

KONTRAKTTEORI OG DEMOKRATI

**– En kritikk av Rawls og det kontraktteoretiske
demokrati basert på en lesning av Hobbes**

Anders Fjeld

Mastergradsoppgave i filosofi

Veileder: Ragnar Braastad Myklebust

Universitetet i Oslo, våren 2008

Innholdsfortegnelse

INNHALDSFORTEGNELSE	2
INNLEDNING.....	4
RAWLS OG DEN OPPRINNELIGE POSISJON	7
INTRODUKSJON.....	7
DEN OPPRINNELIGE POSISJON OG DEN RIMELIGE PLURALISME	8
<i>Den opprinnelige posisjonens rolle i A Theory of Justice og Political Liberalism</i>	<i>8</i>
<i>Den opprinnelige posisjon og uvitenhetens slør.....</i>	<i>10</i>
<i>Om det sosiale domenet som karakterisert av den rimelige pluralismens faktum</i>	<i>11</i>
<i>Den enkelte person og den rimelige pluralismens faktum.....</i>	<i>15</i>
OPPSUMMERING	16
<i>Hvorfor det er nødvendig å undersøke den opprinnelige posisjon nærmere.....</i>	<i>16</i>
HOBBS OG DEN POLITISKE IDEALTILSTAND.....	18
INTRODUKSJON.....	18
<i>Rawls' forståelse av forskjellen mellom Hobbes' stat og politisk liberalisme.....</i>	<i>20</i>
NATURTILSTANDEN OG DENS BEGRENSNING	23
<i>En innledende beskrivelse av naturtilstanden.....</i>	<i>23</i>
<i>En skisse av problemet med samfunnstilstandens opprettelse.....</i>	<i>25</i>
TALEN OG MAKTEN I NATURTILSTANDEN.....	27
<i>En innledende indikasjon på kontraktens mulighetsbetingelse i en overgripende makt.....</i>	<i>27</i>
<i>Den naturlige makt som fysisk kraft i faktisk kamp</i>	<i>29</i>
<i>Sammenhengen mellom cultus og teleologi.....</i>	<i>31</i>
<i>Talens sentrale rolle i Hobbes' rammeverk.....</i>	<i>34</i>
LEVIATHAN OG DEN OPPRINNELIGE MAKT.....	37
<i>Den opprinnelige makt som den virksomme talens mulighetsbetingelse</i>	<i>37</i>
<i>Om Gud og den opprinnelige makt.....</i>	<i>38</i>
<i>Mellom natur og samfunn.....</i>	<i>39</i>
<i>Oppløsningen av Leviathans tofoldige fiksjon.....</i>	<i>41</i>
OPPSUMMERING	44
EN ANALYSE AV DET KONTRAKTTEORETISKE RAMMEVERK.....	46
INTRODUKSJON.....	46
DEN INNLEDENDE SITUASJON OG DEN POLITISKE IDEALTILSTAND	47
<i>Den tomme og den virksomme tale</i>	<i>47</i>
<i>Forholdet mellom naturtilstanden og den politiske idealtilstand</i>	<i>49</i>
<i>Den politiske idé som en generell betegnelse på Hobbes' opprinnelige makt.....</i>	<i>51</i>
<i>Forskjellen på den innledende situasjon og den opprinnelige posisjon</i>	<i>53</i>
SAMFUNNSKONTRAKTEN OG SAMFUNNSTILSTANDEN	55
<i>Samfunnskontrakten og den politiske idealtilstand.....</i>	<i>55</i>
<i>Samfunnskontraktens funksjon i overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden</i>	<i>56</i>
<i>Den politiske ideens representant i samfunnstilstanden.....</i>	<i>58</i>
SAMMENDRAG AV ANALYSEN.....	60
RAWLS OG KONTRAKTTEORI	61
<i>Rimelighet som Rawls' politiske idé.....</i>	<i>61</i>
<i>Pluralisme som sådan som Rawls' innledende situasjon.....</i>	<i>63</i>
<i>Samfunnskontrakten og den opprinnelige posisjon i Rawls' rammeverk</i>	<i>65</i>
<i>Demokrati og rimelighet i Rawls' samfunnstilstand.....</i>	<i>66</i>
DEN KONTRAKTTEORETISKE ANALYSEN I FORHOLD TIL LOCKE OG ROUSSEAU.....	68
<i>John Locke og den politiske idealtilstand.....</i>	<i>68</i>
<i>Jean-Jacques Rousseau og allmennviljen.....</i>	<i>71</i>
POLITIKKENS MOTIV I DEN KONTRAKTTEORETISKE TRADISJON	74

DEMOKRATI OG KONTRAKTTEORI	79
DEMOKRATIETS BEGREP I RAWLS' RAMMEVERK	79
<i>En revurdering av Rawls' kritikk av Hobbes.....</i>	<i>79</i>
<i>Problemet med politisk liberalisme</i>	<i>82</i>
DET KONTRAKTTEORETISKE DEMOKRATI OG DET RADIKALE DEMOKRATI	86
<i>Rousseaus begrep om det radikale demokrati</i>	<i>87</i>
<i>Hobbes og den kontraktløse samfunnstilstand.....</i>	<i>89</i>
<i>Locke og det perfekte demokrati.....</i>	<i>90</i>
<i>Hvordan det radikale demokratiet kan sprengte det kontraktteoretiske rammeverk</i>	<i>93</i>
KONKLUSJON.....	96
KILDELISTE	98

Innledning

Demokrati er et svært sentralt og viktig begrep. Av alle de klassiske forfatningene, er det demokratiet som i størst grad karakteriserer den politiske kultur og den politiske tenkning i vår tid. Derfor er det også et vidt begrep som brukes i en rekke ulike sammenhenger, og som er like mye gjenstand for kulturpessimisme som håp om fred og fremgang. Det betraktes naturligvis også fra en mengde ulike hold og fagdisipliner, hvilket bidrar til et stort mangfold av diskurser om demokratiet. Kanskje det viktigste en filosof kan bidra med i en slik sammenheng er å forsøke å se sammenhenger, å innordne begreper og diskurser, og å etterstrebe å skape en viss orden og kontinuitet. For selv om dette mangfoldet av diskurser om demokratiet er preget av radikalt ulike tilnærminger og slik er høyst variert, vil det være visse prinsipper og premisser som er viktigere og mer sentrale enn andre for å forstå hva som foregår og hva som står på spill. Og for å finne frem til og isolere disse prinsippene og premissene, vil det være viktig å utforske de implisitte dimensjonene som spenner over ulike diskurser og som binder dem sammen.

John Rawls har for mange blitt en viktig filosof når det kommer til å forstå demokratiet. Hans *A Theory of Justice* fra 1971 har vært gjenstand for mye debatt, og han fremstilles av mange som den fremste politiske filosof i det 20. århundre. Jonathan Wolff sier for eksempel: «The question of who was the second-greatest political philosopher is a worthy topic of debate. The question of who was the greatest is not. Offering any name other than John Rawls could only be an attempt to be deliberately provocative.»¹ Allen Buchanan sier: «Since its publication in 1971, John Rawls' book *A Theory of Justice* has triggered a renaissance in political philosophy in America and the English-speaking world generally.»² Med begreper som «den opprinnelige posisjon», «uvitenhetens slør», «rettferdighet som rimelighet» og «rimelig pluralisme» fremmer Rawls en oppfatning av demokratiet som synes å bli stadig mer populær og sentral. Dette er videre en politisk teori som har sine røtter i den kontraktteoretiske tradisjonen, der først og fremst Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant og Jean-Jacques Rousseau regnes som foregangsmenn. Rawls tematiserer ofte sin gjeld

¹ Jonathan Wolff, «In front of the curtain», i *The Times Literary Supplement*, 7. mars 2008, nr. 5475, 10-11. Eller som Samuel Freeman sier: «Rawls is the foremost political philosopher of the twentieth century, and is recognized by many as one of the great political philosophers of all time.», x (Preface), og: «Rawls is a formidable philosopher by anyone's account, and must be reckoned with by anyone who addresses philosophical issues of justice in the indefinite future.» *Rawls*, 457.

² Allen Buchanan, «A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice», i *John Rawls' Theory of Social Justice*, red. av H. Gene Blocker og Elizabeth H. Smith, 5-41 (Athen: Ohio University Press, 1980), 5.

til denne tradisjonen, men gir dog ingen dyp og systematisk gjennomgang.³

I denne teksten vil jeg vurdere og kritisere Rawls' politiske teori ved å tenke gjennom hvordan den skriver seg inn i den kontraktteoretiske tradisjonen. Dette krever både en generell belysning og kritikk av Rawls' politiske teori, en undersøkelse av hans forpliktelser overfor den kontraktteoretiske tradisjon, en redegjørelse for den generelle kontraktteoretiske politikk, og en vurdering av sammenhengen mellom disse momentene. For å få i stand dette vil jeg sette Rawls i sammenheng med en lesning av Thomas Hobbes' *Leviathan*. Med denne lesningen vil jeg forsøke å komme til bunns i et mye omtalt problem hos Hobbes, nemlig hvordan overgangen fra naturtilstanden til samfunnstilstanden er mulig. Ved å undersøke og tenke gjennom dette, vil jeg vise at Hobbes og Rawls deler flere forutsetninger enn det som gjerne antas. Dette vil jeg så bruke som utgangspunkt for å forstå bedre hvordan Rawls sammenstiller demokrati og kontraktteori. Denne sammenstillingen vil jeg hevde er problematisk, og jeg vil sette den opp mot den oppfatningen av demokratiet som ble avvist av de tidligere kontraktteoretikerne.

Det er noen begrensninger ved denne teksten som jeg ønsker å klargjøre. For det første diskuteres andre kontraktteoretikere enn Rawls og Hobbes lite: Jeg går bare kort inn på Locke og Rousseau. For det andre får jeg ikke plass til å diskutere det radikale demokratibegrepet som jeg kommer frem til i den fjerde delen. Jeg får bare vist hvordan det implisitt figurerer i det kontraktteoretiske rammeverk, og illustrert hvordan dette kan være et alvorlig problem for kontraktteorien.

I første del gir jeg en generell presentasjon av Rawls' politiske teori, der jeg går inn på de problemene jeg setter meg fore å tenke nøyere gjennom.

I andre del presenterer jeg og diskuterer Hobbes' *Leviathan*. Jeg tar utgangspunkt i Rawls' utlegninger om Hobbes, og vil altså vurdere hvordan overgangen fra natur- til samfunnstilstanden foregår. Dette er et ledd i forsøket på å forstå kontraktteorien bedre.

I tredje del foretar jeg en analyse av det kontraktteoretiske rammeverket⁴ på bakgrunn av utlegningene om Hobbes. Jeg vil vurdere dette først og fremst opp mot Rawls, men vil også trekke inn Locke og Rousseau. Deretter vil jeg foreta en vurdering av det politiske motiv i kontraktteorien.

³ *Lectures on the History of Political Philosophy* er antagelig den mest systematiske gjennomgangen. Denne boken er basert på hans forelesningsnotater, som ble samlet og utgitt posthumt av hans elev Samuel Freeman. Jeg kommer nærmere inn på denne boken i løpet av teksten.

⁴ «Rammeverk» er et begrep jeg vil bruke ofte i løpet av denne teksten. Med rammeverk mener jeg et helhetlig begrepssystem, altså en struktur der begrepene er innordnet i relasjon med hverandre. For eksempel er en undersøkelse av Rawls' rammeverk en undersøkelse av hans helhetlige innordning av begreper, som viser hvordan de ulike begrepene relaterer seg til hverandre og på hvilken måte dette danner et system, og som derved definerer rammene for hans politiske teori.

I den fjerde og siste delen vil jeg igjen ta opp kritikken av Rawls, denne gang med en bedre forståelse av hvordan det generelle kontraktteoretiske rammeverket fungerer. Jeg vil i den sammenheng forsøke å tenke nøyere gjennom demokratiets plass i kontraktteorien, og vil prøve å sette de korte og til dels fragmentariske drøftningene av demokratiet hos Hobbes, Locke og Rousseau i sammenheng. Ved dette punktet vil jeg utvikle det jeg anser som den viktigste kritikken av Rawls og den kontraktteoretiske politikk, idet jeg forsøker å vise at hele kontraktteorien baserer seg på avvisningen av et mer radikalt demokratibegrep.

Rawls og den opprinnelige posisjon

Introduksjon

Den opprinnelige posisjon er et sentralt begrep i John Rawls' politiske teori. I både *A Theory of Justice* og *Political Liberalism* er det den opprinnelige posisjon som strukturerer de mange nivåene og ideene som det redegjøres for. Dette betyr imidlertid ikke at Rawls' bøker er redegjørelser for ett eneste begrep, men snarere at de ulike leddene i hans argumentasjon forholder seg relative til, henvender seg til, peker mot eller er konsekvenser av den opprinnelige posisjon. Som Rawls sier i *A Theory of Justice*:

[T]he guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association. These principles are to regulate all further agreements; they specify the kinds of social cooperation that can be entered into and the forms of government that can be established.⁵

Den opprinnelige posisjon skriver seg samtidig inn i en politisk idéhistorie som, ifølge Rawls, er knyttet til kontraktteoretikerne: «My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found, say, in Locke, Rousseau, and Kant.»⁶ Samuel Freeman, en elev av Rawls, hevder likeså: «One of the major philosophical accomplishments of Rawls's work has been to revive this long-moribund but still world-historical tradition in political philosophy.»⁷ Men Rawls holder gjennomgående en viss distanse til kontraktteorien. Om Thomas Hobbes, den moderne grunnleggeren av tradisjonen, sier han i en fotnote: «For all of its greatness, Hobbes's *Leviathan* raises special problems.»⁸ Sett i forhold til det absolutistiske regimet som Hobbes argumenterer for kunne det virke opplagt hvilke «spesielle problemer» *Leviathan* har i forhold til Rawls' politiske liberalisme. Jeg vil i denne teksten tematisere forholdet mellom *Leviathan* og Rawls' politiske teori. Utover i teksten vil det formelle rammeverket og den generelle motivasjonen til disse to tenkerne bli stadig vanskeligere å skille. For jeg vil lese den opprinnelige posisjon som et sentralt begrep ikke bare i Rawls' politiske teori, men også i Hobbes' *Leviathan*, og fra dette utgangspunktet vil jeg belyse en vesentlig sammenheng mellom dem som overskygger de «spesielle problemene» som Rawls antyder.

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 11.

⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, 11.

⁷ Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007), 14.

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, 11n.

Ved å undersøke denne sammenhengen nærmere mener jeg det er mulig å komme frem til en visse konstitutive begreper og forhold i disse rammeverkene som har forblitt utenkt, som jeg videre vil bruke til å belyse den kontraktteoretiske tradisjonen som helhet. Disse begrepene og forholdene vil måtte forstås som implisitte forutsetninger, eller som noe som figurerer i analysene uten å ha blitt eksplisitt tematisert. Ved å tematisere og eksplisere disse dimensjonene innenfor den kontraktteoretiske tradisjonen og vurdere dem opp mot Rawls' rammeverk, vil det bli viktig å trekke inn en vurdering av demokratiet som begrep.

Den opprinnelige posisjon og den rimelige pluralisme

Den opprinnelige posisjonens rolle i A Theory of Justice og Political Liberalism

I artikkelen *The Idea of Public Reason Revisited* redegjør Rawls for det han mener er den fundamentale forskjellen mellom *A Theory of Justice* og den senere *Political Liberalism*. I førstnevnte utviklet han liberalisme som en omfattende doktrine⁹, der det ble forventet at alle borgerne i det velordnede politiske regimet skulle slutte seg til denne doktrinen. Til dette kommenterer han i den nevnte artikkelen at «[t]his kind of well-ordered society contradicts the fact of reasonable pluralism and hence *Political Liberalism* regards that society as impossible.»¹⁰ I *Political Liberalism* forsøker Rawls heller å utvikle en politisk teori som vil basere seg på det faktum at det i et demokratisk samfunn foreligger en rekke ulike og inkompatible filosofiske, religiøse og moralske doktriner.¹¹ Dette betyr at han ønsker å danne en politisk oppfatning som enhver fornuftig person vil kunne gi sin tilslutning til på en måte som vil være kompatibel med personens grunnleggende oppfatning om det gode liv: «[T]he political conception is a module, an essential constituent part, that fits into and can be

⁹ Skillet mellom en omfattende doktrine og en frittstående politisk oppfatning utvikler Rawls først i *Political Liberalism*, hvilket han presiserer i introduksjonen: «In *Theory* a moral doctrine of justice general in scope is not distinguished from a strictly political conception of justice. Nothing is made of the contrast between comprehensive philosophical and moral doctrines and conceptions limited to the domain of the political. In the lectures in this volume, however, these distinctions and related ideas are fundamental.» John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005), xv. Rawls sier for øvrig at en doktrine er omfattende når den inkluderer «conceptions of what is of value in human life, and ideals of personal character, as well as ideals of friendship and of familial and associational relationships, and much else that is to inform our conduct, and in the limit to our life as a whole.» John Rawls, *Political Liberalism*, 13.

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2005), 489.

¹¹ Jonathan Wolff påpeker også dette: «Although there are many lines of criticism [...] Rawls himself became most anxious about the idea of a 'well-ordered society', a society that generates its own support through the general belief on the part of its citizens in its principles of justice. In *Theory*, Rawls had suggested that his principles of justice could be acceptable to all, but he came to see this as implausible in the face of the radical value-pluralism he had assumed as a starting point. *Political Liberalism* offers a fix.» Jonathan Wolff, «In front of the curtain», 10-11.

supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it.»¹²

Til tross for denne forskjellen mellom verkene, er det imidlertid betingelsene for den offentlige fornuft som er det sentrale spørsmål i begge verkene. I den nevnte artikkelen presiserer Rawls sammenhengen mellom den offentlige fornuft og forskjellen mellom verkene:

In the first [*A Theory of Justice*], public reason is given by a comprehensive liberal doctrine, while in the second [*Political Liberalism*], public reason is a way of reasoning about political values shared by free and equal citizens that does not trespass on citizens' comprehensive doctrines so long as those doctrines are consistent with democratic polity.¹³

Dette bør forklares i større detalj. Ettersom Rawls i *A Theory of Justice* først og fremst ønsket å tenke den kontraktteoretiske tradisjonen på nytt, så forsøkte han å rendyrke vilkårene for den opprinnelige samfunnskontrakten for å gjøre den mest mulig rettferdig og legitim. Følgelig måtte han i *A Theory of Justice* utelukke blant annet viten om ens egen oppfatning av det gode fra all politisk relevans, og kunne dermed konstituere liberalisme som en tilgrunnliggende, omfattende doktrine. I *Political Liberalism*, med erkjennelsen av «the fact of reasonable pluralism», flyttes fokuset fra rendyrkelsen av vilkårene for en opprinnelig kontrakt til mulighetsbetingelsene for en overlappende konsensus. Dette innebærer at den offentlige enigheten skal opprettes i harmoni med borgernes egne fornuftige og omfattende doktriner. Dermed blir det viktigere for Rawls å presisere den provisoriske statusen til den opprinnelige posisjon, og heller fokusere på de konkrete sosiale aktørene som skal komme til offentlig enighet på tvers av sine egne doktrinale holdninger. Som han sier: «This position is set up by you and me in working out justice as fairness, and so the nature of the parties is up to us: they are merely the artificial creatures inhabiting our device of representation.»¹⁴

At den opprinnelige posisjon er en ideell konstruksjon som må regnes som et tankeeksperiment blir ettertrykkelig påpekt av Rawls i *Political Liberalism*, da han begynner å omtale den som «a device of representation». For i og med at den politiske oppfatning er en modul som skal kunne bygges inn i fornuftige og omfattende doktriner, og den opprinnelige posisjon derfor må uttrykke en innstilling som kan godtas av personer med svært ulike doktrinale holdninger, så må den offentlige fornuft karakteriseres av betingelser for enighet som abstraherer fra enhver forpliktelse til spesifikke, doktrinale holdninger. Dette mener Rawls å oppnå ved å modellere den opprinnelige posisjon som et fremstillingsredskap:

¹² John Rawls, *Political Liberalism*, 12.

¹³ John Rawls, *Political Liberalism*, 490.

¹⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, 28.

Thus, the original position is simply a device of representation: it describes the parties, each of whom is responsible for the essential interests of a free and equal citizen, as fairly situated and as reaching an agreement subject to conditions that appropriately limit what they can put forward as good reasons.¹⁵

Den opprinnelige posisjon gis følgelig en annen rolle med overgangen fra *A Theory of Justice* til *Political Liberalism*. Fra å fungere som et rom forut for enhver vilkårlig sosial bestemmelse der en bindende kontrakt inngås som ligger til grunn for all videre politisk deliberasjon og virksomhet, fungerer den i *Political Liberalism* snarere som et provisorisk redskap som enhver borger forventes å benytte for dermed å orientere seg utfra rimelige betingelser i politisk deliberasjon og virksomhet. I begge verkene er det dog den opprinnelige posisjon som ligger i sentrum av redegjørelsene, ettersom denne ikke bare gir vilkårene for rettferdig politisk virksomhet, men definerer det politiske rommet som sådan. Jeg vil diskutere dette mer inngående i det følgende, og dermed illustrere bedre hvordan den opprinnelige posisjon fungerer i Rawls' rammeverk.

Den opprinnelige posisjon og uvitenhetens slør

Den opprinnelige posisjon er, for Rawls, et ideelt konstrukt som situerer personer i ren symmetri for at de derfra skal deliberere over både de fundamentale institusjonelle betingelsene for det offentlige rom og de konkrete politiske problemstillingene som oppstår i sammenheng med ulike former for sosialt samarbeid.¹⁶ Den er ideell i betydningen av å være forut for de kontingente, partikulære og arbitrære hendelser og forhold som den konkrete, sosiale distribusjonen av materielle goder og sosiale velferdsvilkår består i: «The arbitrariness of the world must be corrected for by adjusting the circumstances of the initial contractual situation.»¹⁷

Dette uttrykkes mer spesifikt av *uvitenhetens slør*: mekanismen som filtrerer ut kunnskapen om de arbitrære sosiale omstendigheter som innehar potensial til å favorisere enkeltpersoner på bakgrunn av sosial stilling, kulturtilhørighet, økonomiske forutsetninger eller doktrinale holdninger. Uvitenhetens slør er en samlebetegnelse for alt det de hypotetiske aktørene i den opprinnelige posisjon *ikke* skal vite, og gir følgelig retning til de hensyn en

¹⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, 25.

¹⁶ Han sier: «The content of public reason is given by a political conception of justice: this content has two parts: substantive principles of justice for the basic structure (the political values of justice); and guidelines of enquiry and conceptions of virtue that make public reason possible (the political values of public reason).» John Rawls, *Political Liberalism*, 253.

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, 141.

konkret person må foreta i sitt virke som offentlig aktør.¹⁸ Ettersom uvitenhetens slør er den mekanismen gjennom hvilken en person tar skrittet tilbake fra sin arbitrære, sosiale stilling til den opprinnelige posisjon, markerer det samtidig grensen mellom den offentlige og den sosiale sfære, og uttrykker dermed forutsetningen for rettferdighet:

The reason the original position must abstract from and not be affected by the contingencies of the social world is that the conditions for a fair agreement on the principles of political justice between free and equal persons must eliminate the bargaining advantages that inevitably arise within the background institutions of any society from cumulative social, historical, and natural tendencies.¹⁹

Følgelig er den opprinnelige posisjon en universell dimensjon der alle medlemmer av det aktuelle samfunn på ideelt vis vil finne seg likestilte og likeverdige, og vil dermed ha et rettferdig utgangspunkt for å deliberere over politiske problemstillinger. Uvitenhetens slør er slik sett rasjonale for de føringer som den opprinnelige posisjon som fremstillingsredskap pålegger enhver offentlig aktør.

Om det sosiale domenet som karakterisert av den rimelige pluralismens faktum

Rawls opererer med et skarpt skille mellom det politiske og det sosiale. Som han sier: «Comprehensive doctrines of all kinds—religious, philosophical, and moral—belong to what we may call the ‘background culture’ of civil society. This is the culture of the social, not of the political.»²⁰ Det politiske domenet tres inn i ved hjelp av uvitenhetens slør, slik at aktørene konstitueres som likestilte og likeverdige gjennom den opprinnelige posisjon som fremstillingsredskap. Det sosiale domenet, eller bakgrunns-kulturen for politisk virksomhet, er dermed å regne som det domenet som sløret kastes over. Ettersom personer i det sosiale domenet orienterer seg utfra sine omfattende doktriner, vil det følgelig foreligge konflikt, uenighet, inkompatibilitet og ulikhet mellom dem. Det er især to ledd i Rawls’ argumentasjon som er svært viktige for hans rammeverk ved dette punkt: pluralisme som sådan kontra rimelig pluralisme, samt definisjonen av en person. På bakgrunn av disse to leddene

¹⁸ Om skillet mellom hypotetisk aktør og konkret person, se side 28 i *Political Liberalism*. Rawls skiller her mellom tre synspunkter: «that of the parties in the original position, that of citizens in a well-ordered society, and finally, that of ourselves—of you and me who are elaborating justice as fairness and examining it as a political conception of justice.»

¹⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, 23.

²⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, 14.

konstruerer Rawls det sosiale domenet som basert på *tolerert* ulikhet og uenighet, hvilket skyldes «implicitly shared ideas» blant borgerne i et demokratisk regime.

Pluralisme som sådan (til forskjell fra rimelig pluralisme) uttrykker det faktum at det i et demokratisk samfunn foreligger, ikke bare et mangfold av omfattende doktriner, men også en rekke standpunkter som er intolerante overfor andres rett til å holde avvikende omfattende doktriner. Rawls sier: «That a democracy is marked by the fact of *pluralism as such* is not surprising, for there are always many unreasonable views.»²¹ Om slike urimelige standpunkter, som Rawls mener alltid vil forekomme i et demokratisk samfunn, bemerker han i en fotnote: «This gives us the practical task of containing them—like war and disease—so that they do not overturn political justice.»²² Eller som Marilyn Friedman uttrykker det i en kritisk artikkel: «[W]hile supporters of reasonable doctrines will enjoy basic rights and liberties, supporters of certain unreasonable doctrines, in particular those that reject democratic freedoms, will be treated like the bearers of a pestilence.»²³ For Rawls er altså pluralisme som sådan – når denne betegnelsen forstås å tillate urimelige doktriner og dermed fungerer som et motstykke til den *rimelige* pluralisme – både noe som foreligger i demokratiet, og noe som politisk liberalisme ikke behøver å hefte seg ved annet enn ved å undertrykke det.²⁴ Men dette fremstår dog ikke som et problem for Rawls, i og med at det sosiale domenet i et demokratisk regime ikke er karakterisert av pluralisme som sådan, men snarere av det faktum at det foreligger en rimelig pluralisme. Denne utelukkelsen av pluralisme som sådan til fordel for rimelig pluralisme er problematisk, som jeg vil komme nærmere inn på.

Rimelig pluralisme betyr at de ulike omfattende doktrinene i det demokratiske regimet gjensidig tolererer ulikhet og forskjell, og godtar at alle har rett til å etterstrebe sin egen oppfatning av det gode, såfremt dette ikke foregår på urimelige vilkår. Ved å bruke den

²¹ John Rawls, *Political Liberalism*, 63, min kursivering. Rawls karakteriserer for øvrig rimelighet slik: «Persons are reasonable in one basic aspect when, among equals say, they are ready to propose principles and standards as fair terms of cooperation and to abide by them willingly, given the assurance that others will likewise do so.» John Rawls, *Political Liberalism*, 49. Videre karakteriserer han urimelighet slik: «people are unreasonable in the same basic aspect when they plan to engage in cooperative schemes but are unwilling to honor, or even to propose, except as a necessary public pretense, any general principles or standards for specifying fair terms of cooperation. They are ready to violate such terms as suits their interests when circumstances allow.» John Rawls, *Political Liberalism*, 50.

²² John Rawls, *Political Liberalism*, 64n. Senere sier han også: «Faced with the fact of reasonable pluralism, a liberal view removes from the political agenda the most divisive issues, serious contention about which must undermine the bases of social cooperation.» John Rawls, *Political Liberalism*, 157.

²³ Marilyn Friedman, «John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People», i *The Idea of a Political Liberalism*, red. av Victoria Davion og Clark Wolf, 16-33 (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000), 23.

²⁴ Han sier for eksempel: «Views that would suppress altogether the basic rights and liberties affirmed in the political conception, or suppress them in part, say its liberty of conscience, may indeed exist, as there will always be such views. But they may not be strong enough to undermine the substantive justice of the regime. That is the hope; there can be no guarantee.» John Rawls, *Political Liberalism*, 65.

rimelige pluralismens faktum som et kjennetegn på det sosiale domenet konstruerer Rawls følgelig et samfunn preget av toleranse, velvilje og respekt. Forutsetningen for en slik rimelig pluralisme, hevder Rawls, er at aktørene i det demokratiske regimet er inneforstått med en rekke implisitte ideer og prinsipper som allerede ligger nedfelt i det demokratiske regimets vesen:

In a democratic society there is a tradition of democratic thought, the content of which is at least familiar and intelligible to the educated common sense of citizens generally. Society's main institutions, and their accepted forms of interpretation, are seen as a fund of implicitly shared ideas and principles.²⁵

I det demokratiske regimet foreligger altså implisitte ideer og prinsipper som borgerne er inneforstått med og som genererer rimelige holdninger mellom dem.²⁶

Det er her viktig å tematisere et mulig problem i Rawls' rammeverk, som har vært gjenstand for en del kritikk. Det kretser rundt spørsmålet om hvordan disse implisitte ideene og prinsippene nødvendiggjør og garanterer en rimelig bakgrunnskultur. Det er særlig to momenter som Rawls ikke tilstrekkelig redegjør for i denne sammenheng. *Det første momentet* vedrører hans begrep om det demokratiske regimet, da han hevder at disse implisitte ideene og prinsippene har sitt opphav i det demokratiske regimet.²⁷ Det vil si, hva er det med demokratiet som gjør at det vil vokse frem en rimelig bakgrunnskultur? Og hva er det som dermed kan sies å definere kulturen i et demokratisk regime? Chantal Mouffe har kritisert Rawls langs disse linjer,²⁸ men dette synes å være et moment som stort sett overses i kommentarlitteraturen. Jeg ønsker bare å antyde dette her, og ta det opp igjen siden. Grunnen til det er at dette er et såpass komplekst og omfattende spørsmål at jeg først ønsker både å utvikle et visst begrepsapparat før jeg behandler det, og å bedre forstå *hvordan* dette presenterer et problem for Rawls. Det siste kapittelet i denne teksten er viet dette spørsmålet. *Det andre momentet*, i den grad disse kan skilles, har å gjøre med hans begrep om pluralisme som sådan og hvordan dette begrepet fungerer i hans rammeverk. For ved å undertrykke pluralisme som sådan synes konsekvensen å være at enhver aktør som ikke er rimelig – altså

²⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, 14.

²⁶ Rawls sier: «A well-ordered society publicly and effectively regulated by a recognized political conception fashions a climate within which its citizens acquire a sense of justice inclining them to meet their duty of civility and without generating strong interests to the contrary.» *Political Liberalism*, 252, min kursivering.

²⁷ Som han sier: «The political culture of a democratic society is always marked by a diversity of opposing and irreconcilable religious, philosophical and moral doctrines. Some of these are perfectly reasonable, and this diversity among reasonable doctrines political liberalism sees as the inevitable long-run result of the powers of human reason at work within the background of enduring free institutions.» *Political Liberalism*, 4, min kursivering.

²⁸ Chantal Mouffe, «Democracy, Power, and the 'Political'», i *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the Political*, red. av Seyla Benhabib, 245-256 (New Jersey: Princeton University Press, 1996).

liberalistisk anlagt etter Rawls' forskrifter – vil undertrykkes. Det vil si, ettersom pluralisme som sådan uttrykker den vedvarende faren for organisert urimelighet i et demokratisk regime, vil dennes undertrykkelse naturlig medføre en rimelig bakgrunnskultur. Det er blitt rettet mye kritikk mot denne gesten, altså mot det at Rawls tilsynelatende forutsetter at de legitime aktørene må være liberalistisk anlagt, og slik på et vis forutsetter det han ønsker å komme frem til. Marilyn Friedman sier: «By excluding from the legitimation pool exactly those persons who do not accept the political values and basic tenets on which Rawls grounds political liberalism, Rawls rigs the election in advance.»²⁹ Heidi M. Hurd sier: «Can one meaningfully take Rawls to be justifying liberalism when he has explicitly excluded everyone who is not a liberal from the congregation to which he is preaching?»³⁰ Samuel Freeman medgir også dette i begynnelsen av hans forsvar av Rawls, som jeg kommer tilbake til: «It is true that *Political Liberalism* starts out with the assumption that a liberal democratic society is more just than the alternatives, and addresses itself to people who accept the fundamental political importance of freedom and equality.»³¹

Rawls' manøver ved dette punkt – som gjør at han ikke vurderer dette problemet – er å hevde at rimelig pluralisme er et *faktum*. Dette innebærer både at det grunnleggende institusjonelle rammeverket allerede til en viss grad er velordnet, samt at samfunnets borgere allerede godtar og handler utfra visse liberalistiske minimumsbetingelser. To momenter ved Rawls' teori begynner dermed å utkrystallisere seg. For det første viktigheten av at det sosiale, ikke-politiske domenet foreligger på et vis som muliggjør en politisk liberalisme som baserer seg på overgripende konsensus, toleranse og velvilje. Det er nettopp ved å forfekte en spesifikk oppfatning av det sosiale domenet at Rawls' politiske liberalisme overhodet er mulig. Dette baserer seg på det andre momentet, som er viktigheten av det demokratiske regimets implisitte ideer og prinsipper og dets uhindrede fremvekst. Men om denne manøveren sikrer konsistens på et visst nivå, er den ikke tilstrekkelig for å unngå en vurdering av det nevnte problemet. For gjennom denne manøveren forplikter Rawls seg likefullt til visse forutsetninger som vedrører demokratiets vesen: De implisitte ideer og prinsipper som muliggjør den rimelige pluralismens faktum må ligge nedfelt i demokratiet som konstitutive trekk, og er i så måte å regne som mulighetsbetingelser for Rawls' politiske liberalisme. Spørsmålet, som ikke kan skyves vekk uten videre, er dermed både hva disse implisitte ideer

²⁹ Marilyn Friedman, «John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People», 22. Hun sier også: «Unreasonable people are to feel the coercive power of the liberal state despite their possible lack of consent, its legitimacy having been, for Rawls, established without their consent or even their participation in the legitimation dialogue.» 30.

