp med og er medlem av.<sup>82</sup> Dette gjelder både politiske og ikke-politiske institusjoner. Slik jeg ser det kan vi peke ut i alle fall to måter Rawls tar hensyn til at selvet er sosialt konstituert på. For det første skal basisinstitusjonen sørge for å reprodusere en politisk kultur fra den ene generasjonen til den neste. Basisinstitusjonene skal oppdra borgerne slik at de lærer å forstå seg selv og andre som frie og likeverdige personer, og tar konsekvensene av de kravene dette stiller til dem. Men siden medlemmene i moderne demokratiske samfunn lever i pluralistiske samfunn må de også lære at de ikke kan begrunne politiske oppfatninger i sine omfattende doktriner. Her skiller Rawls seg fra kommunitaristiske posisjoner. Rollen som leverandør av politiske dygder må gis til

---

<sup>81</sup> Denne innvendingen står også sentralt i den feministiske kritikken av liberal rettferdighetsteori og kontraktteori. Virginia Held mener for eksempel at kontraktteorien framstiller samfunnet som en union preget av konkurranse og markedsøkonomisk tenkning, og undergraver den moralske verdien av solidaritet, ansvar og omsorg. Se Held (1995): "Non - Contractual Society". Etter mitt syn rammes ikke Rawls av denne innvendingen. Rawls' prinsipp om gjensidighet fungerer for eksempel som en buffer mot splittende konkurranse og markedsorientert tenkning.

<sup>82</sup> Jfr Mullhall & Swift (2003): "Rawls and Communitarianism": 467.

basisinstitusjonene som er regulert av et politisk rettferdighetsprinsipp som er velbegrunnet fra alle borgernes ståsted.<sup>83</sup> Det at basisstrukturen skal ha en sosialiserende rolle har ikke bare å gjøre med reproduksjon av en demokratisk politisk kultur. Den skal også sørge for at borgerne utvikler rettferdighetsans og evne til å tenke i tråd med gjensidighetskravet slik at de blir i stand til å korrigere sine egne krav og forventninger i forhold til andres (PL, 189). Ettersom vi vokser opp i ulike miljøer og i forskjellige samfunnsklasser vil vi ha ulike oppfatninger om hva vi fortjener og har krav på (JAF, 77). Noen vil kanskje mene at de har krav på mer enn de kan forvente, andre mindre. Vi kan for eksempel mene at vi kan stille bestemte legitime krav ut fra bestemte moralske egenskaper ved våre omfattende doktriner. Det å utvikle rettferdighetsans innebærer at vi skjønner at vi ikke kan begrunne krav om bestemte goder eller bestemte muligheter ut fra vår omfattende doktrine. Basisinstitusjonene skal lære borgerne at de må justere kravene sine i forhold til regler som spesifiserer hva som er legitime krav og det de legitimt har opparbeidet seg rett til, og i forhold til de kravene andre legitimt kan stille (JAF, 72). Dette er noen av hovedinnsiktene i Rawls' ide om resiprositet. I et samfunn forstått som et rimelig samarbeidssystem må borgere justere sine krav i forhold til en offentlig anerkjent standard for likeverd (PL, 17). Nettopp fordi selvet og våre oppfatninger om det gode er sosialt konstituert skal basisinstitusjonene korrigere våre forventninger i henhold til et offentlig anerkjent rettferdighetsbegrep.

Den andre måten Rawls tar hensyn til at selvet er sosialt konstituert på følger av den første. Medlemmer i et samfunn vokser opp i ulike sosiale og kulturelle miljøer som gir dem bestemte oppfatninger om hvilken rolle de har og hva de kan gjøre. Som blant andre Charles Taylor hevder, blir individets identitet og selvforståelse til i dialog med andre mennesker. Menneskets grunnleggende natur er dialogisk. Vår identitet er formet av anerkjennelse, eller mangel på anerkjennelse fra andre mennesker. Mangel på anerkjennelse kan føre til at vi adopterer et nedvurderende syn på oss selv eller vår kultur, og manglende selvtillit i forhold til hva vi er i stand til å gjøre.<sup>84</sup> Taylor mener det at mennesket har et grunnleggende behov for anerkjennelse kan begrunne at visse grupper kan stille krav om særretter, eller grupperetter som skal ha som formål å beskytte kulturell identitet. Jeg skal ikke her gå nærmere inn på denne diskusjonen. Det jeg vil si om dette er at dersom mangel på anerkjennelse fører til urimelige ulikheter med hensyn til fordeling av retter, makt, muligheter eller inntekt og formue så vil en basisstruktur som er regulert av rettferdighet som rimelighet rette opp disse

---

<sup>83</sup> Ibid., 468.

