

DEL III

Politisk liberalisme, diskursetikk og deltakelse

I forrige del argumenterte jeg for at Rawls sitt skille mellom det politiske og det ikke-politiske fører til at han legger mer vekt på å beskytte borgernes rett til private friheter enn deres rett til å delta i utformingen av sitt eget samfunn. Jeg skal nå diskutere spørsmålet om Rawls sin teori står sterkt nok til å begrunne rettferdighet som rimelighet som en rettferdighetsoppfatning som borgerne i et moderne demokrati selv skal gi sin tilslutning til. Dette spørsmålet diskuterer jeg med utgangspunkt i Habermas sin kritikk av Rawls.¹⁸⁶ Habermas hevder at urposisjonen, som er formulert fra et kontraktteoretisk utgangspunkt, ikke kan begrunne upartiske rettferdighetsprinsipper som borgerne selv har vært med på å utforme. Dette skaper i neste omgang problemer for Rawls når han skal begrunne mulighet for overlappende konsensus. Som jeg sa i innledningen mener Habermas at gyldige normative prinsipper må begrunnes i rasjonell konsensus. Rasjonell konsensus er et resultat av en diskusjon blant virkelige borgere, ikke fiktive personer som resonnerer bak et slør av uvitenhet. I denne delen følger jeg opp diskusjonen i Del II der jeg argumenterte for at de begrensningene Rawls legger på den offentlige fornuften gir for lite rom til deltakelse. I og med at rettferdighetsprinsippene skal begrunnes i felles bruk av offentlig fornuft, forutsetter Rawls deltakende aktører. Dette problemet diskuteres også av Habermas. Jeg starter med å gjøre greie for grunntrekkene i Habermas' diskursetikk. Deretter følger en diskusjon av Habermas sin kritikk av Rawls. Til slutt skal vi se om Rawls og Habermas sine posisjoner kan nærme seg hverandre med en mer åpen og diskursorientert forståelse av offentlig fornuft og et begrep om politisk legitimitet som ikke bare tillater rasjonell konsensus, men også overlappende konsensus.

¹⁸⁶ Når jeg diskuterer forholdet mellom Rawls og Habermas tar jeg i hovedsak utgangspunkt i de spørsmålene Habermas diskuterer i artikkelen "Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Inclusion of the Other* (1989).

1. Habermas' diskursetikk

Habermas diskursetikk er *deontologisk, kognitivistisk, formalistisk og universalistisk*. Den er deontologisk fordi den handler om legitimering av forpliktende normer. Den er kognitivistisk fordi moralske dommer kan avsies ved bruk av fornuften.¹⁸⁷ Diskursetikken er en formal teori fordi spørsmålet om normativ gyldighet avgjøres ved å teste normer mot bestemte formale og prosedurale prinsipper. Den er universalistisk fordi den er konstruert med formål om å begrunne universelle normer som gjelder uavhengig av kultur og tradisjon. Begrunnelse av moralske normer må altså skje uavhengig av tradisjonelle livsformer, religion, politisk og sosial tilhørighet. Det er individene selv, i kraft av å være fornuftige og kooperative vesener, som begrunner moralske normer. Den moralske målestokken er altså menneskets egen fornuft.¹⁸⁸

Habermas sin etikk uttrykker den samme intuisjonen som Kants etikk. Prosjektet er å rekonstruere Kants kategoriske imperativ til et intersubjektiv og kommunikativ prosedyre for prøving og legitimering av normer.¹⁸⁹ På samme måte som Kant begrunner han evnen til å felle moralske dommer i menneskets praktiske fornuft. Men bruken av den praktiske fornuften skjer i form av dialog, ikke monolog. Habermas begrunner etikken i menneskets evne til å oppnå felles forståelse via språklig kommunikasjon. Språket gjør det mulig for oss mennesker å oppnå felles forståelse av virkeligheten. Språklig kommunikasjon gir oss også mulighet til å revidere våre oppfatninger om hva som er sant eller riktig, den inneholder altså en

¹⁸⁷ Kognitivistisk etikk skiller seg fra emotivisme, eller etisk subjektivisme, ved at innholdet i moralske vurderinger ikke er redusert til subjektive følelser eller individuelle preferanser. Kognitivistisk etikk hevder at moralske dommer kan begrunnes rasjonelt, uavhengig av individenes private interesser, tilstand eller posisjon. Se, Habermas (2003): "Rightness versus Truth".

¹⁸⁸ Habermas diskursetikk er inspirert av Lawrence Kohlbergs teori om menneskets moralsk utvikling. I følge Kohlberg skjer moralsk utvikling i tre stadier, det *før-konvensjonelle*, det *konvensjonelle* og det *postkonvensjonelle*. På det før-konvensjonelle stadiet er forståelsen av rett og galt, godt og vondt, knyttet til negative og positive sanksjoner. På det konvensjonelle nivået moralforståelsen knyttet til verdier som er felles for bestemte grupper. I det postkonvensjonelle stadiet handler individet ut fra en moral som er definert ut fra universelle normer og prinsipper. På dette nivået er den moralske målestokken vår egen fornuft. Se Kohlberg (1975): "The claim to Moral Adequacy of a highest Stage of Moral Judgement".

¹⁸⁹ Kant hevder at forslag til handlingsmaksimer skal testes mot det kategoriske imperativ. Det kategoriske imperativ forekommer som en struktur i menneskets praktiske fornuft. Kravet til gyldige handlingsmaksimer er at de må kunne universaliseres og at de anerkjenner mennesket som formål i seg selv. Jfr *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (421 - 428). Siden det kategoriske imperativ er inneholdt i menneskets praktiske fornuft, er dette en test vi kan utføre uten å være i diskusjon med andre mennesker, det kategoriske imperativ omtales ofte som et monologisk prinsipp. Habermas rekonstruerer dette prinsippet fra en monologisk til et dialogisk prinsipp. I stedet for å teste forslag til gyldige normer opp mot det kategoriske imperativ skal testen skje i en rasjonell diskurs. Fokuset skiftes fra hva hver og en kan ville uten kontradiksjon til hva alle kan bli enige om i en rasjonell diskurs. Gyldighet er ikke noe som kan godkjennes privat, det må vurderes i en kommunikasjonsprosess der ulike krav testes vurderes i forhold til for og motargumentene til de som berøres. Habermas (1995): *Justification and Application*, 2-17.

handlingskoordinerende kraft. Det er nettopp fordi språket har en slik karakter at vi har evnen til å resonnerer oss fram til gyldige moralske normer via argumentasjon. I egenskap av å være språklig og sosialt kompetente vesener har alle mennesker evnen til å koordinere sine interesser og planer i en argumentativ prosess der vi søker å oppnå enighet om hvilke normer vi vil skal være forpliktende handlingsregler.

Et viktig begrep i Habermas' handlingsteori er begrepet om kommunikativ handling. Kommunikative handlinger skilles fra strategiske handlinger ved at de er utført med formål om å oppnå felles forståelse. Strategiske handlinger er utført for å velge beste midlene for å realisere bestemte formål. I kommunikative handlingsprosesser koordinerer kommunikasjonspartene sine handlingsplaner på bakgrunn av en felles livsverden som gjør det mulig for dem å forstå hverandre. Enhver kommunikasjonsprosess som sikter mot felles forståelse forutsetter bestemte intersubjektive gyldighetskrav. Disse gyldighetskravene er sannhet, riktighet og oppriktighet.¹⁹⁰ Poenget er at hvis det skal være mulig å komme til felles forståelse så må partene gjensidig anerkjenne hverandre for å hevde de samme gyldighetskravene. Disse gyldighetskravene referer til ulike dimensjoner, eller gyldighetssfærer ved vår livsverden. Disse gyldighetssfærene er den objektive, sosiale og subjektive verden. Sannhet referer til den mengden av kunnskap som vi oppfatter som riktig i den objektive verden. Riktighet referer til de normene vi oppfatter som riktig i den sosiale verden. Oppriktighet referer til personlighetskodene i den subjektive verden. Det å være oppriktig betyr at vi mener det vi sier. Siden alle språklige og sosiale vesener har evnen til å koordinere sine talehandlinger i forhold til normer som gjør kommunikasjon og samhandling mulig, så kan språk og kommunikasjon også være medium for å oppnå enighet om intersubjektive moralske normer. Det skjer ved at deltakerne i moralske diskusjoner kommer fram til de normene som er gyldige gjennom utveksling av rasjonelle argumenter. Et hovedpoeng for Habermas er å vise at moralske normer må begrunnes i menneskets evne til refleksjon og intersubjektiv handlingskoordinering. De kan ikke begrunnes i ytre autoriteter som Gud, tradisjoner eller kulturer.

Filosofisk etikk må avgrenses til området for legitimering av normer. Normer skal testes og legitimeres i en praktisk diskurs der alle har rett til å delta som likeverdige. Målet er, som vi har sett, å komme fram til rasjonell konsensus om upartiske handlingsnormer. For å nå dette

¹⁹⁰ Habermas (1995): "Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification", 63.

målet må deltakerne være villige til å utfordre og korrigere egne holdninger og verdier i lys av de andres perspektiv. Normer skal begrunnes i et enstemmig vi-perspektiv. Vi ser at Habermas ikke vil innføre informasjonsbegrensningene på forhånd. Skillet mellom hvilken informasjon som er relevant eller irrelevant fra et rettferdighetsperspektiv vokser fram i løpet av en prosess der vi ser saken fra de andre berørtes perspektiver.

Habermas begrunner diskursetikken i to grunnprinsipper. Disse to prinsippene utgjør til sammen et moralprinsipp. Disse prinsippene er diskursprinsippet (D) og universaliseringsprinsippet (U).¹⁹¹ (D) uttrykker kravet til at en norm skal betraktes som legitim, eller gyldig. (U) er en argumentasjonsregel som spesifiserer den prosedyren som gjør rasjonell konsensus mulig. (D) uttrykker diskursetikkens grunnintuisjon. Diskusjon og argumentasjon er den eneste veien til upartiske løsninger på moralske spørsmål. Diskursprinsippet formuleres slik:

(D) Only those norms can claim validity that could meet with the acceptance of all concerned in practical discourse”.¹⁹²

Diskursprinsippet gjelder for alle diskurser, også demokratiske diskurser. Det er bare når det virker sammen med (U) at det er operasjonalisert som et moralprinsipp. For å avgjøre om en norm er gyldig er det ikke tilstrekkelig at aktørene blir enige om å følge normen av ulike grunner. Normen er gyldig når diskusjonspartene gjennom rasjonell argumentasjon har kommet fram til de samme grunnene til at de vil at normen skal gjelde som en handlingsregel. Rasjonell enighet må ikke forveksles med kontraktuell enighet, eller kompromiss. Det er altså ikke det samme som den formen for enighet som strategiske aktører som er ute etter å realisere egne interesser kommer fram til. Habermas mener at kompromiss ikke kan begrunne at moralske normer er forpliktende. Som en del av et moralprinsipp spesifiserer (D) den betingelsen som må være til stede for at en norm skal kunne begrunnes som en *upartisk* forpliktende moralsk norm. Universaliseringsprinsippet (U) spesifiserer den måten vi må tenke på dersom vil skal komme fram til upartiske forpliktende normer. Sagt på en annen måte, det beskriver hvordan rasjonell konsensus er mulig. Universaliseringsprinsippet formuleres slik:

¹⁹¹ Universaliseringsprinsippet og diskursprinsippet har vært gjenstand for revideringer. Jeg forholder meg til den formuleringen Habermas gir i ”A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality” i *The Inclusion of Other, Studies in Political Theory* (1998). Den tyske utgaven, *Die einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, ble utgitt i 1996.

¹⁹² Habermas (1998): “A Genealogical Analysis of The Cognitive Content Of Morality”, 41.

(U) A norm is valid when the foreseeable consequences and the side effects of its general observance for the interests and value-orientations of *each individual* could be *jointly* accepted by *all* concerned without coercion.¹⁹³

Uttrykket ”interesser og verdiorienteringer” viser til at praktiske diskurser i utgangspunktet er åpne for alle slags emner og tema. De som deltar må i imidlertid være villige til å inngå i resiprok rolleovertakelse der de utfordrer egne interesser og verdier mot andres interesser og verdier.¹⁹⁴ Funksjonen til (U) blir dermed å sile ut de normforslagene som ikke kan transformeres til spørsmål som angår alle berørtes interesser.

The moral principle is so conceived as to exclude as invalid any norm that could not meet with the qualified assent of all who are, or might be, affected by it.¹⁹⁵

Universaliseringsprinsippet karakteriseres som et prinsipp som kan bygge bro mellom konkrete normforlag og normer som er gyldige fra et moralsk ståsted.¹⁹⁶ Når diskusjonspartene følger dette prinsippet sikres den epistemiske forbindelsen mellom normene og normenes sannhet, eller gyldighetsfordring. (U) spesifiserer, på samme måte som det kategoriske imperativ, bare gyldige normers formale struktur. Den formale strukturen tvinger fram normer som ivaretar allmenne interesser, ikke interesser som bare angår enkeltindivider eller grupper. Universaliseringsprinsippet utradrerer teleologiske spørsmål om det gode liv, og står dermed i motsetning til en etikk som bygger på substansielle verdier.

”[T]he Universalization principle act like a knife that makes razor-sharp cuts between evaluative statements, and strictly normative ones, between “the good” and “the just”. While cultural values may imply a claim to intersubjective

¹⁹³ Ibid., 42.

¹⁹⁴ Denne formuleringen er hentet fra *The Inclusion of the Other* (1998). Her er (U) formulert litt annerledes enn i tidligere arbeider. I *Moral Conciseness and Communicative action* (1996) formuleres (U) slik: ”Unless the consequences and the side effects which the general observance of a controversial norm can be expected to have for the satisfaction of the interest of each individual can be freely accepted by all” (Den tyske utgaven er fra 1983) Universaliseringsprinsippet har blitt kritisert fordi det utelukker tematisering av spørsmål som har å gjøre med diskusjonspartenes oppfatning om gode liv. Benhabib kritiserer Habermas for å trekke grensen mellom det som er moralsk relevant og det som ikke er det forut for diskusjonen, ikke i løpet av diskusjonen. Hun mener det bryter med Habermas’ egen ide om at dette skillet er noe som skal vokse fram gjennom en rasjonell diskurs. En av grunnene til at Habermas reformuleres prinsippet kan være at han tar høyde for denne type innvendinger. Se Benhabib (1992): ”In the Shadow of Aristotele and Hegel” i *Situating the Self*.

¹⁹⁵ Habermas (1995): ”Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification”, 68.

¹⁹⁶ Habermas forklarer betydningen av dette ved å trekke en analogi mellom teoretiske diskurser og praktiske diskurser. Teoretiske diskurser (erfaringsvitenskapelige diskurser) opererer med forskjellige ledetråder for induksjon for å slå bro over kløften mellom singulære iakttagelser og generelle hypoteser. Praktiske diskurser trenger et tilsvarende prinsipp for brobygging. Habermas (1995): ”Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification”, 68.

acceptance, they are so inextricably intertwined with the totality of a particular form of life that they cannot be said to claim normative validity in the strict sense.”¹⁹⁷

Universaliseringsprinsippet virker altså som en argumentasjonsregel som skal strukturere, og legge begrensninger på, vår moralske argumentasjon. Denne reglen krever at deltagerne følger bestemte normative prinsipper, eller pragmatiske forutsetninger. Disse forutsetningene er at ingen skal ekskluderes fra diskusjonen, alle skal lik rett til å uttale seg, og deltakernes synspunkter skal vektlegges like mye. Deltakerne skal være oppriktige, det vil si at de skal mene det de sier. Diskusjonen skal være herredømmefri. Det betyr at diskusjonen må være beskyttet fra begrensninger og hindringer som hindrer de beste argumentene i å bli framført.¹⁹⁸ Vi ser at disse reglene uttrykker mye av det samme som de normative prinsippene for deliberativt demokrati som jeg diskuterte i Del II.

Når Habermas snakker om rasjonelle diskurser og rasjonell enighet, henviser han til den formen for diskurs som utelukkende har som formål å legitimere universelle moralske normer. Det fins imidlertid flere former for diskurs og flere måter å anvende praktisk fornuft på.¹⁹⁹ Han skiller mellom den pragmatiske, etiske og moralske bruken av praktisk fornuft. Det er emnene, og problemstillingene for diskusjon som avgjør hva slags dimensjon ved den praktiske fornuften som er virksom.

Den pragmatiske fornuften er virksom når vi spør hva vi skal gjøre for å realisere bestemte formål eller løse bestemte praktiske problemer. Her spør vi etter hvilke midler som best egner seg for å realisere gitte formål. Målet er gitt, det handler om å finne de mest effektive midlene til å realisere det. Som eksempler på problemer vi kan løse på denne måten nevnes spørsmål som dreier seg om hva vi skal gjøre for å reparere en ting, hva vi skal gjøre når vi er syke, eller hva vi skal gjøre for å få råd til å kjøpe ting vi har lyst på.²⁰⁰ Habermas kaller svarene på slik spørsmål for tekniske, eller pragmatiske råd. Om disse rådene er gyldige, eller riktige er avhengig av den empiriske kunnskapen de bygger på.

Den etiske dimensjonen ved den praktiske fornuften er mer intersubjektiv. Her er vi inne på spørsmål som har å gjøre med identitet og selvforståelse. Etske spørsmål handler om hvem vi

¹⁹⁷ Habermas (1995): “Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification”, 101.

¹⁹⁸ Se Habermas (2003): “From Kant’s “Idea” of Pure Reason to “Idealizing” Presuppositions”.

¹⁹⁹ Habermas (1995): Remarks on Discourse Ethics, 2.

²⁰⁰ Ibid., 2.

vil være, og hva vi vil gjøre for å realisere det gode liv. Disse spørsmålene beveger seg mot eksistensielle spørsmål. Valg som gjøres i etiske sammenhenger kan beskrives *teleologisk* fordi de har å gjøre med grunnleggende verdier som er konstituerende for min identitet.²⁰¹ Habermas beskriver den etiske bruken av den praktiske fornuften som en hermeneutisk selvavklaring som skjer innenfor konteksten av en spesiell livshistorie. Etiske vurderinger skjer i lys av hva som er godt for en person, eller en gruppe av personer. Selv om dette åpenbart har med moral og etikk å gjøre så kan ikke etiske verdier universaliseres i en rasjonell diskurs. I etiske diskurser er andre menneskers livshistorie og interesser relevante for oss i den grad de angår vår egen livshistorie og prosjekter.²⁰² Ettersom dette ikke innebærer et brudd med partikulære forestillinger om det gode liv, er det ikke nok for å sikre upartiskhet.²⁰³ Deltakerne i en etisk avklaringsprosess trenger ikke å distansere seg fra den livshistorien og livsformen de identifiserer seg selv med.²⁰⁴

Den moralske dimensjonen ved vår praktiske fornuft er virksom i en intersubjektiv meningsutveksling der vi tester og legitimerer moralske *normer*. Den moralske dimensjonen ved den praktiske fornuft er altså virksom i rasjonelle diskurser der vi søker intersubjektiv rasjonell konsensus om hvilke normer vi alle sammen skal være bundet av. Her må vi avgjøre hvilke normer som er legitime fra et moralsk, det vil si upartisk perspektiv. Til forskjell fra etiske diskurser som handler om verdier, handler moralske diskurser om legitimering av normer. Jeg skal komme tilbake til skillet mellom normer og verdier i diskusjonen av Habermas' kritikk av Rawls.