³⁰ Heidi M. Hurd, «Political Liberalism», i *Yale Law Journal* 105, nr. 3, 795-824.

³¹ Samuel Freeman, *Rawls*, 326.

og prinsipper mer nøyaktig består i, og på hvilken måte de mer nøyaktig fungerer i Rawls' politiske rammeverk. Dette er et viktig poeng som jeg vil gripe fatt i utover i denne teksten.

Den enkelte person og den rimelige pluralismens faktum

Den rimelige pluralismens faktum er viktig for hvordan Rawls konstruerer samfunnets minste bestanddel: den enkelte person. I og med at Rawls overlater det sosiale domenet i hendene til de ulike rimelige omfattende doktriner som regjerer der, ønsker han kun å tenke gjennom individet ansett som et politisk vesen. Han sier: «a person is someone who can be a citizen, that is, a normal and fully cooperating member of society».³² Selve definisjonen av en person beror altså på betingelsene for å kunne være en velfungerende aktør i et samfunn karakterisert av den rimelige pluralismens faktum. Rawls legger to betingelser til grunn, som han kaller for «the two moral powers»³³.

1. En person må ha anlegg for rettferdighet: «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.»³⁴ Med andre ord er dette evnen til å forstå og handle utfra den opprinnelige posisjon som fremstillingsredskap, eller som Samuel Freeman sier: «The sense of justice is a willingness and normally effective desire to comply with duties and obligations required by justice.»³⁵ Det er denne rettferdighetssansen som gjør en person *rimelig*.

2. En person må kunne ha en oppfatning om det gode: «The capacity for a conception of the good is the capacity to form, to revise, and rationally to pursue a conception of one's rational advantage or good.»³⁶ Dette er evnen til å ha en egen omfattende doktrine og til å legge opp en rasjonell livsplan i tråd med den. Det er denne evnen som gjør en person *rasjonell*.

Det som kommer frem av denne definisjonen er først og fremst dybden av den opprinnelige posisjonen som strukturerende prinsipp. Den første betingelsen er et rent korrelat til den opprinnelige posisjon, i og med at rettferdighet er betegnet av den virksomhet som er i overensstemmelse med den opprinnelige posisjonens vilkår. Den andre betingelsen gjelder i et

³² John Rawls, *Political Liberalism*, 18, min kursivering.

³³ John Rawls, *Political Liberalism*, 19. Han sier videre: «Their having these powers to the requisite minimum degree to be fully cooperating members of society makes persons equal.» Han legger også til en videre kvalifikasjon: «In addition to having these two moral powers, persons also have at any given time a determinate conception of the good that they try to achieve.»

³⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, 19.

³⁵ Samuel Freeman, *Rawls*, 150.

³⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, 19.

samfunn karakterisert av rimelig pluralisme, hvilket betyr at de ulike omfattende doktrinene forholder seg til hverandre på et vis som samsvarer med vilkårene som gis av den opprinnelige posisjon.

Med andre ord er både det politiske og det sosiale domenet merket av de vilkårene for opptreden som den opprinnelige posisjon fordrer, hvilket Rawls altså begrunner med at de implisitte ideer og prinsipper som foreligger i et demokratisk regime har generert en rimelighet som utfoldes både mellom de individuelle borgere og mellom de ulike foreninger som er samlet under en omfattende doktrine, noe som tillater dannelsen av en overlappende, rent politisk konsensus. Betraktet slik er det igjen tydelig at det er en forutsetning for politisk liberalisme, slik Rawls legger den frem, at det sosiale (ikke-politiske) domenet allerede er karakterisert av liberalistiske maksimer og disposisjoner.³⁷ Denne forutsetningen kalles altså «den rimelige pluralismens faktum», som igjen er basert på vilkårene som gis av den opprinnelige posisjon. Derfor er den opprinnelige posisjon å regne som et fundamentalt begrep i Rawls' tekster, da den samtidig strukturerer både det politiske og det sosiale domenet, samt definerer en utside som må undertrykkes (pluralisme som sådan). Og dette er igjen muliggjort av at det sosiale domenet er blitt kultivert gjennom demokratiets implisitte ideer og prinsipper til frembringelsen av rimelig pluralisme.

Oppsummering

Hvorfor det er nødvendig å undersøke den opprinnelige posisjon nærmere

Å vise hvordan Rawls i en viss forstand og til en viss grad forutsetter det han ønsker å komme frem til, er ikke i seg selv en kritikk av hans politiske visjon. Freeman forsvarer Rawls godt her ved å utfordre de som kritiserer ham for dette:

³⁷ Samuel Freeman forsvarer Rawls' politiske oppfatning av den enkelte person med en nærmest desperat appell til fakta og empiri (*Rawls* 333-336). Han sier: «[I]t is a conception of the person that is based in *empirical facts* about social cooperation and how we *actually* conceive of ourselves in one important area of our lives, in our capacity as citizens.» *Rawls*, 335, min kursivering. Og: «It is an *empirical fact* about people that they need these developed capacities if they are to take part in and enjoy the benefits of social cooperation.» 334, min kursivering. Ved å insistere på at denne oppfatningen er basert på empiriske fakta og hvordan vi *faktisk* forstår oss selv, virker det nærmest som om Freeman forsøker å kortslutte enhver kritikk av den, ved å si noe slik som at «du kan si hva du vil, men dette er basert på fakta». Det er dog opplagt at mer står på spill enn empiriske fakta, som Freeman naturligvis ikke vil være uenig i, og at den politiske oppfatningen av den enkelte person innehar en rolle i Rawls' rammeverk som ikke kan uttømmes i empiriske fakta. Derfor anser jeg det som viktig å suspendere fokuset på og appellen til empiriske fakta for å skulle belegge en oppfatning som uansett tjener en hensikt og innehar en rolle som overgår rent empiriske fakta, og heller tematisere denne oppfatningens rolle i Rawls' rammeverk.

It is true that *Political Liberalism* starts out with the assumption that a liberal democratic society is more just than the alternatives, and addresses itself to people who accept the fundamental political importance of freedom and equality. [...] If people do not regard themselves as free and equal citizens, nor believe that freedom and equality are fundamental political values, then *Political Liberalism* may not be of much interest to them. But why is this an objection to Rawls's project?³⁸

[S]ome have argued that Rawls 'stacks the deck' in his favor, making assumptions in the original position that lead only to his principles of justice. But why should this be a defect and not a virtue of the theory, *so long as* these assumptions are not arbitrary and really do capture better than any alternatives our considered convictions about reasonable restrictions for principles of justice?³⁹

Den kritikken jeg ønsker å utvikle i denne teksten kan på mange måter regnes som et svar til disse retoriske spørsmålene. Jeg anser det som nødvendig å vurdere det politiske rammeverket som helhet for å se hva som motiverer og ligger til grunn for Rawls' gest ved dette punkt, for først da å kunne rette en vesentlig kritikk mot Rawls.

Først og fremst gjelder dette den opprinnelige posisjon. Rawls forutsetter den opprinnelige posisjon som et fundamentalt premiss når han bygger ut og forsvarer sin politiske teori, men foretar ikke en tilstrekkelig kritisk vurdering av verken forutsetningene for at noe slik som den opprinnelige posisjon skal ha en så vesentlig betydning i et politisk rammeverk, eller det idéhistoriske grunnlaget for den. Jeg tror disse to momentene henger sammen. Den opprinnelige posisjon presenteres av Rawls og oppfattes gjerne i kommentarlitteraturen som en fornying av det kontraktteoretiske rammeverket, i den forstand at der tidligere kontraktteoretikere for eksempel benyttet seg av naturtilstanden som utgangspunkt for kontrakt dannelse, benytter Rawls seg heller av den opprinnelige posisjon. Denne oppfatningen tillater en å hevde at det er denne revurderingen av vilkårene for kontrakt dannelsen som forklarer Rawls' forskjell fra tidligere kontraktteoretikere. Jeg mener derimot at denne forskjellen finnes annetsteds og har å gjøre med demokratibegrepet, og at det følgelig ikke er «oppdagelsen» av den opprinnelige posisjon som forklarer Rawls' «nyskapning». Jeg vil argumentere for at naturtilstanden og den opprinnelige posisjon bør forstås som to ulike nivåer i det generelle kontraktteoretiske rammeverk, og følgelig at en opprinnelig posisjon implisitt har figurert i de tidligere kontraktteoriene, samt at en naturtilstand implisitt figurerer i Rawls' rammeverk. Gjennom denne (idéhistorisk rettede) argumentasjonen vil forutsetningene for at noe slik som den opprinnelige posisjon skal figurere i et politisk rammeverk tematiseres, hvilket vil presentere en ganske annen Rawls enn den versjonen som behandles i den anglo-amerikanske kommentarlitteraturen.

³⁸ Samuel Freeman, *Rawls*, 326.

³⁹ Samuel Freeman, *Rawls*, 145.

Hobbes og den politiske idealtilstand

Introduksjon

Jeg vil undersøke Hobbes' *Leviathan* både for bedre å forstå det generelle kontraktteoretiske rammeverk, og for bedre å forstå de ovennevnte momentene om Rawls. Disse momentene er først og fremst: forutsetningene for at noe slik som den opprinnelige posisjon skal figurere i et politisk rammeverk; grunnlaget for den rimelige pluralisme og pluralisme som sådan; betydningen av demokratiets implisitte ideer og prinsipper, samt Rawls' appell til det demokratiske regimet som sådan; årsaken til kritikken rettet mot Rawls om at han forutsetter det han ønsker å komme frem til, og den interne motivasjonen som ligger til grunn for en slik gest. Hobbes er et naturlig utgangspunkt ettersom han gjerne regnes som grunnleggeren av den moderne kontraktteorien,⁴⁰ skjønt i forhold til Rawls' egne holdninger og mesteparten av holdningene i kommentarlitteraturen behandles Hobbes gjerne med en viss distanse. Det vil si, det er vanligvis forskjellene mellom Hobbes og Rawls som påpekes når de betraktes i forhold til hverandre, og slik blir Rawls' «fornyelse» av kontraktteorien underbygget. Claudia Mills kommenterer for eksempel som følger:

The other untenable model for stability that Rawls wants us to reject is that people support liberalism only as a mere 'modus vivendi' – only as a crassly pragmatic tool for getting along with each other, a Hobbesian type of 'compromise' that people are driven to as a reluctant means of escape from the nastiness and brutishness of survival in the absence of agreement on some rules governing our interactions.⁴¹

Rawls selv hevder som sagt: «For all of its greatness, Hobbes's *Leviathan* raises special problems.»⁴² Det er dog igjen Samuel Freeman som setter fingeren på det jeg vil ta som

⁴⁰ Hobbes kan dog ikke regnes som grunnleggeren av kontraktteori overhodet, ettersom denne allerede oppsto i antikken. Se for eksempel J. W. Gough, *The Social Contract: A Critical Study of its Development* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

⁴¹ Claudia Mills, «'Not a Mere Modus Vivendi': The Bases for Allegiance to the Just State», i *The Idea of a Political Liberalism*, red. av Victoria Davion og Clark Wolf, 190-203 (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000), 191. Se også Louis I. Katzner, «The Original Position and the Veil of Ignorance», i *John Rawls' Theory of Social Justice*, red. av H. Gene Blocker og Elizabeth H. Smith, 42-70. Athen: Ohio University Press, 1980, side 65-70, for en annen tilnærming til hvordan Rawls kan sies å fornye det kontraktteoretiske rammeverket gjennom å vise hvordan han er forskjellig fra de tidligere teoretikerne. Katzner opererer dog med en vulgær forståelse av at Hobbes', Lockes og Rousseaus kontrakter skulle være bygget på et reelt (*real*) samtykke, mens Rawls bygger sin kontrakt på et hypotetisk samtykke. Ronald Dworkin argumenterer for øvrig for at nettopp fordi kontrakten er hypotetisk så kan den ikke binde, ettersom kun reelle kontrakter kan være moralsk bindende. Se Ronald Dworkin, «Justice and Rights», i *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977). Samuel Freeman diskuterer og avviser dette i *Rawls*, side 142-147.

⁴² John Rawls, *A Theory of Justice*, 11n. Se også John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, side 23-24. Rawls diskuterer her *Leviathans* betydning, og hevder at det er «the greatest single work of political thought in the English language.» Dette betyr imidlertid ikke «that it comes the closest to being true, or that it is

utgangspunkt, da han sier: «Hobbes's and Locke's social contracts take place in a hypothetical state of nature, whereas Rawls's takes place in a hypothetical original position.»⁴³ Dette reflekterer Rawls' egen holdning, som jeg kommer tilbake til.

Min strategi vil være annerledes. I stedet for å legge til grunn de opplagte forskjellene mellom Hobbes og Rawls i et forsøk på å vise hvordan Rawls fornyer det kontraktteoretiske rammeverket, vil jeg heller forsøke å komme til bunns i likhetene mellom Hobbes' og Rawls' rammeverk, og først lese ut forskjellene etter en slik undersøkelse. Jeg vil derfor tematisere hva som binder disse to tenkerne til samme tradisjon, altså hvilke forutsetninger og hvilken politiske motivasjon de deler. For eksempel er den mest opplagte forskjellen mellom Hobbes og Rawls at de forfekter henholdsvis en absolutistisk og en demokratisk stat. Spørsmålet jeg stiller er heller hvordan to så ulike stater kan oppstå innenfor samme filosofiske tradisjon, enn hvordan Rawls beveger seg hinsides Hobbes ved å forfekte et demokratisk regime basert på den opprinnelige posisjon. Mer generelt: Hvilke betingelser er det disse tenkerne deler som plasserer dem innenfor samme tradisjon, og på hvilke grunnleggende punkter råder det uenighet mellom dem?

Kommentarlitteraturen til Hobbes er naturligvis bred og preges av svært ulike innfallsvinkler. Politisk sett leses Hobbes nær sagt som foregangsmann over hele det politiske spekteret, for eksempel karakteriserer Crawford Brough MacPherson ham som apologet for den kapitalistiske overklasse,⁴⁴ mens James Martel argumenterer for at et radikalt demokrati kan forefinnes i *Leviathan*.⁴⁵ Dessuten tar mye av kommentarlitteraturen opp en rekke andre idéhistoriske sammenhenger og brudd enn det jeg vil konsentrere meg om, som for eksempel Hobbes' mekanikk, teologi, retorikk, moralteori og psykologi. Naturligvis kan ingen av disse temaene holdes adskilt i egentlig forstand, de vil gjensidig betinge og ha konsekvenser overfor hverandre.

Rawls redegjør til en viss grad for forskjellen mellom ham og Hobbes i *Lectures on the History of Political Philosophy*. Jeg vil innledende kort presentere Rawls' påstander om forskjellen både for å introdusere noen viktige begreper og for å antyde at Rawls selv har en

the most reasonable,» men snarere at den etterlater «a very overwhelming impression.» Det vil si: «Taken as a whole, it can have a very overwhelming and dramatic effect on our thought and feeling.» I likhet med mye av kommentarlitteraturen på Hobbes – og på Rawls' «fornyning» av det kontraktteoretiske rammeverk i forhold til Hobbes – uttrykker Rawls her på en side en anerkjennelse av bokens historiske viktighet og sofistikerte argumentasjon, og på den andre side en avvisning av dens riktighet og aktuelle betydning. Ved å fokusere på likhetene mellom Rawls' og Hobbes' rammeverk i den grad jeg vil gjøre i denne teksten, vil jeg argumentere for at dette er en urimelig holdning.

⁴³ Samuel Freeman, *Rawls*, 144.

⁴⁴ Se C. B. MacPherson, «Hobbes's Bourgeois Man», i *Hobbes Studies*, red. av K. C. Brown, 169-183 (Oxford: Basil Blackwell, 1965).

⁴⁵ Se James R. Martel, *Subverting the Leviathan* (New York: Columbia University Press, 2007).

relativt snever forståelse av denne forskjellen.

Rawls' forståelse av forskjellen mellom Hobbes' stat og politisk liberalisme

Rawls gjør bruk av fire begreper som vil bli svært viktige for drøftningen min: den innledende situasjon, den opprinnelige posisjon, samfunnskontrakten og samfunnstilstanden. Han hevder at den innledende situasjon betegner den situasjonen der samfunnskontrakten inngås: «Every social contract doctrine needs an account of the situation in which the social contract, whether historical or non-historical, is to be made. Let's refer to this situation as the initial situation.»⁴⁶ Rawls hevder altså at den opprinnelige posisjon er én av flere mulige tolkninger av den innledende situasjon, og at Hobbes' naturtilstand er en annen tolkning av den innledende situasjon: «In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract.»⁴⁷ Eller som Louis I. Katzner sier det: «The original position is a specific interpretation of a generic concept – the initial situation. This latter notion refers to the conditions under which agreements concerning the basic rules of society are reached.»⁴⁸ Den innledende situasjon er altså en beskrivelse av den situasjonen der det dannes en hypotetisk, universell enighet om visse betingelser for samfunnslivet. Det er med utgangspunkt i dette begrepet at forskjellen mellom Hobbes og Rawls gjerne leses, som handler om hvordan denne situasjonen konstrueres. Mens Rawls ser ut til å konstruere en innledende situasjon som baserer seg på en normativ overbevisning om likhet og frihet gjennom den opprinnelige posisjon, virker det som at Hobbes med naturtilstanden heller forsøker å basere seg på en antropologi som ligger forut for normative overbevisninger: «Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice.»⁴⁹ Jeg vil argumentere for at det er feil å hevde at naturtilstanden og den opprinnelige posisjon er to ulike måter å konstruere den innledende situasjon på: den innledende situasjon og den opprinnelige posisjon må heller regnes som to ulike nivåer i kontraktteorien generelt. For å illustrere dette vil jeg i løpet av teksten forklare hvilken funksjon disse fire elementene har i kontraktteorien generelt (den innledende situasjon, den opprinnelige posisjon, samfunnskontrakten, samfunnstilstanden).

På bakgrunn av denne forståelsen av den innledende situasjon, leser Rawls sin videre

⁴⁶ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 16.

⁴⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, 12.

⁴⁸ Louis I. Katzner, «The Original Position and the Veil of Ignorance», 43.

⁴⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 188.

uoverensstemmelse med Hobbes utfra skillet mellom det rasjonelle og det rimelige, som han altså definerer slik: «In my own work, and in this discussion, the reasonable involves fair terms of cooperation; while the rational involves furthering the good or advantage of oneself, or of each person cooperating.»⁵⁰ Problemet med Hobbes, sier Rawls, er at han «justifies *Reasonable* principles (with reasonable *content*) in terms of the *Rational*».⁵¹ Det er med andre ord grunnlaget for sosialt samarbeid som står i fokus.

Rawls hevder at Hobbes' naturlige lover råder i både natur- og samfunnstilstanden og at de bestemmer aktørenes grunnleggende handlingsdisposisjoner og -motiver, hvilket betyr at «the main outlines and essential features of human nature are more or less fixed or given.»⁵² Han påpeker videre at innholdet i mange av disse naturlige lovene er av en rimelig karakter: «The Laws of Nature formulate precepts of fair cooperation, or dispose us to virtues and habits of mind and character favorable to such cooperation.»⁵³ Problemet er imidlertid at naturtilstanden er preget av gjensidig mistillit mellom aktørene, som innebærer at «a concern for our self-preservation forces us to consider the *worst* possibilities.»⁵⁴ Dette betyr at de naturlovene som er av rimelig karakter kun kan følges på det vilkåret at andre også følger dem, det vil si: Det er *rasjonelt* (sikkert for min egen velferd) å følge *rimelige* (samarbeidende) prinsipper forutsatt at andre også vil følge dem. Naturtilstanden kan, for Hobbes, aldri gi denne sikkerheten om andres samarbeidsvillighet, snarere tvert i mot, som altså fordrer en bindende samfunnskontrakt der all makt konsentreres i Leviathan. Dette betyr at staten er grunnlagt på et menneskesyn der «the most important final ends or desires that people have are non-social»⁵⁵, og at ingen kvalitativ forandring inntreffer i forhold til disse rasjonelle eller ikke-sosiale målene i overgangen til en samfunnstilstand: «These ends are features of the parts – the individuals – out of which the *commonwealth* is, as it were, *mechanically assembled as an artificial body*»⁵⁶. Rawls' poeng her er til syvende og sist at begrensningen ved Hobbes bunner i at han ikke opererer med «a framework within which the content of the notions essential to social cooperation [...] can be defined and outlined.»⁵⁷

Rawls foretar etter min mening en nokså tradisjonell og enkel lesning av Hobbes. Problemet med lesningen er på mange måter å finne i hans antagelse om at samfunnstilstanden kan bli «mechanically assembled as an artificial body», da denne

⁵⁰ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 54.

⁵¹ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 55.

⁵² John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 42.

⁵³ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 54.

⁵⁴ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 50.

⁵⁵ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 58.

⁵⁶ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 58.

⁵⁷ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 88.

antagelsen ikke baserer seg på en skikkelig redegjørelse for hvordan overgangen fra natur- til samfunnstilstanden er mulig. Ved å gå nærmere inn på denne overgangen, og slik forsøke å forstå Hobbes' politikk bedre, vil jeg vise at Hobbes' og Rawls' politiske teorier har mye mer til felles enn hva Rawls antar. Jeg vil forsøke å vise at en del elementer fra Hobbes' absolutistiske argumentasjon implisitt fungerer i Rawls' utlegninger om liberalistisk demokrati, og at det foreligger felles utematiserte momenter i begge tenkeres rammeverk. Det er dermed en mulighet for at disse utenkte elementene og momentene kan undergrave rammeverkene innenfra, hvilket jeg i denne teksten er ute etter å undersøke nærmere. Jeg foretar en vurdering av dette i siste kapittel.

Statusen til og implikasjonene av overgangen fra natur- til samfunnstilstanden synes heller ikke til å ha blitt tenkt gjennom på noen god måte i den kommentarlitteraturen jeg har forholdt meg til. Leo Strauss sier for eksempel rett ut: «It is not necessary for our purpose to follow Hobbes's thought on its way from the natural right of everyone, or from the state of nature, to the establishment of civil society. This part of his doctrine is not meant to be more than the strict consequence from his premises.»⁵⁸ Jeg vil tvert i mot hevde at det nettopp er denne delen av Hobbes' doktrine – altså overgangen fra natur- til samfunnstilstanden – som binder *Leviathan* sammen. A. P. Martinich anerkjenner derimot de paradoksale undertonene som synes å forme seg her,⁵⁹ men skyver dem til side: «I suggest that he [Hobbes] was so intent upon establishing the importance of civil authority that he exaggerated the difficulty of covenanting in the state of nature.»⁶⁰ Den manøveren jeg foretar er heller, i motsetning til Martinichs taktikk, å ikke slippe Hobbes «av kroken», men heller å uttrykkelig tenke gjennom disse paradoksale undertonene, det vil si, insistere på å finne de systematiske årsakene til deres forekomst og deres nøyaktige plass i rammeverket. Ved å skyve disse paradoksale undertonene til side, antas det at de kan lukes ut straks de oppdages,⁶¹ til opprettelsen av et politisk rammeverk som ikke er besudlet av lignende problemer. Jeg vil snarere forsøke å vise hvordan *Leviathan først og fremst* kretser rundt og defineres av disse undertonene. Mer

⁵⁸ Leo Strauss, «On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy». I *Hobbes Studies*, red. av K. C. Brown, 1-29. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

⁵⁹ Martinich sier: «According to Hobbes, the origin of civil government requires a covenant. If every covenant requires a coercive power, and if there is no coercive power in the state of nature, then no covenant can be made in the state of nature. In particular, no covenant creating a government could be made in the state of nature.» A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 82.

⁶⁰ A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, 86.

⁶¹ Se for eksempel Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Hun argumenterer for at Hobbes til syvende og sist ikke kan forsvare overgangen, og vurderer derfor en «fallback position»: «It involves replacing Hobbes's regress argument with a new argument establishing that a less-than-absolute ruler – the kind of ruler Hobbesian people can create – is still sufficient to bring about peace.» 208. Denne gesten er altså et forsøk på å luke ut paradokset, snarere enn å insistere på dens systematiske og konstitutive rolle i rammeverket.

konkret betyr dette at jeg vil forsøke å forsvare – mot en nærmest samlet front i forhold til kommentarlitteraturen – både: a) at det ikke er samfunnskontrakten som dypest sett ligger til grunn for Leviathans makt, men at samfunnskontrakten selv muliggjøres av en opprinnelig makt, der det er denne opprinnelige makten som ligger til grunn for Leviathans makt, og b) at dette paradokset ikke kan skyves til side, da det forteller noe essensielt om kontraktteori.

Naturtilstanden og dens begrensning

En innledende beskrivelse av naturtilstanden

Som kjent er Hobbes' naturtilstand preget av krig. Krig betyr ikke faktisk kamp, men beskriver snarere den relasjonen som foreligger mellom aktørene i naturtilstanden: «So the nature of War, consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary.»⁶² Denne relasjonen kan beskrives som det fullstendige fraværet av ordnede forhold og regler mellom personer, hvilket betyr at enhver aktør i naturtilstanden drives av prinsipper som er mer grunnleggende og umiddelbare enn noe sosialt kultivert bånd. Hobbes sier: «For besides Sense, and Thoughts, and the Trayne of thoughts, the mind of man has no other motion; though by the help of Speech, and Method, the same Facultyes may be improved to such a height, as to distinguish men from all other living Creatures.»⁶³ De definerende prinsipper i naturtilstanden karakteriserer altså en «ren» eller «naturlig» menneskelighet i den forstand at ingen betydelig utvikling, dialektikk eller sofistikkasjon av tanke og materielle vilkår kan ha funnet sted gjennom tale og metode. Det vil si, intet formgivende arbeid med mulighet til å oppheve eksistensens grunngitte betingelser på vesentlig vis vil kunne finne sted i naturtilstanden. Årsaken til dette har til dels å gjøre med statusen til de sosiale relasjonene i denne tilstanden. Fraværet av ethvert ordnet forhold mellom aktører betyr at «in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body»⁶⁴. På en side angis her menneskets fullstendige formelle frihet, ettersom ingen konvensjonelle eller lovpålagte grenser finnes som kunne hindre dets handlingsliv. Forut for rettferdighet og straff («The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place»⁶⁵) er det kun begjærets og kroppens naturlige grense som bestemmer ytterpunktene for menneskets handlingsliv. Men menneskets fullstendige frihet og ubetingede

⁶² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 186.

⁶³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 99.

⁶⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 190, min kursivering.

⁶⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 188.

rett til alle ting viser seg som traumatisk og lammende når det forstås som en sosial formasjon. For i stedet for å ligge til grunn for menneskets frie handlingsliv, innordner det snarere mennesket i en større, sosial virkelighet som til enhver tid truer med overgrep, vold og død.

Naturtilstanden kan altså på ingen måte forstås som en presosial virkelighet, ettersom det tvert i mot beskriver en traumatisk sosial sfære. Dette skyldes den totale mangelen på de former for sosiale eller politiske rom som kunne danne inneforståelse og gjensidighet mellom aktørene. Jeg vil argumentere for at dette er en konsekvens av at aktørene i naturtilstanden har *en tom tale*. Med tom tale mener jeg at aktørene ikke kan inngå pakt og kontrakt. Aktørens tale er altså tom fordi den ikke kan binde dem til deres ord. Dette kan derfor skilles fra en *virksom tale*, som er den talen som derimot binder aktørene til sine ord. Hobbes bruker ikke disse begrepene selv, men jeg ser det som nødvendig å innføre dem for å forstå overgangen fra natur- til samfunnstilstanden, og vil utvikle dem i løpet av min lesning av Hobbes.

Jeg vil argumentere for at talen er svært viktig i Hobbes' rammeverk. Det vil si, jeg mener selve nøkkelen til å forstå overgangen fra natur- til samfunnstilstanden ligger i å undersøke hvordan talen fungerer i Hobbes' rammeverk. Jeg vil argumentere for at aktørens tomme tale i naturtilstanden medfører at de ikke har muligheten til å kultivere eller utvikle sine vilkår, da kultivering (*cultus*) er strengt knyttet til talen. For ettersom enkeltaktørens ubetingede rett til å sette seg til makt over alle ting samtidig innebærer alles ubetingede rett til å sette seg til makt over enkeltaktøren, foreligger ikke de nødvendige garantier som kunne tillate noe slikt som meningsfull refleksjon over egen situasjon, dannelsen av prosjekter, sofistikering av moral eller utvikling av vitenskap.⁶⁶ Disse garantiene ville i ethvert tilfelle kreve en frihet fra andres potensielt destruktive uregjerlighet, som for Hobbes først kommer i stand gjennom den virksomme tale da denne ligger til grunn for pakt og kontrakt. Jeg vil redegjøre for disse momentene i løpet av teksten.

Det presserende spørsmålet med tanke på muligheten for en samfunnstilstand er hvordan aktørene skal kunne komme til enighet i en virkelighet der de fremstår som atomære

⁶⁶ Hobbes påpeker dette tydelig: «In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.» 186. Leo Strauss uttrykker godt potensialet for kultivering som ligger i naturtilstanden: «Man can be sovereign only because there is no cosmic support for his humanity. He can be sovereign only because he is absolutely a stranger in the universe. [...] Since the universe is unintelligible and since control of nature does not require understanding of nature, there are no knowable limits to his conquest of nature. He has nothing to lose but his chains, and, for all he knows, he may have everything to gain.» Leo Strauss, *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, 8.

størrelser med innbyrdes frykt og kampvilje ovenfor hverandre. Hvordan kan de samles i et sosialt rom der det vil være mulig å diskutere og komme til enighet om grunnpremissene for deres videre liv sammen? Hvordan kan noe slik som en samfunnstilstand kunne oppstå fra en naturtilstand? Jeg vil i det følgende diskutere mer inngående hvordan dette er problematisk for Hobbes.

En skisse av problemet med samfunnstilstandens opprettelse

Hobbes løper til stadighet opp mot grensen som skiller naturtilstanden fra samfunnstilstanden uten at han foretar en skikkelig utredning av dette kvalitative bruddet der hver enkelt aktør er i stand til å inngå en pakt i enighet. Hobbes sier ved et punkt at staten (*the Common-wealth*) kan oppstå enten gjennom *erobring* eller *institusjon*:

The attaining of this Sovereigne Power, is by two wayes. One, by Naturall force [*Acquisition*]; as when a man maketh his children, to submit themselves, and their children to his government, as being able to destroy them if they refuse; or by Warre subdueth his enemies to his will, giving them their lives on that condition. The other, is when men agree amongst themselves, to submit to some Man, or Assembly of men, voluntarily, on confidence to be protected by him against all others [*Institution*].⁶⁷

Det kan her virke som at erobringen ikke forutsetter enighet på samme vis som institusjonen, og at opprettelsen av samfunnstilstanden kunne forklares gjennom erobringen som ren underkuing på en måte som unngår problemet om enighetens mulighet i naturtilstanden. Dette ville være en forhastet konklusjon, hvilket kan leses direkte ut av Hobbes' tekst. Han skiller mellom to former for erobring. Den ene er *faderlig*, mellom forelder og barn, der han sier: «And [*Dominion*] is not so derived from the Generation, as if therefore the Parent had Dominion over his Child because he begat him; but *from the Childs consent, either expresse, or by other sufficient arguments declared.*»⁶⁸ Den andre er *despotisk*, og kommer i stand gjennom kamp: «And this Dominion is then acquired to the Victor, when the Vanquished, to avoid the present stroke of death, *covenanteth either in expresse words, or by other sufficient signes of the Will*, that so long as his life, and the liberty of his body is allowed him, the Victor shall have the use thereof, at his pleasure.»⁶⁹ I begge tilfellene hevder Hobbes tydelig at et minimum av samtykke må forekomme fra subjektet (den som underlegges): En pakt må *eksplisitt* inngås. Dermed forutsetter erobringen likefullt inngåelsen av en kontrakt, og følgelig foreligger fremdeles problemet om hvordan overgangen fra natur- til

⁶⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 228.

⁶⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 253, min kursivering.

⁶⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 255, min kursivering.

samfunnstilstanden kan komme i stand. Slik sett brytes skillet mellom stat ved institusjon og erobring ned til å dreie seg om aktørenes umiddelbare motivasjon,⁷⁰ som Hobbes også uttrykker selv:

[T]his kind of Dominion, or Sovereignty [*by Acquisition*], differeth from Sovereignty by Institution, onely in this, That men who choose their Sovereign, do it for fear of one another, and not of him whom they Institute: But in this case, they subject themselves, to him they are afraid of. In both cases they do it for fear [...].⁷¹

Det hjelper ikke her å hevde at aktørene i naturtilstanden *burde* frasi seg sin egenmakt fordi det vil medføre et bedre liv for dem. Problemet er at aktørene drives av sin umiddelbare natur, hvilket hengir dem til en sosialt sett blind selvbevarelse: «that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent [...] to the naturall Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe».⁷² Ettersom aktørene ikke har mulighet til å oppfatte sin egen situasjon fra et overliggende, sosialt perspektiv, kan det heller ikke forventes at de skal forstå at det å gi opp sin egenmakt vil medføre et bedre liv. Dette betyr altså at aktørene i naturtilstanden ikke uten videre kan bidra til dannelsen av kontraktens konkrete mulighet. Hobbes kan altså ikke appellere til en normativ vurdering av hva som vil være det beste for aktørene, og simpelthen forvente at de vil handle deretter.

