

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 opptre 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 kjernesporsmål 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 overtalelseskunst (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 avgrensner 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 modifieres 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 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 verdimeslig 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 rettens 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 ytringsfriheten. Det vil selvsagt være stikk i strid med Rawls egne intensjoner. Som McCarthy selv påpeker snakker ikke Rawls om å begrense ytringsfriheten, 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.