<sup>84</sup> Taylor (1995): "The Politics of Recognition", 225, 232.

skjevhetene.<sup>85</sup> Med utgangspunkt i Rawls sitt perspektiv kan vi imidlertid ikke begrunne rettferdighetskrav i at menneskets natur er dialogisk. Dette er et krav som stilles fra en omfattende doktrine, nærmere bestemt en omfattende moralfilosofi. Det er også usikkert om Rawls' politiske liberalisme kan forenes med et krav om at kulturer og kulturell identitet skal beskyttes av særlige retter. Men dersom samfunnet er slik at majoritetskulturen påfører minoriteter oppfatninger av seg selv som mindreverdige må basisstrukturen sørge for å sikre at alle får mulighet til å utvikle selvrespekt. Vi har sett at den sosiale basisen for selvrespekt er blant de grunnleggende primærgodene.

The important of self respect is that it provides a secure sense of our own value, a firm conviction that our determinate concept of the good is worth carry out. Without self respect nothing may seem worth doing, and if some things have value for us, we lack the will to pursue them (PL, 318).

Selvrespekt sikres ved at basisinstitusjonene inneholder ordninger som beskytter hver enkelts rett til å utøve sine oppfatninger om det gode og som sikrer toleranseprinsippet slik at alle føler at de ulike oppfatningene om det gode er verdt og strebe etter.

Rawls benekter altså ikke at selvet er sosialt konstituert og at våre formål og oppfatninger om det gode formes av de institusjonene vi lever innenfor. Rettferdighet som rimelighet skal beskytte samfunnsborgernes evne og mulighet til å formulere sin egen oppfatning om det gode, men vi kan ikke ha et politisk rettferdighetsbegrep som støtter opp om bestemte oppfatninger om det gode. Med utgangspunkt i det medlemmene i urposisjonen vet, kan vi si at folks skal ha en rett til å formulere en oppfatning om det gode som de evner å reflektere over og endre på dersom de vil det. Denne refleksjonen kan foregå på bakgrunn av sosiale, kulturelle og religiøse verdier, så lenge de holder seg innenfor rammen av det som en

---

<sup>85</sup> Nussbaum og Sen hevder at Rawls sin rettferdighetsteori ikke er tilfredsstillende i forhold til å sikre individet mot den type urettferdighet som eksisterer i bakgrunnskulturen. Denne innvendingen retter seg også på en måte mot at Rawls ikke tar nok hensyn til at individets ønsker å preferanser er sosialt konstituert. Taylors innvending mot liberalismen går imidlertid i en annen retning. Han hevder at liberalismen mangler et rettferdighetsbegrep som kan gi grunnlag for en politikk som har som formål å beskytte individets kulturelle identitet. Det er usikkert om Rawls vil gå inn for å gi grupper av befolkningen særlige juridiske retter med formål om å beskytte kulturell identitet. Han er mer opptatt av at det politiske systemet ikke skal betrakte borgerne som om de var knyttet til en bestemt kultur, eller omfattende doktrine. Dette gjør det vanskelig å begrunne at noen skal ha retter som andre ikke har. Borgerne skal imidlertid ha de resursene som er nødvendige for å realisere sine omfattende doktriner. På den andre siden er han opptatt av å ikke hindre borgere å realisere sin kulturelle identitet. Will Kymlica argumenterer for at liberal rettferdighetsteori må inkludere muligheten av å gi enkelte grupper særlige retter. Dette gjelder grupper hvis kultur og kulturelle identitet er truet av majoritetskulturen. Han henviser til at Rawls mener selvrespekt er en forutsetning for autonomi. For å ha selvrespekt og dermed autonomi må individet både ha mulighet til å leve i en kultur de betrakter som verdifull, og ha muligheten til å revidere sine verdier. Kymlica mener dette tilsier at retten til kulturelt medlemskap bør være det Rawls kaller et primærgode, og at denne retten kan beskyttes av grupperetter. Kymlica (1989): *Liberalism, Community and Culture*, 162-181.

offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning kan tillate. Dette betyr på ingen måte at selvet kan eksisterer forut for sine formål.