Man vil heller ikke kunne forsvare Hobbes her ved å påpeke at naturtilstanden er en tenkt eller hypotetisk tilstand som kun skal begrunne en viss samfunnsform, for spørsmålet vil uansett gjenstå: Hvordan er det mulig å omforme en aktør tenkt i naturtilstanden til en aktør tenkt i samfunnstilstanden? Hva er det som ligger til grunn for denne overgangen? Eller, for å være mer nøyaktig i forhold til naturtilstanden forstått som en rent hypotetisk tilstand: Hvordan kan man bruke en naturtilstand for å begrunne en samfunnsform med mindre man kan fastslå hvordan naturtilstanden fungerer som en underliggende dimensjon i samfunnstilstanden? Altså, hvordan kan man hevde at naturtilstanden har relevans for samfunnstilstanden hvis man ikke kan forklare denne overgangen som skiller disse to tilstandene fra hverandre? Disse spørsmålene er alle rettet mot det mer generelle spørsmålet

⁷⁰ Leo Strauss legger skillet mellom stat ved erobring («naturlig stat») og stat ved institusjon («kunstig stat») til grunn for sin diskusjon om Hobbes' forhold til de ulike forfatningene i Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), side 60-70. Han sier: «The artificial State which rests on hope or trust (in the sovereign) is opposed to the natural State which is based on fear.» 64. Strauss mener altså at statens opprettelse (naturlig og kunstig) har grunnlag i subjektets bakenforliggende motivasjon, men vurderer ikke hvordan selve kontrakten inngås, altså hvordan overgangen fra det tilgrunnliggende håp eller frykt til opprettelsen av en stat arter seg (hvor får Strauss uansett aktørenes håp fra, når Hobbes selv eksplisitt hevder at begge er basert på frykt?). I denne overgangen vil skillet mellom institusjon og erobring ikke vil spille noen rolle.

⁷¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 252.

⁷² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 223.

om hvilken funksjon naturtilstanden har i Hobbes' politiske rammeverk. Og for å forstå denne funksjonen må altså overgangen fra natur- til samfunnstilstanden tematiseres, ettersom spørsmålet om naturtilstandens funksjon ikke kan separeres fra spørsmålet om hvordan naturtilstanden og samfunnstilstanden forholder seg til hverandre.

Hobbes' løsning beskrives ofte som at han «utsetter på ubestemt tid» menneskets kampmodus ved å provisorisk innsette en absolutt makthavende som til enhver tid intervensjonerer i og slik regulerer den naturlige konflikten mellom menneskene. Slik sett opphever ikke Hobbes den grusomme krigstilstanden, men anser den snarere som den vedvarende trusselen som begrunner nødvendigheten av en maktinstans uten grenser. I en slik beskrivelse mangler det en mer nøyaktig spesifisering av Leviathans rolle, altså på hvilken måte Leviathan kan legge til rette for en samfunnstilstand og hvordan Leviathan selv må forstås i denne posisjon. Dette er, som allerede antydning i spørsmålet om overgangen fra natur- til samfunnstilstanden, en spesifisering som ikke i tilstrekkelig grad foretas av Hobbes, eller av Rawls, og som til stadighet blir unngått i kommentarlitteraturen.

Talen og makten i naturtilstanden

En innledende indikasjon på kontraktens mulighetsbetingelse i en overgripende makt

Leviathans rolle i statsdannelsen er, som jeg vil vise, intimt knyttet til sammenhengen mellom makt og tale. Jeg har allerede indikert et vesentlig problem i forhold til enighetens mulighet i naturtilstanden (hvordan et konstruktivt sosialt rom forut for samfunnstilstanden skal kunne komme i stand), hvilket altså er knyttet til dikotomien mellom menneskets tomme og virksomme tale. Jeg innfører som sagt disse sistnevnte begrepene for bedre å forstå hvordan overgangen fra natur- til samfunnstilstanden arter seg. Den tomme tale er den talen som ikke binder aktørene til sine ord, i motsetning til den virksomme tale, som først muliggjør kontrakt og pakt. Jeg vil gå nærmere inn på og rettferdiggjøre denne dikotomien etterhvert, og den vil vise seg som svært viktig for å forstå Leviathans rolle. Før jeg forsøker å utdype denne rollen, ønsker jeg først i dette avsnittet å antyde relasjonen mellom denne rollen og naturtilstandens aktører, for slik å gi en retning til den videre drøftningen.

Allerede i kontraktens definisjon forutsettes et konstitutivt unntak: «The mutuall transferring of Right, is that which men call Contract.»⁷³ Det er altså menneskets ubetingede rett som skal organiseres gjennom kontrakten. Denne *gjensidige overføring* av ubetinget

⁷³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 192.

rett som ligger til grunn for kontrakten forutsetter definatorisk en tredje part som all rett *overføres til*: et unikt unntak fra gjensidigheten.⁷⁴ Denne tredje parten er altså del av kontrakten på en måte som bryter med kontraktens eneste vilkår, hvilket er en *gjensidig* overføring (denne tredje parten blir tildelt, tar, erverver, suger opp eller trekker inn i seg all overføring tilsynelatende uten å gi noe tilbake, uten å ta del i noen form for gjensidighet overhodet). Dermed er det paradoksalt nok dette unike unntaket som synes å muliggjøre kontrakten. For ved inngåelsen av kontrakten opprettes et universelt og ugjennomtrengelig skille mellom de som har og de som ikke har inngått kontrakten, mellom en innside (borgere) og en utside (barbarer). Men Leviathan selv kan umulig inngå i denne orden, og er verken borger eller barbar, ettersom Leviathan selv aldri har verken stått overfor kontraktens mulighet (overfor valget om å frasi seg sin ubetingede rett) eller gitt noen tilslutning til kontrakten. Dette tyder på at Leviathans rolle er knyttet til et unikt unntak som muliggjør kontrakten og som derved også er en mulighetsbetingelse for samfunnstilstanden. Dette unntaket viser seg videre ved at den enkelte aktør i naturtilstanden kun kan inngå en pakt om å overføre sin rett dersom det *allerede* foreligger en makt som kan tvinge den andre parten til å inngå den i gjensidighet. Som Hobbes sier:

For he that performeth first, has no assurance the other will performe after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, anger, and other Passions, without the feare of some coerceive Power; which in the condition of meer Nature, where all men are equall, and judges of the justnesse of their own fears cannot possibly be supposed.⁷⁵

Leviathans rolle synes altså å være nært knyttet til dette unntaket som muliggjør kontrakten. Dette unntaket virker videre, basert på sitatet, å være en overgripende makt som allerede forut for samfunnstilstanden kan garantere aktørenes (ellers mistillitsverdige) ord, som altså fungerer som mulighetsbetingelsen for *en virksom tale*. Den enkelte aktør inngår kontrakten ved å si: «I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.»⁷⁶ Den eneste muligheten for at dette vilkåret ikke vil være tomt («Voyd»), synes å være dersom en overgripende makt med evne til å sikre den

⁷⁴ Å kalle dette for den tredje part, og slik kun forholde seg til to parter som gjensidig skal overføre sin ubetingede rett, må naturligvis forstås som en del av en formell, begrepslig analyse. Et av hovedmålene med opprettelsen av staten er å forsvare borgerne fra ytre fiender, og til det formål må staten være sterk og bestå av en stor nok mengde borgere: «Nor is it the joyning together of a small number of men, that gives them this security [...] The Multitude sufficient to confide in for our Security, is not determined by any certain number, but by comparison with the Enemy we feare; and is then sufficient, when the odds of the Enemy is not of so visible and conspicuous moment, to determine the event of warre, as to move him to attempt.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, 224.

⁷⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 196.

⁷⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 227.

potensielle, gjensidige enigheten allerede figurerer for aktørene som en konkret realitet.⁷⁷

Gjennom en enkel analyse av kontraktens definisjon foreligger altså allerede antydninger på at Leviathans makt er knyttet til et unntak som har en paradoksal rolle i forhold til kontrakt, tale og makt, som synes å fungere på et vis som er forut for samfunnstilstanden samtidig som det heller ikke kan sies å falle inn under naturtilstandens prinsipper. Leviathans vesen synes således å være begrunnet i en spesiell type makt, ettersom denne muliggjør den virksomme talen som ligger til grunn for kontrakten. For å undersøke disse antydningene nærmere trengs en mer nøyaktig redegjørelse for hvordan og hvorfor noe slik som en virksom tale ikke er mulig i naturtilstanden, hva som ligger til grunn for den virksomme talens opprettelse, og hvilken betydning dette har i Hobbes' rammeverk. Denne redegjørelsen vil først tematisere hva slags makt som rår blant aktørene i naturtilstanden for å vise hvorfor talen der er tom, og videre gå mer detaljert inn på Hobbes' syn på talen, for til slutt å ende i en klargjøring av den nevnte maktens vesen og dennes betydning for Leviathan.

Den naturlige makt som fysisk kraft i faktisk kamp

Hobbes diskuterer aktørenes makt i kapittel 10: «The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent good.»⁷⁸ Hobbes skiller her mellom to ulike former for makt: *Den naturlige makt* har å gjøre med aktørenes indre og fysiske vesen; *den instrumentelle makt* har å gjøre med aktørenes eksterne og sosiale vesen. Ettersom jeg her vil undersøke hva slags makt som foreligger i naturtilstanden, vil den instrumentelle makt i prinsippet bortfalle, i og med at det i naturtilstanden foreligger en tilstand av krig som hindrer det nødvendige sosiale rommet der den instrumentelle makt ville finne sin mulighetsbetingelse.⁷⁹ Det er derfor et spørsmål om å bestemme den naturlige makt i forhold til naturtilstandens prinsipper. Grunnen til at den må bestemmes er at Hobbes her tar for seg mennesket som sådan (som er grunnen til at han i parentes sier «to take it Universally»), hvilket betyr at han undersøker mennesket uavhengig av dets plassering i enten natur- eller samfunnstilstanden.

Hobbes beskriver naturlig makt slik: «*Naturall Power*, is the eminence of the Faculties

⁷⁷ Som, for å repetere og bekrefte poenget, er tydelig når Hobbes gjentatte ganger påpeker den gjensidige mistilliten: «If a Covenant be made, wherein neither of the parties performe presently, but trust one another; in the condition of meer Nature (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspicion, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd.» Thomas Hobbes, *Leviathan*, 196.

⁷⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 150.

⁷⁹ Som Hobbes sier: «*Instrumentall* are those Powers, which acquired by these [naturlig makt], or by fortune, are means and Instruments to acquire more: as Riches, Reputation, Friends.» *Leviathan*, 150.

of Body, or Mind: as extraordinary Strength, Forme, Prudence, Arts, Eloquence, Liberality, Nobility.»⁸⁰ Det ubestemte ved denne beskrivelsen ligger i at Hobbes nevner opphøyelse og kultivering, for naturtilstanden betegnes nettopp av at aktørenes evner forholder seg på et ukultivert nivå. Slik sett forholder de seg også på et relativt likt nivå, og derfor forekommer ingen spesielt opphøyet form for makt blant aktørene:

Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he.⁸¹

I forhold til aktørenes sinnsevner avviser Hobbes muligheten for at talen kan spille en rolle i naturtilstanden (som er et svært viktig poeng), og likestiller aktørene i enda høyere grad:

[A]s to the faculties of the mind, (setting aside the arts grounded upon words, and especially that skill of proceeding upon generall, and infallible rules, called Science; which very few have, and but in few things; as being not a native faculty, born with us; nor attained, (as Prudence,) while we look after somewhat els,) I find yet a greater equality amongst men, than that of strength.⁸²

Avvisningen av talens konstruktive mulighet i naturtilstanden samsvarer altså med umuligheten av instrumentell makt, ettersom begge forutsetter et sosialt rom som ikke kan foreligge i naturtilstanden. Talen kan altså ikke regnes som en utslagsgivende faktor i naturtilstanden, og aktørenes sinnsevner har ikke noe sosialt rom å virke i. Dette betyr således at aktørenes sinnsevner er maktesløse, og fungerer kun som støtte for kroppen og dens fysiske styrke. Derfor vil aktørenes potensielle makt i naturtilstanden være konsentrert om kroppens fysiske styrke. Som Hobbes sier: «in the condition of meer Nature, the inequality of Power is not discerned, but by the event of Battell.»⁸³ Kun ved faktisk kamp vil den naturlige makt manifesteres. Dette viser seg ytterligere da Hobbes kommenterer hvordan «paktene» i naturtilstanden kun kan sikres ved hjelp av fysisk styrke, ettersom talen er tom: «Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all.»⁸⁴

Men aktørenes fysiske styrke kan ikke regnes som en overgripende makt med evnen til å opprette den virksomme tale og slik muliggjøre pakt og kontrakt: «if there be no Power erected, or not great enough for our security; every man will and may lawfully rely on his

⁸⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 150.

⁸¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 183.

⁸² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 183.

⁸³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 200.

⁸⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 223.

own strength and art, for caution against all other men.»⁸⁵ Det er snarere slik at så lenge aktørens fysiske styrke er den eneste rådende makt, vil det foreligge en tilstand av krig. Det virker dermed rimelig å danne et skille mellom fysisk styrke og en mer overgripende form for makt her, hvilket i så fall utgjør en innvending mot Hobbes' videre redegjørelse i kapittel 10. Han sier: «The Greatest of humane Powers, is that which is compounded of the Powers of most men, united by consent, in one person, Naturall, or Civill, that has the use of all their Powers depending on his will; such as is the Power of a Common-wealth».⁸⁶ Ved å ikke skille mellom ulike former for makt, forutsetter Hobbes at Leviathans makt (ved å ikke være vesensforskjellig fra den enkelte aktørens naturlige makt) kan forstås som den adderte summen av de enkelte aktørens maktoverføring (som en *summa potentia*⁸⁷). Det er ideen om dette enkle aggregatet av viljer jeg finner problematisk, både fordi det virker som at det må foreligge en overgripende makt, på sett og vis forut for dette aggregatet (som mulighetsbetingelse for kontrakten), og fordi denne overgripende makten later til å være vesensmessig annerledes enn den fysiske styrke. Det blir derfor nødvendig å undersøke følgende punkter nærmere: om og eventuelt hvordan det forekommer et skille mellom fysisk kraft og makt i Hobbes' tekst; på hvilken måte det er mulig for aktørene å bli enige om å innsette Leviathan, dersom det ikke kan være et spørsmål om å opprette et enkelt aggregat av viljer; og den eventuelle sammenhengen mellom disse to momentene.

Sammenhengen mellom cultus og teleologi

Det som vil avdekke distinksjonen mellom naturlig kraft og makt er en mer detaljert undersøkelse av menneskets indre tvetydighet: dets naturgitte utgangspunkt og dets (iboende og auto-affektive) kultiverende potensial. Kanskje den mest generelle og nøyaktige formuleringen i *Leviathan* av prinsippet som regulerer dette forholdet forekommer da Hobbes

⁸⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 223.

⁸⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 150.

⁸⁷ Se S. I. Benn, «Hobbes on Power», i *Essays on Early Modern Philosophers: Thomas Hobbes*, red. av Vere Chappell, 22-50 (New York: Garland Publishing, Inc., 1992). Benn tar for seg makt som «*potentia*, of power not as right but as possibility, natural faculty, or *de facto* control (whether by right or otherwise).» 22. Han diskuterer sammenhengen mellom den naturlige makt og Hobbes' mekanistiske verdensbilde, og mener å finne et opphav til Leviathan langs disse linjer: «The existence of a supreme power is a necessary condition, then, for the assured exercise of any human powers whatsoever.» 50. Men ved utelukkende å fokusere på *potentia* vurderer ikke Benn talens rolle i Hobbes' rammeverk, og kan følgelig kun konfrontere det sosiale og politiske aspektet i form av fysisk kraft (som er kraften til å bevirke). Benn løper dermed opp mot akkurat det problemet jeg påpeker i teksten: Hvordan er en «*summa potentia*» mulig? (Benn tar dog ikke selv opp dette som et problem, i og med at han bare såvidt gir seg plass til å antyde Leviathans vesen i slutten av artikkelen.) Jeg tematiserer heller talens svært sentrale plass i *Leviathan*, hvilket ikke åpner for å anse Hobbes som foregangsmann for en deterministisk eller rent mekanistisk kosmologi (jmf. Leo Strauss-sitat i neste avsnitt).

sier: «For *Cultus* signifieth properly, and constantly, that labour which a man bestowes on any thing, with a purpose to make benefit by it.»⁸⁸ Det menneskelige arbeid må i forhold til *cultus* forstås som en transformerende, evolverende eller utviklende tilegnelse av de bestanddeler som inngår i den foreliggende verden. Dette er, med andre ord, den kultiverende effekt mennesket yter på det naturlige gitte, der sistnevnte inkluderer både dets egne disposisjoner (begjær og fornuft), dets sosiale relasjoner (rett og lov) og dets materielle vilkår.

Det er ved dette punkt fristende å skille ut de premoderne paradigmenes Hobbess bevegelse seg hinsides i sin utvikling av naturtilstanden, for slik å påpeke det spesifikke moderne ved Hobbess' rammeverk. En slik diskusjon ville handle om hvordan mennesket i Hobbess' naturtilstand står overfor en totalt fremmed virkelighet og dermed uunngåelig må skape sin egen skjebne gjennom kultivering, i motsetning til den premoderne oppfatning hvor det naturlige allerede utgjør den legitime kjernen av menneskets væren og der enhver kultivering vil måtte måles opp mot dens sammenfall med denne naturlige gitte kjernen. Dette skillet synes å være fruktbart i forhold til for eksempel Aristoteles' teleologi, der idealet for entitetens teleologiske utvikling allerede er inneholdt i dets opprinnelse (*telos*-et, altså målet, sammenfaller med dets allerede gitte (men utviklede) potensial i opprinnelsen, *arkhe*). Mens Aristoteles' kultiverende akse ville være predestinert, ville Hobbess' akse være selvskapende og usikker.⁸⁹ Distinksjonen synes også produktiv i forhold til Augustin og naturretten, der naturtilstanden for Augustin tjener som grunnlaget for plikter (med andre ord de opprinnelige og derfor ubesudlede idealer som mennesket ikke må pervertere gjennom kultivering). Mens naturretten følgelig ville ligge til grunn for opprinnelige *plikter* som en kjerne ved menneskets gitte natur, vil Hobbess' naturtilstand som basert på ubetinget *rett* snarere uttrykke det utgangspunkt mennesket må kultivere og sette seg til herre over for ikke å befinne seg fortapt i en fremmed og fiendtlig verden.⁹⁰ Et slikt skille ville også illustrere den politiske vekten

⁸⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 399.

⁸⁹ Se for eksempel Robert Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes* (London: Cornell University Press, 1990), som hevder: «Such a science rejects all previous claims of knowledge as forms of authoritative wisdom and builds a new edifice of science on the workings of the self-reliant mind. In accordance with this aim, Hobbes replaces the traditional method of philosophy, a dialectical analysis of speech, with an introspective science of thoughts and passions.» 188. For mer eksplisitt rettet mot Aristoteles, se Cees Leijenhorst, *Hobbes and the Aristotelians* (Utrecht: Zeno Institute for Philosophy, 1998). I avsnitt 5.4: «Hobbes rejection of final causality and teleology» tar han opp dette temaet i sammenheng med determinisme. «On Aristotle's view, things strive for their end (*telos*), which lies in their completion and perfection. In other words, teleology is a principle connected with the inner natures of natural bodies.» 244. Hobbes, sier Leijenhorst, hevder at: «The philosopher should confine himself to explaining the world's machine in terms of bodies moving on external impulses, according to an inescapable and blind necessity to which man is subjected as well.» 251.

⁹⁰ Dette er et viktig poeng for Leo Strauss: «The fundamental change from an orientation by natural duties to an orientation by natural rights finds its clearest and most telling expression in the teaching of Hobbes, who squarely made an unconditional natural right the basis of all natural duties, the duties being therefore only

Hobbes ofte gis, der han ville forsvare en liberalisme med menneskets rett (som friheten til utfoldelse) som utgangspunkt for politikk, snarere enn å anse menneskets forpliktelse til et fellesskap eller en transcendent vilje som utgangspunkt. Svakheten, eller i det minste faren, ved et slikt skille er at det kan skygge for overliggende sammenhenger og felles betingelser som er viktigere og bredere enn fokuseringen på bruddet mellom det moderne og det premoderne. For selv om Hobbes endrer visse betingelser i sin tilnærming til naturtilstanden, så opererer han fremdeles med en naturtilstand som konstitutivt utgangspunkt, og dermed også med *cultus* som en utviklende og menneskeligjørende akse, hvilket betyr at *det er mulig å hevde* at Hobbes fremdeles er teleologisk orientert på visse avgjørende punkter. For eksempel hevder Leo Strauss dette i sin innflytelsesrike lesning av Hobbes:

To return to Hobbes, his notion of philosophy or science has its root in the conviction that a teleological cosmology is impossible and in the feeling that a mechanistic cosmology fails to satisfy the requirement of intelligibility. His solution is that the end or the ends without which no phenomenon can be understood need not be inherent in the phenomena; the end inherent in the concern with knowledge suffices. Knowledge as the end supplies the indispensable teleological principle.⁹¹

Strauss er dog noe unøyaktig her: Selv om kunnskap skulle være det teleologiske ideal, medfører ikke det nødvendigvis at det samtidig er det teleologiske prinsipp. Det teleologiske prinsippet burde snarere forstås som det som både setter kultiveringens akse i gang og som samles opp (fullstendigjøres) i det teleologiske ideal. Dette prinsippet, vil jeg hevde, er snarere talen som det uttalte eller skrevne ord for Hobbes: «The generall use of Speech, is to transferre our Mentall Discourse, into Verbal; or the Trayne of our Thoughts, into a Trayne of Words»⁹². Hobbes sier videre om talen at «the most noble and profitable invention of all other, was that of Speech, [...] whereby men register their Thoughts; [...] without which, there had been amongst men, neither Common-wealth, nor Society, nor Contract, nor Peace, no more than amongst Lyons, Bears, and Wolves.»⁹³ Kunnskap som teleologisk ideal vil snarere være effekten av talen som teleologisk prinsipp, ettersom talen re-presenterer og registrerer det naturlige gitte (den mentale diskurs) på et vis som tillater refleksjon og viten overhodet. Talen og dens rolle er følgelig å regne som en av Hobbes' viktigste og mest sentrale bestemmelser.

Jeg har dog argumentert for at talen ikke kan oppfylle en slik rolle i naturtilstanden,

conditional. He is the classic and the founder of the specifically modern natural law doctrine.» *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, 14.

⁹¹ Leo Strauss, *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, 9.

⁹² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 101.

⁹³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 100.

ettersom den der er tom. Jeg har også antydnet at den virksomme tale først muliggjøres i sammenheng med en overgripende makt. Dette vil jeg utdype nærmere i det følgende. Det er for øvrig dette forholdet – mellom talen og en overgripende makt – som jeg mener vil ligge til grunn for Hobbes' eventuelle teleologi (der teleologi i denne forstand betyr å forstå naturtilstanden som konstitutivt utgangspunkt med *cultus* (kunnskap, vitenskap, arbeid, industri) som utviklende akse). Jeg vil dog ikke hefte meg ved teleologi som motiv i *Leviathan*, både fordi dette er en bestemmelse som er uviktig for mine hensikter, og fordi jeg tematiserer et forhold som jeg mener vil ligge til grunn for det som kunne forstås som Hobbes' teleologi.

Talens sentrale rolle i Hobbes' rammeverk

Talens sentrale rolle viser seg i dikotomien mellom naturlig og borgerlig lov. Hobbes sier: «Civill, and Naturall Law are not different kinds, but different parts of Law; whereof one part being written, is called Civill, the other unwritten, Naturall.»⁹⁴ De naturlige lovene er uskrevne, hvilket også kan formuleres som at de er forut for talen i en viss forstand. De er naturlige i betydningen av å være universelt gjeldende for mennesket, med andre ord lover som ikke krever refleksjonens kunst, men som binder direkte og umiddelbart: «if it be a Law that *obliges all the Subjects without exception, and is not written, nor otherwise published in such places as they may take notice thereof, it is a Law of Nature.*»⁹⁵ De naturlige lovene må forstås som de handlingsdisposisjoner som ethvert menneske betinges av: de forutsetninger som gjelder direkte for ethvert menneske uten noe samtykke eller refleksjon fra dets side; de basale krefter som virker i mennesket og som driver det til bevegelse. Men hvorfor inkluderer Hobbes fornuften i definisjonen av den naturlige lov når disse naturlige lovene gjelder direkte: «A Law of Nature, (*Lex Naturalis,*) is a Precept, or generall Rule, *found out by Reason,* by which a man is forbidden to do, that, which is destructive of his life»⁹⁶? Hvordan skulle de naturlige lover som gjelder direkte uten refleksjon fra aktørens side kunne involvere fornuften?

De naturlige lover gjelder universelt og umiddelbart, men samtidig hevder Hobbes at det er fornuftens rolle å oppdage dem. Spørsmålet er om fornuften er en forutsetning for de

⁹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 314. Han utdyper også den borgerlige loven som knyttet til talen: ««Civill Law, Is to every subject, those Rules, which the Common-wealth hath Comanded him, by Word, Writing, or other sufficient Sign of the Will, to make use of, for the Distinction of Right, and Wrong; that is to say, of what is contrary, and what is not contrary to the Rule.» *Leviathan*, 312.

⁹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 318, min kursivering.

⁹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 189, min kursivering.

naturlige lovene, eller om fornuften snarere er en sinnsevne med mulighet til å sette seg til herre over de naturlige lovene. For Hobbes kan det være begge, for han påpeker en tvetydighet ved de naturlige lovenes funksjon, som samsvarer med et skille mellom den naturlige og den kunstige fornuft.⁹⁷ Som han sier: «The Lawes of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place: but *in foro externo*; that is, to the putting them in act, not always.»⁹⁸ De naturlige lovene, betraktet *in foro interno*, gjelder altså universelt, men det er ikke gitt at aktørene kan etterkomme dem *in foro externo*. Dette forholder seg til Hobbes' skille mellom den naturlige og den kunstige fornuft på følgende vis: De naturlige lovene gjelder nødvendigvis *in foro interno* for den naturlige fornuft, men for å kunne etterkomme dem *in foro externo* (i vesentlig grad) trengs den kunstige fornuft. Jeg vil utdype dette.

For den naturlige fornuft er de naturlige lovene direkte gjeldende (*in foro interno*): «it is a Dictate of Naturall Reason, and consequently an evident Law of Nature»⁹⁹. Den naturlige fornuften karakteriserer aktørene i naturtilstanden. Problemet med denne fornuften, som altså gjør at de naturlige lovene ikke alltid kan etterkommes *in foro externo*, er at den gjelder forut for den virksomme tale. Denne naturlige fornuften kan således ikke ligge til grunn for *cultus*, kunnskap, vitenskap eller kontrakt, ettersom dette er bestemmelser som forutsetter den virksomme tale. Den kunstige fornuften samsvarer således med den virksomme talen, og det er først med den kunstige fornuft at *cultus*, vitenskap og kontrakt er mulig. Den naturlige fornuft vil alltid ligge til grunn for aktørens handlingsdisposisjoner,¹⁰⁰ men uten den kunstige fornuft og den virksomme tale vil ikke aktørene kunne etterkomme dens fordringer i vesentlig grad *in foro externo*.

Skillet mellom den naturlige og den kunstige fornuft kan videre bekreftes av Hobbes' utlegninger i kapittel 8, der han skiller mellom naturlig og kunstig intelligens:

By Naturall, I mean not, that which a man hath from his Birth: for that is nothing else but Sense; wherein men differ so little one from another, and from brute Beasts, as it is not to be reckoned amongst Vertues. But I mean, that *Witte*, which is gotten by Use onely, and Experience; *without Method, Culture, or Instruction*.¹⁰¹

As for *acquired Wit*, (I mean acquired by method and instruction,) there is none but Reason; which is grounded on *the right use of Speech*, and produceth the Sciences.¹⁰²

⁹⁷ Hobbes selv skiller ikke alltid mellom den naturlige og den kunstige fornuft, hvilket kan være forvirrende til tider. Jeg mener dette er et viktig skille som man må være var på i en lesning av Hobbes.

⁹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 215.

⁹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 320.

¹⁰⁰ Hobbes presiserer dette: «The Lawes of Nature are Immutable and Eternal.» *Leviathan*, 215.

¹⁰¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 134, min kursivering.

¹⁰² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 138.

Fornuften i sistnevnte sitatet må altså forstås som den kunstige fornuft, der «the right use of Speech» tilsvarer det jeg har kalt den virksomme tale. Hobbes bekrefter slik sammenheng mellom talen, *cultus*, metode, vitenskap, den kunstige fornuft og den virksomme tale. Og dette har også med overgangen fra natur- til samfunnstilstanden å gjøre. For Hobbes sier dette om den kunstige fornuften: «By this it appears that Reason is not as Sense, and Memory, borne with us; nor gotten by Experience onely; as Prudence is; but attained by *Industry*,»¹⁰³ som står i et motsetningsforhold til naturtilstanden: «In such condition, there is no place for *Industry*; because the fruit thereof is uncertain.»¹⁰⁴ Jeg vil undersøke dette nærmere, og knytte det til talen.

Den kunstige fornuften trer altså i kraft «etter» den naturlige fornuften. Det vil si, det er noe som skiller disse fornuftsbegrepene fra å virke sammen. Og dette skillet er, som jeg har antydnet, å finne i talen. Det er nemlig ikke skillet mellom den naturlige fornuft og den kunstige fornuft som ligger til grunn for at talen fungerer på to ulike vis i Hobbes' rammeverk, det er snarere det at talen fungerer på to ulike vis som ligger til grunn for skillet mellom den naturlige og den kunstige fornuft. Som Hobbes sier: «The Light of humane minds is Perspicuous Words.»¹⁰⁵ Eller, mer utfyllende:

There is no other act of mans mind, that I can remember, naturally planted in him, so, as to need no other thing, to the exercise of it, but to be born a man, and live with the use of his five Senses. Those other Faculties, of which I shall speak by and by, and which seem *proper to man onely*, are *acquired*, and *encreased by study and industry*; and of most men learned by instruction, and discipline; and *proceed all from the invention of Words, and Speech*.¹⁰⁶

Det er viktig å være presis her: Tale kan forekomme i naturtilstanden (aktørene kan prate), men det er en tom tale i betydningen at den ikke kan binde aktøren til sine ord. Grunnen til det er at den eneste makten som foreligger i naturtilstanden beror utelukkende på fysisk kraft. Så lenge den fysiske kraft er den eksklusive og dominerende makt kan ikke talen ha relevans. Det er mer nøyaktig slik naturtilstanden innebærer kontraktens og paktens umulighet, ettersom disse nettopp vil måtte være grunnlagt i en tale som kan binde aktøren til sine ord,

¹⁰³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 115, min kursivering.

¹⁰⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 186.

¹⁰⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 116.

¹⁰⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 98, min kursivering. Det Hobbes sier om barn tidlig i *Of Man* er slik sett i en viss forstand også gjeldende for naturtilstandens aktører: «Children therefore are not endued with Reason at all, till they have attained the use of Speech: but are called Reasonable Creatures, for the possibility apparent of having the use of Reason in time to come.» *Leviathan*, 116.

snarere enn i fysisk kraft.¹⁰⁷ Med andre ord, staten, den borgerlige lov, den kunstige fornuft og *cultus* forutsetter opprettelsen av den virksomme tale. Og denne opprettelsen kommer først i stand med en overgripende makt, hvilket jeg i det følgende vil legge ut om i større detalj.

Leviathan og den opprinnelige makt

Den opprinnelige makt som den virksomme talens mulighetsbetingelse

Hobbes diskuterer den virksomme talens opprinnelse i naturtilstanden i de tre siste avsnittene av kapittel 15, som jeg på mange måter regner som de mest sentrale passasjene i *Leviathan*, da de sammenfletter temaene i boken og henviser til en opprinnelig makt. Det vil si, de henviser til den makt som når det gjelder politikken (men da også i en viss forstand teologien, mekanikken, metafysikken og antropologien) er bokens sentrale tema. Hobbes begynner med å drøfte hvordan en virksom tale kan opprettes:

The force of Words, being (as I have formerly noted) too weak to hold men to the performance of their Covenants; there are in mans nature, but two imaginable helps to strengthen it. And those are either a Feare of the consequence of breaking their word; or a Glory, or Pride in appearing not to need to breake it. This later is a Generosity too rarely found to be presumed on, especially in the pursuers of Wealth, Command, or sensuall Pleasure; which are the greatest part of Mankind. The Passion to be reckoned upon, is Fear; whereof there be two very generall Objects: one, *The Power of Spirits Invisible*; the other, *The Power of those men they shall therein Offend*.¹⁰⁸

Jeg har gjennomgående avvist det andre alternativet som Hobbes nevner her, fordi det har å gjøre med den naturlige makt (fysisk kraft i faktisk kamp). Jeg har argumentert for at den naturlige makt er utilstrekkelig i forhold til å opprette en virksom tale. Hobbes selv forkaster her også dette andre alternativet: «The later hath not so [«place in the nature of man before Civill Society»]; at least not place enough, to keep men to their promises; because in the condition of meer Nature, the inequality of Power is not discerned, but by the event of Battell.»¹⁰⁹ Hobbes konkluderer så, i en svært viktig passasje:

So that before the time of Civill Society, or in the interruption thereof by Warre, *there is nothing can strengthen a Covenant of Peace agreed on*, against the temptations of Avarice, Ambitions, Lust, or other strong desire, *but the feare of that Invisible Power*, which they every one Worship as *God*; and Feare as a Revenger of their perfidy. All therefore that can be

¹⁰⁷ Fysisk kraft kan, ved erobringen først og fremst, motivere til inngåelsen av kontrakt, men selve inngåelsen og etterlevelsen innebærer en tale som er virksom, det vil si, som binder og har konsekvenser. Derfor er det en vesensmessig forskjell som ikke kan redegjøres for med den fysiske kraft.

