



Kjersti Fjørtoft

Rom for rettferdighet

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

Avhandling for graden dr. art.

Institutt for filosofi

Det samfunnsvitenskapelige fakultet

Universitetet i Tromsø

2005

Kjersti Fjørtoft

Rom for rettferdighet

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

Avhandling for graden dr. art.

Institutt for filosofi

Det samfunnsvitenskapelige fakultet

Universitetet i Tromsø

2005

Innhold

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

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

Forord

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

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

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

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

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

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

Tromsø, Juli 2005

Kjersti Fjørtoft

Forkortelser

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

A Theory of Justice: ATJ

Political Liberalism: PL

Justice as Fairness - A Restatement: JAF

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

Innledning

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

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

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

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

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

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

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

¹ Jfr. Føllesdal (2001): "Innledning".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Rawls (2003): "Justice as fairness: Political not Metaphysical", 394

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

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

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

⁴ Larmore, Charles (1996): *The Moral of Modernity*, 122

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

En sentral innvending er at Rawls' teori ikke fanger opp urettferdighet og overgrep som skjer i den private sfære i samfunnet. Susan Moller Okin og Martha Nussbaum hevder begge at lik fordeling av retter, muligheter og goder ikke lar seg realisere hvis ikke prinsippene anvendes på områder som tradisjonelt betraktes som avskjermet fra politisk makt. De er særlig opptatt av kvinners situasjon, og at strukturer og mønstre som reproducerer kjønnsmessig urettferdighet ofte holdes ved like i for eksempel religiøse fellesskap og familien. Både Nussbaum og Okin gir imidlertid sin tilslutning til en rawlsinspirert liberal rettferdighetsteori, men mener at teorien må utvide sitt anvendelsesområde⁵. Nussbaum har i samarbeid med Amartya Sen utviklet en etikk og politisk teori som studerer rettferdighet og likeverd i forhold til spørsmål om hva som setter folk i stand til å benytte seg av de rettene og mulighetene de skal ha krav på.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Habermas (1998: "'Reasonable' versus 'True'", 76.

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

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

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

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

¹¹ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 170

¹² Okin (1999): *Is Multiculturalism bad for Women?*, 10

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

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

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

Rawls' politiske liberalisme

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

1. Hva kjennetegner en politisk rettferdighetsoppfatning?

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

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

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

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

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

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

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

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

1.1 Basisstrukturen - hovedemnet for rettferdighet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Nagel (2003): "Rawls and Liberalism", 63.

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

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

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

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

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

1.2 En frittstående begrep om rettferdighet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 Politisk liberalisme og demokratiske grunnverdier

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Rettferdighet som rimelighet og urposisjonen

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Urposisjonen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Frihetsprinsippets prioritet og regulering av sosiale og økonomiske ulikheter

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

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

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

fordeling av grunnleggende friheter er nødvendig for å realisere det andre rettferdighetsprinsippet. Muligheten for reell sjanselikhhet sikres av en lik fordeling av grunnleggende friheter. Vi kan for eksempel ikke realisere rimelig sjanselikhhet til å oppnå maktposisjoner hvis ikke alle har ytringsfrihet. Dessuten er det frihetsprinsippet som gjør rettferdighet som rimelighet til et bedre alternativ enn et utilitaristisk nytteprinsipp. Klassisk utilitarisme vil for eksempel tillate å begrense enkeltindividene, eller grupper, grunnleggende friheter med formål om å øke den samlede produksjonen av goder. Ettersom partene i urposisjonen ikke vet hvilken gruppe de tilhører, eller hvilken posisjon de har i samfunnet, vil de ikke kunne bli enige om et slikt prinsipp. Rettferdighet som rimelighet sier at en grunnleggende frihet bare kan begrenses eller oppheves på grunn av en mer grunnleggende frihet (JAF, 111; PL, 295). Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at det er de grunnleggende frihetene som har prioritet, ikke frihet i seg selv²⁶. Friheter kan komme i konflikt med hverandre. De grunnleggende frihetene skal derfor utgjøre et koherent skjema av friheter der de justeres og tilpasses hverandre. De institusjonelle og konstitusjonelle reglene som skal sikre disse frihetene må passe med dette skjemaet for å unngå konflikt (PL, 295). Spørsmålet om hvordan frihetene skal spesifiseres i form av konkrete institusjonelle regler avgjøres ikke i urposisjonen, men når de skal formuleres som konstitusjonelle garantier og lover. For eksempel er eiendomsrett en grunnleggende rett, men hvilke konkrete lover et samfunn skal ha for å beskytte denne retten er avhengig av historiske og sosiale forhold (PL, 298).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. Hvorfor velger medlemmene i urposisjonen rettferdighet som rimelighet?

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

³¹ Ibid., 364.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Primærgoder og mulighetsrom

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

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

³⁹ Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 49- 50.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 61.

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

⁴⁵ Nussbaum (1995): "Introduction", 5.

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

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

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

⁴⁶ Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 77.

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Føllesdal (2001), "Innledning", 31.

⁵¹ Sen (1992): *Inequality Reexamined*, 81.

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

⁵³ *Ibid.*, 261-265.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ Ibid., 81.

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

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

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

⁶² Ibid., 88 –89.

⁶³ Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 40.

⁶⁴ Ibid., 34.

⁶⁵ Ibid., 41 –42.

⁶⁶ Ibid., 34.

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁹ *Ibid.*, 74 – 76.

⁷⁰ *Ibid.*, 76.

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

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

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

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

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

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

4. Personbegrepet - rasjonalitet og rimelighet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ Freeman (2003): ”Introduction: John Rawls an Overview”, 32.

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

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

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

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

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

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

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

4.1 Den kommunitaristiske kritikken av det liberale selvet

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ Mullhall & Swift (1992): *Liberals & Communitarians*, 173.

⁸⁰ MacIntyre (1981): *After Virtue*, 220.

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

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

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

⁸² Jfr Mullhall & Swift (2003): "Rawls and Communitarianism": 467.

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

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

⁸³ Ibid., 468.

⁸⁴ Taylor (1995): "The Politics of Recognition", 225, 232.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁶ Mullhall & Swift (1992): *Liberals & Communitarians*, 174.

⁸⁷ Ibid., 175.

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

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

5. Rettferdighet som rimelighet og overlappende konsensus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁰ Scanlon (2003): “Rawls and Justification”, 160.

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

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

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

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

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

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

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

6. Fra overlappende konsensus til offentlig fornuft

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

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

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

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

DEL II

Det politiske og det ikke-politiske

I følge Rawls har historien lært oss at det ikke er mulig å oppnå politiske enighet om en bestemt religion eller omfattende doktrine. En forutsetning for at borgere i moderne konstitusjonelle demokratier kan bli enige om en felles politisk rettferdighetsoppfatning er at den ikke er begrunnet i religion, moral eller en omfattende ideologi. For å unngå dype konflikter om spørsmål som angår borgernes fellesinteresser må det finnes et offentlig politisk språk som borgerne kan bruke for å løse slike konflikter. Politiske konflikter må, med andre ord, løses med henvisning til en felles offentlig fornuft. Rawls opererer med et begrep om offentlig fornuft som begrenser politiske diskusjoner til å handle om bestemte tema, og til å foregå innenfor bestemte fora. I denne delen skal jeg diskutere Rawls' begrep om offentlig fornuft. Jeg starter med å gjøre greie for hovedtrekkene i denne ideen. Deretter diskuterer jeg om Rawls opererer med for strenge grenser for hvilke spørsmål og tema som kan diskuteres innenfor rammen av offentlige fornuft. Jeg diskuterer for det første spørsmålet om det er mulig å innfri de kravene som settes av rettferdighet som rimelighet dersom disse prinsippene ikke skal gjelde for bakgrunns-kulturen. For det andre diskuterer jeg om Rawls avgrenser sitt begrep om offentlig fornuft på en måte som gjør at han ender opp med et begrep om politikk som ikke gir rom for politisk deltakelse og reell politisk diskusjon.

1. Rawls' teori om offentlig fornuft

Rawls' begrep om offentlig fornuft er både en teori om hva som kjennetegner demokratisk medborgerskap, og en teori om politisk legitimitet.⁹³ Ideen om en offentlig begrunnelse har alltid vært et tema for Rawls. Det er imidlertid først i *Political Liberalism* at han utvikler ideen om offentlig fornuft som en norm for politisk diskusjon og politisk legitimitet i et pluralistisk demokratisk samfunn.⁹⁴ Overgangen fra å formulere liberalisme som en omfattende doktrine til en rent politisk liberalisme gjør det nødvendig å understreke betydningen av et felles politisk språk som danner en felles referanseramme for diskusjon og løsning av politiske spørsmål. Stabilitet og overlappende konsensus forutsetter at offentlige diskusjoner og forhandlinger styres av visse felles anerkjente regler og retningslinjer for hvordan man skal diskutere og løse politisk relevante problemer og interessekonflikter. Disse reglene begrunnes i felles politiske verdier, ikke i omfattende doktriner. En offentlig fornuft er, i følge Rawls, demokratiske borgeres felles politisk fornuft. Som vi har sett tidligere vil rimelige borgere begrunne sine politiske oppfatninger i grunner som andre forstår innholdet i og relevansen av. Når de gjør det henviser de til grunner gitt av offentlig fornuft.

Vi skal nå se nærmere på hva det vil si at den offentlige fornuften inneholder idealer for demokratisk medborgerskap. Rawls bruker begrepet offentlig fornuft for å beskrive en relasjon mellom borgere. Det er altså ikke bare noe vi har, men noe vi gjør noe med, og som er adressert til andre. Den offentlige fornuften styrer relasjonene mellom borgerne i basisstrukturen. De styres imidlertid ikke av ytre direktiver, men av en makt de selv er opphav til (PL, 216). Den offentlige fornuften setter rammer for hva slags tenkning og argumentasjon som skal være virksom når frie og likeverdige borgere diskuterer politiske spørsmål som det er tvingende nødvendig å bli enige om. Den inneholder allment aksepterte retningslinjer for offentlig granskning, og kriterier for hvilken type informasjon og kunnskap som er relevant for diskusjoner om politiske spørsmål. Det forutsetter at borgerne er enige om hvordan de skal argumentere når de diskuterer om rettferdighetsprinsippene er gyldige, når de er oppfylt, i hvilken grad de er oppfylt og hvilken politikk som best oppfyller dem (JAF, 89). I følge Rawls har medborgerne i et

⁹³ Rawls sier at den offentlige fornuften er forbundet med to grunntrekk ved relasjonene mellom demokratiske borgere. For det første er den offentlige fornuften en relasjon mellom borgere når de opptrer innenfor basisstrukturen, for det andre er den en kollektiv makt borgerne har gitt seg selv i egenskap av å være frie og like. Politiske beslutninger skal alltid legitimeres i makt borgerne gir seg selv (PL, 216 – 220). Rawls sitt begrep om offentlige fornuft forklarer både ideen om resiprositet og demokratisk politisk legitimitet.

⁹⁴ Dette diskuteres i for eksempel: Scanlon (2003): "Rawls on Justification", og i Charles Larmore (2003): "Public Reason".

demokratisk samfunn som styres av en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning en plikt til å anerkjenne de rammene den offentlige fornuften setter for politisk argumentasjon. Denne plikten karakteriserer han som en moralsk, ikke legal plikt, fordi det innebærer at borgerne er forpliktet til å forklare hverandre hvordan den politikken og de prinsippene de forsvarer støtter opp om felles politiske verdier (PL, 117). Charles Larmore tolker dette som at det å oppnå politisk enighet forutsetter at vi er moralsk forpliktet til å respektere personer. Han mener at denne forpliktelsen ikke kan begrunnes i rettferdighetsprinsippene fordi det er nettopp denne moralske grunnnormen som gjør borgerne i stand til å etablere enighet om rettferdighetsprinsippene som et frittstående politisk rettferdighetsbegrep. Dette står imidlertid ikke i motsetning til kravet om at en politisk liberalisme er frittstående fordi denne normen appellerer til alle personer uansett hvilken fornuftig omfattende doktrine de gir sin tilslutning til.⁹⁵

Fornuften er offentlig på tre måter. Det er for det første den formen for fornuft som borgerne bruker når de diskuterer politiske spørsmål. Begrensninger gitt av den offentlige fornuften gjelder imidlertid ikke for alle politiske spørsmål, bare de som kalles ”konstitusjonelle kjernes spørsmål” og ”grunnleggende rettferdighetsspørsmål” (PL, 114). Begrensningene gjelder heller ikke for forhandlinger som har personlig karakter eller for forhandlinger innenfor institusjoner som tilhører bakgrunnskulturen. For det andre er objektet for denne fornuften et felles offentlig gode. For det tredje er innholdet i den offentlige fornuften gitt av idealer og prinsipper som ligger til grunn for samfunnets rettferdighetsoppfatning (PL, 213).

Begrepet om offentlig fornuft følger av oppfatningene om personer som frie og likeverdige, og samfunnet som et rimelig samarbeidssystem (et velordnet samfunn). Borgere i et demokratisk samfunn må være villige til å løse grunnleggende politiske spørsmål på måter andre kan anerkjenne som fornuftige og rasjonelle. Grunnleggende politiske spørsmål bør diskuteres innenfor rammen av politiske prinsipper som frie og like aktører regner med at andre borgere har fornuftige grunner til å akseptere. En måte å identifisere disse prinsippene på er å vise til de rettferdighetsprinsippene som medlemmene av urposisjonen ville valgt dersom de resonerer bak et slør av uvitenhet.

⁹⁵ Larmore gjør oss oppmerksom på at dette er hans tolkning av det moralske grunnlaget for Rawls sin politiske liberalisme. Larmore (1999): “The Moral Basis of Political Liberalism”, 607 – 611.

Vi skal se nærmere på hvordan offentlig fornuft er et prinsipp for politisk legitimitet. Rawls sier at en grunn til å introdusere begrepet er at politisk makt alltid innebærer en viss bruk av tvang. Det betyr at borgerne i demokratiske samfunn må anerkjenne at politiske regler kan tvinge dem til å handle på bestemte måter. I moderne demokratiske regimer er det bare staten som har anledning til å utøve politisk tvang, eller politisk makt. Staten skal så langt som mulig utøve politisk makt på en slik måte at hver enkelt borger kan slutte opp om den på grunnlag av sin egen fornuft. Sagt på en annen måte, politisk makt skal være akseptert for rasjonelle og rimelige borgere (PL, 217; JAF, 90). Når borgerne forklarer og begrunner sine politiske standpunkter for hverandre skal de kunne henvise til grunner som er offentlig aksepterte som gode fornuftige grunner.

Public reason aims for justification. We appeal to political conceptions of justice, and to ascertainable evidence and facts open to public view, in order to reach conclusions about what we think are the most reasonable political institutions and policies. Public justification is not simply valid reasoning, but argument addressed to others: It proceeds correctly from premises we accept and think others could reasonable accept to conclusions we think they could also reasonable accept. This meets the duty of civility, since in due course the proviso is satisfied.⁹⁶

Formålet med en offentlig fornuft er altså å etablere en felles plattform som politiske standpunkt kan begrunnes i. Politisk argumentasjon er noe mer enn bare deduksjon, det er argumenter adressert til andre mennesker. Når vi spør om politiske argumenter er aksepterbare spør vi ikke bare om konklusjonen følger av premissene, men om andre personer også kan støtte opp om de samme premissene og den konklusjonen som trekkes av disse. Politisk argumentasjon har altså en grunnleggende intersubjektiv karakter. Politiske beslutninger må altså begrunnes i politiske verdier, og i allment aksepterte og offentlige anerkjente regler for beslutningstaking. En kjerneinnsikt i Rawls politiske liberalisme er at begrunnelsene for de avgjørelsene som blir tatt skal være åpne for offentlig innsyn og kritikk. Det er nettopp det som gjør beslutningsprosessen demokratisk. Kriteriet på at politisk makt er legitim er at den kan betraktes som frie og likeverdige personers kollektive makt. Utøvelse av offentlig fornuft blir dermed utøvelse av politisk makt i tråd med et felles anerkjent prinsipp om politisk legitimitet.

⁹⁶ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited, 593 –594.

1.1. Tema og fora for offentlig fornuft

Den offentlige fornuften er som sagt begrenset til bestemte tema og fora. Når det gjelder tema er den begrenset til konstitusjonelle kjernespørsmål og grunnleggende rettferdighetsspørsmål.⁹⁷ Konstitusjonelle kjernespørsmål angår spørsmål om hvilke politiske friheter og rettigheter som rimeligvis bør inkluderes i en skrevet konstitusjon når man antar at denne konstitusjonen kan bli fortolket av en høyesterettsinstans eller et tilsvarende organ. Spørsmål som angår grunnleggende rettferdighet er knyttet til samfunnets basisstruktur, og vil derfor angå grunnleggende spørsmål omkring økonomisk og sosial rettferdighet og andre forhold som ikke dekkes av konstitusjonen.⁹⁸ De konstitusjonelle kjernespørsmålene er av to typer. De angår, for det første, grunnleggende prinsipper som spesifiserer styreformens og den politiske prosessens generelle struktur. Dette er prinsipper som definerer lovgivernes, administrasjonen og rettsystemets legitime makt. For det andre angår de spørsmål om de rettene og frihetene som lovgiverne må respektere. Dette er de grunnleggende rettene som stemmerett, rett til politisk deltakelse, organisasjonsfrihet og ytringsfrihet, så vel som retten til å bli beskyttet av lovverket (PL, 227). Det er ikke alltid like lett å skjønne forskjellen på konstitusjonelle kjernespørsmål og grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Slik jeg forstår det har de konstitusjonelle lovene å gjøre med samfunnets styresett, beskyttelse av de grunnleggende frihetene gitt av frihetsprinsippet og beskyttelse av formal sjanselikhets og borgernes krav på å få dekket grunnleggende behov.⁹⁹ Konstitusjonelle kjernespørsmål har altså med alle tre rettferdighetsprinsippene å gjøre, det vil si frihetsprinsippet, prinsippet om sjanselikhets og forskjellsprinsippet. Jeg forstår det også slik at de grunnleggende rettene og frihetene, videre de formelle garantier for sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet skal nedskrives i konstitusjonen. Men når vi kommer til spørsmålet om hvordan prinsippet om sjanselikhets og forskjellsprinsippet skal effektueres er vi inne på det som defineres som grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Rawls påpeker at det er mye vanskeligere å avgjøre når målet om en rettferdig fordeling av sosiale og økonomiske ulikheter er realisert enn å avgjøre om borgerne har like grunnleggende friheter (PL, 229). Men diskusjoner om begge typer spørsmål skal føres innenfor rammen av politiske verdier som alle er enig om, og forstår betydningen av.

Ettersom det i et samfunn alltid vil eksistere forskjellige fornuftige doktriner er det vanskelig å tro at det er mulig å oppnå enighet om alle politiske spørsmål. Den offentlige fornuften skal

⁹⁷ Rawls bruker begrepene "Constitutional essential" og "Basic justice" når han avgrensner emnene for politiske diskusjoner.

⁹⁸ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason revisited", 575 n 7.

⁹⁹ Michelman (2003): "Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law", 401.

imidlertid ikke gjelde for alle politiske spørsmål. Offentlig fornuft skal anvendes på spørsmål som for eksempel angår religionsfrihet, hvem som har stemmerett, spørsmål om rimelig sjanselighet og regulering av eiendom. Rawls nevner en rekke eksempler på spørsmål som vi kanskje umiddelbart oppfatter som grunnleggende politiske spørsmål, men som ikke faller inn under området for offentlig fornuft. Dette gjelder for eksempel miljøvern, noen former for eiendomsregulering og etablering av nasjonalparker (PL, 214). Spørsmål som dekkes av, eller følger av konstitusjonelle forskrifter har forrang framfor andre politiske regler og forskrifter. De emnene som er gjenstand for offentlig fornuft skal kunne diskuteres innenfor rammen av politiske verdier alene. En rekke tilsynelatende politiske spørsmål, som for eksempel miljøvern, vil også appellere til andre verdier.

Den offentlige fornuften er også begrenset til å gjelde for "det offentlige politiske forum". Dette forumet deles inn i tre deler. Den første er dommernes diskusjoner omkring avgjørelser, særlig i høyesterettsinstanser. Den andre er diskusjoner blant regjeringstalsmenn, særlig blant ledende statstjenestemenn og lovgivere. Den tredje delen er diskusjonen blant kandidatene til offentlige verv.¹⁰⁰ Generelt kan vi si at fora for den offentlige fornuften er den juridiske, den politiske og den administrative sfæren i samfunnslivet. Rawls sier også at den eksemplariske bruken av den offentlige fornuften skjer i høyesterett (PL, 231). Poenget er ikke å hevde at den måten det tenkes på i amerikansk høyesterett er perfekt, men å framheve at i konstitusjonelle demokratier er det slik at enkelte faktorer kan regnes som relevante når vi skal treffe en beslutning, mens andre gjør ikke det. De fleste borgere i demokratiske samfunn er for eksempel enige i at avgjørelser som tas i høyesterett ikke skal begrunnes i Bibelen eller andre teologiske skrifter. Borgere i demokratiske samfunn har krav på at de beslutningene som angår dem selv skal begrunnes i grunner som de kan akseptere og skjønne betydningen av.¹⁰¹ Beslutningene må appellere til politiske verdier som tilhører en fornuftig og anerkjent politisk rettferdighetsoppfatning (PL, 236). Når høyesterett foretar en beslutning skal den følge de prinsippene borgerne kjenner som gjeldende rett. Rawls mener ikke at alle borgerne trenger å være enige i de beslutningene høyesterett tar. Poenget er at de beslutningene høyesterett tar skal være slik at borgerne forstår hvorfor retten kommer til de konklusjonene de gjør fordi de aksepterer at premissene er relevante. Vi kan si at de skal støtte opp om det vi kaller folks alminnelige rettsoppfatning. Konstitusjonelle kjernes spørsmål og grunnleggende rettferdighets spørsmål skal altså løses med henvisning til verdier og grunner

¹⁰⁰ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Reconsidered", 575.

¹⁰¹ Freeman (2000): "Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment", 397.

som alle borgere kan gi sin tilslutning til i kraft av å være selvlovgivende borgere. Som Samuel Freeman påpeker er det viktig å være oppmerksom på at demokratisk enighet forutsetter enighet om politiske verdier, ikke moralske verdier eller trosoppfatninger.¹⁰² Selv om flertallet i et samfunn tilsynelatende er enig i at en religiøs tekst som Bibelen eller Koranen skal legge grunnlaget for lovgivningen betyr ikke det at en av disse tekstene kan definere innholdet i offentlig fornuft. Ideen om offentlig fornuft er utarbeidet for demokratiske samfunn med institusjoner som fremmer verdier som ytringsfrihet, meningsfrihet og toleranse.

Hva vil det si å anvende offentlig fornuft i praksis? Rawls illustrerer hvordan den offentlige fornuften anvendes blant annet på spørsmålet om selvbestemt abort. Spørsmålet om selvbestemt abort nevnes som et eksempel på et konstitusjonelt kjernespørsmål fordi det angår kvinners rett til selvbestemmelse. Spørsmålet om selvbestemt abort kan forårsake dype konflikter, særlig fordi forskjellige meninger om dette spørsmålet vil være veldig knyttet til borgernes religiøse tro. Rawls sier at for å løse dette spørsmålet må vi gjøre det klart hvilke politiske verdier spørsmålet berører. Han mener det må diskuteres i relasjon til tre grunnleggende politiske verdier. Det skal diskuteres i forhold til spørsmål om hva respekt for menneskets liv krever, hvordan samfunnet skal regulere de institusjonene som skal sikre reproduksjon av et politisk samfunn over tid og de kravene som stilles til full likestilling mellom menn og kvinner. Konklusjonen må begrunnes i en rimelig balanse mellom disse verdiene. I henhold til Rawls vil konklusjonen sannsynligvis innrømme kvinners rett til selvbestemt abort innenfor 1. trimester (PL, 243 – 244 n 32). Med dette eksemplet viser Rawls hvordan politiske verdier i mange tilfeller utradere muligheten for å begrunne politiske beslutninger i omfattende doktriner. Dersom vi for eksempel argumenterer ut fra vårt religiøse ståsted og bare legger vekt på den politiske verdien respekt for livet, uten å vurdere denne oppfatningen opp andre relevante politiske verdier, vil vi ikke bruke vår offentlige fornuft. På den andre siden, hvis vi begrunner vår oppfatning i våre sekulariserte moralske verdier og bare argumenterer ut fra verdien valgfrihet uten å veie dette opp mot andre relevante verdier, vil vi heller ikke bruke offentlig fornuft.¹⁰³ Rawls mener imidlertid ikke at den offentlige fornuften vil lede oss til klare og udiskutable konklusjoner. Eksempelet overfor brukes for å illustrere hva slags prosess det å bruke offentlig fornuft er. Anvendelse av

¹⁰²Ibid., 398.

¹⁰³Jfr Freeman (2003): "Introduction: John Rawls an Overview", 42.

offentlig fornuft innebærer at vi må klargjøre hvilke hensyn vi skal ta, hvilke begrensninger vi må underlegge oss og hvordan vi skal foreta rasjonelle avveininger. Dersom vi for eksempel diskuterte selektiv abort, ville vi kanskje vektlegge de involverte verdiene på en annen måte. I en slik diskusjon ville kanskje verdien av valgfrihet veie mindre fordi det kan dreie seg om velge bort barn med bestemte handikapp. Rawls' eksempel illustrerer et vanskelig og omdiskutert tema. Det er grunn til å spørre hvordan det i det hele tatt er mulig å tenke seg at de som for eksempel tilhører den romersk katolske kirke kan akseptere et slikt syn. Rawls' svar er her at den romersk katolske kirke fortsatt kan anbefale sine medlemmer å følge religionens eget regelverk, men at de ikke kan bruke sitt religiøse syn som argument mot en lov som tillater selvbestemt abort. De kan heller ikke bruke tvang eller makt for å få majoriteten til å overta deres religiøse oppfatning. Men de kan selvsagt fortsette å argumentere mot selvbestemt abort innenfor rammen av offentlig fornuft.¹⁰⁴ Et moderne konstitusjonelt demokrati vil for eksempel ikke tillate voldelige aksjoner for å endre lovverket, borgerne kan imidlertid søke å endre lovverket med andre aksepterte virkemidler.¹⁰⁵ Poenget er at politiske standpunkt må begrunnes i politiske verdier. Løsningen på konstitusjonelle kjernesporsmål og grunnleggende rettferdighetsspørsmål kan ikke begrunnes i religiøse eller sekulære moralske verdier. Det er nettopp det som skiller en politisk liberalisme fra en omfattende liberalisme. Det er viktig å være oppmerksom på at det ikke bare er religiøse verdier som klassifiseres som ikke-politiske, men også sekulære moralske verdier. Selv om sekulære moralske verdier kan ligne politiske verdier har de samme status som religiøse doktriner, og faller derfor utenfor området for det politiske. De verdiene som politisk argumentasjon kan vise tilbake til skal være forenelig med de tre kjennetegnene for et rent politisk begrep om rettferdighet. Som vi har sett er disse kjennetegnene at prinsippene bare gjelder for basisstrukturen, at de kan presenteres uavhengig av omfattende doktriner, og at de er utarbeidet med utgangspunkt i grunnleggende demokratiske ideer.¹⁰⁶

Rawls mener at det bare fins én offentlig fornuft, men mange former for ikke-offentlig fornuft.

Not all reasons are public reasons, as there are the nonpublic reasons of churches and universities and of many other associations in civil society (PL, 213).

¹⁰⁴ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited", 606 – 607.

¹⁰⁵ Drebben (2003): "On Rawls and Political Liberalism", 327 – 328.

¹⁰⁶ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited", 583 – 584.

Det fins altså flere former for ikke-offentlig fornuft. De er knyttet til ulike fellesskap og relasjoner i bakgrunnskulturen. Bakgrunnskulturen består av kulturer og fellesskap, for eksempel kirker, universiteter, frivillige organisasjoner, profesjoner og vitenskaplige selskaper. Holdninger og oppfatninger som knyttes til det uoffisielle nettverket av relasjoner de fleste av oss deltar i til daglig er altså ikke emne for den offentlige bruk av fornuften. Skillet mellom offentlig fornuft og ulike former for ikke-offentlig fornuft setter grensen for hva som gjør et argument til et offentlig aksepterbart argument. Grensene spesifiseres av det liberale legitimitetsprinsippet som sier at:

[O]ur exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason (PL, 137).

Rawls forklarer at det er rimelig å kreve at politiske argumenter framføres innenfor rammen av anerkjente verdier fordi politiske beslutninger må diskuteres og begrunnes i et felles anerkjent politisk språk. Det å ha et felles språk er noe all diskusjon og samhandling forutsetter. Uansett hva slags diskusjoner vi fører eller hvilke problemer vi løser, trenger vi en anerkjent måte å resonnerer på for å begrunne standpunktene våre eller foreslå løsninger på de problemene vi står overfor. Med "en anerkjent måte" mener jeg her et begrepsapparat, bevisregler, sannhets- eller gyldighetkriterier som vi deler med andre. Det er dette som gjør noe til en diskusjon til forskjell fra retorikk og overtalelsekunst (PL, 220). Dette gjelder politiske diskusjoner så vel som diskusjoner i de sammenslutninger som fins i bakgrunnskulturen. Poenget er at forskjellige sammenslutninger opererer med ulike regler og normer for hva som er et godt argument eller et godt bevis for at noe er riktig. Regler for bevisførsel i en religiøs tro er forskjellig fra vitenskaplig bevisførsel. Men når vi kommer til offentlige diskusjoner må reglene for bevisførsel være allment anerkjent. De skal støtte seg på kunnskap som er tilgjengelig for alle og politiske verdier som alle anerkjenner som fornuftige. Det er nettopp for å illustrere dette poenget Rawls trekker en analogi mellom høyesterett og bruk av offentlig fornuft.

Innholdet i den offentlige fornuften er gitt av rettferdighetsprinsippene. Når vi ser tilbake på hvordan Rawls avgrenser tema og fora for den offentlige fornuften ser vi at de spørsmålene som peker seg ut som politisk relevante er spørsmål som kan løses ved å anvende

frihetsprinsippet, sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet. Poenget er at borgerne skal støtte seg på prinsipper som frie og likeverdige også vil akseptere.

A citizen engages in public reason, then, when he or she deliberates within a framework of what he or she sincerely regards as the most reasonable political conception of justice, a conception that expresses political values that others, as free and equal citizens might also reasonably be expected reasonably to endorse.¹⁰⁷

Rawls understreker imidlertid at rettferdighet som rimelighet er ett av flere mulige forslag til rettferdighetsprinsipper. Alle liberale teorier som tilfredstiller kravene til en politisk liberalisme vil kunne ligge til grunn for en offentlig fornuft.

Rawls begrenser altså den offentlige fornuften til å gjelde for bestemte tema og fora. Betyr det at vi aldri kan begrunne politiske standpunkt i omfattende doktriner? Rawls sier at det kan selvfølgelig være slik at argumenter som følger av omfattende doktriner kan forsvares, men ikke fordi de følger av bestemte omfattende doktriner (PL, 247). I et velordnet samfunn der borgernes grunnleggende friheter er sikret vil den offentlige fornuften følge dette synspunktet (PL, 248). Hva slags begrensninger som gjelder for den offentlige fornuften vil imidlertid variere under ulike sosiale og historiske forhold (PL, 251). Han åpner for at det under ikke-ideelle betingelser, det vi si i samfunn som ikke er velordnede, vil være tillatt å begrunne politiske standpunkt i omfattende doktriner. En forutsetning for det er at de spørsmålene som diskuteres berører politiske verdier som vil få allmenn oppslutning i et velordnet samfunn. Når Rawls diskuterer disse tingene henviser han til de som av religiøse grunner argumenterte mot slaveriet i sørstatene før borgerkrigen i USA. Religiøse argumenter skal i utgangspunktet ikke bringes inn i debatter styrt av offentlig fornuft, men det er likevel ingen grunn til å karakterisere disse argumentene som ikke-politiske. Argumenter ført av tilhengere av opphevelse av slaveriet og senere av religiøse ledere som Martin Luther King støtter opp om den offentlige fornuftens konklusjoner. Rawls sier at selv om argumentene var religiøst motivert så var intensjonene å arbeide for et velordnet samfunn der folk vil la seg ledsage av, og sette pris på, en felles offentlig fornuft (PL, 248 – 254). Selv om de religiøse lederne som argumenterte mot slaveriet ønsket å spre sitt religiøse budskap til et større publikum, tilfredstilte de likevel de kravene som stilles til et offentlig aksepterbart argument. Grunnen til det er at argumentene støttet opp om grunnleggende konstitusjonelle verdier og fornuftige

¹⁰⁷ Ibid., 581.

oppfatninger om politisk rettferdighet. I et velordnet samfunn der borgerne er enige om en felles rettferdighetsoppfatning vil det ikke være behov for å gå utenfor rammen av offentlig fornuft når de diskuterer konstitusjonelle kjernesporsmål og grunnleggende rettferdighetsporsmål. Men i et samfunn som ikke er velordnet vil det ikke være noen enighet om hvilke spørsmål som er konstitusjonelle kjernesporsmål. I det tilfellet vil borgerne kunne begrunne de verdiene de mener bør ligge til grunn for offentlig fornuft i sine omfattende doktriner.¹⁰⁸ Oppfatningen om at det bare er under ikke-ideelle betingelser at det er tillatt å bringe inn omfattende doktriner i den politiske diskusjonen kaller Rawls for det ”inkluderende perspektivet” (PL, 50). Rawls har fått kritikk for å operere med et for snevert begrep om offentlig fornuft. Kritikken går blant annet ut på at det er urealistisk å tro at borgere i demokratiske pluralistiske samfunn kan argumentere uavhengig sine dypeste religiøse og kulturelle overbevisninger.¹⁰⁹ I ”The Idea of Public Reason Revisited” åpner han imidlertid for et videre begrep om offentlig fornuft. Her sier han at folk vanligvis er fri til å bringe inn standpunkter og argumenter som stammer fra deres omfattende doktriner, men at de likevel er forpliktet til å formulere argumentene sine slik at de støtter opp om de politiske verdiene som dekkes av en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Den offentlige fornuften inneholder en klausul (de proviso) i forhold til hva som hører hjemme i en offentlig debatt og hva som ikke gjør det.¹¹⁰ Her sier han at det kan være bra at borgerne introduserer sine omfattende doktriner i offentlige debatter slik at de gjør det kjent for hverandre hvordan deres religiøse overbevisninger eller moralske grunnsyn støtter opp om en offentlig rettferdighetsoppfatning. Han nevner debatten om hvorvidt religiøse skoler skal ha offentlig støtte som et eksempel på en situasjon der det kan være klokt at de ulike partene viser til hvordan deres ulike syn støtter opp om grunnleggende politiske verdier.¹¹¹ Her ser vi at han til en viss grad utvider området for den offentlige fornuften til også å omfatte forhold som tilhører bakgrunnskulturen.

¹⁰⁸ Larmore (2003): ”The Idea of Public Reason”, 385.

¹⁰⁹ Se McCarthy (1994): ”Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”.

¹¹⁰ Rawls kaller kravet om at argumentene skal formuleres innenfor den offentlige fornuftens grenser for ”de proviso” som refererer til grensene mellom den politiske kulturen og bakgrunnskulturen. Rawls (1999): ”The Idea of Public Reason Revisited” [1995], 591.

¹¹¹ Ibid., 593.

2 Det offentlig og det ikke-offentlige

Vi skal nå se på den første av de innvendingene jeg nevnte innledningsvis. Denne innvendingen går ut på at skillet mellom det politiske og det ikke politiske implisitt kan føre til at urettferdighet som eksisterer som en del av bakgrunnskulturen blir oversett eller stilltiende akseptert. Hvis rettferdighet som rimelighet bare skal anvendes på samfunnets basisstruktur får vi ikke mulighet til å vurdere de kulturer, praksiser og skikker som ofte reproducerer og vedlikeholder urettmessig ulikhet fra en generasjon til en annen. Rettferdighet som rimelighet skal sikre en lik fordeling av grunnleggende retter og friheter, sørge for reell sjanselikhhet og sørge for at ulik fordeling av sosiale og økonomiske goder skjer i henhold til en kollektiv rettferdighetsoppfatning. Men det er ingen grunn til å tro at sosialt strukturert urettferdighet bare skapes og opprettholdes i basisstrukturen. Ulik fordeling av friheter og goder kan like gjerne ha røtter i måten ulike fellesskap i bakgrunnskulturen er organisert på. Det er relevant å stille spørsmål om hvorvidt rettferdighetsprinsippene lar seg realisere dersom ikke også bakgrunnskulturen skal vurderes fra et rettferdighetperspektiv. Samtidig er det i bakgrunnskulturen, i de fellesskapene og relasjonene som fins der, at individer realiserer sine oppfatninger om det gode. Nå er vi inne på det som ofte omtales som liberalismens dilemma, forholdet mellom frihet og toleranse. Menings- og ytringsfrihet, herunder religionsfriheten, er sentrale liberale friheter. I moderne liberale demokratier settes religionsfriheten høyt, og staten ser det som sin oppgave å beskytte den. Toleranse er nødvendig for å beskytte disse frihetene. Toleranse overfor for eksempel ulike religioner kan imidlertid komme i konflikt med en rekke andre friheter og retter som staten også skal beskytte. Martha Nussbaum peker på hvordan religionsfriheten kan komme i konflikt med andre grunnleggende friheter som bevegelsesfrihet, retten til å søke arbeid utenfor hjemmet, forsamlingsrett og organisasjonsfrihet, retten til kroppslig integritet, retten til utdanning, og rett til å ha og arve eiendom.¹¹² I Del I refererte jeg til Sen og Nussbaum som begge mener at Rawls sin teori ikke gir tilstrekkelig grunnlag for å kritisere og oppheve de sosiale og kulturelle strukturene som skaper ulikheter med hensyn til borgernes muligheter til å benytte seg av de rettene, frihetene og mulighetene de formelt sett har krav på. De mener det er bedre å fokusere på mulighetsrom enn på primærgoder. Dersom vi skal fokusere på mulighetsrom slik Nussbaum og Sen foreslår kan vi ikke oppretthode Rawls sitt skille mellom det politiske

¹¹² I "Religion and Women's Human Rights" i *Sex and Social Justice* diskuterer Nussbaum det liberale dilemmaet i lys av forholdet mellom religion og FN's kvinnerett konvensjon. Her nevner hun flere eksempler på hvordan religiøs praksis og religiøs lovgivning innebærer brudd på grunnleggende menneskeretter. Nussbaum er opptatt av land som har en offisiell politikk som diskriminerer kvinner, men også at dette er et problem i liberale stater med en tilsynelatende kjønnsnøytral politikk. Se Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 81–117.

og det ikke-politiske. Vi må isteden se på hvordan de ulike mulighetsrommene hindrer, eller fremmer individets muligheter til å velge ulike måter å fungere på. Det betyr at vi også må kunne se på hvordan kultur, tradisjon og forventninger skaper eller hindrer muligheter på andre områder, for eksempel muligheten til å ta utdanning, eller til å delta i det politiske livet. Jeg mener ikke å si at det ikke fins noe som er ikke-politisk, eller irrelevant fra et rettferdighetsperspektiv, men at vi ikke kan trekke opp denne grensen på forhånd. Som Habermas peker på, viser historien oss at dette er et skille som det stadig forhandles om i konkrete offentlige diskusjoner.¹¹³

Nussbaum er spesielt opptatt av hvordan forhold innad i familien og i religiøse fellesskap skaper og reproducerer urettmessig ulikhet mellom kjønnene.¹¹⁴ Vi kan tenke oss religiøse samfunn som inneholder praksiser som hindrer kvinner i å benytte seg av de konstitusjonelle frihetene og rettene de faktisk har.¹¹⁵ Vi kan her se på ytringsfrihet og retten til politisk deltakelse. Disse rettene skal, i følge Rawls, være sikret av frihetsprinsippet og være nedskrevet som konstitusjonelle garantier. I et konstitusjonelt demokrati har alle individer formelt sett krav på disse rettene. Likevel kan det være slik at enkelte lever under sosiale og kulturelle forhold som gjør det vanskelig for dem å benytte seg av dem. I følge Nussbaum må en rettferdighetsteori som betrakter hvert enkelt individ som formål i seg selv rette oppmerksomheten mot hvordan tradisjonelle hierarkier og fordommer skaper urettmessige ulikheter mellom individer. Som vi så i Del I er argumentet mot Rawls at han ikke går langt nok i forhold til å se på hvordan grunnlaget for ulikheter og urettferdighet skapes.