Urposisjonen er ikke designet for å begrunne et metafysisk begrep om det individuelle selvet. Det er konstruert for å gjenspeile ideen om samfunnet som et rimelig samarbeidssystem, som igjen gjenspeiler ideen om personer som frie og likeverdige.<sup>86</sup> Rawls bygger på begrepet om politiske personer, ikke fordi det er det sanne eller riktige personbegrepet, men fordi det er dette begrepet om personer som ligger implisitt i den moderne demokratiske kulturen.<sup>87</sup>

Rawls benekter verken eksistensen av sosiale goder, eller at disse godene er opphavet til måten vi forstår oss selv som moralske personer på. Prosjektet er ikke å utarbeide en moral som skal gjelde for alle områdene i livet, men en politisk moral. Vi kan si at den politiske moralen har sitt opphav i en oppfatning om det gode, men da er det snakk om det gode ved å leve i et politisk samfunn som gjør det mulig for oss å ha forskjellige moralske verdier. Rawls vil heller ikke benekte MacIntyres oppfatning om at det er de ulike sosiale miljøene vi er en del av som gir opphav til vårt moralske utgangspunkt. Som en sosiologisk tese om utvikling av identitet og moralforståelse er dette helt uproblematisk. Rawls' teori er imidlertid ingen sosiologisk teori om identitet, men en teori om politisk legitimitet. Det at grupper har kollektive moralske oppfatninger er ikke det samme som å si at disse oppfatningene også er rettferdige. MacIntyre sin oppfatning om at stammen, klanen eller familien stiller berettigende krav til oss er imidlertid problematisk. Vi kan ikke slutte fra en sosiologisk eller fenomenologisk teori om dannelse av identitet og moralforståelse til at de kravene ulike fellesskap stiller til medlemmene sine er rettferdige. MacIntyre referer blant annet til tradisjonelle samfunn og familien. Dette er fellesskap som tradisjonelt sett bygger på hierarkiske maktstrukturer som ofte bryter med moderne oppfatninger om frihet og likeverd. Kommunitarismen fokuserer i liten grad på de illegitime kravene denne type samfunn har stilt til medlemmene sine. Det som regnes for å være samfunnets eller en bestemt gruppe sine kollektive oppfatninger om det gode trenger ikke være godt for alle medlemmene. Det kan også framstå som hele gruppens oppfatning om det gode fordi enkelte medlemmer har dominert og kontrollert andre. I et moderne samfunn er det verken mulig, eller ønskelig å opphøye bestemte sosiale dyder eller lojalitet til stammen, familien eller nabolaget til

---

<sup>86</sup> Mullhall & Swift (1992): *Liberals & Communitarians*, 174.

<sup>87</sup> Ibid., 175.

allmenne moralske og politiske dyder. Rawls avviser den kommunitaristiske ideen om samfunnet som et fellesskap som er forent ved kollektive oppfatninger om det gode. Ideen om et velordnet samfunn må skilles fra ideen om et samfunn som et type fellesskap der folk støtter opp om de samme omfattende doktrinene. Den eneste måten å gjennomføre en politikk bygd på en omfattende doktrine på, vil være å bruke undertrykkende politisk makt (PL, 37). Det vil ikke være i overensstemmelse med de grunnverdiene som konstituerer en moderne demokratisk kultur. Kommunitarismen kan altså i sin ytterste konsekvens bli grunnleggende antidemokratisk.

I demokratiske samfunn med ytrings- og meningsfrihet vil det alltid være flere konkurrerende oppfatninger om det gode. Vi må derfor finne fram til rettferdighetsprinsipper som konkurrerende omfattende doktriner kan oppnå overlappende konsensus om. I neste avsnitt skal vi se hvordan Rawls begrunner muligheten for overlappende konsensus.