Habermas skiller mellom tre former for bruk av den praktiske fornuften for å illustrere at forskjellige diskusjoner, eller forsøk på å løse praktiske problemer, involverer ulike rasjonalitetsformer. I et diskursetisk perspektiv går det viktigste skillet mellom det etiske og

²⁰¹ Ibid., 10.

²⁰¹ Habermas henviser til Charles Taylors begrep om "*sterke vurderinger*" for å forklare den etiske dimensjonen ved den praktiske fornuften. Sterke vurderinger er innvevd i individets selvforståelse. Hvordan et individ forstår seg selv er ikke bare et spørsmål om hvordan individet beskriver seg selv, men også et spørsmål om hvilke idealer individet søker å realisere. Identitet bestemmes både av hvordan man ser på seg selv, og hvordan man ønsker å være. Det betyr at individets identitet skapes av de verdiene hun vil skal legge føringer på livet hennes og som hun vil identifisere seg med. De verdiene som individet gjerne vil identifiseres med er ikke rent subjektive preferanser, men allment aksepterte sosiale normer og kollektive oppfatninger om det gode. Valgene beskrives teleologisk fordi de besvares i sammenheng med aktørens egen narrative selvforståelse, tradisjon og de forholdene som bidrar til å bestemme ens utvikling. Slike valg skjer bakgrunn av historisk frambrakte og kollektive forestillinger om det gode. Habermas (1995) "Remarks on Discourse Ethic". Se også Taylor (1989), *Sources of the Self*

²⁰² Habermas (1995): "Remarks on Discourse Ethic", 6.

²⁰³ Ibid., 12.

²⁰⁴ Ibid., 1–2.

det moralske. Dette er ikke så ulikt Rawls sitt skille mellom én offentlig fornuft, og mange former for ikke-offentlig fornuft. Selv om Rawls' begrep om offentlige fornuft ikke er ment å forklare hvordan moralske normer kan begrunnes som forpliktende, deler Rawls og Habermas oppfatningen om at grunnleggende rettferdighetsspørsmål må løses innenfor rammen av en felles offentlig fornuft. Begge avviser teleologiske og kommunitaristiske teorier om normativ begrunnelse fordi disse begrunner moralske normer og politiske rettferdighetsoppfatninger i tradisjoner og kulturelt overlevert kunnskap. Både Rawls og Habermas vil være enige om at det å insistere på sannheten eller riktigheten av politiske oppfatninger fordi de eksisterer som en del av en tradisjon eller et verdiskjema, ikke er et godt nok argument i en offentlig diskusjon. Rawls mener at dersom en bestemt beslutning begrunnes i en bestemt omfattende doktrine, kan andre, som ikke deler dette synet, med rette kritisere den for å være egenrådig og undertrykkende. Det å bruke offentlig fornuft er å utveksle argumenter som vi mener andre kan forstå og oppfatte som relevante fra et upartisk rettferdighetsperspektiv. Det gjør vi ved å appellere til grunnleggende politiske verdier som er felles for frie og likeverdige borgere.²⁰⁵ Det er nettopp dette som skiller den offentlige fornuften fra forskjellige former for ikke-offentlig fornuft. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på en forskjell mellom Rawls og Habermas sine teorier. Habermas krever at deltakerne i en rasjonell diskusjon skal utveksle argumenter til de kommer fram til en enstemmig begrunnelse for en bestemt avgjørelse. Rawls mener at deltakerne skal komme fram til en felles beslutning som de kan akseptere ut fra ulike, men støttende grunner. Vi har sett at grunnlaget for overlappende konsensus legges ved at borgerne bygger begrunnelsen for en felles politisk rettferdighetsoppfatning inn i sine omfattende doktriner.²⁰⁶ Jeg skal komme tilbake til forskjellen mellom disse to begrunnelsesformene senere i kapitlet. Poenget her er å vise at de begge deler en oppfatning om offentlig fornuft som utveksling av argumenter som ikke er undertrykkende, og som andre kan forstå og akseptere relevansen av.

Jeg skal avslutte gjennomgangen av grunntrekkene i Habermas diskursetikk med å si noe om hvordan han tenker sammenhengen mellom moralske og demokratiske diskurser. Som jeg har sagt tidligere er det viktig å være oppmerksom på at (D) er et *moralprinsipp* bare når det er operasjonalisert gjennom universaliseringsprinsippet (U). Diskursprinsippet (D) og universaliseringsprinsippet (U) uttrykker til sammen måten den moralske dimensjonen ved vår praktiske diskurs er virksom på. *Politiske* diskusjoner avgrenses imidlertid ikke ved den

²⁰⁵ Se Rawls (2003): "The Idea of Public Reason revisited".

²⁰⁶ Jfr Del I i denne avhandlingen.

moralske dimensjonen av den praktiske fornuften. Her benytter vi oss av alle tre formene for praktisk fornuft. I sine senere arbeider formulerer Habermas diskursprinsippet også som et demokratiprinsipp. Demokratiprinsippet skal fastsette en legitim framgangsmåte for rettslige regler. Dette prinsippet sier:

[T]hat only those statutes may claim legitimacy that can meet with the assent (Zustimmung) of all citizens in a discursive process of legislation that in turn has been legally constituted.²⁰⁷

Rettslige regler er altså legitime i den grad de kan godtas av alle borgere i en diskursativ legitimeringsprosess som selv er konstituert legalt. Demokratiprinsippet er i likhet med universaliseringsprinsippet en operasjonalisering av (D). Demokratiet opprettholdes ved at det politiske og legale systemet er begrunnet av borgerne selv. Basisen i moderne demokratier er altså borgernes politiske autonomi. De reglene eller prosedyrene som borgerne skal følge i demokratiske diskusjoner skal de selv ha vært med på å definere innholdet av. Diskursprinsippet sier altså at borgere ikke skal anerkjenne noen annen autoritet enn rasjonelle argumenters autoritet. Habermas sitt syn på demokratisk legitimitet utgjør grunnstammen i hans kritikk av Rawls. Han mener for det første at Rawls ikke kan begrunne sitt legitimitetsprinsipp, og for det andre at han forutsetter at borgerne skal diskutere innenfor et rammeverk som han selv har designet ved hjelp av filosofisk refleksjon. Dette rammeverket skal beskytte borgernes private autonomi. Diskursprinsippet sier at det er ikke mulig å begrunne grunnleggende personlige friheter som legitime uten å forutsette legalt konstituerte demokratiske beslutningsprosesser som sikrer muligheten for likeverdige og tvangsløse diskusjoner.²⁰⁸

Habermas understreker at det går et viktig skille mellom moral på den ene siden, og politikk og rettstenkning på den andre siden. Han stiller andre krav til politiske diskurser og legitimering av lover, enn til moralske diskurser og legitimering av normer. Han etablerer imidlertid en forbindelse fra moralfilosofien til den politiske teorien gjennom en diskusjon av rettens grunnlag. Lover har en grunnleggende dualistisk karakter. Som sosiale fakta er lovene på den ene side myndighetenes tvangsmiddel, på den andre siden er lover i demokratiske samfunn laget av folket selv. Som tvingende maktmiddel er de opprettet for å beskytte borgernes negative frihet, eller private autonomi. Med siden de samtidig er skapt av

²⁰⁷ Habermas (1996): *Between Facts and Norms*, 110.

²⁰⁸ Jfr Larmore (1999): "The Moral Basis of Political Liberalism", 618.

offentligheten selv, forutsetter de positive friheter som garanterer borgerne lik rett til politisk deltakelse. De forutsetter altså politisk autonomi. Politikk handler om å sikre de sosiale betingelsene som er nødvendig for at individene skal realisere både sin private og offentlige autonomi.²⁰⁹ Dette sikres ved at diskursprinsippet gjelder som et legitimeringsprinsipp for lover.

Vi skal nå se på Habermas' kritikk av Rawls. Jeg starter med kritikken av urposisjonen. Kjernen her er at urposisjonen ikke kan fungere som en modell for legitimering av deontologiske rettferdighetsprinsipper fordi medlemmene ikke kan overbevises om normenes forpliktende karakter gjennom argumentasjon. Dette skaper i sin tur problemer for Rawls når han skal begrunne muligheten for stabilitet og overlappende konsensus. Habermas mener at Rawls ikke greier å begrunne overlappende konsensus som noe mer enn en instrumentell innretning. Sagt på en annen måte, han greier ikke å forsvare sin ide om overlappende konsensus som noe mer enn *modus vivendi*.

2. Urposisjonen og upartiskhet

Rawls og Habermas opererer med hver sin prosedyre som har som formål å begrunne rettferdighetsprinsipper, henholdsvis urposisjonen og rasjonell diskurs. Begge modellene skal begrunne upartiske rettferdighetsprinsipper. Mens Rawls vil begrunne et sett politiske rettferdighetsprinsipper som passer i et velordnet demokrati, ønsker Habermas å begrunne en prosedyre for testning av moralske normer generelt. Habermas mener som sagt at urposisjonen ikke er en tilfredstillende modell for å begrunne upartiske rettferdighetsprinsipper. Han mener at siden urposisjonen er en kontraktteoretisk konstruksjon som illustrerer hva rasjonelle egoister ville valgt dersom de resonnerer bak et slør av uvitenhet, er den uegnet til å begrunne upartiske (deontologiske) rettferdighetsprinsipper. Upartiske prinsipper kan ikke begrunnes i et førstepersons perspektiv. De må begrunnes i det Habermas kaller et utvidet "vi-perspektiv", det vil si i et førstepersons flertallsperspektiv. I følge Habermas skiller ikke Rawls klart nok mellom hva rasjonelle aktører kan akseptere fra et egosentrisk perspektiv, og hva som kan legitimeres fra et upartisk rettferdighetsperspektiv. Gyldigheten av upartiske rettferdighetsprinsipper kan ikke begrunnes på en annen måte enn i en intersubjektiv argumentasjonsprosess der deltakerne blir overbevist gjennom rasjonelle

²⁰⁹ Habermas (2001): *The Post National Constellation*, 65.

argumenter. Det er bare på denne måten at aktørene selv kan forstå den deontologiske betydningen av de prinsippene de selv har valgt. De kan ikke forstå den deontologiske betydningen av de prinsippene de velger dersom de resonnerer bak et slør av uvitenhet. Når Rawls i neste omgang skal begrunne muligheten for overlappende konsensus ender han opp i en situasjon der virkelige borgere skal gi sin tilslutning til en politisk rettferdighetsoppfatning de selv ikke har vært med på å definere innholdet av.

Habermas peker på en asymmetri mellom medlemmene i urposisjonen på den ene siden, og borgerne de representerer på den andre siden. Medlemmene i urposisjonen, og virkelige borgere har forskjellig kunnskaper og informasjonen å forholde seg til. Medlemmene resonnerer bak et slør av uvitenhet, mens virkelige borgere har biografiske informasjonen om seg selv og hverandre. I tillegg har virkelige borgere tilgjengelig informasjon om det samfunnet de lever i, og om de aktuelle interessekonfliktene som fins der. Det sier seg selv at politiske diskusjonen mellom virkelige borgere vil se annerledes ut enn den diskusjonen medlemmene i urposisjonen kan føre. Medlemmene i urposisjonen tilkjennes ikke den informasjonen de trenger for å forstå hvordan virkelige borgere opplever konkrete interessekonflikter Likevel skal de velge prinsipper som virkelige borgere skal følge. Habermas peker på tre problemer som følger av det asymmetriske forholdet mellom medlemmene i urposisjonen og virkelige borgere. Det første er at medlemmene i urposisjonen (som tenker som rasjonelle egoister) ikke kan realisere høyere-ordens interesser til de borgerne de representerer. Dette problemet angår forholdet mellom rasjonell autonomi og full autonomi. Det andre er at Rawls assimilerer grunnleggende retter til goder. Dermed kan han ikke stå ved sin oppfatning om at det rette har prioritet. Det tredje er at informasjonsbegrensningene ikke kan garantere upartiskhet.²¹⁰

2.1 Full autonomi og rasjonell autonomi

Habermas forklarer det problematiske forholdet mellom medlemmene i urposisjonen og virkelige borgere ved å vise til Rawls' skille mellom rasjonell og full autonomi. Vi skal se hvordan Rawls tenker forholdet mellom rasjonell og full autonomi. Rawls mener at medlemmene i urposisjonen representerer borgernes rasjonelle autonomi, mens hele

²¹⁰ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 51.

konstruksjonen representerer borgernes fulle autonomi. Virkelige borgere har imidlertid full autonomi. Rawls forklarer dette slik:

Since citizens' full autonomy is expressed by acting from the public principles of justice understood as specifying the fair term of cooperation they would give to themselves when they are fairly situated, their full autonomy is modeled by how the original position is set up. Full autonomy is modeled by the reasonable conditions imposed on the parties as rational autonomous (PL, 78-79).

Borgernes fulle autonomi består for det første i friheten til å velge sin egen oppfatning om det gode innenfor grensen av et politisk rettferdighetsbegrep. For det andre består den av motivasjonen til å sikre sine høyere-ordens interesser. Rawls definerer borgernes høyere-ordens interesser som de interessene som følger av de to moralske basiskapasitetene. Som jeg har sagt tidligere er de to moralske basiskapasitetene rasjonalitet og rimelighet. Det som sikrer at disse interessene blir ivaretatt er primærgodene, som er goder alle trenger for å realisere seg som deltakere i et velordnet samfunn (PL, 75). Partene i urposisjonen representerer borgernes rasjonelle autonomi når de velger de rettferdighetsprinsippene som vil være til gjensidig fordel for borgerne. Når de gjør det tar de også borgernes høyere-ordens interesser med i betraktningen (PL, 74- 75). Det er informasjonsbegrensingene som sikrer at borgernes fulle autonomi blir representert. Borgernes høyere ordens interesser sikres fordi medlemmene i urposisjonen velger bak et slør av uvitenhet.²¹¹ Medlemmene har rasjonell autonomi, og velger fra sitt eget ståsted. De vil beskytte sin frihet til å realisere sine egne oppfatninger om det gode De vet imidlertid ikke hva forestillingene konkret går ut på (PL, 72- 74). Begrepet om "full autonomi" er, som sagt, reservert til virkelige borgere. Borgere med full autonomi handler ikke bare for å realisere egne interesser. De gir sin tilslutning til rettferdighetsprinsippene fordi de skjønner at disse prinsippene er rettferdige. De er villige til å handle ut fra rettferdighetsprinsippene fordi de forstår at de realiserer rettferdige relasjoner mellom borgerne, og at det er disse prinsippene de vil gi seg selv i egenskap av å være frie og likeverdige samfunnsborgere. På dette nivået er begrunnelsen for rettferdighetsprinsippene til stede i den offentlige politiske kulturen. Borgerne skjønner derfor at det er disse prinsippene som passer best med ideen om samfunnet forstått som et rimelig samarbeidssystem (PL, 76 - 78). I tråd med Habermas' terminologi kan vi si at fullt ut autonome borgere skjønner den rasjonelle begrunnelsen for rettferdighet som rimelighet.

²¹¹ Rawls gjør oppmerksom på at disse interessene er rent formale. For eksempel den høyere ordens interesse som følger av rimelighet, eller sans for rettferdighet, er kun interesse for å etterleve felles politiske rettferdighetsprinsipper, ikke en interesse for å etterleve bestemte innholdsmessige prinsipper (PL,75).

For å forklare denne ideen kan vi si at virkelige borgere er både rimelige og rasjonelle. Medlemmene i urposisjonen representerer borgernes rasjonalitet, mens rimelighet er sikret av informasjonsbegrensningene (PL, 104). Virkelige borgere vil realisere den autonomien som urposisjonen gjenspeiler. Habermas mener at urposisjonen ikke kan representere virkelige borgere med full autonomi. Han spør:

Can the parties in the original position comprehend the highest-order interests of their clients solely on the basis on rational egoism?²¹²

Habermas mener at Rawls ikke, ved hjelp av urposisjonen, kan begrunne at virkelige borgere, med full autonomi, vil velge rettferdighet som rimelighet. Grunnen til det er at urposisjonen bare illustrerer hva rasjonelle aktører som resonnerer bak et slør av uvitenhet vil velge. Informasjonsbegrensningene kan ikke, på en tilstrekkelig måte, sikre borgernes rasjonelle autonomi. Slik jeg forstår det mener Habermas at informasjonsbegrensningene ikke gjør medlemmene i urposisjonen mindre egoistiske, eller mer fellesskapsorientert. Virkelige borgere med full autonomi forutsettes å være moralske personer som har evnen til å danne seg en oppfatning om det gode (de er rasjonelle), og vilje til å samarbeide med andre (de er rimelige). Rimelighet beskrives som en evne til å forstå, anvende og forplikte oss på regler vi *forstår* er rettferdige. Medlemmene i urposisjonen har derimot ikke disse evnene selv. De er bare rasjonelle, men de velger likevel prinsipper som sikrer både rasjonalitet og rimelighet. Grunnen til at de velger slik de gjør er ikke at de selv er rimelige, men fordi det er det eneste de kan gjøre for å sikre at deres egne interesser blir realisert. Medlemmene i urposisjonen vil beskytte sin rett til å realisere sin forestilling om det gode. Siden de resonnerer bak et slør av uvitenhet vil de også beskytte de andres rett til å gjøre det samme. Men de trenger ikke å være rimelige, det vil si ha reell samarbeidsvilje. Uansett om urposisjonen skal sikre både rasjonalitet og rimelighet er ikke denne modellen tilstrekkelig til å forklare virkelige borgers motivasjon for å gi sin tilslutning til en bestemt offentlige rettferdighetsoppfatning framfor en annen. Virkelige borgere vil være motivert av rettferdighetsprinsippene på en helt annen måte enn det medlemmene i urposisjonen vil være når de resonnerer bak et slør av uvitenhet. Hvis medlemmene i urposisjonen skal representere virkelige borgere så må de i følge Habermas:

[B]e able to understand and take adequate account of the "highest-order interests" of the citizens that follow from these very characteristics. For example, they must take account of the fact that autonomous citizens respect the interests of others on

²¹² Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 52.

the basis of just principles and not merely from self-interest that they can be obligated to loyalty, that they can be convicted of the legitimacy of existing arrangement and policies through the public use of their reason and so forth.²¹³

Habermas mener at medlemmene i urposisjonen forutsettes å forstå, og å ta på alvor implikasjonene, og konsekvensene av en autonomi de selv nektes å ha. Borgernes politiske autonomi kan, som vi har sett, bare realiseres i institusjonaliserte prosedyrer for diskusjon og beslutningstaking. Sagt på en annen måte, i rasjonelle diskurser. Habermas diskuterer hva autonomi er i relasjon til hans oppfatning om at vi blir moralske personer i interaksjon med andre. Autonomi knyttes dermed til personers evne til å formulere standpunkt, forsvare og korrigere egne interesser, til å artikulere behov, og til å kritisere og vurdere de normative kravene som stilles til dem. For å realisere oss selv som autonome vesener må vi være i interaksjon med konkrete andre mennesker med reelle behov og interesser. Medlemmene i urposisjonen er ikke i stand til forstå det resiproke perspektivet som de personene de representerer må ha når de skal orientere seg i forhold til det felles beste. Dersom vi følger Habermas er det bedre om virkelige borgere representerer sine egne interesser selv, i en reell diskurs der argumentasjonspartene justerer og transformerer egne interesser i forhold til andres interesser i en gjensidig dannelsesprosess. Det er bare i en intersubjektiv utveksling av rasjonelle argumenter at den kunnskapen vi trenger for å forstå hvorfor bestemte normer må være gyldige og forpliktende kan vokse frem. Habermas' poeng er at medlemmene i urposisjonen mangler den kognitive kompetansen som er nødvendig for å forstå dem de representerer.