Nussbaum følger her opp en innvending mange feminister har rettet mot Rawls. Denne innvendingen går ut på at skillet mellom det politiske og det ikke-politiske er en gjenspeiling av den klassiske liberalismens skille mellom det offentlige og det private. Denne innvendingen rettes ikke bare mot Rawls, men mot liberalistisk teori generelt. Jeg skal komme tilbake til denne innvendingen i Del IV. Her er poenget å vise hvordan skillet mellom det politiske og det ikke-politiske kan føre til at urettferdighet som eksisterer i bakgrunnskulturen ikke blir vurdert fra et rettferdighetsperspektiv. Det er viktig å være oppmerksom på at Rawls' skille mellom det politiske og det ikke-politiske ikke er identisk

¹¹³ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public Use of Reason", 71.

¹¹⁴ Se Nussbaum (2000): *Women and Human Development*.

¹¹⁵ Det er viktig å være oppmerksom på at når et velordet samfunn består av fornuftig pluralisme, ikke pluralisme som sådan. Religiøse doktriner som går i mot grunnverdiene som kommer til uttrykk i rettferdighet som rimelighet vil rett og slett ikke overleve i Rawls samfunn. Individet vil dessuten være beskyttet mot åpenbare overgrep gjennom lovverket.

med den klassiske liberalismens skille mellom det offentlige og det private. Bakgrunnskulturen er ikke karakterisert som privat, men som sosial. Den befinner seg på mange måter mellom det som tradisjonelt er oppfattet som det private og det offentlige. Rawls har likevel fått kritikk for at skillet mellom det politiske og det ikke-politiske skaper en sfære i samfunnet hvor individets retter ikke er like godt beskyttet som i det politiske domenet. Problemet er at Rawls' liberale rettferdighetsteori ikke oppfyller sine intensjoner om å sikre at hvert enkelt individ får de rettene, frihetene og godene de har krav på. Vi har sett at mange kritiserer liberal rettferdighetsteori for å være for individualistisk. Denne kritikken er ofte formulert fra feministisk hold. I følge Nussbaum er problemet snarere at liberal rettferdighetsteori ofte ikke er individualistisk nok.

For, as many feminists have long pointed out, where women and the family are concerned, liberal political thought has not been nearly individualistic enough. Liberal thinkers tended to segment the private from the public sphere, considering the public sphere to be the sphere of individual right and contractual arrangement, the family to be a private sphere of love and comfort into which the state should not meddle. This tendency grew, no doubt, out of a legitimate concern for the protection of choice – but too few questions were asked about whose choices were thereby protected.¹¹⁶

Nussbaum mener at Rawls sin rettferdighetsteori heller ikke er individualistisk nok fordi den ikke omfatter de praksiser som skaper slike ulikheter mellom kjønnene. Disse praksisene eksisterer som skjulte mekanismer innebygd i religiøs eller familiær praksis. Rawls er selvfølgelig klar over at mange fellesskap har ordninger og maktstrukturer som kan generere urettmessig ulikhet, men han mener at rettferdighetsprinsippet ikke kan regulere den interne strukturen i disse fellesskapene.¹¹⁷ Selv om rettferdighetsprinsippene ikke skal anvendes direkte på alle typer fellesskap og relasjoner, er individet likevel beskyttet. For det første fordi det er frivillig å bli med i fellesskap som eksisterer som en del av bakgrunnskulturen. Sagt på en annen måte, det er frivillig å gi sin tilslutning til en omfattende doktrine. For det andre fordi rettferdighetsbegrepet alltid legger bestemte begrensninger på hvilke omfattende doktriner som kan tillates i et velordnet samfunn. Rawls stiller bestemte krav til en omfattende doktrine for at den skal kunne betraktes som fornuftig eller rimelig. I neste avsnitt skal jeg diskutere spørsmålet om frivillighet.

¹¹⁶ Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 63-64.

¹¹⁷ Rawls (1999), "The Idea of Public Reason Revisited", 596.

2.1 Frivillighet og ufrivillighet

Når Rawls diskuterer hva som skiller det politiske fra det ikke-politiske bruker han ofte frivillighet som et kriterium. Rawls sier for eksempel:

The political is distinct from the associational, which is voluntary in ways the political is not (PL, 137).

Det som skiller basisinstitusjoner fra sosiale institusjoner i bakgrunnskulturen er at medlemskap i sistnevnte er frivillig valgt. I et demokratisk samfunn med ytringsfrihet, meningsfrihet og organisasjons- og forsamlingsfrihet velger vi selv våre omfattende doktriner. Vi velger også å tilpasse oss de reglene og de maktstrukturene som måtte finnes i de aktuelle sammenslutningene.

In a democratic society non-public power, as seen, for example, in the authority of churches over their members, is freely accepted (PL, 221).

En av grunnene til at rettferdighetsprinsippene skal anvendes på basisstrukturen er at vi ikke frivillig er medlemmer av disse institusjonene, dermed kan vi ikke selv velge om basisinstitusjonene skal ha makt over oss. Det er basisinstitusjonene som utøver politisk makt, og bruk av politisk makt inneholder alltid en viss bruk av tvang. Det er nettopp derfor det er viktig at disse institusjonene er organisert i tråd med en allment akseptert politisk rettferdighetsoppfatning. Noe annet ville bryte med det liberale legitimitetsprinsippet. Jeg vil på ingen måte avvise at dette er et viktig poeng. Grunnlaget for den makten borgere i demokratiske samfunn er forpliktet til å underlegge seg, er at borgerne selv har vært med på å utforme den. Her vil jeg igjen minne på at Rawls utformer teorien sin under forutsetning av at samfunnet er lukket. Medlemmene lever hele sine liv der og kan ikke frivillig forlate det (PL, 135). Det er likevel et spørsmål om den autoriteten såkalt frivillige institusjoner har over individet i virkeligheten alltid er selvvalgt?

Rawls mener at rettferdighetsprinsippene sikrer hvert enkelt individ grunnleggende retter og friheter. Disse rettighetene har vi uansett hvilken religion eller kultur vi er medlemmer av. Det innebærer at borgerne er frie til å melde seg inn og ut av forskjellige ikke-politiske sammenslutninger som de selv vil. Dette er et grunnleggende trekk ved en moderne demokratisk forståelse av autonomi. Basisinstitusjonene skal sikre individets rettigheter blant annet ved å oppdra borgerne til en demokratisk selvforståelse og ved å informere dem om deres grunnleggende politiske og borgelige retter (PL, 199). Det betyr at hvis medlemmene av

for eksempel et kirkesamfunn ikke vil akseptere de autoritetene og pliktene som følger med, så har de sin fulle rett til å melde seg ut, og eventuelt velge en annen religion. Ideelt sett er dette riktig, men det er likevel grunn til å spørre om medlemskap i slike grupper alltid er frivillig. Frykten for sanksjoner eller for å bli satt utenfor familien, eller det sosiale nettverket kan være sterk nok til at man ikke makter å bryte ut selv om man ikke vil akseptere de maktstrukturene som gjelder der. Frivillighetskriteriet må dessuten modifiseres i forhold til alder. Voksne mennesker kan ofte velge hvilken religion de vil gi sin tilslutning til, men det gjelder ikke barn. Barn kan for eksempel ikke velge om de vil bli født inn i en familie med en omfattende doktrine som inneholder oppfatning om at jenter ikke trenger utdanning. Selv om alle formelt sett har krav på utdanning vil en slik oppdragelse påvirke enkeltindividers mulighetsrom. Når dette er sagt er det viktig å være oppmerksom på at til forskjell fra religiøse fellesskap så karakteriserer Rawls familien som en basisinstitusjon.¹¹⁸ Men, på den andre siden diskuterer han ofte familien som om det var en institusjon som tilhører bakgrunnskulturen. Når han i *Political Liberalism* forklarer hva som gjør rettferdighet som rimelighet til et frittstående politisk begrep gjør han det ved å undersøke forskjellen mellom politiske verdier og verdier som gjelder for ikke-politiske fellesskap. Her ser vi at familien, eller i alle fall det familiære faller inn under bakgrunnskulturen.

As a an account of political values, a freestanding political conception does not deny there being other values that apply, say to the personal, the familial, and the associational; nor does it say that political values are separate from, or discontinuous with, other values. One aim, as I have said, is to specify the political domain and its conception of justice in such a way that its institutions can gain the support of an overlapping consensus” (PL, 10 -11)

I Del IV i denne avhandlingen skal jeg gå nærmere inn på spørsmålet om familiens status i Rawls' teori. Grunnen til at jeg også har med dette poenget her er at jeg vil vise at det er problematisk å trekke et skille mellom det som er politisk relevant og det som ikke er det med utgangspunkt i et frivillighetskriterium. Hvis vi definerer skillet mellom basisstrukturen og bakgrunnskulturen ved hjelp av frivillighet så må familien være en basisinstitusjon. Familien kan ikke karakteriseres som en frivillig institusjon. Det å stifte familie er i de fleste tilfeller i vestlige samfunn en frivillig sak, men det er ikke frivillig å bli født inn i en familie. Men fordi religionsfriheten står høyt i liberale samfunn, og at det religiøse livet ofte leves ut i familien

¹¹⁸ Familien defineres som en basisinstitusjon fordi en av dens nøkkelroller er å reprodusere en politisk kultur fra en generasjon til den neste. Familien skal sørge for at framtidige borgere utvikler en rettferdighetssans og dyder som støtter opp om rettferdige politiske og sosiale institusjoner. Se Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1995], 595 – 601.

kan den heller ikke betraktes på lik linje med andre basisinstitusjoner. Religionsfriheten tilsier at foreldre, innenfor visse rammer, har rett til gi barna sine den religiøse oppdragelsen de vil. På denne måten blir religion heller ikke frivillig, i alle fall ikke for barn. Vi vet for eksempel at foreldre i religionsfrihetens navn har nektet barn ting som medisinsk behandling og utdanning. Religionsfrihet er imidlertid en viktig liberal frihet. Staten kan ikke nekte voksne enkeltindivider å frivillig akseptere en bestemt autoritet selv om den er undertrykkende. Problemer som angår balansen mellom frihet og toleranse vil alltid være til stede i moderne pluralistiske liberale samfunn.

Mitt poeng med å ta opp dette problemet er ikke å avvise viktigheten av liberale friheter og rett til et rom der vi kan handle uhindret av statlige inngrep, men å vise at grensen mellom hva som kan betraktes som frivillig og ufrivillig er uklar, og at det er vanskelig å trekke dette skillet analogt med skillet mellom basisstrukturen og bakgrunnskulturen.

Spørsmål om noe er frivillig eller ikke kan besvares ved å trekke opp et skille mellom de institusjonene som angår alle, og forvalter felles interesser, og de institusjonene som ikke angår alle, og som bare forvalter interesser som ikke har noe med fordelingsrettferdighet å gjøre. Frivillighet må knyttes til spørsmål om autonomi. Cass R. Sunstein sier at termen "autonomi" må referere til beslutninger som er tatt med forståelse og bevissthet om alternative muligheter og med informasjon om hva alternativene innebærer. Dersom disse betingelsene ikke er tilstede kan valgene heller ikke betraktes som autonome.¹¹⁹ Mange sosiale sammenslutninger og religiøse grupper har klare regler for hvem som har makt, hvem som har rett til å utale seg og regler for hvordan utbrytere skal sanksjoneres. Slike miljøer kan i like stor grad påvirke individers preferanser, og forestillinger om hva de rettmessig har krav på i basisinstitusjonene. Frihet til å velge blant alternative muligheter, forutsetter at individet ikke skal møte urimelige begrensninger når det gjelder muligheten til å formulere sine ønsker og planer.¹²⁰ Vi kan ikke regne med at de som forvalter makt i de ulike sammenslutningene bakgrunnskulturen består av alltid vil informere sine medlemmer om at dette er frivillig valgt, og at det fins alternative muligheter.

Rawls sier selv at personer har rett til å bli beskyttet mot for eksempel kirkens eller familiens makt. Han sier at disse fellesskapene skal beskyttes mot statlig makt, men også at

¹¹⁹ Sunstein (1991): "Preferences and Politics", 11.

¹²⁰ Ibid., 12.

medlemmene innad i disse fellesskapene skal beskyttes mot maktovergrep fra andre medlemmer (PL, 221 n 221). For at dette skal være mulig må vi kanskje se bort fra våre forestillinger om hva som er frivillig og ufrivillig valgt, og heller se på om muligheten til å stille rettmessige rettferdighetskrav er til stede. Dette gjelder både i basisstrukturen og i bakgrunnskulturen.

Rawls' politiske liberalisme er blitt kritisert for å fokusere mer på spørsmålet om toleranse og overlappende konsensus enn på hvert enkelts individs krav på å bli beskyttet fra illegitime maktforhold. Dette skal jeg diskutere i neste avsnitt.

2.2. Frihet, toleranse og ufornuftige omfattende doktriner

Jeg har sagt at liberalismens dilemma handler om balansen mellom frihet og toleranse. Rawls argumenterer som vi har sett for muligheten for fornuftig pluralisme, ikke pluralisme som sådan. Rimelige og rasjonelle borgere må akseptere at rettferdighetsprinsippene legger begrensninger på deres oppfatninger om det gode, eller omfattende doktriner. Omfattende doktriner som åpenbart strider mot rettferdighetsprinsippene vil altså ikke kunne aksepteres som fornuftige. Doktriner som bygger på undertrykkelse av individer på grunnlag av rase, etnisitet eller kjønn, for eksempel slaveri i antikken og i de amerikanske sørstatene før borgerkrigen, kan ikke aksepteres i moderne konstitusjonelle demokratier (PL, 195-196). Flere av innvendingene som er reist mot Rawls går ut på at han legger for strenge begrensninger på hvilke emner som er tillatt å tematisere i en offentlig politisk diskusjon. Denne innvendingen skal vi se på i neste avsnitt. En annen innvending er at Rawls stiller for svake krav til en omfattende doktrine for at den skal regnes som fornuftig. I "Political Liberalism, Justice and Gender" argumenterer Susan Moller Okin for at Rawls sine krav til fornuftige omfattende doktriner ikke er strenge nok. Hun mener at overgangen fra en omfattende til en politisk liberalistisk doktrine fører til at det viktigste blir å begrunne at rettferdighetsprinsippene kan ligge til grunn for overlappende konsensus. Rawls skyver altså spørsmålet om stabilitet foran spørsmålet om rettferdighet. Okin er særlig opptatt av å vise at Rawls' politiske liberalisme implisitt fører til en stilltiende aksept av diskriminering på grunnlag av kjønn. Grunnen til det er at Rawls er opptatt av å beskytte trosfriheten og understreker at et moderne demokrati må tillate at det fins personer som vil leve i opposisjon til den moderne verden så lenge de ikke undergraver muligheten for et moderne samfunn. Rettferdighet som rimelighet krever, i motsetning til den liberalismen som Kant og Mill

forsvarer, ikke en bestemt liberal livsstil. Problemet melder seg når vi kommer til spørsmålet om oppdragelsen og rettighetene til de barna som lever innenfor disse kulturene. (PL, 199) Her sier Rawls at vi må akseptere at foreldre vil oppdra barna sine i en bestemt kultur, eller religion, men at de samtidig må få informasjon om sine grunnleggende rettigheter. Okin mener at Rawls ikke tar nok hensyn til at kulturer som vil leve i opposisjon til den moderne verden ofte inneholder tradisjonelle oppfatninger som ekskluderer kvinner fra å inneha sentrale posisjoner innad i kulturen.¹²¹ Hun er inne på det samme problemet som både Martha Nussbaum og Amartya Sen peker på, altså at det alltid vil være visse psykologiske, materielle, kulturelle og tradisjonelle faktorer som påvirker folks muligheter til å benytte seg av de rettene og frihetene de formelt sett har krav på. Dette diskuterte jeg i Del I. Rawls' håp er at grunnstrukturen vil kompensere for dette ved å fordele primærgodene på en rettferdig måte uavhengig av tilfeldige omstendigheter, og ved å informere borgerne om deres grunnleggende rettigheter.¹²² Okin mener at det ikke kan gjøres dersom rettferdighetsprinsippene også anvendes på institusjoner og fellesskap i bakgrunnskulturen.

Er det slik at Rawls' politiske liberalisme ender i en posisjon som implisitt aksepterer undertrykking på grunnlag av kjønn? For at en doktrine skal være fornuftig må den, i følge Rawls, være i overensstemmelse med de kravene som stilles av "the burdens of judgement". Dette betyr at borgerne må anerkjenne at de ikke kan bruke politisk makt for å fremme sine egne oppfatninger og at de må anerkjenne at det fins flere fornuftige doktriner som inneholder egne kriterier på hva som er sant og riktig (PL, 60-61). Det å anerkjenne dette skal gjøre oss i stand til å oppnå overlappende konsensus. Vi kan være uenige om verdispørsmål og politiske spørsmål som ikke regnes som grunnleggende, men vi må være enige om grunnleggende rettferdighets spørsmål og konstitusjonelle kjernes spørsmål. En omfattende doktrine er fornuftig så lenge den ikke avviser de verdiene og frihetene konstitusjonen garanterer. En doktrine som ikke er i tråd med dette vil være ufornuftig, eller urimelig. Alle omfattende doktriner må altså begrenses av rettferdighetsprinsippene.

The principles of any reasonable political conception must impose restriction on permissible comprehensive views, and the basic institutions those principles require inevitably encourage some ways of life and discourage others, or even exclude them altogether (PL, 195).

¹²¹ Okin (1994): "Political Liberalism, Justice and Gender", 31.

¹²² Et hovedtema i Okin sine arbeider er at liberal rettferdighetsteori i alt for stor grad er opptatt av å beskytte religiøse og kulturelle fellesskap og familien fra rettferdighetsbetraktninger. Se *Justice Gender and the Family* (1989); "Political Liberalism, Justice and Gender" og "Is Multiculturalism bad for Women" (1999).

Rawls' kriterium på at en fornuftig eller rimelig omfattende doktrine ekskluderer de som insisterer på at deres omfattende doktrine er den eneste sanne eller riktige, de som vil tvinge andre å overta sine egne omfattende doktriner, de som mener at et politisk rettferdighetsbegrep ikke trenger å være begrunnbart til alle og de som avviser grunnleggende politiske demokratiske verdier.¹²³ Disse vil ikke kunne realisere seg selv som rasjonelle og rimelige samarbeidpartnere i en velordnet samfunn. Rawls sier:

A Sense of justice is the capacity to understand, to apply, and to act from the public conception of justice which characterizes the fair terms of social cooperation. Given the nature of the political conception as specifying a public basis of justification, a sense of justice also expresses a willingness, if not the desire, to act in relation to others on terms that they also can publicly endorse” (PL, 19)

For at en omfattende doktrine skal kunne betraktes som fornuftig må den altså være i overensstemmelse med demokratiske grunnverdier. Rimelige og rasjonelle personer må kunne samarbeide med andre, og begrunne sine standpunkter i grunner andre kan forstå og akseptere relevansen av. For å oppnå stabilitet, og unngå konflikter må det altså være et samsvar mellom folks ikke-politiske (som eksisterer som en del av deres omfattende doktriner) og politiske verdier.

I følge Okin er Rawls inkonsistent på dette punktet fordi han ikke alltid krever at det skal være samsvar mellom omfattende doktriner og grunnleggende politiske verdier.¹²⁴ På den ene siden hevder Rawls at borgernes autonomi forutsetter at ideene som kommer til uttrykk i rettferdighet som rimelighet er til stede i den offentlige kulturen, eller i det minste i hovedinstitusjonenes og fortolkningstradisjonens historie. Rettferdighet som rimelighet skal med andre ord være offentlig kjent og akseptert. Politiske aktører kan for eksempel ikke begrunne sine standpunkter i at det fins en naturlig hierarkisk orden begrunnet i religion eller aristokratiske verdier (PL, 15). På den andre siden sier Rawls at som ikke-politiske aktører kan man begrunne maktstrukturer på denne måten.¹²⁵ Okin mener at det tyder på at det ikke trenger å være samsvar mellom politiske og ikke-politiske verdier. Hun sier at det er vanskelig å forene oppfatningen om at det må være et samsvar mellom våre politiske og ikke-

¹²³ Friedman (2000): “John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People”, 27

¹²⁴ Okin (1994): “Political Liberalism, Justice and Gender”, 28.

¹²⁵ Okin (1994): “Ibid., 29; PL, 15.

politiske verdier med oppfatningen om at det er godt mulig å tro på et naturlig ordnet hierarki som ikke-politiske aktører.¹²⁶

These two notions are difficult to reconcile. Even, if, as Rawls say, these other views are not to be introduced into the discussion of political essentials, how can a belief in a natural hierarchy among persons be consistent with the requirements of the political of the political conception of justice, which views them as free and equal citizens?.¹²⁷

Okin ber oss om å tenke oss inn i en situasjon der en gutt og en jente som begge oppdras i et strengt ortodoks religiøst miljø, det kan være seg i kirken, moskeen, synagogen, familien eller i nabolaget. Disse ikke-politiske kontekstene bidrar til å gi gutten og jenta en forestilling om at de fins en hierarkisk naturlig orden mellom kjønnene. Forestillingen om at det fins en naturlig hierarkisk orden gitt av Gud innebærer ofte at kvinner nedvurderes, og at de ikke får makt og innflytelse. Umiddelbart skulle man tro at doktriner som tillater dette vil regnes som ufornuftige. Okin mener imidlertid at når vi ser på hvordan Rawls definerer ufornuftige omfattende doktriner virker det som religiøse doktriner ofte faller utenfor.

Vi har sett at Rawls mener at det vil eksistere ufornuftige doktriner, men at de må fjernes eller endres i tråd med en allment anerkjent rettferdighetsoppfatning. Okin henviser til Rawls som sier:

Of course a, a society, may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their case the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society (PL, xvi-xvii).¹²⁸

Urimelige omfattende doktriner må altså beherskes og kultiveres, slik at de ikke undergraver muligheten for et rettferdig samfunn. Doktriner og bestemte livsformer som er direkte i konflikt med rettferdighetsprinsippene er ikke fornuftige, og kan derfor ikke aksepteres i et velordnet samfunn. Okin merker seg at Rawls nevner undertrykkelse eller nedvurdering av andre mennesker på grunnlag av rase, etnisitet eller evner som eksempler på doktriner som bryter med rettferdighetsprinsippene og at noen doktriner ikke kan tillates fordi de inneholder brudd med grunnleggende basisretter og friheter. For eksempel de som hevder at staten skal

¹²⁶ Rawls poeng er at det ikke er mulig å begrunne politiske maktstrukturer i omfattende doktriner, men at det heller ikke er mulig å kreve at kirker ikke kan begrunne maktstrukturer i religiøse overbevisninger. Denne begrunnelsen gjelder bare innenfor den aktuelle kirken, og kan ikke overføres på det politiske samfunnet.

¹²⁷ Okin, 1994: "Political Liberalism, Justice and Gender", 29.

¹²⁸ Okin (1994) henviser til dette sitatet i "Political Liberalism, Justice and Gender": 30.

håndheve religiøse "sannheter" eller de som hevder retten til å ha slaver eller leilendinger.¹²⁹ Hun mener imidlertid at når vi kommer til spørsmålet om religion virker det som Rawls mener at religioner i seg selv faller inn under klassen av fornuftige doktriner. Rawls sier at han kanskje er litt optimistisk, men at alle verdensreligionene, med unntak av visse former for fundamentalisme, gir rom for religionsfrihet og kan på denne måten betraktes som fornuftige doktriner (PL:170). I følge Okin betyr det at han overser at kjønnsdiskriminering er et grunnleggende element i alle verdensreligionene. Til Rawls' forsvar vil jeg si at hans utsagn om verdensreligionene også kan tolkes slik at alle religioner har et verdimesig grunnlag som kan utvikles til å harmonere med krav om frihet, likeverd og toleranse. Dette er likevel ikke det samme som å si at alle religioner per definisjon er fornuftige doktriner.

Men hvis det er riktig, som Okin påstår, at Rawls går i retning av å definere religion i seg selv som en fornuftig omfattende doktrine, får han problemer med religiøse praksiser som inneholder trosoppfatninger som bryter med rettferdighet som rimelighet. Okin hevder at de fleste religioner nedvurderer kvinners kapasiteter i forhold til å være ledere, eller å være fortolkere av religionens innhold. Dette er ikke i tråd med krav om likeverd. Hun mener at Rawls ikke tar nok hensyn til konflikter mellom religionsfrihet og likestilling for kvinner. Konflikten oppstår i det han skiller mellom en sfære som rettferdighetsprinsippene skal anvendes på og en personlig eller sosial sfære som rettferdighetsprinsippene ikke skal anvendes på.¹³⁰ Hvis det skal være mulig å legge grunnlaget for stabilitet og toleranse må religionsfrihetene beskyttes. Men samtidig er det nettopp i religiøse fellesskap at systematisk undertykkelse og kontroll av kvinner foregår. Essensen i Okin sitt argument mot Rawls er at han ikke anvender like strenge kriterier på omfattende doktriner som inneholder diskriminering på grunnlag av kjønn som på de som inneholder diskriminering på grunnlag av rase og etnisitet.

Okin forsvarer liberalistisk rettferdighetsteori, men ikke en politisk liberalisme i Rawls' forstand. Det betyr at hun opererer med liberalisme som en moralsk, ikke politisk, doktrine.¹³¹ Sagt på en annen måte, liberalisme blir her betraktet som et knippe moralske verdier som skal legge føringer på folks handlingsliv generelt. Jeg er enig med Okin i at doktriner som praktiserer diskriminering på grunnlag av kjønn må betraktes som ufornuftig, eller urimelig.

¹²⁹ Okin (1994): "Political Liberalism, Justice and Gender, 30.

¹³⁰ Okin (1994): "Political Liberalism, Justice and Gender, 38.

¹³¹ Nussbaum (2003): "Rawls and Feminism", 511.

Ett av problemene med Okin sin argumentasjon er imidlertid at det virker som hun ikke bare vil forby omfattende doktriner som inneholder praksiser og skikker som undertykker kvinner, men også religioner som inneholder forskjellige metafysiske oppfatninger om menns og kvinners natur. Det er verken mulig eller ønskelig at det kan brukes politisk makt for å endre folks metafysiske forestillinger. Det er praktisk umulig å kontrollere hvordan folk tenker. Det er heller ikke mulig å forby noen å følge et tradisjonelt kjønnsrollemønster fordi de mener at Gud, eller en annen ytre autoritet har bestemt at det skal være slik. Dersom vi skal ta Okin sin argumentasjon på alvor kan den ytterste konsekvensen bli å oppheve religionsfriheten. I så fall er vi på kollisjonskurs med liberalistiske grunnideer. Rawls mener, som vi har sett, at vi ikke kan begrunne politisk makt i en omfattende doktrine uten å bruke illegitim politisk makt. Rawls selv aksepterer ikke Okin sin påstand om at teorien hans ender opp med et området der rettferdighetskrav ikke gjelder. I *Justice as Fairness* sier han at de prinsippene som definerer samfunnsborgernes like rettigheter og rimelig sjanselighet gjelder for alle slags sfærer i samfunnet, og at rettferdighet som rimelighet skal forme både den politiske og ikke-politiske sfæren i samfunnet (JAF, 166). Dermed må doktriner som nekter kvinner de samme grunnleggende frihetene og rettighetene som menn betraktes som uakseptable. Men en politisk rettferdighetsoppfatning kan ikke forby folk å ha bestemte antakelser om virkelighetens ontologi eller naturens orden. Rettferdighet som rimelighet vil imidlertid kreve at slike antakelser ikke fører til at enkelte kommer dårligere ut med hensyn til retter og friheter enn andre. Rettferdighet som rimelighet vil også kreve at de som måtte tro at det fins en ontologi som begrunner at noen mennesker er underordnet andre ikke bruker illegitime virkemidler for å få andre til å tro på det samme. Med dette går begge veier, de som holder fast på en omfattende liberalistisk moralfilosofi kan heller ikke bruke urimelige virkemidler for å få folk til å slutte å tro på det de holder for å være sant eller riktig. I liberale demokratiske samfunn må folk få organisere livene sine slik de vil, de må også få lov til å organisere det i tråd med en religiøst begrunnet orden mellom kjønnene. Dette forutsetter imidlertid at slike valg er frivillige og informerte. Men, som vi har sett så er grensene for hva som er frivillig, og ikke frivillig vanskelig å trekke. Okin har rett i at det hun beskriver som et dilemma er et dilemma. Friheter som sikrer likeverd mellom kjønnene skal likestilles med religionsfriheten. Når rettferdighetsprinsippene skal konkretiseres på det lovgivende stadiet må borgerne komme fram til lover som tar tilstrekkelig hensyn til de verdiene som kan komme i konflikt med hverandre.

Okin har sannsynligvis rett i at de med omfattende doktriner som inneholder bestemte metafysiske oppfatninger om kjønnes natur og naturlige plass i samfunnet også vil ønske å praktisere sin religion på en måte som kan hindre full likestilling mellom kjønnene. Hvor grensen for toleranse skal gå, og spørsmålet om dette er frivillig eller ikke, er noe som stadig må diskuteres i moderne demokratiske samfunn. Det er imidlertid viktig å understreke at religioner ikke er homogene, evige og uforanderlige trossystemer. De er et nettverk av oppfatninger som stadig fortolkes og revurderes av de som innehar dem, og av de som står utenfor. I demokratiske pluralistiske samfunn vil det alltid finnes flere kulturer og oppfatninger som påvirker og korrigerer hverandre. Religioner og kulturer opprettholdes av mennesker som hele tiden er i forhandlinger om kulturens meningsinnhold. Som Nussbaum påpeker vil borgere som lever innenfor en kultur som inneholder oppfatninger og tradisjoner som er i strid med rettferdighetsprinsippene sannsynligvis oppleve denne spenningen selv. Hun sier:

If people keep hearing about the equality of women as citizen in the public sphere, and if proposals to curtail that equality is off the agenda, then citizens are likely to shift or reinterpret their religious doctrine if it is clearly hierarchical.¹³²

I et samfunn der den politiske kulturen er demokratisk vil det være vanskelig å opprettholde doktriner som strider mot rettferdighetsprinsippene. Dette ikke bare fordi det er tillatt å bruke politisk makt for å regulere dem, men også fordi personer i moderne samfunn lever med flere institusjoner, fellesskap og påvirkningskilder som de tolker og reformulerer sine omfattende doktriner ut fra.

Okin mener som sagt at Rawls ikke er klar nok på hva slags undertrykking som kan være tillatt i et moderne samfunn. Marilyn Friedman diskuterer i "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People" dette problemet med et noe annet utgangspunkt. Hun er enig med Okin for det første i at Rawls ikke er klar nok på hvordan doktriner som inneholder dominans og undertrykking av andre skal reguleres, og for det andre at det virker som Rawls er mer opptatt av å ekskludere de som undertrykker andre på grunnlag av rase og etnisitet enn på grunnlag av kjønn. Hun mener imidlertid at vi må kunne gå ut fra at dersom det ikke er rimelig å undertrykke andre på grunnlag av rase, så er det heller ikke rimelig å gjøre det på

¹³² Nussbaum (2003): "Rawls and Feminism", 510.

grunnlag av kjønn. Alle slike oppfatninger er urimelige og må derfor utelukkes fra det Friedman kaller "the legitimation pool".¹³³ Friedman er mer opptatt av at Rawls' kriterium for hva som gjør en person rimelig eller rettferdig stenger urimelige personer ute av den politiske debatten. Hun mener at det er inkonsistent å stenge dem som avviser et politisk liberalt rettferdighetsbegrep ute fra politiske diskusjoner fordi det ikke er i overensstemmelse med kravet om at et politisk rettferdighetsbegrep skal være begrunnbart til alle.¹³⁴ Hun mener at det er vanskelig å kreve at medlemmene av moderne pluralistiske samfunn skal være enige om grunnleggende politiske verdier. Det at personer vokser opp under frie institusjoner vil ikke bare føre til moralsk pluralisme, men også til forskjellige politiske oppfatninger.¹³⁵ Friedman er enig i at vi trenger en måte å regulere doktriner som tillater kontroll og undertrykking av andre, men at utfordringen blir å finne politisk *uavhengige* grunner for å eliminere urimelige personer eller argumenter fra "the legitimation pool".¹³⁶ Hun foreslår ikke selv hvilke grunner dette skal være. Men vi kan tenke oss at et alternativ der begrensningene på hva som er rimelig eller urimelig ikke defineres ved hjelp av substansielle politiske prinsipper, men argumentasjonsregler. Det vil være i tråd med en strategi som Jürgen Habermas velger, og som jeg skal ta opp i Del III i denne avhandlingen. Friedman etterlyser, slik jeg ser det, en utvidet offentlig diskusjon som tillater tematisering av religiøse, moralske og politiske forskjeller. Det vil være urimelig å kreve at alle skal gi sin tilslutning til en form for offentlig fornuft, når realiteten i et pluralistisk samfunn tilsier at vi også har flere former for offentlig fornuft. Vi er nå inne på den andre av de innvendingene mot Rawls som jeg nevner i introduksjonen. Denne innvendingen er at Rawls' begrep om offentlig fornuft blir for trangt eller snevert, til å gi rom for reell politisk diskusjon.

¹³³ Friedman, Marilyn (2000): "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People", 27.

¹³⁴ Friedman mener at Rawls bruker den moralske basiskapasiteten rimelighet som et kriterium på en egenskap som gjør borgerne kvalifisert til sosialt og politisk samarbeid. Hun advarer mot slike kriterier, historien gir oss flere eksempler på at visse grupper eller individer er blitt urettmessig betraktet som urimelig, og dermed regnet som uegnet til politisk deltakelse. Vi vet for eksempel at kvinner og fattige har blitt nektet stemmerett fordi deres evner til moralsk og politiske aktivitet og tenkning ble betraktet som mangelfulle. Jeg mener imidlertid at ettersom Rawls definerer kriteriet på rimelighet ut fra grunnleggende demokratiske verdier vil det ikke være mulig å stenge folk ute på et slikt grunnlag. Rimelige personer har plikt til å opprettholde sosiale og politiske institusjoner som sikrer respekt for personer, mening og ytringsfrihet og mulighet for lik politisk deltakelse.

¹³⁵ Friedman (2000): "John Rawls, and the Political Coercion of Unreasonable people", 29.

¹³⁶ Ibid., 28.

3. Offentlig fornuft og deliberativt demokrati

Et deliberativt demokrati er et regime og samfunn der politiske beslutninger blir betraktet som legitime dersom borgerne selv har vært med på å fatte dem. Hovedideen i modeller for deliberativt demokrati er at borgerne selv skal være med på å diskutere de beslutningene som angår dem. Deliberativt demokrati diskuteres ofte i kontrast til interessebasert demokrati, eller konkurransedemokrati. Iris M. Young beskriver interessebasert demokratiforståelsen slik:

Individuals in the polity have varying preferences about what they want government institutions to do. They know that other individuals also have preferences, which may, or may not match their own. Democracy is a competitive process in which political parties offer their platforms and attempt to satisfy the largest number of people's preferences.¹³⁷

Her er demokrati først og fremst forstått som representasjon. I et demokrati har alle lik rett, og mulighet, til politisk påvirkning. Denne retten brukes først og fremst ved at borgere deltar i valg der alle har en stemme og alle stemmer teller likt. Et demokratisk system er et system der politiske partier konkurrerer om velgerne ved å tilby ulike politiske program. Velgerne stemmer på det partiet som de mener best tilfredstiller deres egne interesser.¹³⁸ I denne demokratiforståelsen overføres den konkurranselogikken som eksisterer i markedet til å også gjelde for politikken. Politiske handlinger forstås på samme måte som markedsorienterte handlinger. Mange kritikere av liberalismen beskriver dette som den liberalistiske standardoppfatningen av demokrati. Det er imidlertid ikke riktig. I Rawls' politiske liberalisme finner vi en alternativ demokratiforståelse. Han beskriver ikke politikk som en situasjon der ulike politiske eliter konkurrerer om velgerne sine på samme måte som selskaper og bedrifter konkurrerer om kjøpere og forbrukere, men som en bestemt argumentasjonspraksis. Modeller for deliberativt demokrati bygger på en forståelse av demokrati som en praksis der borgerne gjennom argumentasjon og grunngivning kommer fram de til beslutningene som realiserer felles interesser.¹³⁹ I "The Idea of Public Reason Revisited" gir Rawls sin tilslutning til en forståelse av demokrati som deliberativt demokrati.

Democracy has a long history, from its beginning in classical Greece down to the present day, and there are many different ideas of democracy. Here I am concerned only with a well-ordered constitutional democracy - a term I used at the

¹³⁷ Young (2000): *Inclusion and Democracy*, 19.

¹³⁸ Denne demokratiforståelsen føres ofte tilbake til Joseph Shumpeter (1833 – 1950) og Max Weber (1864 – 1920) som mener at den beste måten å sikre demokrati i moderne samfunn på er at borgerne velger mellom de politiske elitene som best tilfredstiller deres interesser. Se Held, David (1996): *Models of Democracy*.