¹⁰⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 200, min kursivering.

¹⁰⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 200.

done between two men not subject to Civill Power, is to put one another to swear by the God he feareth: Which *Swearing*, or Oath, is a *Forme of Speech, added to a Promise; by which he that promiseth, signifieth, that unlesse he performe, he renounceth the mercy of his God, or calleth to him for vengeance on himselfe.*¹¹⁰

Mange av temaene som jeg hittil har tatt opp bekrefte i denne passasjen. Til å begynne med at kontrakten forutsetter en overgripende makt som forut for kontraktens inngåelse gjør seg gjeldende på en måte som ikke kan forstås fra naturtilstandens prinsipper. Det må nok enda sterkere påstås at denne overgripende makten ikke bare tillater at kontrakten inngås, men at den muliggjør kontrakten som sådan, ettersom denne makten ligger til grunn for det nødvendige bruddet der talen ikke lenger er tom, «Voyd». Denne makten former altså talen, det vil si, den ligger til grunn for en virksom tale, da den tilfører en «*Swearing, or Oath*» til kontraktsløftet som ellers ville være tomt. Men en slik ed er ikke i seg selv tilstrekkelig, ettersom også eden kunne være en tom tale. Hobbes relaterer derfor talen eksplisitt til et ikke-situert blick som ligger til grunn for det bruddet der talen ikke lenger er tom: «For a Covenant, if lawfull, *binds in the sight of God, without the Oath, as much as with it: if unlawfull, bindeth not at all; though it be confirmed with an Oath.*»¹¹¹ Hobbes hevder altså at en lovlig (gyldig, autentisk, ekte) pakt binder fordi et transcendent blick er rettet mot den: et blick som bare kan stamme fra Gud som en opprinnelig og absolutt makt.

Denne makten, som jeg hittil løselig har omtalt både som en overgripende makt og som et unikt unntak fra kontrakten, vil jeg heretter betegne som *den opprinnelige makt*. Jeg velger denne betegnelsen for å antyde hvordan denne maktens opphav ikke er å finne i samfunnstilstanden eller engang samfunnskontrakten, men at den snarere må regnes som av et mer opprinnelig opphav enn noen politisk organisering hos Hobbes.

Om Gud og den opprinnelige makt

Hobbes uttrykker tydelig og klart at Guds vesen ikke kan forstås eller engang tenkes. Som han sier: «For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of *what he is*, but only *that he is.*»¹¹² Det er altså ikke mulig å beskrive Guds vesen, det er kun mulig å fornemme eller erkjenne at han er. Hobbes sier videre om Guds navn: «And therefore the Name of *God* is used, not to make us conceive him; (for he is *Incomprehensible*; and his

¹¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 200, min kursivering.

¹¹¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 201, min kursivering.

¹¹² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 430.

greatness, and power are unconceivable;) but that we may honour him.»¹¹³ Men om Gud ikke kan forstås eller tenkes, så har han fremdeles en konstitutiv betydning i Hobbes' rammeverk. Det vil si, man kan ikke spørre etter *hva* Gud er, bare erkjenne eller fornemme *at* han er, men selve denne erkjennelsen eller fornemmelsen vil spille en rolle, inneha en karakter, tjene en funksjon, og slik ha relevans i Hobbes' rammeverk. Og denne erkjennelsen eller fornemmelsen er å forstå som nærværet av den opprinnelige makt. Aktørene fornemmer eller erkjenner altså *at Gud er* gjennom nærværet av en opprinnelig makt (dette nærværet er *blikket* til Gud). Det er altså ikke her et spørsmål om å uttømme Guds vesen, men heller å observere hvordan det at han figurerer som uforståelig hos Hobbes ligger til grunn for eller tjener en funksjon i forhold til øvrige elementer i rammeverket. Og denne funksjonen mener jeg uttømmes i den opprinnelige makt, som følgelig har en særdeles sentral rolle i Hobbes' rammeverk. Foruten de tre neste avsnittene vil jeg ikke referere til Gud i sammenheng med den opprinnelige makt videre i teksten. Dette er fordi jeg som sagt mener at den opprinnelige makt har en systematisk rolle i Hobbes' rammeverk som kan beskrives og tenkes gjennom uten å måtte ta i betraktning Guds vesen og betydning.

Mellom natur og samfunn

Jeg vil her undersøke den opprinnelige maktens rolle ytterligere ved å forsøke å gi en forklaring på hvorfor den ikke har blitt tematisert i større grad av verken Hobbes selv, Rawls eller den kommentarlitteraturen jeg har forholdt meg til. Fordi jeg nå kan tematisere *Leviathan* med utgangspunkt i den opprinnelige makt, mener jeg å kunne avdekke en tofoldig fiksjon som gjør det vanskelig å skimte denne opprinnelige maktens rolle i Hobbes' rammeverk. Jeg velger her ordet «fiksjon» fordi jeg forsøker å angi hvordan Hobbes' argumentasjon skjuler eller skygger for konstitutive elementer som muliggjør argumentasjonens helhetlige kontinuitet og konsistens.

Fiksjonens første ledd består i at Hobbes skulle knytte denne opprinnelige makten som muliggjør kontrakten i naturtilstanden *på et provisorisk vis* til Gud. På provisorisk vis betyr her at det skulle være tilstrekkelig for aktørene å *tro på* et transcendent vesen for å binde seg til kontrakten, og slik skjules til en viss grad den opprinnelige maktens rolle som mulighetsbetingelsen for en virksom tale. For, som Hobbes også selv fant det nødvendig å påpeke, en ed er ikke i seg selv tilstrekkelig eller engang nødvendig for å belegge kontrakten, det er heller et transcendent blikk som garanterer eden. Dette blikket er altså en fornemmelse

¹¹³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 99.

eller erkjennelse av Guds nærvær, som tilsvarer nærværet av den opprinnelige makt. Det vil si, å anse den opprinnelige makt som et trosobjekt utgjør kun en forklaring på hvilken subjektive tilstand aktørene befinner seg i når de inngår kontrakten, men det gir ikke en tilstrekkelig forklaring på denne subjektive tilstandens betydning i forhold til kontrakten, fornuften, vitenskapen, samfunnstilstanden, og så videre. Denne subjektive tilstandens betydning har som sagt å gjøre med opprettelsen av en virksom tale, hvilket igjen forutsetter den opprinnelige makt. Det første leddet i fiksjonen er at det skulle være tilstrekkelig for aktørene å *tro* på et transcendent vesen for å muliggjøre kontrakten. Den opprinnelige makt kunne slik for eksempel antas å fungere som en kollektiv hallusinasjon, som en «Invisible Power» som verken tar opp plass eller befinner seg på et konkret sted i den materielle verden og derfor ikke skulle kunne være virkelig.

Det andre leddet i fiksjonen er å skille mellom Leviathans makt og den opprinnelige makt som om de skulle være to ulike maktbegreper. Det første leddet i fiksjonen spiller her inn ved at den opprinnelige makt som trosobjekt oppløses og mister sin relevans når det blir stilt overfor en samfunnstilstand med en konkret (synlig og kroppsliggjort) hersker. Slik kunne den opprinnelige maktens rolle altså forstås som en forsvinnende megler i overgangen fra natur- til samfunnstilstanden. Mer nøyaktig skulle kontrakten ligge til grunn for et desillusjonerende brudd her: Den opprinnelige makt som lå til grunn for kontrakten i naturtilstanden anses som en (nødvendig) mulighet ettersom aktørene der tillates et «leap of faith», mens enigheten mellom aktørene om å henlegge seg i Leviathans hender skulle opprette et «herredømme på jord» som ikke lenger ville stå i behov for den opprinnelige makt som trosobjekt. Med andre ord bekreftes her den utbredte myten om at Leviathans makt først oppstår ved kontraktens fullbyrdelse; at Leviathans makt har sitt fulle opphav i en kollektiv enighet om å innsette ham; at makten verken er mer eller mindre enn summen av aktørene som overfører sin makt, som en ren *summa potentia*. Problemet er, for å påpeke det igjen, at selve det rommet der en enighet skulle oppstå i naturtilstanden allerede ville være «besudlet» eller betinget av noe som ikke har sitt opphav i naturtilstanden; at selve kontrakten som skulle inngås i den innledende situasjon allerede vil bære i seg en dimensjon som ikke eksisterer som en del av naturtilstanden; at aktørene først kan komme til enighet om å overføre sin makt etter at en grunnleggende distanse til deres naturgitte disposisjoner er blitt opprettet av den virksomme talens innførsel, altså *at aktørene selv gjennomgår en kvalitativ forandring som i radikal forstand disponerer dem for samfunnstilstanden forut for samfunnstilstandens konkrete opprettelse*.

For å uttrykke det mer konsist: Naturtilstandens aktører kommer til enighet i et rom

som ikke lenger er en naturtilstand (fysisk kraft og ukultivert naturlighet) og ikke enda er en samfunnstilstand (opprettelsen av stat og lov). I og med at Hobbes ikke selv bruker noe eget begrep for å betegne dette rommet, vil jeg heretter betegne det med *den politiske idealtilstand*. Jeg velger denne betegnelsen fordi aktørene i dette rommet vil forholde seg til hverandre på et ideelt vis, og fordi denne ideelle holdningen er av en politisk art. For ettersom de ikke lenger drives av sine naturlige impulser med en tom tale (som altså ligger til grunn for krigstilstanden), og enda ikke er innordnet i et politisk regime, betyr det at de først og fremst defineres av sin virksomme tale i relasjon til den opprinnelige makt. Og det er videre fordi de i dette rommet defineres av en virksom tale at de kan inngå samfunnskontrakten og opprette et *politisk* regime. Med betegnelsen *den politiske idealtilstand* forsøker jeg å spille på begge disse betydningene. Jeg vil naturligvis rettferdiggjøre og definere denne betegnelsen ytterligere videre i teksten.

Opprettelsen av den politiske idealtilstand, som et rom mellom natur- og samfunnstilstanden, forutsetter altså nærværet av den opprinnelige makt, som for aktørene innebærer at de får en virksom tale. Begrepet om den virksomme tale står som sagt i motsetning til den tomme tale, og betyr at talen binder aktøren til sine ord, som derved muliggjør pakt og kontrakt. Således samordnes altså den virksomme tale med den opprinnelige makt, ettersom nærværet av denne makten åpner den politiske idealtilstand hvori aktørene først får en virksom tale. Det er derfor dette rommet, og ikke samfunnstilstanden, som utgjør det ekte bruddet fra naturtilstanden.

Spørsmålet er derfor hva det innebærer å bryte med den ovennevnte fiksjon. Det vil si, hva blir konsekvensene av å anerkjenne både at denne opprinnelige makten åpner for den politiske idealtilstand (altså et rom mellom natur- og samfunnstilstanden), og at det er denne opprinnelige makten som ligger til grunn for Leviathans makt (slik at han på ingen måte lenger kan tenkes som en *summa potentia*, altså som et enkelt aggregat av aktørenes samlede enighet)?

Oppløsningen av Leviathans tofoldige fiksjon

Fiksjonens første ledd var altså at det skulle være tilstrekkelig for aktørene å tro på den opprinnelige makt, hvilket skjulte sistnevntes konstitutive rolle i forhold til den virksomme tale, og følgelig også i forhold til kontrakt, vitenskap, kunnskap, og så videre. Å bryte med dette leddet i fiksjonen innebærer å forklare mer nøyaktig hvordan aktørene kan forstås i den politiske idealtilstand, altså hvordan de innordnes i denne tilstanden. Hittil har jeg beskrevet

det som at aktørene har en fornemmelse eller erkjennelse av den opprinnelige maktens nærvær. Jeg vil her utdype dette.

I sin diskusjon av personbegrepet, skiller Hobbes mellom den naturlige og den kunstige person. Videre danner han et skille mellom tre former for kunstige personer. Den tredje formen for kunstig person synes i denne sammenheng å være viktig. Om denne sier han: «[t]he true God may be Personated.»¹¹⁴ I og med at jeg har argumentert for at Guds rolle uttømmes i den opprinnelige makt, så mener jeg denne påstanden kan brukes til å belyse relasjonen mellom aktørene og den opprinnelige makt i den politiske idealtilstand. Det vil si, jeg vil argumentere for at denne relasjonen vil fortone seg slik som Hobbes beskriver den tredje formen for kunstig person.

I kapittel 16 diskuterer Hobbes personbegrepet. Han starter med følgende definisjon: «A *person*, is he whose words or actions are considered, either as his own [*Naturall Person*], or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction [*Artificiall Person*].»¹¹⁵ Den naturlige person representerer seg selv, mens den kunstige person representerer en annen: «[T]o *Personate*, is to *Act*, or *Represent* himselfe, or an other; and he that acteth another, is said to beare his *Person*, or act in his name.»¹¹⁶ Den kunstige person er altså å forstå som en representant for noe annet enn seg selv. Hobbes knytter dette til en treffende metaforikk i en etymologisk diskusjon av personbegrepet: «*Persona* in latine signifies the *disguise*, or *outward appearance* of a man, counterfeited on the Stage; and sometimes more particularly that part of it, which disguiseth the face, as a Mask or Visard.»¹¹⁷ Personbegrepet fungerer altså som relasjonen mellom en maske og et ansikt, da en person metaforisk kan forstås som forholdet mellom en maske og et ansikt. At den kunstige person regnes som en representant for en annen, kan således beskrives som at han fungerer som en annens maske, i betydningen at det er det underliggende ansikt som «beveger» og «bestemmer» masken, samtidig som at det er masken som viser frem og representerer ansiktets bevegelser og bestemmelser. Det vil si, ansiktet representeres av masken. Hobbes skiller som sagt mellom tre ulike former for den kunstige person.

For det første kan den som representeres og den som representerer begge være naturlige personer, hvilket betyr at representanten simpelthen kopierer den han representerer. Den som representeres er her det autoritative opphav for de ord og handlinger som

¹¹⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 220.

¹¹⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 217, min kursivering.

¹¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 217.

¹¹⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 217.

representanten utfører.

For det andre kan den som representeres være ute av stand til å representere seg selv, hvilket er tilfellet med «Inanimate things, as a Church, an Hospital, a Bridge»¹¹⁸, «Children, Fooles, and Mad-men that have no use of Reason»¹¹⁹, samt «[a]n Idol, or meer Figment of the brain.»¹²⁰ Representanten er her det autoritative opphav for de ord og handlinger som tilskrives den som representeres, da den som representeres ikke selv kan fremføre disse ord og handlinger. Hobbess presiserer at de tre nevnte tilfellene – altså eierforholdet til tingene, underkastelsen av ikke-fornuftige vesener samt personifiseringen av idoler – først er mulig etter opprettelsen av stat, hvilket skyldes at de først trenger representasjon etter at et samfunnsmessig eller rettslig rammeverk tilsier det, da de vil måtte vedlikeholdes og voktes i relasjon til det samfunnsmessige rammeverket.

Med den første formen for kunstig person fungerer den som representeres som det autoritative opphav for den kunstige personens ord og handlinger, mens med den andre formen fungerer den kunstige person som det autoritative opphav for de ord og handlinger som tilskrives den som representeres. Formelt sett er det derfor tydelig at med den tredje formen for kunstig person så vil både den kunstige person og den som representeres fungere som autoritative opphav for det som blir sagt og gjort. De vil altså forenes. Om denne tredje formen sier Hobbes: «[t]he true God may be Personated.»¹²¹ Den kunstige person vil her fungere som maske for et ansikt som umulig kan vise seg. Denne formen er derfor vesentlig annerledes enn de to foregående, i og med at det med denne formen ikke er slik at det «først» foreligger en naturlig person, eller «først» foreligger et barn eller en kirke, og så noen som fungerer som kunstig person i relasjon til dem. Masken og ansiktet vil på et vis forenes, i og med at masken representerer et ansikt som ikke kan representere seg selv, samtidig som ansiktet gir masken krefter som masken ikke kan gi seg selv. Dette bryter således med fiksjonens første ledd fordi det skjer en kvalitativ forandring ved aktøren når han får en virksom tale, idet han blir en kunstig person i denne tredje form, og slik fungerer som en representant for den opprinnelige makt. Jeg vil diskutere dette nærmere i neste kapittel (se «Den tomme og den virksomme tale»).

Hvordan forholder dette seg til fiksjonens andre ledd? Dette leddet besto som sagt i å betrakte den opprinnelige makt og Leviathans makt som to ulike maktbegrep. Men ved å forstå aktørene i den politiske idealtilstand som kunstige personer i denne tredje betydning,

¹¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 217.

¹¹⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 219.

¹²⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 220.

¹²¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 220.

der de altså fungerer som representanter for den opprinnelige makt, kan det dermed virke som at kontraktens virkelige hensikt er en omfordeling av forholdet mellom aktørene og den opprinnelige makt. For i den politiske idealtilstand vil alle aktørene representere den opprinnelige makt *individuell*, de er alle som én kunstige personer og forholder seg slik direkte til den opprinnelige makt. Men gjennom kontrakten synes det som at den opprinnelige makt heller nedfelles i en *kollektiv representant* som er synlig og felles for alle aktørene. Det vil si, i stedet for at den opprinnelige makt fremtrer individuelt for hver enkeltaktør i den politiske idealtilstand, virker det som at den gjennom kontraktinngåelsen vil fremtre generelt og kollektivt for alle aktører, i og med at den vil nedfelles i én representant som er synlig og felles for alle aktørene i samfunnstilstanden – i Leviathans kropp. Den opprinnelige makten synes slik å *inkarneres* i Leviathans kropp. Slik kan altså samfunnskontraktens funksjon forstås som å skulle innsette Leviathan som den unike representant for den opprinnelige makt. Hobbes må således tas på ordet når han beskriver Leviathan som «that *Mortall God*, to which wee owe under the *Immortall God*, our peace and defence.»¹²²

Oppsummering

Jeg ønsket å tenke gjennom overgangen fra natur- til samfunnstilstanden i Hobbes' rammeverk. Dette var fordi det kunne ha betydning i forhold til Rawls' rammeverk, i og med at det kunne invitere til en revurdering av forskjellene mellom Hobbes og Rawls. Endel kommentatorer har bemerket visse problemer som synes å forme seg i denne overgangen, mens andre kommentatorer, inkludert Rawls, simpelthen har oversett eller på ulike vis forkastet problematikken, så det later til at det ikke har forekommet noen gode forsøk på å tenke gjennom denne overgangen som sådan. I min undersøkelse viste det seg at kontraktens mulighet forutsatte en virksom tale, og ettersom aktørene i naturtilstanden utelukkende kunne handle utfra og gjennom fysisk styrke og følgelig hadde en tom tale, ble det derfor et spørsmål om hvordan denne virksomme talen kunne komme i stand. Det viste seg så at den virksomme talen kom i stand gjennom en overgripende makt, som jeg kalte den opprinnelige makt i og med at den fungerte forut for enhver politiske organisering. Den opprinnelige makt åpnet et rom mellom natur- og samfunnstilstanden som jeg kalte for den politiske idealtilstand: et rom *etter* naturtilstanden i betydningen at den fysiske kraft ikke lenger var den eksklusive og rådende makt, og *forut for* samfunnstilstanden ettersom den virksomme tale enda ikke var bundet til staten og den borgerlige lov. Aktørene var her å regne som kunstige personer, i og

¹²² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 227.

med at de fungerte som representanter for den opprinnelige makt. Overgangen til samfunnstilstanden kom så i stand ved at aktørene gjennom kontrakten innsatte Leviathan som den unike og kollektive representant for den opprinnelige makt: Den opprinnelige makt inkarneres i Leviathans kropp.

En analyse av det kontraktteoretiske rammeverk

Introduksjon

Som sagt er strategien min å forsøke å komme til bunns i likhetene mellom Hobbes' og Rawls' rammeverk, for derfra å forstå mer nøyaktig hva som ligger til grunn for forskjellene mellom dem. Motivasjonen min for det beror på min påstand om at Rawls er upresis når han anser den innledende situasjon som en generell term som dekker både sin egen opprinnelige posisjon og Hobbes' naturtilstand, og følgelig at begrepet om det demokratiske regimet med den rimelige pluralisme må forklares på et annet og mer detaljert vis enn ved å anse den som en enkel konsekvens av Rawls' «fornyng» av den innledende situasjon. Ettersom jeg i *Leviathan* har oppdaget den politiske idealtilstand, som et rom mellom natur- og samfunnstilstanden som ligger til grunn for samfunnskontrakten, tyder det på at måten Rawls' bruker begrepet om den innledende situasjon i forhold naturtilstanden og den opprinnelige posisjon – som for øvrig ble understøttet av Freemans og Katzners kommentarer – kan være problematisk. Fordi naturtilstanden ikke lenger kan regnes som den situasjonen der kontrakten inngås, og følgelig må tilskrives en annen rolle i Hobbes' rammeverk, fordres derfor en revurdering av begrepene som Rawls opererer med.

Jeg vil analysere og tenke gjennom disse begrepene ved å analysere den ovenstående undersøkelsen av *Leviathan*, der jeg vil forsøke å framstille den ovenstående undersøkelsen av de prinsippene som regulerer Hobbes' diskurs på et mer generelt nivå. Med et mer generelt nivå mener jeg både å trekke ut de sentrale vendingene i *Leviathan* som jeg har utforsket ovenfor, samt benytte et vokabular for å beskrive disse vendingene som ikke lenger primært vil være henvendt til Hobbes' tekst. Slik vil jeg forsøke å isolere visse formmessige betingelser som synes å gjelde for kontraktteori generelt, for dermed å danne en modell for hvordan denne generelt fungerer.

Jeg vil i den sammenheng vise hvordan de fire sentrale begrepene som Rawls opererer med kan brukes til å beskrive det kontraktteoretiske rammeverk, der disse begrepene altså er den innledende situasjonen, den opprinnelige posisjon, samfunnskontrakten og samfunnstilstanden. Den terminologien jeg utvikler i løpet av denne analysen er således myntet på å beskrive kontraktteoriens generelle struktur og interne relasjoner, og vil danne utgangspunkt for en vurdering av likhetene og forskjellene mellom Hobbes' og Rawls' rammeverk. Etter at jeg har analysert og generalisert Hobbes' rammeverk, vil jeg altså ta

Rawls' rammeverk opp til vurdering. Jeg vil så kjapt vurdere dette i Lockes og Rousseaus rammeverk for å belegge påstanden om at analysen har gitt en generell modell for kontraktteori, før jeg vurderer politikkenes overordnede motiv i kontraktteorien.

Den innledende situasjon og den politiske idealtilstand

Jeg vil her analysere naturtilstandens og den politiske idealtilstandens funksjon i Hobbes' rammeverk mer inngående. Jeg vil derfor gå dypere inn i de begrepene jeg mente nødvendig å innføre i min lesning av *Leviathan*, som altså er den tomme tale, den virksomme tale og den politiske idealtilstand. I tillegg til å forsøke å rettferdiggjøre den bruken jeg gjør av disse begrepene ytterligere, ønsker jeg også å definere skillet mellom den tomme og den virksomme tale bedre, vurdere hvilken betydning dette har i Hobbes' helhetlige rammeverk, og slik legge til rette for en mer inngående analyse av den politiske idealtilstanden. Denne analysen vil jeg så bruke som utgangspunkt for å vurdere Rawls' skille mellom den innledende situasjon og den opprinnelige posisjon.

Den tomme og den virksomme tale

Jeg har gjennomgående tematisert talens sentrale betydning i Hobbes' rammeverk. For å belyse dens funksjon har jeg sett meg nødt til å innføre et skille mellom den tomme og den virksomme tale. Et av de definerende trekkene ved naturtilstanden var den tomme tale, der fraværet av en samlende makt for å sikre fred mellom aktørene var koordinert med fraværet av en virksom tale. Den tomme tale innebærer altså umuligheten av pakt og kontrakt, da ethvert løfte ville være «mere Words»: «And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all.»¹²³ Den tomme tale er således et definerende og nødvendig trekk ved aktørene i naturtilstanden: Så lenge aktørene orienterer seg i forhold til hverandre med kun en tom tale, vil de befinne seg i naturtilstanden. Intet vesentlig fellesskap kan inngås, og aktørene kan danne relasjoner seg i mellom utelukkende basert på deres rå, fysiske styrke. Talen er derfor tom i den betydning at den ikke innehar konstitutive eller bevegende krefter: «*The force of Words, being (as I have formerly noted) too weak to hold men to the performance of their Covenants.*»¹²⁴ Det som vil kunne heve aktørene ut av naturtilstanden, må altså basere seg på å hindre at den tomme tale forblir et definerende trekk

¹²³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 223.

¹²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 200, min kursivering.

ved aktørene, det må opprette en virksom tale. Det vil si, det er først når aktørene forholder seg til hverandre med en virksom tale at de ikke lenger vil befinne seg i en naturtilstand. Det er slik tydelig at Hobbes opererer med et rigid skille mellom to ulike konstruksjoner av talen. Spørsmålet er dermed hvordan den virksomme tale kommer i stand i *Leviathan*.

Som jeg har vist i den ovenstående drøftning forutsetter opprettelsen av den virksomme tale den opprinnelige makt. Som Hobbes sier:

If a Covenant be made [...] in the condition of meer Nature, (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is *Voyd*: *But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd.*¹²⁵

For at aktørene skal kunne forholde seg til hverandre med en virksom tale, må de fungere som representanter for den opprinnelige makt, i betydningen at det er *fordi* talen rotfestes i den opprinnelige makt at den blir virksom og binder aktørene til sine ord. Det er først når talen blir virksom at alle de kunstige kategoriene med mulighet til å sikre fred og fremgang kan komme i stand (*cultus*, kunnskap, kontrakt, borgerlig lov, osv.), og denne virksomme talen blir altså først opprettet i den politiske idealtilstand ved nærværet av den opprinnelige makt.

De to ulike konstruksjonene av talen hos Hobbes er dermed å forstå som direkte knyttet til den opprinnelige makt: Årsaken til at aktørene besitter en tom tale i naturtilstanden er nettopp at den opprinnelige makt er fraværende, og årsaken til at aktørene heves ut av naturtilstanden og får en virksom tale er at den opprinnelige makt blir nærværende. At den opprinnelige makt blir nærværende betyr at aktørene fornemmer og erkjenner en overgripende makt, der denne makten bevirker at aktørene vil orientere seg utfra en virksom tale. Aktørene i Hobbes' rammeverk kan altså defineres på to vis avhengig av deres relasjon til den opprinnelige makt: som innehavere av en tom tale i naturtilstanden der den opprinnelige makt er fraværende, eller som innehavere av en virksom tale i den politiske idealtilstand der den opprinnelige makt er nærværende. Dette skillet mellom den tomme og den virksomme tale leser jeg altså som svært rigid hos Hobbes.

Et viktig, formelt poeng her er denne rigide tvetydigheten ved aktørene, altså hvordan de i relasjon til den opprinnelige makt påtar seg to distinkte roller, og som derved plasserer dem i svært ulike situasjoner i form av naturtilstanden og den politiske idealtilstand. Jeg vil undersøke mer nøyaktig hvordan den opprinnelige makten skal tenkes i denne sammenheng, for dermed å forstå bedre hvilken rolle naturtilstanden og den politiske idealtilstand spiller i Hobbes' helhetlige rammeverk.

¹²⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 196, min kursivering.

Forholdet mellom naturtilstanden og den politiske idealtilstand

Den opprinnelige makt er altså det elementet i Hobbes' rammeverk som åpner den politiske idealtilstand, og som således ligger til grunn for den virksomme tale. Og ved å ligge til grunn for den virksomme tale, så muliggjør den derved alle de kunstige elementene og bestemmelsene som Hobbes benytter seg av. Samtidig spiller den opprinnelige makt også en vesentlig rolle i forhold til den tomme tale, i og med at den tomme tale er gjeldende i *fraværet* av den opprinnelige makt. Jeg vil her diskutere mer systematisk hvordan henholdsvis naturtilstanden og den politiske idealtilstand må forstås i denne sammenheng.

Aktørenes tomme tale i naturtilstanden er en konsekvens av at den opprinnelige makt er fraværende. Eller, med andre ord, *fordi* det ikke er noen overgripende makt som kan binde aktørene til deres ord, altså fordi en slik makt er *fraværende*, så har aktørene en tom tale. At aktørene har en tom tale er videre en viktig årsak til at naturtilstanden er å regne som en krigstilstand. Det synes dermed å foreligge en systematikk i forholdet mellom aktørene, den tomme talen, den opprinnelige makt og naturtilstanden. Det vil si, ettersom aktørene som befinner seg i naturtilstanden har en tom tale *fordi* den opprinnelige makt er fraværende, virker det rimelig å hevde at naturtilstandens rolle i Hobbes' rammeverket er å fungere som en beskrivelse av den situasjonen der den opprinnelige makt nettopp er fraværende. Dette kan bekreftes i Hobbes' egne beskrivelser av naturtilstanden, ettersom han gjennomgående omtaler den nettopp *som* den opprinnelige maktens fravær. Han sier:

Hereby it is manifest, that during the time men live *without a Common Power* to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.¹²⁶

[T]he bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, anger, and other Passions, *without the feare of some coercive Power*; which in the condition of meer Nature, where all men are equall, and judges of the justnesse of their own fears cannot possibly be supposed.¹²⁷

Therefore before the names of Just, and Unjust can have place, there must be some coercive Power, to compel men equally to the performance of their Covenants, [...] *and such power there is none before the erection of a Common-wealth.*¹²⁸

Det jeg ønsker å presisere med disse sitatene er ikke det opplagte poenget om at den

¹²⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 185, min kursivering.

¹²⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 196, min kursivering.

¹²⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 202, min kursivering. Hobbes hevder til og med at «men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of grieffe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all.» *Leviathan*, 185.

opprinnelige makt ikke foreligger i naturtilstanden, men snarere at naturtilstandens rolle i rammeverket er å fungere *som* fraværet av den opprinnelige makt. Forskjellen på disse to poengene er at førstnevnte forestiller seg opplevelsen av naturtilstanden, mens sistnevnte baserer seg på en analyse av naturtilstandens mulighetsbetingelse og rolle i Hobbes' rammeverk. Det virker dermed rimelig å konkludere med at Hobbes' naturtilstand fungerer som en situasjonsbeskrivelse av hvordan aktørene forholder seg til hverandre i fraværet av den opprinnelige makt. Naturtilstanden kan dermed i selve sitt begrep sies å uttrykke en sentral mangel som må oppheves av den opprinnelige maktens nærvær, og kan således forstås som det kaos eller den lovløshet som råder i den opprinnelige maktens fravær. Hvordan fortøner så forholdet mellom aktørene, den virksomme tale, den opprinnelige makt og den politiske idealtilstand seg?

Det er med Hobbes' analogi om masken og ansiktet¹²⁹ enklere å forstå hvordan relasjonen mellom aktørene og den opprinnelige makt fortøner seg i den politiske idealtilstand. Gjennom masken *qua* maske kan det manifesteres bakenforliggende elementer av en annen karakter enn det menneskelige ansikt, hvilket altså holder muligheten åpen for et bakenforliggende, overskridende element, i den grad dette elementet kan bevege og motivere masken. Når masken ble betraktet som den kunstige person (i den tredje form etter Hobbes' skiller), så var det bakenforliggende elementet Gud, hvis funksjon altså uttømmes i den opprinnelige makt. Det er således gjennom den kunstige person i den tredje betydning at den opprinnelige makt blir *nærværende*, manifesterer seg direkte, «fyller» aktørene. Forholdet mellom den opprinnelige makt og aktørene i den politiske idealtilstand kommer dermed til syne i Hobbes' rammeverk gjennom den kunstige person i den tredje betydning. Hvordan skal den kunstige person mer nøyaktig forstås her?

Den kunstige person er definert ved at han fungerer som representant for en annen. Hans vesen består i å la den andres vilje, stemme, diktat, tanke, begjær eller lignende «strømme gjennom» og «fylle» ham. Som en kunstig person vil hans vesen være grunnlagt i og levendegjort av den andre. Hobbes argumenterer som sagt for tre former for den kunstige person, der den siste viste seg å ha en viktig plass i hans rammeverk: Den enkelte aktør som kunstig person fungerte som en representant for den opprinnelige makt, hvilket altså ligger til grunn for aktørens virksomme tale og inntreden i den politiske idealtilstand. Det vil si, den enkelte aktøren «fylles» av den opprinnelige makt, som betyr at den opprinnelige makt fremtrer i nærvær og binder aktøren direkte. Aktørens vesen som kunstig person i den

¹²⁹ Se Thomas Hobbes, *Leviathan*, 217-218. Jeg brukte denne analogien i forrige del, se *Leviathans kropp som empirisk medium for den opprinnelige makt*.

politiske idealtilstand er følgelig definert av at aktøren fungerer som representant for den opprinnelige makt.

Den politiske idealtilstand kan derfor forstås som et ideelt rom, i den forstand at aktørene har en virksom tale fordi de direkte representerer den opprinnelige makt, og således befinner seg i et rom som på den ene siden er *etter* naturtilstanden fordi aktørene ikke lenger har en tom tale, og på den andre siden er *forut for* samfunnstilstanden fordi aktørene ennå ikke er innordnet i et politisk regime. Aktørene i dette rommet oppfører seg dermed på ideelt vis, ettersom de nødvendigvis tar seg som innehavere av en virksom tale – hvilket følger av den enkle betraktning at dersom de skulle ha en tom tale, så ville de inngå i naturtilstanden. Det vil si, når aktørene konstrueres som representanter for den opprinnelige makt i den politiske idealtilstand, så befinner de seg i et ideelt rom der de oppfører seg på ideelt vis, hvilket skyldes den opprinnelige maktens nærvær.