But if, despite this, the parties are to understand the meaning of the deontological principles they are seeking and to take sufficient account of their clients' interests in justice, they must be equipped with cognitive competences that extend further than the capacities sufficient for rational choosing actors who are blind to issues of justice.²¹⁴

Habermas introduserer dette argumentet for å vise at urposisjonen ikke kan begrunne rettferdighetsprinsipper som virkelige borgere skal gi sin tilslutning til. Siden medlemmene i urposisjonen bare får muligheten til å velge fra et første-persons perspektiv, kan ikke rettferdighetsprinsippene begrunnes som upartiske deontologiske prinsipper. Dermed kan ikke Rawls stå ved sin oppfatning om at det rette har prioritet. Vi skal se hvordan Habermas dreier argumentet sitt mot en kritikk av Rawls' forståelse av retter.

²¹³ Ibid., 52.

²¹⁴ Ibid., 53.

2.2 Retter og goder

Rawls gir, som vi har sett, det rette prioritet ved å gi frihetsprinsippet leksikalsk prioritet foran sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet. Det ser ut som Habermas mener Rawls har som formål å begrunne rettferdighet som rimelighet som deontologiske rettferdighetsprinsipper.²¹⁵ Han argumenterer for at Rawls ikke greier å begrunne det rettes prioritet, både fordi det ikke er mulig å velge det rettes prioritet i et første persons perspektiv, og fordi de grunnleggende rettene som frihetsprinsippet sikrer er inkludert i listen over primærgodene. Vi har sett at Habermas selv opererer med et strengt skille mellom goder og retter. Retter er forstått som resiprokt forpliktende normer, mens goder er forstått som substansielle verdier. Hvis medlemmene i urposisjonen skal velge det rettes prioritet, må de også forstå den deontologiske betydningen av de prinsippene de velger. Dette krever en helt annen tenkning enn den tenkningen medlemmene i urposisjonen tillates å ha. Habermas sier at medlemmene som velger i et første persons perspektiv, ikke velger retter som noe annet enn instrumentelle verdier.²¹⁶ Vi har sett at Rawls inkluderer de grunnleggende rettene i listen over primærgodene. Primærgodene er forstått som midler borgerne trenger for å realisere sine livsplaner. Habermas mener at det fører til at skillet mellom goder og retter viskes ut. Retter blir kollektive verdier som vi kan ha mer eller mindre av. Ettersom de grunnleggende rettene inkluderes i listen over primærgoder er han mer i samsvar med en aristotelisk dygdsetikk,

²¹⁵ Det er vanlig å karakterisere teorier som prioriterer det rette framfor det gode som "deontologiske", og teorier som prioriterer det gode framfor det rette som "teleologiske". Liberale teorier med røtter i Kant sin etikk vil være deontologiske, mens aristoteliske og utilitaristiske teorier vil være teleologiske. Rawls sin teori er en deontologisk teori, men har ikke som formål å begrunne politiske rettferdighetsprinsipper i et moralsk begrep om det rette, han har heller ikke som formål å begrunne disse prinsippene som universelt gyldige. Han bygger riktignok på Kants ideer, men er mer opptatt av den konstruksjonistiske fremgangsmåten til Kant. Kantiansk konstruksjonisme kjennetegnes ved at den setter opp en modell som illustrerer hva slags rettferdighetsprinsipper vi ville velge dersom vi tar utgangspunkt i en bestemt oppfatning om personer. Ideen er, i følge Rawls å etablere en forbindelse mellom en oppfatning om personer og grunnleggende rettferdighetsprinsipper. Kant sitt kategoriske imperativ krever at våre maksimer skal kunne begrunnes til alle andre frie og likeverdige personer. Se Rawls (1999): "Kantian Constructivism in Moral Theory"[1980], 304 –307. Se også O' Neill (2003): "Constructivism in Kant and Rawls."

²¹⁶ Habermas hevder også at medlemmene i urposisjonen ikke kan velge frihetsprinsippets prioritet fordi de resonnerer ut fra egeninteressen. Jeg tror ikke denne innvendingen treffer Rawls på dette punktet. Nå mener ikke Rawls at medlemmene bare er ute etter å realisere egne interesser, men dersom dette likevel skulle være tilfelle, så kan de likevel velge frihetsprinsippets prioritet. Medlemmene i urposisjonen skal velge mellom en liste av rettferdighetsbegreper. Vi har sett at en av grunnene til at de velger rettferdighet som rimelighet framfor et utilitaristisk prinsipp om gjennomsnittlig nytte, er at et utilitaristisk prinsipp ikke garanterer en lik fordeling av grunnleggende rettigheter og friheter. Prinsippet om gjennomsnittlig nytte sier at basisinstitusjonene skal organiseres slik at samfunnsmedlemmenes gjennomsnittlige velferd blir størst mulig fra nå av, og i overskuelig framtid. Hvis medlemmene følger maksiminregelen så skal de finne fram til det verst tenkelige utfallet og deretter satse på det alternativet som er har et bedre verst tenkelig utfall. Prinsippet om gjennomsnittlig nytte vil kunne tillate en situasjon der enkelte personer retter og friheter kan ofres for at summen av sosial velferd skal øke. Medlemmene i urposisjonen vil ikke risikere en slik situasjon. De vil derfor satse på at alternativ som utelukker en slik mulighet. Et slikt alternativ vil være å velge "rettferdighet som rimelighet" der frihetsprinsippet har prioritet. (JAF, 94 – 103).

eller utilitarisme, enn en teori som vil gi det rette prioritet.²¹⁷ Habermas peker på at dette ikke stemmer overens med Rawls sin oppfatning om at personers autonomi er konstituert gjennom retter. Dersom han vil holde fast ved et slikt autonomibegrep, så kan han ikke operere med retter som noe som skal fordeles. Det er inkonsistent å snakke om fordeling av retter, fordi vi ikke kan få eller benytte oss av retter uten allerede å ha retter. Han sier:

Precisely because Rawls adheres to a conception of justice on which the autonomy of citizens is constituted through rights, the paradigm of distribution generates difficulties for him. Rights can be “enjoyed” only by being *exercised*.²¹⁸

Retter er ikke noe vi besitter som ting, men noe vi *utøver*. Slik jeg forstår det mener Habermas at dersom rettigheter blir tatt opp i goder så kan vi ikke lengre hevde at retter er utledet av personers autonomi. Habermas sin kritikk på dette punktet er rettet både mot Rawls sin deontologi og hans forståelse av rettenes karakter. Som deontologikritikk handler det om at det ikke er mulig å assimilere retter med goder uten at rettene mister sin deontologiske mening.²¹⁹ Som en kritikk av rettenes karakter handler det om at det ikke går an å snakke om *fordeling* av retter fordi det å være i en posisjon der vi er objekt for fordeling forutsetter at vi allerede har retter. De grunnleggende rettene inngår i de primærgodene som skal gjøre borgeren i stand til å realisere sin frihet og likhet. Det gir ingen mening så fremt de ikke allerede har retter som slår fast at de er frie og likeverdige. Goder kan imidlertid, i motsetning til retter, ha en instrumentell funksjon i forhold til å realisere våre livsplaner. Her følger Habermas opp en kritikk formulert av Iris Marion Young. I *Justice and the Politics of Difference* kritiserer hun teorier om distributiv rettferdighet for å behandle retter som om de var ting som skal fordeles på samme måte som materielle og sosiale goder.

One may talk about having a right to a distributive share of material things, resources or income. But in such cases it is the good that it's distributed, not the right... Rights are not fruitfully conceived as possessions. Rights are relationships, not things; they are institutional defined rules specifying what people can do in relation to one other. Rights define to doing more than having, to social relationships that enable or constrain action.²²⁰

²¹⁷ Rawls summerer opp borgernes mest grunnleggende rettigheter i det første punktet i listen over primærgodene. Grunnleggende retter blir da betraktet som en del av de flerbruskmidlene som borgerne trenger for å realisere de to moralske evnene sine. På denne måten kan retter bli forstått som noe som skal fordeles på lik linje med goder.

²¹⁸ Habermas (1998): “Reconciliation through the Public Use of Reason”, 54.

²¹⁹ Ibid., 54.

²²⁰ Young (1990): *Justice and the Politics of Difference*, 25.

Essensen i Habermas' kritikk er altså at retter må forstås som relasjoner, ikke instrumentelle verdier. Innvendingen støttes opp av en redegjørelse for hans egen måte å etablere skillet mellom retter og goder på. Vi har tidligere sett at Habermas skiller mellom normer og verdier. Skillet mellom goder og retter er analogt med dette skillet. Vi skal nå se nærmere på hva dette innebærer. Normer har status av å være universelle forpliktende handlingsregler. Verdier refererer til goder bestemte grupper eller fellesskap ønsker seg. Mens normer foreskriver generelle forventninger til hvordan vi skal handle, er goder noe vi kan oppnå ved formålrasjonell handling. Normer reiser binære gyldighetskrav, de er enten gyldige eller ugyldige, mens verdier kan være graderte. Det betyr at det er noe vi kan ha mer eller mindre av.²²¹ Gyldige normer kan heller ikke stå i opposisjon til eller være i konflikt med hverandre. Det er viktig å være oppmerksom på at det er fordi normer ikke kan være i konflikt med hverandre at de stiller binære gyldighetskrav. Grunnen til at normer skal prøves i en rasjonell diskurs er at de skal prøves mot reelle og potensielle interessekonflikter. Deltakerne må finne ut hvordan gyldige normer kan tilpasses et helhetlig system av normer som ikke står i opposisjon til hverandre. Verdier kan imidlertid være i konflikt med hverandre og konkurrere om prioritet. Alle har ikke de samme verdiene, og de berører ikke allmenne interesser. Habermas oppsummerer slik:

To sum up, norms differ from values, first in their relation to rule - governed as opposed to purposive action; second, in a binary as opposed to gradual coding of the respective validity claim; third, in their absolute as opposed to relative bindingness; and last, in the criteria that systems of norms as opposed to systems of values must satisfy.²²²

Habermas forstår Rawls dit hen at også han ønsker å trekke et skille mellom goder og retter som yter den deontologiske intuisjonen rettferdighet.²²³ Dette gjør han både ved at det rettferdighetsprinsippet som skal fordele grunnleggende friheter gis forrang framfor det prinsippet som skal regulere fordelingen av de andre primærgodene. Men, en slik prioritet er i følge Habermas vanskelig å velge i urposisjonen fordi medlemmene velger fra et førstepersons perspektiv. Han sier at Rawls prøver å bøte på dette problemet ved bare å

²²¹ Rawls mener at ideen om primærgodene ikke kommer i konflikt med det rettes prioritet. Gitt frihetsprinsippets prioritet over prinsippet om sosiale og økonomiske ulikheter, og sjanselikehetsprinsippets prioritet over forskjellsprinsippet er det egentlig bare to primærgoder som kan være ulikt fordelt. Det første er makt og privilegier knyttet til posisjoner, det andre er inntekt og formue. Forskjellsprinsippet skal sikre at de svakeste stilles forventninger til hvor stor andel de får av inntekt og velferd gjennom et helt liv er så stor som mulig innenfor rammen av en lik fordeling av grunnleggende friheter og sjanselighet. Se Rawls (1999): "Social Unity and Primary Goods".

²²² Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 55.

²²³ Ibid., 55

anerkjenne de gode borgerne trenger for å realisere seg som frie og likeverdige som primærgoder.²²⁴ Men, igjen, det som gjør borgerne frie og likeverdige er retter, ikke goder. Essensen er at det ikke er mulig å utlede et rettferdighetsbegrep som skal fordele primærgodene med utgangspunkt i personers autonomi hvis det de trenger for å være autonome er en del av det som skal fordeles. Dersom Rawls vil begrunne et rettferdighetsbegrep i personers autonomi så må retter få en annen status enn primærgoder.

Når Habermas refererer til sitt eget skille mellom goder og retter virker det som han, for det første, mener at Rawls gjør krav på å begrunne rettferdighet som rimelighet som moralske rettferdighetsprinsipper. For det andre, som han mener Rawls gjør krav på å begrunne det rette som et nøytralt prinsipp uavhengig av enhver oppfatning om det gode. Ingen av disse tolkningene av Rawls er, etter mitt syn, riktige. Jeg skal forklare hvorfor jeg mener dette ikke er riktige ved å vise til hvordan Rawls selv forstår forholdet mellom goder og retter.

2.3 Rawls om forholdet mellom det rette og det gode

Rawls forstår ikke forholdet mellom det rette og det gode på samme måte som Habermas. Rawls sin oppfatning om at rettferdighet har prioritet må forstås som en del av hans politiske liberalisme, og ikke som en deontologisk moralfilosofi. I "Political Liberalism: Reply to Habermas" understreker Rawls at hans teori må forstås som en fristilt politisk liberalisme, mens Habermas teori er omfattende.

The central idea is that political liberalism moves within the category of the political and leaves philosophy as it is. It leaves untouched all kinds of doctrines, religious metaphysical and moral, with their long traditions of development and interpretation.²²⁵

I politisk liberalisme betyr det rettes prioritet at "rettferdighet som rimelighet" setter bestemte grenser for hvilke oppfatninger om det gode som kan tillates i et rettferdig samfunn (PL, 74). De gode som er tillatt må harmonere med de verdiene som kommer til uttrykk i en offentlig rettferdighetsoppfatning. Det rettes prioritet betyr altså ikke at samfunnsmedlemmene skal gi sin tilslutning til bestemte rettferdighetsprinsipper fordi de mener disse prinsippene er sanne eller riktige fra et bestemt moralfilosofisk perspektiv. Forkjellige moralfilosofiske teorier er på samme måte som religioner betraktet som

²²⁴ Ibid., 56

²²⁵ Rawls (1995): "Political Liberalism: Reply to Habermas", 134.

omfattende doktriner. Medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper som passer for flere liberale rettferdighetsoppfatninger. Rettferdighet som rimelighet er en modul som kan støttes av ulike omfattende doktriner som betrakter samfunnets basisstruktur som et rimelig samarbeidssystem (PL, 12). Habermas presenterer sin kritikk som intern. Rawls kan imidlertid ikke imøtekomme denne kritikken ved å justere eller reformulere de begrepene som er involvert. Dersom han skulle følge Habermas sine råd kunne han ikke lengre forsvare rettferdighet som rimelighet som et rent politisk begrep om rettferdighet. Habermas sin kritikk må derfor oppfattes som mer ekstern enn intern. Habermas diskursetikk er, i Rawls sitt perspektiv, forstått som en omfattende doktrine. Medlemmene i en rasjonell diskurs skal for eksempel motivere hverandre til å komme fram til den samme begrunnelsen for å gi sin tilslutning til bestemte moralske normer. Disse normene gjelder ikke bare for det politiske området i samfunnet. De skal også regulere mellommenneskelige relasjoner generelt. Hvis Rawls skulle stille den samme type krav til motivasjon og anvendelse som Habermas gjør vil ikke teorien hans lenger være en politisk liberalisme.

Rawls har heller ikke ambisjoner om å konstruere rettferdighet som rimelighet som et nøytralt prinsipp uavhengig av enhver ide om det gode. Rawls sier selv:

The idea of the priority of right is an essential element in what I have called "political liberalism" and it has a central role in justice as fairness as a form of that view. This priority may give rise to misunderstandings: it may be thought, for example, to imply that a liberal political conception of justice cannot use any ideas of the good at all, except perhaps those that are purely instrumental; or else those that are a matter of preference or of individual choice (PL, 173).

Til forskjell fra Habermas mener Rawls at det gode og det rette forutsetter hverandre. Habermas vil sette opp en modell, eller prosedyre, for testning av normer som ikke forutsetter substansielle verdier. Når deltakerne i praktiske diskurser følger en prosedyre gitt av argumentasjonsreglene vil de komme fram til upartiske normer. Rawls mener derimot at det ikke er mulig å konstruere en rent prosedural teori om rettferdighet som ikke selv forutsetter substansielle verdier. Han svarer Habermas med å si at hans teori er substansiell, og ikke prosedural på den måten som Habermas' teori er det. I følge Rawls er prosedyrerettferdighet og substansiell rettferdighet avhengige av hverandre. Prosedyrerettferdighet inneholder interne verdier. En prosedyre som skal sikre at alle har like

muligheter til å presentere saken sin bygger på verdien av upartiskhet.²²⁶ Rawls sier at en prosedyre som skal sikre at alle får en rettferdig rettssak ikke er rettferdig hvis den ikke er organisert slik at den ender opp med et rettferdig resultat.²²⁷ Rawls peker ut fem verdier som ligger implisitt i Habermas begrep om praktisk diskurs: upartiskhet, likeverd, åpenhet, herredømmefrihet og enstemmighet. Resultatet av prosedyren skal stemme med disse verdiene. Disse verdiene er relatert til våre substansielle oppfatninger om rettferdighet, og prosedyren er utformet for å skape en diskusjonssituasjon som stemmer overens med disse oppfatningene.²²⁸ Rawls sier altså at prosedyrer er konstruert for å finne måter å komme fram til resultater som stemmer overens med våre fastlagte overbevisninger om rettferdighet. Det er også nettopp denne funksjonen urposisjonen har i hans teori. Urposisjonen er og et bilde på en prosedyre som gir oss resultater som stemmer overens med våre substansielle politiske verdier som følger av normative oppfatninger om samfunnet og personer.

Rawls reagerer også på at Habermas bruker begrepet "legitimt" analogt med "rettferdig". En norm er legitim dersom den er besluttet i en situasjon der prosedyren er fulgt. Med det er, i følge Rawls, ikke tilstrekkelig til å si at normen også er rettferdig. Hvis den er rettferdig er det ikke ene og alene fordi den oppfyller bestemte prosedurale krav, men fordi prosedyren er utformet på grunnlag av substansielle ideer om hva som er rettferdig og urettferdig. Det er altså substansielle ideer om rettferdighet som skaper en forbindelse mellom prosedyren og gyldige rettferdighetsprinsipper. Siden ingen prosedyrer er perfekte må prosedyrereglerne stadig sjekkes mot våre fastlagte overbevisninger om rettferdighet.²²⁹ Senere i dette kapitlet skal vi se at Benhabib fører en lignende argumentasjon mot Habermas.

I Del I så vi at Rawls karakteriserer rettferdighet som rimelighet som en "tynn teori om det gode". Han mener at det rette og det gode er komplementære begreper som utfyller hverandre, og at det er fullt mulig å forutsette ideer om det gode uten at det går på bekostning av det rettes prioritet (PL, 175). Det er ikke mulig å konstruere en liberal rettferdighetsoppfatning uten at den inkluderer noen oppfatninger om det gode. Ettersom en politisk rettferdighetsoppfatning ikke skal bygge på noen bestemte (eller delvis bestemte) metafysiske, moralske eller religiøse doktriner, må de godene den forutsetter være offentlige politiske goder. Det er altså mulig å prioritere det rette og samtidig bygge på ideer om det gode som er

²²⁶ Rawls (1995): "Reply to Habermas", 170.