¹³⁹ Forst (2001): "The Rule of Reason, Three Models of Deliberative Democracy", 345 – 346.

outset - understood also as a deliberative democracy. The definitive idea for deliberative democracy is the idea of deliberation itself. When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions. They suppose that their political opinions may be revised by discussion with other citizens; and therefore these opinions are not simply a fixed outcome of their existing private or nonpolitical interests. It is at this point that public reason is crucial, for it characterizes such citizens' reasoning concerning constitutional essentials and matters of basic justice.¹⁴⁰

Rawls knytter sin politiske liberalisme til teorier om deliberativt demokrati fordi den hviler på en bestemt oppfatning om offentlig fornuft. Hovedideen er at politiske personer, med forskjellige verdier og oppfatninger om det gode, gjennom bruk av en felles offentlig fornuft, kan oppnå løsninger de alle er enige om. Offentlig fornuft er også et nøkkelbegrep i forståelsen av deliberativt demokrati. Når det er sagt er det viktig å være oppmerksom på at Rawls' teori ikke primært er en teori om demokrati, men en teori for et konstitusjonelt demokrati.¹⁴¹ Joshua Cohen sier at rettferdighet som rimelighet er en teori for et demokratisk samfunn på tre måter. Teorien er for det første konstruert for et demokratisk regime. Det betyr at rettferdighetsprinsippene støtter opp om en demokratisk konstitusjon med representative lovgivere, universelle politiske retter, lik rett til deltakelse og regelmessige valg.¹⁴² For det andre er teorien konstruert for et samfunn karakterisert ved likeverd i motsetning til hierarkiske og føydale samfunn.¹⁴³ Teorien hans passer i et samfunn der alle skal behandles som likeverdige uavhengig av faktorer som sosial posisjon eller klasses tilhørighet. Likeverd har også med resiprositet å gjøre. Borgerne i Rawls sitt samfunn vil resiprøkt anerkjenne hverandre for å forstå, og for å sette pris på de kravene en felles offentlig rettferdighetsoppfatning stiller til dem.¹⁴⁴ Den tredje måten teorien er konstruert for et demokratisk samfunn på har å gjøre med den politiske filosofiens praktiske rolle. Rettferdighetsprinsippene skal veilede borgernes vurderinger. Hvis borgerne for eksempel er uenige om fordelingsproblemer, skal forskjellsprinsippet rettlede dem slik at de kommer til enighet. Cohen hevder at når Rawls snakker om den praktiske rollen teorien skal ha støtter han seg på en oppfatning om deliberativt demokrati.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited", 138.

¹⁴¹ Deliberativt demokrati, eller radikalt demokrati, kan også forstås som en oppfatning om at politiske spørsmål skal avgjøres ved flertallsbeslutninger. Denne demokratiforståelsen finner vi hos Rousseau. Rawls tar avstand fra en slik demokratiforståelse. Det er nettopp for å unngå en situasjon der flertallet undertrykker mindretallet at konstitusjonen skal garantere for at alle får et sett like grunnleggende retter.

¹⁴² Cohen (2003): "For a Democratic Society", 92.

¹⁴³ Ibid., 95.

¹⁴⁴ Ibid., 96.

¹⁴⁵ Ibid., 100-101.

Det fins mange modeller for deliberativt demokrati. Den formen for deliberativt demokrati Rawls gir sin tilslutning til må ikke forveksles med modeller for deliberativt demokrati som vi finner i kommunitaristiske, eller republikanske posisjoner. Han tar avstand fra den kommunitaristiske forståelsen av demokratisk deltakelse der politisk deltakelse blir sett på som en praksis der deltakerne realiserer kollektive oppfatninger om det gode. Sandel argumenterer for eksempel for at det ikke er mulig å skille mellom politisk deltakelse og individets selvrealisering. I politiske diskusjoner oppdager deltakerne hvem de er, og hvilke kollektive goder de vil realisere. Politisk aktivitet er her betraktet som borgeres realisering av kollektive visjoner om hva et godt samfunn skal være.¹⁴⁶ Også fra et kommunitaristisk ståsted er demokrati forstått som en argumentasjonspraksis. Forskjellen mellom kommunitaristiske og liberalistiske modeller for deliberativt demokrati er at kommunitarister ikke mener at demokratiske beslutninger skal begrunnes i rasjonelle grunner som er uavhengige av borgernes forskjellige oppfatninger om det gode, men i etiske verdier som sitter dypt i det samfunnet de lever innenfor.¹⁴⁷ Moralsk og politisk tenkning handler her om å finne fram til de normene som konstituerer det fellesskapet vi vil realisere oss selv i. Rawls mener også, som vi har sett, at politiske diskusjoner føres innenfor rammen av felles substansielle verdier. Forskjellen er at Rawls henviser til politiske verdier som primært har som formål å sikre ethvert individs rett til å realisere sine egne oppfatninger om det gode liv, og lik rett til politisk deltakelse. I den kommunitaristiske tradisjonen finner vi en større tiltro til tradisjoners og kulturers moralske autoritet enn det en politisk liberalisme kan tillate.

Kommunitaristiske posisjoner har røtter tilbake til Aristoteles' ideal om at individet gjennom sosial og politisk deltakelse samtidig realiserer sin egen natur og kollektive visjoner om det gode. Rawls kaller dette for "borgelig humanisme", og sier at dette synspunktet ikke er forenelig med en politisk liberalisme. Grunnen til det er at dette grunnleggende aristoteliske standpunktet bygger på en bestemt oppfatning om menneskets natur. I følge dette synet er mennesket essensielt sett et sosialt vesen som først og fremst realiserer sin natur gjennom deltakelse. Deltakelse begrunnes ikke bare fordi det er en nødvendig betingelse for å beskytte våre fundamentale friheter, men også fordi det utgjør en del av vårt grunnleggende gode. Dette er ikke i overensstemmelse med rettferdighet som rimelighet (PL, 206). Jeg kommer tilbake til Rawls' kritikk av disse posisjonene senere. Når jeg heretter bruker begrepet

¹⁴⁶ Her følger jeg den framstillingen Rainer Forst (2001) gir av kommunitarismens oppfatning av deliberativt demokrati i "The Rule of Reasons, Three Models of deliberative Democracy".

¹⁴⁷ Ibid., 360 – 361.

deliberativt demokrati er det ikke den kommunitaristiske, eller republikanske tradisjonen jeg henviser til, men de mer liberalistiske variantene som er formulert av blant andre Rawls, Habermas, Cohen, Bohman og Benhabib. Alle disse har svært forskjellige oppfatninger om hva deliberativt demokrati skal være, men jeg skal likevel si noe om hvilke innsikter som samler dem. Grunnen til at jeg plasserer disse i den liberalistiske tradisjonen er at de forstår deliberativt demokrati som en argumentativ praksis mellom frie og likeverdige der borgerne begrunner standpunktene sine i fornuftige grunner, ikke i omfattende forestillinger om det gode. En liberalistisk forståelse av deliberativt demokrati vil at demokratiske beslutninger skal kunne føres tilbake til en oppfatning om autonomi, og at de må støtte opp om et samfunn forstått som et rettferdig samarbeidssystem. De som forsvarer denne formen for deliberativt demokrati er imidlertid ikke enige i spørsmålet om hvor relevant folks oppfatning om det gode er i politiske diskusjoner. Habermas og Rawls tenderer begge mot å ville luke ut spørsmål om det gode fra offentlig diskusjon, mens Benhabib mener at det skal være tillatt å bringe inn sine oppfatninger om det gode. De mener likevel at demokratiske beslutninger ikke kan legitimeres i partikulære oppfatninger om det gode. Det som gjør demokratiske beslutninger legitime er enten at de støtter opp om felles normative verdier (Rawls og Benhabib), eller at de er at de tilfredstiller visse prosedurale krav (Habermas).

Liberale modeller for deliberativt demokrati har røtter i Kants ide om at moralske normer legitimeres i individets bruk av praktisk fornuft. Individet er ikke forpliktet på andre normer enn de som tilfredstiller krav satt av fornuften selv. Dette kravet er at normene skal kunne gjelde for alle, og at de respekterer menneskets verdighet. I tradisjonen fra Kant er autonomi og likeverd kjernebegrepene. Rettferdighetsnormer og demokratiske beslutninger er legitime i kraft av rasjonelle argumenter, ikke i kraft av tradisjoners, kulturers eller religioners autoritet. Dette gjelder for både Habermas' diskursorienterte prosedurale modell for deliberativt demokrati, og for Rawls' modell der argumentasjonen er begrenset av substansielle normer. I følge Habermas er det argumentasjon og kommunikasjon som gjør moralsk innsikt mulig.¹⁴⁸ En kjerneinnsikt i Habermas sine arbeider er at sekulariseringen og differensiering som følger med utviklingen av det moderne samfunn ikke betraktes som et tap av moralske orienteringspunkter, men betraktes snarere som kilde til frigjøring.

¹⁴⁸ Dette skal jeg komme tilbake til i Del III.

Modeller for deliberativt demokrati bygger altså på en forutsetning om at deltakerne er *frie* og *likeverdige* og kan inngå i frie forhandlinger ut fra dette. At forhandlingen skal være fri betyr for det første at partene ikke er bundet av noe annet enn de normative forutsetningene for likeverdig argumentasjon, og at de er forpliktet til å stå ved resultatet av diskusjonene. Vi ser at Rawls bygger inn disse forutsetningene i urposisjonen. Frihet betyr også at det at en norm eller en beslutning er et resultat av en fri diskusjon, er en tilstrekkelig begrunnelse for at partene faktisk kan handle i tråd med den. Likeverd er både et substansielt og formalt krav. Deltakerne er formelt likeverdige i den forstand at de reglene som gjelder for diskusjonen ikke skal ekskludere noen fra å delta.¹⁴⁹ Likeverd forutsetter at alle skal ha adgang til diskusjonen, alle har lik rett til å fremme forslag og at alle synspunkter skal vektlegges like mye. Dette gjelder vel og merke så lenge argumentene anses for å være rasjonelle, det vil si offentlige gangbare.¹⁵⁰ Denne ideen kommer for eksempel til uttrykk i Rawls sitt argument for at de grunnleggende frihetene skal ha "fair value" for borgere. Alle borgere i et konstitusjonelt demokrati skal ha like muligheter til å besette politiske posisjoner og delta i det politiske livet (PL, 6 – 7, 327 – 328). Likeverd er ikke bare et formalt, men også et substansielt krav. Medlemmene skal være likeverdige i substansiell forstand fordi den måten makt og resurser fordeles på i samfunnet ikke skal påvirke deres muligheter til å delta i offentlige diskusjoner. Samfunnsinstitusjonene skal etablere et rammeverk som fri diskusjon kan foregå innenfor.¹⁵¹

Et deliberativt demokrati forutsetter frie institusjoner, det vil si institusjoner som gjør fri debatt mulig. Deliberativt demokrati er forstått som en samfunnsform betraktet som en prosess som stadig utformes og revurderes av samfunnsmedlemmene selv. Det skjer i en stadig pågående og uavsluttet prosess som medlemmene forventes å være med i på ubestemt tid.¹⁵² I Rawls sitt perspektiv må muligheten for fri debatt sikres ved at konstitusjonen garanterer både for en lik fordeling av grunnleggende friheter og at borgerene får like muligheter til å benytte seg av disse rettene. De grunnleggende rettighetene inkluderer både moderne og antikke friheter. Det vil si både negative friheter som meningsfrihet og ytringsfrihet og frihet til å delta i det politiske livet.

¹⁴⁹ Cohen (1999): "Deliberation and Democratic Legitimacy", 74.

¹⁵⁰ Cohen, (1999): "Deliberation and Democratic Legitimacy"; Bohman (1999): "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities".

¹⁵¹ Cohen, (1999): "Deliberation and Democratic Legitimacy", 74-75.

¹⁵² Ibid., 72.

Modeller for deliberativt demokrati forutsetter bestemte oppfatninger om offentlig fornuft som kilde til legitimitet. Det fins mange oppfatninger om hva offentlig fornuft er. Men, grunnideen er at demokratisk deliberasjon må foregå innenfor rammen av felles anerkjente regler for hva som gjør et politisk argument offentlig gangbart. Sagt på en annen måte, et deliberativt demokrati forutsetter at diskusjonen føres inn under de rammene som settes av et felles anerkjent rasjonalitetskriterium. Det er viktig at diskusjonen føres innenfor rammen av en felles offentlig fornuft fordi demokratiske samfunn er pluralistiske. Samfunnsmedlemmene må akseptere det Rawls kaller for “the burdens of judgment”. Som vi har sett tidligere inkluderer dette et krav om at de må anerkjenne at demokratiske beslutninger ikke kan begrunnes i en bestemt omfattende doktrine. Politiske beslutninger må med andre ord baseres på grunner som demokratiske borgere kan oppfatte som rimelige. Målet er å fatte en beslutning som tilfredstiller interessene til alle som berøres av den. Det er viktig at grunnene til beslutningene er offentlig tilgjengelig for alle. I følge Rawls skal deltakerne i demokratiske diskusjoner begrunne sine standpunkter i politiske verdier som kommer til uttrykk i en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Rettferdighet som rimelighet kan fungere som en slik rettferdighetsoppfatning. Et felles standpunkt for de som forsvarer deliberativt demokrati er at borgerne utøver praktisk fornuft ved gi hverandre rasjonelle grunner for standpunktene sine.¹⁵³ Det er viktig å være oppmerksom på at et deliberativt demokrati er avhengig av en felles oppfatning om hvordan politiske oppfatninger kan begrunnes. Det er fordi demokratiske beslutninger er legitime i kraft av oppslutning fra dem de angår. De fleste som forsvarer deliberativt demokrati knytter legitimitet til konsensus i en eller annen forstand. Forsvarere av deliberativt demokrati er imidlertid ikke enige i hva konsensus innebærer. Skal konsens føres tilbake til substansielle verdier, eller til felles anerkjente argumentasjonsregler? Denne problematikken skal jeg drøfte i Del III, der jeg diskuterer Habermas sin kritikk av Rawls. Foreløpig kan vi si at en politisk beslutning er legitim når støttes opp av offentlige anerkjente grunner, og at grunnene er overbevisende nok til at samfunnsmedlemmene vil betrakte beslutningene som deres egne.¹⁵⁴

Vi har nå sett på noen kjennetegn ved deliberativt demokrati. Rawls forsvarer en modell for deliberativt demokrati samtidig som han opererer med et snevert, eller begrenset begrep om offentlig fornuft. Bruk av offentlig fornuft skjer i diskusjoner som begrenser seg til bestemte

¹⁵³ En slik forståelse finner vi i Habermas, Cohen, Benhabib og Bohman sine refleksjoner over deliberativt demokrati.

¹⁵⁴ Bohman (2000): *Public Deliberation, Pluralism, Complexity and Democracy*, 35.

tema og fora. Rawls' begrep om offentlig fornuft blir mer en teori om beslutningstaking enn om politisk deliberasjon. Dette har fått kritikere til å hevde at Rawls teori lider av et demokratisk underskudd. I neste avsnitt skal jeg diskutere om dette er en relevant innvending mot Rawls.

3.1 Rawls' politiske liberalisme og deliberativt demokrati

Som vi ser av diskusjonen ovenfor bygger teorier om deliberativt demokrati på ideer om frihet og likeverd og på en ide om offentlig fornuft. Dette gjelder også for Rawls' politiske liberalisme. Det er imidlertid ikke opplagt at en liberal rettferdighetsteori er forenelig med deliberativt demokrati. Dersom vi forstår liberalisme som et knippe av teorier som primært er opptatt av å begrunne individets krav på personlig frihet (negativ frihet) så er liberalismen ikke nødvendig forbundet med demokrati.¹⁵⁵ Rawls' teori har fått kritikk for å være mer liberal enn demokratisk fordi det kan virke som at han prioriterer personlige friheter framfor politiske friheter. Habermas sier at Rawls ikke greier å forene de antikke og moderne frihetene. Antikkens frihetsbegrep betegnes ofte som positiv frihet, mens det moderne liberale frihetsbegrepet betegnes som negativ frihet. Negativ frihet defineres ofte som frihet fra statlig innblanding og kontroll, mens positiv frihet defineres som frihet til å realisere seg selv i et sosialt og politisk fellesskap.¹⁵⁶ Republikanske og kommunitaristiske tradisjoner med røtter i Aristoteles har tradisjonelt lagt vekt på rett til politisk deltakelse, det vil si positiv frihet som den viktigste demokratiske friheten. Den liberale tradisjonen med røtter til John Locke har lagt mer vekt på negative friheter som religionsfrihet, tanke og ytringsfrihet og eiendomsrett.¹⁵⁷ I den politiske teoriens historie er borgernes rettigheter enten blitt tilbakeført til moralsk begrunnede menneskeretter, eller til prinsippet om folkesuverenitet.¹⁵⁸ Habermas sier:

¹⁵⁵ Forst (2001): "The Rule of Reason. Three Models of Deliberative Democracy", 346 – 347.

¹⁵⁶ Isaiah Berlin beskriver negativ frihet som frihet fra ytre tvang. Jeg er fri så lenge ingen andre blander seg inn i mine aktiviteter og gjøremål. I politisk forstand snakker vi om negativ frihet når vi avgrensner en sfære der individet kan handle uhindret av andre. Positiv frihet defineres som frihet til å delta. Denne type frihet referer til individets ønske om å være herre over seg selv og styres av sin egen fornuft, og ikke andre menneskers, eller ytre autoriteters vilje. Både Aristoteles forståelse av frihet som frihet til å realisere seg sin natur i et politisk fellesskap, og Kants forståelse som frihet til å gi seg selv lover i overensstemmelse med det kategoriske imperativ er eksempler på positiv frihet. Se Berlin (1969): "Two Concept of Liberty", 122, 131.

¹⁵⁷ Habermas (1998): "Reconciliation through Public Use of Reason", 68-69.

¹⁵⁸ Tradisjonen fra Locke begrunner politisk i individets ukrenkelige naturlige retter Tradisjonen fra Rousseau begrunner politisk legitimitet i allmennviljen, det vil si flertallsbeslutninger.

Republicanism, which goes back to Aristotle and the political humanism of the Renaissance, has always given the public autonomy of citizens priority over the prepolitical liberties of private persons. *Liberalism*, which goes back to John Locke, has invoked the danger of tyrannical majorities and postulated the priority of human rights. According to republicanism, human rights owed their legitimacy to the ethical self-understanding and sovereign self-determination achieved by a political community; in liberalism, such rights were supposed to provide, from the very start, legitimate barriers that prevent the sovereign will of the people from encroaching on inviolable spheres of individual freedom.¹⁵⁹

Habermas mener at Rawls' politiske liberalisme, som forutsetter et relativt skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske blir mer liberal enn demokratisk. Personlige friheter som skal beskytte individets rett til å realisere sin forestilling om det gode, får forrang framfor rett til politisk deltakelse. Habermas mener at politiske og personlige retter betinger hverandre. De lovene som beskytter individets private autonomi kan ikke, som i naturretten, begrunnes i individets naturlige rettigheter, de må begrunnes av de borgerne de er adressert til. Det er altså borgerne selv som må begrunne sine personlige friheter, dette kan ikke gjøres uten rett til politisk deltakelse. Deltakelse krever institusjonaliserte framgangsmåter for politisk diskusjon. Men for å institusjonalisere slike framgangsmåter må borgerne tilskrive hverandre personlige friheter. Habermas sier at uten grunnleggende retter som sikrer borgernes private autonomi, fins det ikke noe medium som de betingelsene borgerne trenger for å realisere sin politiske autonomi kan institusjonaliseres gjennom.¹⁶⁰ Privat og politisk autonomi forutsetter altså hverandre. Habermas mener måten Rawls skiller mellom det politiske og det ikke-politiske på fører til at han ender opp i en posisjon der de politiske rettenes funksjon primært blir å beskytte individets rett til å formulere sin oppfatning om det gode uhindret av politisk makt. Borgernes politisk autonomi får kun som funksjon å beskytte deres private autonomi.¹⁶¹

Grunnen til at Habermas retter denne kritikken mot Rawls er at rettferdighet som rimelighet gjør verdien av offentlig diskusjon underordnet verdien av stabilitetsbevarende retter. Rawls sitt begrep om offentlig fornuft, eller politisk diskusjon, innebærer en forståelse av politikk der diskusjonen er styrt av substansielle normer som er bestemt på forhånd. Rawls' borgere resonnerer under begrensninger som allerede er bestemt i urposisjonen. Problemet er at de ikke selv har vært gjenstand for diskusjon. Politiske diskusjoner blir et spørsmål om hvordan

¹⁵⁹ Habermas (1998): "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy", 258- 259.

¹⁶⁰ Ibid., 261.

¹⁶¹ Habermas (1998): "Reconciliation through Public Use of Reason", 67-73.

rettferdighetsprinsipper som allerede er bestemt kan anvendes for å bevare stabilitet. Det å bruke den offentlige fornuften handler ikke om å diskutere grunnleggende rettferdighetsprinsipper med andre mennesker, men om å anvende prinsipper som er bestemt på forhånd ved hjelp av filosofiske resonneringer.¹⁶² Habermas sier:

Because the citizens cannot conceive of the constitution as a *project*, the public use of reason does not actually have the significance of a present exercise of political autonomy but merely promotes the nonviolent *preservation of political stability*.¹⁶³

Essensen i Habermas sin kritikk på dette punktet er altså at Rawls ikke tar hensyn til at retter som skal beskytte individets private autonomi forutsetter prosedyrer som tillater individene selv å begrunne disse rettene. Dermed ender teorien hans opp med et demokratisk underskudd.

Rawls mener selv at rettferdighet som rimelighet forener antikke og moderne friheter. Skillet mellom den republikanske ideen om folkesuverenighet og naturrettens menneskerettstenkning har skapt et misvisende skille mellom antikke og moderne friheter.

We may think disagreement as a conflict within a tradition of democratic thought itself, between the tradition associated with Locke, which, gives greater weight to what constant called "the liberties of moderns", freedom of thought and conscience, certain basic rights of the person and of property, and the rule of law, and the tradition associated with Rousseau, which gives greater weight to what Constant called the "the liberties of the ancient", the equal political liberties and the values of public life...justice as fairness tries to adjudicate between these contending traditions (PL, 5).

Rawls understreker imidlertid at han slutter seg til den liberale tradisjonen representert ved for eksempel Berlin og Constant som mener at de antikke frihetene har en lavere iboende verdi enn moderne friheter som tanke og ytringsfrihet. Som vi har sett tidligere tar han avstand fra det han kaller borgelig humanisme og teorier formulert innenfor denne tradisjonen (PL, 206). Denne tradisjonen anser deltakelse for å være en essensiell del av individets oppfatning om det gode liv. Rawls poengterer at det ikke er sikkert at alle personer mener at det gode liv først og fremst realiseres gjennom politisk deltakelse. Spørsmålet om man vil realisere sin forestilling om det gode gjennom politisk deltakelse er noe folk må avgjøre selv (JAF, 143).

¹⁶² Jeg har brukt Joshua Cohen sin artikkel "For a Democratic Society" (2003) for å klargjøre Habermas' innvending mot Rawls på dette punktet.

¹⁶³ Habermas (1998): "Reconciliation through Public Use of Reason", 70.

Hvis vi tar utgangspunkt i det Rawls sier her er det nærliggende å tro at de politiske frihetenes primære funksjon er å beskytte personlige friheter. Men, på den andre siden ser vi at politiske retter er inkludert blant de mest grunnleggende rettene. Innenfor skjemaet av grunnleggende retter er alle like viktige, og det er ikke mulig å realisere noen av dem på bekostning av andre. Rawls inkluderer de politiske rettene både fordi de er viktige for å beskytte de moderne frihetene, og fordi de er verdifulle i seg selv (JAF, 143).

Rawls' politiske liberalisme er som sagt ikke primært en teori om demokrati, men en teori utformet for å passe til et demokratisk samfunn. Som vi har sett tidligere forutsetter teorien hans frie demokratiske institusjoner, og den bygger på et begrep om politiske personer som frie og likeverdige aktører. Amy Gutman mener at Rawls' politiske liberalisme er både liberal og demokratisk. Hun mener at liberalisme og demokrati forenes i et sosialt konstruert ideal om borgeren som fri og likeverdig.¹⁶⁴ Å være en fri og likeverdig politisk borger betyr å ha et sett av friheter som inkluderer både personlige og politiske friheter.¹⁶⁵ Borgerne har rett til å velge sin forestilling om det gode blant flere aksepterbare. Det krever at de har visse grunnleggende personlige friheter. Men dette er ikke nok for å være en fri og likeverdig person. Frihet forutsetter også en rettferdig fordeling av politisk makt. Dette betyr at borgerne må ha visse grunnleggende politiske friheter. Dermed kan både de politiske og personlige frihetenes opprinnelse føres tilbake til samme rot, det vil si til personbegrepet. Hvis det ikke var slik så ville ikke Rawls inkludere både personlige og politiske friheter i sitt skjema over grunnleggende retter. Han måtte i så fall plassere disse to typer retter i hver sin kategori slik at det ble mulig å prioritere den ene gruppen over den andre.¹⁶⁶ Rawls understreker at frihetsprinsippet likestiller personlige og politiske friheter. Dessuten mener han at borgerne må utøve begge typer friheter for å realisere de to basiskapasitetene, rasjonalitet og rimelighet. Disse basiskapasitetene er like viktige aspekter ved et politisk begrep om en person.¹⁶⁷

Rettferdighet som rimelighet er altså ikke et prinsipp som primært skal beskytte individets personlige frihet. De grunnleggende frihetene inkluderer både personlige og politiske friheter. Sjanselikhetsprinsippet skal sørge for de grunnleggende frihetenes rimelige realverdi og forskjellsprinsippet skal sørge for at vi unngår en situasjon der folks mulighet for politisk deltakelse begrenses av mangel på materielle og sosiale goder. Problemet er ikke at Rawls

¹⁶⁴ Gutman (2003): "Rawls on the Relationship Between Liberalism and Democracy", 176.

¹⁶⁵ Ibid., 172.

¹⁶⁶ Ibid., 173 – 175.

¹⁶⁷ Rawls (1995): "Reply to Habermas", 164.

undervurderer betydningen av politisk deltakelse. Spørsmålet er heller om han gir borgerne mulighet til å delta på den måten teorien hans forutsetter at de skal.

Rawls' teori er kritisert for å være mer liberal enn demokratisk fordi han forstår politiske diskusjoner som begrenset av substansielle politiske prinsipper som er bestemt på forhånd. I tråd med Habermas kan vi si at borgerne i Rawls' teori må akseptere begrensninger på politiske argumenter som ikke selv har vært gjenstand for demokratisk deliberasjon.¹⁶⁸ Borgernes politiske argumentasjon er begrenset av prinsipper som medlemmene i urposisjonen er blitt enige om. Det betyr at de er begrunnet i en type hypotetisk, ikke reell enighet. Dette undergraver et deliberativt begrep om politisk autonomi som går ut på at vi utøver vår politiske autonomi når vi selv er med på å utforme de prinsippene som skal anvendes på basisinstitusjonene i samfunnet. Disse innvendingene kommer fra dem Joshua Cohen kaller "democratic proceduralist".¹⁶⁹ Når vi snakker om deliberativt demokrati kan vi trekke et skille mellom prosedurale og substansielle teorier. Rawls' teori kan betraktes som substansiell fordi den offentlige fornuften er begrenset av substansielle politiske verdier. Disse verdiene kommer til uttrykk i rettferdighet som rimelighet. En prosedural teori vil hevde at den eneste begrensningen som kan legges på borgernes politiske argumentasjon er at den følger demokratiske prosedyrer. De beslutningene som kommer ut av en demokratisk deliberasjon er legitime i kraft av at de kan føres tilbake til de formale betingelsene som gjør en demokratisk deliberasjon mulig. I neste del skal vi se at Habermas' teori om demokratisk legitimitet er et eksempel på en slik posisjon. Cohen mener at disse innvendingene ikke treffer Rawls fordi det ikke er mulig å utarbeide regler for en demokratisk prosess som ikke forutsetter substansielle moralske verdier.¹⁷⁰ Jeg er enig i at de er vanskelig å formulere en formal prosedyre uavhengig av substansielle oppfatninger om rettferdighet. Om teorien gir rom for deltakelse er ikke et spørsmål om deliberasjonen begrenses av prosedyrer eller substansielle prinsipper, men hva slags form for deliberasjon den offentlige fornuften oppmuntrer til.

Benhabib, som forsvarer deliberativt demokrati, argumenterer for at Rawls' begrep om offentlig fornuft er formulert på en slik måte at det svekker borgernes mulighet for reell politisk deltakelse. Problemet er ikke først og fremst at demokratisk deliberasjon er begrenset

¹⁶⁸ Habermas (1998): "Reconciliation through Public Use of Reason", 70.

¹⁶⁹ Cohen (2003): "For a Democratic Society", 122.

¹⁷⁰ Ibid., 122.

av substansielle politiske normer, men at bruk av den offentlige fornuften ikke gir rom for reell diskusjon og perspektivmangfold.¹⁷¹ Hun mener at teorier som begrunner rettferdighetsnormer i hypotetisk enighet ikke gir oss gode nok modeller for deliberativt demokrati. Forutsetningen for at normer og demokratiske beslutninger er legitime er at de er testet i en reell diskusjon der medlemmene kommer til enighet om hvilke handlingsregler de vil være bundet av.

Vi har sett at Rawls begrenser den offentlige fornuften til å gjelde konstitusjonelle kjernesporsmål og grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Den offentlige fornuften knyttes til den juridiske og administrative sfære i samfunnet, og ikke til det sivile samfunnet. Benhabib sier at Rawls' forståelse av politikk er begrenset til det som skjer i den juridiske administrative sfæren i samfunnet, mens for eksempel politiske diskusjoner og aksjoner som finner sted i det sivile samfunnet er plassert i bakgrunnskulturen. Mye av den politiske aktiviteten som fins i et samfunn foregår i det sivile samfunnet, det vil si i det Rawls karakteriserer som ikke-politisk.¹⁷² Hun argumenterer på lik linje med Okin og Nussbaum for at Rawls' liberale rettferdighetsteori fører til at for mange spørsmål som har med rettferdighet å gjøre blir skjøvet inn i bakgrunnskulturen. Thomas McCarthy minner oss om at de velkjente sosiale og politiske bevegelsene som borgerettsbevegelsen, kvinnerettsbevegelsen og arbeiderbevegelsen ofte argumenterte med utgangspunkt i det som i sin tid ble betraktet som ikke-politiske verdier, eller i en eller annen form for ikke-politisk fornuft. Borgerettsbevegelsen henviste til religion, arbeiderbevegelsen til omfattende sosialistisk ideologi og at kvinnebevegelsen utfordret rådende oppfatninger om forholdet mellom naturlige egenskaper og sosiale roller.¹⁷³

Benhabib sitt poeng er at en teori som på forhånd bestemmer hva offentlige diskusjoner skal handle om ikke er forenelig med det som faktisk foregår når vi diskuterer grunnleggende rettferdighetsspørsmål, og heller ikke forenelig med deliberativt demokrati. I følge Rawls vil ikke disse argumentene betraktes som ikke-offentlige fordi de er framført i samfunn som ikke er velordnede, og berører grunnleggende demokratiske verdier. I et samfunn som ikke er velordnet må vi tillate en videre bruk av offentlig fornuft. Spørsmålet er om vi på noe som helst tidspunkt kan slå fast at nå er samfunnet rettferdig og velordnet. Demokratiske diskusjoner må

¹⁷¹ Se Benhabib (2002): *The Claims of Culture*.

¹⁷² Ibid., 106.

¹⁷³ McCarthy (1994): "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", 52.

på ethvert tidspunkt tillate granskning og diskusjon av demokratiske ordninger, allment aksepterte politiske oppfatninger og grenser for det som regnes som politisk relevant og det som ikke er det.

Benhabib mener altså at Rawls' begrep om offentlig fornuft har bestemte trekk som gjør at den ikke er forenelig med deliberativt demokrati.¹⁷⁴ Rawls begrenser den offentlige fornuften til å gjelde for bestemte tema. I et deliberativt demokrati vil spørsmålet om hvor grensen mellom det politiske og det ikke-politiske skal gå selv være gjenstand for politisk diskusjon. Hun mener Rawls' begrep om offentlig fornuft ikke kan forstås som en modell for politisk argumentasjon, men som et sett av prinsipper som pålegger borgerne visse forskrifter for hvordan de skal argumentere i offentlige saker. En modell for deliberativt demokrati er, i følge Benhabib, mer opptatt av bruk av offentlig fornuft som en fri og uavsluttet prosess der medlemmene er fri både til å bringe inn de emnene de mener er relevante og til å diskutere relevansen av de begrensningene diskusjonen skal føres inn under. Nå er det slik at Rawls ikke bare begrenser den offentlige fornuften til bestemte tema, han begrenser den også til bestemte fora. I følge Benhabib vil en modell for deliberativt demokrati lokalisere fora for demokratiske diskusjoner til det sivile samfunnet. Den vil også være opptatt av interaksjonen mellom fora for politiske og juridiske prosesser og det som skjer i bakgrunnskulturen.¹⁷⁵ Rawls mener at borgerne skal begrunne sine politiske standpunkter i aksepterte generelle verdier og felles aksepterte måter for argumentasjon (PL, 224). Benhabib legger mer vekt på offentlig fornufts kritiske potensialer, retten til å kritisere tilhører moderne demokratiske ideer om hva det vil si å utøve politisk autonomi. Det gjelder også retten til å kritisere og utfordre det som er oppfattet som felles verdier og aksepterte retningslinjer for argumentasjon. Den kritiske refleksjonen kommer ofte til uttrykk i sosiale og politiske bevegelser som eksisterer som en del av bakgrunnskulturen. På grunn av de begrensningene som legges på den offentlige fornuften mangler vi en teori om borgerne som deltakende i en politisk prosess der de selv er med på å forme politiske institusjoner og kan påvirke de beslutningene som angår dem selv. Dette poenget skal jeg utdype i neste avsnitt.

¹⁷⁴ I likhet med Okin argumenterer Benhabib for at Rawls forsøk på å konstruere et rent politisk begrep om rettferdighet ender opp i en situasjon der han er nødt til å betrakte omfattende doktriner som fornuftige, selv om de inneholder praksiser som bryter med våre oppfatninger om rettferdighet og likeverd.

¹⁷⁵ Benhabib (2002): *The Claims of Culture*, 108 – 109.

4. Offentlig fornuft, politisk og ikke-politisk identitet

Rawls' begrep om offentlig fornuft bygger på hans ide om borgeren, eller hva det vil si å være en politisk person. Vi har sett at Rawls mener vi kan snakke om individer på to måter for det første som politiske borgere, og for det andre som innehavere av bestemte omfattende doktriner eller oppfatninger om det gode. Den ene måten refererer til samfunnets politiske kultur, den andre til de ulike fellesskapene bakgrunnskulturen består av. Dette fører til at Rawls sine borgere får to statuser, eller to former for identitet. En politisk identitet som er knyttet til hvordan vi forstår oss selv som rettssubjekt. En ikke-politisk, eller sosial, identitet som er knyttet til deres tilhørighet til et nettverk av relasjoner i bakgrunnskulturen. Tidligere har jeg sagt at begrepet om offentlig argumentasjon ser ut til å falle sammen med juridisk argumentasjon. Borgernes politiske identitet faller da sammen med en oppfatning om borgeren som rettssubjekt. Borgeren som politisk deltaker knyttes til offentlig fornuft. Politisk deltakelse blir derfor knyttet sammen med juridisk argumentasjon. Rawls ender dermed opp med et snevert begrep om deltakelse, som ikke omhandler den politiske deltakelsen som finner sted i det sivile samfunnet. Ethvert demokratisk samfunn trenger et personbegrep som er knyttet til individet som rettssubjekt og som er uavhengig av dets sosiale identitet og tilhørighet. Problemet er at vi ikke får et mer dynamisk begrep om deltakelse som beveger seg mellom borgeres personlige eller sosiale identitet og deres legale identitet. Det vil si at vi trenger et begrep om personer som politiske aktører som selv er med på å skape de institusjonene de lever innenfor. Jeg skal nå diskutere Rawls sin oppfatning om skillet mellom politisk og ikke-politisk identitet.

4.1 Politisk og ikke-politisk identitet

I Del I så vi at Rawls avviser kritikken som kommer fra kommunitaristisk hold om at han må forutsette et bestemt metafysisk begrep om selvet og at han undervurderer betydningen av at selvet er sosialt konstituert. Jeg har tidligere argumentert for Rawls faktisk tar hensyn til at selvet er sosialt konstituert, og at det nettopp er derfor rettferdighet som rimelighet skal anvendes på basisstrukturen i et velordet samfunn. Likevel er det ikke det sosialt konstruerte selvet Rawls er mest interessert i. Før jeg diskuterer Rawls' oppfatning om forholdet mellom politisk og sosial identitet skal vi se tilbake på den kommunitaristiske kritikken av det liberale selvet.

Sandel hevder, som vi har sett, at Rawls mener at selvet kan defineres uavhengig av sine formål. All deontologisk teori, det vil si teori som prioriterer det rette framfor det gode, forutsetter en metafysikk der selvet betraktes som en substans som kan velge uavhengig av sine formål og sosiale tilknytninger.¹⁷⁶ Urposisjonen er en modell som ber oss å forestille oss hvilke rettferdighetsprinsipper hypotetiske personer vil velge dersom de ikke kjenner til sine interesser og oppfatninger om det gode. Sandel sier:

These principles - the one we would chose in that imaginary situation - are the principles of justice. What is more, if it works, they are principles that do not presuppose any particular ends. What they *do* presuppose is a certain picture of the person, of the way we must be if we are beings for whom justice is the first virtue. This is the picture of the unencumbered self, a self understood as prior to and independent of purposes and ends.¹⁷⁷

Sandel har rett i at Rawls her definerer det moralske selvet i kraft av retter, ikke i kraft av de godene han eller hun identifiserer seg med.

The main idea is that given the priority of right, the choice of our conception of the good is framed with in definitive limits. The principles of justice and their realization in social forms define the bounds within which our deliberations take place. The essential unity of the self is already provided by the concept of right (ATJ, 493).

Personbegrepet til Rawls er en redegjørelse for hvordan borgeren skal oppfattes og behandles i en politisk kontekst, nærmere bestemt med utgangspunkt i basisstrukturen som kontekst. Sandel mener på sin side at et slikt selv er en umulighet fordi vi ikke kan velge uavhengig av den sosiale konteksten som fyller våre formål og valgmuligheter med mening. Det å bli sosialisert inn i et samfunn innebærer samtidig at vi gir vår tilslutning til formål som er konstituerende for vår identitet. Disse formålene kommer til uttrykk i samfunnets institusjoner og politiske ordninger. Det å være en politisk aktør er, i følge Sandel, å være motiver til å realisere kollektive oppfatninger om det gode.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Sandel mener at all deontologisk teori tar utgangspunkt i Kant sitt begrep om "det transcendentale ego". Selvet defineres ikke av de erfaringene vi gjør eller de verdiene vi ønsker å fremme, men av betingelsen for å gjøre erfaringer overhode. Disse betingelsene beskrives som transcendentale former inneholdt i menneskets teoretiske og praktiske fornuft. Moralske normer begrunnes i individets autonomi. Autonomi er individets evne til å gi seg selv lover i tråd med det kategoriske imperativ som eksisterer som en formal struktur i menneskets fornuft. Det å handle moralsk blir dermed en evne til å opptre uavhengig av den empiriske verden. På denne måten ender deontologisk teori opp med et selv som betraktes som i stand til å velge uavhengig av sine interesser, formål og relasjoner til andre. Sandel (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, 52.

¹⁷⁷ Sandel (1984): "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", 86.