Dette tyder på at disse to tilstandene er basert på henholdsvis den opprinnelige maktens fravær og nærvær. Jeg vil derfor gå nærmere inn på hvordan den opprinnelige makten mer formelt kan forstås fra dette utgangspunkt.

Den politiske idé som en generell betegnelse på Hobbes' opprinnelige makt

For å betegne den opprinnelige maktens formelle rolle i Hobbes' rammeverk vil jeg kalle den for Hobbes' *politiske idé*. Jeg innfører begrepet *den politiske idé* fordi jeg i denne analysen trenger en generell term på den opprinnelige maktens rolle i Hobbes' rammeverk, men jeg tror også at denne betegnelsen vil kunne gjøre drøftningen min mer intuitiv og enklere å forstå. Det politiske idé er altså å regne som en generell betegnelse, som er myntet på å romme det elementet i et gitt kontraktteoretisk rammeverk som har en tilsvarende rolle og funksjon som Hobbes' opprinnelige makt. Jeg vil presisere at jeg vil bruke denne betegnelsen for å angi ett spesifikt element i et gitt kontraktteoretisk rammeverk, og at det derfor ikke kan oppfattes som «en politisk idé blant andre politiske ideer». Hva er så den politiske ideens rolle i det kontraktteoretiske rammeverk?

Selv om jeg vil diskutere og analysere den politiske ideens rolle i forhold til det kontraktteoretiske rammeverk, så vil dets betydning i høy grad tilsvare det man mer dagligdags kunne assosiere med et politisk ideal: en sentral idé som forteller hvordan det politiske liv bør organiseres og innrettes, som oppleves å være av stor viktighet, og som derfor anses som den viktigste målestokken å orientere seg etter i politiske sammenhenger. Jeg medgir at det kan virke underlig å karakterisere Hobbes' opprinnelige makt som en politisk

idé i denne mer dagligdagse betydning, ettersom en slik absolutt makt gjerne heller forstås som det politikken må beskytte mot. Men denne oppfatningen tar ikke Hobbes' argument på alvor, for med utgangspunkt i naturtilstanden kan man egentlig ikke engang forestille seg noen politisk organisering uten en absolutt makt. Den opprinnelige makt som Hobbes' politiske idé er altså å forstå som den idéen hele det politiske liv organiseres og innordnes etter.

Den politiske idé kan videre forstås å fungere som en politisk terskel. En terskel er en nedre grense, et minimum som må overstiges før noe kan finne sted. Man kan for eksempel «stå på terskelen til noe», eller man kan «senke terskelen for medlemskap». En terskel kan således sies å sette grensen for det som inkluderes og det som ekskluderes. Den politiske idé mener jeg definerer en politisk terskel, i den betydning at den setter grenser i forhold til aktørenes politiske status. Hos Hobbes har jeg vist at aktørenes evne til å inngå pakt og kontrakt er avhengig av hvordan de relaterer seg til den opprinnelige makt: i den opprinnelige maktens fravær har aktørene en tom tale, og i den opprinnelige maktens nærvær har aktørene en virksom tale. I overgangen fra den tomme tale til den virksomme tale må aktørene således tre over en terskel, og denne terskelen er nettopp definert av den opprinnelige makt. Den opprinnelige maktens nærvær fungerer altså som en forutsetning for at aktørene skal få en virksom tale. Og ettersom den virksomme talen igjen er en forutsetning for at pakt og kontrakt skal være mulig, betyr det at den opprinnelige makt fungerer som en forutsetning for enhver politiske bestemmelse. Det vil si, den opprinnelige makt fungerer som en politisk terskel i betydningen at den ligger til grunn for grensen som aktørene må tre over for å ha en virksom tale, der denne grensen slik fungerer som en forutsetning for politisk sameksistens overhodet. Den politiske terskel er altså grensen som skiller det legitime fra det illegitime, den virksomme tale fra den tomme tale, og som slik definerer aktørenes politiske status. Og denne terskelen defineres av den politiske idé.

Den politiske ideens rolle kan konkretiseres og spesifiseres ytterligere basert på det jeg har kommet frem til i min lesning av Hobbes. *For det første* er naturtilstanden er å forstå som den situasjonen der aktørenes handlingsdisposisjoner ikke er innordnet i samsvar med Hobbes' politiske idé. Aktørene faller altså utenfor Hobbes' politiske terskel, som igjen er grunnen til at det råder en tilstand av krig mellom dem. *For det andre* er den politiske idealtilstand å forstå som den situasjonen der aktørene nødvendigvis er direkte bundet av Hobbes' politiske idé. Dette betyr at aktørenes handlingsdisposisjoner er i perfekt harmoni med den politiske idé, ettersom de fungerer som representanter for dette ideen. For øvrig er ordligheten på disse to begrepene, altså den politiske idé og den politiske idealtilstand, ment å

skulle antyde sammenhengen mellom dem på et intuitiv vis.

Ettersom både naturtilstanden og den politiske idealtilstand defineres utfra hvordan de forholder seg til Hobbes' politiske idé, er det tydelig at denne politiske ideen har en sentral rolle i rammeverket. For å ta i bruk en romlig metaforikk som vil bli viktig utover i drøftningen: ettersom de ulike bestemmelsene i Hobbes' rammeverk synes å hente en vesentlig del av sin betydning fra hvordan de relaterer seg til den politiske idé, tyder det på at disse bestemmelsene *sentrerer seg om* denne idéen. Med å kalle den politiske idé for et sentrum i rammeverket, ønsker jeg å antyde hvordan denne idéen i stor grad fungerer som et knutepunkt, i den betydning at de ulike begrepene i rammeverket synes å innordnes, systematiseres og struktureres på bakgrunn av denne idéen.

Med utgangspunkt i analysen av forholdet mellom naturtilstanden og den politiske idealtilstand, vil jeg ta Rawls' skille mellom den innledende situasjon og den opprinnelige posisjon opp til vurdering. Dette er, som tidligere påpekt, et begrepsskille som spiller en betydelig rolle i å fremstille Rawls som en nyskapende proponent for kontraktteorien. Ved å utfordre dette skillet vil jeg begynne å nærme meg en brist i Rawls' argumentasjon.

Forskjellen på den innledende situasjon og den opprinnelige posisjon

For Rawls var den innledende situasjon en betegnelse på den situasjonen der samfunnskontrakten inngås, mens den opprinnelige posisjon og naturtilstanden var to ulike tolkninger av denne innledende situasjonen: «In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract.»¹³⁰ Men av de ovenstående undersøkelsene har det vist seg at: a) naturtilstanden kan ikke betegnes som den situasjon der samfunnskontrakten inngås i Hobbes' rammeverk – da det i stedet fungerer som den situasjon der den opprinnelige makt er fraværende – ettersom b) den politiske idealtilstand er den situasjon der samfunnskontrakten inngås, der c) den politiske idealtilstand defineres av den opprinnelige maktens fullstendige nærvær, og av at aktørene derfor fungerer som representanter for den opprinnelige makt. I og med at Rawls' begreplige skille ikke kan benyttes slik han i utgangspunktet tenkte det, vil jeg omdefinere dem på følgende måte: *Den innledende situasjon* beholdes som en betegnelse på naturtilstandens generelle betydning i Hobbes' rammeverk. Det vil si, den innledende situasjon betegner den situasjon der den politiske idé er fraværende, hvilket er et uttrykk for det kaos eller den lovløshet som råder i denne ideens fravær. Jeg mener videre at den politiske idealtilstand

¹³⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 12.

samsvarer med den opprinnelige posisjon. Den politiske idealtilstand betegner altså den situasjon der den politiske idé er fullstendig nærværende, som betyr at aktørene fungerer som representanter for dette ideen. Denne situasjonsbeskrivelsen mener jeg er dekkende for hvordan Rawls' tenker seg og beskriver den opprinnelige posisjon. Som han sier om sistnevnte: «[T]hese conditions define the principles of justice as those which rational persons concerned to advance their interests would consent to as equals when *none are known to be advantaged or disadvantaged by social and natural contingencies.*»¹³¹ Jeg vil argumentere for dette samsvaret ytterligere i løpet av teksten. Ettersom den opprinnelige posisjon er et begrep som først og fremst assosieres med Rawls, vil jeg beholde *den politiske idealtilstand* som en generell betegnelse på rollen som den opprinnelige posisjon har i Rawls' rammeverk (som jeg mener tilsvarer den formelle rollen jeg har tilskrevet den i Hobbes' rammeverk). Dessuten synes jeg denne betegnelsen også gir en mer intuitiv forståelse av hvilken rolle den har i rammeverket. Jeg vil altså bruke den politiske idealtilstand som generelt begrep videre i analysen av det kontraktteoretiske rammeverket.

Jeg argumenterer altså for at Hobbes' naturtilstand og Rawls' opprinnelige posisjon er ulike situasjonsbeskrivelser med hver sin rolle i det generelle kontraktteoretiske rammeverk, hvilket bryter med Rawls' syn på naturtilstanden og den opprinnelige posisjon som to tolkninger av den (strukturelt sett samme) innledende situasjon. For å bygge opp dette argumentet har jeg sett det som nødvendig å innføre mer generelle begreper, der den innledende situasjon svarer til den rollen som naturtilstanden har i Hobbes' rammeverk, mens den politiske idealtilstand svarer til den rollen som den opprinnelige posisjon har i Rawls' rammeverk. Jeg har definert dem som følger: *Den innledende situasjon* betegner den situasjon der den politiske idé er fullstendig fraværende, hvilket er et uttrykk for det kaos eller den lovløshet som råder i denne ideens fravær; *den politiske idealtilstand* betegner den situasjon der den politiske idé er fullstendig nærværende, som betyr at aktørene fungerer som representanter for denne ideen.

Mens disse forslagene passer godt inn i forhold til drøftningen av Hobbes, fordrer de naturligvis en utdyping i forhold til Rawls' rammeverk. Etter å ha fullført analysen av Hobbes' rammeverk, vil jeg vise hvordan disse generelle begrepene bør tenkes i forhold til Rawls' rammeverk. I det følgende vil jeg analysere overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden.

¹³¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, 19, min kursivering. Se også min redegjørelse i første kapittel: «Den opprinnelige posisjon og uvitenhetens slør».

Samfunnskontrakten og samfunnstilstanden

Jeg har viet vesentlig mindre omtanke til samfunnstilstandens rolle i rammeverket enn den innledende situasjonens og den politiske idealtilstandens rolle hittil i teksten. Jeg har antydnet hvordan overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden arter seg hos Hobbes, da jeg hevder at den opprinnelige makten som fremtrer *individuellt* for hver enkeltaktør i den politiske idealtilstand gjennom kontrakten vil inkarneres i en *kollektiv* representant (Leviathan). Jeg har også antydnet den innledende situasjonens rolle i forhold til samfunnstilstanden, for ettersom jeg regner den innledende situasjon som et uttrykk for det kaos eller den trussel som råder i den politiske idéens fravær, er det naturlig å anta at opprettelsen av samfunnstilstanden er myntet på å beskytte mot dette kaos. Jeg har dog ikke reflektert i større grad over sammenhengen mellom disse to momentene, hvilket jeg setter meg fore å gjøre i denne delen. Dette vil jeg gjøre ved å analysere de gjenstående delene av det kontraktteoretiske rammeverk, som er: a) hvordan samfunnskontrakten utarbeides i den politiske idealtilstand; b) hvordan overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden gjennom samfunnskontrakten arter seg; c) samfunnstilstandens rolle og karakter i det kontraktteoretiske rammeverk.

Samfunnskontrakten og den politiske idealtilstand

Aktørene i den politiske idealtilstand karakterises av at de fungerer som representanter for den politiske idé. For Hobbes betyr dette at aktørene er kunstige personer som «fylles» av den opprinnelige makt, der sistnevnte fremtrer individuelt for hver enkelt aktør. Det er videre fordi aktørene er kunstige personer i denne forstand at de har blitt løftet ut av naturtilstanden og det kaos som der råder. Det vil si, de er sikret mot naturtilstanden nettopp fordi de individuelt representerer den opprinnelige makt som definerer naturtilstanden med sitt fravær. Og fordi aktørene fungerer som individuelle representanter for den opprinnelige makt, oppfører de seg altså på ideelt vis. Formelt sett betyr dette at den politiske idealtilstand er en ideell situasjon der det som skal beskytte mot naturtilstandens trussel garanteres individuelt for hver aktør.

Det som kan motivere en samfunnskontrakt fra en slik ideell situasjon er en erkjennelse av at denne ideelle situasjonen ikke kan opprettholdes, eller en veiledende antagelse om at aktørene ikke gjennomgående vil kunne opprettholde sin virksomme tale og te seg på et ideelt vis. Det blir derfor et spørsmål om å sikre en tilstand som beskytter mot den innledende situasjonens kaos selv om aktørene ikke gjennomgående vil kunne opprettholde

sin virksomme tale, hvilket samfunnskontrakten er myntet på å gjøre. For Hobbes skal samfunnskontrakten beskytte mot naturtilstandens trussel ved å garantere den opprinnelige maktens funksjon. Den er følgelig å forstå som en institusjonalisering og formalisering av den opprinnelige maktens funksjon, med henblikk på å danne et vedvarende og regulativt forsvar mot naturtilstandens trussel. Som Hobbes sier: «The final Cause, End, or Designe of men, [...] in the introduction of that restraint upon themselves, (in which wee see them live in Common-wealths,) is *the foresight of their own preservation*, and of a more contented life thereby.»¹³²

Samfunnskontrakten altså en funksjon av relasjonen mellom den innledende situasjon og den politiske idé: Samfunnskontrakten er en institusjonalisering og formalisering av den politiske idé som skal danne et vedvarende og regulativt forsvar mot den innledende situasjonens trussel, hvilket motiveres av den veiledende antagelse om at aktørene ikke gjennomgående vil kunne opprettholde sin ideelle natur (den virksomme tale). Samfunnskontraktens innhold er følgelig resultatet av en drøftning og utbrodering av hvordan den politiske idéens funksjon kan institusjonaliseres i et kollektivt rammeverk der dets blotte nærvær – som binder alle individuelle aktører direkte i den politiske idealtilstand – ikke lenger kan forutsettes.

Spørsmålet er dermed *hvordan* samfunnskontrakten sikrer den politiske idéens betydning, og hva dette innebærer for samfunnstilstandens karakter og rolle i det kontraktteoretiske rammeverket.

Samfunnskontraktens funksjon i overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden

For Hobbes løftes aktørene ut av naturtilstanden til den politiske idealtilstand fordi den opprinnelige makt fremtrer for hver og én av aktørene. Den opprinnelige makt i den politiske idealtilstand er således *universell* fordi den fremtrer *individuell* for aktørene. At den er universell betyr at det umulig kan finnes unntak blant aktørene: *enten* så er aktøren en representant for den opprinnelige makt med en virksom tale, og befinner seg dermed i den politiske idealtilstand, *eller* så er aktøren drevet av naturlige impulser med en tom tale, og befinner seg dermed i naturtilstanden. Dette er altså fordi at den opprinnelige makt fremtrer *individuell*: Det står og faller på hver enkelt aktør hvorvidt han befinner seg i naturtilstanden eller i den politiske idealtilstand. Dermed er aktørene i den politiske idealtilstand altså

¹³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, 223, min kursivering.

universelt bundet av den opprinnelige makt fordi den fremtrer *individuell* for hver enkelt aktør.

Samfunnstilstanden, derimot, karakteriseres av at den opprinnelige makt er *kollektiv* og *generell*. At den er generell er knyttet til den veiledende antagelse om at aktørene ikke gjennomgående vil kunne opprettholde sin virksomme tale. Det vil si, det er en risiko for at enkelte aktører i samfunnstilstanden kan «falle tilbake» til naturtilstandens rådende prinsipper ved ta i bruk en tom tale og dermed se bort fra de borgerlige lovene som skal binde aktøren til ideell kollektiv adferd. Men i samfunnstilstanden regnes ikke dette som et tilbakefall til naturtilstanden, men snarere som et unntak nettopp fordi aktørene er innordnet i en kollektiv sfære: Det står og faller på kollektivet hvorvidt de befinner seg i en samfunnstilstand eller i en naturtilstand, og ikke på den enkelte aktør. Dermed er aktørene i samfunnstilstanden *kollektivt* bundet av den opprinnelige makt fordi den fremtrer for alle på *generelt* vis.

Mens skillet mellom det individuelle og det kollektive burde være greit å forstå, kan det kanskje være vanskeligere å forstå hvordan jeg her skiller mellom det universelle og det generelle. Det *generelle* vedrører det allmenne, og gjelder innenfor det fellesskapet som opprettes i samfunnstilstanden. At den opprinnelige makt gjelder *generelt*, betyr at alle *forventes* å etterkomme dens fordringer, i og med at de er del av et fellesskap der disse fordringene gjelder på allment vis. Det generelle er altså knyttet til det kollektive, og har rom for unntak (fellesskapet oppløses ikke fordi enkelte aktører «faller tilbake» til naturtilstandens rådende prinsipper). Det *universelle* forstår jeg i en strengere forstand. Det universelle binder hvert individ direkte og gjelder nødvendigvis for *alle* aktørene i den politiske idealtilstand. Grunnen til at den opprinnelige makt gjelder universelt i den politiske idealtilstand er at aktørene som befinner seg i denne situasjonen *nødvendigvis* fungerer som representanter for den opprinnelige makt. Det kan umulig finnes unntak, for enhver aktør som ikke fungerer som en representant for den opprinnelige makt vil befinne seg i naturtilstanden. Dermed kan disse begrepsparene – altså det individuelle og universelle på den ene side, og det kollektive og generelle på den annen side – forstås som knyttet til den situasjonen som foreligger henholdsvis før og etter opprettelsen av et fellesskap.

Samfunnskontrakten sørger altså for å opprette en samfunnstilstand basert på den politiske idé som forsvar mot den innledende situasjonens trussel. Av min ovenstående drøftning om hvordan overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden fortøner seg som formidlet gjennom samfunnskontrakten, kan jeg herved presisere tre definerende trekk samfunnstilstanden: a) den politiske idé blir en kollektiv og generell størrelse for aktørene, snarere enn en universell og individuell størrelse som i den politiske

idealtilstand; b) samfunnet og kollektivet innordnes institusjonelt og rettslig etter den politiske ideens funksjon som forsvar mot den innledende situasjon, i motsetning til hvordan den enkelte aktør direkte representerte den politiske idé i den politiske idealtilstand; c) enhver aktør som på et eller annet vis handler utfra den innledende situasjonens rådende prinsipper forbyrter seg på kollektivet og må følgelig (med utgangspunkt i denne handling) undertrykkes og skyves til side, i motsetning til hvordan den enkelte aktør i den politiske idealtilstand simpelthen trer tilbake til den innledende situasjon ved å miste sin virksomme tale.

Spørsmålet som gjenstår i analysen er hvordan den politiske idé kan bli en kollektiv og generell størrelse for aktørene i samfunnstilstanden? Jeg vil påstå at for at samfunnstilstanden skal fungere som et politisk regime innordnet etter den politiske idéens fordringer, så må det i samfunnstilstanden foreligge en overgripende legitimeringskilde som representerer den politiske idé direkte.

Den politiske ideens representant i samfunnstilstanden

I overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden kom det frem at den politiske idé går fra å være en universell og individuell størrelse til å bli en kollektiv og generell størrelse for aktørene. Det opprettes således et politisk regime der alle aktørene innordnes kollektivt etter den politiske ideens fordringer, og følger dem på generell basis. Men for at denne overgangen skal sikres – fra universell og individuell til kollektiv og generell – så må relasjonen mellom den enkelte aktør og den politiske idé endres. Spørsmålet er således hvordan den politiske idé fungerer i samfunnstilstanden, da den ikke kan fremtre på samme måte som i den politiske idealtilstand – altså direkte nedfelt i hver enkelt aktør – samtidig som den på et eller annet nivå fremdeles må fremtre for å sikre aktørenes ideelle adferd. Den eneste måten dette kan komme i stand er ved å opprette en legitimeringskilde som representerer den politiske idé direkte i samfunnstilstanden. Jeg vil forsøke å vise dette nærmere med Hobbes.

I den politiske idealtilstand bindes aktørene direkte av den opprinnelige makt ved at den fremtrer på universelt og individuelt vis for dem. Samfunnskontrakten som her utarbeides for å sikre den opprinnelige maktens betydning – under den veiledende antagelse om at aktørene ikke gjennomgående vil kunne opprettholde sin virksomme tale – går ut på å innstifte Leviathan og nedfelle all makt i ham. Det vil si, samfunnskontrakten beror ikke på at aktørene overfører *sin* makt i Leviathans hender (hvilket jeg tidligere har avvist), men snarere at Leviathan opprettes som en kollektiv representant for den opprinnelige makt, hvilket jeg

tidligere har betegnet med at den opprinnelige makt inkarneres i Leviathans kropp. Og det er nettopp *fordi* Leviathan opprettes som representant for den opprinnelige makt at samfunnstilstanden medfører at sistnevnte fremtrer på en kollektiv og generell måte, i og med at aktørene dermed blir underlagt en overgripende kilde for legitimitet. Som Hobbes sier: «A Multitude of men, are made *One* Person, when they are by one man, or one Person, Represented; so that it be done with the consent of every one that Multitude in particular. For it is the *Unity* of the Representer, not the *Unity* of the Represented, that maketh the Person *One*.»¹³³ Dette betyr at mens aktørene i den politiske idealtilstand alle som en fungerer som representanter for den opprinnelige makt og dermed oppfører seg på ideelt vis,¹³⁴ gis de i samfunnstilstanden ansvaret for å etterkomme diktatene og fordringene som stammer fra en overgripende kilde for legitimitet. Hobbes sier videre:

And because the Multitude naturally is not *One*, but *Many*; they cannot be understood for one; but many Authors, of every thing their Representative faith, or doth in their name; Every man giving their common Representer, Authority from himselfe in particular; and owning all the actions the Representer doth, in case they give him Authority without stint.¹³⁵

På bakgrunn av den opprinnelige maktens inkarnasjon i Leviathans kropp, oppstår det derfor et visst rom mellom aktørene og den opprinnelige makt. Og det er i dette rommet at den opprinnelige makt fremtrer som en kollektiv og generell størrelse i samfunnstilstanden, fordi: a) aktørene er alle *kollektivt* samlet under denne overgripende kilden for legitimitet, hvilket betyr at den opprinnelige makt forholder seg til dem som en masse heller enn til hver og en individuelt; b) aktørene har alle et *generelt* ansvar om å rette seg etter denne overgripende kilden for legitimitet, hvilket betyr at de som masse må tendere mot å etterkomme og kultivere den opprinnelige maktens fordringer heller enn at de hver og en skulle være direkte bundet av den.

Den opprinnelige makt viser seg dermed å være den sentrale bestemmelsen i Hobbes' rammeverk, ettersom den definerer naturtilstanden med sitt fullstendige fravær, den politiske idealtilstand med sitt fullstendige nærvær, og samfunnstilstanden med sin inkarnasjon i en overgripende representant. Dette spesifiserer ytterligere den politiske ideens rolle i det kontraktteoretiske rammeverk, der den viser seg å være den sentrale bestemmelsen i alle de

¹³³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 220.

¹³⁴ Her kan man se hvordan uvitenhetens slør også spiller en rolle i Hobbes' rammeverk, dog ettersom den står i relasjon til den opprinnelige makt og talen, innehar den en noe annen rolle enn i Rawls' rammeverk. I Hobbes' rammeverk ville uvitenhetens slør abstrahere fra alle de partikulære forhold som kunne motivere aktøren til å bryte med den virksomme tale i samfunnstilstanden. Dette ville således konstituere den politiske idealtilstand (den opprinnelige posisjon), ettersom aktøren her representerer den politiske ideen direkte.

¹³⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, 220.

tre konstitutive situasjonene.

Sammendrag av analysen

Jeg vil her formulere den ovenstående analysen på et konsist vis, altså kort sette de generelle begrepene i sammenheng og vise deres interrelasjoner.

Det kontraktteoretiske rammeverk sentrerer seg om en unik *politisk idé*. Alle de øvrige begrepene og elementene i rammeverket reguleres og innordnes i relasjon til denne politiske idéen. Dette viser seg ved å observere dens konstitutive rolle i kontraktteoriens tre ulike nivåer: Den innledende situasjon er betegnet av den politiske ideens fullstendige fravær, og av at aktørene følgelig befinner seg i en tilstand preget av kaos og frykt; den politiske idealtilstand er betegnet av den politiske ideens fullstendige nærvær, og av at aktørene følgelig fungerer som rene representanter for den politiske idé; samfunnstilstanden er betegnet av at den politiske ideen nedfelles i en ekstern og overgripende kilde for legitimitet, og av at aktørene følgelig befinner seg i et politisk regime der de har kollektivt ansvar for å etterkomme den politiske ideens fordringer på generell basis. De tre nivåene er slik ordnet etter den politiske ideens ulike modi, hvilket altså ligger til grunn for aktørenes politiske status.

Den innledende situasjon uttrykker det kaos eller den trussel som gjør det imperativt å opprette en samfunnstilstand som vil beskytte mot den innledende situasjon på et regulert og permanent vis. Aktørene ter seg her på en måte som strider direkte mot den politiske ideens fordringer, hvilket ligger til grunn for en kaotisk og lovløs sosial sfære. Den innledende situasjon er således å forstå som den analytiske motsetningen til en situasjon definert av den politiske idé.

Den politiske idealtilstand er definert av at aktørene fungerer som rene representanter for den politiske idé. Dette innebærer at den politiske idé binder hver enkelt aktør, og er følgelig universelt gjeldende for alle aktørene i den politiske idealtilstand. Eller, som det også kan uttrykkes, den politiske idé er fullstendig nærværende. Aktørene er her alle som én representanter for den politiske ideen som rammeverket sentrerer seg om.

Samfunnskontrakten utarbeides i den politiske idealtilstand under den veiledende antagelse om aktørene ikke vil kunne opprettholde sin ideelle natur. Samfunnskontraktens innhold er en funksjon av relasjonen mellom den politiske idé og den innledende situasjon, og er myntet på å opprette et politisk regime som vokter mot den innledende situasjon på bakgrunn av at den politiske idé gjøres gjeldende på et kollektivt og generelt vis for aktørene.

Samfunnstilstanden er definert av at den politiske idé nedfelles i en representant som fungerer som en overgripende kilde for legitimitet. Det opprettes dermed et rom hvor aktørene kollektivt samles under denne kilden for legitimitet, der de gis et generelt ansvar om å rette seg etter de fordringer som stammer fra denne kilden. Aktørene må derfor, som masse, tendere mot å opprettholde og kultivere den politiske ideens fordringer for å beskytte mot den innledende situasjonens trussel. Enhver aktør som på et eller annet vis handler utfra den innledende situasjonens rådende prinsipper forbryter seg dermed på kollektivet og må følgelig (med utgangspunkt i denne handling) undertrykkes og skyves til side.

Rawls og kontraktteori

Jeg vil her vise hvordan den ovenstående analysen gjør seg gjeldende for Rawls' rammeverk. Dette innebærer å lete frem de konkrete begrepene i hans rammeverk som svarer til de generelle begrepene jeg har trukket ut av Hobbes' rammeverk. Dette vil lede videre til en vurdering av politikken generelle motiv i det kontraktteoretiske rammeverk, hvilket er et svar på spørsmålet: «Hva er politikken oppgave i den kontraktteoretiske tradisjon?».

Rimelighet som Rawls' politiske idé

Av de begrepene jeg her vil diskutere i forhold til Rawls' rammeverk er det naturligvis den opprinnelige posisjon, tilsvarende den politiske idealtilstand, som fremtrer mest eksplisitt i hans tekster. Utfra de ovenstående utredningene har jeg definert den politiske idealtilstand som den situasjon der aktørene fungerer som representanter for den politiske idé, hvilket ligger til grunn for samfunnskontrakten. Gjør dette seg gjeldende i Rawls' rammeverk?

Hobbes' begrep om den kunstige person er viktig i denne sammenheng. En aktør i den politiske idealstand er en kunstig person i den forstand at den politiske idé fremtrer i nærvær og binder aktøren direkte: Aktøren i den politiske idealtilstand fungerer utelukkende som en representant for den politiske idé. Tilsvarende ikke dette nøyaktig den karakteristikken som foreskrives aktørene i Rawls' opprinnelige posisjon? Som Rawls sier: «the parties as *rational representatives who specify the fair terms of social cooperation* by agreeing to principles of justice are simply parts of the original position [...] they are merely *the artificial creatures* inhabiting our device of representation.»¹³⁶ Selv om dette ikke er avgjørende for argumentasjonen, er det verdt å legge merke til den slående ordlikheten her: Rawls' omtaler

¹³⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, 28, min kursivering.

aktørene i den opprinnelige posisjon både som *kunstige* og som *representanter*. Mer til poenget er det å spørre hva som ligger til grunn for at Rawls omtaler dem på en slik måte: I og med at aktørene i den opprinnelige posisjon påtar seg uvitenhetens slør, så abstraheres de fra alle vilkårlige sosiale omstendigheter, hvilket medfører at de situeres *på ideelt vis* som frie og like aktører innrettet mot å nå en *rimelig enighet*. Det er upresist å hevde at aktørene i den opprinnelige posisjon er kunstige fordi de ikke er som oss og derfor bare er del av et fremstillingsredskap¹³⁷: Aktørene er kunstige fordi de bindes direkte og fullstendig av det prinsippet som ideelt sett skal regulere hele vår politiske virkelighet. Som Rawls sier:

[W]e must find some point of view, removed from and not distorted by the particular features and circumstances of the all-encompassing background framework, from which a *fair agreement between persons regarded as free and equal* can be reached. [...] The original position, with the features I have called 'the veil of ignorance,' is this point of view. The reason the original position must abstract from and not be affected by the contingencies of the social world is that *the conditions for a fair agreement on the principles of political justice between free and equal persons* must eliminate the bargaining advantages that inevitably arise within the background institutions of any society from cumulative social, historical, and natural tendencies.¹³⁸

Den ovenstående definisjonen av den politiske idealtilstand – som den situasjon der den politiske idé er nærværende gjennom aktørenes representasjon – viser seg dermed å gjelde for Rawls opprinnelige posisjon, i og med at aktørene gjennom uvitenhetens slør blir representanter for et entydig og ideelt politisk prinsipp. Dette entydige prinsippet er *rimelighet*. Rimelighet uttrykker den fullstendige symmetri og enighet som skal foreligge mellom personer betraktet som frie og like: «[The] organizing idea is that of society as a fair system of social cooperation between free and equal persons viewed as fully cooperating members of society over a complete life.»¹³⁹ Jeg påstår altså at rimelighet står i sentrum for Rawls' rammeverk *på samme formelle vis* som den opprinnelige makt står i sentrum for Hobbes' rammeverk, i og med at begge er å regne som den politiske idé i de respektive rammeverk. Dette antyder Rawls tydelig da han sier:

[B]eing reasonable [...] is part of a *political ideal* of democratic citizenship that includes the idea of public reason. The content of this ideal includes what free and equal citizens as *reasonable* can require of each other with respect to their *reasonable* comprehensive views. *In this case they cannot require anything contrary to what the parties as their representatives in the original position could grant.*¹⁴⁰

¹³⁷ Rawls kommenterer selv bruken av ordet på dette upresise vis: «Here 'artificial' is understood in the older sense of characterizing something as an artifice of reason, for such is the original position.» *Political Liberalism*, 75.

¹³⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, 23, min kursivering.

¹³⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, 9.

¹⁴⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, 62, min kursivering.

Jeg vil belegge påstanden om rimelighet som Rawls' politiske idé grundigere ved å vise hvordan de øvrige betegnelsene jeg har kommet frem til gjør seg gjeldende i Rawls' rammeverk. Med en slik redegjørelse ønsker jeg å illustrere rimelighetens rolle i Rawls' helhetlige rammeverk, for slik å kunne foreta en vurdering og kritikk av rimelighetens betydning som politisk idé hos Rawls med tanke på hans helhetlige rammeverk. I første omgang vil jeg vurdere hvordan den innledende situasjon gjør seg gjeldende i Rawls' rammeverk. Etter det vil jeg gå nærmere inn på de resterende siste leddene i min analyse: overgangen fra den opprinnelige posisjon til samfunnstilstanden, samt karaktertrekkene til samfunnstilstanden.

Pluralisme som sådan som Rawls' innledende situasjon

Den innledende situasjon ble definert som den situasjonen der den politiske idé er fullstendig fraværende. Med utgangspunkt i utlegningen om Hobbes' naturtilstand innebar dette mer nøyaktig at den innledende situasjon i selve sitt begrep uttrykker den trussel eller det kaos som gjør det imperativt å innstifte en samfunnstilstand som vil beskytte mot denne situasjonen på et regulert og permanent vis. For Hobbes er det naturtilstanden som innehar rollen som den innledende situasjon, da fraværet av den opprinnelige makt medfører en tilstand av krig mellom aktørene. Finnes det en tilsvarende betegnelse i Rawls' rammeverk?

Jeg mener at pluralisme som sådan har rollen som den innledende situasjon i Rawls' rammeverk.¹⁴¹ Man kunne, rent begrepslig, konstruere det som ville tilsvare en tilstand av krig med utgangspunkt i dette begrepet, for det som skiller pluralisme som sådan fra rimelig pluralisme og som følgelig gjør det til et relevant begrep, er at det karakteriseres av rimelighetens mulige fravær. Det vil si, Rawls bruker riktignok ikke begrepet pluralisme som sådan til å uttrykke rimelighetens *fullstendige* fravær (slik Hobbes bruker naturtilstanden til å uttrykke den opprinnelige maktens fullstendige fravær), men det som skiller pluralisme som sådan fra den rimelige pluralisme er at sistnevnte er karakteriseres og defineres av rimelighet, mens pluralisme som sådan til motsetning nettopp er preget av urimelighet.¹⁴²

Rawls bruker dog begrepet om pluralisme som sådan på en tvetydig måte. I blant bruker han det som en nøytral beskrivelse på at det simpelthen foreligger inkompatible,

¹⁴¹ Se for øvrig også redegjørelsene mine for pluralisme som sådan i første kapittel, «Om det sosiale domenet som karakterisert av den rimelige pluralismens faktum» og «Den enkelte person og den rimelige pluralismens faktum».