²²⁷ Ibid., 171.

²²⁸ Ibid., 173.

²²⁹ Ibid., 175–177.

felles for alle borgerne. (PL, 176). Rawls mener at det rett og slett ikke vil være noe poeng i å utarbeide ideer om rettferdige institusjoner og samarbeidsfremmede holdninger, dersom disse ideene ikke bygger på noen ideer om det gode. Vi kan ikke regne med at en politisk rettferdighetsoppfatning som ikke bygger på noen oppfatninger om det gode kan oppnå tilstrekkelig støtte fra de borgerne som skal følge rettferdighetsprinsippene.²³⁰ Rettferdighet som rimelighet bygger på fem ideer om det gode.²³¹

- 1) Det gode som rasjonalitet.
- 2) Primærgodene.
- 3) Ideen om tillatte omfattende oppfatninger om det gode.
- 4) Ideen om politiske dygder.
- 5) Ideen om det gode ved et velordnet samfunn.

Den første ideen er altså ideen om det gode som rasjonalitet. Dette betyr at det forutsettes at borgerne har rasjonelle livsplaner, og at de vil disponere ressursene sine slik at de kan realisere disse planene. Rettferdighet som rimelighet tar hensyn til dette godet ved å beskytte borgernes mulighet til å velge og å revurdere sine egne planer så lenge det ikke går ut over andres mulighet til å gjøre det samme (PL, 177). Den andre ideen om det gode er primærgodene. Primærgodene gjør borgerne i stand til å realisere sine livsplaner, og til å delta i det politiske samfunnet som frie og likeverdige (PL, 178). Primærgodene svarer til de behovene samfunnsborgerne må få dekket dersom de skal få like mulighet til å realisere sine livsplaner. Den tredje ideen om det gode er ideen om at det ikke er alle forestillinger om det gode som er tillatt. Et rettferdig samfunn med fornuftig pluralisme kan bare akseptere goder som ikke kommer i konflikt med rettferdighetsprinsippene. Rettferdighet som rimelighet er altså ikke nøytral med hensyn til alle slags oppfatninger om det gode. Det støtter opp om noen måter å leve på framfor andre (PL, 190- 195). Det er et gode at samfunnet ikke tillater omfattende doktriner som praktiserer ting som vold og undertrykking av andre. Det er et gode at samfunnsmedlemmene i et velordnet samfunn har samarbeidsfremmende holdninger. Denne ideen er spesifisert i idealet for demokratisk medborgerskap. Basisinstitusjonene skal opprettholde denne forestillingen om det gode ved å oppdra borgerne slik at de utvikler sans for rettferdighet (PL, 195- 200). Til slutt har vi ideen om det gode ved et velordnet samfunn.

²³⁰ Se Rawls (1999): "The Priority of Rights and Ideas of The Good", 450.

²³¹ I *Justice as Fairness* opererer Rawls med seks ideer om det gode, de fem første er de samme som han beskriver i *Political Liberalism*, det sjette godet er ideen om det gode ved et samfunn som er en sosial union av sosiale unioner (JAF: 140 -142).

Det er et gode å leve i et politisk samfunn som reguleres av en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Rawls oppfatter samfunnet som noe mer enn en samling individuelle viljer som går sammen for å realisere egne interesser. Men, som vi har sett tidligere avviser han den kommunitaristiske ideen om samfunnet forstått som et fellesskap som er forent ved at medlemmene gir sin tilslutning til den samme omfattende doktrinen. Kommunitarismens ide om å begrunne normativ gyldighet, eller autoritet, i det sosiale fellesskapets oppfatning om det gode, er ikke forenelig med det rettes prioritet. Rawls tenker seg samfunnet som en sosial enhet som har utviklet seg fra en overlappende konsensus om en bestemt politisk rettferdighetsoppfatning (PL, 201). Det vil si en sosial enhet som samles om en politisk rettferdighetsoppfatning som tillater flere oppfatninger om det gode.

Deontologiske teorier som gir det rette prioritet opererer gjerne med en definisjon av rettferdighet som er nøytral med hensyn til ulike oppfatninger om det gode. Her tenkes "nøytralt" analogt til "uavhengig". Som vi har sett begrunner Habermas det rettes prioritet uavhengig av det gode. Siden Rawls mener at borgere i et velordnet samfunn kan utvikle grunner til å slutte opp om rettferdighetsprinsippene innenfor sine omfattende doktriner, så kan han ikke begrunne det rettes prioritet på samme måte som Habermas. Rawls mener at de overnevnte ideene om det gode er så abstrakt definerte at de er forenelige med enhver fornuftig omfattende doktrine. I Habermas' teori er det rettes prioritet sikret ved at normene begrunnes i en prosedyre, ikke i substansielle verdier. Rawls gir det rette prioritet fordi de grunnleggende rettighetene både skal beskytte vår rett til å ha egne oppfatninger om det gode, og fordi de skal begrense de oppfatningene om det gode som frarøver andre personer grunnleggende retter. Dermed kan vi heller ikke si at det rette er nøytralt med hensyn til det gode. Som Charles Larmore sier er en politisk liberalisme nøytral med hensyn til spørsmålet om folks forskjellige forestillinger om det gode er gyldige eller ikke.²³² Historisk sett bygger liberalisme på en ide om at staten skal være nøytral med hensyn til omfattende doktriner og deres tilhørende oppfatninger om det gode. Liberale teorier har også fått kritikk for å ikke oppfylle dette formålet fordi de alltid heller mot individualisme i en eller annen forstand. Rawls mener selv at rettferdighet som rimelighet kan åpne for lignende innvendinger.²³³ Han sier at nøytralitet er et uheldig begrep fordi det er kilde til mange misforståelser, og fordi nøytralitet i mange tilfeller er umulig å oppnå (PL, 191). Han velger likevel å bruke dette begrepet, men han bruker det på en spesiell måte. Vi skal se på hvordan han bruker

²³² Larmore (1996): *The Moral of Modernity*, 126.

²³³ Rawls (1993): "The Priority of Rights and Ideas of the Good" [1998], 457.

nøytralitetsbegrepet ved å se på hvordan han skiller mellom tre former for nøytralitet, prosedyrenøytralitet, nøytralitet i forhold til effekt og nøytralitet i forhold til formål. Rettferdighet som rimelighet er verken prosedyrenøytral eller nøytral i forhold til påvirkning (effect or influence), men nøytralt i forhold til formål (PL, 193).

Den første formen for nøytralitet Rawls henviser til er prosedyrenøytralitet. Å definere nøytralitet som et proseduralt begrep betyr at rettferdighetsregler begrunnes i visse prosedurale regler for løsning av interessekonflikter uten å henvise til moralske verdier i det hele tatt. Normer er legitime så lenge de følger av en prosedyre som er begrunnet uavhengig av moralske verdier (PL, 191). Prosedyren begrunnes i verdier som oppfattes som verdinøytrale som upartiskhet og konsistens. Det er denne formen for nøytralitet Habermas bygger på. Ettersom Rawls' teori bygger på substansielle oppfatninger om personer og samfunnet kan ikke teorien hans forstås som prosedyrenøytral.

Justice as Fairness is not, without important qualification, procedurally neutral. Clearly its principles of justice are substantive and express far more than procedural values, and so do its political conception of person and society.²³⁴

Den andre formen er nøytralitet i forhold til påvirkning (effect or influence). Den har også ambisjoner om å være nøytral i forhold til formål, men det er likevel ikke denne nøytralitetsforståelsen Rawls bygger på. Dette er en nøytralitetsforståelse som går ut på at staten skal sikre borgerne like muligheter til å realisere hvilken som helst oppfatning om det gode. Her skiller vi ikke mellom omfattende doktriner og forestillinger om det gode som er aksepterbare og de som ikke er det i et velordnet samfunn.²³⁵ Rawls mener at denne formen for nøytralitet ikke kan realiseres i praksis. Det er ikke mulig å tenke seg et regime som ikke legger bestemte føringer på samfunnsmedlemmernes måte å leve på. Det gjelder ikke bare politiske regimer, men sosiale verdener i det hele tatt (PL, 193). Sosial og politisk inklusjon og eksklusjon er en sosial realitet som ikke må forveksles med urettferdighet.

The priority of right excludes the first meaning of neutrality of aim, for it allows only permissible conceptions (those that respect the principles of justice) to be pursued.²³⁶

²³⁴ Ibid., 459.

²³⁵ Ibid., 459.

²³⁶ Ibid., 459.

Til slutt har vi nøytralitet med hensyn til formål. Det er denne forståelsen av nøytralitet Rawls bygger på. Det som skiller denne nøytralitetsforståelsen fra den forrige er at den skal sikre alle like muligheter til å realisere tillatte, det vil si fornuftige, omfattende doktriner. En politisk rettferdighetsoppfatning skal altså ikke favorisere bestemte formål så lenge disse formålene lar seg forene med de politiske rettferdighetsprinsippene som basisstrukturen er regulert av (PL, 194). Det forutsetter selvsagt at basisstrukturen er organisert etter prinsipper som bygger på demokratiske verdier. Omfattende doktriner som undergraver slike verdier kan ikke aksepteres. Hensikten med en politisk liberalisme er å søke etter en felles grunn som kan være nøytral i forhold til formål, og som kan legge grunnlaget for overlappende konsensus. Det betyr at vi er nødt til å forutsette at folk utvikler moralske karakterer og politiske dygder som er forenelig med felles politiske verdier (PL, 194). Selv om en felles politisk rettferdighetsoppfatning ikke skal favorisere bestemte formål, så må borgerne akseptere at deres ulike oppfatninger om det gode begrenses av rettferdighetsprinsippene.

[I]t is important to emphasize that it may still affirm the superiority of certain forms of moral character and encourage certain moral virtue. Thus, justice as fairness includes an account of certain political virtues – the virtues of fair social cooperation such as civility and tolerance, reasonableness and the sense of fairness.²³⁷

I Rawls sin teori er altså det rettes prioritet forstått analogt med at våre omfattende doktriner må underlegges rettferdighetsprinsippene. Kritikken om at Rawls ikke greier å begrunne de grunnleggende rettes deontologiske status bygger altså etter mitt syn på en feiltolkning av Rawls sitt prosjekt. Dette fordi han rett og slett ikke har som hensikt å begrunne rettferdighet som rimelighet som deontologiske moralske prinsipper. Rawls har heller ikke som prosjekt å begrunne en rettferdighetsoppfatning uavhengig av substansielle forestillinger om det gode. Vi kan si at han er ute etter å forene det rette og det gode i en teori som understreker betydningen av det gode ved et velordnet demokrati som tillater at folk har ulike omfattende doktriner.

Som en oppsummering av de to overnevnte argumentene som Habermas formulerer mot Rawls kan vi si at siden medlemmene i urposisjonen velger fra et førstepersons perspektiv, kan de ikke forstå høyre-ordens interessene til de borgerne de representerer. De kan heller ikke forstå retter som noe annet en instrumentelle verdier. Kjernen i Habermas' kritikk av

²³⁷ Ibid., 460.

Rawls er at urposisjonen ikke er tilstrekkelig for å formulere et *upartisk* moralsk utgangspunkt fordi det å tenke upartisk krever en type kommunikativ kompetanse medlemmene i urposisjonen ikke har. Vi skal nå se nærmere på Habermas sin kritikk av urposisjonen.

2.4 Kan urposisjonen sikre upartiskhet?

Habermas understreker at hans egen teori om rasjonell diskurs og Rawls sin teori om urposisjonen er to måter å rekonstruere Kant sin ide om det kategoriske imperativ på. I følge Habermas greier ikke Rawls å følge opp sine intensjoner om å rekonstruere det kategoriske imperativ, fordi urposisjonen ikke er en universaliseringstest som krever at vi overskrider vårt egosentriske perspektiv. Som vi har sett tidligere mener Habermas at medlemmene i urposisjonen frarøves denne muligheten, fordi de resonnerer bak et slør av uvitenhet. Han mener Rawls burde operasjonalisere det moralske utgangspunktet på en annen måte.

I believe that Rawls could avoid the difficulties associated with the design of an original position if he operationalized the moral point of view in a different way, namely, if he kept the procedural conception of practical reason free of substantive connotations by developing it in a strictly procedural manner.²³⁸

Her ser vi at Habermas mener at Rawls rett og slett burde kutte ut urposisjonen, og heller begrunne muligheten for upartiske rettferdighetsprinsipper i et proseduralt diskursetisk perspektiv. Med et diskursetisk utgangspunkt vil han kunne begrunne rettferdighetsprinsippene som upartiske prinsipper ut fra grunner borgerne selv har kommet fram til. I tillegg mener Habermas at hans egen modell er bedre rustet enn det urposisjonen er til å møte et pluralistisk samfunn. Dersom normer skal tilfredstille alles interesser i et pluralistisk samfunn så kan vi ikke starte med en situasjon der forskjellen mellom ulike livssyn, holdninger og meninger er utvisket på forhånd. Spørsmålet om hvilke normer deltakerne kan gi sin tilslutning til må avgjøres i en rasjonell diskusjon der de selv utvikler et upartisk perspektiv gjennom intersubjektiv fortolkning av hverandres behov og interesser.

Følger vi Habermas, kan ikke det upartiske moralske utgangspunktet formuleres på forhånd. Et upartisk utgangspunkt må etableres ved rasjonell argumentasjon der medlemmene foretar

²³⁸ Habermas (1998): "The Reconciliation through the Public Use of Reason", 57.

en "ideell rolleovertaking".²³⁹ Det betyr at vi skal tenke oss inn i en situasjon der forslag til handlingsregler vurderes i lys av vårt eget, og alle andres perspektiver samtidig. En forutsetning for å komme fram til upartiske prinsipper er at vi tenker oss en dialog der vi korrigerer og justerer våre egne holdninger og antakelser i lys av de andre berørtes perspektiver. Habermas løser problemet med pluralisme ved å be deltakerne i en rasjonell diskurs foreta en universaliseringstest som innebærer rolleovertaking når de skal løse normative konflikter. Universaliseringstesten bidrar til at vi setter våre personlige og gruppespesifikke verdier til side fordi vi skjønner at disse prinsippene ikke kan bidra til en upartisk løsning av interessekonflikter. Her kan det være relevant å stille spørsmålet om ikke det nettopp er dette som skjer når vi tenker på oss selv som medlemmer av urposisjonen. Er det ikke slik at medlemmene i urposisjonen også tvinges til å ta relevante andre perspektiver med i betraktningen når de vurderer hvilke rettferdighetsprinsipper de vil skal gjelde for basisstrukturen i samfunnet? Lawrence Kohlberg tolker urposisjonen på denne måten. Han mener urposisjonen beskriver en perfekt form for reversibilitet.

[A] moral judgment must be reversible, that we must be willing to live with judgments or decisions when we trade places with others in the situation being judged.²⁴⁰

Informasjonsbegrensingene skal sikre reversibilitet, fordi de får medlemmene i urposisjonen til å velge prinsipper som de også ville valgt dersom de byttet plass med andre. Spørsmålet er

²³⁹ Begrepet om "ideell rolleovertaking" er et svært viktig begrep i Habermas' kommunikative etikk. I *Mind, Self and Society* introduserer Georg Herbert Mead begrepet når han forklarer hvordan individets sosiale og moralske identitet skapes. Han skiller mellom to stadier i selvutviklingsprosessen som han kaller "play" og "game". Utviklingen av det moralske selvet starter med at barn lærer å se ting fra ulike konkrete rollers perspektiv ved å leke at de er andre personer. "Mor, far og barn" er en typisk rollelek. I game (spill) går individet over fra å ta en og en rolle, til å se på deg selv som en del av en organisert aktivitet, som for eksempel i ballspill. Vi kan si at vi går over fra å ta konkrete andres perspektiver til å ta den generaliserte andres perspektiv. Ballspillet blir her et bilde på et sosialt hele der vi koordinerer handlingene våre i forhold til et felles perspektiv. Dette skjer ved at vi tar alle andres perspektiver samtidig. Poenget er at når vi deltar i en slik aktivitet ser vi oss selv og de andre fra alles ståsted samtidig. "The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community" (Mead, 1962,154). Vi kan ikke ta den generaliserte andres perspektiv direkte. Det å innta et felles perspektiv krever en dannelsesprosess som starter med at vi først blir i stand til å ta forskjellige roller. Deretter lærer vi å vurdere ting fra samfunnets perspektiv. "A person is a personality because he belongs to a community, because he takes over the institutions of that community into his own conduct. He takes its language as a medium by which he gets his personality, and then through a process of taking the different roles that all the others furnish he comes to get the attitude of the members of the community" (Mead, 1962, 162). Slik jeg leser Mead er evnen til å ta den generaliserte andres perspektiv avhengig av et stadium hvor vi "øver" oss med å tilegne oss konkrete andres perspektiv. Habermas poeng er at det å kunne vurdere normer i lys av fellesskapets interesser krever en prosess der vi går fra konkrete andres perspektiv til et kollektivt vi-perspektiv. Dette forutsetter at vi har informasjon om andre menneskers interesser og behov. I urposisjonen er ikke forskjeller i denne forstand tilgjengelig for oss. Se Mead (1934): *Mind, Self and Society* [1934].

²⁴⁰ Kohlberg, Lawrence (1981): "Justice as Reversibility: The claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement; 197.

om medlemmene i urposisjonen har mulighet til bytte plass med andre, eller til å foreta det Habermas beskriver som ideell rolleoverføring. Medlemmene i urposisjonen har generelle kunnskaper om de ulike sosiale posisjonene som fins i samfunnet. De vet at noen er svakere stilt enn andre, og de vet at det er en rekke tilfeldige forhold som påvirker borgernes muligheter til å realisere sine ønsker og rasjonelle livsplaner. Men er dette tilstrekkelig for å foreta det Habermas mener med ideell rolleoverføring? Habermas mener, som Kohlberg, at våre moralske vurderinger må være reversible, men han forstår rolleoverføring i hermeneutiske termer. Felles forståelse oppnås i en prosess der vi korrigerer egne forventninger og "for-dommer" i lys av andres perspektiver. Det handler om å stille våre egne for-dommer på prøve i en intersubjektiv prosess. For at det skal være mulig må vi ha biografisk informasjon om oss selv og de andre, ikke bare visse basiskunnskaper om hvilke mulige sosiale og økonomiske posisjoner som fins i samfunnet. Det å velge upartiske prinsipper krever det Habermas kaller "hermeneutisk tilgang" til den verden vi lever i.²⁴¹ Det betyr at rettferdighetsprinsippene må diskuteres og begrunnes fra synspunktet til deltakerne selv. Det skal skje i en prosess der deltakerne gjensidig utfordrer og korrigerer hverandres perspektiver og interesser. Men det krever at de har informasjon om hva som skiller det ene perspektivet fra det andre. Ettersom medlemmene i urposisjonen mangler en hermeneutisk tilgang til den intersubjektive verden de lever innenfor, så kan ikke rettferdighetsprinsippene diskuteres fra synspunktet til de berørte selv. I urposisjonen velges rettferdighetsprinsippene fra synspunktet til en nøytral observatør som står utenfor forhandlingssituasjonen, ikke fra et perspektiv som har utviklet seg innenfor diskusjonen selv.