¹⁷⁸ Thomas W. Pogge sier at Rawls utarbeider sitt begrep om personer, eller borgere, nettopp for å understreke at deres dypeste overbevisninger og tilknytninger ikke skal påvirke deres status som borgere. Borgerne har

Urposisjonen er ikke formulert for å forsvare en bestemt metafysikk, men for å utvikle et tankeeksperiment som kan hjelpe oss til å identifisere våre veloverveide oppfatninger om rettferdighet (ATJ, 104). Som Mullhall og Swift påpeker inneholder denne modellen ingen påstander om at mennesket er i stand til å "overleve" (metafysisk eller psykologisk) uten sosial identitet eller partikulære oppfatninger om det gode. Urposisjonen gir oss et bilde på hva slags betraktninger vi vil gjøre dersom vi tar frihet og likeverd på alvor. Likeverd sikres ved at medlemmene resonnerer uavhengig av informasjon som bør være irrelevant fra et rettferdighetsperspektiv. Frihet sikres ved at medlemmene vet at de har forestillinger om det gode som de gjerne vil realisere, uten å vite hva disse forestillingene konkret går ut på.¹⁷⁹ Selv om medlemmene i urposisjonen resonnerer uten biografiske kunnskaper om seg selv, er de ikke virkelige borgere betraktet som usituerte og uavhengige av det samfunnet de er en del av. Rettferdighetsteorien til Rawls er ingen teori om identitet og selvforståelse, men en teori om politisk legitimitet. Det er viktig å holde disse tingene fra hverandre. Det at identiteten blir til i dialog med ulike religiøse, kulturelle og sosiale fellesskap vil uansett ikke være noe godt argument for at staten skal bygge sin politikk på det verdisynet som ligger til grunn for en eller flere av disse fellesskapene. Urposisjonen er en målestokk for hva som er relevant fra et rettferdighetsperspektiv som kan bygges inn som fornuftige begrensninger i de fleste omfattende doktriner i et demokratisk velordnet samfunn.¹⁸⁰

Sandels kritikk av Rawls inneholder imidlertid en viktig innsikt som vi kan ivareta uten å akseptere den kommunitaristiske oppfatningen om samfunnet. Det er oppfatningen om at det er gjennom å bli sosialisert inn i et samfunn og gjennom å delta i ulike sosiale fellesskap at vi blir i stand til å danne oss oppfatninger om det gode, formulere planer og danne oss politiske og moralske holdninger og meninger. Det er gjennom kritisk refleksjon at vi oppdager hvilke formål vi vil realisere og hvilke rettferdighetsregler vi vil velge å gi vår tilslutning til. Et selv som utelukkende er vilje har ikke evne til selvforståelse og kritisk refleksjon.¹⁸¹ Et kjennetegn ved demokratisk medborgerskap er nettopp at borgerne har mulighet til å diskutere og

imidlertid sans for rettferdighet, og er opptatt av en rekke praktisk politiske spørsmål om rettferdighet. Dette gjør borgerne motivasjon til å identifisere seg med de rettferdighetsprinsippene som kommer ut av forhandlingene i urposisjonen. Pogge (1998): *Realizing Rawls*, 91.

¹⁷⁹ Mullhall & Swift (2003): "Rawls and Communitarianism", 465.

¹⁸⁰ Benhabib argumenterer for at kommunitarismen i alt for liten grad tar hensyn til at frihet og likeverd er normer som er forutsetninger for demokratiske diskusjoner og beslutninger. Hun sier at kommunitaristiske posisjoner tenderer mot å gi en ukritisk aksept til tradisjoner. Dette vil gjøre det vanskelig for individet å være en kritisk deltaker i sitt eget samfunn. Benhabib (1992): *Situating the Self*, 69 – 83.

¹⁸¹ Sandel (1992): *Liberalism and the Limits of Justice*, 154-161.

kritisere politiske ordninger og sosiale og kulturelle forventninger. Spørsmålet er om dette lar seg gjøre innenfor rammen av det området som Rawls definerer som det politiske.

Rawls utarbeider, som vi har sett, sitt personbegrep med utgangspunkt i måten personer betraktes på i den politiske kulturen i demokratiske samfunn. Denne kulturen fins i tekster og fortolkningstradisjoner. (JAF, 6, 19) Han er primært opptatt av én dimensjon ved samfunnsmedlemmenes identitet, nemlig deres offentlige identitet. Rawls sitt begrep om borgeren kan dermed forstås som en rettslig status, som for eksempel statsborgerskap.¹⁸² Rawls sier ikke selv at han bruker borgerbegrepet analogt med statsborgerskap, med ettersom han forutsetter at samfunnet er lukket blir det overflødig å presisere at borgere har denne statusen. Personer er borgere i kraft av at de er tilkjent bestemte rettigheter og plikter. Politisk identitet blir mer en status vi har, ikke noe vi aktivt bruker som deltakere i et politisk samfunn. Han legger relativt lite vekt på deltakeraspektet ved demokratisk medborgerskap. Rawls' manglende fokus på demokratisk deltakelse er, som vi har sett, en av grunnene til at teorien blir kritisert for å være mer liberal enn demokratisk. Jeg skal nå ta opp igjen diskusjonen om Rawls sin teori ender opp med et demokratisk underskudd i lys av måten han skiller mellom offentlig og ikke-offentlig identitet som til sammen utgjør borgeres moralske identitet. Offentlig politisk identitet er som sagt primært en rettslig status, mens det sosialt konstituerte selvet blir en del av samfunnsborgernes sosiale identitet.

Rawls forklarer skillet mellom politisk identitet og sosial identitet ved å skille mellom politiske og ikke-politiske formål og forpliktelser:

Citizens usually have both political and nonpolitical aims and commitments. They affirm the values of political justice and want to see them embodied in political institutions and social policies. They also work for the other values in nonpublic life and for the ends of the association to which they belong (PL, 30-31).

Politiske formål tilhører vår politiske identitet, mens ikke-politiske formål og forpliktelser tilhører vår sosiale identitet. Ikke-politisk, eller sosial identitet, er relatert til de moralske overbevisninger som kommer til uttrykk i de ikke-politiske verdiene vi etterstreber og den livsformen vi vil realisere. Politisk identitet handler om hvordan vi forstår oss selv som

¹⁸² Det engelske begrepet "citizenship" brukes både som en betegnelse på statsborgerskap og for å illustrere individets medlemskap og tilhørighet til et bestemt sosialt og politisk samfunn.

politiske borgere og de frihetene, rettighetene og pliktene vi gjensidig tilskriver hverandre. De to formålene og identitetstypene utgjør til sammen borgernes moralske identitet.

These two kind of commitments and attachments – political and nonpolitical – specify moral identity and give shape to a person’s way of life, what one sees oneself as doing and trying to accomplish in the social world” (PL, 31).

Fordi borgere har moralsk identitet er de i stand til å skille mellom disse formålstypene. Det vil si sine egne politiske og ikke-politiske interesser og formål. De vet at noen verdier tilhører deres omfattende doktriner, og noen tilhører en felles politisk rettferdighetsoppfatning. De må også forstå at deres ikke-politiske verdier ikke fungerer som premisser i politisk argumentasjon, det vil si når de anvender den offentlige fornuften.

Rawls’ diskusjon av de to formålstypene som utgjør personers moralske identitet inngår i diskusjonen om hvilken måte politisk liberalisme betrakter borgerne som frie på. Borgerne er frie blant annet fordi de anser seg selv og andre som innehavere av en moralsk evne til å ha en oppfatning om det gode. Rawls understreker at siden borgerne er frie til å danne seg, realisere og revurdere sin oppfatning om det gode så kan ikke borgerens legale identitet knyttes til deres partikulære oppfatning om det gode. Borgernes krav på grunnleggende rettigheter og friheter er ikke avhengig av deres sosiale situasjon, religiøse eller kulturelle tilhørighet. Dette er et veldig viktig poeng, som jeg på ingen måter ønsker å avvise. Dersom en person for eksempel konverterer fra en religion til en annen så betyr ikke det at personen er en annen når vi kommer til spørsmålet om politisk rettferdighet. Borgerens politiske, eller legale identitet er altså uberørt av om deres ikke-politiske verdier endrer seg. Vi kan skifte religion og livssyn uten at dette påvirker vår status som politiske borgere.

There is no loss of what we may call their public, or institutional identity, or their identity as a matter as basic laws. In general, they still have the same basic rights and duties, they own the same property and can make the same claim as before, except insofar as these claims were connected with their previous religious affiliation (PL, 30).

Den politiske, eller legale, identiteten er noe vi har i kraft av å være bærere av grunnleggende retter og plikter. Dette er et svært viktig poeng, særlig fordi både retten til å tilhøre og til å bryte ut av et religiøst eller politisk fellesskap er en grunnleggende liberal rettighet. Individet skal ikke bare sikres retten til religiøst og kulturelt medlemskap, men også beskyttes fra

ufrivillig medlemskap i denne typen fellesskap. De skal også beskyttes mot at deres grunnleggende retter ikke automatisk koples til deres medlemskap i bestemte grupper. Som jeg har pekt på tidligere har basisinstitusjonene som oppgave å informere borgerne om at medlemskap i denne type fellesskap er frivillig. Dette er et poeng som vi kan bruke mot kommunitarismen. Det at vi er født inn i bestemte fellesskap, og lært opp til å verdsette bestemte verdier og oppfatninger om det gode betyr ikke at vi ukritisk må akseptere vår plass i verden og de pliktene dette måtte medføre. Det å tilskrive hverandre grunnleggende retter og friheter som meningsfrihet, bevegelsesfrihet og forsamlingsfrihet er noe vi kan gjøre uavhengig av våre sosiale tilknytninger for øvrig. Dette er også noe Rawls illustrerer ved å benytte seg av urposisjonen som tankeeksperiment.

Medlemmene i urposisjonen kan tilskrive hverandre grunnleggende retter og friheter uten å ha biografiske informasjon om seg selv og de andre. Sagt på en annen måte, de kan tilskrive virkelige borgere grunnleggende retter og friheter uavhengig av hvem de er og hvilken posisjon de har i samfunnet. Dette er en grunninnsikt i den kontraktteoretiske tradisjonen. Samtidige liberalistiske teorier bygger på en forutsetning om at grunnleggende retter og plikter skal ikke være avhengig personers religiøse tilhørighet, moralske forestillinger, klasse, slektskap, kjønn eller etnisitet. Slike faktorer skal ikke påvirke hvem som har ytringsfrihet, eiendomsrett eller stemmerett. Den politiske identiteten er utledet av hver enkelt persons krav på beskyttelse i et konstitusjonelt demokrati. Samfunn der rettigheter er avhengig av faktorer som religiøs tilhørighet eller klasse bygger ikke politikken sin på ideer om likeverdig medborgerskap og vil dermed ikke samsvare med demokratiske grunnideer (PL, 30). Et grunnleggende trekk ved borgernes frihet er at de kan påberope seg retten til å bli betraktet uavhengig av, og ikke bli identifisert med, noen bestemt oppfatning av det gode eller noe system av endelige mål. Ettersom de har evnen til å forme, revurdere og endre deres oppfatninger om det gode skal ikke deres politiske eller legale identitet berøres av dette (PL, 30). Dette er et viktig og uunngåelig trekk ved et egalitært begrep om rettferdighet.

Borgernes politiske identitet kan altså forstås analogt med borgerens status som rettssubjekt, mens den sosiale identiteten er noe de har i kraft av å være medlemmer av ulike fellesskap i bakgrunnskulturen. Men kan borgerne opptre som politiske aktører uavhengig av sin ikke-politiske identitet? Thomas McCarthy mener at Rawls' beskrivelse av den offentlige fornuften stiller umulige krav til borgerne. Han spør om det er mulig å skille politiske prinsipper og verdier fra det mangfoldet av sosiale miljøer som gir næring til vår politiske bevissthet og

engasjement. Ettersom politiske oppfatninger begynner å ta form innenfor en horisont av mer eller mindre omfattende doktriner er det vanskelig å tenke seg at det er mulig å formulere og argumentere for et politisk standpunkt uavhengig av dette. Han hevder at Rawls prøver å skille de institusjonelle løsningene fra de miljøene som gjør individet i stand til å formulere politiske standpunkt eller løsningsforslag. Det er vanskelig å beskrive en politisk kultur uten å ta høyde for hvordan politiske oppfatninger blir til gjennom å lytte, lese, diskutere og gi sin tilslutning eller markere avstand til visse aksjonsformer og kampanjer. En ytterste praktisk konsekvens av en teori som definerer politiske personer og diskusjoner uavhengig av dette vil være en teori som går inn for å oppheve yttingsfriheten. Det vil selvsagt være stikk i strid med Rawls egne intensjoner. Som McCarthy selv påpeker snakker ikke Rawls om å begrense yttingsfriheten, men om borgernes plikt til å samkjøre egne med andres planer, det vil si om hvilke begrensninger personer skal akseptere når de opptrer som politiske borgere.¹⁸³ Poenget med å skille mellom politisk og sosial identitet er å identifisere og skille dygder for demokratisk medborgerskap fra andre dygder som tilhører andre former for fellesskap som borgerne er medlemmer av. Rawls er mest opptatt av å begrunne at borgerne i et velordnet samfunn kan forstå at deres politiske oppfatninger ikke kan begrunnes i deres ikke-politiske verdier.

Jeg er enig i at vi må markere et skille mellom hvordan vi opptrer i sosiale og private sammenhenger og hvordan vi opptrer i politiske sammenhenger. Med det betyr ikke at demokratiske politiske diskusjoner, eller bruk av demokratisk offentlig fornuft, må tenkes på samme måte som juridiske argumentasjoner. Vi har sett at teorier om deliberativt demokrati understreker betydningen av den politiske aktiviteten som foregår i det sivile samfunnet, for eksempel i frivillige organisasjoner og media. Rawls' begrep om offentlig fornuft gir ikke rom for mange av de diskusjonene vi i dagliglivet oppfatter som politiske. Spørsmålet er om det er i det hele tatt er mulig å formulere politiske standpunkt uavhengig av de ikke-politiske verdiene vi forstår oss selv gjennom.

Jeg mener det er problematisk å hevde at personer er i stand til å artikulere sine politiske målsetninger uavhengig av sine ikke-politiske målsettinger. Selv om den kommunitaristiske kritikken, etter mitt syn, i hovedsak bygger på en feilaktig lesning av Rawls, er den likevel ikke uinteressant. Den kommunitaristiske innvendingen reiser et viktig spørsmål som angår

¹⁸³ McCarthy, Thomas (1994): "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", 52.

individets mulighet til å distansere seg fra verdier som tilhører bakgrunnskulturen når de diskuterer politiske spørsmål. Fra Rawls sitt perspektiv vil ikke verdier som hører til i bakgrunnskulturen aksepteres som premisser i en offentlig debatt, i alle fall ikke dersom samfunnet betraktes som velordnet. Samtidig er det i bakgrunnskulturen vi blir språklig kompetente individer og lærer å respondere på andres ytringer og behov. Hvis vi legger en streng tolkning til grunn for skillet mellom det politiske og det ikke-politiske, kan vi ende opp med et begrep om politikk som er løsrevet fra det som gjør oss i stand til å danne oss og formulere politiske oppfatninger. Et slikt begrep om politikk vil også være løsrevet fra de miljøer og fora politiske diskusjoner ofte foregår innenfor, for eksempel fra de diskusjonene som typisk foregår innenfor kirkesamfunn, universiteter, profesjonelle grupper, frivillige organisasjoner og miljøverngrupper. Mange som forsvarer deliberativt demokrati vil si at slike diskusjoner er nerven i offentlig politisk liv. De vil ikke kreve at borgerne skal la være å bringe verdier som tilhører bakgrunnskulturen inn i en offentlig debatt. Men de skal være klar over at de gjør det, og være villige til å korrigere og justere egne oppfatninger i forhold til andre personer fordi formålet er å komme til beslutninger som best realiserer felles interesser. Den praktiske fornuften er refleksiv. Vi har vel alle på en eller annen måte erfart at våre egne interesser og behov blir stilt i et annet lys når vi blir konfrontert med andre menneskers interesser og behov. Siden borgere i demokratiske samfunn lever inn under frie institusjoner og har en praktisk fornuft som er grunnleggende refleksiv evner de å reflektere over egne verdsett og sosiale tilknytninger. Men det forutsetter reelle politiske diskusjoner med konkrete andre mennesker. Rawls mener selv at overlappende konsensus er mulig nettopp fordi borgerne har evnen til å tilpasse sine egne omfattende doktriner til en felles offentlig rettferdighetsoppfatning.

Rawls' begrep om offentlig fornuft gir begrenset rom til å tematisere ikke-politiske verdier. Borgernes politiske identitet knyttes til deres status som rettssubjekt. Det kan føre til at deltakerdimensjonen får en begrenset, eller underordnet rolle i Rawls oppfatning av politikk. Det å bruke den offentlige fornuften handler bare om å gi vår tilslutning til prinsipper som allerede er valgt i urposisjonen. Dette stemmer imidlertid ikke overens med Rawls' krav om at en felles politisk rettferdighetsoppfatning skal begrunnes i tilslutning fra borgerne, slik det liberale legitimitetsprinsippet krever. Det er vanskelig å se at rettferdighet som rimelighet kan begrunnes i borgernes oppslutning uten å tillate en form for politisk aktivitet som går utover de grensene Rawls selv setter for bruk av den offentlige fornuften.

Etter mitt syn forutsetter Rawls' teori også et begrep om politisk identitet som inneholder mer enn vår status som rettssubjekt. Grunnene til det er, for det første, at politiske borgere forutsettes å ha evnen til å bringe sine ikke-politiske verdier i harmoni med en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. For det andre fordi han krever at politisk makt bare er legitim i kraft av å være politiske borgeres felles makt. Begge disse forholdene bringer spørsmålet om hvordan vi bruker den offentlige fornuften over i en dialogisk kontekst, det vil si til reelle politiske diskusjoner. Det å være en politisk borger forutsetter altså at borgerne korrigerer og tilpasser sine egne forestillinger om det gode til en felles politisk rettferdighetsoppfatning. Vi kan selvfølgelig si at dette er noe vi kan gjøre på privat basis i en monologisk prosess. Enhver kan gi sin egen begrunnelse for rettferdighet som rimelighet ut fra sine egne omfattende doktriner. Habermas tolker Rawls på denne måten, og han mener det står for svakt til å begrunne rettferdighetsprinsippene som intersubjektivt anerkjente prinsipper.¹⁸⁴ Men hvis dette ikke skjer i en dialog med andre mennesker vil vi ikke vite at rettferdighetsprinsippene er felles anerkjente prinsipper som appellerer til vår felles offentlige fornuft. Rawls sier:

[O]ur exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essential of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason (PL, 137).

Med dette får borgeren en mer aktiv rolle. Begrepet om politisk identitet fanger ikke opp den aktive dimensjonen ved demokratisk medborgerskap. Dersom vi skal bringe våre egne omfattende doktriner i harmoni med en felles offentlig rettferdighetsoppfatning må vi bringe våre ikke-politiske formål og verdier i dialog med politiske formål og verdier. For at dette skal kunne legge grunnlaget for en bestemt motivasjon til å handle i tråd med rettferdighetsoppfatningen som felles rettferdighetsprinsipper, må vi føre denne dialogen med andre mennesker.

Rawls opererer altså med to typer formål og to former for identitet. Etter mitt syn mangler en tredje dimensjon. Dersom vi føyer til en tredje dimensjon ved vår identitet ender vi med tre måter å forstå personer på. Den første har å gjøre med identitet og selvrealisering. Herunder kan vi plassere sosiologiske og moralpsykologiske beskrivelser av utvikling av identitet og selvforståelse. Som politiske borgere må vi imidlertid skifte gir. Vi må, som Rawls sier, være

¹⁸⁴ Habermas (1998), "‘Reasonable’ versus ‘True’, On The morality of Worldviews", 77.

i stand til å skille mellom egne eller gruppespesifikke formål og interesser og felles politiske formål og interesser. Det gjør vi som deltakere i et politisk samfunn. Det å forstå personer som politiske deltakere blir da den andre dimensjonen ved personbegrepet. Den tredje dimensjonen ved personbegrepet har å gjøre med hvert enkelts individs grunnleggende friheter, plikter og krav på beskyttelse.

Jeg mener at en teori som skal begrunne en rettferdighetsoppfatning fra borgernes ståsted trenger et begrep om demokratisk medborgerskap som legger mer vekt på deltakelse og deliberativt demokrati enn det Rawls gjør. Som jeg har sagt tidligere fins det flere varianter av deliberativt demokrati. Jeg er kritisk til teorier som hevder at det først og fremst er innenfor familie, naboskap og religiøse fellesskap vi lærer ”borgelige dygder” som er viktige for demokrati og samarbeid. Will Kymlica and Wayne Norman påpeker:

The claim that civil society is the “seedbed of civic virtue” is essentially an empirical claim, for which there is little hard evidence one way or the other. It is an old and venerable view, but it is not obviously true. It may be the neighborhood that we learn to be good neighbors, but neighborhood associations also teach people to operate on the “NIMBY” (not in my backyard) principle.¹⁸⁵

Verdier som fellesskapsfølelse og lojalitet kan brukes for å ekskludere de som ikke hører hjemme i de partikulære fellesskapene disse verdiene gir grobunn for. Dessuten er teorier som begrunner normer i tradisjon og individets sosiale tilhørighet formulert etter mønster av en oppfatning av demokrati for homogene samfunn der medlemmene deler grunnleggende verdier og oppfatninger om det gode. Jeg tenker spesielt på den antikke aristoteliske demokratioppfatningen. I slike samfunn ble maktforhold begrunnet i naturlige forskjeller mellom kvinner og menn, slaver og frie borgere. Det er verken mulig eller ønskelig å overføre denne tankegangen til moderne demokratier. De fleste demokratier er pluralistiske i den forstand at det fins et mangfold av verdier, religioner, ”moraler” og oppfatninger om det gode liv. Styrken med Rawls’ begrep om offentlig fornuft er at det er konstruert for å beskytte retten til å ha sin egen oppfatning om det gode, og til å ha en rettslig status uavhengig av hva denne oppfatningen er. Det er viktig at et deltakerperspektiv ikke undervurderer betydningen av dette. Men jeg tror at dette perspektivet kan ivaretas også i et mer åpent og inkluderende begrep om offentlig fornuft. De rettene som beskytter våre personlige friheter er nødvendige

¹⁸⁵ Kymlica, Will & Nordman Wayne (1994): “Return to the Citizen: A Survey of recent Work on Citizenship”, 363.

for å sikre rettferdige forhandlingsvilkår i demokratiske samfunn Derfor vil de alltid kunne virke som begrensninger på den type argumenter som vi kan bringe inn i offentlig diskusjon.

I denne delen har jeg pekt på to mulige innvendinger mot Rawls' skille mellom det politiske og det ikke-politiske i lys av Rawls sitt begrep om offentlig fornuft. Rawls opererer med en snever avgrensning av området for det politiske for å sikre muligheten for overlappende konsensus. Jeg har pekt på to mulige problemer ved å avgrense det politiske fra bakgrunnskulturen slik Rawls gjør. For det første kan det å operere med rettferdighetsprinsipper som bare skal anvendes på basisstrukturen føre til at borgerne ikke får like muligheter til å benytte seg av rettene, og mulighetene sine. For det andre kan det føre til at Rawls ikke gir borgerne i sin teori mulighet til demokratisk deltakelse. Dette til tross for at teorien hans faktisk forutsetter deltakende samfunnsborgere som selv skal begrunne den rettferdighetsoppfatningen som det samfunnet de lever i skal organiseres etter. Disse problemene kan motvirkes med et mer åpent og inkluderende begrep om offentlig fornuft som også tillater tematisering av spørsmål som tilhører det Rawls kaller bakgrunnskulturen. I neste del skal vi se på hvordan Habermas diskuterer lignende problemstillinger. Habermas hevder at Rawls ikke gir borgerne i et velordnet samfunn muligheten til å oppfatte seg selv som medaktører i det prosjektet det å skape og vedlikeholde et demokratisk samfunn er.

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 subjektivism, 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 utradrer 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 velordet 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 borgeres 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 frihetsprinsippet 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 frihetsprinsippet 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 forståes 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 åpent 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 rettferdighetsprosjekt 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 demokratier 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 transcendentalpragmatiske 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 forhandlings situasjon.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.

Rettferdighet som rimelighet – En feministisk rettferdighetsteori?

En av de innvendingene som er rettet mot Rawls er at teorien hans ikke er tilfredsstillende når vi kommer til spørsmål som har med likestilling mellom kjønnene å gjøre, og at en av grunnene til det er at han er uklar med hensyn til hvordan rettferdighet som rimelighet skal regulere familien. I denne delen skal jeg diskutere skillet mellom det politiske og det ikke-politiske i lys av familien. Jeg tar utgangspunkt i i Susan Moller Okin sin diskusjon av Rawls' rettferdighetsteori slik denne er utformet i *A Theory of Justice*. Okin mener at i et samfunn der det er mulig å realisere de rettferdighetskravene som er inneholdt i rettferdighet som rimelighet må familien være en basisinstitusjon og følgelig vurderes fra et rettferdighetsperspektiv. Hovedtesen hennes er at rettferdighet som rimelighet ikke er konsistent med en kjønnet familiestruktur, og et kjønnet samfunn, men at Rawls selv ikke tar konsekvensen av dette. Likevel mener hun at Rawls' rettferdighetsteori er et lovende bidrag i forhold til å utvikle en rettferdighetsteori som kan fungere som kritikk av kjønnsbasert urettferdighet. Denne muligheten finner hun i urposisjonen. Denne delen starter med en diskusjon av forholdet mellom feminisme og liberalisme med fokus på måten skillet mellom det offentlige og det private tradisjonelt er trukket på. Deretter går jeg gjennom Okin sin kritikk og forsvar av Rawls rettferdighetsteori. I diskusjonen av Okin sin kritikk av Rawls gir jeg Rawls' teori om moralsk utvikling relativt mye plass. Hun bygger kritikken sin på at Rawls ikke tar konsekvensen av at han faktisk gir familien en viktig rolle med hensyn til å sørge for at framtidige borgere utvikler rettferdighetsans og dermed bidra til å opprettholde muligheten for stabilitet. Deretter diskuterer om de problemene Okin peker på lar seg løse med de reformuleringene hun gjør av urposisjonen.

1. Feminisme og skillet mellom det offentlige og private

Liberalismen understreker at politisk makt skal beskytte individets frihet, autonomi, verdighet og selvrespekt. I tidligere moderne liberalisme og kontraktteori skulle disse normene gjelde i den offentlige, ikke den private sfæren i samfunnet. Familien og husholdet ble ofte regnet inn under det private. Private relasjoner ble betraktet som styrt av naturlig makt, og skulle dermed ikke reguleres på samme måte som relasjoner mellom borgere i den offentlige sfæren. Kvinners adgang til det offentlige, det vil si til arbeidsmarkedet og det politiske livet, har tradisjonelt vært begrenset. Konsekvensen av det var at frihet og likeverd skulle regulere den sfæren der menn stort sett var hovedaktører. Den feministiske kritikken av liberal rettferdighetsteori er ofte rettet mot måten disse teoriene tradisjonelt har forstått forholdet mellom det offentlige og det private på. I feminismens tidligste fase dreide det seg om å argumentere for at kvinner skal kunne stille like krav til frihet og likeverd som menn.³⁰⁰ Liberalistisk teori er blant mange feminister regnet som uegnet som grunnlag for en feministisk normativ teori. Dette skal jeg komme tilbake til senere.

Martha Nussbaum er imidlertid blant dem som mener at feminister bør være forsiktige med å avvise universell liberalistisk teori. I *Sex and Social Justice* peker hun imidlertid på flere trekk ved liberalismen som harmonerer med en feministisk likestillingstanke.³⁰¹ Liberalismen står i motsetning til en rekke forhold som også feminismen burde være kritisk til. For det første står liberalisme i motsetning til normative teorier som begrunner maktforhold i familietilhørighet og sosial klasse. For det andre bygger liberalismen på verdier og oppfatninger om rettferdighet som ikke tillater føydalisme og kastesystemer. For det tredje står liberalismen i motsetning til en politikk som søker det gode for hele grupper uten å tenke på hvilke konsekvenser dette har for enkeltindividers velferd og rettigheter. Nussbaum skiller politisk liberalisme fra økonomisk liberalisme. Klassisk økonomisk velferdstenkning har for eksempel ofte betraktet familien som en økonomisk enhet uten å tenke på fordelingsmønstre, maktforhold og konflikter innad i familien. For det fjerde står liberalismen i motsetning til ideologibasert politikk. Det vil si en politikk som bygger på et sett av bestemte utopiske,

³⁰⁰ Feminismens første fase handlet i stor grad om å argumentere for at kvinner og menn skulle ha de samme rettighetene og mulighetene. For eksempel stemmerett og rett til utdanning. I *A Vindication of the Rights of Women*, som er ett av de første systematiske forsvar for kvinners rettigheter, argumenterer Mary Wollstonecraft for at opplysningstidens idealer om likhet og frihet også må gjelde for kvinner, og at kjønnsroller ikke er naturlige, men et resultat av normer og konvensjoner. Hun er opptatt av å vise at slike konvensjoner hindrer kvinner i å utvikle sine talenter og tenkeevner. Se Wollstonecraft (1988): *A Vindication of the Rights of Women*.

³⁰¹ Se Nussbaum (1999), *Sex and Social Justice*, kap 2.

religiøse eller moralske verdier, og som er intolerant i forhold til andre verdier.³⁰² En politikk som bygger på religioner eller ideologier som støtter opp om oppfatninger om at det ene kjønn er mindre verd enn det andre vil være i konflikt med liberale grunnverdier. Når vi ser på disse punktene skulle man tro at de verdiene liberalismen fremmer harmonerer godt med en feministisk likestillingspolitikk. Problemet er som vi har sett at liberale rettferdighetsteorier bygger på en tradisjon der likeverd, frihet, respekt og toleranse bare skulle regulere forholdene i den offentlige sfære i samfunnslivet. Det vil si den politiske og økonomiske sfæren. Familien og husholdet ble sett på som private institusjoner fordi de ble betraktet som ”naturlige” fellesskap som bunner i følelser. I den vestlige filosofiens historie finner vi flere eksempler på at familien betraktes som et ”naturlig fellesskap”, noe som i sin tur begrunnet ektemannens naturlige makt over kone og barn. I den politiske samtidsteorien argumenteres det ikke lenger på denne måten. Okin og Nussbaum med flere peker på at samtidig politisk teori ofte henger fast i en språkbruk som fører til at familien unndras rettferdighetsbetraktninger.³⁰³ Seyla Benhabib forklarer hvordan skillet mellom det offentlige og det private tenkes på i liberal teori og i liberale samfunn på denne måten:

The political sphere, together with the economy and certain domain of civil society is considered “public” in multiple senses: accessible for all; shared by all; and in interest of all. The household is considered private, in the sense that it strictly regulates access through kinship and marriage, and does not concern itself with the interest of all.³⁰⁴

Familien har i tillegg til det som er nevnt i sitatet ovenfor et indre liv som angår religion, kultur, estetikk og livsstil som skiller den fra andre ”offentlige institusjoner. Bruk av politisk makt for å begrense slike ting kan komme i konflikt med liberale politiske grunnverdier. Familien ender på mange måter i en problematisk posisjon mellom det politiske og det ikke-politiske. Som Amartya Sen peker på kan dette føre til at tradisjonelle rettferdighetsteorier ikke vurderer relasjoner innad i familien fra et rettferdighetsperspektiv. Han mener tradisjonell rettferdighetsteori i for stor grad er formet av tradisjonelle forestillinger om familien.

³⁰² Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 56–59.

³⁰³ Se for eksempel Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, Benhabib (1992): *Situating the Self*, og Nussbaum (2000): *Women and Human Development*.

³⁰⁴ Benhabib (2002): *The Claim of Cultures*, 85.

In family behaviour, inequality between women and men (and between girls and boys), are often accepted as "natural" or "appropriate" (even though they are typically not explicitly discussed).³⁰⁵

Okin og Nussbaum, som begge forsvarer liberalisme fra et feministisk perspektiv, peker på at dersom det bare er det offentlige, eller det politiske området i samfunnet som skal vurderes fra et rettferdighetsperspektiv er det ikke mulig å realisere et rettferdighetsprinsipp som skal sikre lik frihet og like muligheter for hvert enkelt individ. Nussbaum hevder at tradisjonell teori i alt for stor grad har behandlet kvinner på en ikke-individualistisk måte blant annet fordi familien som gruppe er betraktet som objekt for rettferdighetsbetraktninger, ikke hvert enkelt familiemedlem.³⁰⁶ Rettferdighetsprinsippene må gjelde for det som tradisjonelt er betraktet som privat fordi det ofte er i familiære, kulturelle og religiøse fellesskap at urettmessig ulikhet mellom kjønnene holdes i hevd. Okin hevder at skillet mellom det offentlige og det private skaper den største hindringen for å utvikle en rettferdighetsteori som tar spørsmål om likestilling mellom kjønnene på alvor.

So the public/private dichotomy, which leads to the assumption that the rights bearer is the head of a household and that an important one of "his" rights is the rights of privacy in his personal and family life, places serious obstacles in the way of protecting the rights of women and children.³⁰⁷

I denne delen skal jeg legge mye vekt på Okin sin diskusjon av og forsvar for Rawls' rettferdighetsteori fra et feministisk perspektiv. Hun mener at verken tradisjonell eller samtidig politisk teori, inkludert Rawls' teori, har tatt konsekvensen av at kjønnsmessig urettferdighet har sitt sete i det private, og først og fremst i familien. Hun mener Rawls overtar et begrepsapparat fra tidligere normativ teori som gjør det vanskelig for han å inkludere spørsmål om kjønnsrettferdighet i klassen av grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Vi skal derfor ta et kort blikk på deler av denne teorihistorien.

1.1 Noen glimt fra teorihistorien

I tradisjonell politisk teori ser vi at familien ofte blir tillagt stor betydning som en av samfunnets første og mest grunnleggende institusjoner. I familien legges grunnlaget for solidaritet, moral og samhold, og framtidige borgere forberedes til å delta i det større

³⁰⁵ Sen (1985): "Gender Inequality and Theories of Justice", 260.

³⁰⁶ Nussbaum (1999): *Sex and Social Justice*, 63.

³⁰⁷ Okin (1998): "Feminist, Women's Human Rights, and Cultural Differences", 36.

samfunnet.³⁰⁸ Denne tankegangen bringes videre fra Aristoteles, Locke, Rousseau, Hegel og til Rawls. Familien blir ofte betraktet som et miniatyrsamfunn som det ”store samfunnet” ideelt sett bør gjenspeile. I *On the Social Contract* sier Rousseau:

The family therefore is, so to speak the prototype of political societies; the leader is the image of the father, the populate is the image of the children.³⁰⁹

Okin sier at selv om flere politiske teorier understreker familiens oppdragende og forberedende rolle, er det få som reflekterer over spørsmålet om familiens interne organisasjon er rettferdig.

Aristoteles begrunnet ulike maktforhold i tanken om at det fins en naturlig orden mellom frie borgere og slaver, mellom kvinner og menn og mellom fedre og barn. Kvinners underordnede stilling ble altså betraktet som i harmoni med et hierarkisk ordnet univers der alt eksisterer for å oppfylle sin funksjon. Husholdet eksisterer for statens skyld, på samme måte som laverestående vesener eksisterer for de høyereståendes skyld. Aristoteles’ rasjonelle ontologi plasserte kvinner og slaver naturlig til husholdet, mens frie menn skulle utfolde sine naturlige anlegg for teoretiske spekulasjoner og politisk aktivitet i staten.³¹⁰

Moderne liberalisme og kontraktteori inneholder et brudd med tanken om at politisk ulikhet begrunnes i naturlige forskjeller. Grunntesen er nå at alle mennesker er født frie og likeverdige.³¹¹ Alle kan stille krav om like grunnleggende retter, men som vi har sett, gjaldt dette i den offentlige sfæren, det vil si i markedet og politikken. I privatsfæren er det naturlige maktforhold som gjelder. Den private og offentlige sfæren virker etter ulike maktforhold. I *Second Treatise of Government* fra 1689 forklarer Locke skillet mellom naturlig makt og politisk makt:

To this purpose, I think it may not be amiss, to set down what I take to be political power. That the power of a magistrate over a subject, may be distinguished from that of a father over his children, a master over his servant, a husband over his wife, and a lord over his slave. All which distinct powers happening sometimes

³⁰⁸ Senere i denne delen skal jeg diskutere Rawls’ teori om moralsk utvikling. Der skal vi se at også han gir familien denne rollen.

³⁰⁹ Rousseau (1987): *On the Social Contract* [1762], 18

³¹⁰ Aristoteles: *Politikken*, 1260a.

³¹¹ I begynnelsen ble disse rettene begrunnet som naturlige retter, det vil si medfødte retter som vi har i kraft av å være mennesker. I dag snakker vi gjerne om menneskeretter uten å gi dem den samme type metafysiske begrunnelse, men substansen er mye av den samme. Grunntanken er at hvert enkelt menneske har krav på et sett grunnleggende retter og friheter.

together in the same man, if he considered under these different relations, it may help us to distinguish these powers one from another, and show the difference betwixt a ruler of a commonwealth, a father of a family, and a captain of a galley.³¹²

Det er viktig å være oppmerksom på at Locke utviklet dette skillet i en konkret debatt med sir Robert Filmer, som forsvarte monarkens eller eneherskerens rett til ubegrenset makt over undersottene sine. Han forsvarte patriarkatet, og mente at politisk makt skal arves fra konge til kongesønn. Denne oppfatningen begrunner han i at Gud ga Adam uinnskrenket makt over Eva og verden. Adams etterfølgere har arvet denne makten, og gir derfor menn absolutt makt over kvinner og barn, og kongens absolutt makt over folket. I den politiske teorien til Locke ser vi et forsøk på å demokratisere synet på makt og mennesket. Han er opptatt av å gjøre rekrutteringen til politiske maktposisjoner til et demokratisk anliggende. En del av dette demokratiseringsprosjektet består i å skille ut politisk makt som er særegen form for makt. Skillet mellom politisk og naturlig makt kan altså tolkes som et argument for at patriarkatet er uegnet som modell for politisk makt. Locke sier videre at selv om det skulle være mulig å trekke en analogi mellom naturlig og politisk makt så vil vi likevel ikke kunne begrunne kongens absolutte makt. Grunnen til det er at en ektemann ikke har absolutt makt over sin kone. Han hevder at begge foreldrene har makt over sine barn, og at denne makten ikke kan være absolutt. Foreldremakt er alltid midlertidig.