¹⁴² Hobbes kunne på samme vis ha skilt mellom «aktørene med virksom tale» (analogt med rimelig pluralisme) og «aktørene med tom tale» (analogt med pluralisme som sådan).

omfattende doktriner i et demokratisk regime: «This fact of reasonable pluralism must be distinguished from the fact of pluralism as such. It is the fact that free institutions tend to generate not *simply a variety of doctrines and views*, as one might expect from peoples' various interests and their tendency to focus on narrow points of view.»¹⁴³ Men vanligvis bruker han det mer spesifikt til å karakterisere et visst fravær av rimelighet: «That a democracy is marked by the fact of pluralism as such is not surprising, for there are always many unreasonable views.»¹⁴⁴ Det er denne siste betydningen, hvilket også er den mest relevante for Rawls' hensikter, som jeg legger til grunn i min diskusjon av pluralisme som sådan. Og det er utfra denne betydningen at en tilstand av krig kan tenkes dersom begrepet dras til sitt ytterpunkt. Dette ytterpunktet er, helt spesifikt og fullstendig i samsvar med Hobbes' naturtilstand, den situasjonen der den politiske idé er fullstendig fraværende. Som Rawls sier: «The fact of reasonable pluralism is not an unfortunate condition of human life, as we might say of pluralism as such, allowing for doctrines that are not only irrational but mad and aggressive.»¹⁴⁵ I denne betydning har altså pluralisme som sådan rollen som den innledende situasjon i Rawls' rammeverk.

Rawls antyder flere steder at pluralisme som sådan uttrykker det kaos og den trussel som samfunnstilstanden skal beskytte mot, som jeg har vært inne på tidligere. Det mest uttalte er når han om urimelige doktriner som kan foreligge i pluralisme som sådan hevder: «This gives us the practical task of containing them—like war and disease—so that they do not overturn political justice.»¹⁴⁶ Han sier også: «[T]hey may not be strong enough to undermine the substantive justice of the regime. That is the hope; there can be no guarantee.»¹⁴⁷ Og videre: «[A] society can be well-ordered by a political conception of justice so long as [...] unreasonable comprehensive doctrines (these, we assume, always exist) do not gain enough currency to undermine society's essential justice.»¹⁴⁸

I diskusjonen av den tomme og den virksomme tale i Hobbes' rammeverk påpekte jeg et viktig, formelt poeng. Dette var hvordan aktørene i relasjon til den politiske idé kunne ha to veldig ulike roller. I fraværet av den opprinnelige makt var aktørene innehavere av en tom tale som følgelig situerte dem i en brutal og kaotisk sosial sfære, mens aktørene ved den opprinnelige maktens nærvær ble innehavere av en virksom tale som situerte dem i en ideell

¹⁴³ John Rawls, *Political Liberalism*, 36, min kursivering. Annetsteds sier han også: «if they assume pluralism as such to obtain, and hence that *there may be* comprehensive doctrines that would suppress, if they could, liberty of conscience and freedom of thought [...]» *Political Liberalism*, 64, min kursivering.

¹⁴⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, 63.

¹⁴⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, 144.

¹⁴⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, 64n.

¹⁴⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, 65.

¹⁴⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, 38.

situasjon. Denne dikotomiske innordningen av aktørene som innehavere av enten en tom tale eller virksom tale finner også sitt motstykke i Rawls' rammeverk, der han skiller mellom henholdsvis urimelige aktører og rimelige aktører. Og denne dikotomiske innordningen av aktørene er hos Rawls også forstått utfra aktørenes relasjon til den politiske idé, altså rimelighet. I diskusjonen av begrepet om den politiske idé knyttet jeg dette til tanken om en politisk terskel. Jeg hevdet at den politiske idé definerer en politisk terskel, i betydningen at den setter grenser i forhold til aktørenes politiske status, og at den slik fungerer som en forutsetning for politisk organisering og sameksistens. I Rawls' rammeverk mener jeg at denne politiske terskelen defineres av rimelighet.

Samfunnskontrakten og den opprinnelige posisjon i Rawls' rammeverk

Jeg hevder altså at Rawls' begrep om rimelighet kan regnes som en politisk idé på samme vis som den opprinnelige makt kan regnes som Hobbes' politiske idé. Her ønsker jeg å begrunne denne påstanden ytterligere ved å knytte samfunnskontraktens rolle i Rawls' rammeverk til min analyse av dens generelle rolle i det kontraktteoretiske rammeverk, og vil argumentere for det følgende: a) at samfunnskontrakten motiveres av en veiledende antagelse om at aktørene ikke gjennomgående vil kunne opprettholde sin status som rimelige aktører; b) at samfunnskontrakten er myntet på å danne et regulativt forsvar mot urimelighetens trussel (pluralisme som sådan); c) at samfunnskontrakten anses som resultatet av en drøftning om hvordan rimelighet kan institusjonaliseres på kollektiv og generell basis i samfunnstilstanden.

Den opprinnelige posisjon er som sagt en ideell situasjon der aktørene, på bakgrunn av uvitenhetens slør, treffer beslutninger som er rimelige og rettferdige. Disse beslutningene ville ikke ha relevans dersom man antar at de samfunnssituerte aktørene uansett og i alle tilfeller veiledes av rimelige handlingsdisposisjoner. Det som skiller den opprinnelige posisjon og samfunnstilstanden i dette henseendet, er at aktørene i den opprinnelige posisjon på ideelt vis er bundet av rimelighet, mens aktørene kan og vil forbryte seg mot vilkårene for rimelighet i samfunnstilstanden. Som Rawls sier: «[W]e do not, of course, deny that prejudice and bias, self- and group interest, blindness and wilfulness, play their all too familiar part in political life.»¹⁴⁹ Samfunnskontrakten baserer seg altså på den veiledende antagelse om at de samfunnssituerte aktørene kan opptre på urimelig vis, og er slik myntet på å danne et regulativt forsvar mot denne trusselen. Dermed er samfunnskontrakten å forstå som resultatet av en drøftning om hvordan rimelighet kan institusjonaliseres i et kollektivt rammeverk, for

¹⁴⁹ John Rawls, *Political Liberalism*, 58.

slik å beskytte mot utbrudd av urimelighet og en tilstand karakterisert av pluralisme som sådan (den innledende situasjon). Aktørene i den opprinnelige posisjon fungerer altså som individuelle representanter for rimelighetens idé bak uvitenhetens slør, der de drøfter hvordan rimelighet kan institusjonaliseres på kollektiv og generell basis i samfunnstilstanden – hvilket vil beskytte mot urimelighetens trussel på permanent og regulert vis – hvilket altså ligger til grunn for samfunnskontrakten. Som Rawls sier: «Our social system is just if it is such that by this sequence of hypothetical agreements we would have contracted into the general system of rules which defines it.»¹⁵⁰

Demokrati og rimelighet i Rawls' samfunnstilstand

For Hobbes medfører overgangen fra den politiske idealtilstand til samfunnstilstanden at den politiske idé inkarneres i Leviathan, hvilket følgelig innsetter ham som samfunnstilstandens overgripende kilde for legitimitet. At Hobbes argumenterer for en absolutt enehersker er å regne som en konsekvens av hans politiske idé, den opprinnelige makt. Rawls' politiske idé er derimot rimelighet, som fordrer en veldig annerledes samfunnstilstand. Mer konkret hevder jeg at der Hobbes på grunn av den opprinnelige makt baserer seg på Leviathan som samfunnstilstandens overgripende kilde for legitimitet, til opprettelsen av et absolutistisk regime, vil Rawls på grunn av rimelighet heller basere seg på demokratiets implisitte ideer og prinsipper som samfunnstilstandens overgripende kilde for legitimitet, til opprettelsen av et demokratisk regime preget av den rimelige pluralisme.

Aktørene i den opprinnelige posisjon er alle individuelle representanter for ideen om rimelighet. Rimelighet er binder altså (universelt) alle aktørene (individuellt) i den opprinnelige posisjon. På grunn av samfunnskontrakten vil rimelighet i samfunnstilstanden binde aktørene på kollektivt og generelt vis, hvilket skal beskytte mot den innledende situasjonens trussel. Rawls' begrep om den rimelige pluralisme svarer til dette, ettersom den rimelige pluralisme betegner et fellesskap som på generelt vis etterkommer rimelighetens fordringer. Å beskytte mot den innledende situasjonens trussel, innebærer altså å kultivere den rimelige pluralisme både i forhold til det politiske nivå (for å danne en overlappende konsensus) og det sosiale nivå (som bakgrunns-kulturen for politisk virksomhet). Og det som kultiverer denne rimelige pluralismen er ifølge Rawls demokratiets implisitte ideer og prinsipper. Jeg mener dog enda sterkere at demokratiets implisitte ideer og prinsipper fungerer som selve mulighetsbetingelsen for den rimelige pluralisme, altså for et fellesskap

¹⁵⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, 13.

karakterisert av rimelighet. Det er i så fall slik demokratiets implisitte ideer og prinsipper kan regnes som den overgripende kilde for legitimitet i samfunnstilstanden, som skaper et rom hvori aktørene samles under den politiske idé på et kollektivt og generelt vis. Som Rawls sier:

[Being reasonable] is part of a political ideal of democratic citizenship that includes the idea of public reason.¹⁵¹

The political culture of a democratic society is always marked by a diversity of opposing and irreconcilable religious, philosophical and moral doctrines. Some of these are perfectly reasonable, and this diversity among reasonable doctrines political liberalism sees as the inevitable long-run result of the powers of human reason at work within the background of enduring free institutions.¹⁵²

The problem of political liberalism is to work out a conception of political justice for a constitutional democratic regime that the plurality of reasonable doctrines – always a feature of the culture of a free democratic regime – might endorse.¹⁵³

Det er med andre ord en følge av demokratiets implisitte ideer og prinsipper at den rimelige pluralisme vokser frem, og det er følgelig i demokratiet som regime at aktørene kan være del av en rimelig pluralisme som på kollektivt og generelt vis opprettholder rimelighetens fordringer, hvilket dermed danner et regulativt forsvar mot pluralisme som sådan. Rimelighet er derfor et definerende trekk ved det demokratiske regimet:

In a democratic society there is a tradition of democratic thought, the content of which is at least familiar and intelligible to the educated common sense of citizens generally. Society's main institutions, and their accepted forms of interpretation, are seen as a fund of implicitly shared ideas and principles.¹⁵⁴

Den kollektive sfæren hvori aktørene generelt retter seg etter rimelighetens fordringer kommer altså i stand ettersom rimelighet er et definerende trekk ved det demokratiske regimet. Slik sett er altså det demokratiske regimet, med dets implisitte ideer og prinsipper, en forutsetning for fremveksten av den rimelige pluralisme. Dette er igjen fordi demokratiets implisitte ideer og prinsipper fungerer som den overgripende kilde for legitimitet i samfunnstilstanden, på samme måte som Leviathan fungerer som den overgripende kilde for legitimitet i samfunnstilstanden hos Hobbes.

¹⁵¹ John Rawls, *Political Liberalism*, 62.

¹⁵² John Rawls, *Political Liberalism*, 4.

¹⁵³ John Rawls, *Political Liberalism*, xxviii. Han sier også: «Given the fact of the reasonable pluralism of democratic culture, the aim of political liberalism is to uncover the conditions of the possibility of a reasonable public basis of justification on fundamental political questions.» *Political Liberalism*, xix.

¹⁵⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, 14.

Den kontraktteoretiske analysen i forhold til Locke og Rousseau

For å forsvare påstanden om at den min analyse av det kontraktteoretiske rammeverk kan fungere som modell for kontraktteori generelt, vil jeg her antyde hvordan den forholder seg til John Locke og Jean-Jacques Rousseau. Dette er å forstå som en antydning fordi jeg her ikke kan gå like dypt inn i deres politiske teorier som jeg gjør med Hobbes og Rawls sine. Etter denne redegjørelsen vil jeg konkludere analysen av det kontraktteoretiske rammeverk med å vurdere politikkenes motiv i den kontraktteoretiske tradisjon.

John Locke og den politiske idealtilstand

Locke og Hobbes blir ofte satt opp mot hverandre når det kommer til konstruksjonen av naturtilstanden. For Locke er ikke naturtilstanden preget av krig og elendighet slik den er for Hobbes, men er snarere preget av fred og harmoni, og er i så måte å regne som en ideell tilstand: «The *State of Nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions.»¹⁵⁵ Aktørene i Lockes naturtilstand er alle like og frie,¹⁵⁶ og veiledes av sin naturlige fornuft idet de gir uttrykk for en ideell og fredfull natur. Dermed kunne man ledes til å tro at det foreligger en konflikt mellom Hobbes og Locke i forhold til konstruksjonen av naturtilstanden, og at Lockes fornying av naturtilstanden kunne tas til inntekt for at han raffinerer det kontraktteoretiske rammeverket. Men etter redegjørelsen for hvordan den politiske idealtilstand gjør seg gjeldende i Hobbes' rammeverk, så kan det illustreres at dette er en oppfatning som bruker samme betegnelse (naturtilstanden) på to ulike nivåer i Hobbes' og Lockes kontraktteori. Det vil si, for Locke tilsvarer naturtilstanden den politiske idealtilstand i det kontraktteoretiske rammeverket, mens den innledende situasjon (som i Hobbes' rammeverk tilsvarer naturtilstanden) er å finne i hans begrep om krigstilstanden: «The *State of War* is a State of Enmity and Destruction.»¹⁵⁷ Locke sier:

And here we have the plain *difference between the State of Nature, and the State of War*, which however some Men have confounded, are as far distant, as a State of Peace, Good

¹⁵⁵ John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 271.

¹⁵⁶ Som Locke sier om naturtilstanden: «a *State of Perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man. A *State also of Equality*, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another.» *Two Treatises of Government*, 269.

¹⁵⁷ John Locke, *Two Treatises of Government*, 278.

Will, Mutual Assistance, and Preservation, and a State of Enmity, Malice, Violence, and Mutual Destruction are one from another. Men living together according to reason, without a common Superior on Earth, with Authority to judge between them, is *properly the State of Nature*. But force, or a declared design of force upon the Person of another, where there is no common Superior on Earth to appeal to for relief, is *the State of War*.¹⁵⁸

Mens aktørene i Lockes naturtilstand altså er av en ideell natur idet de veiledes av sin naturlige fornuft, utgjør aktørene i krigstilstanden en trussel og fare. Sistnevnte er å regne som ville dyr, drevet av impulser uten noen veiledning av den naturlige fornuft,¹⁵⁹ og kan derfor potensielt kan undergrave både naturtilstanden og samfunnstilstanden. Derfor kan krigstilstanden, og aktørene defineres av denne tilstandens prinsipper, sies å uttrykke et kaos og en trussel som må undertrykkes og beskyttes mot:

In transgressing the Law of Nature, the Offender declares himself to live by another Rule, than that of *reason* and common Equity, which is that measure God has set to the actions of Men, for their mutual security: and so he becomes dangerous to Mankind, the tye, which is to secure them from injury and violence, being slighted and broken by him.¹⁶⁰

Krigstilstanden fungerer dermed, mener jeg, som Lockes innledende situasjon, slik naturtilstanden fungerer som Hobbes' innledende situasjon. Det er følgelig ingen konflikt mellom Hobbes og Locke i forhold til hvordan de konstruerer naturtilstanden, ettersom de simpelthen bruker samme betegnelse på to ulike nivåer i sine respektive rammeverk.¹⁶¹

Lockes naturtilstand fungerer altså som den politiske idealtilstand. Aktørene veiledes her av den naturlige fornuft, som «instruerer» aktørene og definerer grensene for deres

¹⁵⁸ John Locke, *Two Treatises of Government*, 280.

¹⁵⁹ Som Locke sier: «And one may destroy a Man who makes War upon him, or has discovered an Enmity to his being, for the same Reason, that he may kill a *Wolf* or a *Lyon*; because such Men are not under the ties of the Common Law of Reason, have no other Rule, but that of Force and Violence, and so may be treated as Beasts of Prey, those dangerous and noxious Creatures, that will be sure to destroy him, whenever he falls into their Power.» *Two Treatises of Government*, 279.

¹⁶⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, 272.

¹⁶¹ Kritikken jeg i denne teksten fører mot Rawls' forståelse av den kontrakteoretiske tradisjon – med utgangspunkt i at han ikke skiller mellom den innledende situasjon og den opprinnelige posisjon som to ulike nivåer i kontrakteorien generelt – gjør seg også gjeldende i hvordan han forstår forskjellen mellom Hobbes og Locke. Se *Lectures on the History of Political Philosophy* side 103-109. Rawls diskuterer her hvordan Hobbes og Locke konstruerer samfunnskontrakten, hvilket Rawls leser som et direkte resultat av deres ulike måter å tenke naturtilstanden på. Som han sier: «in Hobbes, the idea of the social contract is used as a point of view from which rational persons [...] can see that they have sufficient reason for supporting an effective sovereign (and for Hobbes this means an absolute sovereign, because only such can be effective) [...] In Locke the idea of the social contract is used to maintain that legitimate government can be founded only on the consent of free and equal, and reasonable and rational persons, starting from the state of nature regarded as a state of equal political jurisdiction, all being, as it were, equally sovereign over themselves.» *Lectures on the History of Political Philosophy*, 107. Problemet er altså at Rawls ikke har sett at det her er snakk om ulike nivåer, som altså er en konsekvens av at han ikke skiller mellom den innledende situasjon (Hobbes' naturtilstand; Lockes krigstilstand) og den opprinnelige posisjon (Lockes naturtilstand; Hobbes' politiske idealtilstand). Rawls misforstår dermed også, mener jeg, den generelle funksjonen som samfunnskontrakten har i det kontrakteoretiske rammeverk, idet han hevder: «This contrast between Hobbes and Locke illustrates an important point: that what may seem the same idea (the idea of the social contract) can have a very different meaning and use, given its role within a political conception as a whole.» 107.

opptreden. Aktørene fungerer således som representanter for den naturlige fornuft, der den naturlige fornuft binder hver og én på individuelt vis, og følgelig også på universelt vis i og med at enhver som ikke følger den naturlige fornuftens fordringer vil følge krigstilstandens prinsipper. Locke påpeker dette tydelig:

The *Freedom* then of Man and Liberty of acting according to his own Will, is *grounded on* his having *Reason*, which is able to instruct him in that Law he is to govern himself by, and make him know how far he is left to the freedom of his own will. To turn him loose to an unrestrain'd Liberty, before he has Reason to guide him, is not allowing him the priviledge of his Nature, to be free; but to thrust him out amongst Brutes, and abandon him to a state as wretched, and as much beneath that of a Man, as theirs.¹⁶²

Det som så motiverer samfunnskontrakten og opprettelsen av samfunnstilstanden er den veiledende antagelse om at aktørene ikke vil kunne opprettholde sin ideelle natur: «To avoid this State of War [...] is one great reason of Mens putting themselves into Society, and quitting the State of Nature.»¹⁶³ Eller som Locke sier et annet sted: «God hath certainly appointed Government to restrain the partiality and violence of Men. I easily grant, that *Civil Government* is the proper Remedy for the Inconveniencies of the State of Nature.»¹⁶⁴ «Ubeleiligheten» ved Lockes naturtilstand er at det ikke foreligger noen vedvarende sikkerhet mot krigstilstanden, ettersom enhver aktør individuelt har ansvar for å vedlikeholde sin ideelle natur som representant for den naturlige fornuft. Derfor argumenterer Locke for nødvendigheten av å opprette en samfunnstilstand der aktørene gis ansvar for å etterkomme den naturlige fornuftens fordringer på kollektivt og generelt vis: «Freedom of Men under Government, is, to have a standing Rule to live by, *common to every one of that Society*, and made by the Legislative Power erected in it.»¹⁶⁵ Locke fremstiller for øvrig dette viktige skillet mellom det individuelle og universelle i den politiske idealtilstand kontra det kollektive og generelle i samfunnstilstanden eksplisitt og presist:

Those who are *united into one Body*, and have a common establish'd Law and Judicature to appeal to, with Authority to decide Controversies between them, and punish Offenders, are in Civil Society one with another: but those who have no such *common* Appeal, I mean on Earth, are still in the state of Nature, each being, where there is no other, *Judge for himself*, and Executioner; which is, as I have before shew'd it, the perfect state of Nature.¹⁶⁶

¹⁶² John Locke, *Two Treatises of Government*, 309.

¹⁶³ John Locke, *Two Treatises of Government*, 282, min kursivering.

¹⁶⁴ John Locke, *Two Treatises of Government*, 275.

¹⁶⁵ John Locke, *Two Treatises of Government*, 284, min kursivering.

¹⁶⁶ John Locke, *Two Treatises of Government*, 324, min kursivering. Han sier også: «And thus all private judgement of every particular Member being excluded, the Community comes to be Umpire, by settled standing Rules, indifferent, and the same to all Parties; and by Men having Authority from the Community, for the execution of those Rules, decides all the differences that may happen between any Members of that Society,

Det virker dermed som at Lockes rammeverk er i overensstemmelse med og bekrefter riktigheten av den ovenstående analysen av det kontraktteoretiske rammeverk. Naturligvis vil en så kort og punktvis gjennomgang av et verk som *Two Treatises of Government* være mangelfull. Blant annet burde følgende punkter ha blitt tematisert i større grad: den naturlige fornuftens rolle i Lockes helhetlige rammeverk, og dennes relasjon til Gud; hva som mer spesifikt kan sies å være Lockes politiske idé; hvilke prinsipper som regulerer krigstilstanden; hva som er den politiske ideens representant i samfunnstilstanden. Jeg mener dog at den ovenstående redegjørelsen er tilstrekkelig for mine hensikter, som altså er å bekrefte at min analyse kan tjene som generell modell for det kontraktteoretiske rammeverk.

Jean-Jacques Rousseau og allmennviljen

Rousseau vier naturtilstanden som hypotetisk situasjon lite oppmerksomhet i *On the Social Contract*, og konsentrerer seg heller om å beskrive samfunnstilstanden. Rousseau gir altså ingen fullgod beskrivelse av en hypotetisk situasjon som kunne tilsvare den innledende situasjon, men i diskusjonen av samfunnstilstanden appellerer han stadig til en naturtilstand på en måte som tydelig fungerer som den innledende situasjon. Som han sier:

This passage from the state of nature to the civil state produces a remarkable change in man, by substituting justice for instinct in his behavior and giving his actions the morality they previously lacked. Only then, when the voice of duty replaces physical impulse and right replaces appetite, does man, who until that time only considered himself, find himself forced to act upon other principles and to consult his reason before heeding his inclinations.¹⁶⁷

Rousseau konsentrerer seg i langt større grad om overgangen fra det individuelle i den innledende situasjon til det kollektive og generelle i samfunnstilstanden. På mange måter er vel Rousseau den kontraktteoretiker (av de som vurderes her) som med størst omsorg diskuterer sammenhengen mellom det individuelle og det kollektive i det kontraktteoretiske rammeverk.¹⁶⁸ Dette fokuset utfolder seg mest åpenbart i hans begrep om allmennviljen. Som

concerning any matter of right; and punishes those Offences, which any Member hath committed against the Society, with such Penalties as the Law has established.» *Two Treatises of Government*, 324.

¹⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract* (Boston: St. Martin's Press, Inc., 1978), 56.

¹⁶⁸ Det er for øvrig interessant å se hvordan de ulike kontraktteoretikerne som vurderes her konsentrerer seg om hver sin spesifikke del av det generelle kontraktteoretiske rammeverk. For å lage en grov skisse, så ville jeg si at det forholder seg på følgende måte: Rousseau vier mest oppmerksomhet til den generelle sammenhengen mellom det individuelle og det kollektive i det kontraktteoretiske rammeverk; Rawls til den politiske idealtilstand og spørsmålet om hvordan denne strukturerer samfunnstilstanden; Locke til den politiske idealtilstand og spørsmålet om hvorfor en samfunnstilstand må opprettes fra dette utgangspunkt; Hobbes til den innledende situasjon og dennes betydning for samfunnstilstanden. Kanskje er det nettopp fordi de diskuterer hver

han sier: «Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of *the general will*; and in a body we receive each member as an indivisible part of the whole.»¹⁶⁹ Allmennviljen er den kollektive og generelle vilje som aktørene innordnes i gjennom samfunnskontrakten,¹⁷⁰ slik at den enkelte aktør i samfunnstilstanden gis ansvar for å samordne sin egen private vilje med allmennviljen. Dette er opphavet til hans skille mellom summen av alles individuelle vilje og den generelle og kollektive allmennviljen:

There is often a great difference between the will of all and the general will. The latter considers only the common interest; the former considers private interest, and is only a sum of private wills. But take away from these same wills the pluses and minuses that cancel each other out, and the remaining sum of the differences is the general will.¹⁷¹

Denne konflikten mellom allmennviljen og aktørenes private vilje er det sentrale motivet hos Rousseau, der aktørenes private vilje *qua* privat vilje bærer i seg den trusselen og det kaoset som samfunnstilstanden må beskytte mot, som dermed tilsvarer den innledende situasjonens rolle i rammeverket:

Indeed, each individual can, as a man, have a private will contrary to or differing from the general will he has as a citizen. His private interest can speak to him quite differently from the common interest. His absolute and naturally independent existence can bring him to view what he owes the common cause as a free contribution, the loss of which will harm others less than its payment burdens him. And considering the moral person of the State as an imaginary being because it is not a man, he might wish to enjoy the rights of the citizen without wanting to fulfil the duties of a subject, *an injustice whose spread would cause the ruin of the body politic*.¹⁷²

Det er især to aspekter ved allmennviljen jeg ønsker å bemerke for å bekrefte at min analyse av det kontraktteoretiske rammeverk stemmer overens med Rousseaus redegjørelser. For det første bekrefter Rousseau at allmennviljen i seg selv er utilstrekkelig for å opprette samfunnstilstanden og samle alle aktørene på kollektivt og generelt vis, ettersom det forutsetter en overgripende kilde for legitimitet:

The public force must therefore have its own agent, which unites it and puts it into operation according to the directions of the general will; which serves as a means of communication between the State and the sovereign; and which does in a sense for the public person what the union of the soul and the body does in man. This is the reason why, in the State, there is government, which has been incorrectly confounded with the sovereign, of which it is only

sin spesifikke del (selv om de gjør det innenfor samme helhetlige rammeverk) at de ofte anses for å være i større innbyrdes konflikt enn hva tilfellet er, iallfall i forhold til det jeg argumenterer for i denne teksten.

¹⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 53, min kursivering.

¹⁷⁰ Som Rousseau sier: «A convention that is legitimate because it has the social contract as a basis; equitable, because it is common to all; useful, because it can have no other object than the general good; and solid, because it has the public force and the supreme power as guarantee.» *On the Social Contract*, 63.

¹⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 61.

¹⁷² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 55, min kursivering.

the minister.¹⁷³

Men, for det andre, hva er det som fungerer som Rousseaus politiske idealtilstand? Dette er vanskeligere å svare på. Det er vanskelig fordi det virker som at Rousseau selv har vanskeligheter med å definere den på håndgripelig vis, eller iallfall det som jeg oppfatter som hans politiske idealtilstand. Han diskuterer den i sammenheng med lovgiveren, som han omtaler både med stor respekt og med en avvisende tone.¹⁷⁴ Det er dog en omtale som minner veldig om hvordan Rawls beskriver aktørene i den opprinnelige posisjon med tanke på uvitenhetens slør:

The discovery of the best rules of society suited to nations would require a superior intelligence, who saw all of men's passions yet experienced none of them; who had no relationship at all to our nature yet knew it thoroughly; whose happiness was independent of us, yet who was nevertheless willing to attend to ours; finally one who, preparing for himself a future glory with the passage of time, could work in one century and enjoy the reward in another.¹⁷⁵

Lovgiveren er altså en individuell størrelse som ikke er *situert* i samfunnstilstanden, og som følgelig befinner seg i en privilegert posisjon i forhold til å redegjøre for hva som er de beste lovene, som igjen er de lovene som vil regulere allmennviljen og slik definere aktørens ansvar i samfunnstilstanden. Og lovgiveren er ikke selv tilstrekkelig for å sette lovene ut i live, både fordi de må settes ut i live av samfunnstilstandens overgripende kilde for legitimitet, og fordi aktørene må være disponert for lovenes generelle fordringer forut for den konkrete samfunnstilstanden hvori de skal virke:

In order for an emerging people to appreciate the healthy maxims of politics, and follow the fundamental rules of statecraft, the effect would have to become the cause; the social spirit, which should be the result of the institution, would have to preside over the founding of the institution itself; and men would have to be prior to laws what they ought to become by means of law.¹⁷⁶

Jeg har dessverre ikke anledning til å dykke dypere inn i Rousseaus rammeverk, og må nøye meg med å gi en rekke antydninger på dens overensstemmelse med min analyse. Av de momentene jeg mener burde blitt undersøkt bedre i denne sammenheng er blant annet: Rousseaus viljesbegrep; suverenens rolle i samfunnstilstanden; lovgiverens natur og rolle i rammeverket som helhet; og hvordan folket disponeres for lovgiverens fordringer forut for

¹⁷³ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 78.

¹⁷⁴ Som han sier: «Thus one finds combined in the work of legislation two things that seem incompatible: an undertaking beyond human force and, to execute it, an authority that amounts to nothing.» *On the Social Contract*, 69.

¹⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 68.

¹⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 69. Dette oppmerksomme poenget til Rousseau gir for øvrig uttrykk for nødvendigheten av en politisk idealtilstand, slik jeg har redegjort for denne i Hobbes' rammeverk.

den konkrete samfunnstilstanden, som henger sammen med en klarere redegjørelse for hva som er Rousseaus politiske idealtilstand. Jeg mener dog at de ovenstående antydningene gir en pekepinn på hvordan Rousseaus kontraktteori kan forstås å samsvare med min analyse av det kontraktteoretiske rammeverk.

Politikkens motiv i den kontraktteoretiske tradisjon

Hva betyr det å spørre etter politikkenes motiv i den kontraktteoretiske tradisjon? Det er et spørsmål som ønsker å forstå hvilken oppgave det forventes at politikken skal utføre, og som i den sammenheng blir nødt til å tematisere en rekke momenter. Hvilke ressurser har politikken til å svare på denne oppgaven? Hvordan maner denne oppgaven frem relasjoner mellom det sosiale og det politiske og mellom det individuelle og det kollektive, og hvordan nyttiggjøres disse relasjonene som ledd i en politisk handlingsplan? Hvordan lyder det politiske løftet som rettferdiggjør den sosiale mobiliseringen rundt et spesifikt politisk ideal, og hvilke avgrunner er det som hjemsøker dette løftet? Og videre: Hvilke forutsetninger er det som ligger til grunn for at denne oppgaven overhodet er av en politisk art? Å spørre etter politikkenes motiv betyr å undersøke hvilke appeller, løfter, kriser og håp som definerer politikkenes oppgave og som ligger til grunn for dens ansvarstagen, og å forsøke å forstå hvordan politikken svarer på denne oppgaven og dette ansvaret.

Ofte antas det at kontraktteorien baserer seg på et mer eller mindre uskyldig tankeeksperiment for å ordne intuisjoner og rendyrke de dimensjoner som ligger i en konkret politisk idé,¹⁷⁷ hvilket tilsynelatende virker som en rimelig antagelse. Den innledende situasjon og den politiske idealtilstand ville fungere som hypotetiske «filtre» for å strekke den politiske idé ut til dets to begreplige ytterpunkter: den innledende situasjon som en hypotetisk situasjonsbeskrivelse av den politiske ideens fullstendige fravær i aktørenes handlingsdisposjoner; og den politiske idealtilstand som en hypotetisk tilstand hvori den politiske idé er altomgripende og enerådende, og som følgelig utforsker og ekspliserer denne ideens iboende dimensjoner og fordringer. Disse hypotetiske filtrene skulle således informere en konkret samfunnstilstand om henholdsvis den faren som et vanstell av den politiske idé

¹⁷⁷ Som Rawls sier i *Lectures on the History of Political Philosophy*: «I stress that the original position, as I have often said, is a device of representation. Were we to look through the history of the tradition of the social contract we would find many different things the initial situation has been used to represent, even if the idea of a device of representation is not made clear, or possibly even understood by the author. It has been so used whether so understood or not.» 20. I *A Theory of Justice* sier han: «One way to look at the idea of the original position, therefore, is to see it as an expository device which sums up the meaning of these conditions and helps us to extract their consequences.» 21. Det er for øvrig dette Samuel Freeman også antar da han svarer på Rawls' kritikere, se «Hvorfor det er nødvendig å undersøke den opprinnelige posisjon nærmere» i første kapittel.

innebærer, og en klart definert politisk handlingsplan for effektivt å motvirke denne faren. Kontraktteorien skulle slik basere seg på et uskyldig tankeeksperiment i den forstand at det utelukkende ville fungere som en eksplisering og rendyrking av de implisitte dimensjonene som ligger i en gitt politisk idé, der det virkelige politiske spørsmålet ville være å finne ut hvilken politisk idé som «virker som det beste alternativet».¹⁷⁸ Men det er nettopp i samspillet mellom disse to konstitutive elementene i det kontraktteoretiske rammeverk at kontraktteorien ikke kan regnes som et uskyldig tankeeksperiment. For det er utfra dette samspillet at det politiske motiv i kontraktteorien kommer til syne, og dette beløper seg til et begjær etter enhet og omslutning, samt et ønske om å avslutte politikken. Jeg vil gå nærmere inn på dette.