Impartiality of judgment, by contrast, is essentially dependent on whether the conflicting needs and interests of *all* participants are given their due and can be taken into consideration from the viewpoint of the participants *themselves*. The privileged position, which initially appears to be advantageous because it promises to liberate the observer from the perspectival interpretations of the disputing parties, has the disadvantage that it isolates him that is isolated him in a monological fashion from the interpretive horizons of the participants and denies him hermeneutic access to an intersubjectively shared moral world that reveals itself only *from within*.²⁴²

Følger vi Habermas' resonnementer, må aktørene ha anledning til å fortolke, forhandle og diskutere i en verden av intersubjektiv mening for å velge upartiske rettferdighetsprinsipper. Det er det som ligger i begrepet "hermeneutisk tilgang". Både "fortolkning" og "forhandling"

²⁴¹ Habermas (1995): "Justification and Application." 48.

²⁴² *ibid.*, 48 – 49.

forutsetter informasjon om våre egne og andres interesser, behov og perspektiver. Hermeneutisk tilgang er en egenskap vi har i kraft av å være språklig kompetente deltakere i et samfunn. I følge Habermas er det nettopp denne kompetansen medlemmene i urposisjonen mangler. Informasjonsbegrensningene gjør det umulig å tenke seg hvordan de ulike forslagene de diskuterer berører andre menneskers interesser og behov. De har ikke den kunnskapen som er nødvendig for å skille mellom seg selv og de andre. Det eneste perspektivet de har er sitt eget egosentriske. Habermas mener altså at urposisjonen ikke kan begrunne upartiske prinsipper, bare instrumentelle verdier som vi trenger for å beskytte våre private interesser.

2.5 Urposisjonen og offentlig diskusjon

Ideene om urposisjonen og rasjonell diskurs er begge utarbeidet for å si noe om hvilke begrensinger offentlig diskusjon med rette kan underlegges. Hos Habermas er begrensningene formulert som argumentasjonsregler, mens de hos Rawls er de formulert som substansielle politiske verdier. Habermas beskriver urposisjonen som om den skulle være en diskusjonssituasjon. Det imidlertid viktig å være oppmerksom den ikke er utformet for å beskrive en valgsituasjon. Når Rawls svarer på innvendingene fra Habermas understreker han at urposisjonen og rasjonell diskurs er to forskjellige modeller, konstruert for ulike formål. Rasjonell diskurs er en innretning som forklarer hvordan medlemmene aksepterer gyldige normer gjennom å bli overbevist av gode argumenter. Urposisjonen er et analytisk redskap innført for å formulere en antagelse om hva slags rettferdighetsprinsipper som passer best i et samfunn der borgerne betrakter hverandre som frie og likeverdige. Denne antakelsen kan selvfølgelig være feil og må sjekkes mot våre veloverveide overbevisninger og i forhold til hvor godt den kan anvendes på våre demokratiske institusjoner.²⁴³ Rawls påpeker at rettferdighetsprinsippene ikke er fullstendig begrunnet før de har fått tilslutning fra virkelige borgere. Rettferdighetsprinsippene må begrunnes i en refleksiv likevekt. Det betyr at de må stemme overens med våre fastlagte overbevisninger om rettferdighet. Rawls sier:

That the principles so agreed to are indeed the most reasonable ones is a conjecture, since it may of course be incorrect. We must check it against the fixed points of our considered judgments at different levels of generality. We also must examine how well these principles can be applied to democratic institutions and

²⁴³ Rawls (1995): "Reply to Habermas": 139.

what their results would be, and hence ascertain how well they fit in practice with our considered judgments on due reflection.²⁴⁴

Det må altså være en refleksiv likevekt mellom hvilke prinsipper som beste passer med våre fastlagte overbevisninger. Spørsmålet om hvordan rettferdighetsprinsippene nedfelles på det konstitusjonelle og lovgivende stadiet og hvordan de skal anvendes skal hele tiden være gjenstand for diskusjon. Her ser vi at Rawls og Habermas sine posisjoner nærmer seg hverandre. Urposisjonen er altså ingen beskrivelse av hvordan offentlige diskusjoner foregår. Den er konstruert for å artikulere rimelige begrensninger for politiske argumenter. Vi kan si at urposisjonen hjelper oss til å skille mellom de argumentene som er gangbare, og de som ikke er det i en politisk diskusjon. De rettferdighetsprinsippene som blir begrunnet i urposisjonen definerer også grensene for bruk av offentlig fornuft.

Vi ser at Rawls' teori faktisk forutsetter et nivå der borgerne selv er med på å definere innholdet av, og begrunne, de rettferdighetsprinsippene de selv skal følge. Men, som jeg pekte på i Del II kan skillet mellom det politiske og det ikke-politiske føre til at borgerne ikke får mulighet til å delta på denne måten. I Del II så vi at Rawls begrenser den offentlige fornuften til å gjelde for bestemte tema og fora. Den offentlige fornuften må gjelde for et begrenset område nettopp fordi det skal være mulig å oppnå konsensus om bestemte politiske verdier. Folk har for forskjellige omfattende doktriner til at det er realistisk å tro at de kan oppnå overlappende konsensus om substansielle verdier som tilhører bakgrunnskulturen. Hos Habermas er den offentlige diskusjonen begrenset av diskusjonsregler. Det er argumentets formale struktur som avgjør om det kan ha gjennomslagskraft eller ikke. I Habermas' modell er den politiske diskusjonen lokalisert til det sivile samfunnet med reell pluralisme, perspektivvertaking og fortolkning. Det sivile samfunnet er i Rawls sin teori plassert i bakgrunnskulturen.

I Habermas' modell vil vi i utgangspunktet være frie til å bringe inn hvilket som helst emne til diskusjon. Skillet mellom hva som er relevant og irrelevant vil vise seg i løpet av argumentasjonsprosessen. Thomas McCarthy argumenterer for at Rawls opererer med et alt for snevert begrep om offentlig fornuft ved å peke på at borgerne i Rawls sitt pluralistiske demokrati ender opp med bare to valg. De må enten, på et urimelig grunnlag, insistere på sannheten, eller riktigheten av sin egen omfattende doktrine, eller så må de akseptere "the

²⁴⁴ Ibid., 139.

burdens of judgement”. Rimelige borgere vil akseptere ”the burdens of judgement”. Det innebærer blant annet at de aksepterer at synspunkter som stammer fra deres omfattende doktriner ikke fungerer som premisser i et politisk argument. Men det å bringe inn sine omfattende doktriner i en offentlig diskusjon trenger ikke å bety det samme som å insistere på at deres egen omfattende doktrine inneholder den hele og fulle sannheten. Sagt på en annen måte, det å begrunne et forslag til debatt i sin egen omfattende doktrine trenger ikke å være urimelig. Habermas argumenterer innenfor et hermeneutisk perspektiv. Med utgangspunkt i et slikt perspektiv kan vi si at måten å komme fram til rasjonell enighet på er å sette våre omfattende doktriner på prøve i en diskusjon med andre personer som setter sine omfattende doktriner på prøve. Slik vil vi også forstå den moralske betydningen av de prinsippene vi velger.

Konsekvensene av å skille mellom offentlig og ikke-offentlig fornuft slik Rawls gjør er at det som dreier seg om forståelse og fortolkning blir plassert i bakgrunnskulturen. I Del II pekte jeg på at dette er problematisk fordi Rawls også mener at teorien hans støtter opp om en ide om demokrati som deliberativt demokrati. Hvordan kan medlemmene i et pluralistisk samfunn forstå seg selv som deltakere i et slikt samfunn uavhengig av de sosiale settingene der de lærer å kommunisere med hverandre, justere handlingene sine i forhold til hverandre, og formulere behovene og interessene sine? I et habermasiansk perspektiv kan vi si at en alternativ måte å imøtekomme pluralisme på er å bringe forskjellene inn i en praktisk diskurs som tillater tematisering av ulike sannhetskrav. Som Thomas McCarthy sier:

The virtues associated with this option have been familiar since Socrates: open mindedness, avoidance of dogmatism, a willingness to discuss differences, to listen to others, to take their views seriously, and to change our minds, and ability to see things from the perspective of others, to weigh judiciously the pros and cons of issues, and so on.²⁴⁵

Vi kan bruke Habermas sitt poeng om at upartiske prinsipper må vokse fram i en diskusjon der partene har hermeneutisk tilgang til en felles virkelighet til å argumentere for at Rawls burde anvende et mer åpnet og inkluderende begrep om offentlig fornuft. Det å velge de prinsippene vi vil skal regulere basisstrukturen bør skje i en diskusjon der flest mulige perspektiver blir vektlagte. En grunn til det er at vi ofte ikke vet på forhånd hvilke perspektiver som er relevante og irrelevante når vi diskuterer rettferdighetsspørsmål. Denne

²⁴⁵ McCarthy (1994): “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, 62.

informasjonen kommer fram gjennom en fortolkning av reelle perspektiver. En offentlig diskusjon bør derfor ikke trekke grensen mellom det politisk relevante og irrelevante på forhånd. Som Habermas selv sier handler politiske diskusjoner ofte nettopp om hvor denne grensen skal gå. Habermas sin teori er om normativ begrunnelse og politisk legitimitet. Han fokuserer imidlertid mer på en slik teoris kritiske potensial enn det Rawls gjør. Et grunnmotiv i Habermas sine arbeider er å argumentere for retten til å kritisere og revidere eksisterende institusjonelle og legale ordninger. Dette skjer for eksempel når individer eller grupper av individer krever endringer fordi de eksisterende ordningene ikke tilfredstiller deres konkrete interesser og behov. Som eksempel på det nevner han den feministiske kritikken av at nøytral likestillingslovgivning som går ut på at en slik lovgivning bidrar til å reproducere ulikhet mellom kjønnene ved ikke å rette spesiell oppmerksomhet på de forholdene som skaper urettmessig ulikhet. Habermas sier:

It rightly insists that the appropriate interpretation of needs and criteria be a matter of public debate in the political public sphere. It is here that citizens must clarify the aspects that determine which differences between the experiences and living situations of (specific groups of) men and women are relevant for equal opportunity to exercise individual liberties.²⁴⁶

Etter mitt syn er det vanskelig å se hvorfor det å begrense den offentlige diskusjonen til de normative intuisjonene, eller demokratiske grunnverdiene som urposisjonen uttrykker må føre til et så skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske som Rawls legger opp til. Det er mulig å operere med et begrep om offentlig fornuft som er begrenset av normene frihet og likeverd, men som likevel tillater tematisering av bakgrunnskulturen. Som jeg sa i Del II vil det ofte være nødvendig å se hvordan den politiske kulturen, og de ikke-politiske kulturene i samfunnet påvirker hverandre for å sikre at alle får like muligheter til å benytte seg av rettene sine. Noen ganger virker det som Rawls er mer opptatt av å begrunne muligheten for overlappende konsensus enn å sikre borgerne like muligheter til å benytte seg av rettene sine. Dette vil også være i overensstemmelse med Habermas sin tolkning av Rawls. For å sikre muligheten for overlappende konsensus blir det viktig å beskytte bakgrunnskulturen mot politisk makt. Men det betyr ikke at jeg avviser Rawls ide om overlappende konsensus. Tvert om mener jeg at overlappende konsensus er en mer fruktbar og mer realistisk ide om den formen for enighet som er mulig å oppnå i moderne pluralistiske

²⁴⁶ Habermas (1989): "On The Internal Relation between Law and Democracy", 263.

samfunn enn Habermas sitt begrep om rasjonell konsensus. Men, overlappende konsensus trenger ikke å utelukke en mer åpen og inkluderende offentlig diskusjon.

3. Overlappende konsensus og rasjonell konsensus

Fra Habermas sin diskusjon om hva som sikrer upartiskhet kan vi gå over til spørsmålet om overlappende konsensus. Habermas retter to innvendinger mot Rawls' begrep om overlappende konsensus. Den første er at Rawls ikke greier å begrunne overlappende konsensus som noe mer enn en instrumentell, eller funksjonell, innretning som har som formål å bevare stabiliteten i et samfunn. Den andre innvendingen angår måten Rawls begrunner begrepet rimelighet på. Han spør om "rimelighet" er en betegnelse på en opplyst tolerant holdning, eller om det er en betegnelse på "sannhet"²⁴⁷ Habermas mener at Rawls bruker betegnelsen "rimelig" analogt med "gyldig", eller "sant". Siden han karakteriserer fornuftige doktriner som rimelige ender han opp med å hevde at flere doktriner kan være sanne samtidig. Dermed greier han heller ikke å avvise verdiskeptisisme og relativisme.

Vi skal først se på innvendingen om at Rawls ikke greier å begrunne overlappende konsensus som noe mer enn et instrument som skal bevare stabiliteten i et velordnet samfunn. I Del I forklarte jeg at Rawls begrunner overlappende konsensus som noe mer enn *modus vivendi*. Overlappende konsensus er noe mer, og stikker dypere, enn den formen for enighet rasjonelle aktører inngår for å realisere sine egne interesser. Borgerne vil oppnå enighet fordi det bidrar til å opprettholde våre oppfatninger om det gode ved å leve i et velordnet samfunn. Rawls sier derfor at borgerne gir sin *moralske* tilslutning til overlappende konsensus. Han innfører ideen om overlappende konsensus for å gjøre ideen om et velordnet samfunn mer realistisk, det vil si for å tilpasse den til et samfunn preget av fornuftig pluralisme. Det vi kan håpe på i et velordnet pluralistisk samfunn er at borgerne gir sin tilslutning til en felles politisk rettferdighetsoppfatning som de skal anvende når de diskuterer konstitusjonelle kjernesporsmål og grunnleggende rettferdighetsspørsmål.

Habermas argumenterer for at Rawls får problemer med å begrunne overlappende konsensus som noe mer enn *modus vivendi* fordi han ikke vil etablere en epistemisk forbindelse mellom rettferdighetsprinsippene, og disse prinsippenes gyldighet eller sannhet. Det betyr at

²⁴⁷ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public use of Reason", 60.

samfunnsborgerne, av rasjonelle grunner, må anerkjenne rettferdighetsprinsippene som sanne, eller gyldige. Den epistemiske forbindelsen mellom rettferdighetsprinsippene og prinsippenes sannhet, eller gyldighet, etableres altså ved rasjonell argumentasjon. Dersom prinsippene ikke begrunnes i rasjonelle argumenter, kan ikke overlappende konsensus begrunnes som noe annet enn et instrument for å bevare stabiliteten i et demokratisk samfunn. Habermas mener at rettferdighetsprinsippene ikke kan oppfattes som fullstendig begrunnet før de er anerkjent som en felles politisk rettferdighetsoppfatning i det virkelige samfunnet. Rawls er enig i at rettferdighet som rimelighet ikke er fullstendig begrunnet før det er begrunnet som en offentlig rettferdighetsoppfatning som virkelige borgere kan gi sin tilslutning til. Rettferdighet som rimelighet er ikke fullstendig begrunnet før samfunnsborgerne har vurdert alle alternativene, og alle argumentene som taler for eller mot disse prinsippene. Poenget er at borgerne selv skal finne fram til det rettferdighetsprinsippet som passer best med deres fastlagte overbevisninger om rettferdighet. De skal med andre ord begrunnes i en refleksiv likevekt. Urposisjonen er kun ment som en modul for våre fastlagte overbevisninger. Rettferdighetsprinsippene er et resultat av at borgerne arbeider seg fram og tilbake mellom fastlagte overbevisninger og mulige rettferdighetsoppfatninger. Refleksiv likevekt når vi på det stadiet det ikke er konflikt, eller uoverstemmelise mellom våre fastlagte overbevisninger og rettferdighetsoppfatninger. Habermas mener på sin side at borgerne i Rawls' modell ikke får mulighet til å oppnå refleksiv likevekt mellom fastlagte overbevisninger og normative enkeltoppfatninger. Grunnen til det er at de normative begrensningene som virkelige borgere må rette seg etter når de diskuterer rettferdighetsproblemer er bygget inn i urposisjonen, altså bestemt på forhånd. I følge Habermas kommer Rawls til begrepene om moralsk person, politisk autonome borgere, rimelig samarbeid og et velordnet samfunn via en rekonstruksjon av intuisjoner som han finner i demokratiske tradisjoner og praksiser. Refleksiv likevekt er oppnådd når filosofen selv er forsikret om at det ikke lenger fins gode grunner til å avvise disse intuisjonene.²⁴⁸ Problemet oppstår når virkelige borgere skal gi sin tilslutning til rettferdighetsprinsipper som de selv ikke har vært med på å bestemme.²⁴⁹ Selv om disse prinsippene er artikulert på grunnlag av sentrale demokratiske verdier, har vi ingen garanti for at virkelige borgere vil gi

²⁴⁸ Ibid., 60.

²⁴⁹ Habermas kommenter Rawls i flere av sine arbeider. Et gjennomgangstema er at rettferdighetsprinsipper som er utarbeidet på grunnlag av filosofisk refleksjon over de verdiene som konstituerer moderne demokratiser ikke kan betraktes som legitime før de har vært gjenstand for rasjonell diskurs. Den politiske filosofiens oppgave er ikke å utarbeide prinsipper som politikken skal bygge på, men å hjelpe til med å klargjøre den måten det er mulig å komme fram til slike prinsipper på. Det er i lys av den sistnevnte oppgaven at Habermas forstår sitt eget prosjekt. Slik Habermas ser det må "rettferdighet som rimelighet" betraktes som et forslag til rettferdighetsregler som kan testes i en rasjonell diskurs.

sin tilslutning til rettferdighetsprinsippene i en rasjonell diskusjon. Når sløret av uvitenhet løftes, og medlemmene trer ut i den virkelige verden må rettferdighetsprinsippene uansett legitimeres på nytt.

[S]uch a reconstructive appropriation can accomplish more than merely the hermeneutic clarification of a contingent tradition. The concept of justice *worked out* on this basis must nonetheless be examined once again as to whether it can expect to meet with acceptance in a pluralistic society.²⁵⁰

Habermas etterlyser altså en forbindelse mellom det første skrittet i Rawls' begrunnelsesprosedyre der rettferdighet som rimelighet begrunnes i urposisjonen, og det andre steget der det begrunnes at disse prinsippene kan legge grunnlaget for overlappende konsensus. Ett av problemene er, i følge Habermas, at Rawls er mer opptatt av å vise at overlappende konsensus støtter opp om et personbegrep som er nøytralt med hensyn til ulike omfattende doktriner enn han er av å begrunne et rettferdighetsprinsipp som alle av rasjonelle grunner kan bli enige om. Rawls stopper ved det punktet der han har kommet fram til et rettferdighetsbegrep som ikke er utledet av en omfattende doktrine. Han forklarer ikke hvordan borgerne kan bli enige om disse rettferdighetsprinsippene. Habermas mener at borgeren i Rawls sin teori blir bedt om å akseptere et ferdig oppsett fordi det ikke favoriserer noen bestemte livssyn. Det betyr at rettferdighetsprinsippene kun blir instrumenter til å bevare stabiliteten i et velordet samfunn. Med det er ikke tilstrekkelig for også å betrakte dem som legitime ut fra rasjonelle grunner.