### ***5. Rettferdighet som rimelighet og overlappende konsensus***

Rawls begrunner rettferdighet som rimelighet i to etapper. Først begrunnes rettferdighet som rimelighet i urposisjonen. Her viser han hvilke rettferdighetsprinsipper medlemmene i urposisjonen ville valgt dersom de betraktet seg selv som representanter for frie og like borgere som er i stand til å delta i det sosiale samarbeidet gjennom et helt liv. Urposisjonen er et tenkt bilde på hva som ligger til grunn for våre ideer om demokratiske samfunn, og hvilke faktorer som er relevante og irrelevante når vi skal velge rettferdighetsprinsipper. Rettferdighet som rimelighet må imidlertid være praktiserbar i en virkelig verden med reelle interessekonflikter. Det må i følge Rawls: "[F]all under the art of the possible".<sup>88</sup> I det andre stadiet går han over til spørsmålet om stabilitet og toleranse.

The second stage of the exposition – to which we now turn – considers how the well-ordered democratic society of justice as fairness may establish and preserve unity and stability given the reasonable pluralism characteristic of it (PL, 133-134).

Rawls introduserer overlappende konsensus som svaret på spørsmålet om hvordan et rettferdig samfunn preget av toleranse kan bestå over tid (PL, 134). Spørsmålet er hvordan vi kan unngå dype konflikter mellom ulike verdssystemer og dype konflikter mellom ikke-

---

<sup>88</sup> Rawls (1999): "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" [1989], 486.



politiske og politiske verdier. Vi vet fra historien at religiøse forskjeller har skapt konflikter og krig. Spørsmålet er nå hvordan det er mulig å unngå det. Overlappende konsensus er en situasjon der borgere med flere forskjellige fornuftige doktriner støtter opp om et felles politisk rettferdighetsbegrep. En slik konsensus skaper grobunn for stabilitet slik at et rettferdig samfunn preget av frihet og toleranse kan reproducere seg selv gjennom generasjoner.

Rawls begrunner muligheten for stabilitet både i moralpsykologi og i overlappende konsensus. Det at stabilitet forutsetter en moralpsykologi betyr at borgerne må ha bestemte holdninger og egenskaper som gjør at de støtter opp om rettferdighetsbegrepet. Det moralpsykologiske grunnlaget for stabilitet sikres av at basisinstitusjonene har en oppdragende rolle overfor borgerne. Basisstrukturen skal formidle en offentlig anerkjent politisk kultur og denne kulturens fortolkningstradisjoner til borgerne, slik at de fører denne kulturen videre med sine holdninger og karakteregenskaper. Det moralpsykologiske grunnlaget for stabilitet har altså å gjøre med borgernes motivasjon for å slutte opp om et felles anerkjent rettferdighetsbegrep (PL, 81- 86).

Stability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions (PL, 142 -143).

Når Rawls diskuterer grunnlaget for stabilitet handler det ikke lengre om hvordan medlemmene i urposisjonen vil tenke om rettferdighet. I urposisjonen er rimelighet, som er borgernes motivasjon til å ville samarbeide med andre, sikret av informasjonsbegrensningene. Medlemmene i urposisjonen er ikke påvirket av bestemte psykologiske tilstander, de er ikke drevet av spesielle holdninger til risiko og usikkerhet eller tendenser til å ville dominere eller undertrykke (ATJ, 530). I urposisjonen er disse holdningene ryddet av veien, slik at partene kan resonnerer ut fra de virkelige interessene til dem de representerer. Slike faktorer vil imidlertid påvirke personer i den virkelige verden. Hvis rettferdighetsprinsippene skal overleve irrasjonelle følelser og motivasjoner i den virkelige verden, må samfunnsinstitusjonene bidra til at borgerne utvikler bestemte holdninger og karakterer slik at de er villige til å leve i tråd med rettferdighetsprinsippene og lære neste generasjon opp til å ville det samme. Det at borgerne har en fornuftig moralpsykologi betyr, slik jeg forstår det, at de ønsker å handle i tråd med en politisk oppfatning om rettferdighet fordi de identifiserer seg med den. Vi handler ikke bare for å tilfredstille våre behov, eller for å etterleve bestemte prinsipper, men for å realisere bestemte politiske ideal i vår egen væremåte (PL, 82 – 84).

Nettopp fordi vi kan identifisere oss med rettferdighetsprinsippene, og ønske å etterleve dem i vår egen måte å være på, er det mulig å oppnå overlappende konsensus. Jeg skal komme tilbake til Rawls' diskusjon om det moralpsykologiske grunnlaget for stabilitet i Del IV.