Med den innledende situasjon legger kontraktteorien frem en avgrunn – et kaos av aggressivitet, galskap og lovløshet¹⁷⁹ – som ikke begrenses til en forgangen tid eller en hypotetisk situasjon, men som gjør seg gjeldende i samfunnstilstanden som et løfte om at vanviddets utbrudd alltid er en reell trussel. Dette løftet utøver således et vedvarende press på samfunnstilstanden, i form av en trussel om at samfunnet kan bli revet ned og kastet ut i kaos.¹⁸⁰ Dette er et press og en trussel som kommer innenfra, som et virus som vil spre seg og korrumpere det politiske regimet.¹⁸¹ Det finnes ingen garanti mot at ulike aktører ikke vil tiltre rollen som bærere av et slikt virus, altså handle utfra den innledende situasjonens prinsipper og slik undergrave det politiske regimet innenfra. Politikk vil således være kunsten å styre og regulere denne indre trusselen, å sørge for å opprettholde en sosial og politisk sfære der denne trusselen ikke finner rotfeste. I denne forstand er politikken oppgave altså å samle og

¹⁷⁸ Som Rawls sier: «We introduce an idea like that of the original position because *there seems no better way to elaborate a political conception of justice for the basic structure* from the fundamental idea of society as an ongoing and fair system of cooperation between citizens regarded as free and equal.» *Political Liberalism*, 26, min kursivering. Problemet med å argumentere for at den opprinnelige posisjon «virker som det beste argumentet» er at argumentasjonen tilslører rammevilkårene hvori den fremstår som det beste alternativet. Det er disse rammevilkårene jeg forsøker å tenke gjennom med formaliseringen av det kontraktteoretiske rammeverket.

¹⁷⁹ Som Rawls 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.» *Political Liberalism*, xvii. Eller som Locke sier: «a Criminal, who having renounced Reason, the common Rule and Measure, God hath given to Mankind, hath by the unjust Violence and Slaughter he hath committed upon one, declared War against all Mankind, and therefore may be destroyed as a *Lyon* or *Tyger*, one of those wild Savage Beasts, with whom Men can have no Society or Security.» *Two Treatises of Government*, 274.

¹⁸⁰ Som Locke sier: «[H]e that in the State of Society, would take away the *Freedom* belonging to those of that Society or Common-wealth, must be supposed to design to take away from them every thing else, and so be looked on as *in a State of War*.» *Two Treatises of Government*, 279.

¹⁸¹ Det er vel antagelig Rousseau som uttrykker dette mest markant: «The body politic, like the human body, begins to die at the moment of its birth, and carries within itself the causes of its destruction [...] It is not within the power of men to prolong their life; it is within their power to prolong that of the State as far as possible, by giving it the best constitution it can possibly have.» *On the Social Contract*, 98. Også Hobbes bruker denne metaforikken: «Though nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their Common-wealths might be secured, at least, from *perishing by internall diseases*.» *Leviathan*, 363, min kursivering.

pasifisere en mengde aktører som bærer i seg trusselen om krig og urettferdighet, om kaos og galskap.

Metaforikken om samling og oppløsning er svært behjelpelig i å forstå det politiske motivet i den kontraktteoretiske tradisjon: Det er nettopp fordi samfunnstilstanden bærer trusselen om sin egen oppløsning i kjernen av sin eksistens, at aktørene må trekkes sammen og samles til enhet.¹⁸² Og det er for å fylle dette begjæret etter enhet og omslutning at den politiske idealtilstand finner sin essensielle rolle. Denne rollen består ikke simpelthen i å presentere et homogent rom som er universelt definert av en politisk idé – der alle aktører på ideelt vis vil være likestilte og likeverdige – men også i å opprette grensene mellom det sosiale og det politiske rom gjennom samfunnskontrakten.¹⁸³ Det vil si, den politiske idealtilstand definerer ikke bare vilkårene for den enheten som aktørene må samles i for at samfunnstilstanden skal beskyttes mot oppløsning og kaos, men grunnlegger samtidig selve det politiske og sosiale rommet. Det er ved dette punkt – som jeg vil utdype videre – at det fundamentale problemet med kontraktteorien viser seg: den er nødt til å smelte sammen det politiske idé med det politiske og sosiale rom, hvilket samsvarer med begjæret etter enhet og omslutning basert på frykten for oppløsning og kaos.

Både den innledende situasjon og den politiske idealtilstand baserer seg på aktører som er uten tilhørighet og forut for ethvert kollektiv: den innledende situasjon fordi aktørene ikke er underlagt et samlende politisk rammeverk, der de således befinner seg i fullstendig sosial oppløsning; den politiske idealtilstand fordi aktørene defineres universelt og individuelt av den politiske idé, og er således uten sosial forankring. Det er først samfunnstilstanden som

¹⁸² Rawls omtaler dette som sitt primære spørsmål: «how is it possible for there to exist over time a just and stable society of free and equal citizens, who remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?» *Political Liberalism*, 4. Han sier også: «Political liberalism sees its form of political philosophy as having its own subject matter: how is a just and free society possible under conditions of deep doctrinal conflict with no prospect of resolution?» *Political Liberalism*, xviii. Hobbes er veldig tydelig på at samfunnstilstanden skal samle aktørene til enhet: «A Multitude of men, are made *One Person*, when they are by one man, or one Person, Represented [...] And *Unity*, cannot otherwise be understood in Multitude.» *Leviathan*, 220. Rousseau sier: «It is what these different interests have in common that forms the social bond, and if there were not some point at which all the interests are in agreement, no society could exist. Now it is uniquely on the basis of this common interest that society ought to be governed.» *On the Social Contract*, 59.

¹⁸³ Dette er, som jeg kommer nærmere tilbake til, tydelig i Rawls' rammeverk. På en side brukes den opprinnelige posisjon (og samfunnskontrakten) til å klargjøre hvilke prinsipper som skal regulere det politiske rommet: «we always assume that citizens have two views, a comprehensive view and a political view; and that their overall view can be divided into two parts, suitably related. We hope that by doing this we can in working political practice ground the constitutional essentials and basic institutions of justice solely in those political values, with these values understood as the basis of public reason and justification.» *Political Liberalism*, 140. På den andre side ligger fordringene fra dette politiske rommet allerede nedfelt i det sosiale rommet: «History tells of a plurality of not unreasonable comprehensive doctrines. This makes an overlapping consensus possible, thus reducing the conflict between political and other values.» *Political Liberalism*, 140. Min påstand, som kommer tydeligere frem videre i teksten, er at dette er en konsekvens av å tenke demokrati innenfor et kontraktteoretisk rammeverk, snarere enn å være basert på en faktisk vurdering av det sosiale rommet.

åpner for kollektivitet, fellesskap og tilhørighet, hvilket er en konsekvens av at det først er i denne tilstanden at det sosiale og det politiske rom sammenstilles. Men disse rommene kan først sammenstilles på ett vilkår: at det opprettes (eller forefinnes) et ideelt sentrum som *både* hindrer den sosiale oppløsning og definerer vilkårene for det politiske rom. Med et ideelt sentrum menes en konkret og overgripende instans som definerer og regulerer hele det politiske regimet.¹⁸⁴ Det vil si, det ideelle sentrum er en sentripetal kraft som anordner hele det politiske og sosiale rammeverket. Og det er dette ideelle sentrum som aktørene forplikter seg til gjennom samfunnskontrakten.

Dette betyr at det sosiale og politiske rom sammenstilles til opprettelsen av samfunnstilstanden *fordi* aktørene forplikter seg til et ideelt sentrum. Den viktige metaforikken med samling og oppløsning kan således suppleres, eller kanskje til og med presiseres, med «det sentripetale» (som søker mot sentrum) og «det sentrifugale» (som fjerner seg fra sentrum).¹⁸⁵ En konsis karakteristikk av det politiske motiv i den kontraktteoretiske tradisjonen er å finne i denne konflikten mellom det sentripetale og det sentrifugale: Politikken er å innføre et ideelt sentrum som sentripetalt trekker aktørene til seg, og som motvirker den vedvarende sentrifugale trusselen som vil lede til oppløsning og kaos.

To viktige konsekvenser følger av dette motivet. For det første at enhver sentrifugal tendens må undertrykkes og skyves til side, da den representerer en trussel og bærer med seg et løfte om kaos og oppløsning. Det vil si, den kontraktteoretiske politikk baserer seg nettopp på å sentripetalt samle aktører henimot et ideelt sentrum *fordi* de sentrifugale tendenser bærer med seg et løfte om kaos og oppløsning (den innledende situasjon). Således er det altså essensielt for den kontraktteoretiske politikk å definere en absolutt trussel som aktørene kan samles om å undertrykke. For det andre innehar kontraktteorien et ønske om å avslutte politikken: å nedfelle én gang for alle den politiske idé som skal styre og koordinere all politisk virksomhet; å uttømme innholdet i det sentrum og den enhet som skal fungere som en absolutt målestokk for politisk legitimitet. Det vil si, kontraktteorien tar opp det politiske spørsmål for å avslutte det. Dette er samfunnskontraktens rolle: å garantere politikken avslutning. Samfunnsaktørens ansvar består i å la seg sentripetalt trekkes inn i en enhet og et ideelt sentrum som allerede er nedlagt og garantert av samfunnskontrakten. Vurderingen av den politiske idé foretas i den politiske idealtilstand, og overgangen til samfunnstilstanden

¹⁸⁴ For Hobbes tilsvarer dette altså Leviathan, mens det for Rawls tilsvarer demokratiets implisitte ideer og prinsipper.

¹⁸⁵ Denne metaforikken har jeg hentet fra Jacques Rancière i *On the Shores of Politics* (London: Verso, 2007). Han sier her: «The art of politics is the art of putting the democratic contradiction to positive use: the *demos* is the union of a *centripetal force* and a *centrifugal force*, the living paradox of a political collectivity formed from apolitical individuals.» 15, min kursivering.

foregår nødvendigvis gjennom samfunnskontrakten, som altså medfører hypostatiseringen av den politiske idé i samfunnstilstanden: Det finnes ikke politikk i samfunnstilstanden, kun administrering av politiske oppgaver utfra den politiske idé.¹⁸⁶

¹⁸⁶ I Hobbes' rammeverk er dette enkelt å se: Det består simpelthen i å opprettholde Leviathans vilje. Det fortone seg antagelig mer overraskende i Rawls' rammeverk. Jeg ønsker derfor å konkretisere det med et eksempel i tillegg til den mer generelle argumentasjonen i teksten. Poenget er tydeligst der Rawls diskuterer «the burdens of judgement» (se II:2 i *Political Liberalism*). Rawls diskuterer her hvordan uenighet og konflikt bør fortone seg i samfunnstilstanden, der den absolutte grense for uenighet settes ved rimelighet: «The idea of reasonable disagreement involves an account of the sources, or causes, of disagreement between reasonable persons so defined. These sources I refer to as the burdens of judgment.» 55. Som han sier: «These burdens of judgment are of first significance for a democratic idea of toleration.» 58. De politiske oppgavene skal altså administreres etter rimelighetens ideal. Dette er tydelig da Samuel Freeman diskuterer abort på Rawls' vegne i *Rawls*, 406-411. Freeman baserer seg her på sammenhengen mellom rimelighet og demokrati: «But there are few if any reasonable opponents of abortion who are prepared to abandon democracy, or who aware of the burdens of judgment, are prepared to abandon public reason and use whatever political means are available to legally enforce the demands of their comprehensive views. To do so would mean they are unreasonable.» *Rawls*, 407.

Demokrati og kontraktteori

Jeg vil her argumentere for at demokrati og kontraktteori er, på sett og vis, uforenlig. Først vil jeg ta opp og vurdere Rawls' kritikk av Hobbes, hvilket vil legge grunnlaget for en kritikk av Rawls' politiske liberalisme. I den sammenheng vil jeg innføre begrepet *det kontraktteoretiske demokrati*, som betegner de rammene som demokratiet nødvendigvis forstås innenfor i kontraktteorien. Dette vil jeg diskutere i forhold til den oppfatningen av demokratiet som Hobbes, Locke og Rousseau forkaster på vegne av kontraktteorien. Jeg vil argumentere for at dette gir to ulike oppfatninger av demokratiet, og at sistnevnte er uforenlig med kontraktteorien. Denne oppfatningen av demokratiet vil jeg betegne som *det radikale demokrati*.

Demokratiets begrep i Rawls' rammeverk

En revurdering av Rawls' kritikk av Hobbes

Jeg hevdet tidligere at Rawls' kritikk av Hobbes var nokså tradisjonell og enkel, og at den ikke gikk dypt nok inn i deres felles betingelser for politisk tenkning. I den sammenheng antydte jeg muligheten for at det kunne foreligge felles utenkte momenter i begge tenkeres rammeverk, og at disse momentene kanskje kunne vise seg å undergrave deres rammeverk innenfra. Jeg vil her, på bakgrunn av analysen av det kontraktteoretiske rammeverk, undersøke dette nærmere.

Det har vist seg at det generelle kontraktteoretiske rammeverket består av tre nivåer, som samlet genererer en sentripetal kraft mot en politisk idé, basert på frykten for enhver sentrifugal krafts oppløsende karakter. Rawls både roser og kritiserer Hobbes på dette grunnlaget. På en side sier han:

The *force* of Hobbes's thesis, and why it is so *significant* an achievement (even though Hobbes does not frame it in such a careful and rigorous fashion), is that the premises rest solely on *normal* and more or less permanent circumstances of human life as they *quite plausibly* might be in a State of Nature.¹⁸⁷

¹⁸⁷ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 51.

Rawls roser altså Hobbes for å legge frem et kraftig argument med naturtilstanden. Naturtilstandens rolle i Hobbes' rammeverk er som sagt å ligge til grunn for et løfte om at vanviddets utbrudd alltid er en reell trussel i samfunnstilstanden, og følgelig legge til rette for politikkenes motiv som en sentripetal tilslutning til en politisk idé. Jeg har også illustrert hvordan naturtilstanden er konstruert slik at det *nettopp* er den politiske idé som må til for å oppheve den (i og med at naturtilstanden er definert av fraværet av den opprinnelige makt). Det vil si, Hobbes' naturtilstand nødvendiggjør i selve sitt begrep opprettelsen av en absolutistisk stat, fordi det bare er slik Hobbes' politiske idé kan motvirke de sentrifugale kreftene og dermed hindre oppløsning. Og det er denne følgen som Rawls på den andre side kritiserer Hobbes for: «Hobbes's political conception is likely to strike us as extremely unsatisfactory: we are compelled to choose between *absolutism* and *anarchy*: an unlimited Sovereign or the state of nature.»¹⁸⁸ For det første er dette tvungne valget altså en følge av den innledende situasjonens vesen, det finnes bare én politisk idé i et gitt kontraktteoretisk rammeverk som vil kunne motvirke den sentrifugale kraften som den innledende situasjon står som det ytterste uttrykk for. For det andre, og viktigere, så fremtrer et formelt sett likt tvungent valg i Rawls' rammeverk: Man velger mellom å innordne seg i den enhet som vil motvirke en sentrifugal oppløsning, eller å være del av den sentrifugale kraft som må undertrykkes og skyves til side av denne sentripetale enheten. Eller, mer konkret, man tvinges til å velge mellom et demokratisk regime ordnet etter rimelighet, eller pluralisme som sådan som er urimelig og følgelig må undertrykkes. Dette kan regnes som en følge av den dikotomiske inndelingen av aktørene som forstått utfra deres relasjon til den politiske idé, og knytter også an til redegjørelsen for den politiske terskel, hvilket jeg har tematisert i den ovenstående analysen.

Det er derfor misvisende, i en viss forstand, at Rawls kritiserer Hobbes for at han ikke opererer med «a framework within which the content of the notions essential to social cooperation [...] can be defined and outlined.»¹⁸⁹ Rawls er naturligvis klar over at Leviathan sikrer sosialt samarbeid i Hobbes' rammeverk, så han kritiserer ikke Hobbes for å umuliggjøre sosialt samarbeid overhodet. Rawls' kritikk dreier seg snarere om at Hobbes' rammeverk umuliggjør en spesifikk form for samarbeid, og dette er et politisk samarbeid *basert på rimelighet*. Grunnen til at dette er en misvisende kritikk av Hobbes er at Rawls her *ikke* setter fingeren på en «mangel» i Hobbes' rammeverk som han selv har «gjort opp for» i eget rammeverk, men at han heller påpeker en forskjell som har sin systematiske årsak i at de

¹⁸⁸ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 84.

¹⁸⁹ John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, 88.

forfekter to ulike forfatninger innenfor samme kontraktteoretiske tradisjon. Det vil si, problemet ligger dypest sett ikke i at Hobbes ikke åpner for rimelighet, men snarere i at han ikke åpner for demokrati. Med utgangspunkt i analysen kan jeg utdype dette nærmere.

Problemet med Rawls' kritikk av Hobbes er at termene han sammenstiller for å fremme kritikken i utgangspunktet er inkommensurable. Det vil si, de har ulik betydning på et så fundamentalt nivå at de ikke uten nærmere spesifisering kan sammenstilles. Hva sosialt samarbeid betyr i Hobbes' rammeverk defineres av rammeverket som helhet, der begrepet i relasjon til de øvrige elementene og utfra det generelle politiske motivet rettferdiggjøres som en intern del i en argumentasjon for en absolutistisk stat. Det vil si, å forklare hva sosialt samarbeid betyr for Hobbes innebærer å redegjøre for alle de forutsetningene som bygges inn i selve begrepet på bakgrunn av rammeverket som helhet (naturtilstanden, den tomme og virksomme tale, den opprinnelige makt, og så videre), og å rettferdiggjøre at sosialt samarbeid må arte seg på dette vis innebærer å lese det inn i skjæringspunktet mellom det politiske motiv og begrepets helhetlige betydning i rammeverket – som altså betyr å redegjøre for hvordan det sentripetalt omslutter den politiske idé. Dette samsvarer igjen med en redegjørelse for hvilke sentrifugale krefter den politiske idé skal beskytte mot. Og med utgangspunkt i naturtilstanden og dens bestemmelser, er det nettopp et absolutistisk regime som vil sikre sosialt samarbeid i Hobbes' rammeverk. Problemet med Rawls' kritikk er at det begrepet om sosialt samarbeid han opererer med likeledes er en intern del i et helhetlig rammeverk, der det altså defineres og fungerer i relasjon til de øvrige elementene og utfra det generelle politiske motivet. Dette mener jeg å ha illustrert i denne teksten ved å fokusere på de formelle *likhetene* mellom Hobbes' og Rawls' rammeverk. Følgelig er Rawls' kritikk av Hobbes kun et symptom på en mer vesentlig forskjell. Det vil si, ettersom begrepet om sosialt samarbeid *formelt sett* har samme posisjon i de to respektive rammeverk, og i og med at det i denne posisjonen knytter an til rammeverket i sin helhet, så er Rawls' kritikk et uttrykk for at rammeverket *som helhet* er forskjellig, snarere enn at det finnes et spesifikt punkt der forskjellen konsentrerer seg. For Hobbes kunne motsatt sett kritisere Rawls på nøyaktig samme grunnlag. For Hobbes, med tanke på naturtilstanden, ville Rawls' avgjørende begrep om rimelig pluralisme fremstå som en absurditet ettersom det opplagt ville åpne for de sentrifugale kreftene som ville rive ned og oppløse samfunnet. Problemet med Rawls, kunne Hobbes ha sagt, er nettopp at han ikke baserer seg på «a framework within which the content of the notions essential to social cooperation [...] can be defined and outlined,» ettersom måten det sosiale samarbeidet kan defineres i Rawls' rammeverk ikke i stor nok grad ville ha tilstrekkelig med sentripetale elementer for å stabilisere samfunnstilstanden. Dette betyr derfor at Rawls' kritikk av Hobbes

beløper seg til å påpeke at Hobbes ikke orienterer seg utfra demokrati som forfatning,¹⁹⁰ og rett og slett bare utlede de spesifikke ulikhetene mellom rammeverkene kan leses ut av den sammenheng. Disse mer spesifikke ulikhetene er altså kun symptomer på denne helhetlige forskjellen.

Fordi jeg har fokusert på å belyse likhetene mellom Hobbes og Rawls, mener jeg å ha vist at det er feil å hevde at Rawls fornyer det kontraktteoretiske rammeverket. Mer nøyaktig forutsetter han det samme formelle rammeverket, og foretar heller en «total» endring av det konkrete innhold ved å legge demokrati og rimelighet til grunn heller enn Leviathan og den opprinnelige makt. Jeg vil dermed kunne avgrense nærmere hvordan demokratiet som forfatning tenkes i Rawls' politiske liberalisme. Dette kan forstås som en utdyping av de problemene jeg påpekte i første kapittel.

Problemet med politisk liberalisme

Spørsmålet er: Hvordan fungerer sammenstillingen av demokrati og kontraktteori hos Rawls? På bakgrunn av redegjørelsen for Rawls og analysen av det kontraktteoretiske rammeverk begynner denne sammenstillingen å vise seg som problematisk og forsert. Det foreligger nemlig en vesentlig inkonsistens mellom på den ene side Rawls' ambisjon med demokratiet, og på den andre side det kontraktteoretiske rammeverk som han leser demokratiet inn i. Som han sier:

The aim of justice as fairness, then, is practical: it presents itself as a conception of justice that may be shared by citizens as a basis of a reasoned, informed, and willing political agreement. It expresses their shared and public political reason. But to attain such a shared reason, the conception of justice should be, as far as possible, *independent of the opposing and conflicting philosophical and religious doctrines that citizens affirm*. In formulating such a conception, *political liberalism applies the principle of toleration to philosophy itself*.¹⁹¹

Rawls ser altså for seg at politisk liberalisme skal fungere som en rent politisk, overliggende modul, i betydningen at den ikke formulerer et standpunkt som opererer på samme nivå som

¹⁹⁰ Det er naturligvis ikke umulig at ulike oppfatninger av den absolutistiske statens konstitusjon i et kontraktteoretisk rammeverk kan utarbeides, og at Hobbes i den sammenheng kunne kritiseres for defekter ved hans absolutistiske stat, men dette ville fremdeles måtte regnes som en kritikk fra et kontraktteoretisk rammeverk som i alle dets ledd ville støtte opp om et modifisert politisk ideal. Argumentet her er altså ikke at det er de ulike forfatningene som i seg selv fordrer en spesifikk anordning av det kontraktteoretiske rammeverk, men snarere at det kontraktteoretiske rammeverk fordrer en spesifikk struktur eller modell uansett forfatning.

¹⁹¹ John Rawls, *Political Liberalism*, 9. Han sier også: «[W]e must distinguish between how a political conception is presented and its being part of, or as derivable within, a comprehensive doctrine. I assume all citizens to affirm a comprehensive doctrine to which the political conception they accept is in some way related. But a distinguishing feature of a political conception is that it is presented as free-standing and expounded apart from, or without reference to, any such wider background.» *Political Liberalism*, 12.

de omfattende doktrinene. Politisk liberalisme skulle altså være uavhengig av spesifikke doktrinale forpliktelser, og heller være myntet på å kunne bygges inn i de ulike rimelige omfattende doktriner som foreligger i et samfunn karakterisert av den rimelige pluralismens faktum. Og dette er knyttet til demokratiet fordi det nettopp er det demokratiske regimet som muliggjør den rimelige pluralismens faktum på bakgrunn av sine implisitte ideer og prinsipper. Rawls' tankerekke i forhold til sammenhengen mellom det demokratiske regimet og rimelig pluralisme er derfor som følger: Den rimelige pluralisme vokser frem i det demokratiske regimet, og *fordi* denne rimelige pluralismen er et faktum, *så* kan politisk liberalisme presentere en *frittstående* politisk modul uten selv å forplikte seg til noen spesifikke doktrinale holdninger. Det er dette jeg karakteriserer som Rawls' ambisjon med demokratiet: å legge til grunn et sosialt domene som vil godta den politiske liberalismens fordringer, og som slik muliggjør en overlappende konsensus og en frittstående, politisk modul.

Problemet med denne tankerekken blir formulert godt av Rousseau:

In order for an emerging people to appreciate the healthy maxims of politics, and follow the fundamental rules of statecraft, the effect would have to become the cause; the social spirit, which should be the result of the institution, would have to preside over the founding of the institution itself; and men would have to be prior to laws what they ought to become by means of law.¹⁹²

Mer spesifikt mener jeg at dette problemet har å gjøre med demokratibegrepet som Rawls legger til grunn for sin politiske liberalisme. Det vil si, politisk liberalisme kan være en *frittstående* politisk modul uten å forplikte seg til spesifikke doktrinale holdninger i det demokratiet der den rimelige pluralisme har vokst frem, fordi selve begrepet om demokrati som anvendes her – med konsekvensene dette har for den demokratiske kulturen – allerede er formet i henhold til den politiske liberalismens fordringer. Det er altså ikke slik at politisk liberalisme kan utgjøre en frittstående politisk modul i seg selv, det er heller slik at det demokratiske samfunnet der politisk liberalisme skulle fungere som en frittstående politisk modul allerede vil være strukturert i samsvar med denne «frittstående» modulens fordringer. På bakgrunn av analysen av det kontraktteoretiske rammeverk, kan jeg spesifisere mer nøyaktig hvordan dette problemet ved politisk liberalisme er en konsekvens av dets kontraktteoretiske utgangspunkt. Problemet er altså, for å klargjøre det, at det rammeverket der Rawls legger frem denne frittstående politiske modulen *samtidig* former den demokratiske kulturen på et vis som gjør at den vil godta denne «frittstående» politiske modulen.

¹⁹² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 69.

For Rawls er demokratiet et regime som sentripetalt trekker aktørene inn mot et ideelt sentrum, der dette sentrum og følgelig det demokratiske regimet som sådan defineres av rimelighet. Ifølge Rawls er det altså denne sentripetale kraften som bevirker fremveksten av den rimelige pluralisme, og følgelig er det også denne sentripetale kraften som tillater at politisk liberalisme kan legge frem en «frittstående» politisk modul. Men det er nettopp dette forholdet som må snus (jmf. Rousseau-sitatet ovenfor). Det vil si, den demokratiske kulturen har allerede rimelighetens idé bygget inn i seg, og således er en «frittstående» politisk modul som baserer seg på rimelighetens ideal allerede bygget inn i alle de omfattende doktrinene som foreligger på rimelig (legitimt) vis i den demokratiske kulturen.¹⁹³ Som Rawls sier:

PL discusses, from the point of view of the political, the main moral and philosophical conceptions of a constitutional democratic regime: the conceptions of a free and equal citizen, of the legitimacy of the exercise of political power, of a reasonable overlapping consensus, of public reason with its duty of civility, and of stability for the right reasons. It also *looks for the most reasonable basis of social unity available to citizens of a modern democratic society*.¹⁹⁴

Her kommer det spesifikt frem hvordan politisk liberalisme som en kontraktteoretisk teori på grunn av sin formelle oppbygning er tvunget til å konstruere samfunnstilstanden som en sammensmeltning av den politiske idé med det politiske og sosiale rom. Både det politiske og det sosiale rom i Rawls' demokratiske regime er karakterisert av rimelighet, da det som ligger til grunn for at aktørene kan støtte opp om politisk liberalisme som en «frittstående» *politisk* modul er at de allerede implisitt har disse politiske fordringene bygget inn i sine omfattende *sosiale* doktriner.

Grunnen til at Rawls opererer med et skille mellom omfattende sosiale doktriner og en frittstående politisk modul – som hele *Political Liberalism* til syvende og sist bygger på – er altså en konsekvens av det kontraktteoretiske rammeverket han arbeider innenfor. Dette er også tydelig i Hobbes' rammeverk: For at Leviathan skal fungere som monark må det forutsettes at det sosiale domenet, altså aktørene som innordner seg i det absolutistiske regimet, har en virksom tale og følgelig orienterer seg utfra den opprinnelige makt. Dersom aktørene i Hobbes' samfunnstilstand skulle innehatt en tom tale, ville ikke Leviathan kunnet utøve sitt herredømme. Fordi Hobbes altså arbeider innenfor det kontraktteoretiske rammeverk, er han tvunget til å konstruere samfunnstilstanden som en sammensmeltning av den politiske idé med det politiske og sosiale rom – altså å basere både det sosiale rom (den

¹⁹³ Samuel Freeman indikerer dette i en kommentar: «It is, then, the democratic conception of citizens as free and equal moral persons that Rawls seemingly refers to in order to ground and explicate the idea of public reason, its political values, and the idea of political reasonableness.» 390, *Rawls*.

¹⁹⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, xxxix, min kursivering.

virksomme tale) og det politiske rom (Leviathan) på den opprinnelige makten. Dette er igjen en konsekvens av samfunnskontraktens rolle, som fungerer som politikken avslutning i betydningen at en absolutt målestokk opprettes som sentripetalt trekker hele det samfunnsmessige rammeverket inn i sitt enhetlige ideal.

Dermed er Rawls' viktige skille mellom omfattende sosiale doktriner og en frittstående politisk modul på mange måter en fiksjon som genereres av det kontraktteoretiske rammeverket. Fiksjonen består altså i at den frittstående politiske modulen legger frem et politisk alternativ som alle sosiale aktører skulle kunne bygge inn i egen doktrine, samtidig som det rammeverket hvori denne frittstående politiske modulen formuleres allerede sørger for at alle «legitime» sosiale aktører allerede *har* bygget fordringene fra denne politiske modulen inn i seg. Alle aktører som *ikke* etterkommer disse fordringene er *a priori* en sentrifugal kraft som må undertrykkes eller skyves til side. Dette er altså analogt med hvordan en aktør som opptrer med tom tale i Hobbes' samfunnstilstand vil måtte undertrykkes eller skyves til side av Leviathan.¹⁹⁵

Slik sett sammenfaller altså Rawls' syn på demokratiet, hans politiske liberalisme og hans kontraktteoretiske forutsetninger, der demokratiets vesen (som hele rammeverket kretser om) ifølge Rawls karakteriseres av en sentripetal omslutning om rimelighet, som således motvirker den sentrifugale kraften – representert av pluralisme som sådan – som bærer med seg løftet om urettferdighet og oppløsning.

Jeg vil konkludere med at dette, formelt sett, er den eneste måten demokratiet kan tenkes innenfor et kontraktteoretisk rammeverk på, hvilket jeg mener å ha vist på bakgrunn av analysen av det kontraktteoretiske rammeverk og kritikken av Rawls. Det vil si, demokratiet kan innordnes etter andre betegnelser – rimelighet og pluralisme som sådan behøver ikke å brukes som definerende termer¹⁹⁶ – men den generelle sammenhengen mellom begreper og det overordnede politiske motiv vil være lik. For enklere å referere til dette poenget i det kommende, vil jeg her innføre begrepet om *det kontraktteoretiske demokrati*. Det kontraktteoretiske demokratiet betegner hvilke rammer demokratiet nødvendigvis tenkes innenfor i kontraktteorien. Som jeg har argumentert for ved å drøfte Rawls' politiske

¹⁹⁵ Og tilsvarer måten de private interessene må undertrykkes til fordel for allmennviljen i Rousseaus samfunnstilstand, samt måten aktørene som påtar seg krigstilstandens prinsipper må undertrykkes i Lockes samfunnstilstand.

¹⁹⁶ For eksempel fremstilles Jean-Jacques Rousseau ofte som en proponent for demokratiet. Se for eksempel David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2006): «Rousseau and Marx, two of the most radical of democrats, were well aware that their ideal conceptions of democracy were fundamentally at odds with the world of their lifetime.» 153. Min påstand er i den sammenheng at mens Rousseau og Rawls ville bygge på ulike konkrete begreper i sin teori om demokratiet – og slik også etablere en viss helhetlig ulikhet – så vil de formelle trekkene være like. Og det er på bakgrunn av disse formelle trekkene, som jeg mener vil gjelde for enhver kontraktteoretiske politikk, at jeg i teksten snakker om det kontraktteoretiske demokrati.

liberalisme utfra min analyse av det kontraktteoretiske rammeverk, er denne å regne som et eksempel på et kontraktteoretisk demokrati.

Det kontraktteoretiske demokrati og det radikale demokrati

De øvrige kontraktteoretikerne som jeg har tatt for meg i denne teksten behandler demokratiet på et veldig annerledes vis enn Rawls. Hobbes, Locke og Rousseau avviser alle demokratiet som styringsform. Hvordan har det seg at disse tre tenkerne på vegne av kontraktteorien avviser demokratiet, når Rawls legger det til grunn for sine redegjørelser? Det som er interessant her er at det begrepet om demokrati som de forkaster *ikke* tilsvarer det kontraktteoretiske demokrati. Jeg vil her forsøke å vise at det foreligger systematiske, *kontraktteoretiske* årsaker til at denne oppfatningen av demokratiet forkastes av Hobbes, Locke og Rousseau, og at Rawls har unnlatt å ta dette i betraktning. Det vil si, Rawls har ikke nøye nok tenkt gjennom disse avvisningene av demokratiet. Jeg vil her altså operere med to ulike oppfatninger av demokrati. Den ene oppfatningen har jeg allerede betegnet som *det kontraktteoretiske demokrati*. Her konstrueres demokratiet på en måte som er forenlig med det kontraktteoretiske rammeverk. Den andre oppfatningen vil jeg betegne som *det radikale demokrati*¹⁹⁷. Her konstrueres demokratiet altså på en måte som er uforenlig med det kontraktteoretiske rammeverket. Det radikale demokratiet, hevder jeg, kan leses ut av det kontraktteoretiske rammeverket, hvilket jeg vil vise ved å sammenflette Hobbes', Lockes og Rousseaus avvisninger av demokratiet. En vanskelighet er at jeg også vil nyttiggjøre meg av betegnelsen *det perfekte demokrati*, men det perfekte demokrati er kun en modus av det radikale demokrati, så jeg vil altså bare bruke to demokratibegreper i denne drøftningen.