The overlapping consensus would then be merely an index of the utility, and no longer a conformation of the correctness of the theory; it would no longer be of interest from the point of view of acceptability, and hence of validity, but only from that of acceptance, that is, of securing social stability.²⁵¹

Habermas argumenterer for at hvis Rawls skal kunne begrunne at overlappende konsensus er noe mer enn *modus vivendi* så må han forutsette et begrep om rasjonelt motivert enighet, som etablerer en epistemisk forbindelse mellom de nøytrale rettferdighetsprinsippene og disse prinsippenes gyldighet.²⁵² Rettferdighetsprinsippene vil fortsatt være nøytrale med hensyn til ulike livssyn, men de er nå gitt en kognitiv, ikke instrumentell, begrunnelse fordi de er begrunnet i fornuftige begrensninger borgerne vil legge på seg selv. Habermas mener at

²⁵⁰ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 60- 61.

²⁵¹ Ibid., 62.

²⁵² Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 63; "'Reasonable' versus 'True'", 81.

Rawls trenger en kognitiv begrunnelse dersom han skal gi en tilfredstillende forklaring på hvorfor virkelige borgere skal gi sin tilslutning til rettferdighet som rimelighet.

Vi skal nå se på Habermas andre innvending mot Rawls sin ide om overlappende konsensus. Denne innvendingen følger av den første. Habermas mener som sagt at Rawls tenderer mot å bruke begrepet "rimelig" analogt med "sann", eller "gyldig". Han argumenterer for det ved å peke på to måter Rawls bruker betegnelsen "rimelig" på. For det første brukes det som en egenskap ved gyldige normer, på den andre siden bruker han det som et uttrykk for en tolerant holdning. Etersom Rawls selv bruker begrepet rimelig om personer som anerkjenner "the burdens of judgment" er det opplagt at det brukes som en betegnelse på en opplyst tolerant holdning. Det å være rimelig innebærer å være tolerant, men også noe mer. Det å være rimelig betyr å være villig til å leve sammen med andre i samsvar med prinsipper for rettferdighet som andre personer også kan anerkjenne. Rimelige personer må være villige til å begrunne politiske argumenter på en måte som kan aksepteres av dem som ikke har de samme omfattende doktrinene som de selv. For det andre brukes det analogt til sannhet eller gyldighet. Habermas begrunner denne oppfatningen i at Rawls bruker begrepet rimelig som en betegnelse på omfattende doktriner som er i overensstemmelse med rettferdighetsprinsippene. Rawls betegner slike omfattende doktriner som rimelige, dermed må de også være gyldige fra et normativt standpunkt.

For å støtte opp om sin oppfatning om at Rawls faktisk forutsetter et begrep om gyldighet analogt til sannhet henviser Habermas til *Political Liberalism* der Rawls sier at politiske overbevisninger er objektive når rasjonelle og rimelige personer gir sin tilslutning til dem av grunner de alle synes er fornuftige (PL, 119).²⁵³ Habermas mener at når Rawls snakker på denne måten, forutsetter han at rettferdighetsprinsippene skal diskuteres og legitimeres i en praktisk diskurs, og at borgerne aksepterer rettferdighetsprinsippene fordi de oppfatter dem som sanne, eller gyldige, i kognitiv forstand. Han sier videre at siden Rawls ikke vil begrunne rettferdighetsprinsippene på denne måten, så skyver han sannhetskravet over på de ulike omfattende doktrinene borgerne har. Rawls mener at overlappende konsensus først kommer i stand ved at borgerne baker rettferdighetsprinsippene inn i sine omfattende doktriner. Dermed ender han, i følge Habermas, opp med en oppfatning om at de omfattende doktrinene som inneholder normer som er i overensstemmelse med rettferdighetsprinsippene er sanne. Som

²⁵³ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 65.

Habermas avviser Rawls både moralsk realisme, og skeptisisme. Det betyr at han både avviser en oppfatning om at det fins uavhengige moralske fakta, og en oppfatning om at alle normative utsagn kan være like sanne. Habermas mener imidlertid at dersom Rawls skal stå ved denne oppfatningen må han tillate borgerne sine å begrunne rettferdighetsprinsippene i selvstendige rasjonelle grunner.

The problem is not Rawls's rejection of moral realism or the consequent rejection of a semantic truth predicate for normative statements, but the fact that he does attach such a truth predicate to worldviews (comprehensive doctrines). He thereby denies himself the possibility of exploiting the epistemic connotations of the expression "reasonable", connotation that he must nevertheless attribute to his own concept of justice if it is to be able to claim some sort of normative binding force.²⁵⁴

Habermas mener at hvis Rawls gjør overlappende konsensus avhengig av folks ulike livssyn, eller omfattende doktriner, så kan ikke rettferdighetsprinsippene legitimeres som gyldige, og dermed heller ikke som forpliktende. Rawls ender opp med en oppfatning om at alle fornuftige doktriner inneholder normative utsagn som er like sanne. Habermas' poeng er ganske enkelt at to oppfatninger som gjensidig utelukker hverandre ikke begge kan være sanne. Normative utsagn må dermed enten betraktes som gyldige eller ugyldige. Habermas sin diskusjon av måten Rawls bruker begrepet om rimelighet på viser tilbake på diskusjonen om forholdet mellom retter og goder. Her innvender Habermas at rettferdighetsprinsippene ikke begrunnes i borgernes oppfatning om det rette, men i deres forskjellige oppfatninger om det gode. Han mener Rawls ender opp med en oppfatning som ikke er konsistent med hans egen teori, nemlig at den moralske autoriteten til et offentlig begrep om rettferdighet er avledet fra ikke-offentlig fornuft.²⁵⁵ Rettferdighetsprinsippene får ingen selvstendig rasjonell begrunnelse, men må ha støtte i folks ulike religiøse, moralske eller metafysiske doktriner.

Habermas påstår altså at Rawls forutsetter et begrep om gyldighet i kognitiv forstand. Men et slikt begrep om gyldighet er ikke forenelig med en politisk liberalisme. Rawls forutsetter ikke noe begrep om sannhet, men lar det være opp til borgerne selv om de vil akseptere rettferdighetsprinsippene fordi de er sanne eller riktige. Poenget med å formulere et rent politisk begrep om rettferdighet er å gjøre den politiske filosofien uavhengig av metafysiske og moralfilosofiske oppfatninger om sannhet og gyldighet. En moralfilosofisk sannhets- eller

²⁵⁴ Ibid., 65.

²⁵⁵ Habermas (1989), "Reasonable versus True", or the Morality of Worldviews": 86.

gyldighetsteori vil på samme måte som en religion være en omfattende doktrine. Rawls mener at det er tilstrekkelig at borgerne i demokratiske samfunn oppnår overlappende konsensus om rettferdighetsprinsippene. Habermas sin innvending bunner i at han ikke aksepterer overlappende konsensus som noe annet enn strategisk enighet. Forpliktende normer kan bare gis en fullverdig begrunnelse i en rasjonell diskurs der borgerne blir enige om rettferdighetsprinsippene av de samme grunnene. Det er nettopp det som skiller rasjonell konsensus fra kompromiss.

Valid statements deserve the acceptance of everyone for the same reasons. The expression “agreement” is ambiguous in this respect. Whereas parties who negotiate a compromise might accept the result for different reasons, participants in argumentation must reach a rationally motivated agreement, if at all, for the same reasons.²⁵⁶

Spørsmålet om overlappende konsensus versus rasjonell konsensus markerer en av de største forskjellene mellom Habermas og Rawls sine teorier. Etter mitt syn er det vanskelig å se hvordan medlemmene i et pluralistisk samfunn skal kunne komme fram til enighet av de samme grunnene slik Habermas krever. Jeg tror ikke det er mulig å oppnå denne formen for enighet uten at det går på bekostning av de forskjellene han i utgangspunktet vil inkludere i en rasjonell diskurs.

Både Rawls og Habermas mener at rettferdighetsprinsipper skal diskuteres og begrunnes i offentlig diskusjon. Rawls skiller mellom full begrunnelse og offentlig begrunnelse.²⁵⁷ Full begrunnelse betyr at borgerne aksepterer rettferdighetsprinsippene, og baker dem inn i sine egne livssyn. Full begrunnelse skjer på individuell basis. Hver enkelt person kan gjøre dette uten å ta hensyn til hva andre mener.

In this case, the citizen accepts a political conception and fills out its justification by embedding it in some way to the citizen’s comprehensive doctrine as either true or reasonable, depending on what that doctrine allows.²⁵⁸

²⁵⁶ Ibid., 86.

²⁵⁷ Rawls skiller mellom tre typer begrunnelse. Den første er *pro tanto* (foreløpig begrunnelse). Her begrunnes politiske rettferdighetsprinsipper i politiske verdier alene. Den andre er ”full begrunnelse”. Her begrunner hver enkelt person rettferdighetsprinsippene i deres egne omfattende doktriner. Den siste er ”full begrunnelse”. Her gir borgerne sin tilslutning til rettferdighetsprinsippene fordi de er skjønner at de har en verdi i seg selv. Det er litt vanskelig å plassere *pro tanto*, men jeg tror denne formen for begrunnelse er relevant i urposisjonen, mens de andre to er relevant når sløret av uvitenhet er hevet. Se Rawls (1995): “Reply to Habermas”.

²⁵⁸ Ibid., 143.

Det at rettferdighetsprinsippene kan få støtte fra ulike omfattende doktriner er ikke det samme som at de er utledet fra disse doktrinene. Målet er at rettferdighetsprinsippene skal gis en offentlig begrunnelse. Da handler det ikke lenger bare om hvordan hver enkelt av oss får rettferdighetsprinsippene til å passe inn med våre omfattende doktriner, men at vi sammen baker dem inn i våre livssyn. Rettferdighetsprinsippene henter fortsatt støtte i samfunnsmedlemmenes omfattende doktriner, men de har fått en mer resiprok funksjon. Det betyr at rettferdighetsprinsippene gjensidig anerkjennes som en felles plattform for rettferdighetsbetraktninger fordi vi tar hensyn til hverandres omfattende doktriner. Borgerne vil også kunne forstå og akseptere hverandres grunner fordi de bygger på grunnleggende verdier innebygd i en politisk kultur. Rettferdighetsprinsippene har nå fått kollektiv oppslutning som en fornuftig rettferdighetsoppfatning som skal anvendes på samfunnets basisstruktur.

In this case, reasonable citizens take one another into account as having reasonable comprehensive doctrines that endorse that political conception and this mutual accounting shapes the moral quality of the public culture of political society.²⁵⁹

Et viktig poeng for Rawls er at en offentlig begrunnet rettferdighetsoppfatning utgjør et felles grunnlag for borgerne når de skal rettferdiggjøre sine politiske oppfatninger overfor hverandre. Hver og en begrunner sine oppfatninger i grunner også andre kan akseptere. Men de trenger imidlertid ikke å akseptere rettferdighetsprinsippene av identiske grunner. Innenfor rammen av Rawls' teori er det ikke mulig å operere med et begrep om gyldighet analogt til sannhet. Dersom Rawls skulle følge de rådene Habermas gir måtte han gi opp ambisjonen om å formulere et frittstående begrep om politisk rettferdighet. I følge Rawls er overlappende konsensus den type enighet vi kan håpe på i et moderne pluralistisk demokrati. Rawls tenker i et utviklingsperspektiv. Rettferdighetsans er noe vi lærer ved å vokse opp i et velordnet samfunn. Målet er at borgerne sammen skaper en politisk kultur som kan begrunne bruk av politisk makt på en måte alle kan akseptere. Dersom rettferdighetsprinsippene skulle begrunnes i en moralfilosofisk doktrine om sannhet og gyldighet vil vi ikke kunne begrunne rettferdighet som rimelighet som en fristilt politisk rettferdighetsoppfatning.

Jeg har argumentert for at Rawls sitt begrep om offentlig fornuft blir for snevert og ikke gir tilstrekkelig rom for politisk diskusjon. Jeg har også antydnet at Habermas, etter mitt syn,

²⁵⁹ Ibid., 143 – 144.

opererer med for strenge krav til konsensus. Det mulig å operere med et mer åpent og inkluderende begrep om praktisk fornuft, og samtidig oppnå overlappende konsensus. I neste avsnitt skal jeg diskutere ulike måter å reformulere Habermas' diskursetikk på slik at det ikke bare gir rom for rasjonell konsensus, men også overlappende konsensus.

4 Reformuleringer av Habermas sin posisjon

Både Rawls og Habermas vil si at siden politisk makt alltid innebærer bruk av tvang, må politisk makt legitimeres og forfettes av borgerne selv. Denne innsikten kommer til uttrykk i Rawls' liberale legitimitetsprinsipp.

Only a political conception of justice that all citizen might be reasonable expected to endorse can serve as a basis of public reason and justification. (PL, 137)

Politiske rettferdighetsprinsipper er legitime i kraft av at borgerne slutter opp om dem, og skjønner at de er fornuftige. Vi har sett at Habermas mener at borgerne i Rawls sin teori ikke får muligheten til å begrunne rettferdighetsprinsippene selv. De får presentert et sett av prinsipper som de deretter skal akseptere som sanne eller fornuftige ut fra sine egne omfattende doktriner. Dermed får de ikke anledning til å utvikle en selvstendig rasjonell begrunnelse for rettferdighetsprinsippene. Han mener, som vi har sett, at gyldige moralske og demokratiske prinsipper må begrunnes i rasjonell konsensus. Borgerne blir motivert til å følge de prinsippene de blir enige om nettopp fordi de er begrunnet i rasjonelle argumenter som de selv har kommet fram til. Rawls mener på sin side at overlappende konsensus er den formen for enighet det er realistisk å håpe på at borgere i pluralistiske demokratiske samfunn kan komme fram til. Mot Habermas er det mulig å innvende at i et pluralistisk samfunn er det ikke mulig å oppnå rasjonelt motivert konsensus. Borgere med ulike oppfatninger om hva som er sant og riktig fra et moralsk ståsted vil ikke kunne samles om en bestemt grunn til å ville slutte opp om en felles politisk rettferdighetsoppfatning. Derfor er det flere som mener Habermas bør reformulere sin teori om gyldighet slik at den ikke bare tillatter rasjonell konsensus, men også overlappende konsensus.²⁶⁰ Seyla Benhabib rekonstruerer Habermas sin diskursetikk på en måte som gjør at vi kan stille svakere krav til konsensus enn det Habermas gjør.

²⁶⁰ Se for eksempel Grimen (1997): "Consensus and normative validity".

4.1 Interaktiv universalisme

I Del II så vi at Benhabib argumenterte for at Rawls politiske liberalisme ikke kan begrunnes som en teori om deliberativt demokrati fordi han begrunner rettferdighet som rimelighet i en hypotetisk kontraktsituasjon, og ikke i reell diskusjon. Benhabib forsvarer en modell for deliberativt demokrati som er inspirert av Habermas' kommunikative etikk. Hun forsvarer imidlertid en mer åpen modell for praktisk diskurs.²⁶¹ Benhabib mener både den prosedyren som beskrives med modellen for rasjonell diskurs, og den som beskrives med urposisjonen inneholder en oppfatning om at det å bruke praktisk fornuft er å oppdage moralske sannheter som er definert på forhånd.²⁶² Benhabib vil konstruere en modell for testing av normer som tar hensyn til at fornuften, og de målestokkene moralske normer skal vurderes i forhold til, er noe som stadig blir til, og reformuleres i en praktisk diskurs. Fornuften er en grunnleggende sosial kapasitet som vi utvikler sammen med andre. Derfor kan den heller ikke defineres i kraft av abstrakte prosedyrer eller metoderegler. Som vi har sett er dette også Habermas sitt poeng. Benhabib mener imidlertid at forsøket på å begrunne etikken i transcendentpragmatiske gyldighetskrav bryter med intensjonen om å begrunne normativ teori i en teori om kommunikasjon og samhandling.

Benhabib ønsker å reformulere Habermas sin diskursetikk mot en mer åpen og inkluderende modell for moralsk og politisk diskusjon. Hun mener, som Habermas, at moralske og politiske spørsmål skal avgjøres i praktiske diskusjoner der alle har lik rett til å delta og alle synspunktene skal legges like mye vekt på. Habermas' modell greier imidlertid ikke å inkludere det perspektivmangfoldet den i utgangspunktet skal gi rom for. Dette fordi deltakerne i rasjonelle diskurser ikke kan tematisere spørsmål som har å gjøre med det gode. Rasjonelle

²⁶¹ I *Situating the Self* (1992) vil Benhabib rekonstruere kommunikativ etikk ved å bringe den i dialog med sine mest markante kritikere. Hun mener både kommunitarisme, feminisme og postmodernisme peker på problematiske sider ved diskursetikk og liberal rettferdighetsteori. I de nevnte posisjonene finner vi innvendinger som går ut på at diskursetikk og liberal rettferdighetsteori opererer med for abstrakte begreper om fornuften, det moralske selvet og den moralske dømmekraften. Hun mener at verken Rawls eller Habermas har brutt med subjektfilosofiens definisjon av fornuften. De betrakter fornuften som en fristilt sosiale betingelser og som evne til å avdekke universelle sannheter. Praktisk fornuft blir beskrevet som en struktur eller en form for logisk tenkning som eksisterer uavhengig av den sosiale og historiske konteksten den blir til i. Dermed ender de opp med en definisjon av det moralske selvet som et "disembodied cogito" (Benhabib, 1992: 5). Hun mener det moralske selvet må defineres i tråd med en definisjon av praktisk fornuft som en evne vi utvikler sammen med andre. Det moralske selvet blir til i den prosessen der vi læres å snakke og samhandle med andre mennesker. Moralsk dømmekraft må forstås som en evne til å respondere på det moralsk relevante i konkrete situasjoner. (Benhabib, 1992: 128). Selv om Habermas alltid har lagt vekt på sosialiseringprosessen når han snakker om utøvelse av praktisk fornuft, mener Benhabib at han ikke tar konsekvensen av sine egne innsikter når testing av normer må tilfredstille strenge prosedurale krav (Benhabib, 1992: 71).