Den andre forutsetningen for stabilitet er overlappende konsensus mellom forskjellige fornuftige omfattende doktriner (PL, 141). Begrepet om overlappende konsensus introduseres for å forklare hva som gjør en politisk liberalisme mulig. Det bidrar altså til å forklare overgangen fra en omfattende til en politisk liberalisme. Senere skal vi se at Rawls gir det moralpsykologiske grunnlaget for stabilitet en langt større rolle i *A Theory of Justice* enn i *Political Liberalism*.

Rawls understreker at det er snakk om overlappende konsensus mellom ulike *fornuftige* omfattende doktriner, og at overlappende konsensus så langt som mulig må forklares uavhengig av omfattende religiøse, moralske og filosofiske doktriner (PL, 144). Personer som ikke aksepterer fornuftig pluralisme vil være uforstandige og prøve å bruke politisk makt for å bekjempe andre omfattende doktriner, og få andre til å akseptere sine egne doktriner. Denne situasjonen preget de store religionskrigene i Europa på 1600-tallet. I moderne konstitusjonelle demokratier må vi regne med at det ikke er mulig å oppnå konsensus på grunnlag av livssyn. Vi må dermed være villig til å korrigere våre omfattende doktriner slik at de harmonerer med innholdet i politiske verdier. En omfattende doktrine som bringer sine grunnverdier i harmoni med en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning vil være fornuftig. Det krever tid og læring. Rawls tenker at overlappende konsensus er et mål demokratiske samfunn bør utvikle seg i retning av. Det er også verdt å legge merke til at når Rawls diskuterer muligheten for overlappende konsensus snakker han om konsensus mellom omfattende doktriner, ikke personer. I moderne demokratiske samfunn vil det være slik at de verdiene, oppfatningene og forståelsesformene som konstituerer en omfattende doktrine vil justeres og tilpasses innholdet i rettferdighetsbegrepet. Det er altså verdien i de doktrinene personene har som er tilpasset offentlig anerkjente politiske verdier. Med det er selvsagt personer som forhandler om doktrinenes meningsinnhold slik at de korrigeres i forhold til rettferdighetsbegrepet. Grunnen til at verdier kan overlappe hverandre er at politiske verdier selv ikke er utledet av en omfattende doktrine.

Rawls hevder, som vi har sett, at det ikke er mulig å bygge et politisk rettferdighetsbegrep på en oppfatning om at det bare fins ett riktig eller sant begrep om det gode. I tradisjonen fra

Platon og Aristoteles er politiske institusjoner oppfattet som legitime i den grad de gjenspeiler den sanne oppfatningen om det gode (PL, 134). Det er ikke mulig i et moderne pluralistisk demokrati. Rawls avviser altså den formen for moralsk realisme som vi finner i denne tradisjonen. Men han aviser også skeptisisme, det vil si en oppfatning om at politiske verdier, eller andre verdier, ikke kan være sanne (PL, 150- 154). En politisk liberalisme tar ikke stilling til spørsmålet om sannhet i epistemologisk forstand, eller spørsmålet om gyldighet i moralsk forstand. Poenget er at rettferdighet som rimelighet skal være begrunnbart fra alle mulige fornuftige ståsteder. Person A kan akseptere det fordi hun er utilitarist, Person B gi sin aksept ut fra sitt religiøse ståsted, person C kan akseptere det fra sitt politiske ståsted. Støtten skal altså hentes fra ulike utgangspunkter.<sup>89</sup> Hvis borgerne vil kan de begrunne rettferdighetsprinsippene som sanne med utgangspunkt i sine omfattende doktriner, men de kan ikke kreve at andre borgere skal gjøre det samme. Andre borgere kan ha andre begrunnelser for at de vil opptre i tråd med rettferdighetsprinsippene. Rawls sier:

Since we assume each citizen to affirm some such view, we hope to make it possible for all to accept the political conception as true or reasonable from the standpoint of their own comprehensive view, whatever it may be (PL, 150).