Children, I confess, are not born in this full state of equality, though they are born to it. Their parents have a sort of rule and jurisdiction over them when they come into the world and for some time after, 'tis but a temporary one. The bonds of this subjection are like the swaddling clothes they are wrapped up in, and supported by, in the weakness of their infancy.³¹³

Foreldre har makt over sine barn fordi de er født hjelpeløse inn i verden, men denne makten må forstås som veiledning og beskyttelse inntil de er i stand til å greie seg selv. Makt er altså ikke forstått som uinnskrenket autoritet. Det er nettopp denne rollen statslederne eller lovgiverne skal ha over samfunnets medborgere. Samarbeidet mellom to personer kan erstatte forestillingen om en persons absolutte makt.³¹⁴ Etter at han har framført dette argumentet mot Filmer appellerer han imidlertid igjen til naturlige forskjeller når han skal forklare

³¹² Locke (1993): *Two Treatises of Government* [1689], 115 –116 (2)

³¹³ Ibid., 141 (55)

³¹⁴ Jfr Gaarder (1990), "Patriarkalsk maktstruktur og moderne individteori", 137.

maktforhold mellom kjønnene.³¹⁵ Siden naturen har gjort mannen ”abler and stronger” er det naturlig at det er han som tar beslutninger innad i familien.³¹⁶ I Locke’s politiske teori ser vi likevel en begynnelse på en gjennomtenkning av maktrelasjonene innad i familien. Han argumenterer for eksempel for retten til skilsmisse. Rett til skilsmisse begrunnes i retten til å gjøre opprør. De politiske myndighetene skal være folkevalgt. Dersom myndighetene ikke respekterer de naturlige rettene, frihet, liv og eiendom kan borgerne gjøre opprør. Hvis den ene ektefellen krenker den andres rettigheter så er dette et argument for å få innvilget skilsmisse. Her ser vi at Locke selv trekker en analogi mellom politisk makt og forhold innad i familien.

I artikkelen ”The Making of the Sentimental Family” berømmer Okin Locke og 1700-talls filosofien sitt sterke engasjement for individuelle naturlige retter. Som vi ser hos Locke innebærer hans argumentasjon begynnelsen på et oppgjør med tradisjonelle forestillinger om at kvinnen fra naturens side er skapt til å underordnes mannen, selv om han ikke fullt og helt følger opp sitt eget initiativ. I følge Okin møter denne nytenkningen imidlertid motgang i teorier som inneholder det hun kaller en ”sentimentalisering” av familien. Med framveksten av det moderne, og den borgelige familien skjer det en endring i synet på hva familien er. Familien er ikke lenger en økonomisk enhet eller en praktisk innretning, men en union inngått av kjærlighet. Det ser vi for eksempel i Rousseau sin diskusjon av familien. Vi har sett at han betrakter familien som samfunnets grunninstitusjon, og en gjenspeiling av ”storsamfunnet”. Likevel skiller familien seg fra offentlige institusjoner ved at det er et fellesskap inngått av kjærlighet. Dette bidrar til å forsterke skillet mellom familien og staten. Okin påpeker at idealisering og sentimentalisering av familien bidrar til å undervurdere behovet for å evaluere familien ut rettferdighetsnormer. Selv om familien er et fellesskap inngått av kjærlighet, må vi likevel betrakte hvert enkelt medlem som separate individer med grunnleggende retter og friheter som har krav på beskyttelse.³¹⁷

Rousseau omtaler altså familien som en naturlig institusjon som bygger på følelser og som derfor må holdes atskilt fra politiske institusjoner. Ektemannes makt over kone og barn er betraktet som en del av en naturlig orden og som følgelig ikke kan sammenlignes med

³¹⁵ Okin (1982): ”Women and the Making of the Sentimental Family”, 70.

³¹⁶ Locke (1993): *Two Treatises of Government*, 155 (82).

³¹⁷ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 32.

likhetskravene i den offentlige, eller politiske sfære.³¹⁸ Kvinner og menn har fra naturens side fått tildelt ulike oppgaver. Menn skal realisere seg selv innenfor det sivile samfunnet, mens kvinner skal sørge for omsorgsoppgavene i familien.³¹⁹ Denne ordenen følger av at menn og kvinner har blitt tildelt ulik bevissthet, eller ulik fornuft. Ettersom kvinnen skal gjøre det praktiske arbeidet i hjemmet, skape samhold innad i familien, og være bindeledd mellom far og barn er hun utstyrt med praktisk fornuft. Dette gjør henne også uegnet til delta i aktiviteter utenfor hjemmet.³²⁰ Menn har fått evnen til abstrakt og teoretisk tenkning og er derfor tiltenkt det offentlige livet i samfunnet. Denne tankegangen finner vi også i Hegel sin filosofi. I rettsfilosofien sier han at det borgerlige samfunnet og markedet er preget av individualisme og egoisme, mens familien er preget av altruisme. Mens både det borgerlige samfunnet og familien har som mål å skape enhet skal disse enhetene være tuftet på forskjellige ting. Staten skal være grunnet på fornuft, mens familien skal være grunnet i følelser.³²¹ Menn har sin naturlige plass i markedet, staten og vitenskapen, mens kvinner hører hjemme i familien. I rettsfilosofien forklarer Hegel forskjellene mellom kjønnene på denne måten:

In relation to externality, the former is powerful and active, the latter is passive and subjective. It follows that man has his actual substantive life in the state, in learning, and so forth, as well as in labour and struggle with the external world and with himself so that it is only out of his diremtion that he fight his way to self-subsistent unity whit himself. In the family he has a tranquil intuition of this unity, and there he live a subjective ethical life on the plane of feeling. Woman, on the other hand, has her substantive destiny in the family, and to be imbued with family piety is her ethical frame of mind.³²²

I Hegels og Rousseaus filosofi finner vi altså klare eksempler på at familien oppfattes som en enhet som styres av helt andre prinsipper enn de som skal styre det politiske samfunnet. Benhabib peker på at med utviklingen av moderne liberale samfunn og moderne liberalistisk rettferdighetsteori ser vi en stadig spenning mellom prinsipper som forsvarte likhet og frihet i den politiske verden og den vedvarende patriarkalske borgelige familien. Hun sier videre at selv om kvinnerollen og familieformene har endret seg har ikke samtidig etisk og politisk

³¹⁸ Okin (1979): *Women in Western Political Thought*, 145-146.

³¹⁹ Rousseau hevder at gutter og jenter må oppdras forskjellig slik at de kan utføre de pliktene de fra naturens side er bestemt til å utføre. Gutter skal oppdras til å bli kreative og til å utvikle evnen til selvstendig tenkning. Jenter skal oppdras til å bli vant til tvang og til å underkaste seg andres vilje. Se Rønning og Hansen (1994): *Feminismens klassikere*, 179.

³²⁰ Okin (1982): "Women and the Making of the Sentimental Family", 76.

³²¹ Ibid., 83.

³²² Knox, T.M. (1952) *Hegel's Philosophy of Rights*: 114 (§166). Hegel sin rettsfilosofi er basert på hans forelesninger om dette emnet i Berlin fra 1818 – 1831.

teori endret sine grunnbegreper i tråd med samfunnsutviklingen for øvrig.³²³ Okin påpeker at samtidig liberal rettferdighetsteori fortsatt bygger på en tradisjonell oppfatning om forholdet mellom det offentlige og det private fordi det er få teorier som tar spørsmålet om kjønnsrettferdighet i forhold til familien opp til debatt.

In fact, they continue the same "separate spheres" tradition, by ignoring the family, its division of labour, and the related economic dependency and restricted opportunities for most women. The judgement that the family is "nonpolitical" is implicit in the fact that it is simply not discussed in most works of political theory today.³²⁴

Okin kritiserer Rawls for å videreføre en tradisjon der familien plasseres i den ikke-politiske sfære og dermed ikke er objekt for rettferdighetsbetraktninger. Hun mener at det ikke er forenelig med rettferdighet som rimelighet som har som formål å artikulere et rettferdighetsbegrep som sikrer at alle skal ha like grunnleggende retter og friheter, like muligheter til å benytte seg av dem, og et sikkerhetsnett for de svakest stilte. I neste avsnitt skal vi se at Rawls er uklar med hensyn til familiens status i forhold til om den er en basisinstitusjon eller ikke.

1.2 Familien: politisk eller ikke-politisk?

Rawls definerer familien som en basisinstitusjon, men er uklar på hvilke konsekvenser dette har for måten rettferdighetsprinsippene skal anvendes på den. Siden familien faller mellom det politiske og det ikke-politiske kan rettferdighetsprinsippene bare anvendes på en begrenset måte på familien. I *A Theory of Justice* er familien en basisinstitusjon.

By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family are examples of major social institutions (ATJ, 6).

Familien er en basisinstitusjon fordi den har stor innflytelse på individenes utvikling av de holdninger og dygder som er nødvendige for å opprettholde et demokratisk rettferdig samfunn. Som jeg har sagt tidligere mener Okin at hvis dette skal skje, må familien selv være gjenstand for rettferdighetsbetraktninger. Dersom den interne organiseringen i familien ikke

³²³ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 109.

³²⁴ Okin (1989): *Justice Gender and the Family*, 9.

er rettferdig, så kan vi heller ikke forvente at de holdningene den fører videre vil bidra til å opprettholde et rettferdig samfunn. Rawls problematiserer selv at familien vanligvis påvirker sosiale og økonomiske forholdene i et samfunn. Han sier for eksempel at ettersom familien eksisterer, vil sjanselikhetsprinsippet aldri realiseres fullstendig (ATJ, 64). Det faktum at vi blir født inn i en familie som for eksempel tilhører en bestemt samfunnsklasse vil alltid skape hindringer med hensyn til å realisere rettferdighet. Forskjellsprinsippet skal kompensere for dette.³²⁵ Han diskuterer imidlertid dette problemet i et klasseperspektiv, ikke et kjønnsperspektiv. Grunnen til det er at forskjellsprinsippet først og fremst skal kompensere for ulikheter i inntekt og formue. I siste del av *A Theory of Justice* stiller han det retoriske spørsmålet om familien derfor bør oppheves (ATJ, 448). Dette er ikke et nytt forslag om måten rettferdighetsproblemet kan løses på. Spørsmålet om familiens reproduksjon av ulikhet er like gammelt som den vestlige politiske filosofien selv. I dialogen *Staten* argumenterer Platon for at et rettferdig samfunn forutsetter at familieinstitusjonene oppheves blant voktere og ledere. Det er nødvendig for å unngå at de som skal beskytte og lede staten handler partisk, og for å hindre at politisk makt går i arv.³²⁶ I tidlig liberalisme og kontraktteori er, som vi har sett, koplingen mellom familiære maktforhold og politisk makt et diskusjonsemne. Når vi kommer til samtidslitteraturen ser vi at for eksempel Iris Marion Young argumenterer for at ekteskapsinstitusjonen selv reproducerer urettferdighet fordi den opprettholder en lovgivning som gir ekteskapet juridiske og økonomiske fordeler framfor andre måter å leve sammen på. Det mener hun ikke er i overensstemmelse med et liberalt rettferdighetsprinsipp.³²⁷

A basic principle of liberal justice is that societal norms should regulate the rights and obligation of exchange, relationship and institutional structures, without privileging some particular ways of life.³²⁸

I sine senere arbeider presiserer Rawls at han mener at et liberalt samfunn må tillatte ulike familieformer. En politisk liberalisme krever for eksempel ikke at familien skal være monogam eller heteroseksuell. Det eneste den krever er at de rettighetene familien har skal være konsistent med andre politiske verdier.³²⁹ Foreldres rett til å oppdra barns som de vil må

³²⁵ Amy R Baehr peker på at at Rawls sin *A Theory of Justice* ikke utelukker at det å tilfredstille forskjellsprinsippet forutsetter politiske tiltak rettet mot familien, og at måten dette gjøres på er et spørsmål for konstitusjonelle konvensjoner eller parlamentet. Baehr (1996): "Toward a New Feminist Liberalism: Okin; Rawls, and Habermas", 52.

³²⁶ Se Platon, *Staten* (bok VI)

³²⁷ Young, Iris (1997), *Intersecting Voices, Dilemmas on Gender, Political Philosophy, and Policy*, 99.

³²⁸ Ibid., 105

³²⁹ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited", 596 n 60.

balanseres med de rettene som skal sikre at barna får de samme friheter og muligheter som andre. Rawls vil imidlertid ikke oppheve familien.

Det å oppheve familien vil være en radikal løsning, og ikke i tråd med et liberalt rettferdighetsprinsipp. Når Rawls stiller spørsmål om familien bør oppheves, er det primært fordi individet fødes inn i familier som har ulik økonomisk og sosial status. Han stiller ikke spørsmål om relasjonene innad i familien er rettferdig. I *Political Liberalism* ser vi også at familien er inkludert i basisstrukturen.

Thus the political constitution, the legally recognized forms of property and the organization of the economy and the nature of the family, all belong to the basic structure (PL, 258).

Ser vi på andre avsnitt i *Political Liberalism*, kan det virke som familien, eller familiære relasjoner defineres som ikke-politiske på lik linje med de relasjonene som eksisterer innenfor frivillige organisasjoner.

The political is distinct from the associational, which is voluntary in a way the political are not: it is also distinct from the personal and the familial, which are affectional, again in ways the political are not (PL, 137).

Her ser vi at familiære og private relasjoner karakteriseres som ikke-politiske fordi de er fellesskap som er knyttet sammen av følelser på en måte politiske fellesskap ikke er. Hvis vi ser på sitatet ovenfor kan det virke som han mener at fellesskap som er basert på følelser ikke skal vurderes ut fra rettferdighetshensyn. Det er også viktig å understreke at familien er et følelsesmessig fellesskap som gjør den forskjellig fra andre fellesskap. Vi kan ikke legge de samme begrensningene på relasjoner mellom familiemedlemmer som mellom borgere i politiske fellesskap. Men den kan likevel ikke unndras rettferdighetsbetraktninger. Selv om relasjoner er av en følelsesmessig karakter, er de ikke nødvendigvis gode eller rettferdige. I likhet med Okin er Nussbaum kritisk til teorier som bygger på idealiserte oppfatninger av familien, og til feministiske teorier som avviser liberal rettferdighetsteori og som mener at familiære relasjoner kan tjene som mønster på de normene som skal gjelde for samfunnslivet.³³⁰ Familien er stedet for kjærlighet og omsorg, men også for vold og overgrep.

³³⁰ Se Nussbaum (1999): "The Feminist Critique of Liberalism" I *Sex and Social Justice*, og "Love Care and Dignity" I *Women and Human Development*.

Love and care do exist in families. So to do domestic violence, marital rape, child sexual abuse, undernutrition of girls, unequal healthcare, unequal education opportunity, and countless more intangible violation of dignity and equal personhood.³³¹

Nussbaum mener at når Rawls karakteriserer familien som en følelsesmessig enhet bryter han ikke tilstrekkelig med det språket der familien omtales som en naturlig institusjon bundet sammen av følelser og altruisme. Dermed ender han i en posisjon der fokuset på hvert enkelt individ som bærer av grunnleggende retter svekkes.³³² En rettferdighetsteori som har enkeltindividet som det primære objektet for rettferdighet kan ikke tillate seg selv å unndra en institusjon fra det området som skal vurderes fra et rettferdighetsperspektiv. Det gjelder både familien og andre institusjoner. Senere i denne delen skal vi se at Rawls selv mener at det ikke fins noen institusjoner, eller sfærer, hvor individet ikke er beskyttet av grunnleggende retter. En annen grunn til at det er viktig å fokusere på familien er at den er en sosialiseringsinstitusjon. Familien bidrar til å forme framtidige borgeres holdninger og verdier. Det er en grunninnsikt i Rawls' egen oppfatning av familien. I de avsnittene der han karakteriserer familien som en basisinstitusjon understreker han at det er en institusjon som skal sørge for å reprodusere en demokratisk politisk kultur fra den ene generasjonen til den neste. Grunnlaget for barns rettferdighetssans, og evne til følge en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning legges blant annet til familien. Jeg skal komme tilbake til Rawls' oppfatning om familiens rolle som dannelsesinstitusjon når jeg går gjennom hans teori om moralsk utvikling slik den framstilles i *A Theory of Justice*. Okin argumenterer for at nettopp fordi familien har så stor innflytelse på framtidige generasjoner må den defineres som en basisinstitusjon.

Det er imidlertid verdt å legge merke til at Rawls ikke er like opptatt av familien i *Political Liberalism* som han er i *A Theory of Justice*. Han mener at basisinstitusjonene generelt har som oppgave å oppdra framtidige borgere. For eksempel sier han at selv om barn får ulik religiøs oppdragelse, skal de bli informert om sine konstitusjonelle og borgelige retter (PL, 199). For eksempel har skolevesenet denne oppgaven. Som vi har sett er det imidlertid vanskelig å definere familien helt klart som en basisinstitusjon fordi familieliv ikke lett lar seg skille fra det religiøse, sosiale og estetiske. Det blir vanskelig å regulere familien uten at de oppstår konflikt med andre grunnleggende retter og friheter, for eksempel religionsfriheten. I

³³¹ Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 243

³³² Ibid., 248

”Political, Liberalism, Justice and Gender” argumenterer Okin for at reformuleringen fra en omfattende til en politisk liberalisme fører til at spørsmålet om stabilitet og toleranse skyves foran spørsmålet om kjønnsrettferdighet. Som vi har sett i Del II i denne avhandlingen mener hun at Rawls tenderer mot å definere religion i seg selv som en fornuftig omfattende doktrine. Rawls sier riktignok at omfattende doktriner som inneholder praksiser og oppfatninger som undertrykker personer på grunn av rase, etnisitet eller kjønn er i konflikt med rettferdighetsprinsippene (PL, 196). Han går imidlertid ikke inn på det Okin oppfatter som ett av de sentrale dilemmaene i moderne pluralistiske demokratiske samfunn, nemlig konflikten mellom religionsfriheten og kvinners rettigheter.³³³ Det er nok riktig at overgangen fra en omfattende til en politisk liberalisme gjør det vanskeligere for Rawls å knytte reproduksjonen av en demokratisk kultur til familien slik han gjør i tidligere arbeider. Det er vanskelig å tenke seg at det i et pluralistisk samfunn skal være mulig å oppnå overlappende konsensus om et rettferdighetsbegrep som omfatter familien. Det er vanskelig å skille familielivet fra de områdene som tilhører folks omfattende doktriner og forestillinger om det gode liv. Ideen om overlappende konsensus er utviklet for å forklare muligheten for et politisk rettferdighetsbegrep. Denne ideen impliserer på en måte at borgerne inngår en avtale om å tolerere og respektere hverandres personlige friheter, og retten til å uhindret leve ut sine forestillinger om det gode.

I ”The Idea of Public Reason Revisited” understreker Rawls igjen at familien er en basisinstitusjon fordi den har som oppgave å sørge for å reprodusere en politisk institusjon fra en generasjon til den neste.

The family is a part of the basic structure, since one of its main roles is to be the basis of the orderly production and reproduction of society and its culture from one generation to the next ... Thus, reproductive labour is social necessary labour. Accepting this, a central role of the family is to arrange in a reasonable and effective way the raising and caring for children, ensuring their moral development and education into the wider culture.³³⁴

Vi ser at familien, som de andre basisinstitusjonene i samfunnet, har som oppgave å sørge for å reprodusere og videreføre en demokratisk politisk kultur fra den ene generasjonen til den neste. Her holder Rawls fast ved ideen om at familien er en viktig ”rettferdighetsskole”. Sagt på en annen måte, familien er viktig som en dannelsesinstitusjon.

³³³ Okin (1994): “Political Liberalism, Justice and Gender”, 30.

³³⁴ Rawls (2003): “The Idea of Public Reason Revisited” [1999], 595 – 596.

Citizens must have a sense of justice and the political virtues that support political and social institutions. The family must ensure the nurturing and development of such citizens in appropriate numbers to maintain an enduring society.³³⁵

Rawls understreker dette poenget nettopp i et svar til de som hevder at familien faller utenfor det som regnes som basisstrukturen i samfunnet. Selv om familien er en viktig dannelsesinstitusjon mener han at familiens indre struktur, eller organisering, ikke kan reguleres av rettferdighet som rimelighet.

The principles of political justice are to apply directly to this structure, but are not to apply directly to the internal life of the many association within it, the family among them.³³⁶

Rawls mener at rettferdighetsprinsippene kan legge bestemte begrensninger på familien som institusjon, og regulere forholdet mellom familien og andre institusjoner, men de kan ikke regulere dens indre struktur.³³⁷ Dette mener han gjelder for alle basisinstitusjoner, men begrunner det ved å sammenligne familien med institusjoner som kirker, universiteter, profesjonelle og vitenskaplige organisasjoner. Rawls sier for eksempel at politiske rettferdighetsprinsipper ikke kan kreve at styrende organer i et kirkesamfunn kan være demokratiske. Biskoper og kardinaler trenger ikke være demokratisk valgt, og fordeler knyttet til posisjoner innad i kirkesamfunnet trenger ikke tilfredstille forskjellsprinsippet.³³⁸ Kirkesamfunn kan imidlertid ikke opptre på en måte der de krenker individers verdighet og grunnleggende menneskeretter. Det kan heller ikke forekomme i familien. Rettferdighetsprinsippene gjelder over alt når vi kommer til spørsmålet om deres funksjon i forhold til å beskytte enkeltindividers retter. Her er imidlertid Rawls påfallende inkonsistent. Han begrunner at rettferdighetsprinsippene spiller en begrenset rolle i forhold til familien ved å trekke en analogi til institusjoner og fellesskap som i utgangspunktet er plassert i bakgrunnskulturen. Hva er poenget med å definere familien som en basisinstitusjon, og som en del av det politiske, dersom rettferdighetsprinsippene ikke skal anvendes på familien på noen annen måte enn på hvilken som helst institusjon? Kanskje må vi forstå Rawls dithen at

³³⁵ Ibid., 596.

³³⁶ Ibid., 596.

³³⁷ Nussbaum peker på at det er vanskelig å forstå hva Rawls mener når han sier at rettferdighetsprinsippene skal regulere familien som en del av basisstrukturen, men ikke regulere dens indre liv. Han sier at dette gjelder for basisinstitusjonene generelt. Problemet er at andre basisinstitusjoner eller den konstitusjonelle strukturen ikke har et indre liv på samme måte som familien. Se Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 272.

³³⁸ Rawls (2003): *The Idea of Public Reason Revisited* [1999], 596.

institusjoner som kirker og universiteter likevel er basisinstitusjoner. Etter mitt syn tyder dette på at det vanskelig å operere med et skarpt skille mellom det politiske og det ikke-politiske når vi kommer til spørsmålet om hvordan vi skal sikre at hvert enkelt individ får rimelige muligheter til å benytte seg av de rettene og mulighetene hun har krav på.

Vi skal nå se nærmere på den analogien Rawls trekker mellom familien og fellesskap som kirker og universiteter. Det er mange forhold som gjør familien til en mer politisk institusjon enn de andre institusjonene han nevner. I Del II har jeg allerede argumentert for at familien ikke er frivillig på lik linje med frivillige organisasjoner. Barn velger ikke å bli medlem av en familie, de er født inn i den. Det er i det hele tatt vanskelig å avklare på forhånd hva som er politisk, og følgelig gjenstand for rettferdighetsbetraktninger. La oss likevel gå ut fra at det er mulig å definere for eksempel kirkesamfunn og universiteter som ikke-politiske, og se om det er mulig å definere familien som ikke-politisk på samme måten.

Familien er ikke bare et sosialt, eller et "naturlig" fellesskap, det er en grunnleggende politisk og rettslig konstruksjon som er objekt for lovgivning og statlige reguleringer. Derfor blir det vanskelig å trekke en analogi mellom familien og andre ikke-politiske fellesskap slik Rawls gjør. I moderne demokratiske samfunn er spørsmålet om hva som er en familie, eller hvem som har rett til å stifte familie et politisk og juridisk anliggende. Selv om familien også er et grunnleggende sosialt fellesskap som bunner i følelser, er det også slik at familien blir til ved at lovene i et samfunn bestemmer hvem som er legale medlemmer av en familie. Nussbaum sier i en kommentar til Rawls at familien ikke kan sammenlignes med for eksempel kirkesamfunn.³³⁹ Hun sier at det å være katolikk og medlem av en katolsk kirke er en status man kan ha uavhengig av en bestemt lovgivning. En moderne demokratisk stat vil selvsagt, som Rawls understreker, ha som formål å sørge for at ingen religiøse fellesskap krenker individets grunnleggende retter og friheter. Men det som gjør uavhengige kirkesamfunn forskjellig fra familien er at selve institusjonen ikke er en politisk innretning, den er grunnlagt uavhengig av staten. Nussbaum sier at det samme gjelder for universitetene. De kan være grunnlagt uavhengig av staten, noe som også var tilfelle med de første amerikanske universitetene. Hun påpeker at familien i mye større grad er en statlig "oppfinnelse" enn de

³³⁹ Jeg gjør oppmerksom på at Nussbaum sin argumenterer ut fra en forutsetningen om at staten ikke har en statskirke.

institusjonene som Rawls sammenligner den med. Hvilke sammenslutning som blir gitt navnet familie i legal forstand er ikke noe folk bestemmer selv.³⁴⁰

The state constitutes the family structure through its laws, defining which groups of people can counts as families, defining the privileges and rights for family members, defining what marriage and divorce is, what legitimacy and parental responsibility are, and so forth. This difference makes a difference: the state is present in the family from the start, in a way that is less clearly in the case of religious body or the university; it is the state that says what this thing *is* and controls how one become a member of it.³⁴¹

Nussbaum argumenterer altså for at familien ikke kan sidestilles med den type institusjoner som Rawls karakteriserer som sosiale. Staten er med i selve konstitueringen av familien, noe som ikke er tilfelle med for eksempel kirkesamfunn. Religiøse grupper kan ha sine egne ritualer for medlemskap uavhengig av den statlige lovgivningen. Lovene skal selvsagt begrense disse ritualene slik at de ikke bryter med grunnleggende menneskerettslige prinsipper. Poenget til Nussbaum er imidlertid at i moderne stater er ekteskapsinngåelse og konstituering av familien et statlig, eller juridisk ritual fra begynnelsen av.

Vi har sett at en av grunnene til at Rawls karakteriserer familien som en basisinstitusjon er at den har en viktig oppgave i forhold til å sørge for at en demokratisk politisk kultur reproduseres mellom generasjoner. Jeg skal nå gå over til å diskutere Okin sin kritikk og rekonstruksjon av Rawls. Følger vi Okin sitt resonnement burde grunnene til å oppfatte familien som en basisinstitusjon også være tilstrekkelige grunner til å kreve at rettferdighetsprinsippene skal anvendes på familiens indre struktur.

2. Okin sin kritikk og rekonstruksjon av Rawls

Okin både forsvarer og kritiserer Rawls sin rettferdighetsteori fra et feministisk perspektiv. Utgangspunktet hennes er at et rettferdig samfunn er et samfunn der kjønn ikke eksisterer som en sosial kategori som påvirker individenes andel av resurser og muligheter, og hvor sosiale forventninger ikke har noe å gjøre med kjønn.³⁴² Hun mener de fleste samfunn inneholder kjønnete strukturer som gjør at kvinner kommer dårligere ut i fordelingsprosessene enn

³⁴⁰ Nussbaum (2000): *Women and Human Development*, 262.

³⁴¹ Ibid., 262 – 263.

³⁴² Se Okin (1989): *Justice, Gender and the Family* og Okin (1996): "Sexual Orientation, Gender, and Families: Dicotomizing Differences".

menn. Rawls' teori inneholder potensialer til å utvikle en rettferdighetsteori som kan bidra til å oppheve denne formen for urettferdighet. Okin beskriver urposisjonen som et utmerket verktøy for å kritisere og vurdere tradisjoner og skikker som opprettholder urettmessige ulikheter mellom kjønnene.

Okin deler Rawls' oppfatning om at familien spiller en avgjørende rolle med hensyn til å sørge for en "sunn" moralsk utvikling. Sagt på en annen måte, familien er viktig for å utvikle framtidige borgeres rettferdighetssans. Derfor må vi stille de samme rettferdighetskravene til familien som vi gjør til andre institusjoner. Hun mener at det er merkelig, når vi vet at familien former individer på en grunnleggende måte, at Rawls ikke stiller spørsmål om hvorvidt familien er rettferdig eller ikke. Okin trekker dermed den konklusjonen at Rawls forutsetter at familieinstitusjonen er rettferdig.³⁴³ Selv mener hun derimot at de fleste familier er urettferdige, primært fordi arbeidsdelingen er organisert etter mønster av tradisjonelle kjønnsroller. Denne påstanden støttes opp av en rekke empiriske eksempler som illustrerer situasjonen i det amerikanske samfunnet. Hovedtrekkene er at kvinner bruker mer tid på ulønnet arbeid i familien og at menn er hovedforsørgere. Kvinnens deltakelse i lønnsarbeidet og politikken er ofte periodisk, og de har ofte jobber som er dårligere betalt enn menn.³⁴⁴ Det skaper en situasjon der kvinner ofte er økonomisk avhengige av menn, noe som gir menn økt makt og mulighet for kontroll innad i familien. Siden menn er mer aktive enn kvinner, både i lønnsarbeidet og det offentlige livet har de større tilgang til makt, innflytelse og økonomiske goder. Det ulønnede arbeidet har heller ikke status at å være produktivt og samfunnsnyttig på samme måte som lønnet arbeid. Denne situasjonen reproduseres ved at barn lærer hva som vanligvis forventes av menn og kvinner. Slik får kjønnsbasert ulikhet også status av å være allment aksepterte handlingsmønstre.³⁴⁵

En av grunnene til at Okin mener at Rawls forutsetter at familien er rettferdig er at Rawls karakteriserer medlemmene i urposisjonen som representanter for "heads of families" (ATJ, 8, 128). Ettersom det tradisjonelt har vært menn som har vært familiens overhode, kan det

³⁴³ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 27.

³⁴⁴ Okin argumenterer primært ut fra amerikanske forhold på 1980 tallet. Kvinnens situasjon i Norge er nok bedre på mange måter. Norge og de skandinaviske velferdstatene betraktes som land som er kommet lengre med likestilling enn øvrige liberale velferdstater. I Norge er det nesten like mange yrkesaktive kvinner som menn. Vi ser imidlertid at kvinner og menn deltar ulikt på arbeidsmarkedet. Kvinner jobber mer deltid enn menn og bruker mer tid på det ulønnede arbeidet. Vi ser også at kvinner har lavere gjennomsnittlig inntekt enn menn. Se Likestillingsbarometret (2004), <http://www.likestilling.no>.

³⁴⁵ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 3-6.

kanskje være grunn til å tro at Rawls mener at medlemmene i urposisjonen er menn. Okin mener i alle fall at denne formuleringen har klare kjønnede konnotasjoner. Rawls mener imidlertid ikke at medlemmene er menn. Han bruker denne termen for å sikre at medlemmene vil velge rettferdighetsprinsipper som ivaretar interessene til framtidige generasjoner. Selv om medlemmene mangler biografisk informasjon om seg selv vet de at de lever her og nå. Dersom de opptrer som rasjonelle egoister så vil de sannsynligvis velge rettferdighetsprinsipper som favoriserer den generasjonen de selv tilhører. Hvis de derimot ser på seg selv som om de var ansvarlig for en familie, og dermed også for etterkommerne sine, så vil de velge rettferdighetsprinsipper som sikrer kommende generasjoner. Hovedproblemet med antakelsen om at medlemmene representerer familieoverhoder er imidlertid at den hindrer medlemmene å tenke på relasjoner *innad* i familien, eller mellom familiemedlemmer, når de diskuterer rettferdighetsproblemer. Okin henviser til Jane English som sier:

”By making the parties in the original position heads of families rather than individuals, Rawls makes the family opaque to claims of justice”.³⁴⁶

Dersom det er slik at medlemmene i urposisjonen skal tenke på seg selv som familiens overhode er det ingenting som motiverer dem til å ta opp rettferdighetsproblemer innad i familien.³⁴⁷ Okin sier at når Rawls for eksempel diskuterer fordeling av velferd og inntekt virker det som han ikke skiller mellom husholdets velferd og individets velferd. Det virker som han glemmer at lønn blir utbetalt til den som deltar i det lønnede arbeidsmarkedet, og ikke til den som utfører det ubetalte omsorgsarbeidet.³⁴⁸ Okin er inne på noe av det samme som Amartya Sen når han sier at svakheten med tradisjonelle rettferdighetsteorier er at de tenker rettferdighet mellom familier, ikke mellom familiemedlemmer. Husholdets samlede økonomi sier for eksempel ingenting om hvordan ressursene fordeles innad i familien. Dersom det er familien som gruppe som er objekt for rettferdighetsbetraktninger, og ikke hvert enkelt familiemedlem, vil vi ikke se hvordan maktforhold og sosiale forventninger innad i familien påvirker fordelingen. Både Sen og Nussbaum mener at liberal rettferdighetsteori bør rette blikket mot de praktiske og psykologiske forholdene som gjør at noen kommer dårligere ut enn andre. Disse hindringene finner vi ikke bare i samfunnets sosiale, politiske og økonomiske hovedinstitusjoner, men også i religiøse fellesskap, familien og kulturelle

³⁴⁶ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 94. Okin siterer Jane English, *Justice Between Generations*, *Philosophical studies* 31, no 2 (1977), 95.

³⁴⁷ Brennan, og Nogle (2000): “Rawls’s Neglected Childhood, the Idea of a Political Liberalism”, 49.

³⁴⁸ Okin (1989): *Justice; Gender and the Family*, 98.

praksiser og forventninger. Sen sier for eksempel at det nettopp er fordi tradisjonell politisk og økonomisk teori ofte betrakter familien som en organisk helhet, en gruppe der individene har sammenfallende interesser, at de feiler med hensyn til å analysere hvordan kvinner kommer ut i fordelingsprosessene.

Selv om Rawls introduserer formuleringen "heads of families" for å sikre at interessene til framtidige generasjoner blir ivaretatt skaper altså denne formuleringen uklareheter med hensyn til spørsmål som angår kjønnsrettferdighet. Ikke først og fremst på grunn av formuleringens kjønne konnotasjoner, men fordi han ender opp med at relasjoner innad i familien ikke blir objekt for rettferdighetsbetraktninger. Okin er særlig opptatt av at denne formuleringen kommer i konflikt med Rawls' egne intensjoner om å konstruere en rettferdighetsteori som skaper et sikkerhetsnett for de svakest stilte. Hun hevder at kvinner ofte er de svakest stilte i samfunnet. Siden familiens overhode ofte ikke er de svakest stilte, vil de ikke vurdere rettferdighetsprinsipper fra den svakest stiltes posisjon. Jeg mener imidlertid at det er problematisk å gå ut fra at en kategori mennesker, i dette tilfellet kvinner, pr. definisjon er de svakest stilte. Rawls selv mener at de svakest stilte ikke kan identifiseres på forhånd verken som kvinner, bestemte minoriteter, urbefolkninger eller andre grupper. Denne diskusjonen skal vi komme tilbake til senere i denne delen. I sine senere arbeider går Rawls bort fra å betrakte medlemmene som representanter for familieoverhoder. I *Political Liberalism* beskrives medlemmene i urposisjonen som rasjonelle autonome representanter for borgere (PL, 305). Det er en bedre formulering fordi det motiverer partene til å betrakte seg selv som representanter for enkeltindivider, og ikke som medlemmer av en bestemt gruppe som i dette tilfellet er familien. Det å gjøre grupper, ikke individer til objekt for rettferdighetsbetraktninger skaper en situasjon der vi tenker på fordeling av inntekt og formue mellom grupper, og ikke på hvordan disse ressursene fordeles videre innad i gruppen.

Okin reagerer på at Rawls ikke stiller spørsmål om hvordan forholdene innad i familien må være for å realisere rettferdighet som rimelighet. Hun mener at dette er inkonsistent med det at han faktisk oppfatter familien som en slags rettferdighetsskole.³⁴⁹ For å forklare Okin sin kritikk av Rawls på dette punktet skal jeg gjøre rede for Rawls sin teori om moralsk utvikling slik den framstilles i *A Theory of Justice*.

³⁴⁹ Det er først og fremst fordi Rawls legger så stor vekt på familiens rolle i forhold til å utvikle framtidige borgers rettferdighetssans uten å stille spørsmål ved måten de fleste kjernefamilier er organisert på at hun hevder at Rawls mener at tradisjonelle kjønnsroller er uproblematisk fra et rettferdighetsperspektiv. Se Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 97 – 101.

2.1 En teori om moralsk utvikling

I følge Rawls er det i familien framtidige borgere først utvikler karakteregenskaper og evner som de trenger for å utvikle de moralske basiskapasitetene rasjonalitet og rimelighet. Familien får som oppgave å lære framtidige borgere å ville handle i tråd med, og sette pris på, en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning, slik at rettferdighet som rimelighet genererer støtte for seg selv (JAF, 181). Familien skal altså bidra til å sikre det moralpsykologiske grunnlaget for stabilitet. Vi har sett tidligere at Rawls begrunner muligheten for stabilitet både i moralpsykologi og i overlappende konsensus.

Stability involves two questions: the first is whether people who grow up under just institutions (as the political conception defines them) acquire a normally sufficient sense of justice so that they generally comply with those intuitions. The second question is whether in view of the general facts that characterize a democracy's public political culture, and in particular the fact of reasonable pluralism, the political conception can be focus of an overlapping consensus (PL, 141).

Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på hvordan Rawls bruker begrepet moralpsykologi. Han hevder at det ikke er utledet av bestemte moralpsykologiske teorier, eller vitenskaper om menneskets natur, men at han bygger på generelle moralpsykologiske antakelser som passer med det begrepet om en politisk person som rettferdighetsteorien hviler på.

I stress that it is a moral psychology drawn from the political conception of justice as fairness. It is not a psychology originating in the science of human nature but rather a scheme of concepts and principles for expressing a certain political conception of a person and an ideal of citizenship (PL, 86-87).

Medlemmene i urposisjonen er ikke påvirket av bestemte psykologiske tilstander, de er ikke drevet av spesielle holdninger til risiko og usikkerhet og de er ikke preget av tilbøyeligheter til å ville dominere andre mennesker (ATJ, 530). Slike faktorer vil imidlertid påvirke personers holdninger og handlinger i den virkelige verden. Dersom rettferdighetsprinsippene skal overleve irrasjonelle følelser og motivasjoner så må samfunnsinstitusjoner, deriblant familien, bidra til at borgerne utvikler holdninger og karakterer som gjør at de setter pris på allment aksepterte rettferdighetsprinsipper og løsninger på felles problemer. Rawls' teori om moralsk utvikling viser hvordan rettferdighetsansens ideelt sett utvikles. Han viser til tre psykologiske

lover som korresponderer med ulike stadier i individets moralske utvikling. Selv om han hevder at han ikke bygger på noen bestemte moralpsykologiske teorier er han inspirert av teoriene til for eksempel Hume, Rousseau, Piaget og til en viss grad Kohlberg.³⁵⁰ De tre stadiene i Rawls' teori om individets moralske utvikling er: Autoritetens moral (the morality of authority), fellesskapets, eller sammenslutningens moral (The morality of association) og prinsippenes moral (The morality of principles). Vi skal nå se på hva slags moralforståelse de ulike stadiene stimulerer til.

Det første stadiet i individets moralske utvikling er altså *autoritetens moral*. Individets forståelse av moralske regler er her begrenset til å følge regler gitt av autoritetspersoner. Rawls sier at selv om denne formen for moral kan gjelde i flere av livets stadier, og ved spesielle anledninger, så knytter han den i sin enkleste form til barn (ATJ, 405). Autoritetspersonene kan da være foreldre. Når Rawls snakker om autoritet snakker han ikke om streng og følelsesløs maktbruk, men om omsorg og tillit. Autoritetspersoner er også omsorgspersoner. Barn følger bestemte regler, både fordi de er avhengige av sine omsorgspersoner, og fordi de stoler på dem. Byggesteinene i dette stadiet er kjærlighet og tillit. Barn som opplever å bli elsket av foreldrene sine vil også stole på at foreldrene vil deres beste. Ettersom barna ennå ikke har utviklet sin egen dømmekraft og kritiske standarder vil de prøve å bli lik foreldrene sine. De vil også føle skyld hvis de skuffer dem (ATJ, 407). Dette stadiet korresponderer med den første psykologiske loven for moralsk utvikling: "The child comes to love the parents only if they manifestly first love him." (ATJ, 406). Gjennom ros og oppmuntring lærer barn å sette pris på sin egen person.³⁵¹ Essensen i dette stadiet er at gjennom å bli elsket av personer de er avhengige av lærer barn å elske seg selv og andre. Rawls understreker at det å vise omsorg ikke bare handler om å tilfredstille ønsker og behov, men også om å oppmuntre til selvrespekt.