²⁶² Benhabib (1992): *Situating The Self*, 4-6.

diskurser utelukker etiske spørsmål fordi de ikke kan omformuleres til spørsmål som angår alles interesser. Slik jeg forstår Benhabib mener hun å finne en inkonsistens i Habermas' argumentasjon. På den ene siden mener han at rasjonell konsensus er et resultat av en dialogisk prosess der deltakerens ulike interesser og behov blir fortolket og tatt hensyn til. På den andre siden opererer han med en argumentasjonsregel (U) som krever at deltakerne ikke kan bringe inn sine egne oppfatninger om det gode dersom de ikke kan omformulere dem til spørsmål som angår alles interesser. Poenget med Habermas' rasjonelle diskurs er å komme fram til normer som representerer alle berørtes interesser. For å oppnå et førstepersons vi-perspektiv må diskursen oppheve teleologiske spørsmål om det gode. Benhabib mener at det å utradere spørsmål om det gode resulterer i at vi ikke får kunnskap om hvordan moralske normer og institusjonelle ordninger påvirker livene til konkrete andre personer. Det står i motstrid til kravet om at diskusjonspartene skal fortolke og forhandle på grunnlag i innsikt i hverandres behov og interesser. Habermas mener at testing av normer krever at aktørene har hermeneutisk tilgang til det fellesskapet og det samfunnet de lever innenfor. Følger vi Benhabib sitt resonnement kan vi si at siden deltakeren i en rasjonell diskurs må abstrahere og distansere seg fra sine egne oppfatninger om det gode, får heller ikke deltakerne i en rasjonell diskurs hermeneutisk tilgang til den verden de forhandler innenfor. Habermas hevder, som sagt, at Rawls skyver spørsmålet om stabilitet foran spørsmålet om moralsk riktighet. Benhabib argumenterer på en lignende måte mot Habermas, men her er det spørsmålet om rasjonell konsensus som skyves foran spørsmålet om moralsk riktighet. Hvilke konkrete moralske forpliktelser vi har overfor hverandre blir et spørsmål om hva alle kan ville dersom de følger bestemte prosedyreregler. Benhabibs' kritikk av Habermas er ikke ulik Rawls sin kritikk av prosedurale teorier. Rawls sier som vi har sett at det at vi følger bestemte prosedyrer ikke er det samme som å si at noe er rettferdig. Denne innvendingen går tilbake til Hegel sin kritikk av Kant sin teori om det kategoriske imperativ. Denne kritikken går ut på at det at en norm ikke møter på en motsigelse i det kategoriske imperativ, ikke er det samme som at den er riktig, eller ønskelig fra et moralsk perspektiv.²⁶³

²⁶³ Benhabib vil integrere det hun kaller ny-aristoteliske og ny-hegelianske innsikter i universell kommunikativ etikk. Hun vil formulere en universell kommunikativ etikk innenfor rammen av filosofisk hermeneutikk, spesielt med utgangspunkt i en hermeneutisk fortolkning av Aristoteles' begrep om *phronesis*. Hun er påvirket av Hans-Georg Gadamer sin filosofiske hermeneutikk som hun mener er en syntese av Aristoteles etiske teori og Hegel sin kritikk av Kant. Fra Aristoteles' kritikk av Platon utvikler Gadamer en teori om praktisk dømmekraft som noe alltid er operativt innenfor en bakgrunn av samfunnets felles etiske forståelse. Gadamer mener at vi ikke kan forstå noe uavhengig vår erfaringsbakgrunn. Fra Hegel sin kritikk av Kant henter Gadamer den innsikten at der ikke fins noen formal etikk som ikke inneholder noen substansielle forutsetninger. På samme måte som det ikke fins en forståelse som ikke er situert i en historisk kontekst, så fins det heller ikke et moralsk utgangspunkt som ikke er avhengig av et felles etos. Kants etikk er forståelig i lys av framveksten av et moderne samfunn der frihet er blitt en sentral norm. Benhabib (1992): *Situating the Self*, 25.

Benhabib rekonstruerer Habermas' sterke begrunnelsesprogram mot det hun kaller et "historisk selvbevisst, svakt begrunnelsesprogram".²⁶⁴ Formuleringen "historisk selvbevisst" brukes for å understreke at hun mener det ikke er mulig å konstruere et moralsk perspektiv uavhengig av det samfunnet, og den historiske konteksten vi forstår oss selv på bakgrunn av. Det moralske utgangspunktet er ikke noe vi kan formulere en gang for alle, det er noe som stadig formuleres og reformuleres ved refleksiv bruk av en sosial og historisk konstituert praktisk fornuft. Her kan det kanskje se ut som om hun havner i en kommunitaristisk posisjon, men det er ikke riktig. Hun mener at vi må operere med en fornuftsforståelse som samsvarer med moderne demokratiske grunnverdier. Dette er verdier som autonomi, pluralisme og toleranse.²⁶⁵ Som Habermas er Benhabib kritisk til kommunitaristiske teorier fordi de ikke skiller klart nok mellom normer som er konstituerende for sosiale fellesskap, og normer som er legitime fra et moralsk ståsted. Moralske normer og demokratiske ordninger er gyldige i kraft av fornuftige argumenter, ikke i kraft av tradisjoner eller religioners autoritet.²⁶⁶ Hun opererer med en forståelse av praktisk fornuft som ikke er så ulikt Rawls sin ide om at den offentlige fornuften må konstrueres i samsvar med de politiske verdiene som har konstituert en demokratisk politisk kultur. Forskjellen er at Rawls utelukkende snakker om politiske rettferdighetsprinsipper, mens Benhabib ikke gjør noe prinsipielt skille mellom politiske og moralske prinsipper.

Benhabib forsvarer en modell for testing av normer som hun kaller "interaktiv universalisme". Det er en modell for moralsk konversasjon som ikke er begrenset til rettferdighets spørsmål, og som stiller svakere krav til konsensus enn det Habermas gjør. Benhabib konstruerer en modell som gir rom for det hun kaller "utvidet tenkning":

The nerve of my reformulation of the universalist tradition in ethics is the construction of "The moral point of view" along the model of a moral conversation, exercising the art of "enlarged thinking". The goal of such

²⁶⁴ Ibid., 31.

²⁶⁵ Ibid., 9.

²⁶⁶ Benhabib er kritisk til det hun kaller "integrasjonslinjen" i kommunitaristiske teorier. Hun hevder at enkelte kommunitaristiske posisjoner er grunnleggende antimoderne. De presenterer det moderne som samfunn preget av rotløshet, anomi og fremmedgjøring. Det eneste som kan redde situasjonen er å føre det moralske utgangspunktet tilbake til tradisjonelle dygder nedfelt i privilegerte tradisjoner. De som forsvarer denne linjen forvarer dygder inneholdt i tradisjoner som er uforenelig med de verdiene som konstituerer vår demokratiske selvforståelse som frihet, likeverd og rettferdighet. Se Benhabib, (1992), *Situating the Self*. Kommunitarister som Sandel og Macintyre vil kunne falle inn under det Benhabib kaller integrasjonslinjen i den kommunitaristiske kritikken av liberalismen. Se Macintyre (1982), *After Virtue* og Sandel (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*.

conversation is not consensus or unanimity (*Einstimmigkeit or Konsens*) but the “anticipated communication with others whom I know I must finally come to some agreement” (Verständigung).²⁶⁷

Benhabib argumenterer for en modell for testing av normer som gir rom for tematiserings av spørsmål om det gode, og som inneholder svakere krav til konsensus enn det Habermas' modell gjør. Hun forstår konsensus, ikke som et resultat av rasjonell diskurs, men som noe vi skal strekke oss mot med formål om å oppnå felles forståelse. Konsensus blir dermed en regulativ ide, noe som er konsistent med Habermas' begrep om konsensus. Benhabib er imidlertid mer opptatt av at moralske konversasjoner skal ende opp med felles forståelse, og slik jeg ser det er det fullt mulig å oppnå felles forståelse uten å bli enig av de samme grunner. Dermed kan Benhabib sin oppfatning av konsensus være forenelig med rettferdighet som rimelighet.

Vi skal nå se på hennes interaktive universalisme. Hennes modell for testing av normer er ikke begrenset av bestemte argumentasjonsregler, men av substansielle normer. Disse normene er *moralsk respekt* og *gjensidig anerkjennelse av likeverd*. Normer skal testes i en praktisk diskusjon der kriteriet på legitimitet er enighet (i svak forstand).²⁶⁸ Hun vil ivareta Habermas sitt diskursprinsipp (D) som hun formulerer på denne måten:

Only those norms and normative institutional arrangement are valid which can be agreed to by all concerned under special argumentation situations named discourse.²⁶⁹

Hun mener imidlertid at diskursprinsippet kan fungere som et prinsipp for testing av normer uten å operasjonaliseres gjennom et universaliseringsprinsipp (U). Vi har sett at Habermas innfører (U) som en argumentasjonsregel som skal ledsage diskusjonspartene fram til rasjonell konsensus. I følge Benhabib skal deltakerne nærme seg konsensus ved at argumentasjonen begrenses av de substansielle normene universell moralsk respekt (*universal moral respect*) og gjensidig anerkjennelse av likeverd (*egalitarian reciprocity*). Universell moralsk respekt betyr:

” [T]hat we recognize the rights of all beings capable to speak and action to be participants in the moral conversation”.²⁷⁰

²⁶⁷ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 9.

²⁶⁸ Ibid.,38.

²⁶⁹ Benhabib (2004): *The Rights of Other*, 13.

Benhabib bruker begrepet moralsk konversasjon for å understreke at hennes egen modell er mindre formal og prosedural enn Habermas' modell for rasjonell diskurs. Gjensidig anerkjennelse av likeverd betyr at:

[E]ach has the same symmetrical rights to various speech acts, to initiate new topics, to ask for reflection about the presuppositions of the conversation etc.²⁷¹

Normene om universell moralsk respekt og gjensidig anerkjennelse av likeverd stiller bestemte krav til alle som deltar i en moralsk konversasjon. Benhabib sier at hun har kommet til disse normene ved hjelp Rawls' metode, "refleksiv likevekt". Normene er et resultat av en prosess der kulturelle moralske intuisjoner analyserer og vurderes opp mot artikulerte filosofiske prinsipper. Resultatet er en "tykk beskrivelse" av de moralske forutsetningene for en moderne kultur. Moralsk respekt og gjensidig anerkjennelse av likeverd betraktes som forutsetninger for en rettferdig og demokratisk forhandlingsituasjon.²⁷²

[W]ithout showing equal respect for one's conversation partners, without an equal distribution of the rights to speak, interrogate, and propose alternatives, we would find it hard to call the agreement reached at the end of the conversation fair, rational or free. This does not mean that these conditions do not themselves permit interpretation, disagreement or contention, or that they are rooted in the deep structure of human conciseness. I call them "weak transcendental condition" in the sense that they are *necessary* and *constitutive* for the moral, political and social practices of reaching reasoned agreement. Unless such conditions are met, one cannot claim that such practices have been fulfilled.²⁷³

Normene om moralsk respekt og gjensidig anerkjennelse av likeverd har altså status av å være historisk frambrakte normer som eksisterer som en del av en moderne demokratisk selvforståelse. Selv om hun knytter modellen sin til en demokratisk selvforståelse, og foreslår å kutte ut universaliseringsprinsippet (U), betegner hun likevel sin modell som universalistisk. Grunnen til det er at når vi tenker oss hvordan våre handlinger, målsetninger og planer berører andre, skal vi ikke bare tenke hvordan dette berører de som lever innenfor de samme territoriale eller nasjonale grensene som oss selv. Ethvert menneske som er potensielt berørt av våre handlinger er våre konversasjonspartnere.²⁷⁴ I motsetning til Rawls som understreker

²⁷⁰ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 29.

²⁷¹ *Ibid.*, 29.

²⁷² *Ibid.*, 30 – 31.

²⁷³ Benhabib (2002): *The Claim of Culture*, 38.

²⁷⁴ Benhabib (2004): *The Rights of Other*, 14.

at rettferdighet som rimelighet kun skal anvendes på basisstrukturen i et moderne samfunn, mener Benhabib at vi skal tenke oss i konversasjon med andre på tvers av grensen mellom det politiske og det ikke-politiske og kulturelle og nasjonale grenser.²⁷⁵ Kravet om universalisering kommer til uttrykk i kravet om universell moralsk respekt. Når vi anvender denne normen må vi tenke i tråd med den gylne regel som sier ”gjør mot andre, det du vil andre skal gjøre mot deg selv”.²⁷⁶ Benhabib karakteriserer Habermas’ universalisme som rasjonalistisk fordi det er prosedyren, ikke konkrete moralske forpliktelser vi har overfor andre mennesker, som avgjør om en norm kan universaliseres eller ikke.²⁷⁷ Spørsmål om moralsk riktighet omskrives til spørsmål om konsistens. Universalisering er, i følge Benhabib, et regulativt ideal som virkelige mennesker strever etter når de diskuterer, og forhandler om normative spørsmål. Dette er også Habermas sin grunninnsikt, men Benhabib mener at han ikke tar konsekvensen av dette når deltakerne blir tvunget til å tenke bort det som gjør dem til konkrete individer med sin egen livshistorie og narrative identitet.²⁷⁸

In this sense, “universality” is a regulative ideal that does not deny our embodied and embedded identity, but aims at developing moral attitudes and encouraging political transformation that can yield a point of view acceptable to all. Universality is not the ideal of consensus of fictitiously defined selves, but the concrete process in politics and morals of the struggle of concrete embodied selves, striving for autonomy.²⁷⁹

Moralsk konversasjonen skal føre til konsensus, men ikke konsensus i streng forstand. Når universaliseringsprinsippet (U) ikke lenger skal gjelde som en argumentasjonsregel kan det ikke stilles krav til at deltakerne komme fram til rasjonelt motivert konsensus gjennom ideell rolleoveratakelse. Jeg mener at når Benhabib kutter ut (U) ender vi opp med en teori om moralsk diskurs som tillater overlappende konsensus som en tilfredstillende begrunnelse av normer. Konsekvensen av å kutte ut (U) er at vi kan oppnå enighet om de samme normene ut

²⁷⁵ Jeg diskuterer Rawls begrunnelse for rettferdighet som rimelighet primært med utgangspunkt i måten han begrunner dette prinsippet på i *Political Liberalism* (1993). I *The Law of Peoples* (1999) diskuterer han imidlertid hvordan rettferdighetsteorien hans rettferdighetsteori kan tenkes i forhold til global rettferdighet. Denne problemstillingen diskuterer jeg ikke i denne avhandlingen.

²⁷⁶ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 32.

²⁷⁷ Ibid., 8.

²⁷⁸ Benhabib mener at problemet med Habermas sin teori er at de plasserer den normative målestokken hos “den generaliserte andres perspektiv”. Det vil si til individet som bærere av like grunnleggende retter. Dette gjør han samtidig som han mener at moralske normer skal testes ved rolleoveratakelse. Ideell rolleoveratakelse forutsetter imidlertid at normer vurderes i forhold til ”den konkrete andres perspektiv”. Det vil si i forhold til hvordan forslagene berører og tolkes av konkrete individer med ulike behov, interesser og narrative livshistorier. Se Benhabib (1992): *Situating the Self*, 148 – 178. I Del IV I denne avhandlingen diskuterer jeg Benhabib sin diskusjon om rolleoveratakelse og forholdet mellom den konkrete og den generaliserte andre.

²⁷⁹ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 153.

fra ulike begrunnelser. Det er universaliseringsprinsipper (U) som tvinger fram en enstemmig begrunnelse i en rasjonell diskurs. Vi har med andre ord ingen regler eller prosedyrer som tvinger fram identiske grunner for å akseptere en norm. I Benhabib sin modell kan vi altså støtte opp om felles normer fordi de stemmer overens med våre oppfatninger om det gode. Det betyr at diskusjonspartene må stå fritt til å velge sine egne begrunnelser for hvorfor de vil akseptere normen. Med utgangspunkt i Benhabib sin posisjon kan vi altså akseptere overlappende konsensus som kilde til begrunnelse, så lenge de normene vi kommer til enighet om er i overensstemmelse med normene moralsk respekt og gjensidig anerkjennelse. Normer trenger altså ikke å betraktes som gyldige analogt til sanne for å ha status som begrunnede. Benhabib går her i retning av Rawls' ide om at samfunnsmedlemmene kan gi sin tilslutning til ett og samme sett av rettferdighetsprinsipper av forskjellige støttende grunner. Når hun begrunner hvorfor normen om universell moralsk respekt skal gjelde som en begrensning på moralsk argumentasjon, sier hun:

A weak justification strategy consists in showing that there is not a single *deductive chain* of reasoning establishing this principle, but that there is a family of arguments and considerations each supporting the centrality of this principles as a basis norm.²⁸⁰

Dette er forenelig med ideen om at borgere i moderne demokratiske samfunn leverer ulike, men støttende begrunnelser for bestemte rettferdighetsprinsipper så lenge de støtter opp om universell moralsk respekt. Her vil jeg legge til at Benhabib ikke selv sier eksplisitt at hun opererer med en modell som gir rom for overlappende konsensus i Rawls sin forstand. Denne oppfatningen er min tolkning av konsekvensene av forslaget hennes. Det som skiller Benhabib fra Rawls er at hun opererer med en modell for offentlig diskusjon der deltakerne er frie til å bringe inn sine oppfatninger om det gode, eller det Habermas kaller etiske verdier. Konsekvensene av det trenger ikke å være at de beslutningene som tas begrunnes i bestemte oppfatninger om det gode. Det kan snarere være slik at vi trenger en diskusjon der vi tematiserer ulike oppfatninger om det gode for å finne fram til de ulike begrunnelsene vi har for å støtte opp om felles rettferdighetsprinsipper.

²⁸⁰ Ibid ,31.

4.2 Benhabib sin kritikk av Habermas

Vi skal nå se nærmere på hvorfor Benhabib vil avskaffe universaliseringsprinsippet slik Habermas formulerer det. Hun hevder at Habermas er mer opptatt av konsensus som et endelig resultat av en rasjonell diskurs enn av diskursen som en kooperativ prosess der normene blir testet fra de berørtes perspektiv. I følge Benhabib er det ikke tilstrekkelig å si at de normene deltakeren oppnår konsensus om etter å ha fulgt en bestemt prosedyre, er gyldige. Hun mener Habermas setter prosedyren og sluttresultatet i sentrum, ikke selve dialogen. Det at normer er et resultat av en bestemt prosedyre sier ingenting om normenes moralske kvalitet.²⁸¹ Benhabib sier at dersom konsensus er det eneste kriteriet på gyldighet kan en slik test i verste fall føre til moralsk forstyrrende og kontra-intuitive konsekvenser. Hun viser dette med å teste regelen ”ikke forårsak andre unødvendig lidelse” (do not inflict unnecessary suffering) mot universaliseringsprinsippet (U).²⁸² Hun mener at vi intuitivt vil gi vår tilslutning til denne regelen, men hvis vi tester den mot Habermas modell så viser det seg at den ikke lar seg universalisere. Spørsmålet er om deltakerne kan akseptere de antatte konsekvensene (og sidekonsekvensene) som normen kan ha for realiseringen av interessene deres.²⁸³ Benhabib sier at ettersom det alltid vil finnes personer som vil forbeholde seg retten til å påføre andre og motta unødvendig lidelse, så kan ikke denne normen universaliseres. Hun sier for eksempel at sadomachokister ikke ville kunne akseptere en norm om å ikke påføre andre, eller være objekt for, unødvendig lidelse.²⁸⁴ Jeg mener imidlertid at det eksemplet hun velger, ikke illustrerer poenget hennes godt nok. Til Habermas’ forsvar vil jeg si at det er fullt mulig å universalisere en norm om at vi ikke skal skade andre mennesker. Vi kan tenke oss at medlemmene starter å undersøke normen, ”ikke påfør unødvendig lidelse”. I en praktisk diskurs ville medlemmene finne fram til en mer presis betydning av denne normen. Jeg vil anta at argumentasjonen ville tvinge fram tolkninger og presiseringer av hva som ligger i begrepet ”unødvendig”, og hva som ligger i begrepet ”lidelse”. Medlemmene ville kanskje diskutere hva som ligger i begrepet ”unødvendig”. Som Benhabib selv påpeker kan ikke alle berørte bli enige om å ikke tillatte noen form for lidelse. Det er mange som vil påberope seg retten til å påføre seg selv eller andre lidelse. For eksempel retten til å legge seg under kniven for å ta en smertefulle kosmetisk operasjon, eller retten til å drive med boksing. De må spørre

²⁸¹ Ibid., 37–38.

²⁸² Ibid., 34–35.

²⁸³ Benhabib refererer til (U) slik dette prinsippet er formulert i *Moral Conciseness and Communicative Action*: ”For a norm to be valid, the consequences and side effects that its general observance can be expected to have for the satisfaction of the particular interest of each person affected must be such that all affected can accept them freely”. Habermas (1990), *Moral Conciseness and Communicative Action*, 120.