Å flette sammen avvisningene er imidlertid vanskelig i og med at Hobbes, Locke og Rousseau sier såpass lite om demokratiet. Hobbes behandler det noe sporadisk og usystematisk i *Leviathan* og *Elements of Law*, Locke nevner det bare to ganger i løpet av hele *Two Treatises of Government*, og Rousseau forkaster demokratiet i løpet av en side i *On the Social Contract*. I tillegg synes mye av det de sier å være paradoksalt, eller i hvert fall nokså

¹⁹⁷ Jeg velger denne betegnelsen av to grunner. Først og fremst fordi den virker riktig og intuitiv i forhold til de kommende redegjørelsene, i og med at dette demokratiet inntreffer «før» samfunnstilstanden der den kontraktteoretiske politikk «begynner». Radikal betyr opprinnelig «som har med røttene å gjøre». Det er i denne forstand at dette demokratiet er radikalt, fordi det ligger ved roten til samfunnstilstanden, og således også ligger ved roten til det kontraktteoretiske demokratiet. Jeg bruker det også fordi redegjørelsene her synes å knytte an til det nokså brede begrepet om radikalt demokrati som allerede er i sirkulasjon. For en diskusjon om forskjellen mellom liberalisme (relatert til Rawls) og det radikale demokrati, se James D. Ingram, «The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy», i *Thesis Eleven*, november 2007, nr. 87, 33-50 (London: SAGE Publications, 2006).

underlig. Betraktet hver for seg kan det derfor være vanskelig å forstå hvordan deres demokratier tenkes, men på bakgrunn av analysen av det generelle kontraktteoretiske rammeverk vil jeg forsøke å lese dem sammen.

Min overordnede taktikk er å vise at det ikke er det radikale demokrati som må forkastes til fordel for det kontraktteoretiske demokrati, men at det radikale demokratiet vil sprengte det kontraktteoretiske rammeverket straks grunnlaget for dets negative avvisning heller forstås som en positiv betingelse. Det vil si, jeg vil forsøke å bruke kontraktteoretikernes avvisning av demokratiet til å sprengte det kontraktteoretiske rammeverket innenfra.

Rousseaus begrep om det radikale demokrati

Det er én påstand av Rousseau som jeg vil lese hele denne problematikken utfra: «If there were a people of Gods, it would govern itself democratically. Such a perfect government is not suited to men.»¹⁹⁸ Rousseau hevder altså at demokratiet er et perfekt styre, såfremt det skal styre over gudenes fellesskap snarere enn det menneskelige fellesskap. Ikke bare «passer» det ikke menneskene, men demokratiet betyr tvert i mot ruin og kaos i menneskets hender: «It corrupts both rich and poor, the one by possessing, the other by coveting. It sells out the homeland to indolence and vanity; it deprives the State of all its citizens by enslaving some of them to others and all of them to opinion.»¹⁹⁹ Demokratiet forstås altså som splittet: Det er *enten* det perfekte og guddommelige styret, *eller* det kaotiske og menneskelige styret. Det vil si, for Rousseau assosieres demokratiet med samfunnstilstandens ytterpunkter: Det er det perfekte styret, men for mennesket viser det seg å være det verste.

Som jeg vil vise så er det systematiske årsaker til dette, da begrepet om demokrati hjemses av et *paradoks* hos Rousseau: Demokrati er det perfekte styret fordi det ikke er et styre i det hele tatt. Han sier: «In the strict sense of the term, a true democracy has never existed and never will exist.»²⁰⁰ Det «sanne» demokrati her er altså å regne som den ideelle og perfekte samfunnstilstanden, basert på gudenes fellesskap. Aktørene i et slik fellesskap vil nødvendigvis forholde seg til hverandre på et ideelt vis, og vil derfor opprettholde fred og harmoni som en naturlig konsekvens av deres guddommelige vesen. Men, som Rousseau påpeker: «A people who would always govern well would not need to be governed.»²⁰¹ Det er

¹⁹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 85.

¹⁹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 85.

²⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 85.

²⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 85.

altså nettopp fordi det er overflødig å styre et fellesskap av guder at det perfekte demokrati utfolder seg i et slikt fellesskap. Og det er fordi det menneskelige fellesskap nettopp *må* styres og reguleres at demokrati vil vise seg å være det verste politiske styret for mennesket. Som Rousseau sier:

[T]here is no government so subject to civil wars and internal agitations as the democratic or popular one, because there is none that tends so strongly and constantly to change its form, nor that demands more vigilance and courage to be maintained in its own form. It is above all under this constitution that the citizen ought to arm himself with force and constancy, and repeat every day of his life from the bottom of his heart what a virtuous Palatine said in the Diet of Poland: 'I prefer dangerous freedom to quiet servitude'.²⁰²

Paradokset oppstår altså ved å sammenstille to av Rousseaus påstander: «If there were a people of Gods, it would govern itself democratically,» og «a people who would always govern well would not need to be governed.» Og paradokset er at demokratiet dermed blir «a government without a government.»²⁰³ Det er fordi demokratiet defineres av dette paradokset – som en styringsform uten styring – at det for Rousseau kun kan assosieres med samfunnstilstandens ytterpunkter: Enten som den perfekte samfunnstilstand med en guddommelig befolkning, eller som den verste og mest kaotiske samfunnstilstand med en menneskelig befolkning.

Hva betyr det mer spesifikt å tenke demokratiet som en styringsform uten styring i det kontraktteoretiske rammeverket? Hva er det som ligger til grunn for at Rousseau assosierer demokratiet med samfunnstilstandens ytterpunkter? Jeg hevdet tidligere at kontraktteoriens politiske motiv består i å opprette et ideelt sentrum som sentripetalt trekker aktørene til seg, og som motvirker den vedvarende sentrifugale trusselen som vil lede til oppløsning og kaos. Det vil si, den kontraktteoretiske politikken består i å danne et sentrum og en enhet for nettopp å *styre og regulere* aktører som bærer med seg trusselen om kaos og galskap: Selve det politiske motiv er knyttet til styring for kontraktteorien. Denne styringen har videre sitt opphav i samfunnskontrakten, ettersom denne ligger til grunn for en overgripende kilde for legitimitet i samfunnstilstanden som sørger for enhet og samling, for et sentrum og dets sentripetale kraft. Selve samfunnstilstanden er slik knyttet til opprettelsen av et substansielt sentrum, et definert utgangspunkt for styring, en gruppering av aktørene i forhold til deres relasjon til den politiske idé. Det vil si, selve den kontraktteoretiske politikk forutsetter opprettelsen av et fellesskap som innrettes mot enhet og samling. Men med Rousseaus radikale demokratibegrep blir det kontraktteoretiske rammeverket konfrontert med en

²⁰² Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 85.

²⁰³ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 84.

samfunnstilstand uten disse trekkene, en samfunnstilstand uten et definert sentrum for styring, uten en konkret idé om enhet som aktørene sentripetalt skal samles i. Spørsmålet kan derfor skjerpes: Hvordan kan en samfunnstilstand som ikke er anordnet etter et substansielt sentrum tenkes av kontraktteorien, altså hvordan kan kontraktteorien forstå en styringsform uten styring?

Hobbes og den kontraktløse samfunnstilstand

For at dette skal være mulig, så må dette radikale demokratiet regnes som forut for samfunnskontrakten, ettersom samfunnskontrakten nettopp ligger til grunn for opprettelsen av det ideelle sentrum som skal trekke aktørene til seg i samfunnstilstanden. Det vil si, for at demokratiet i Rousseaus paradoksale forstand skal kunne tenkes i det kontraktteoretiske rammeverket krever det altså *en samfunnstilstand som ikke er grunnlagt i en samfunnskontrakt*, en kontraktløs samfunnstilstand. Dette svarer til måten Hobbes tenker demokratiet i *The Elements of Law*. Som Hobbes sier:

In the making of a democracy, there passeth no covenant, between the sovereign and any subject. For while the democracy is a making, there is no sovereign with whom to contract. For it cannot be imagined, that the multitude should contract with itself, or with any one man, or number of men, parcel of itself, to make itself sovereign; nor that a multitude, considered as one aggregate, can give itself anything which before it had not.²⁰⁴

Hobbes snakker altså her, på vegne av demokratiet, om en samfunnstilstand som ikke er grunnlagt i en samfunnskontrakt. Og, som Hobbes presiserer, det er således en samfunnstilstand som er forut for sentrum og sentripetalitet, forut for enhet og samling: «sovereignty democratical is not conferred by the covenant of any multitude (which supposeth union and sovereignty already made).»²⁰⁵ Men det som virkelig gjør Hobbes' korte utlegning om demokratiet i *The Elements of Law* interessant, i tillegg til å bekrefte denne kontinuiteten med Rousseaus paradoksale begrep om demokratiet ved å tenke det som en kontraktløs samfunnstilstand, er hans påstand om at av de tre forfatningene (monarki, aristokrati og demokrati), er demokratiet av nødvendighet det første i tid:

The first in order of time of these three sorts is democracy, and it must be so of necessity, because an aristocracy and a monarchy, require nomination of persons agreed upon; which agreement in a great multitude of men must consist in the consent of the major part; and

²⁰⁴ Thomas Hobbes, *Elements of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 119.

²⁰⁵ Thomas Hobbes, *Elements of Law*, 119.

where the votes of the major part involve the votes of the rest, there is actually a democracy.²⁰⁶

Ifølge Hobbes forutsetter altså de andre styringsformene demokratiet: «democracy is by institution the beginning both of aristocracy and monarchy.»²⁰⁷ Den samfunnstilstanden som det kontraktteoretiske rammeverket baserer sin politiske ambisjon på, konfronteres altså ikke bare av et demokrati som utfordrer hele dets politiske motiv, men som også ifølge Hobbes er «før» den politikk hvori dette motivet utspiller seg. Hvorfor hevder Hobbes dette? Hva er det som gjør at tanken om en samfunnstilstand som *ikke* er grunnlagt i samfunnskontrakten er logisk forut for den kontraktteoretiske samfunnstilstand som nødvendigvis *er* grunnlagt i samfunnskontrakten? Hva er det som gjør at en styringsform uten styring, altså en samfunnstilstand *uten* et substansielt sentrum, ifølge Hobbes er logisk forut for en styringsform som styres utfra et substansielt sentrum?

For å tenke nøyere gjennom disse momentene vil jeg vende meg til Locke, og spørre hvilke ressurser det kontraktteoretiske rammeverket har til å tenke en kontraktløs samfunnstilstand, og hvorfor dette nødvendigvis ender i en beskrivelse av samfunnstilstandens to ytterpunkter. Det vil si, hvorfor ender Rousseaus radikale demokratibegrep opp i en samfunnstilstand som enten er den perfekte eller den verste?

Locke og det perfekte demokrati

Locke nevner demokratiet bare to ganger i løpet av hele *Two Treatises of Government*. Den første gangen benyttes demokrati i det som vel mer eller mindre kan kalles en slengbemerkning, og som forsøksvis bekrefter demokratiet som den verste styringsform i og med at det assosieres med følgende karakteristik: «to unsettle and destroy all the Lawful Governments in the World, and to Establish in their room Disorder, Tyranny, and Usurpation.»²⁰⁸ Dette minner veldig om Rousseaus beskrivelse av demokratiet, men Locke gir her altså ingen systematisk behandling av det på samme måte som Rousseau. Derfor kan det

²⁰⁶ Thomas Hobbes, *Elements of Law*, 118.

²⁰⁷ Thomas Hobbes, *Elements of Law*, 120.

²⁰⁸ John Locke, *Two Treatises of Government*, 194. Locke har nettopp kritisert Robert Filmer (*sir Robert*) for at hans sammenstilling av farskap og makt er så upresis at makten synes å kunne delegeres til så godt som alle, som Locke derfor knytter til ideen om demokrati. Hele sitatet lyder: «Thus this New Nothing, that is to carry with it all Power, Authority, and Government; This Fatherhood which is to design the Person, and Establish the Throne of Monarchs, whom the People are to obey, may, according to Sir Robert, come into any Hands, any how, and so by his Politicks give to *Democracy* Royal Authority, and make an Usurper a Lawful Prince. And if it will do all these fine Feats, much good do our Author and all his Followers with their Omnipotent Fatherhood, which can serve for nothing but to unsettle and destroy all the Lawful Governments in the World, and to Establish in their room *Disorder, Tyranny, and Usurpation.*» *Two Treatises of Government*, 194, min kursivering.

ikke tjene som annet enn en antydning. Det er dog den andre gangen Locke nevner demokratiet som er interessant. Han sier:

The Majority having, as has been shew'd, *upon Mens first uniting into Society, the whole power of the Community, naturally in them*, may imploy all that power in making Laws for the Community from time to time, and Executing those Laws by Officers of their own appointing; and then the *Form* of the Government is a *perfect Democracy*.²⁰⁹

Locke benytter, i likhet med Rousseau, betegnelsen «perfekt» demokrati. Ikke «godt» eller «best», men «perfekt». Og grunnen til at demokratiet er perfekt har igjen å gjøre med fellesskapets natur. Som Locke sier, den styrende andel av befolkningen har «the whole power of the Community, *naturally in them*». Tanken om det perfekte demokrati forutsetter således et fellesskap som forholder seg til hverandre på ideelt vis, og som derfor vil opprettholde fred og harmoni som en naturlig konsekvens av deres gjeldende natur, i likhet med Rousseaus tanke om gudenes fellesskap. Men Locke legger til en viktig bemerkning: «*upon Mens first uniting into Society*». Dette synes således å knytte an til Hobbes' påstand om at demokratiet er den første forfatning, som «the beginning both of aristocracy and monarchy». Men Locke diskuterer grunnlaget for denne påstanden i noe større grad enn Hobbes, og derfor er Locke viktig i denne sammenheng.

Hva er det som ligger til grunn for at det perfekte demokrati kan finne sted «*upon Mens first uniting into Society*»? For å svare på dette er det nødvendig å se hva Locke legger i at det er det *første* fellesskapet. Locke hevder at en aktør i naturtilstanden – som altså tilsvarende den politiske idealtilstand i hans rammeverk – er definert av to krefter (*powers*). Disse er «to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself and others within the permission of the *Law of Nature*,»²¹⁰ og «to punish the Crimes committed against that Law.»²¹¹ Disse kreftene gir aktøren opp i overgangen til samfunnstilstanden. Som Locke sier om den første av disse:

The first *Power, viz. of doing whatsoever he thought fit for the Preservation of himself*, and the rest of Mankind, *he gives up* to be regulated by Laws made by the Society, so far forth as the preservation of himself, and the rest of that Society shall require; which Laws of the Society in many things confine the liberty he had by the Law of Nature.²¹²

²⁰⁹ John Locke, *Two Treatises of Government*, 354, min kursivering.

²¹⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, 352.

²¹¹ John Locke, *Two Treatises of Government*, 352.

²¹² John Locke, *Two Treatises of Government*, 352. Om den andre rettigheten sier Locke likeledes: «*Secondly, the Power of punishing he wholly gives up*, and engages his natural force, (which he might before imploy in the Execution of the Law of Nature, by his own single Authority, as he thought fit) to assist the Executive Power of the Society, as the Law thereof shall require.» *Two Treatises of Government*, 353.

Det vil si, aktøren gir opp sine naturlige krefter til fordel for fellesskapet. Det perfekte demokrati finner altså sted, ifølge Locke, idet aktørene gir opp sine naturlige krefter for fellesskapets skyld, «upon Mens first uniting into Society». Det perfekte demokrati opprettes altså idet aktørene trer inn i et politisk fellesskap fra den politiske idealtilstand. Mer nøyaktig er det altså fordi aktørene fremdeles forholder seg til hverandre på et vis som samsvarer med den politiske idealtilstand at det perfekte demokrati finner sted ved deres umiddelbare forening. Og dette må regnes som grunnen til at Locke hevder at aktørene har «the whole power of the Community, naturally in them». Det perfekte demokrati kan dermed sies å være den styringsform der befolkningen naturlig organiserer seg på ideelt vis uten noen politisk styring, hvilket skyldes at de forholder seg til hverandre på et vis som samsvarer med den politiske idealtilstand.

Det er viktig å presisere forskjellene på det perfekte demokrati og den politiske idealtilstand, da disse på ingen måte har samme rolle. Det er ingenting ved den politiske idealtilstand som kunne tyde på at den utgjør en styringsform, ettersom aktørene her betraktes utelukkende som individer. For grunnen til at aktørene i den politiske idealtilstand vil forholde seg til hverandre på ideelt vis skyldes at de hver for seg etterkommer den politiske ideens fordringer. Det perfekte demokrati betegner derimot et fellesskap. Aktørene i det perfekte demokrati er samlet i et fellesskap som naturlig organiserer seg på ideelt vis. Forskjellen på den politiske idealtilstand og det perfekte demokrati er derfor at førstnevnte betegner et aggregat av individer som hver for seg oppfører seg på ideelt vis, mens sistnevnte betegner et fellesskap som på kollektivt vis opprettholder en ideell sosial sfære. Og nettopp fordi det perfekte demokrati karakteriseres av et fellesskap som naturlig opprettholder en ideell sosial sfære, et guddommelig fellesskap, så kreves ingen politisk mobilisering, altså intet sentrum for å hindre noen sentrifugal oppløsning.

Men hvis det *perfekte* (guddommelige) demokrati karakteriseres av at aktørene forholder seg til hverandre på et vis som samsvarer med den politiske idealtilstand, innebærer ikke det dermed at det *verste* (menneskelige) demokrati vil karakteriseres av at aktørene forholder seg til hverandre på et vis som samsvarer med den innledende situasjon? Dette er altså et spørsmål om hvilke ressurser den kontraktteoretiske politikken sitter igjen med når den konfronteres med en samfunnstilstand som ikke er grunnlagt i en samfunnskontrakt, som derfor må tenkes uten et definert og substansielt sentrum, uten en kamp mellom det sentripetale og det sentrifugale. Og det er ved dette punktet at man kan begynne å skimte problemer ved det kontraktteoretiske rammeverket. For uten et sentrum å definere og innordne samfunnstilstandens aktører utfra, altså *uten en kamp mellom det sentripetale og det*

sentrifugale, så finnes det bare to mulige klassifikasjoner av fellesskapet. Den ene er det guddommelige, som baserer seg på den mest ekstreme sentripetale anordning av aktørene grunnet fraværet av en motstående sentrifugal kraft. Den andre er det menneskelige, som baserer seg på den mest ekstreme sentrifugale anordning av aktørene grunnet fraværet av en motstående sentripetal kraft. Med andre ord, den kontraktløse samfunnstilstanden som oppstår på bakgrunn av det radikale demokratibegrepet kan av kontraktteorien kun tenkes som enten en kollektiv versjon av den politiske idealtilstand (kun den sentripetale kraft som virker), eller som en kollektiv versjon av den innledende situasjon (kun den sentrifugale kraft som virker).

Spørsmålet er dermed hvilke konsekvenser disse momentene har for det kontraktteoretiske rammeverk når de knyttes sammen, og hvordan dette henger sammen med det kontraktteoretiske demokratiet.

Hvordan det radikale demokratiet kan sprengte det kontraktteoretiske rammeverk

Av Hobbes', Lockes og Rousseaus utlegninger om det radikale demokratiet har det kommet frem tre påstander om dette demokratiet og dets plass i det kontraktteoretiske rammeverket. Rousseau redegjør i *On the Social Contract* for det jeg har valgt å kalle *et radikalt demokrati*, der Rousseau karakteriserer dette radikale demokrati som en styringsform uten styring. Når dette demokratibegrepet settes i sammenheng med analysen av det kontraktteoretiske rammeverk, betyr det at demokratiet vil forutsette en samfunnstilstand som ikke er grunnlagt i en samfunnskontrakt. Denne *kontraktløse samfunnstilstanden* redegjør Hobbes for i *The Elements of Law*. Han hevder der at demokratiet er den første forfatning i tid, som de andre forfatningene så springer ut av. Og dette ble utdypet av Locke i *Two Treatises of Government*, ettersom han der kaller dette første demokratiet i tid for det perfekte demokrati, og knytter det til den umiddelbare overgangen fra den politiske idealtilstand. Jeg vil forsøke å tenke nøyere gjennom disse momentene og se hvilke konsekvenser de har for det kontraktteoretiske rammeverk.

Den kanskje mest mystiske vendingen ovenfor er når Hobbes beskriver demokratiet som den første forfatning. Hva er det som gjør at det radikale demokratiet, som den kontraktløse samfunnstilstand, er logisk forut for den samfunnstilstanden som opprettes på bakgrunn av samfunnskontrakten? Det foreligger altså en mulighet i det kontraktteorien for et perfekt fellesskap, et fellesskap der alle aktører naturlig innordner seg på ideelt vis. Dette fellesskapet er noe annet enn det aggregatet av idealiserte individer som forekommer i den politiske idealtilstand, det er snarere et fellesskap som samler seg i fullkommen enhet og

overensstemmelse. Dette er en logisk mulighet i det kontraktteoretiske rammeverket, som således kan sies å uttrykke den kontraktteoretiske utopi: et fellesskap som naturlig organiserer seg på ideelt vis, der ingen trussel om oppløsning og kaos foreligger, og der den politiske styring således er overflødig. Dette fellesskapet ligger altså til grunn for det perfekte demokrati, hvor ingen sentrifugale krefter virker som skulle kunne forstyrre den fullkomne sentripetale innordning. Og det er her Hobbes' påstand om demokratiet som logisk forut for den kontraktteoretiske samfunnstilstand bedre kan forstås: Det er *fordi* dette perfekte demokratiske fellesskapet ikke kan finne sted at det blir nødvendig å opprette en samfunnstilstand som grunnlegges av en samfunnskontrakt og innordnes etter et sentrum. Det vil si, kontraktteoriens politiske motiv finner selve sin mulighetsbetingelse i antagelsen om at det perfekte fellesskap og det perfekte demokrati er umulig. Dette kan enkelt leses ut av Lockes redegjørelser. For dersom man skulle anta at aktørene gjennomgående hadde «the whole power of the Community, naturally in them», så ville det være overflødig å inngå en samfunnskontrakt ettersom, som Rousseau sier, «a people who would always govern well would not need to be governed.» Med andre ord, kontraktteoriens politiske motiv kommer først i stand ved å undertrykke ideen om det perfekte demokrati. Det er *fordi* det perfekte demokrati er en utopi at det blir nødvendig å innføre et sentrum for å sentripetalt trekke aktørene til den politiske ideens fordringer.²¹³ Ettersom dette perfekte demokratiet altså er det ene ytterpunktet av det radikale demokrati (der det kaotiske menneskelige demokrati er det andre), tilsvarer dermed avvisningen av det perfekte demokrati en avvisning av det radikale demokrati. Dette er fordi kontraktteorien utelukkende kan tenke det radikale demokrati på denne måten: *enten* som det perfekte demokrati, *eller* som det kaotiske og grufulle demokrati.

Mer konsist kan dette oppsummeres ved å si at kontraktteoriens politiske motiv baserer seg på et ultimatum, der dette ultimatumet må regnes som logisk forut for samfunnskontrakten. Ultimatumet lyder slik: «Demokratiet vil enten være den perfekte samfunnstilstand, eller så vil det være den verste samfunnstilstand. Og hvis det ikke kan være den perfekte, som altså vil forutsette et guddommelig fellesskap, så må en annen politisk

²¹³ Dette er på linje med det Jacques Rancière argumenterer for i *Hatred of Democracy* (London: Verso, 2006). Rancière kritiserer en oppfatning av demokratiet som synes å tilsvare den kontraktteoretiske oppfatningen jeg her beskriver. Dette sporer han for øvrig tilbake til Platon. Som han sier: «The philosopher strives to eliminate democratic disorder in order to found true politics, but he can only do so on the basis of this disorder itself, which severs the link between the leaders of the city tribes and the daimones serving Cronus.» 46. Og videre: «Political government, then, has a foundation. But this foundation is also in fact a contradiction: politics is the foundation of a power to govern in the absence of foundation.» 49. Og han konkluderer med følgende: «The customary complaints about democracy's ungovernability in the last instance come down to this: democracy is neither a society to be governed, nor a government of society, it is specifically this ungovernable on which every government must ultimately find out it is based.» 49. Dette mener jeg tilsvarer mer eller mindre nøyaktig den kritikken jeg her fører mot det kontraktteoretiske rammeverk.

løsning konstrueres for å unngå den verste.» Det er altså først når man går med på dette ultimatumet at samfunnskontrakten blir relevant. Dette finner videre sitt ekko hos Rawls: «[A] reasonable society is neither a society of saints nor a society of the self-centered. It is very much a part of our ordinary human world, not a world we think of much virtue, until we find ourselves without it.»²¹⁴ Den ovenstående kritikken av Rawls kan med dette skjerpes. Jeg hevdet at problemet med politisk liberalisme var at skillet mellom den frittstående politiske modulen og de rimelige omfattende doktrinene baserte seg på en fiksjon, altså at det rammeverket hvori denne frittstående politiske modulen formuleres sørger for at alle «legitime» sosiale aktører allerede *har* bygget fordringene fra denne politiske modulen inn i seg. Dette er igjen resultatet av at kontraktteorien tenker en samfunnstilstand der både det politiske og det sosiale rom defineres utfra den politiske idé, hvilket altså skyldes samfunnskontraktens rolle i rammeverket. Men undersøkelsen av demokratibegrepet hos Hobbes, Locke og Rousseau har belyst et underliggende ultimatum, en forutsetning som ligger til grunn for kontraktteoriens politiske motiv. Dette betyr, for Rawls, at det kontraktteoretiske demokratiet han konstruerer baserer seg på å forkaste dette radikale demokratiet. Det er altså først ved å godta ultimatumet og erkjenne at dette radikale demokratiet er umulig, at Rawls kan sette opp det kontraktteoretiske demokrati. Det vil si, først etter denne gesten vil han kunne si: «[T]he aim of political liberalism is to uncover the conditions of the possibility of a reasonable public basis of justification on fundamental political questions. It should, if possible, set forth *the content of such a basis* and why it is acceptable.»²¹⁵ For i denne gesten, og i den rimelige pluralismens faktum, og i politisk liberalisme som helhet, forutsettes umuligheten av et mer radikalt demokrati. Eller mer presist: Det kontraktteoretiske demokrati muliggjøres først når det radikale demokrati erkjennes som umulig.

Spørsmålet er, naturligvis, er det mulig å tenke dette radikale demokratibegrepet *uten* å måtte redusere det til kontraktteoriens to ytterpunkter? Og er det slik mulig å «stoppe» kontraktteorien på stadiet før samfunnskontrakten blir nødvendig, og dermed oppløse kontraktteoriens sammensmeltning av den politiske idé med det politiske og det sosiale rom? Med utgangspunkt i kontraktteorien er svaret nei. Men dette er en konsekvens av kontraktteoriens forutsetninger for å tenke politikk: en overgripende politisk idé, den innledende situasjon som en trussel som krever samling og enhet, den politiske idealtilstand som et ideelt rom som definerer det rettferdige og riktige, og en dikotomisk inndeling av

²¹⁴ John Rawls, *Political Liberalism*, 54.

²¹⁵ John Rawls, *Political Liberalism*, xix, min kursivering.

aktørene. Eller, mer konsist, det er en konsekvens av kontraktteoriens utopi om det perfekte og frykt for det sentrifugale. Hvis det skal være mulig å tenke dette radikale demokratiet, som forutsettes for å undertrykkes som en indre del av det kontraktteoretiske system, så må det kontraktteoretiske rammeverket utfordres i sin helhet.

Konklusjon

Jeg avslutter denne teksten med en utfordring: Er det radikale demokrati mulig? Det vil si, er det mulig å finne mening i Rousseaus paradoksale demokratibegrep?²¹⁶ Dette er, slik jeg ser det, en utfordring som kan rive ned hele det kontraktteoretiske rammeverket innenfra, ettersom kontraktteoriens politiske motiv først begynner *etter* en erkjennelse om at dette radikale demokratiet er umulig. Jeg mener derfor at all kritikk av Rawls og for øvrig også kontraktteorien (især det kontraktteoretiske demokrati) kan konsentreres i denne utfordringen. Dette skyldes at hvis det radikale demokratiet skal tenkes, så vil det bryte med de mest fundamentale forutsetningene for kontraktteorien. For det første vil det bryte med sammenfallet av enhet og fellesskap. At kontraktteorien kun kan forstå fellesskap utfra enhet (at fellesskapet altså innordnes under én politisk idé), viste seg tydelig da det ble konfrontert med det radikale demokrati, ettersom kontraktteorien da kun maktet å tenke seg to fellesskap: enten organisert som en sentripetal enhet (det guddommelige), eller organisert som en sentrifugal enhet (det menneskelige).²¹⁷ For det andre vil det bryte med nødvendigheten av å definere en spesifikk trussel som politikken skal beskytte mot. Det er denne trusselen som altså ligger til grunn for at samfunnet må samles og sentripetalt innordnes, skjønt den forutsetter samtidig at alt som faller utenfor denne samlingen og innordningen må undertrykkes og skyves til side.²¹⁸ For det tredje vil det bryte med kontraktteoriens ønske om å avslutte politikken, som altså er en konsekvens av at kontraktteorien gjennom

²¹⁶ Jacques Rancière legger dette demokratibegrepet til grunn i *Hatred of Democracy*. Han sier: «Democracy really means, in this sense, the impurity of politics, the challenging of governments' claims to embody the sole principle of public life and in so doing be able to circumscribe the understanding and extension of public life. If there is a 'limitlessness' specific to democracy, then that's exactly where it lies: [...] in the movement that ceaselessly displaces the limits of the public and the private, of the political and the social.» 62.

²¹⁷ For en kritikk av Rawls på dette punkt, se Chantal Mouffe, «Democracy, Power, and the 'Political'». Mouffe kritiserer Rawls for å tenke pluralisme (fellesskap) i forhold til et utopisk ideal (enhet).

²¹⁸ For en kritikk av Rawls på dette punkt, se Marilyn Friedman, «John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People». Se for øvrig Jacques Rancières *On the Shores of Politics*, der han fører en mer generell kritikk av politisk tenkning langs disse linjer: «Suddenly politics was no longer the art of advancing the energies of the world, but rather that of *preventing civil war* through a rational deployment of the One, *of the call to unity*.» 8, min kursivering.

samfunnskontrakten vil koordinere hele det sosiale og politiske liv utfra en spesifikk politisk idé. I stedet vil det radikale demokrati måtte forholde seg radikalt åpent.²¹⁹

²¹⁹ Se for eksempel Miguel Abensours redegjørelse av «savage democracy» i Miguel Abensour, «‘Savage democracy’ and ‘principle of anarchy’», i *Philosophy & Social Criticism*, 2002, nr. 6, 703-726 (London: SAGE Publications, 2002). Han sier blant annet: «[D]emocracy is the form of society that, through the play of division, leaves the field open for the question that the social sphere never stops asking itself, a question that is always in need of resolution and that is destined to remain interminably, since *democratic society proper is necessarily shot through by a continuous questioning of itself by itself.*» 706, min kursivering. Jacques Derrida argumenterer også for demokrati langs disse linjer i *The Politics of Friendship* (London: Verso, 2005): «For democracy remains to come; this is its essence in so far as it remains: not only will it remain indefinitely perfectible, hence *always insufficient and future*, but, belonging to the time of the promise, it will always remain, in each of its future times, to come: even when there is democracy, it never exists, it is never present, it remains *the theme of a non-presentable concept.*» 306, min kursivering.

Kildeliste

Abensour, Miguel. «'Savage democracy' and 'principle of anarchy'». I *Philosophy & Social Criticism*, 2002, nr. 6, 703-726. London: SAGE Publications, 2002.

Benn, S. I. «Hobbes on Power». I *Essays on Early Modern Philosophers: Thomas Hobbes*, red. av Vere Chappell, 22-50. New York: Garland Publishing, Inc., 1992.

Buchanan, Allen. «A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice». I *John Rawls' Theory of Social Justice*, red. av H. Gene Blocker og Elizabeth H. Smith, 5-41. Athen: Ohio University Press, 1980.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

Freeman, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.

Friedman, Marilyn. «John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People». I *The Idea of a Political Liberalism*, red. av Victoria Davion og Clark Wolf, 16-33. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of its Development*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Held, David. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2006.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.

Hobbes, Thomas. *The Elements of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Hurd, Heidi M. «Political Liberalism», i *Yale Law Journal* 105, nr. 3, 795-824.

Ingram, James D. «The Politics of Claude Lefort's Political: Between Liberalism and Radical Democracy». I *Thesis Eleven*, november 2007, nr. 87, 33-50. London: SAGE Publications, 2006.

Katzner, Louis I. «The Original Position and the Veil of Ignorance». I *John Rawls' Theory of Social Justice*, red. av H. Gene Blocker og Elizabeth H. Smith, 42-70. Athen: Ohio University Press, 1980.

Kraynak, Robert. *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*. London: Cornell University Press, 1990.

Leijenhorst, Cees. *Hobbes and the Aristotelians*. Utrecht: Zeno Institute for Philosophy, 1998.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MacPherson, Crawford Brough. «Hobbes's Bourgeois Man». I *Hobbes Studies*, red. av K. C. Brown, 169-183. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Martel, James R. *Subverting the Leviathan*. New York: Columbia University Press, 2007.

Martinich, A. P. *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Mills, Claudia. «'Not a Mere Modus Vivendi': The Bases for Allegiance to the Just State». I *The Idea of a Political Liberalism*, red. av Victoria Davion og Clark Wolf, 190-203. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.

Mouffe, Chantal. «Democracy, Power, and the 'Political'». I *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the Political*, red. av Seyla Benhabib, 245-256. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Rancière, Jacques. *Hatred of Democracy*. London: Verso, 2006.

Rancière, Jacques. *On the Shores of Politics*. London: Verso, 2007.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract*. Boston: St. Martin's Press, Inc., 1978.

Strauss, Leo. «On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy». I *Hobbes Studies*, red. av K. C. Brown, 1-29. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Wolff, Jonathan. «In front of the curtain». I *The Times Literary Supplement*, 7. mars 2008, nr. 5475, 10-11.