Det eneste vi kan håpe på i moderne pluralistiske demokratier er at borgerne aksepterer de samme rettferdighetsprinsippene. Det er imidlertid ikke realistisk å tro at de blir enig om begrunnelsen for å akseptere disse prinsippene. Borgerne vil altså være enig i de samme konklusjonene, men fra ulike premisser eller grunner. Alle grunnene støtter likevel opp om den samme konklusjonen, men på ulike måter. Politiske borgere har, i følge Rawls, to sett av oppfatninger. De har for det første sans for rettferdighet, og for det andre har de oppfatninger og verdier som eksisterer som en del av deres omfattende doktriner (PL, 141). For å oppnå overlappende konsensus må disse oppfatningene samkjøres, men det er opp til dem selv hvordan det skjer og hva de legger til grunn for den sammenhengen som etableres. Det skal eksistere en refleksiv jamvekt mellom folks politiske og ikke-politiske verdier. Den refleksive jamvekten oppnås ved at de politiske rettferdighetsprinsippene, støttes opp av, eller samsvarer med, borgernes mer omfattende perspektiver.<sup>90</sup> Det kan være grunn til å spørre om ikke overlappende konsensus er det samme som å inngå kompromiss? Kompromiss er ofte ustabil fordi det bygger på maktbalanse, og ikke tilstrekkelig for å sikre stabilitet. Rawls aviser at overlappende konsensus er kompromiss, eller ”modus vivendi”.

---

<sup>89</sup> Jfr Mills (2000): “‘Not Mere Modus Vivendi’: The Bases for Allegiance to the Just State”, 191.

<sup>90</sup> Scanlon (2003): “Rawls and Justification”, 160.

”Modus vivendi” er en type enighet som kommer i stand fordi de forskjellige partene inngår en avtale for å realisere egne interesser. Det er en form for maktbalanse mellom to parter i konflikt. I følge Rawls er det mest typiske eksempelet på modus vivendi en traktat eller avtale som stater har inngått for å sikre hver enkelt stats egne interesser (PL, 147). Avtalen overholdes så lenge ingen har interesse av å bryte den. Partenes lojalitet til avtalen er ikke større enn at på det tidspunktet de har større utbytte av å bryte den enn å holde den så vil de gjøre det.

[I]n general both states are ready to pursue their goals at the expense of the other, and should conditions change they may do so (PL, 147).

Avtaler som bare har som formål å skape maktbalanse er ustabile, og de er ikke tilstrekkelige til å reprodusere en demokratisk kultur fra den ene generasjonen til den neste. Borgernes, eller partenes tilknytning til avtalen er kalkulerende. Borgernes tilknytning til overlappende konsensus beskrives derimot som moralsk (PL, 146-147). Forskjellen mellom overlappende konsensus og modus vivendi er altså at enigheten i den første stikker dypere enn den enigheten som konkurrerende parter oppnår av strategiske grunner.<sup>91</sup> Borgernes motivasjon til å oppnå overlappende konsensus har en grunnleggende normativ karakter. De bygger en normativ begrunnelse for å akseptere rettferdighetsbegrepet inn i sine egne omfattende doktriner. Betyr dette at den eneste måten rettferdighetsprinsippene kan begrunnes på uavhengig av urposisjonen er i borgeres egne omfattende doktriner?

Når Rawls utarbeider sitt begrep om overlappende konsens tar han samtidig avstand fra den kommunitaristiske kritikken som er rettet mot teorien hans.

---

<sup>91</sup> Rawls tenker seg at overlappende konsens utvikler seg fra den formen for konsensus han karakteriserer som ”modus vivendi”. Han sier for eksempel at konstitusjonell enighet bare er ”modus vivendi”. Konstitusjonell enighet beskrives som en situasjon der borgerne er enig om bestemte demokratiske prosedyrer for å løse konflikter mellom konkurrerende interesser, for eksempel om valgordningen. Dette kan være konflikter mellom samfunnsklasser, men også mellom ulike liberale politiske prinsipper (PL, 158 – 159). Her handler det om å vinne fram til prinsipper som rimelige konkurransevilkår. Overlappende konsensus er både dypere og bredere enn denne formen for enighet. Den er bredere fordi den ikke bare omhandler prosedyrer for et demokratisk styresett, men hele basisstrukturen. Den er dypere fordi den bygger på grunnleggende demokratiske ideer om person og samfunn (PL, 164). Konstitusjonell konsensus kan utvikle seg til overlappende konsensus blant annet fordi samfunnsborgere vil oppdage at det vil være rasjonelt å søke å overskride sitt eget perspektiv, og søke etter en felles politisk rettferdighetsoppfatning som de kan henvise til når de skal begrunne sine politiske standpunkter (PL, 165). De vil trenge en felles offentlig fornuft for løsning av interessekonflikter.