²⁸⁴ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 35.

seg selv om vi med rette kan karakterisere dette som unødvendig, og om disse eksemplene er relevante for det emnet som diskuteres. Deltakerne i en praktisk diskurs vil sannsynligvis komme fram til at de formene for lidelse jeg har nevnt her ikke kan diskuteres analogt med lidelse som folk er ufrivillig offer for og som krenker individets verdighet og integritet. Kanskje ender diskusjonspartene opp med en spesifisering i retning av formuleringen ”fysiske og psykiske overgrep er ikke tillatt”. Med betegnelsen ”overgrep” er vi innforstått med at den lidelsen vi snakker om er forbundet med ufrivillighet og krenkelse. Krenkende handlinger ville ikke kunne aksepteres av de som berøres av dem.

Benhabib sitt poeng er at Habermas sitt universaliseringsprinsipp er konsekvensialistisk. Som vi har sett krever (U) at en norm er gyldig dersom deltakeren aksepterer de konsekvensene og sidekonsekvensene normen har for alles interesser. Målestokken på hva som er rett blir at det skal tilfredstille alles interesser, ikke hvilke normer vi faktisk ønsker skal regulere sosiale relasjoner og politiske ordninger. William Regh sier at det Benhabib er ute etter i sin kritikk av Habermas er å peke på at strukturen i argumentet hans ikke godt nok forklarer hvordan praktiske diskurser fører oss mot moralsk intersubjektivitet.²⁸⁵ Universaliseringsprinsippet kan ikke veilede oss med hensyn til hvilke begrensninger vi av moralske grunner må legge på våre ønsker og interesser. Ved hjelp av Habermas’ reformulering av det kategoriske imperativ kan vi ikke komme fram til positive moralske plikter. Hun mener at vi må teste mulige handlingsregler med utgangspunkt i spørsmålet om hva er nødvendig for å kunne fortsette å samtale. Det vil si spørsmålet om hvilke normer som bidrar til å opprettholde muligheten for moralske diskusjoner, eller konversasjoner som er det begrepet hun selv foretrekker. Benhabib mener at hennes egen modell der argumentene begrenses av normene universell moralsk respekt og likeverdig resiprositet, og der normene legitimeres i diskursprinsippet er en bedre modell. I tråd med hennes formulering må deltakerne spørre om de selv og andre berørte kan akseptere prinsippet, “ikke forårsak andre unødvendig lidelse”, som en handlingsregel.

By adopting the infliction of unnecessary suffering as a norm of action, however, we would in effect be undermining the very idea of moral dialogue in the first place. But it would be absurd to want to adopt as valid or correct a principle of action- the infliction of arbitrary suffering - such as would impair or jeopardize the very possibility of an ongoing conversation among us. Since such ongoing moral conversation involves sustaining relations of universal respect and egalitarian reciprocity, if we all where to engage in the infliction of unnecessary

²⁸⁵ Regh (1997): *Insight & Solidarity*, 66.

suffering, we must undermine the very basis of our ongoing moral relationship. In this sense universalizability is not only a *formal procedure*, but involves the utopian projection of a way of life in which respect and reciprocity reign.²⁸⁶

Benhabib mener altså at rasjonell konsensus ikke er et tilfredstillende krav til gyldighet. Hun mener at vi heller skal spørre om hvilke normer som er nødvendig for å opprettholde muligheten av likeverdig konversasjon. Betyr dette at de normene som bidrar til å opprettholde muligheten for diskusjon og samtale er gyldige? I så fall er det grunn til å stille spørsmål om ikke dette også ender i en konsekvensialistisk, eller kanskje funksjonalistisk, posisjon. Hvis moralske normer får som funksjon å opprettholde og vedlikeholde moralsk konversasjon som sosial praksis, står Benhabib i fare for å gi normer en instrumentell begrunnelse. Her kan det virke som Benhabib argumenterer mer i tråd med kommunitaristisk normativ teori, som begrunner normer i sosial praksis, enn i tråd liberal rettferdighetsteori. En ytterste konsekvens av å begrunne normer i kravet om at de skal opprettholde sosial praksis kan være at vi krever at individer skal akseptere undertrykking av seg selv hvis det er nødvendig for å opprettholde praksisen. For å unngå en slik tolkning er det viktig å være oppmerksom på at legitime normer må føres inn under de pragmatiske forutsetningene for likeverdige og rettferdige diskusjoner. Disse forutsetningene er uttrykt i de substansielle normene om moralsk respekt og gjensidig anerkjennelse. Benhabib sitt poeng er at det er disse normene som gjør det mulig for oss å etablere moralske konversasjoner i første omgang.

Benhabib vil ta vare på den diskursetiske grunnideen som er at etikken må begrunnes i de normene som gjør kommunikasjon og samhandling mulig. Det å kommunisere med andre handler om å søke etter felles forståelse, som igjen forutsetter at vi forplikter oss til å følge bestemte substansielle normer. Disse normene har status av å være substansielle normer inneholdt i en moderne moralsk og politisk kultur. Det vil si i en kultur der refleksjon og kritikk er blitt en livsform, og som dermed gjør kommunikativ etikk og deliberativt demokrati mulig.²⁸⁷ Benhabib tar vare på Habermas' prinsipp om at normer er legitime i kraft av enighet. Det deltakerne er enige om er å følge normer som gjør det mulig å fortsette konversasjonen mellom dem. I en moralsk konversasjon skal deltakerne skille mellom det som er moralsk tillatt og det som ikke er det fra fellesskapets ståsted.

²⁸⁶ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 38.

²⁸⁷ *Ibid*, 40.

Noe av det jeg finner interessant i Benhabib sin reformulering av Habermas er at hun forsvarer grunninnsikten som er at rettferdighetsnormer og demokratiske beslutninger skal diskuteres, testes og legitimeres i en åpen praktisk diskurs, men at hun samtidig ender opp med forståelse av konsensus som er forenelig med Rawls sitt begrep om overlappende konsensus. Etter mitt syn er det vanskelig å tro at medlemmene i pluralistiske samfunn vil utvikle de samme grunnene til gi sin tilslutning til normer eller politiske prinsipper. Det har Rawls tatt konsekvensen av, og begrenser seg til å snakke om politiske rettferdighetsregler som borgerne av ulike grunner kan gi sin tilslutning til. Benhabib sin posisjon er altså på mange måter forenelig med Rawls' politiske liberalisme. Når det er sagt vil jeg understreke at det er store forskjeller og uenigheter mellom disse to. Det er mye i Benhabib sin posisjon som er i konflikt med Rawls sin posisjon, for eksempel at hun ikke skiller klart mellom politiske og moralske diskurser, og at hun begrunner posisjonen sin i moralske normer, ikke i politiske grunnverdier. Jeg skal ikke gå nærmere inn på dette. Poenget mitt er at å vise at Benhabib sin posisjon inneholder fruktbare innsikter i forhold til å utarbeide en teori om at rettferdighetsnormer skal testes og legitimeres i en åpen og inkluderende praktisk diskurs som inkluderer overlappende konsensus.

4.3 Kan overlappende konsensus begrunne normativ gyldighet?

Benhabib sin kritikk av Habermas handler i stor grad om at kravene til rasjonell konsensus er for strenge, og går på bekostning av de forskjellige perspektivene og synspunktene en rasjonell diskurs i utgangspunktet skal gi rom for å tematisere. Ideen om rasjonell konsensus er altså ikke forenelig med pluralisme. Denne innvendingen er det flere som retter mot Habermas. Diskursprinsippet (D) gjelder ikke bare som et prinsipp for moralske diskurser, men også for demokratiske diskurser. Habermas mener altså at også politiske prinsipper, eller positive lover, må begrunnes i diskursprinsippet. Innvendingene mot det går ut på at det er urealistisk å tro at det er mulig å oppnå enighet om demokratiske beslutninger av de samme grunnene.²⁸⁸

James Bohman argumenterer for at Habermas' konsensusbegrep bør utvides slik at det tillater flere former for enighet. Han mener Habermas har for mye tillit til at folk kan løse

²⁸⁸ Se for eksempel Bohman (1994): "Complexity, Pluralism, and the Constitutional state: On Habermas' Faktizitat und Geltung" og Abdel - Nour (2004): "Farwell to Justification".

kulturbaserte interessekonflikter ved hjelp av abstraksjon. Han foreslår en revurdering av Habermas sitt diskursprinsipp som sier:

A law is legitimate only if it is agreed to by all citizens in a fair and open participatory process in which they may continue to cooperate freely.²⁸⁹

Bohman sitt legitimeringsprinsipp konkretiserer de kravene Benhabib mener vi bør stille til legitimitet. Som Benhabib mener han at vi må fokusere mer på hvordan borgerne utøver sin politiske autonomi sammen i en kollektiv beslutningsprosess, enn på resultatet av slike prosesser. Det som er viktig for både Benhabib og Bohman er at praktisk diskurs er noe som hele tiden pågår i moderne demokratiske samfunn. Poenget er at borgere skal koordinere handlingene på en slik måte at de opprettholder denne praksisen. Habermas vil være enig i dette. Spørsmålet er om han vil kunne akseptere at gyldige normer kan begrunnes i noe annet enn rasjonell konsensus.

I artikkelen "Consensus and Normative Validity" argumenterer Harald Grimen for at det er mulig å etablere et diskursprinsipp (D) som tillater både rasjonell og overlappende konsensus uten at det går på bekostning av mulighetene å begrunne enighet som gyldig i normativ forstand. Han formulerer en sterk og en svak variant av diskursprinsippet (D). En sterk variant formuleres slik:

D) 1. Just those action norms are valid to which all possible affected person could agree - for identical reasons, which are convincing in the same way for everyone - as participants in rational discourses.²⁹⁰

Dette er Habermas sin variant av diskursprinsippet, og hans forståelse er den eneste som er forenelig med et krav om at normer skal begrunnes som gyldige i kognitiv forstand. Grimen formulerer den svake varianten av diskursprinsippet (D) slik:

(D) 2: Just those actions norm are valid to which all possible affected persons could agree –for identical or different normative reasons –as participants in practical discourse.²⁹¹

²⁸⁹ Bohman (1994): "Complexity, Pluralism, and the Constitutional state On Habermas' Faktizitat und Geltung", 922.

²⁹⁰ Grimen (1997): "Consensus and Normative Validity", 49.

²⁹¹ Ibid., 49.

Grimen mener at (D2) er et bedre prinsipp enn (D1) for å avgjøre normativ gyldighet. Det er et bedre prinsipp, både fordi det er mer i tråd med Habermas sin egen teori, og fordi det er et mer realistisk prinsipp for et pluralistisk samfunn. Den eneste måten å oppnå enighet om en bestemt påstand på av de samme grunnene er via deduksjon. Dette innebærer at to personer ikke forstår en påstand på samme måte dersom de ikke også aksepterer det samme beviset for påstanden. Grimen mener derimot at det er fullt mulig å oppnå normativ enighet om en påstand ut fra forskjellig bevisførsel. Slik jeg forstår det mener Grimen at det Habermas i bunn og grunn krever er at deltakerne i en rasjonell diskurs skal forstå konklusjonene på samme måte, men at dette ikke trenger å bety at de også kommer fram til konklusjonene på samme måte. Vi kan for eksempel forstå et krav om at alle har lik rett til utdanning på samme måte selv om vi kommer fram til dette av ulike grunner.²⁹² Grimen mener altså at overlappende konsensus er forenelig med kravet om en norm er gyldig i kraft av normativ enighet.

Grimen hevder at dersom den svake varianten av D legges til grunn når vi diskuterer spørsmål om hvilke handlingsnormer som er gyldige, vil både rasjonell og overlappende konsensus være tilstrekkelig til å betrakte dem som gyldige. Han sier at i pluralismens tidsalder med det Rawls kaller "the burdens of judgment" trenger vi et begrep om upartiskhet som inkluderer overlappende konsensus.²⁹³ Grimen argumenterer for at en svak variant av diskursprinsippet ikke går på bekostning av kravet om upartiskhet. Argumentet for det er at upartiskhet ikke nødvendigvis forutsetter at alle er enig av de samme grunnene, men at alle er enige av grunner de andre ikke finner noen fornuftige grunner til å avvise. Dette er en definisjon av upartiskhet som er forenelig med (D) 2, men ikke med (D) 1. Vi har sett at Habermas tolker Rawls' begrep om overlappende konsensus analogt til kompromiss, eller strategisk enighet. Grimen mener, som Rawls, at det ikke er riktig, og begrunner det i et skille mellom *støttende* (supportive) og *avgjørende* (decisive) grunner.²⁹⁴ En avgjørende grunn er den som avgjør saken på en bestemt måte. En støttende grunn støtter opp om saken uten å nødvendigvis være den som avgjør den.²⁹⁵ Grimen ber oss tenke oss en situasjon der tre personer er enig om at normen N er gyldig. Hver av dem har tre støttende grunner, og en avgjørende grunn. Han skisserer fire mulige situasjoner. Den første situasjonen er at person A, B og C har de samme støttende og avgjørende grunner for å akseptere N. Den andre situasjonen er at person A, B og

²⁹² Ibid., 51.

²⁹³ Ibid., 50.

²⁹⁴ Ibid., 53.

²⁹⁵ Ibid., 54.

C har de ulike støttende grunner, men samme avgjørende grunner for å akseptere N. Begge disse tilfellene vil være forenelig med Habermas' begrep om rasjonell konsensus. Det eneste Habermas krever er at normen skal begrunnes i den samme avgjørende grunnen. Den tredje situasjonen vil være at person A, B og C har samme støttende grunner, men ulike avgjørende grunner for å akseptere N. Den fjerde situasjonen er person A, B og C har både ulike støttende og avgjørende grunner for å akseptere N. De to siste er varianter av overlappende konsensus, men situasjon fire vil være et kompromiss. I følge Grimen er det situasjon tre som er den mest interessante. Vi kan være enige i et sett av støttende grunner, men likevel vektlegge disse på en slik måte at vi ender opp med ulik avgjørende grunn.

The most interesting case is (3). It expresses a common predicament: we can agree about supporting reason, and this can be a vital part of background assumption inculcated by socialization. But we can disagree about what reason is *decisive*, often (but not always) because we rely on different moral theories.²⁹⁶

Grimens poeng er opplysende i forhold til å forstå Rawls' ide om at vi kan bygge begrunnelsen for rettferdighetsprinsippene inn i våre omfattende doktriner. Siden deltakerene vokser opp i et lukket samfunn, vil alle ha den samme politiske grunnsosialiseringen. Fornuftige omfattende doktriner vil utvikle seg i tråd med rettferdighetsoppfatningen, men borgerne vil likevel kunne vektlegge de begrunnelsene de har for å følge en felles rettferdighetsoppfatning på forskjellige måter. Grimen illustrerer dette med å si at en kristen og en sosialist begge kan være mot selektiv abort, men de kan begrunne avgjørelsen på forskjellige måter. Den kristne vil kanskje argumentere for at livet er hellig, mens sosialisten ut fra et sekularisert begrep om verdighet. Selv om de har forskjellig avgjørende grunn for å akseptere en avgjørelse kan de likevel dele en rekke støttende grunner. Uenigheten går altså på hvordan grunnen skal vektlegges. En slik uenighet kan vise seg når partene anvender universaliseringsprinsippet (U). Grimen mener at uenighet som angår hvordan partenes grunner skal vektlegges ikke er tilstrekkelig for å avvise dette som moralsk enighet.²⁹⁷ Vi skal se hvordan Grimen argumenterer for at en enighet der partene har like (eller lignende) støttende grunner, men ulik avgjørende grunn, ikke er et kompromiss. Kompromiss er forhandlinger som handler om å gi og ta. Løsningen trenger ikke være den beste for noen av partene, men den beste de kan oppnå på det aktuelle tidspunktet. Den formen for enighet Grimen skisserer er ikke et kompromiss fordi støtter opp om partenes moralske

²⁹⁶ Ibid., 54.

²⁹⁷ Ibid., 55.

overbevisninger. Forhandlingene handler ikke bare om å gi og ta, og løsningen er noe mer bare den løsningen som er mulig å oppnå på et gitt tidspunkt. Med Rawls sine ord kan vi si at det er en type enighet som er noe mer enn *modus vivendi*. Partene argumenterer ikke fra individuelle interesser eller gruppeinteresser, men fra sterke vurderinger. Selv om partenes moralske overbevisninger ikke er de samme, anerkjenner de hverandres støttende grunner. Grimen sier at denne formen for enighet er en variant av rasjonell uenighet hvor partene tenker og opptreder i tråd med det som anses for å være rimelig i diskusjonen.²⁹⁸ Slik jeg ser det anerkjenner de konsekvensene av det Rawls kaller for "the burdens of judgement". Som Grimen selv sier vil Habermas innvende at denne formen for enighet, bare kan begrunnes i et tredjepersons perspektiv, eventuelt i et førstepersons entallsperspektiv, men ikke i et førstepersons flertallsperspektiv. Det betyr at det ikke kan begrunnes i et upartisk perspektiv. Grimen mener imidlertid at den type enighet han skisserer kan begrunnes fra et upartisk perspektiv fordi ingen av moralske grunner vil avvise den.²⁹⁹ Grimen argumenterer altså for at en svak versjon av diskursprinsippet vil gi rom for overlappende konsensus. Normer kan begrunnes i overlappende konsensus uten å måtte gi slipp på kravet om upartiskhet. Et spørsmål som er relevant å stille til Grimen sin rekonstruksjon er hva som skjer med Habermas sin oppfatning om at gyldighet er analog med sannhet. Følger vi Grimen (og Rawls) kan vi betrakte en norm som gyldig dersom vi ikke har rimelige grunner til å avvise den. Grunnene til at vi ikke avviser den trenger imidlertid ikke være de samme. Dette må bety at vi kan akseptere den fordi vi betrakter den som sann, riktig, gitt av Gud, eller noe annet. Oppløser vi kravet om konsensus, så oppløser vi også kravet om at gyldig er analogt med sann. Som Rawls sier er det nettopp dette vi ikke kan forutsette i en moderne demokrati med tanke- og ytringsfrihet. Dermed kan vi si at diskusjonen skal ende opp med normer som bidrar til å opprettholde en situasjon der lover og institusjonelle ordninger alltid kan diskuteres og undersøkes i demokratiske diskusjoner.

Vi har sett at Habermas argumenterer for at Rawls burde reformulere sitt begrep om offentlig fornuft slik at det gir rom for politisk deltakelse. Med det mener jeg at samfunnsborgerne oppfatter seg selv som opphav til og forfattere av de rettferdighetsprinsippene som er adressert til dem. Grunnen til at Rawls opererer med et såpass snevert begrep om overlappende konsensus er at han ønsker å klargjøre muligheten for overlappende konsensus.

²⁹⁸ Ibid., 57.

²⁹⁹ Ibid., 57 – 58.

Vi har også sett at Habermas har fått kritikk for å operere med et begrep om konsensus som er vanskelig å forene med det faktum at vi har ulike fornuftige omfattende doktriner. Dersom vi vil holde fast ved ideen om at normer skal testes og legitimeres i en åpen og inkluderende diskusjon må vi akseptere overlappende konsensus som en god nok begrunnelse. Jeg vil konkludere med at det er mulig å begrunne en felles politisk rettferdighetsoppfatning i overlappende konsensus uten å måtte etablere et skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske, nettopp fordi dette skillet stadig må trekkes og diskuteres i offentlige diskusjoner.