In general, to love another means not only to be concerned for his wants and needs, but to affirm his sense of the worth of his own person (ATJ, 406).

³⁵⁰ Samantha Brennan og Robert Noggle peker, i artikkelen "Rawls Neglected Childhood" på en rekke likheter mellom Rawls teori om moralsk utvikling og Piages undersøkelser av barns moralske utvikling. Brennan og Noggle (2001): "Rawls Neglected Childhood", 56–63.

³⁵¹ I en fotnote sier Rawls at her er inspirert av Rousseaus *Emile* (ATJ: 406 n 9).

I dette stadiet legges altså grunnlaget for selvrespekt, og evnen til å ta vare på andre mennesker.³⁵² De reglene foreldre gir til barna sine må være tydelige og tilpasset barnas evne til forståelse. Når barna blir eldre må foreldrene i større grad henviser til den rasjonelle begrunnelsen for de reglene de skal følge. Rawls sier at den moralske utviklingen mislykkes hvis ikke barna skjønner at de reglene som er gitt dem er gitt av kjærlighet og omsorg. Dersom de bare blir strenge påbud og forbud som skal følges for å unngå psykisk eller fysisk straff, vil ikke barna utvikle selvrespekt (ATJ, 408).

In the absence of affection, example, and guidance, none of these processes can take place, and certainly not in loveless relationships maintained by coercive threats and reprisals (ATJ, 408).

Rawls sier at de dygdene som tilhører dette stadiet er lydighet, ydmykhet og trofasthet til autoriteter. Lastene er ulydighet, egenrådighet, og overmot (ATJ, 408). Den moralforståelsen som tilhører dette stadiet gjelder primært for forholdet mellom barn og voksne, den er midlertidig og eksisterer bare fordi barn har en begrenset forståelse av sin egen situasjon. Foreldre har imidlertid ikke ubetinget rett til å behandle barna sine som de vil. Rettferdighetsprinsippene vil være det overordna moralske prinsippet i alle forhold mellom foreldre og barn (ATJ, 409).

Vi ser at i dette stadiet er ikke barn i stand til å vurdere hvorvidt de reglene de følger er gyldige eller ikke. Men, som Rawls selv sier, siden vi forutsetter at samfunnet er velordnet så forutsetter vi også at de reglene de gir barna sine er velbegrunnet. Her ser vi at Rawls tenker innenfor rammen av et velordnet samfunn, men dette betyr ikke at han oppfatter familien i seg selv som rettferdig. Vi kan anta at Rawls mener at dersom familien fører til at kvinner ikke får de samme grunnleggende friheter og rimelig like sjanser som menn så er heller ikke samfunnet velordnet. Håpet er at barn oppdras slik at familieinstitusjonene i et demokratisk samfunn vil utvikle seg til bli stadig mer rettferdige.

Det andre stadiet i utviklingsforløpet er *felleskapets* moral. I dette stadiet identifiserer individet seg med bestemte grupper, ikke bare konkrete autoritetspersoner. Felleskapets moral dekker et mangfold av grupper og sammenslutninger. Den kan også gjelde for nasjonen

³⁵² Vi har sett at selvrespekt er en av primærgodene. Her ser vi også at familien har som en av sine oppgaver å sikre det sosiale grunnlaget for dette godet. Siden familien skal forvalte primærgoder er det også rimelig å betrakte den som en basisinstitusjon.

som helhet (ATJ, 409). Hittil har barnets moralforståelse vært rettet mot en samling av forskrifter og instruksjoner, men i dette stadiet vil individet vurdere sin egen adferd i lys av forventninger som knyttes til de ulike rollene de har i ulike fellesskap. På dette stadiet snakker vi om internalisering av de normene som passer til forskjellige roller, det vil si rolleadferd. Her skjønner individet at familien er et fellesskap hvor medlemmene har bestemte posisjoner og oppgaver.

Thus at this stage the family itself is viewed as a small association, normally characterized by a definitive hierarchy, in which each member has certain rights and duties. As the child becomes older he is thought the standard of conduct suitable for one in his station. The virtues of a good son or a good daughter are explained, or at least conveyed by parental expectation as shown in their approvals and disapprovals (ATJ, 409).

Vi ser at Rawls her bruker et språk som kan støtte opp om Okin sin oppfatning om at han forutsetter at familien er rettferdig. Han bruker begrepet hierarki, og skiller mellom forventet adferd for gutter og jenter. Dette er også ett av de avsnittene Okin støtter seg på når hun påstår at Rawls tar maktforholdene innad i familien som gitt. Det han ønsker å vise er imidlertid at det er i dette stadiet individet får kunnskap om rollefordeling, arbeidsdeling og samarbeid. Individet skjønner også at flere fellesskap og institusjoner fungerer på samme måten. For eksempel skolen, naboskapet og andre mer kortvarige sammenslutninger (ATJ, 409). I slike typer fellesskap lærer individet hvilke dygder, eller normer, som tilhører rollen som en god student, klassekamerat eller kollega. I dette stadiet lærer individer å se ting fra andre menneskers perspektiv. De skjønner at helheten, eller et samarbeidssystem, er avhengig av at folk har forskjellige roller med tilhørende oppgaver. De ser at de forskjellige deltakerne har ulike gjøremål avhengig av deres plass i det kooperative skjemaet de deltar i. Slik oppøves også evnen til å se ting fra andres perspektiv og forventninger, og til å regulere egen adferd slik at den passer med andres adferd og helheten (ATJ, 410). I dette stadiet dannes grunnlaget for vår moralske følsomhet og vår evne til å samarbeide med andre. Det er en forberedelse til å betrakte samfunnet som et rettferdig samarbeidssystem. Det å være i stand til å se ting fra andres perspektiv er imidlertid ikke nok for å sikre den moralske kvaliteten i det vi gjør. Denne evnen kan også brukes til å manipulere eller undertrykke andre. Derfor er det viktig at denne evnen utvikles sammen med evnen til vennskap og tillit (ATJ, 411). Det bygger altså på det første stadiet. Fellesskapets moral korresponderer med den psykologiske loven som sier:

As individuals enter the association one by one over a period of time, or group by group (suitable limited in size), they acquire these attachments when others of longer standing membership do their part and live up to the ideals of their station. Thus if those engaged in a system of social cooperation regularly act with evident intention to uphold its just (or fair) rules, bonds of friendship and mutual trust tend to develop among them, thereby holding them ever more securely to the scheme (ATJ, 411-412).

Når følelsene av vennskap og tillit er etablert vil vi føle skyld dersom vi ikke yter vår del til fellesskapet. Skyldfølelsen oppstår i mange variasjoner og viser seg for eksempel når vi ønsker å gjøre opp for oss når vi har påført andre skade eller gjort dem sinte.

Dersom samarbeidet skal foregå på en måte der ingen undertrykkes eller blir utnyttet må de institusjonene vi samarbeider innenfor være rettferdige. Rawls forutsetter altså at samfunnet er velordnet. Når individene gjør sin del vet de også at de vil få sin rettmessige andel av fruktene av samarbeidet. Innholdet i dette stadiet er karakterisert i lys av samarbeidsdygder som rettferdighet og rimelighet, trofasthet og tillit, integritet og upartiskhet. De typiske lastene er gjerrighet, urimelighet, uærlighet, svik, fordommer og forutinntatthet (ATJ, 413)

Det tredje, og siste stadiet er *prinsippenes* moral. I de andre to stadiene er aktøren motivert av vennskap og samfølelse. Moralforståelsen eller rettferdighetsansens er knyttet til mennesker de lever sammen med i familier eller naboskap, eller samarbeider med i mer spesifikke grupper som oppstår for bestemte formål, for eksempel en studiegruppe eller et kollegium. Fellesskapets moral vil naturlig lede oss mot en mer grunnleggende forståelse av rettferdighet, men på et foreløpig plan. Aktørens rettferdighetsans springer først og fremst ut av vennskapsbånd og samfølelse. Når vi kommer til prinsippenes moral vil vi ønske å overholde rettferdighetsprinsippene av respekt for prinsippene selv. Her tenker og handler individene som borgere. Den tredje psykologiske loven forklarer denne motivasjonsendringen:

We develop a desire to apply and to act upon the principles of justice once we realize how social arrangements answering to them have promoted our good and that of those with whom we are affiliated. In due course we come to appreciate the ideal of just human cooperation (ATJ, 415).

På dette stadiet vil borgere ønske å opprettholde de institusjonene de vet at de nyter godt av. De vil også føle skyld dersom de ikke gjør sitt for at dette skal være mulig. Skyldfølelsen er ikke lenger knyttet til konkrete nære personer, men også til deres medborgere som de ikke

kjenner (ATJ, 415). Her skjer det altså en generalisering av den rettferdighetsansen som individet har tilegnet seg i de foregående stadiene.

Once a morality of principles are accepted, however, moral attitudes are no longer solely with the well-being and approval of particular individuals and groups, but are shaped by a conception of right chosen irrespective of these contingencies (ATJ, 416).

Rawls sier at på dette stadiet framtrer de moralske følelsene uavhengig av tilfeldige omgivelser i verden, og at betydningen av denne uavhengigheten er gitt i beskrivelsen av urposisjonen. Han understreker imidlertid at våre naturlige tilknytninger til konkrete andre personer fortsatt spiller en rolle. Det er nettopp disse tilknytningene som gir grobunn for fellesskapsfølelsen i mer generell og uavhengig forstand. (ATJ, 416). Prinsippenes moral er altså det stadiet der individet har utviklet evnen til å gjøre upartiske moralske vurderinger i tråd med innholdet i rettferdighet som rimelighet.³⁵³

Som en oppsummering av de tre stadiene i individets moralske utvikling kan vi si at i det første stadiet lærer vi å følge regler fordi vi har tillit til autoritetspersoner, ikke fordi vi forstår den moralske betydningen av disse reglene. Grunnfølelsene er her tillit og kjærlighet. På det andre stadiet internaliserer vi de normene som tilhører de ulike rollene vi har i de sammenslutningene vi er en del av. Grunnfølelsene i dette stadiet er tillit, vennskap og fellesskapsfølelse. På det tredje stadiet utvikler vi evnen til å handle i tråd med offentlige anerkjente rettferdighetsprinsipper fordi vi skjønner den moralske betydningene av prinsippene i seg selv.

Rawls' teori om moralsk utvikling inngår som en viktig premiss i Okin sin argumentasjon mot Rawls. Hun er helt enig i at familien spiller en avgjørende betydning når det gjelder individets utvikling av rettferdighetsans.

³⁵³ Rawls følger en tankegang som er vanlig innenfor kognitivistisk etikk. Moralsk utvikling handler om å utvikle evnen til å begrunne rettferdighetsprinsipper i menneskets egen fornuft, ikke i ytre direktiver eller tradisjoner. Dette er en tankegang som stammer fra Kant og som følges opp av Kohlberg og Habermas (jfr del III i denne avhandlingen). Det er imidlertid en interessant forskjell mellom Rawls' teori og for eksempel Kohlberg sin teori om moralsk utvikling. Denne forskjellen er at Rawls knytter viljen og evnen til å begrunne rettferdighetsprinsipper til tillit, vennskap og fellesskapsfølelse. Rawls' teori om moralsk utvikling er etter mitt syn et interessant bidrag i diskusjoner som angår følelsenes moralske og kognitive betydning og forholdet mellom omsorg og rettferdighet.

The family is the primary institution of formative moral development. And the structure and practices of the family must parallel those of the larger society if the sense of justice is to be fostered and maintained.³⁵⁴

Familien er med andre ord en viktig dannelsesinstitusjon. Okin påpeker at siden familien er en viktig dannelsesinstitusjon, og kjønnsbasert urettferdighet ofte opprettholdes og vedlikeholdes i familien, burde Rawls gi spørsmålet om rettferdighet i familien mer oppmerksomhet. Dersom familien ikke er rettferdig, men organisert slik at kvinner får en mindre andel av grunnleggende goder enn menn, vil dette reproduseres og bringes videre i det større samfunnet.

If gendered families are not just, but are rather, a relic of caste or feudal society in which roles, responsibilities, and resources are distributed not in accordance with the two principles of justice but in accordance with innate differences that are imbued with enormous social significance, then Rawls' whole structure of moral development would seem to be build on shaky ground.³⁵⁵

Vi har sett at på det stadiet i den moralske utviklingen som Rawls kaller "fellesskapets moral" beskrives familien som et hierarkisk system der hver av medlemmene har sine bestemte retter og plikter (ATJ, 409). Poenget til Rawls er at det er på dette stadiet individet skjønner verdien av samarbeid. Fra Okins' perspektiv kan vi si at hvis dette skal føre til at individet oppøver rettferdighetsans, må roller og ansvar fordeles i tråd med rettferdighetsprinsippene. Det som læres i familien må være grunnet i likeverd og gjensidighet, ikke dominans og avhengighet.

Det er viktig å være oppmerksom på at Rawls sin teori om moralsk utvikling er formulert med forutsetning om et velordnet samfunn. Det betyr at under ideelle betingelser vil familien, og andre institusjoner, være rettferdig. Som jeg har sagt tidligere trenger ikke det bety at han mener den tradisjonelle familien er rettferdig. Rawls sier desuten eksplisitt at familien alltid vil legge hindringer i veien for å realisere forskjellsprinsippet fullt ut. Det er imidlertid riktig, som Okin peker på, at Rawls ikke eksplisitt diskuterer hva slags familiestruktur et rettferdig samfunn vil kreve. Hun peker på at Rawls verken diskuterer hva en rettferdig familie i et samfunn der fruktene av samarbeid skal fordeles på en rettferdig måte er, eller hvordan rettferdighetsprinsippene kan kompensere for at kvinner ofte bærer hovedansvaret omsorgsarbeid og barneoppdragelse. Han tar heller ikke opp spørsmålet om det er akseptabelt

³⁵⁴ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 22.

³⁵⁵ *Ibid.*, 99.

at kvinners interesser ofte ivaretas av menn fordi de deltar mer i det politiske livet enn kvinner. Det er flere som retter denne innvendingen mot Rawls. Will Kymlica mener at Rawls' beskrivelse av moralsk utvikling fremmer et syn på familien som en type fellesskap som styres av naturlige følelser og sympati, ikke som en institusjon som skal styres av rettferdighetsprinsipper.³⁵⁶ På denne måten gjentar Rawls sine forgjengeres oppfatning om familien som en naturlig, eller privat institusjon, som skal vurderes på en annen måte enn politiske institusjoner.

Okin mener imidlertid at Rawls' teori står sterkere enn forgjengernes i forhold til å utvikle en rettferdighetsteori som retter fokuset mot diskriminering og undertrykking på grunnlag av kjønn. Men det forutsetter at rettferdighetsprinsippene også anvendes på familien, eller det som tradisjonelt er betraktet som området for det private. Feministisk normativ teori er ofte utviklet i opposisjon til den liberale tradisjonen Rawls står innenfor, og mye av denne kritikken er inspirert av kommunitaristiske posisjoner. For å rydde banen for et feministisk forsvar for Rawls forsvarer Okin ham mot noen av de innvendingene som har vært vanlig å rette mot teorien hans.

2.2 Tre innvendinger mot liberal rettferdighetsteori

Okin forsvarer Rawls mot innvendinger som han har fått både fra feministiske og kommunitaristiske posisjoner. Hun tilbakeviser tre innvendinger som er rettet mot Rawls kontraktteori som hun mener bygger på en misforståelse av posisjonen hans.³⁵⁷ Den første innvendingen går ut på at liberal rettferdighetsteori forutsetter bestemte oppfatninger om menneskets natur. Den andre innvendingen går ut på at liberalismen blir for abstrakt og gir oss for snevre, eller feilaktige beskrivelser om hva moral og moralsk tenkning er. Den tredje er at når Rawls begrunner rettferdighetsprinsippene i urposisjonen ignorerer han konkrete forskjeller og "annenhet".³⁵⁸ Alle disse innvedningene henger internt sammen med hverandre og bunner i oppfatningen om at urposisjonen forutsetter individualistiske og usituerte selv. Den første innvendingen har jeg diskutert tidligere. Jeg legger derfor mest vekt på de to siste.

³⁵⁶ Kymlica (1991): "Rethinking the Family", 79.

³⁵⁷ De innvendingene Okin refererer til er ikke bare rettet mot Rawls, men til liberalistisk teori generelt.

³⁵⁸ Okin (1989): *Justice; Gender and the Family*, 100.

Den første innvendingen går ut på at Rawls gjør visse forutsetninger angående menneskets natur. Vi har sett at han har fått kritikk for å ignorere at selvet er konstituert av den sosiale, historiske og kulturelle konteksten det er situert i. Selvet blir kun rasjonell vilje, og den moralske aktøren blir beskrevet som grunnleggende individualistisk, og til og med egoistisk.³⁵⁹ Denne innvendingen kjenner vi igjen fra gjennomgangen av Sandel sin kritikk av Rawls' deontologiske liberalisme. Vi har sett at Sandel mener teorien til Rawls forutsetter et begrep om selvet som en substans som eksisterer forut for, og er uavhengig av, menneskelige interesser, formål og tilknytninger.³⁶⁰ Som jeg har påpekt tidligere forutsetter Rawls verken en form for rasjonell egoisme, eller et metafysisk begrep om selvet (PL, 27). Urposisjonen bygger på en oppfatning om hva som kjennetegner politiske personer, det vil si frie og likeverdige personer som er i stand til å samarbeide gjennom et helt liv. Informasjonsbegrensningene illustrerer hva som betraktes som rettferdige begrensninger på våre politiske argumenter. Urposisjonen er med andre ord et bilde på hva som betraktes som rimelige forhandlingsvilkår i et velordnet samfunn.

Den andre innvendingen Okin peker på er at Rawls' teori ikke stemmer overens med folks faktiske rettferdighetsoppfatninger og moraloppfatninger.³⁶¹ Både fra kommunitaristisk og feministisk hold argumenteres det for at folks moralske og politiske oppfatninger om rettferdighet ikke bare kan beskrives som abstrakte universelle prinsipper som skal sikre upartiskhet. Oppfatninger om hva som er rettferdig, eller moralsk godt, har sin substans i kulturelt og historisk betinget kunnskap og kollektive oppfatninger om det gode. Moral handler om mer enn rettferdighet, det handler også om omsorg, empati og konkret ansvar for andre mennesker.³⁶² Okin er ikke enig i at Rawls' rettferdighetsteori ikke tar omsorgsperspektiver med i betraktningen. Hun er imidlertid kritisk til kommunitaristiske teorier som begrunner normer i kultur, tradisjon og partikulære sosiale fellesskap. Sandel argumenterer for eksempel for at det bare er i konfliktsituasjoner at rettferdighet er den

³⁵⁹ Ibid., 100.

³⁶⁰ Sandel mener enhver deontologisk teori, der det rette står foran det gode, gjør denne metafysiske forutsetningen. Det rette, eller rettferdighet, er definert uavhengig av folks substansielle oppfatninger om det gode liv. Dette forutsetter en menneskelig vilje som er i stand til å handle uavhengig av sine tilknytninger, interesser og ønsker. Se Sandel (1992): *Liberalism and The Limits of Justice*, 56-59.

³⁶¹ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 100.

³⁶² Jfr Baier (1995): "The Need for More than Justice".

viktigste dygden.³⁶³ I fellesskap som familien og vennskap, der det i følge Sandel ikke er rivalisering om godene, er ikke rettferdighet en like sentral dygd.³⁶⁴ Okin argumenterer mot både Sandels og McIntyres oppfatning om at normer må begrunnes i nettverkene, fellesskapene og tradisjonene individene definerer seg selv og formulerer sine oppfatninger om det gode i forhold til.³⁶⁵ Disse teoriene henter moralske forbilder fra familien, og nære sosiale fellesskap, uten å stille kritiske spørsmål til denne typen relasjoner. Slik ender de med idealiserte og ”sentimentaliserte” bilder av familien og familiære relasjoner. Okin sier:

I have disagreed strongly with those who focusing on an idealized vision on the family, perceive it as governed by virtues nobler than justice and therefore not needing to be subjected to the test of justice to which we subject other fundamental social institution.³⁶⁶

Okin er skeptisk til at mye av den feministiske normative teorien er inspirert av kommunitarismen. Feministiske normative teorier avviser ofte liberalismen fordi de mener slike teorier gir et for snevert, eller et feilaktig bilde av menneskets moralforståelse. De mener liberalistiske teorier undergraver den moralske verdien av omsorg og ansvar fordi disse dygdene tradisjonelt er knyttet til de erfaringene og virksomhetene som tilhørte det private område i samfunnslivet.³⁶⁷ Tradisjonelt har dette vært kvinners erfaringsverden. I den klassiske politiske tenkningen finner vi en rekke eksempler på oppfatninger om at kvinners mangelfulle moral er knyttet til omsorg og følelser, og at denne moralforståelsen ikke egner seg som grunnlag for all moral og politikk.³⁶⁸ Grunnen til feminismens interesse for kommunitarisme er at disse posisjonene vil knytte moralsk og politisk tenkning tettere til kultur, tradisjon og de sosiale relasjonene individet er involvert i sitt dagligliv, og at dette tolkes til inntekt for kravet om å oppgradere den moralske verdien av de oppgavene og erfaringene som tradisjonelt er knyttet til kvinner. De som forsvarer det vi kan kalle en

³⁶³ Rawls vil ikke protestere på påstanden om at moral handler om mer en rettferdighet. Poenget er at den moralen han har som formål å si noe om er en politisk moral som gjelder for et avgrenset område, nemlig basisstrukturen i samfunnet.

³⁶⁴ Sandel (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*, 31.

³⁶⁵ Okin (1989), *Justice, Gender and the Family*, kap 3, 41-73.

³⁶⁶ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 135.

³⁶⁷ Samanta Brennan skiller mellom to krav som stilles av feministisk normativ teori. Det første kaller hun ”the feminist conclusion requirement”, det andre for ”the feminist experience requirement”. Det første er at normativ teori skal gi oss et begrepsapparat som kan kritisere sosialt strukturert undertrykking av kvinner med formål om at den skal opphøre. Det andre er et krav om at normativ teori skal bygge på, eller imøtekomme, de erfaringene kvinner gjør av seg selv som moralske aktører og de moralske problemene som er relatert til kvinners liv og virksomheter. Se Brennan (1999): ”Recent Work in Feminist Ethic”, 860. Disse to kravene kan komme i konflikt med hverandre. Grunnen til det er at oppfatninger om at kvinner har en særegen moral historisk sett har blitt brukt som argument for å utelukke dem fra det lønnete arbeidsmarkedet og det politiske livet.

³⁶⁸ Jfr Lloyd (1995): *Mannlig og kvinnelig i vestens filosofi*.

feministisk omsorgsetikk argumenterer for å avløse, eller supplere, abstrakt rettferdighetstenkning med en etikk som er grunnet i ansvar og omsorg.³⁶⁹ Det kanskje mest innflytelsesrike bidraget i denne debatten er gitt av Carol Gilligan. Hun mener at omsorg og rettferdighet er to grunnleggende forskjellige former for moralsk orientering. Hun mener at tradisjonell moralfilosofi og moralpsykologi hevder at evnen til å resonnerer i henhold til universelle upartiske prinsipper gir grunnlag for en moralforståelse som er mer verdt og mer moden enn evnen til å resonnerer i forhold til andre menneskers behov og hvor en selv står i et sosialt og moralsk nettverk av relasjoner.³⁷⁰

Okin sin posisjon i denne debatten er at hun mener at Rawls' rettferdighetsteori kan bidra til å oppheve kontrasten mellom omsorg og rettferdighet. Hun argumenterer for dette ved tolke urposisjonen som en illustrasjon på at moralske vurderinger fordrer empati og hensyntagen til andres velferd.³⁷¹ Rawls har ofte blitt kritisert for å fremme en type moralsk egoisme. Rawls understreker imidlertid at medlemmene i urposisjon engasjeres av nestekjærlighet og en

³⁶⁹ I artikkelen "Non Contractual Society" (1995) sier Virginia Held at liberalistisk teori og kontraktteori beskriver menneskelige relasjoner som om de var markedsøkonomiske relasjoner. Dette fører til at den moralske verdien av andre relasjoner undervurderes. Hun nevner teoriene til Rawls, Nozick og Dworkin som eksempler på dette. Hun mener at kontraktteori har skapt et paradigme der moralske relasjoner blir forklart i kraft av begreper som "rational choice" og kontraktingåelse. Dette gir et uriktig bilde på hva det vil si å tenke og handle som en moralsk aktør. Moralsk handling blir beskrevet som om det primært handler om å konkurrere og maksimere egeninteresse. Samfunnet blir betraktet som en samling av rasjonelle egoister som samarbeider for å realisere egne interesser. Held fremmer et alternativt bilde må moral formulert etter mønster av det som kjennetegner "morspraksisen". Hun vil avløse en etikk som er formulert etter mønster av relasjoner mellom aktører i markedet med en etikk formulert etter forbilde av forholdet mellom mor og barn. Hun mener morspraksisen inneholder en form for moralsk tekning som oppmuntrer til å bry oss om andre menneskers velferd og behov. I kontraktteorien betraktes sosiale relasjoner som økonomiske bytterelasjoner. Fra "morspraksis" perspektivet betraktes sosiale relasjoner som gjensidige avhengighetsbånd. Held sier også at normene likeverd og respekt, som er grunnleggende rettferdighetsnormer, vil bli tillagt ulik betydning i de to "paradigmene". Fra et kontraktteoretisk perspektiv vil likeverd bety at alle har krav på lik fordeling av formale retter. I et morsperspektiv vil likeverd bety at alle har krav på å bli respektert og blitt tatt like mye hensyn til. Fra et kontraktteoretisk perspektiv vil respekt bety at vi ikke skal blande oss inn i andres liv, mens i et morsperspektiv vil det bety og støtte og hjelpe andre til å bli selvstendige individer. Med kontrasten mellom morsperspektivet og perspektivet til en rasjonell kontraktør føyer Held seg inn i rekken av dem som kritiserer Rawls' teori og den liberalistiske tradisjonen for å undervurdere den moralske verdien av omsorg og følelser, og for å betrakte samfunnet som en union av rasjonelle egoister. Held mener også at en omsorgsetikk kan være utgangspunkt for en ny offentlig moral som kan danne en motvekt til liberalistisk markedstenkning.

³⁷⁰ Gilligan har gjort empiriske undersøkelser av hvordan folk tenker når de skal løse moralske problemer. Her ser hun en tendens til at gutter (og menn) er mer orientert mot regler og prinsipper, mens jenter (og kvinner) er mer orientert mot omsorg og andre personers behov. Hun kritiserer Lawrence Kohlberg som hun mener har gjort den mannlige moralforståelsen som normgivende. Se Gilligan (1982): *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*. Se også Fjørtoft (2002): "Omsorg og rettferdighet", 32 -34

³⁷¹ Mye av den feministiske kritikken av Rawls går ut på at han tenker etter mønster av "rational choice theory" og at han derfor fremmer en form for moralsk egoisme. Medlemmene i urposisjonen har ingen mulighet til å opptre som rasjonelle egoister, blant annet fordi informasjonsbegrensningene gjør det mulig for dem å vurdere risiko. Denne innvendingen må ikke forveksles med Habermas' kritikk av at medlemmene i urposisjonen er egoistiske (Jfr Del III) Habermas er mer opptatt av at medlemmene ikke kan forstå den deontologiske betydningen av de prinsippene fordi informasjonsbegrensningene ikke gir de mulighet til å bli motivert av noe mer enn rasjonell egeninteresse.

interesse for andres interesser. Kombinasjonen av gjensidig disinteresse og sløret av uvitenhet vil få dem til å tenke på andres velferd.

Now the combination of mutual disinterests and the veil of ignorance achieves much the same purpose as benevolence. For this combination of conditions forces each person in the original position to take the good of others into account. In justice as fairness, then, the effects of good will are brought about by several conditions working jointly. The feeling that this conception of justice is egoistic is an illusion fostered by looking at but one of the elements of the original position (ATJ, 128-129).

Urposisjonen er, som vi har, sett også en praktisk innretning som kan fungere som et ideal og en målestokk for hvordan virkelige borgere bør tenke når de vurderer rettferdighetsproblemer. Okin sier at hvis vi tenker oss inn i urposisjonen vil vi også utvikle evnen til empati, og til å kommunisere med andre.

The original position requires that, as moral subjects, we consider the identities, aims, and attachments of every other person, however different they may be from ourselves, as of equal concern with our own. If we, who do know who we are, are to think as *if we were* in the original position, we must develop considerable capacities for empathy and powers of communication with others about what different human lives are a like.³⁷²

Okin støtter seg på Rawls' teori om moralsk utvikling der han tillegger grunnleggende moralske følelser som tillit, omsorg og kjærlighet stor vekt. Omsorg, tillit og vennskap er selve grobunnen for rettferdighetstenkning og fellesskapsfølelse. Vår moralske oppdragelse skal forberede oss til å tenke som om vi var i urposisjonen. Hun peker på at når Rawls går gjennom de ulike trinnene i den moralske utviklingen ser vi at han anerkjenner følelsenes betydning for moralen, og at erfaringer som hører hjemme i familiesfæren danner et viktig grunnlag for utviklingen av rettferdighetsans.³⁷³ Disse erfaringene blir heller ikke betraktet som mindre verdt eller mindre betydningsfulle enn abstrakt rettferdighetstenkning. Som vi har sett har våre naturlige tilknytninger til bestemte personer og grupper en viktig plass, også i det siste stadiet. Det er ikke mulig å utvikle rettferdighetsans dersom vi ikke også har utviklet de dygdene som er knyttet til disse områdene. I Rawls' perspektiv er altså omsorgsaspektet en viktig del av rettferdighetsaspektet. Okin argumenterer altså for at Rawls' teori om moralsk utvikling kan brukes til å forene omsorgstenkning og rettferdighetstenkning. Det er viktig å være oppmerksom på at Okin argumenterer for at omsorg og rettferdighetstenkning ikke bare

³⁷² Okin (1989): "Reason and Feeling in Thinking about Justice", 246.

³⁷³ Okin (1992), "Justice, Gender and the Family", 98.

kan forenes, men at de er moralske perspektiver som gjensidig forutsetter hverandre. Det å skulle avløse rettferdighetstenkning med omsorgstenkning er, etter mitt syn, ingen god ide. Omsorgsrelasjoner, være seg i familien eller andre nære fellesskap, er ofte ekskluderende og partiske. For å opptre som borgere i et moderne demokrati der vi er grunnleggende forskjellige må vi, som Rawls sier, også ha en forståelse av rettferdighet der våre moralske følelser er uavhengig av konkrete personer og situasjoner. Hvis ikke står vi i fare for å utvikle ekskluderende og fordomsfulle holdninger overfor dem vi ikke kjenner. I sin teori om moralsk utvikling viser Rawls også at det å utvikle rettferdighetsans handler om å lære å tenke på felles velferd, og om å skjønne hvilke moralske forpliktelses vi har overfor våre medborgere, uavhengig av hvem de er, eller hvilken relasjon vi har til dem.

Vi skal nå se på den tredje innvendingen mot Rawls som Okin avviser. Denne henger sammen med de to første, men går mer konkret ut på at Rawls sin teori ignorerer det at rettferdighetsvurderinger handler om å ta hensyn til individuelle og konkret ”annenhet”. Denne innvendingen formuleres av de som forsvarer omsorgsetikk, men også ofte av de som forsvarer kommunikativ etikk og deliberativt demokrati. Okin henviser Iris Marion Young og Seyla Benhabib når hun tar opp denne innvendingen. De gir begge sin tilslutning til en kommunikativ etikk som er uløselig knyttet til demokratiske grunnverdier. De avviser ikke liberal rettferdighetsteori, men mener at kravet om upartiskhet kan føre til at spørsmål om konkrete andre personers behov og interesser utraderes fra moralsk og politisk diskurs på en måte som kan ha ekskluderende og undertrykkende konsekvenser.³⁷⁴ De etterlyser en mer dialogisk rettferdighetsteori som har forskjeller og perspektivmangfold som sitt utgangspunkt. Jeg skal i hovedsak konsentrere meg om Benhabib sin diskusjon av denne problemstillingen. Benhabib argumenterer, i tråd med Habermas, for at problemet med å begrunne rettferdighetsprinsippene i urposisjonen er at de der ikke begrunnes i en reell diskusjon mellom mennesker som har forskjellige livshistorier, interesser og behov. Medlemmene i urposisjonen foretar altså ingen reell perspektivoverlappelse og rolleoverlappelse. Benhabib mener altså at problemet med Rawls’ rettferdighetsteori, er at rettferdighetsprinsippene ikke blir vurdert fra konkrete andre menneskers perspektiv.³⁷⁵

³⁷⁴ Se Young (1981), “Toward a Critical Theory of Justice”, Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*, og Benhabib (1992), *Situating the Self*.

³⁷⁵ Benhabib kritiserer ikke bare Rawls for å ignorere konkrete andre personers perspektiv, men også Habermas. Hun mener både urposisjonen og begrepet om rasjonell diskurs er konstruert på en måte som på forhånd bestemmer hvilke spørsmål og emner som er relevant fra et rettferdighetsperspektiv. Dette hindrer en fri og åpen diskusjon med reelt perspektivmangfold. Se Benhabib (1992): *Situating the Self*, 149 – 171.

Okin mener at på samme måte som omsorgsetikken, bygger på en uriktig kontrast mellom omsorg og rettferdighet, så konstruerer disse kritikerne en uriktig motsetning mellom upartiskhet og universalitet på den ene siden, og anerkjennelse av forskjellighet og ”annenhet” på den andre siden. Ettersom Rawls’ teori ikke står i motsetning til moralske følelser som empati og omsorg, står den heller ikke i motsetning til en teori om moralsk og politisk tenkning som tar hensyn til at vi er forskjellige individer med ulike behov og interesser. Hun peker på at Rawls understreker at evnen til å se at det stilles ulike forventninger til ulike roller er et viktig stadium i individets moralske utvikling.

It is rather, as Rawls own theory of moral development strongly indicates, much closer to an appreciation and concern for social and other human *differences*.³⁷⁶

Vi har sett at når Rawls beskriver ”fellesskapets moral” sier han at rettferdighetssansen oppøves ved at individet blir i stand til å se ting fra ulike perspektiver. Rawls’ teori om moralsk utvikling handler imidlertid om virkelige borgere som har den informasjonen som er nødvendig for å skille mellom de ulike ”selvene” som er involvert. Det som skjer i den virkelige verden er imidlertid ikke det samme som det som skjer i urposisjonen. Teorien om moralsk utvikling illustrerer hva som er nødvendig for at virkelige borgere skal internalisere og gi sin frivillige tilslutning til en felles anerkjent rettferdighetsoppfatning, den beskriver ikke hva som skjer i urposisjonen. I den virkelige verden er vi i dialog med mennesker med en konkret historie, interesser og behov. Vi kan si at det nettopp er fordi vi har denne informasjonen at vi utvikler empati, solidaritet og vilje til å komme fram til upartiske rettferdighetsprinsipper. Som vi har sett at Habermas påpeker, kan ikke medlemmene i urposisjonen utvikle en motivasjon til å følge rettferdighetsprinsippene fordi betingelsene for å utvikle samfølelse og solidaritet ikke er til stede.

Okin mener derimot at også medlemmene i urposisjonen foretar en form for rolleoverføring. Urposisjonen er en modell som illustrerer at rettferdighetstenkning består i å ta andres perspektiver. Nettopp fordi medlemmene resonnerer bak et slør av uvitenhet, må de forestille seg så mange posisjoner og perspektiver som mulig før de trekker konklusjoner. Okin oppsummerer sin tolkning av urposisjonen slik:

The parties can be presented as the ”rational, mutually, disinterested” agents characteristic of rational choice theory only because they do not know *which* self

³⁷⁶ Okin (1989): ”Reason and Feeling in Thinking about Justice”, 245.

they will turn out to be. The veil of ignorance is such a demanding stipulation that it converts what would, without it, be self-interests into equal concern for others, including others who are very different from ourselves. Those in the original position cannot think from the position of *nobody*, as is suggested by those critics who then conclude that Rawls's theory depends upon a "disembodied" concept of the self. They must, rather think from the perspective of *everybody*, in the sense of *each in turn*. To do this requires, at the very least, both strong empathy and preparedness to listen carefully to the very different points of view.³⁷⁷

I følge Okin vil altså medlemmene i urposisjonen ta hver og ens tenkelige perspektiv med i betraktningen når de skal velge rettferdighetsprinsipper (in the sense of each in turn). Dette forutsetter imidlertid at medlemmene er i stand til å skille mellom sitt eget konkrete perspektiv og andres, noe som vanskelig kan gjøres under et slør av uvitenhet. Medlemmene har riktignok kunnskaper om at de borgerne de representerer befinner seg i ulike økonomiske og sosiale situasjoner, med det er ikke det samme som å sette seg inn i konkrete andre personers situasjon. I Del III så vi at Habermas argumenterer for at det å foreta rolleovertagelse forutsetter at aktørene som er involvert har hermeneutisk tilgang til den verden de lever innenfor. Benhabib fører en lignende diskusjon mot Okin. Jeg skal nå diskutere Benhabib sin kritikk av Okin sin tolkning av urposisjonen.

2.3 Urposisjonen og rolleovertagelse

Den diskusjonen jeg skal føre nå er litt på siden av det som har vært hovedemne hittil, nemlig Okin sin kritikk av og forsvar for Rawls. Den belyser imidlertid et viktig problem som angår måten Okin anvender urposisjonen på. Urposisjonen får en langt mer omfattende og kritisk funksjon hos Okin enn den har hos Rawls. Det kan virke som Okins anliggende er å finne fram til noen grunnnormer som kan fungere som utgangspunkt for diskusjon og kritikk, ikke bare av basisstrukturen, men av vaner, kulturer og tradisjoner generelt. Hun sier at styrken med urposisjonen er: [T]hat it forces one to question and consider traditions, costumes, and institutions from all points of view".³⁷⁸ Det er ikke i tråd med Rawls sin teori. Han mener for det første at medlemmene skal velge prinsipper som skal gjelde for basisstrukturen. For det andre skal ikke rettferdighetsprinsippene vurderes fra alle slags perspektiver, men fra borgernes.

³⁷⁷ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 100 – 101.

³⁷⁸ *Ibid.*, 101.