[S]ome will think that even if an overlapping consensus were sufficiently stable, the idea of political unity founded on an overlapping consensus must still be rejected, since it abandons the hope of a political community and settles instead for a public understanding that is at bottom a mere *modus vivendi*” (PL, 146).

Til det sier Rawls at en politisk liberalisme oppgir håpet om et politisk samfunn dersom det betyr et fellesskap som er forent ved at folk har den samme omfattende doktrinen.<sup>92</sup> For å opprettholde et slikt samfunn måtte vi nekte borgere grunnleggende friheter og bruke makt for å få borgerne til å følge regler gitt av en omfattende doktrine (PL, 146 *n* 13). Men det betyr ikke at medlemmene i samfunn kjennetegnet ved fornuftig pluralisme ikke har felles målsetninger. De har felles politiske målsetninger om å sikre et rettferdig samfunn med frie institusjoner der borgerne kan realisere de to moralske basiskapasitetene sine (PL, 201- 202).

## ***6. Fra overlappende konsensus til offentlig fornuft***

Vi har nå sett på noen av de viktigste ideene som ligger til grunn for rettferdighet som rimelighet som et rent politisk begrep om rettferdighet. Rawls mener at det er mulig for medlemmene i et moderne pluralistisk samfunn å oppnå overlappende konsensus om et politisk rettferdighetsbegrep fordi det bare skal anvendes på basisinstitusjonene og fordi det appellerer til felles ideer om demokratisk medborgerskap. Disse ideene kan føres tilbake til urposisjonen som er ment å gjenspeile grunnleggende demokratiske ideer om politiske personer og ideer om et demokratisk samfunn. Vi har også sett hvorfor Rawls mener at rettferdighet som rimelighet er det rettferdighetsbegrepet som best samsvarer med de grunnideene som er innebygd i urposisjonen.

Teorien hans hviler på et relativt skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske. Vi har sett at mot dette skillet kan det innvendes at det ikke gir oss mulighet til å se hvordan de ikke-politiske sammenhengene folk lever innenfor påvirker muligheten for en rettferdig fordeling av folks reelle muligheter til å benytte seg av de rettene og mulighetene de formelt sett har krav på. Disse innvendingene inneholder på ingen måte en avvisning av Rawls teori, men mer en anbefaling om å utvide forståelsen av de rom rettferdighetbegrepet skal

---

<sup>92</sup> Claudia Mills mener at Rawls ikke greier å begrunne stabilitet som noe mer enn strategisk enighet fordi han ignorerer betydningen av at folk forenes ved et felles ønske om å ville leve sammen i et politisk samfunn. I følge Mill må Rawls bevege seg i retning av kommunitarismen for å gi en tilfredstillende begrunnelse av overlappende konsensus som noe mer en *modus vivendi*. Se Mills (2000): ”’Not a Mere *Modus Vivendi*’: The Bases for Allegiance to the Just State”, 194 –203. Rawls avviser imidlertid ikke at borgerne opplever det å leve sammen i et politisk samfunn som et gode. Men dette er ikke det samme som at det politiske systemet bygger på bestemte oppfatninger om det gode.

anvendes på. Vi har også sett at skillet mellom det politiske og det ikke-politiske har fått kritikk fordi det fører til en feilaktig forståelse av individet og forholdet mellom individ og samfunn. Jeg tenker her på den kommunitaristiske innvendingen. Kommunitarismens oppfatning om at de moralske og politiske prinsippene folk skal følge må knyttes til sosiale forestillinger om det gode for å være meningsfulle for dem er i direkte motstrid til Rawls' ideer om et velordnet pluralistisk samfunn. Poenget med overlappende konsensus er å vise at det er mulig for borgere med flere forskjellige omfattende doktriner å gi sin tilslutning til en felles rettferdighetsoppfatning som tillater sameksistensen av flere sosiale oppfatninger om det gode. Det betyr at når borgere i et velordnet samfunn skal løse politiske konflikter må de henvise til grunner alle kan akseptere som rimelige. Muligheten for overlappende konsensus forutsetter at borgerne aksepterer felles retningslinjer for diskusjon og løsning av spørsmål som angår alle. I neste del diskuterer jeg Rawls' politiske liberalisme med utgangspunkt i begrepet om offentlig fornuft.