Til forskjell fra Okin mener Benhabib at Rawls' ide om urposisjonen ikke er forenelig med ideen om rolleoveretakelse.³⁷⁹ Rolleoveretakelse er rett og slett inkompatibelt med å resonnerer bak et slør av uvitenhet.³⁸⁰ Hun viser til Lawrence Kohlberg som i "Justice as Reversibility" fremmer urposisjonen som et bilde på en perfekt form for reversibilitet. Den illustrerer at våre moralske vurderinger må være slik at vi er villige til å leve med dem også etter at vi bytter plass med andre. Han mener den illustrerer at partene må gå en runde der de bytter plass med alle tenkelige perspektiver til de til slutt ender opp med universelle upartiske rettferdighetsprinsipper.³⁸¹ Dette er ikke ulikt Okin sin tolkning. Benhabib argumenterer mot at urposisjonen beskriver en perfekt form for reversibilitet fordi det ikke er mulig å reversere perspektiver så lenge en befinner seg bak et slør av uvitenhet.³⁸² Hvis jeg skal kunne forestille meg andres perspektiver, må jeg vite hva som gjør meg selv og min narrative historie forskjellig fra andres. Medlemmene i urposisjonen har ikke biografisk informasjon om seg selv og de andre og kan derfor ikke forestille seg andres perspektiver. Urposisjonen gir ikke tilgang til forskjellige perspektiver å bytte plass med, det er ikke noen perspektiver å bytte plass med.³⁸³ Jeg skal forklare Benhabib sitt poeng ved å vise til hennes diskusjon av forholdet mellom to moralske perspektiver, den konkrete og generaliserte andres perspektiv. Poenget hennes er at upartiske vurderinger er et uttrykk for "den generaliserte andres" perspektiv, men også at vi ikke kan få tak i et slikt perspektiv uten å gå veien om den "konkrete andres" perspektiv. "Den generaliserte andres" perspektiv beskrives på denne måten:

The standpoint of the generalized other requires us to view each and every individual as a rational being entitled to the same rights and duties we would want

³⁷⁹ I Del II så vi at Benhabib mener at Rawls teori ikke er forenelig med deliberativt demokrati. Grunnen til det er nettopp at den ikke gir tilstrekkelig rom for dialog og fortolkning av ulike perspektiver. Benhabib sin kritikk av Okin belyser denne problemstillingen ytterligere.

³⁸⁰ Benhabib mener at omsorg og rettferdighet ikke er to moralske perspektiver som gjensidig utelukker hverandre, men forutsetter hverandre. Hun tar utgangspunkt i debatten mellom Carol Gilligan og Lawrence Kohlberg. Diskusjonen inneholder også en kritikk av Okin sitt forvar for Rawls. Benhabib (1992): *Situating the Self*, 164 – 170.

³⁸¹ Kohlberg (1981): "Justice as Reversibility", 194 – 198.

³⁸² Benhabib (1992): *Situating the Self*, 160.

³⁸³ Benhabib bygger her på Sandel sin kritikk av selvet i Rawls sin teori. han hevder som vi har sett at "selvet" ikke kan eksistere forut for sine formål og sosiale tilknytninger. Jeg har tidligere understreket at Rawls sin teori om urposisjonen ikke har som formål å begrunne selvets metafysiske status. Jeg er altså ikke enig i Benhabib sin tolkning av Rawls sitt begrep om selvet. Jeg vil likevel bruke Benhabib sitt poeng for å vise at det er vanskelig å tolke urposisjonen som et utgangspunkt for den type rolleoveretakelse som Okin hevder at partene foretar. Se Benhabib (1992): *Situating the Self*, 160 – 162.

to ascribe to our selves. In assuming the standpoint, we abstract from the individuality and concrete identity of the other.³⁸⁴

Fra synspunktet til den ”generaliserte andre” betrakter vi altså hvert enkelt individ som en rasjonell aktør med de samme retter og plikter vi tilskriver oss selv. Individet betraktes ut fra sin verdighet, ikke sin individualitet og konkrete identitet. Innenfor dette perspektiver er mellommenneskelige relasjoner styrt av normene formal likhet og resiprositet.³⁸⁵ På den andre siden har vi standpunktet til den konkrete andre.

The standpoint of the concrete other, by contrast, requires us to view each and every rational being as an individual with a concrete history, identity and affective – emotional constitution. In assuming this standpoint, we abstract from what constitutes our communality and focus on individuality.³⁸⁶

Fra synspunktet til ”den konkrete andre” betrakter vi andre mennesker som rasjonelle individer med sin egen identitet, historie og følesemessige engasjement. Her er mellommenneskelige relasjoner styrt av rimelighet (equity) og bestemt resiprositet.

Det perspektivet som er tilgjengelig i urposisjonen er den ”generaliserte andres” perspektiv. Medlemmene vet for eksempel at de representerer folk med ulike oppfatninger om det gode liv, og at alle er interessert i å realisere det. De vil derfor sørge for å velge prinsipper som sikrer grunnleggende politiske retter som tanke - og ytringsfrihet, forsamlingsfrihet og retten til politisk deltakelse. De regner også med at de borgerne de representerer vil prioritere primærgodene framfor andre goder (ATJ, 123). Medlemmene vet også at de representerer folk med ulike forutsetninger med hensyn til å skaffe seg sosiale og økonomiske goder. De vil derfor velge et forskjellsprinsipp som kompenserer for dette. Kunnskap om andre personer befinner seg på et svært abstrakt og generelt nivå. Benhabib tviler ikke på at medlemmene i urposisjonen kan komme fram til abstrakte upartiske rettferdighetsprinsipper. Hun mener imidlertid at dersom urposisjonen skal tolkes slik Okin gjør, må vi fjerne informasjonsbegrensningene. Aktører som resonnerer bak et slør av uvitenhet vil mangle den informasjonen de trenger for å individualisere de berørte ”selvene”.

³⁸⁴ Ibid., 158.

³⁸⁵ Ibid., 158 – 159.

³⁸⁶ Ibid., 159.

Benhabib peker altså på epistemiske grunner til at det ikke er mulig å tolke urposisjonen som modell for reversibilitet og rolleovertakelse. Hennes overordnede mål med denne diskusjonen er imidlertid å vise at rettferdighetsnormer bør testes og legitimeres i reelle diskusjoner som involverer en fortolkning av de involvertes interesser og behov. Det er verken mulig eller ønskelig å legitimere rettferdighetsnormer alle skal gi sin frivillige tilslutning til i urposisjonen. Dette vil ikke bare medføre epistemiske problemer, men også politiske.³⁸⁷ Dersom vi skal tenke som om vi var i urposisjonen må vi tenke bort det som gjør oss forskjellige. Når vi abstraherer bort forskjelligheten mellom oss har vi ingenting som utfordrer og korrigerer våre oppfatninger, eller stereotyper om andre. Benhabib mener altså ikke, som Okin, at urposisjonen er et ideal for normative refleksjoner. Den krever at vi skal deaktivere den konkrete kunnskapen vi har om andre personer, isteden for å konfrontere oss selv med den andres ”annenhet”.

Instead of thinking from the standpoint of all involved, that is instead of reversing perspectives and asking ourselves ”What would it really be like to reason from the standpoint of a black welfare mother?” we are simply asked to think what distribution of material goods would be most rational and reasonable to adopt, if we did know in a general way that our society is such that one may be a black welfare mother of three children out of wedlock living in a rapidly decaying urban neighborhood. There is no moral injunction in the original position to face the “otherness of the other”, on might say to face their “alterity”, their irreducible distinctness and difference from the self.³⁸⁸

Benhabib sier at dersom vi skal tenke som om vi var i urposisjonen vil vi vite at vi lever i et samfunn der det fins forskjellige mennesker i ulike sosiale, kulturelle og økonomiske situasjoner. Men vi får ikke utfordret våre egne fordommer, misforståelser og fiendtlige holdninger i virkelige diskusjoner.³⁸⁹ Benhabib mener at det å ta andres perspektiver forutsetter en hermeneutisk prosess der aktørene starter med sitt eget perspektiv. Gjennom møtet med andre perspektiver kan vi gradvis utvikle et felles perspektiv som ikke er framkommet gjennom abstraksjon, men ved en gjensidig fortolkning av relevante perspektiver. Hun sier at nettopp fordi vi har forskjellige behov og interesser trenger vi demokratiske prosedyrer og institusjoner som tillater forskjellige stemmer å komme til ordet.³⁹⁰ Benhabib argumenterer altså i likhet med Habermas for at diskursteorier gir oss et

³⁸⁷ Benhabib (1992): *Situating the Self*, 166

³⁸⁸ *Ibid.*, 166 –167.

³⁸⁹ *Ibid.*, 166 – 167.

³⁹⁰ *Ibid.*, 168.

bedre utgangspunkt for å formulere en modell for testing og diskusjon av rettferdighetsnormer.³⁹¹

Som en oppsummering kan vi si at Benhabib avviser urposisjonen som utgangspunkt for normativ refleksjon fordi den for det første er uforenelig med ideen om reversibilitet, og for den andre fordi den ikke gir tilstrekkelig mulighet for fortolkning og kritikk av egne og andres oppfatninger. På mange måter virker det som Okin tolker urposisjonen mer som en diskusjonssituasjon enn som en modell som er konstruert med formål om å begrunne rettferdighetsprinsippene. Vi har sett at hun hevder at urposisjonen kan fungere som utgangspunkt for kritikk av tradisjoner, vaner, skikker og institusjoner fra alle slags perspektiv.³⁹² Det betyr at rettferdighetsprinsippene ikke bare skal gjelde for basisstrukturen, inkludert familien, men også for religiøse fellesskap, frivillige organisasjoner, og andre former for sosiale og kulturelle sammenslutninger. Et viktig premiss i Rawls sin argumentasjon er at rettferdighetsprinsippene bare skal anvendes på basisstrukturen. Det er nettopp derfor aktører som vurderer bak et slør av uvitenhet kan bli enige om disse prinsippene. Rettferdighetsprinsippene skal heller ikke vurderes fra alle slags perspektiver, men fra perspektivet til borgere som har like friheter og rimelig sjanselighet og fra perspektivene til de med ulik inntekt og formue. Dette er perspektiver som det er mulig å vurdere fra urposisjonen. Men de epistemiske begrensningene som ligger i urposisjonen gjør det ikke mulig for partene å resonnerer og kritisere slik Okin mener de gjør. Det må gjøres i en virkelig diskusjon der vi konfronteres med måten de relevante tingene fortolkes av, og berører andre mennesker. Okin argumenterer på en måte som bringer henne nærmere en kommunikativ modell for testing, kritikk og legitimering av rettferdighetsprinsipper. Dette skal jeg komme tilbake til senere. Først skal vi se på hvordan Okin argumenterer for at rettferdighet som rimelighet er fruktbart nyttig verktøy for kritikk av kjønnsbasert urettferdighet.

³⁹¹ Benhabib sin kritikk av Okin ligner på mange måter Habermas sin kritikk av Rawls. Benhabib mener imidlertid at også Habermas sin teori ignorerer den "konkrete andres" standpunkt fordi han opererer med et universaliseringsprinsipp og en ide om rasjonell diskurs som ikke gir rom at spørsmål som har å gjøre med det gode blir gjenstand for diskusjon.

³⁹² Okin (1989): *Justice, Gender and Family*, 101.

2.4 En feministisk tolkning av rettferdighet som rimelighet

Okin mener at alle samfunn og kulturer inneholder patriarkalske sosiale, økonomiske og politiske strukturer.³⁹³ Samfunnets kjønnede strukturer opprettholdes og vedlikeholdes i tradisjoner, praksiser og kulturelle oppfatninger som eksisterer både i bakgrunnskulturen og i den politiske kulturen. Vi trenger derfor et utgangspunkt for normative vurderinger av sosiale, politiske og økonomiske strukturer der kjønn er abstrahert bort. Som jeg har sagt tidligere er det nettopp i urposisjonen hun finner en slik mulighet.

The significance of Rawls' central, brilliant idea, the original position, is that it forces one to question and consider traditions, costumes, and institutions from all point of view, and ensure that the principles of justice will be acceptable to everyone, regardless of what position "he" ends up in.³⁹⁴

Rawls' teori er bedre enn kommunitarismen fordi vi unngår de problemene som oppstår når vi begrunner rettferdighetsnormer, eller andre moralske normer i tradisjoner og kulturer.³⁹⁵ Den er bedre enn libertianske teorier fordi den kompenserer for det faktum at noen har mindre talenter og flaks enn andre.³⁹⁶ Okin mener at urposisjonen fungerer som utgangspunkt for en feministisk samfunnskritikk. Hun understreker imidlertid at dersom urposisjonen skal fungere slik må vi forutsette tre ting. Det første er at medlemmene i urposisjonen ikke skal vite hvilke kjønn de har. For det andre må vi forutsette at familien er en basisinstitusjon. Det tredje vi må forutsette er at medlemmene vet at samfunnet er kjønnnet. Dette må inngå i det Rawls kaller generelle fakta ved samfunnet. I følge Okin innebærer dette at medlemmene i urposisjonen vet at kvinner ofte er de svakest stilte. Okin mener at dersom disse betingelsene er oppfylt så vil medlemmene i urposisjonen ta spesielt hensyn til familien og til kvinners situasjon.³⁹⁷

In considering the basic institution of society, they are more likely to pay special attention to the family than virtually to ignore it.³⁹⁸

Dersom disse forutsetningene er oppfylt vil medlemmene velge rettferdighet som rimelighet som det prinsippet som skal regulere basisstrukturen. Rettferdighet som rimelighet vil ikke tillate at kjønn er en faktor som påvirker fordelingsprosessene. Medlemmene i Okin sin

³⁹³ Okin mener at alle samfunn og kulturer inneholder sosiale strukturer som opprettholder menns kontroll over kvinner. Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*: 6 og Okin (1999): "Is Multiculturalism bad for Women?", 17.

³⁹⁴ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 101.

³⁹⁵ For en instruktiv og kritisk diskusjon av forholdet mellom kommunitarisme og liberalismen se Marilyn Friedman (1995) : "Feminism and Moderen Friendship".

³⁹⁶ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 104.

³⁹⁷ Ibid., 102 – 103.

³⁹⁸ Ibid., 103.

urposisjon kommer altså ikke fram til noe annet enn det Rawls gjør i sin urposisjon. Det kan kanskje virke litt merkelig at medlemmene i Okin sin urposisjon skal velge under andre betingelser, da tenker jeg særlig på betingelsen om at kvinner er de svakest stilte, når de likevel ikke velger andre rettferdighetsprinsipper enn medlemmene i Rawls sin urposisjon gjør. Okin sitt poeng er imidlertid at nettopp fordi medlemmene i hennes urposisjon også vil komme fram til rettferdighet som rimelighet, så er dette prinsippet inkonsistent med et kjønn samfunn. Okin støtter opp argumentasjonen sin med tre illustrasjoner som viser at "rettferdighet som rimelighet" krever en oppheving av kjønn som en kategori som er med på å bestemme arbeidsdelingen og fordeling av goder og resurser blant samfunnsmedlemmene.

Okin argumenterer for det første for at det å realisere sjanselikhetsprinsippet forutsetter en endring av den tradisjonelle familiestrukturen. Prinsippet om sjanselighet innebærer at stillinger og posisjoner skal være åpne for alle. Okin sier at dette prinsippet ikke kan realiseres i en situasjon der kvinner utfører det meste av det ulønnede arbeidet. Hvis prinsippet skal realiseres må måten arbeidsdelingen i de fleste familier foregår på reorganiseres.³⁹⁹ Okin påpeker at tradisjonelle kjønnsroller som gjør kvinner avhengige av menn, og gjør menn til hovedforsørgere, begrenser valgfriheten til begge kjønnene. Et samfunn der arbeidet fordeles i tråd med et tradisjonelt kjønnsrollemønster er i konflikt med Rawls' oppfatning om at arbeidsdelingen i et rettferdig velordnet samfunn ikke skal forutsette utbytting, og at alle, så langt som mulig, får utføre arbeid som er meningsfullt for dem (ATJ, 463- 464).⁴⁰⁰ Okin mener altså at en situasjon der realverdien av sjanselikhetsprinsippet er lik for alle forutsetter oppheving av tradisjonelle kjønnsroller.

For det andre argumenterer Okin for at det å realisere lik rett til politisk deltakelse krever en omorganisering av familiestrukturene. Rawls understreker at alle skal ha lik rett til politisk deltakelse, og at ingen skal ha urettmessige fordeler slik at de kan kontrollere den offentlige diskusjonen (ATJ, 196 – 198). Rawls er opptatt av at alle sektorene i samfunnslivet skal være representert i offentlig diskusjon og beslutningstaking. For å sørge for at det skjer er det ikke nok å sikre at alle formelt sett har rett til deltakelse. Forskjellsprinsippet må sørge for en utjevning av resurser slik at de svakest stilte har de ressursene de trenger for å kunne delta i det politiske livet. Rawls sier at for å sikre retten til politisk deltakelse er det nødvendig at forskjellsprinsippet sørger for en rimelig fordeling av realverdien av retten til deltakelse. På

³⁹⁹ Ibid., 103.

⁴⁰⁰ Okin (1987): "Justice and Gender", 67.

den måten kan vi sikre at de som deltar i det politiske livet kommer fra alle sektorer i samfunnslivet (ATJ, 200). Rawls er opptatt av å fjerne den form for urettferdighet som hindrer de svakest stilte samfunnssklassene å delta i det politiske livet. Men, som Okin påpeker, burde også dette argumentet knyttes til kjønn. For å oppfylle kravet om lik rett til politisk deltakelse må rettferdighetsprinsippet anvendes på familien.⁴⁰¹ Det er i det hele tatt bemerkelsesverdig at Rawls ikke mer eksplisitt diskuterer kravet om lik rett til politisk deltakelse opp mot kjønn. Okin oppfatter dette som nok et tegn på at Rawls aksepterer et tradisjonelt kjønnsrollemønster, eller en kjønnsdelt arbeidsdeling i familien, som uproblematisk.

For det tredje argumenterer Okin for at det å sikre den sosiale basisen for selvrespekt forutsetter at sosiale institusjoner er organisert slik at de fremmer likeverd mellom kjønnene. Rawls betrakter selvrespekt som et primærgode. Å ha selvrespekt betyr at personer har en oppfatning om deres egenverdi og en sikker forvisning om at deres oppfatning om det gode, deres livsplan, er verdt å realisere. For det andre impliserer selvrespekt en tiltro til ens egen evne til å gjennomføre egne intensjoner så langt det står i ens makt. Derfor vil medlemmene i urposisjonen unngå at det etableres sosiale forhold som undergraver selvrespekt (ATJ, 386). For å unngå sosiale forhold som undergraver selvrespekt, velger de rettferdighet som rimelighet. Okin sier at dersom medlemmene i urposisjonen ikke vet om de er menn eller kvinner vil de sikre gjennomgående sosial og økonomisk likhet mellom kjønnene, slik at de hindrer forhold som gjør det ene kjønn til objekt for det andre.⁴⁰² Medlemmene vil sikre at jenter og gutter vokser opp med institusjoner som sikrer at de utvikler den samme respekten for seg selv. Dette forutsetter at familien er en basisinstitusjon. Okin sier også at de ville være motivert til for eksempel å finne midler som kan regulere pornografi på en slik måte at både selvrespekt og ytringsfriheten er sikret.⁴⁰³ Okin betrakter altså rettferdighet som rimelighet som et slikt middel. Det vil Rawls på ingen måte være uenig i. Det er nettopp denne formen for hensyn borgere skal ta når de anvender offentlig fornuft. Når virkelige borgere skal vurdere hvordan ulike praksiser skal reguleres, eller hvilke lover som skal gjelde i samfunnet må de klargjøre for seg selv hvilke politiske verdier som er involvert og hvilke verdier som har høyere prioritet enn andre. De må også fatte vedtak som balanserer mellom de verdiene de skal ta hensyn til.

⁴⁰¹ Okin (1989): *Justice, Gender and the Family*, 104.

⁴⁰² Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 104.

⁴⁰³ *Ibid.*, 104 – 105.

Okin argumenterer altså for at sjanselikhetsprinsippet, kravet om lik rett til politisk deltakelse og sikring av primærgodet selvrespekt forutsetter en oppheving av kjønnete samfunnsstrukturer. Når vi kommer til spørsmålet om hva som konkret kan gjøres sier hun at en begynnelse kan være å utvikle en ekteskapslovgivning som gir økonomisk trygghet til dem som utfører det ubetalte omsorgsarbeidet, for eksempel ved å gi begge partene lik rett til å benytte seg av familiens inntekter.⁴⁰⁴ Hun mener at reguleringer av denne typen på lang sikt kan bidra til å skape et samfunn der kjønn ikke lengre påvirker samfunnsstrukturene og fordelingsprosedyrene.

Går vi til Rawls sitt svar til Okin ser vi at han langt på vei er enig i at rettferdighet som rimelighet kan anvendes for å få bukt med kjønnsbasert urettferdighet og diskriminering, i alle fall i de tilfellene der det er snakk om økonomiske ulikheter. Han sier at dersom årsaken til manglende likestilling er at kvinner tradisjonelt har hatt større ansvar for å oppdra og ta vare på barn, må det tas skritt for å fordele arbeidsoppgavene på en annen måte, eller kompensere for tilleggsbyrdene. Han nevner spesielt at dette kan ordnes med å gi kvinner som bare arbeider hjemme en andel av ektemannens inntekt, og ved lover som sørger for at kvinner og barn har økonomisk trygghet etter skilsmisse.⁴⁰⁵ Rawls sier også at dersom det er slik at familien er en skole i mannlig despoti så kan rettferdighetsprinsipper som foreskriver demokrati kreve en reform av kulturen innad i familien (JAF, 166).⁴⁰⁶ Han går imidlertid ikke inn på hvordan dette konkret skal gjøres. Vi må imidlertid anta at han mener at familien, fordi den er en av stedene der folk lever ut sine omfattende doktriner, må tilpasse seg de politiske prinsippene som rettferdighet som rimelighet er formulert med utgangspunkt i. Rawls understreker imidlertid at det å kreve at arbeidsdelingen innad i familien skal foregå på bestemte måter vil kunne komme i konflikt med andre grunnleggende friheter, for eksempel religionsfriheten.

Some want a society in which division of labor by gender is reduced to a minimum. But for political liberalism, this cannot mean that such division is forbidden. One cannot propose that equal division of labor in the family be simply mandated, or its absence in some way penalized at law for those who do not adopt

⁴⁰⁴ Okin (1989): *Justice, Gender and The Family*, 180- 181.

⁴⁰⁵ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], 600.

⁴⁰⁶ Rawls henviser her til John Stuart Mill sitt argument for at familien er en skole i mannlig despoti og at likestilling mellom kjønnene krever en demokratisering av familielovgivningen (JAF:166).

it. This is ruled out because the division of labor in question is connected by basic liberties, including the freedom of religion.⁴⁰⁷

I "The Idea of Public Reason Revisited", som er en av de tekstene hvor han svarer Okin, gjentar han et poeng han stadig kommer tilbake til. Rettferdighetsprinsippene skal anvendes direkte på basisstrukturen som helhet, og indirekte på assosiasjonene innenfor den.⁴⁰⁸ Et liberalt rettferdighetsprinsipp må kunne tillate at noen, for eksempel av religiøse grunner, foretrekker å fordele arbeidet i tråd med et tradisjonelt kjønnsrollemønster. Poenget er at det skal være frivillig og ikke føre til noen form for urettferdighet.⁴⁰⁹ I følge Rawls er oppgaven for en politisk liberalisme å sørge for at hvert enkelt familiemedlem er tilfredsstillende beskyttet av rettferdighet som rimelighet slik at den arbeidsdelingen de inngår i er frivillig valgt. Han mener at dette i seg selv vil redusere kjønnsdelt arbeidsdeling, både innenfor og utenfor familien.⁴¹⁰ Som Rawls påpeker vil det å forby eller påby bestemte måter å fordele arbeidet innad i familien være i strid med liberale og demokratiske grunnverdier. Etter mitt syn må vi tolke Rawls slik at han mener at målet for en politisk liberalisme er å støtte opp om politiske verdier som sikrer frihet, demokrati og likeverd, og at dette også vil føre til en demokratisering i familiestrukturene. På denne måten vil rettferdighet som rimelighet indirekte anvendes på familien. Det er verdt å være oppmerksom på at Rawls mener at selv om en politisk rettferdighetsoppfatning ikke skal anvendes på alle slags handlinger og praksiser, er ideen likevel den at de sosiale og kulturelle mønstrene i samfunnet vil måtte endre seg slik at de harmonerer med en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Familien er ikke en isolert enhet. Den vil være i stadig dialog med, og utfordres av andre samfunnsinstitusjoner. Det er ikke bare familien som vil måtte harmonere med politiske grunnverdier uttrykt i en offentlig anerkjent rettferdighetsoppfatning. Det gjelder også andre fellesskap, for eksempel religiøse fellesskap. En slik tolkning medfører at det ikke er noen grunnleggende forskjell mellom familien og andre institusjoner. Som vi har sett er det et karakteristisk trekk ved Rawls' diskusjoner av familien at han, til tross for at han karakteriserer familien som en basisinstitusjon, behandler den som om den er en institusjon i bakgrunnskulturen. Han ender stadig opp i resonnementer der familien verken blir politisk eller ikke-politisk. Dette er kanskje ikke så rart. Når vi kommer til spørsmålet om enkeltindividets krav på frihet, beskyttelse, goder og muligheter blir det vanskelig å skille

⁴⁰⁷ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], 600.

⁴⁰⁸ Rawls (1999): "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], 599.

⁴⁰⁹ Ibid., 599.

⁴¹⁰ Ibid., 600.

mellom et område rettferdighetsprinsippene skal anvendes på, og et område de ikke skal anvendes på. I følge Rawls fins det heller ikke noe området unndratt rettferdighetsbetraktninger.

Even if the basic structure alone is the primary subject of justice, the principles of justice still put essential restrictions on the family and all other associations. The adult members of families and other associations are equal citizens first: that is their basic position. No institution or association in which they are involved can violate their rights as citizen. A domain so-called, or a sphere of life, is not then, something already given apart of political conception of justice ... If the so-called private sphere is alleged to be a space exempt from justice, then there is no such thing.⁴¹¹

Jeg har tidligere sagt at det er vanskelig å definere familien fullt og helt som en politisk institusjon fordi familielivet inneholder så mye av det vi betrakter som ikke-politisk. Samtidig er det vanskelig å definere den som en ikke-politisk institusjon både fordi familiemedlemmene må beskyttes mot vold og overgrep, og fordi resursfordelingen innad i familien angår grunnleggende rettferdighetsproblemer. Dette kan vi også si om andre typer fellesskap, for eksempel religiøse. De forholdene som skaper urettmessig ulikhet med hensyn til folks mulighet til å realisere seg som frie og likeverdige aktører eksisterer både i den offentlige politiske kulturen og bakgrunnskulturen. Det virker som Okin mener problemene som angår likestilling og kjønnsrettferdighet løses dersom familien helt klart defineres som en basisinstitusjon. Et bedre alternativ vil være å myke opp skillet mellom den offentlige politiske kulturen og bakgrunnskulturen. En løsning på spørsmål som angår kjønnsrettferdighet forutsetter en oppmyking av skillet mellom det politiske og det ikke-politiske nettopp fordi disse sfærene ikke eksisterer uavhengig av hverandre, men påvirker hverandre.

Okin argumenterer altså for at rettferdighet som rimelighet er et godt utgangspunkt for å kritisere og oppheve sosiale, økonomiske og politiske strukturer som fører til urettmessige ulikheter mellom kjønnene. Jeg er ikke uenig i det. Jeg er imidlertid kritisk til en tolkning av urposisjonen som er slik at medlemmene på forhånd vet hvem de svakest stilte er. Når Okin hevder at medlemmene skal velge rettferdighetsprinsipper under en forutsetning om at kvinner er de svakest stilte kommer hun inn på spørsmål om hvordan rettferdighetsprinsippene skal anvendes, ikke legitimeres. Når vi ser på hva slags diskusjoner

⁴¹¹ Ibid., 598 – 599.

hun mener medlemmene i urposisjonen skal føre virker det som hun ikke skiller klart nok mellom legitimering og anvendelse av rettferdighetsprinsippene. Urposisjonen er en modell som er konstruert primært for å begrunne rettferdighetsprinsippene. Informasjonsbegrensningene illustrerer hvilke hensyn det er relevant å ta når rettferdighetsprinsippene skal velges og begrunnes. Rawls forklarer hvordan rettferdighetsprinsippene begrunnes og anvendes i fire etapper. For det første i urposisjonen, for det andre som en konstitusjon, for det tredje i en lovgivende forsamling og for det fjerde i retten. Lover som skal beskytte familien spesielt må komme enten som konstitusjonelle garantier eller som lover. Når vi kommer til det nivået der prinsippene skal anvendes trenger vi mer informasjon enn det uvitenhetens slør tillater. Den diskusjonen medlemmene i Okin sin urposisjon fører er den diskusjonen som virkelige borgere i Rawls teori fører når de anvender rettferdighetsprinsippene. I neste avsnitt skal jeg diskutere konsekvensene av Okin sitt krav om at medlemmene i urposisjonen skal velge under forutsetning om at kvinner er de svakest stilte.

2.5 De svakest stiltes perspektiv.

Okin mener altså at medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper under en forutsetning av at kvinner er de svakest stilte. Rawls understreker på sin side at vi ikke kan identifisere de svakest stilte som bestemte individer, eller grupper av individer.

The least advantaged group is never identifiable as men or women, say, or as whites or blacks, or Indian or British. They are not individuals identified by natural or other features (race, gender nationality, and the like) that enable us to compare their situation under all the various schemes of social cooperation (JAF, 59 n 26).

Hvem som er de svakest stilte finner vi ut ved å se på hvor stor andel av primærgodene borgerne kan forvente seg gjennom et helt liv. Medlemmene i urposisjonen velger forskjellsprinsippet for å kompensere for det faktum at menneskets utsikter til et godt liv påvirkes av tilfeldige omstendigheter. Rawls sier at individet påvirkes av den sosiale klassen de blir født i, deres medfødte anlegg og muligheter til å realisere disse anleggene, og hell og uhell (ATJ, 83; JAF, 55). I første omgang er verken kjønn eller rase inkludert i listen over de tilfeldige omstendigheter som påvirker individets livsutsikter. Rawls begrunner dette med at han i hovedsak er opptatt av idealteori. Han utarbeider en teori *for* et velordnet samfunn. Det

vil si et samfunn der ulikheter ikke skal begrunnes i kjønn eller rase (JAF: 65).⁴¹² De tilfeldighetene som er nevnt ovenfor vil ligge til grunn for ulikhet, også i et velordnet samfunn. Det er imidlertid ingen nødvendig forbindelse mellom for eksempel den klasse en person er født inn i og den plassen hun havner på i samfunnet. Derfor kan vi heller ikke på forhånd peke ut hvem de svakest stilte er (JAF, 65). Med utgangspunkt i en primærgodeindeks kan man sammenligne de livssjansene individene har i de forskjellige samarbeidssystemene de deltar i. En person som kommer dårligere ut i ett samarbeidskjema, trenger ikke gjøre det i et annet (JAF, 59, n25). Dersom forskjellsprinsippet anvendes i sin enkleste og mest generelle form kan vi si at de svakest stilte er de som har de samme grunnleggende frihetene, og lik sjanselighet som resten av befolkningen, men som kommer dårligere ut med hensyn til inntekt og formue (JAF, 64). Rawls sitt forskjellsprinsipp anvendes primært på sosiale og økonomiske ulikheter. Rawls vil, som vi har sett, ikke være uenig med Okin i at dersom familien skaper urettmessige ulikheter mellom kvinner og menn med hensyn til inntekt og formue, så må forskjellsprinsippet kompensere for dette. Det forutsetter selvsagt at familien betraktes som en basisinstitusjon, eller sagt på en annen måte, at sammenligningen ikke bare foregår innenfor samarbeidssystemer der det lønnete arbeidet utføres.

I *Justice as Fairness* sier Rawls at de to rettferdighetsprinsippene i utgangspunktet skal anvendes på grunnstrukturen ut fra to perspektiver, eller standpunkter. For det første fra perspektivet til borgere som er sikret like friheter og rimelig sjanselighet, for det andre fra perspektivet til borgere med ulik inntekt og formue. Hvis forskjellsprinsippet skal vurderes fra andre perspektiver enn fra perspektivet til de med lavest inntekt og formue må vi innføre en spesiell utgave av forskjellsprinsippet. Noen ganger vil det også være relevant å operere med en spesiell utgave av dette prinsippet.

Suppose, for example, that certain fixed natural characteristics are used as ground for assigning unequal basic rights, or allowing some persons only lesser opportunities; then such inequalities will single out relevant positions Those

⁴¹² Vi ser at Rawls forholder seg til idealteori. Dette betyr at også teorien om moralsk utvikling er formulert med denne forutsetningen. Siden kjønn ikke er en faktor som bestemmer individets sjanser i et velordnet samfunn kan vi gå ut i at han betrakter familien som rettferdig. Men det betyr ikke at han aksepterer et tradisjonelt kjønnsrollemønster som rettferdig og uproblematisk som Okin hevder at han gjør. Det betyr at arbeidsdelingen i familien i et velordnet samfunn vil være frivillig valgt, og i overensstemmelse med de politiske grunnverdiene som kommer til uttrykk i "rettferdighet som rimelighet". Vi må også anta at dersom samfunnet ikke er velordnet og familien er i utakt med den politiske rettferdighetsoppfatningen, må rettferdighetsprinsippene kunne anvendes på en måte som bidrar til å rette opp denne situasjonen. Det forutsetter vel og merke at familien er en basisinstitusjon.

characteristics cannot be changed, and so the position they specify are point of view from which the basic structure must be judged (JAF: 65).

Forskjeller som kjønn og rase kan altså gi opphav til ulikheter som krever en spesiell utgave av forskjellsprinsippet (JAF, 65- 66). Dersom det er slik at menn har flere basisretter eller muligheter enn kvinner, vil disse ulikhetene være akseptable bare dersom de er til kvinners fordel (JAF, 65). Hvis medlemmene i urposisjonen vet at kvinner er de svakest stilte vil de altså ikke komme fram til forskjellsprinsippet slik Rawls formulerer det generelle forskjellsprinsippet. Det er litt merkelig at Okin først innfører kunnskap om at kvinner er de svakest stilte som en av de kunnskapene partene skal velge ut fra uten å reformulere selve forskjellsprinsippet. Medlemmene i Okin sin urposisjon vil sannsynligvis komme fram til, som Rawls selv påpeker, at ulikheter mellom menn og kvinner bare er tillatt dersom det kommer kvinner til gode. Slik jeg forstår det innfører Rawls muligheten for spesielle utgaver av forskjellsprinsippet for ikke å utelukke at forskjellsprinsippet noen ganger må anvendes på andre relevante posisjoner enn fra standpunktet til de med lavest inntekt og formue. Okin mener på sin side at medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper ut fra en forutsetning om at kvinner er de svakest stilte. Hvis de skulle velge ut fra denne forutsetningen, vil det generelle forskjellsprinsippet si at ulikhet må være til kvinners fordel. Poenget er at medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper som gjør det mulig å regulere sosiale og økonomiske ulikheter på en rettferdig måte, uavhengig av de sosiale, kulturelle og historiske forholdene som til enhver tid gjør noen svakere stilt enn andre. Et forskjellsprinsipp som sier at ulikhet skal komme kvinner til gode kan være rettferdig under bestemte historiske og sosiale forhold. Hvis derimot disse forholdene endres, og kvinner ikke lengre er de svakest stilte vil ikke dette prinsippet være rettferdig. Det vil snarere være slik at kvinner har en urettmessig fordel i urposisjonen. Poenget med at medlemmene skal resonnerer bak et slør av uvitenhet er å fjerne forhandlingsfordeler som oppstår på grunnlag av oppsamlede sosiale, historiske og naturlige forhold.⁴¹³

Hvis vi vurderer rettferdighetsprinsipper i lys av at en bestemt gruppe utgjør de svakest stilte får vi problemer med andre potensielt svakere grupper. Selv om Okin understreker at medlemmene i urposisjonen ikke vet hvilket kjønn de har, impliserer hun at kvinner er representert i urposisjonen. Det er imidlertid viktig å være oppmerksom på at denne forutsetningen er innført fordi hun mener at kvinner mangler representasjon i urposisjonen

⁴¹³ Rawls (1999): "Justice as Fairness: Political not Metaphysical"[1985], 400.

dersom medlemmene ser på seg selv som familiens overhode, og familien utraderes fra de områdene som rettferdighetsprinsippene skal anvendes på. Vi kan imidlertid si at hvis kvinner skal være representert, må også andre være representert. Som Ruth Anna Putnam påpeker gjør kravet om at kvinner skal være representert i urposisjonen det mulig å stille krav om at medlemmene også må kjenne til rase, religion, helsetilstand, seksuelle legning etc.⁴¹⁴ Poenget er at dersom vi inkluderer perspektivet til en potensielt svakere gruppe i urposisjonen, så må vi også gjøre det med andre grupper. I så fall fjerner vi informasjonsbegrensningene, og står igjen med en rekke gruppespesifikke perspektiver. Det er nettopp det Rawls vil unngå når han innfører informasjonsbegrensningene. Medlemmene skal ikke representere noen bestemte sitt perspektiv, men velge rettferdighetsprinsipper som reelle samfunnsborgere kan henvise til når de stiller legitime rettferdighetskrav i det virkelige samfunnet.

En annen kritikk som er rettet mot Okin sitt krav om at kvinner er de svakest stilte er at hun med det forutsetter at det fins bestemte felleskvinnelige erfaringer. Sagt på en annen måte, posisjonen hennes er kritisert for å være essensialistisk. I "Why not a Feminist Theory of Justice?" karakteriserer Ruth Anna Putnam Okin sin feminisme som substituerende.⁴¹⁵ Det betyr at hun tar utgangspunkt i en bestemt gruppe kvinners erfaringer, nærmere bestemt gifte hvite middelklassekvinnens erfaringer, og snakker om dem som om de skulle gjelde for alle.⁴¹⁶ Hun tar ikke tilstrekkelig hensyn til forskjeller mellom kvinner med hensyn til rase, klasse etnisitet og religion.⁴¹⁷ Okin fokuserer i hovedsak på den skjeve arbeidsdelingen som ofte forekommer både på det lønnede og ulønnede arbeidsmarkedet, kvinners økonomiske

⁴¹⁴ Puthnam (1995): *Why Not a Feminist Theory of Justice*", 310.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 310.

⁴¹⁶ Begrepet "interaktiv universalisme" har Putnam lånt fra Benhabib som bruker det for å kritisere tradisjonell vestlig liberalisme, inkluderer Rawls rettferdighetsteori. Benhabib mener den liberalistiske tradisjonen bygger på en definisjon av det moralske utgangspunktet formulert etter forbilde av de normene som regulerer relasjoner i den offentlige og politiske sfæren i samfunnslivet. Historisk sett er dette en sfære der menns deltakelse har vært dominerende. Dette gir en substituerende beskrivelse av hva det vil si å være en moralsk aktør fordi den framstiller frastiller perspektivet til en gruppe som om det skulle være det samme for alle mennesker. Benhabib (1992): *Situating the Self*, 164 – 171.

⁴¹⁷ I "Rethinking the Family" argumenterer Will Kymlica på en lignende måte som Putnam. Han er imidlertid mer opptatt av at Okin sin posisjon utilsiktet ender opp med å støtte opp om oppfatninger om at rettferdighet forutsetter den heteroseksuelle kjernefamilien. Nærmere bestemt den tradisjonelle heteroseksuelle kjernefamilien. Selv om hun understreker at verdien av ulike familieformer, ikke bare må anerkjennes, men også fremmes, snakker hun om familien som en gruppe som primært består av mor, far og barn. Kymlica henviser til at hun bruker formuleringen "equally mothered and fathered" når hun argumenterer for at det er viktig at barn ser at begge foreldrene er delaktig på hjemmebane for at de skal utvikle sans for rettferdighet. Han sier at Okin kobler sammen det hun kaller et "samfunn uten kjønn" med et samfunn som består av heteroseksuelle par som deler på omsorgsoppgavene og husarbeidet. Dersom dette blir oppfattet som det normale overser vi en del viktige problemer vi må ta stilling til i et liberalt samfunn. For eksempel spørsmål om hvem som har rett til å stifte familie, og om hvilke familieformer som skal være tillatt, om homofiles rett til adopsjon, og om polygami skal være tillatt. Se Kymlica (1991): "Rethinking the Family", 84.

avhengighet av menn, og de økonomiske problemene de står overfor i tilfelle skilsmisse.⁴¹⁸ I følge Putnam kan dette føre til at vi overser andre forhold i samfunnet som åpenbart har å gjøre med rettferdighet. Arbeidsmarkedet er for eksempel ikke bare kjønnsdelt, men også rase- og klassesdelt.⁴¹⁹ Alternativet kan være å fjerne uvitenhetssløret og la alle gruppers perspektiver, eller stemmer, kommer til ordet når rettferdighetsprinsippene skal velges. Putnam mener at heller ikke det vil være noen god ide. For det første fordi det ikke vil fjerne problemet med substituering. Ofte er det slik at de mest privilegerte innenfor en gruppe fremmer sine interesser som om de skulle være de samme for hele gruppen. For det andre vil det være vanskelig å bli enige om felles rettferdighetsprinsipper dersom partene ikke ser bort fra hva som tjener deres egne interesser eller posisjon best. En slik situasjon gjøre det vanskelig å bli enige om felles rettferdighetsprinsipper.⁴²⁰ Poenget med urposisjonen er å vurdere rettferdighetsprinsipper fra standpunktet til frie og likeverdige borgere, og fra de svakere stilles posisjon. Putnam mener også at dette skal være utgangspunktet for rettferdighetsbetraktninger. Vi må ha universelle rettferdighetsprinsipper som både legitimerer og begrenser hvilke krav vi kan stille i rettferdighetens navn. Men hun mener rettferdighetsprinsippene må være mer fleksible og åpne for revisjon. Når vi inntar de svakest stilles posisjon må vi være forberedt på at de rettferdighetsprinsippene vi har anvendt til nå trenger revisjon. Det kan hende våre rettferdighetsbegreper trenger revisjon fordi de unnlater å anerkjenne bestemte ting som urettferdig fordi disse aldri har blitt klassifisert som rettferdighetsspørsmål.⁴²¹ Når vi kommer til spørsmål som har å gjøre med diskriminering av kjønn, rase og etnisitet er det vel nettopp slik at kampen for rettferdighet har handlet om å få slike spørsmål definert som grunnleggende rettferdighetsspørsmål. Putnam mener også at vi ikke bare skal nøye oss med finne midler som kan kompensere for økonomisk ulikhet, vi må også stille spørsmål om hvorfor noen blir de svakest stilte. Hun konkluderer med at våre refleksjoner må starte med spørsmålet om hvordan samfunnet må være organisert for å realisere frihet og likeverd. Vi må velge rettferdighetsprinsipper som er såpass fleksible at de, i møte med det Benhabib kaller konkrete andres perspektiver, gir rom for framtidige rettferdighetskrav. Hun sier at rettferdighetsprinsippene må betraktes som hypoteser i vitenskaplig forstand, det vil si antakelser som skal sjekkes mot empiriske data.⁴²² Putnam mener Okin sin substituerende feminisme må erstattes av en interaktiv universalisme. Det vil

⁴¹⁸ Putnam (1995): "Why not a Feminist Theory of Justice", 312 – 315.

⁴¹⁹ Ibid., 323.

⁴²⁰ Ibid., 316 – 318.

⁴²¹ Ibid., 319.

⁴²² Ibid., 324- 325.

innebære at våre oppfatninger om rettferdighet, og hva som best tilfredstiller krav til likeverd og respekt, er noe som stadig blir til og forhandles om i møtet med konkrete andre menneskers perspektiv.⁴²³

Etter mitt syn er rettferdighet som rimelighet fleksibelt nok til å imøtekomme framtidige rettferdighetskrav, det vil si krav som på et gitt tidspunkt ikke er anerkjent som rettferdighetskrav. Frihetsprinsippet, sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet er såpass vage og abstrakt formulerte at de gir rom for fortolkning når de skal anvendes på basisstrukturen. Det er også en av grunnene til at vi ikke på forhånd kan forutsette at bestemte grupper er de svakest stilte. Slik jeg ser det er det ikke innholdet i rettferdighet som rimelighet som ikke er fleksibelt nok, men skillet mellom det politiske og det ikke-politiske.

3. Avslutning: Kjønnrettferdighet og fordelingsrettferdighet

Putham sier at når vi inntar den svakest stiltes posisjon, må vi også spørre hvorfor de er svakest stilte.

It is one thing to be an unskilled labourer because one lacked, for whatever tragic personal reason, the drive, the opportunity, or the ability to become anything else, it is another to be an unskilled labourer because the colour of one's skin barred one from acquiring skills.⁴²⁴

For å svare på denne type spørsmål kan vi ikke nøye oss med å se på hvordan basisstrukturen er organisert for å sikre friheter, muligheter og en rettferdig fordeling av sosiale og økonomiske goder. Vi må også se på hvordan den sosiale og symbolske kulturen skaper urettmessig ulikhet mellom samfunnsmedlemmene. Dette er spørsmål som ikke kan diskuteres innenfor et fordelingsperspektiv alene.⁴²⁵ Rettferdighet som rimelighet er et begrep for fordelingsrettferdighet som skal anvendes på basisstrukturen.

⁴²³ Begrepet "interaktiv universalisme" brukes av Benhabib. Jfr Del III I denne avhandlingen.

⁴²⁴ Putham (1995): "Why Not a Feminist Theory of Justice?", 321

⁴²⁵ Nancy Fraser sier at politiske diskusjoner i moderne demokratiske samfunn kjennetegnes av to slags rettferdighetskrav. Det ene er krav om omfordeling av sosiale og økonomiske goder. Det andre er krav om anerkjennelse. Disse kravene korresponderer med to typer urettferdighet omfordelingskrav refererer til sosioøkonomisk urettferdighet for eksempel utnyttning av andres arbeidskraft, økonomisk marginalisering og frarøving av andres resurser eller eiendom. Denne formen for urettferdighet må løses ved omfordeling av sosioøkonomiske goder. Anerkjennelseskrav referer til en type urettferdighet grunnet i kulturelle holdninger og fordommer som skaper diskriminering og stereotypisering av individer og grupper. Denne type urettferdighet har

Det betyr ikke at Rawls ikke anerkjenner at det fins rettferdighetsspørsmål som må løses ved hjelp av andre rettferdighetsbegreper. I en kommentar til Okin sier han at Okin har rett i at rettferdighetsprinsippene skal kunne anvendes på enhver sosial ordning som har negativ virkning på kvinner og deres barns krav til like grunnleggende friheter og muligheter. Men han stiller også spørsmålet om det er nok for å bøte på de problemene som fins i systemet (JAF, 167- 168).

”This depends in part on social theory and human psychology, and much else. It cannot be settled by a conception of justice alone and I shall not try to reflect further on the matter here” (JAF, 168)

Noe av problemet med Okin sin diskusjon av kjønnsrettferdighet er at hun begrenser den til å handle om fordelingsrettferdighet. Diskriminering og undertrykking på grunnlag av for eksempel av kjønn, seksualitet og rase kan selvfølgelig føre til økonomisk marginalisering. Det er heller ingen tvil om at urettferdighet mellom kjønnene handler om ulikhet i henhold til makt og økonomiske resurser. Men for å forstå hvorfor det er slik må vi se både på de holdningene, kulturelle symbolene og stereotypene som opprettholder slike ulikheter, og det politiske systemet som gjenspeiler dem. Likestilling mellom kjønnene krever endring av holdninger, kulturelle og sosiale mønstre, så vel som omfordeling av sosiale og økonomiske resurser.⁴²⁶ Når vi ser på hvordan hun selv tolker urposisjonen virker det som hun ikke bare er ute etter en omfordeling av økonomiske resurser, men også å oppheve de sosiale og kulturelle mønstrene for kommunikasjon og representasjon som bidrar til opprettholde undertrykking og kontroll av kvinner. Hun krever mer enn at familien helhjertet skal defineres som en basisinstitusjon. Hun krever også at urposisjonen skal fungere som et verktøy for kritikk og analyse av vaner, tradisjoner og institusjoner fra alle slags perspektiver. Når Okin kople spørsmålet om kjønnsrettferdighet så tett sammen med spørsmålet om arbeidsdeling og omfordeling av sosiale og resurser innad i familien overser hun at veldig mange rettferdighetsspørsmål ikke kan formuleres som fordelingsspørsmål. Som Putnam påpeker kan

røtter i mønstre av representasjon, fortolkning og kommunikasjon. Disse to rettferdighetskravene kan ikke reduseres til hverandre. Fraser sitt poeng er at begge disse rettferdighetskravene må oppfylles for å oppnå en situasjon der alle får like muligheter til å delta i samfunnet som likeverdige samfunnsborgere Fraser (1998): “From Redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a Post-Socialist age”. For en diskusjon av “anerkjennelsens politikk”, se også Taylor (1997): “The Politics of Reconition”.

⁴²⁶ Iris Marion Young argumenterer for at et begrep om fordelingsrettferdighet blir for snevert i forhold til å løse de problemene Okin peker på. Problemet med Okin sin diskusjon er, ifølge Young, at hun snakker om fordeling innenfor familien uten å stille spørsmål ved om familien, eller ekteskapet, som institusjon får særlige juridiske og økonomiske privilegier på bekostning av andre som lever i andre typer samliv. som andre samliv ikke får. Young (1997): *Intersecting Voices*, 97 - 113

et for snevert eller for lite fleksibelt rettferdighetsbegrep føre til at individer i sårbare posisjoner ikke får anledning til å stille rettferdighetskrav fordi de kravene de stiller ikke blir anerkjent som slike. Det er kanskje nettopp det Rawls er oppmerksom på når han stiller spørsmålet om det å anvende rettferdighetsprinsippene på basisstrukturen er nok for å bøte på de feilene som fins i systemet (JAF, 168).

Avslutning

Rawls formulerer en politisk liberalisme for å svare på to grunnleggende spørsmål. For det første, hva slags rettferdighetsbegrep passer best i et samfunn der borgerne er betraktet som frie og likeverdige? For det andre, hva er grunnlaget for stabilitet og toleranse? Som et svar på disse to spørsmålene foreslår han rettferdighet som rimelighet. Rettferdighet som rimelighet skal sikre borgere like friheter, rimelig sjanselighet og at økonomisk og sosial ulikhet vurderes fra de svakest stiltes posisjon. For at dette prinsippet skal kunne ligge til grunn for overlappende konsensus, og gi grunnlag for stabilitet og toleranse, skal det kun gjelde for samfunnets basisstruktur. Rawls' rettferdighetsbegrep skal på den ene siden sikre at hvert enkelt individ har rimelige sjanser til å benytte seg av rettene og mulighetene sine, men på den andre siden skal det bare gjelde for de sosiale, økonomiske og politiske hovedinstitusjonene i samfunnet. Men det at rettferdighetsprinsippene bare skal anvendes på det som Rawls karakteriserer som "basisstrukturen" kan legge hindringer i veien for at hver enkelt borger får lik anledning til å benytte seg av frihetene og mulighetene sine. Amartya Sen hevder, som vi har sett, at Rawls' teori fokuserer for lite på de forutsetningene som må være til stede for å transformere midler til frihet til frihet.

I denne avhandlingen har jeg diskutert Rawls sitt skille mellom det politiske og det ikke-politiske med utgangspunkt i to ulike typer innvendinger. Den første går ut på at dette skillet gjør det vanskelig å vurdere hvordan skikker, kulturer, sosiale og materielle forhold i det han karakteriserer som bakgrunnskulturen hindrer eller fremmer individets mulighet til å benytte seg av de rettene og mulighetene de har krav på, og som er gitt av rettferdighet som rimelighet. Sagt på en annen måte, rettferdighet som rimelighet tar ikke hensyn til hvordan asymmetri med hensyn til fordeling av makt og resurser i bakgrunnskulturen kan bidra til å usynliggjøre visse former for urettferdighet fordi de ikke gir utslag i form av ulikhet som kan måles ved hjelp av en sammenligning av borgernes andel av primærgodene i basisstrukturen. Denne innvendingen rettes som vi har sett i Del I av blant andre Nussbaum og Sen. I Del IV så vi at Okin retter en lignende innvending mot Rawls. Okins prosjekt er både å vise at

tradisjonell rettferdighetsteori ofte ignorerer familien som en institusjon som er objekt for rettferdighetsbetraktninger og at rettferdighet som rimelighet er en rettferdighetsoppfatning som ikke er konsistent med å utelukke familien. Familien regnes som grunnleggende ikke-politisk fordi den anses for å være holdt sammen av kjærlighet, altruisme og felles interesser.⁴²⁷ I følge Okin er familien imidlertid også sete for opprettholdelse og reproduksjon av et tradisjonelt kjønnsrollemønster, noe som ofte er ufordelaktig for kvinner. Rawls teori om rettferdighet er ikke konsistent med sine egne grunnideer dersom rettferdighetsprinsippene ikke anvendes på familien. På den ene siden virker det som Okin mener at problemet med Rawls' manglende perspektiv på likestilling mellom kjønnene er løst bare familien inkluderes i basisstrukturen og at medlemmene vet at den inneholder strukturer som sosialiserer og viderefører et kjønnsdelt arbeidsliv og politisk liv. Det løser problemer som angår ulikheter som kan måles ved forskjeller i inntekt og formue. Men det løser ikke problemet som gjelder hvordan andre bakgrunnskulturer bidrar til å opprettholde kjønnsbasert urettferdighet, heller ikke den type urettferdighet som angår andre grupper og individer, for eksempel diskriminering på grunnlag av etnisitet. På den andre siden virker det imidlertid som Okin har et annet siktemål med rettferdighet som rimelighet. Rettferdighet som rimelighet skal gjelde som utgangspunkt for kritikk av institusjoner, vaner og tradisjoner generelt fra alle slags perspektiver. Dette kan ikke gjøres bare ved å slå fast at familien er en basisinstitusjon, og at rettferdighetsprinsippene også skal gjelde for den. Okin opphever egentlig ikke skillet mellom det offentlige og det private, eller det politiske eller det ikke-politiske, hun bare flytter grensen.

Jeg tror de problemene Okin peker på bedre lar seg løse med en rettferdighetsteori som inneholder et begrep om offentlig diskusjon som tillater at deltakerne kan bringe inn relevant informasjon om deres liv, interesser og behov. Det vil også være et bedre alternativ til en urposisjon der medlemmene skal velge rettferdighetsprinsipper ut fra oppfatningen om at kvinner er de svakest stilte. Grunnen til det er at den gir rom for fortolkning av hvem som er de svakest stilte og hvordan sosiale strukturer bidrar til å sette dem i denne posisjonen. En mer åpen offentlig diskusjon vil også være bedre egnet til å sette skillet mellom det offentlige og det private på dagsorden.

⁴²⁷ Jfr Okin (1995): "Inequality Between the Sexes in Different Cultural Context", 277-278.

Selv om Okin, Nussbaum og Sen ikke er enige på alle punkter kan vi si at essensen i deres kommentarer til Rawls er at dersom rettferdighet som rimelighet er adressert til enkelt individet kan vi ikke nøye oss med å se på hvordan det Rawls kaller basisstrukturen påvirker våre muligheter til å realisere våre friheter og retter. Vi må også se på bakgrunnskulturen. Betyr det at alt er politisk? Det vil i så fall være et uakseptabelt standpunkt fra et politisk liberalistisk ståsted. Ethvert individ har krav på et rom hvor hun kan handle uhindret av politisk makt. Liberalistiske teorier skal undersøke hvor grensen for bruk av politisk makt går. Borgere av liberale samfunn har krav på beskyttelse av retten til å ha, eller ikke å ha, en omfattende doktrine. Som John Stuart Mill sier skal vi ha rett til å forme våre egne liv etter vår egen karakter.⁴²⁸ Retten til å utvikle oss selv, utvikle vennskap og følelsesmessige tilknytninger til andre og til å leve ut våre omfattende forestillinger om det gode er viktige friheter som må balanseres med andre friheter som retten til å ikke leve i undertrykkende relasjoner og retten til å ta del i diskusjoner om beslutninger som angår en selv. I Nussbaum sin teori om de menneskelige mulighetsrom inngår alle disse tingene i listen over de mulighetene ethvert menneske har krav på å få realisert. Poenget er her at vi må se at ulike mulighetsrom skaper muligheter eller hindringer for hverandre. Det kan for eksempel være slik at mangel på politisk deltakelse være et resultat av hvordan dine muligheter til deltakelse i et rom utelukker mulighet i et annet. Det er for så vidt ting Rawls er inne på selv, for eksempel når han sier at forskjellsprinsippet blant annet skal anvendes for å sørge for at alle samfunnsklassene er representert i det politiske livet. Ingen skal ha så lite at de bruker alle sine resurser på å overleve. Nussbaum mener at listen over mulighetsrom kan ligge til grunn for overlappende konsensus, ikke fordi de bare angår måten basisstrukturen er organisert på, men fordi de angår våre fellesmenneskelige erfaringer og interesser.

Den andre måten jeg har diskutert forholdet mellom det politiske og det ikke-politiske på går mer ut på at bakgrunnskulturen er en viktig resurs for individet med hensyn til å forstå seg selv som samfunnsborger og for å kunne diskutere rettferdighets spørsmål. Bakgrunnskulturen inneholder sosiale fellesskap der vi lærer å bli språklig kompetente og samhandlende individer. Av Rawls sin teori om moralsk oppdragelse ser vi at dette også er et viktig poeng i hans teori. Både kommunitaristiske teorier og teorier om deliberativt demokrati legger vekt på bakgrunnskulturen som resurs for politisk deltakelse og selvforståelse.

⁴²⁸ Mill (1986): *On Liberty* [1859], 71.

Den kommunitaristiske kritikken av Rawls sin liberalistiske rettferdighetsteori går ut på at han neglisjerer betydningen av at individet er grunnleggende sosialt, og at uten sin sosiale innpakning er hun ikke i stand å velge hvilke rettferdighetsnormer hun vil gi sin tilslutning til. Jeg har argumentert for at denne innvendingen bygger på feilaktige tolkninger av Rawls. En politisk liberalisme står dessuten sterkere enn kommunitarismen i forhold til å beskytte individet mot de ubegrunnede moralske kravene tradisjoner og sosiale fellesskap kan stille til medlemmene sine. Rawls mener ikke at personer kan ha en oppfatning av seg selv som en substans som eksisterer forut for sine formål, han benekter heller ikke forekomsten av konstituerende formål. Men, han hevder at det politiske systemet skal behandle personer uavhengig av deres tilknytning til bestemte formål.⁴²⁹

Habermas, Benhabib og forsvarere av deliberativt demokrati argumenterer på en annen måte for at Rawls tar for lite hensyn til bakgrunnskulturen som resurs. Fra dette perspektivet hevdes det at Rawls sitt begrep om offentlig fornuft, eller deliberasjon, ligger for tett opp mot juridisk argumentasjon, og dermed ikke gir rom for deltakelse i vid forstand. Offentlig fornuft er, som vi har sett, begrenset til de spørsmålene som kan avgjøres ved å bruke et felles språk for argumentasjon. De konklusjonene som trekkes skal begrunnes i prinsipper alle forstår relevansen av. Habermas har et mer kritisk formål med teorien sin, og mener at problemet med Rawls' teori er at borgerne ikke får anledning til å vurdere og å kritisere de prinsippene konklusjonene skal bygge på. I Rawls sin teori blir det vanskelig å se muligheten for strukturell endring.⁴³⁰ Med teorien om rasjonell diskurs argumenterer Habermas for at de normene som borgerne skal være forpliktet på å følge er de normene de har gitt seg selv i egenskap av å være rasjonelle autonome personer. Han mener at borgerne i Rawls' ideelle samfunn ikke får denne muligheten så lenge diskusjonen er begrenset av prinsipper som allerede er valgt i urposisjonen. Essensen i Habermas sitt argument mot Rawls er at hvis borgerne skal forstå hvorfor de skal være forpliktet til å følge ett bestemt sett av rettferdighetsprinsipper må de selv ha vært med på å komme fram til begrunnelsen for dette. De må argumentere i lys av relevant informasjon om interessene og behovene til alle som berøres av dem.⁴³¹ Rettferdighetsprinsippene må altså begrunnes i en intersubjektiv prosess som involverer en fortolkning av deltakernes forskjellige perspektiver. Utfallet av en rasjonell diskurs er normer som er begrunnet i rasjonell konsensus. Habermas mener at Rawls ikke har

⁴²⁹ Jfr Larmore (1987): *Pattern of Moral Complexity*, 125.

⁴³⁰ Jfr McCarthy (1994): *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, 51

⁴³¹ Habermas (1998): "Reconciliation through the Public use of Reason".

et fullgodt begrep om politisk autonomi fordi han ikke legger nok vekt på de politiske frihetene som skal sikre borgerne lik rett til politisk deltakelse. Rawls på sin side understreker at han likestiller politiske og personlige retter, og at begge rettighetstypene kan føres tilbake til en oppfatning om borgeres politiske autonomi. Han sier også at det er en misforståelse å tro at rettferdighetsprinsippene er valgt utenfor borgernes kontroll. I et demokratisk samfunn kan borgerne når som helst sjekke innholdet i rettferdighet som rimelighet, eller hvilke som helst andre rettferdighetsprinsipper, mot sine fastlagte overbevisninger. Som vi har sett begrunnes rettferdighetsprinsippene på flere nivåer. Det betyr at det i et moderne samfunn vil være kontinuerlige diskusjoner om hvordan vi best realiserer rettferdighet.⁴³² Det ser ut som forskjellen mellom Rawls og Habermas likevel ikke blir så stor. De skiller likevel lag med hensyn til måten skillet mellom det politiske og det ikke-politiske trekkes på, og med hensyn til hvordan de tenker at rettferdighetsprinsipper skal begrunnes.

I Rawls' teori blir skillet mellom det politiske og det ikke-politiske trukket fra perspektivet til borgere som vil beskytte sin rett til å ha en omfattende doktrine. Det er nettopp derfor medlemmene i urposisjonen skal velge rettferdighetsprinsipper som skal gjelde for basisstrukturen, og ikke bakgrunnskulturen. En av grunnene til at han er ambivalent med hensyn til familiens status som basisinstitusjon kan være at han er redd for å gripe for langt inn i det som angår borgernes private frihet. Det kan også gi næring til Habermas' antakelse om at han beskytter de private frihetene på bekostning av å sikre borgernes muligheter til å realisere sine politiske friheter. I Habermas sin modell for rasjonell diskurs trekkes skillet mellom det politiske og det ikke-politiske i løpet av diskusjonen selv. Dette betyr at det ikke er mulig å avgrense et område for det ikke-politiske uten at borgerne selv har vært med på å definere innholdet av det. I henhold til diskursprinsippet må alle berørte være enige om hvor denne grensen skal gå. Dersom noen blir negativt berørt av at de fellesskapene de selv er medlem av ikke vurderes fra et rettferdighetsperspektiv kan de kreve at skillet revurderes. Ikke minst, dersom deltakerne skal ha like muligheter til å utøve sin autonomi så må normer som skal sikre dette også gjelde for bakgrunnskulturen. En mer åpen modell for offentlig diskusjon vil i større grad ivareta de egalitære ambisjonene med en politisk rettferdighetsteori. Den vil også være mer egnet til å løse de problemene Okin peker på i sin diskusjon av Rawls.⁴³³

⁴³² Rawls (1995): "Reply to Habermas", 153 -155.

⁴³³ Jfr Amy R. Baehr: "Towards a New Feminist Liberalism": Okin, Rawls and Habermas, 8.

Den andre forskjellen mellom Habermas og Rawls angår spørsmålet om begrunnelse. I følge Habermas er ikke overlappende konsensus en god nok begrunnelse for gyldige normer både fordi han mener denne formen for enighet får en instrumentell betydning i forhold til å bevare et stabilt samfunn, og fordi borgerne kan bygge begrunnelsen for rettferdighetsprinsippene inn i sine egne omfattende doktriner. Etersom borgerne ikke har kommet fram til en begrunnelse alle kan være enige i kan vi heller ikke si at rettferdighetsprinsippene er begrunnet i rasjonalitet alene. Men det at vi har ulike men støttende grunner trenger ikke bety at de ikke er rasjonelle eller gyldige. De er begrunnet i en overbevisning om at det er rasjonelt å finne måter å takle uenighet på, og i vår respekt for personer. Det er en form for begrunnelse som imøtekommer det faktum at moderne demokratier er pluralistiske. I Del III så vi at det er flere som mener Habermas burde bevege seg mer i retning av Rawls på dette punktet.

Spørsmålet er nå om et mer åpent og inkluderende begrep om offentlig fornuft vil være forenelig med overlappende konsensus. Vi ser at både de som kritiserer Rawls med utgangspunkt i ideen om mulighetsrom, og de som kritiserer han med utgangspunkt i ideer om deliberativt demokrati starter med personers autonomi som sitt normative utgangspunkt. Spørsmålet er hvordan borgerne best kan realisere seg selv som frie og likeverdige. Rawls bruker urposisjonen for å vise hvordan vi vil tenke dersom vi tar ideen om frihet og likeverd på alvor. Dersom vi er litt optimistiske er det grunn til å tro at borgerne også kunne bli enige om at rettferdighetsprinsippene skal gjelde for alle de områdene som setter vår frihet og likeverd på spill. Rawls holder ikke konsekvent fast på skillet mellom det politiske og det ikke-politiske. I samfunn som ikke er velordnede må vi tillate en utvidet bruk av offentlig fornuft. Det fins vel ingen samfunn som er velordnede i Rawls' forstand, altså samfunn der alle er sikret grunnleggende retter og rimelig sjanselighet, og hvor de eneste ulikhetene vi trenger å regulere er av økonomisk art. Det betyr at de fleste samfunn trenger en utvidet bruk av den offentlige fornuften der ideen om personers autonomi gjelder som normative begrensninger på den politiske argumentasjonen.

Litteratur:

Abdel- Nour (2004), "Farwell to Justification", *Philosophy & Social Criticism*, Vol 30 no 1.

Aristoteles, *Politikken*, Loeb.ed.

Anderson, Elisabeth S (1999), "What is The Point of Equality?", *Ethics*, Vol. 109, No 2 (Jan).

Arneson, Richard (2000), "Rawls versus Utilitarianism in the Light of *Political Liberalism*", *The Idea of Political Liberalism, Essays on Rawls*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland

Baehr, Amy R (1996), "Toward a New Feminist Liberalism: Okin; Rawls, and Habermas", *Hypatia* Vol 11, No 1 (Winter)

Baier, Anette C (1995), "The Need for More Than Justice", *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London England

Benhabib, Seyla (1992), *Situating the Self – Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Blackwell Publisher, Oxford, Cambridge.

Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture, Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton and Oxford

Benhabib, Seyla (1994), *The Rights of Other, Aliens, Residents and Citizen*, Cambridge University Press, Cambridge.

Berlin, Ishaia (1969), "Two Concepts of Liberty", *For Essays on Liberty*, Oxford University Press, London.

Bohman, James (1994) "Complexity, Pluralism, and the Constitutional state: On Habermas's Faktizitat und Geltung", *Law & Society Review*, Vol. 28, No 4

Bohman, James (1999), "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources and Opportunity", *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

Bohman, James (2000), *Public Deliberation, Pluralism, Complexity and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England

Brennan, Samantha (1999), "Recent Work in Feminist Ethics", *Ethics*, Volume 109, Issue 4 (Jul),

- Brennan, Samantha and Noggle, Robert (2000), "Rawls's Neglected Childhood", *The Idea of A Political Liberalism, Essays on Rawls*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Oxford
- Crocker (1992), "Function and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4 (Nov).
- Cohen, Joshua (1999), "Deliberation and Democratic Legitimacy", *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Cohen, Joshua (1999), "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", *Deliberative Democracy - Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Cohen, Joshua (2003), "For a Democratic Society", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Daniels, Norman (1990), Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities? *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 50, Supplement (Autumn)
- Drebben, Burton (2003), "On Rawls and Political Liberalism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Fjørtoft, Kjersti (2002), "Omsorg og Rettferdighet", *Kjønnsrettferdighet – Utfordringer for en feministisk politikk*, Cathrine Holst (red), Gyldendal Norsk Forlag A/S.
- Friedman, Marilyn (1995), "Feminism and Modern Friendship", *Feminism & Community*, Temple University Press, Philadelphia.
- Friedman, Marilyn (2000), "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People", *The Idea of a Political Liberalism*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman and Littlefield Publisher, Laham, Boulder, New York, Oxford.
- Freeman, Samuel (2000), "Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment", *Philosophy and Public Affairs*, Fall 2000, 4; Academic Research Library
- Freeman, Samuel (2003); "Introduction: John Rawls an Overview", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Føllesdal, Andreas (2003), "Innledning", *Rettferdighet som rimelighet*, Eirin Kelly (red), Oversatt av Kai Swensen, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Forst, Rainer (2001), "The Rule of Reasons, Three Models of Deliberative Democracy", *Ratio Juris*. Vol 14. December
- Gilligan Carol (1982), *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, England
- Grimen, Harald (1997) "Consensus and Normative Validity", *Inquiry*, 40.

Gaarder, Pia A (1990), "Patriarkalsk maktstruktur og moderne individteori", *Norsk filosofisk tidskrift*, 24, 133 –146.

Gutman Amy (2003) "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.

Habermas, Jürgen (1990), *Moral Conciseness and Communicative Action*, The MIT Press, Cambridge.

Habermas, Jürgen,(1995), "Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification", *The Communicative Ethics Controversy*, Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Habermas; Jürgen (1995), "*Justification and Application, Remarks on Discourse ethics*", The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London England

Habermas; Jürgen (1996), *Between Facts and Norms*, Polity Press, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998), "A Genealogical Analysis of The Cognitive Content Of Morality", *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998), "Reconciliation through the Public use of Reason" *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998) "Reasonable versus True, or the Morality of Worldviews", *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (1998), "On The Internal Relation between the Rule of Law and Democracy", *The Inclusion of the Other*, Polity Press, Blackwell Publisher, Great Britain.

Habermas, Jürgen (2001), *The Post National Constellation*, Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge.

Habermas, Jürgen (2003), "From Kant's "Idea" of Pure Reason to "Idealizing" Presuppositions of Communicative Actions: Reflections on the Detranscendentalized "use of Reason"", *Truth and Justification*, Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge.

Habermas, Jürgen (2003) "Rightness versus Truth: On The sense of Normative Validity in Moral Judgements and Norms", *Truth and Justification*, Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge.

Held, David (1996), *Models of Democracy*, Polity Press, Blackwell Publisher, Oxford.

Held, Virginia (1990), Feminist Transformation of moral Theory, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I, supplement, Fall 1990.

Held, Virginia (1995), Non- Contractual Society, *Feminism & Community*, edited by Penny A. Weiss & Marylyn Friedman, Temple University Press, Philadelphia.

Hegel (1952) *Philosophy of Rights*, Translated with notes by T.M Knox, Oxford University Press, New York.

Kant, Immanuel (1989), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1985], Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Kohlberg, Lawrence (1975), "The Claim to Moral Adequacy of a Highest stage of Moral Judgement", *The Journal of Philosophy*, Vol 70, issue 18, Oct 25

Kohlberg, Lawrence (1981): "Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest stage of Moral Judgement", *The Philosophy of Moral Development*, Moral Stages and the idea of Justice, Harper & Row, Publisher, San Francisco

Kymlica, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Clarendon Press, United States

Kymlica, Will (1991), "Rethinking the Family", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No.1

Kymlica, Will and Nordman, Wayne (1994), "Return to the Citizen: A survey of recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, Vol. 104, No. 2 (Jan).

Larmore, Charles (1987), *Pattern of Moral Complexity*, Cambridge University Press, United States of America.

Larmore Charles (1996), *The Moral Of Modernity*, Cambridge University Press, United States of America.

Larmore, Charles (1999), "The Moral Basis of Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No.12 (Dec), 599 –625.

Larmore, Charles (2003), "Public Reason", *The Cambridge Companion to Rawls*, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.

Lloyd, Genevieve (1984), *Mannlig og kvinnelig I vestens filosofi*, oversatt av kjell Olav Jensen og Eivind Tjønneland, Cappelen upopulære skrifter, Cappelen akademiske forlag

Locke, John (1993), *Two Treatise of Government* [1689], Edited by Mark Goldie, Everyman, Great Britain.

Mandle, John (2000), *What left of Liberalism – An Interpretation and Defence of Justice as Fairness*, Lexington Books, Laham, Boulder, New York, Oxford.

McCarthy, Thomas (1994), "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ehtics*, vol 105, No 1.

McCarthy, Thomas (1992), "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun (ed), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

- McIntyre, Alistair (1982), *After Virtue*, a Study in Moral Theory, Duckworth, Great Britain.
- Mead, Georg Herbert (1934), *Mind, Self and Society* [1934], Edited and with an Introduction by Charles W. Morris, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Michelman (2003) "Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Mill, John Stuart (1986), *On Liberty* [1859], Penguin Classics.
- Mills, Claudia (2000), "'Not a Mere Modus Vivendi': The Bases for Allegiance to the Just State," *The Idea of A Political Liberalism, Essays on Rawls*, Victoria Davion & Clark Wolf (ed), Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Mullhall, Stephen og Swift, Adam (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA.
- Mulhall, Stephen og Swift, Adam (2003), "Rawls and Communitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Mundoz – Darde Veronique (1998), "Rawls, Justice in the Family and Justice of the Family", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No 192 (Jul).
- Nagel, Thomas (2003), "Rawls and Liberalism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Nussbaum, Martha (1992), "Human Functioning and Social Justice, In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, Vol. 20 No 2 (May).
- Nussbaum, Martha (1995), "Introduction", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Nussbaum, Martha (1998), "Public Philosophy an International Feminism", *Ethics*, Vol. 108, No. 4 (Jul), 762- 796.
- Nussbaum, Martha (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, United States of America.
- Nussbaum, Martha (2000), *Women and Human Development, the Capabilities Approach*, Cambridge University Press, United States of America.
- Nussbaum, Martha (2003), "Rawls and Feminism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Samuel Freeman (ed), United States of America.
- Okin, Susan Moller (1979), *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Okin, Susan Moller (1982), "Women and the Making of the Sentimental Family", *Philosophy and Public Affairs*, Volum 11, Issue 1
- Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York: Basis Books, United States of America.
- Okin, Susan Moller (1989), "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, Vol. 99, No. 2
- Okin, Susan Moller (1994), "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, Vol. 105. No 1
- Okin, Susan Moller (1995), "Inequality Between the Sexes in Different Cultural Contexts", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Okin, Susan Moller (1996), "Sexual Orientation, Gender and Families: Dichotomizing Differences". *Hypatia*, Vol 11. No 1 (Winter).
- Okin, Susan Moller (1998), "Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences", *Hypatia* vol. 13, no 2 (Spring)
- Okin, Susan Moller (1999) "Is Multiculturalism bad for Women?, *Is Multiculturalism Bad for Women*, Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha Nussbaum (ed), Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- O'Neill, Onora (1997), "Political Liberalism and Public Reason: A Critical Note of John Rawls, Political Liberalism", *The Philosophical Review*, Volume 106, Issue 3 (Jul).
- O'Neill Onora (2003), "Constructivism in Rawls and Kant", Samuel Freeman (ed), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, United States of America.
- Platon, *Staten*, Hans Reitzels forlag, København.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Putnam, Ruth Anna (1995): "Why not a Feminist Theory of Justice?", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, John (1995), "Political Liberalism: Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, Vol 92, No 3
- Rawls John (1999), *A Theory of justice* [1971], The Belknap press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John (1999), "Constitutional Liberty and the Concept of Justice"[1963], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999) "Reply to Alexander and Musgrave" [1974], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "Kantian Constructivism in Moral Theory"[1980], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "Social Unity and Primary Goods" [1982], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" [1985], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "The priority of Rights and Ideas of the Good" [1988], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" [1989], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, United States of America.

Rawls (1999), "The Law of People" [1993], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls, John (1999), "The Idea of Public Reason Revisited" [1997], *John Rawls: Collected Papers*, Samuel Freeman (ed), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, London, England.

Rawls John (2001), *Justice As Fairness, A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University press, Cambridge, Massachusetts

Regh, William (1997), *Insight and Solidarity*, University of California Press

Rousseau, Jean – Jacques (1987), *On The social Contract*, translated by Donal A. Cress, Hacked publishing Company, Indianapolis, Cambridge

Rønning, Anne Holden og Hansen, Toril (1994), *Feminismens klassikere*, Pax Forlag A/S.

Sandel, Micheal (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, United States of America.

Sandel, Michael (1984), "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, Vol 12, No 1

Scanlon T. M (2003), "Rawls on Justification", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.

- Scheffler, Samuel (2003), "Rawls and Utilitarianism", *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman (ed), Cambridge University Press, United States of America.
- Sen, Amartya (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Sen, Amartya (1995), "Gender Inequality and Theories of Justice", *Women, Culture and Development, A Study of Human Capabilities*, Martha Nussbaum and Jonathan Glover (ed), Oxford University Press, Oxford, New York.
- Sen, Amartya (2004), "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32, no 4 (Fall)
- Sunstein, Cass R (1991), "Preferences and Politics", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No 1 (Winter), 3-34
- Taylor, Charles (1989), *Sources of The Self*, Cambridge, University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles (1995), "The Politics of Recognition", *Philosophical Argument*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Taylor; Charles (1995) "Cross- Purposes: The Liberal- Communitarian Debate", *Philosophical Argument*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Torsvik, Gaute (2003), *Menneskenatur og samfunnsstruktur, en kritisk introduksjon til økonomisk teori*, Det norske samlaget
- Walzer, Michael (1995), "The Communitarian Critique of Liberalism", *New Communitarian Thinking, Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, Amitai Etzioni (ed), University Press of Virginia, Charlottesville and London.
- Fraser, Nancy (1998), "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post – Socialist" Age", *Theorizing Multiculturalism A Guide to the Current Debate*, Cynthia Willet (ed), Blackwell, New York.
- Wollstonecraft, Mary (1988), *A Vindication of the Rights of Women*, W W Norton & Company, New York, London.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- Young, Iris Marion (1997), *Intersecting Voices, Dilemmas on Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
- Young; Iris Marion (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford New York.

ISBN 82-91636-22-2