

Menneskesyn og rettferdighetsprinsipper

En analyse av teoriene til J. Rawls og R. Nozick

Øyvind Foss



Masteroppgave i filosofi

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

November 2008

Forord

Jeg vil først og fremst takke min veileder, Harald Grimen, for meget nyttige kommentarer i skriveprosessen. Din hjelp har vært uvurderlig.

En stor takk rettes også til min søster, Grethe. Til tross for et hektisk liv, har du satt av tid til å lese gjennom oppgaven og komme med verdifulle innspill. Dette setter broren din veldig høy pris på.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke Trine Lise. Dette gjelder både for dine merknader til oppgaven, og fordi du er den du er.

Bjølsen,

November 2008

1 INNLEDNING	1
1.1 TESE OG FRAMGANGSMÅTE.....	1
2 RAWLS' TEORI	3
2.1 EN TEORI BASERT PÅ ET SPESIFIKT SAMFUNNSSYN	3
2.2 PRINSIPPENE.....	7
2.3 RAWLS MENNESKESYN.....	7
<i>Frie</i>	9
<i>Likeverdige</i>	10
<i>Rimelige og rasjonelle</i>	10
2.4 DEN OPPRINNELIGE POSISJON	12
2.5 RAWLS' ETISKE METODE	16
2.6 PRINSIPPENES REGULERING AV LOVENE.....	19
3 PRINSIPPER OG PERSONOPPFATNING I RAWLS' TEORI	21
3.1 RAWLS' FØRSTE PRINSIPP I LYS AV HANS MENNESKESYN	22
<i>Det politiske menneskesyn som dannelsesideal</i>	22
<i>Kontrakttradisjonen</i>	23
<i>Det liberale prinsipp for statlig legitimitet</i>	24
3.2 RAWLS' ANDRE PRINSIPP I LYS AV HANS MENNESKESYN	25
<i>Tre tilfeldigheter</i>	27
<i>Et politisk ideal uttrykt ved det nominelle selv</i>	29
<i>Likhet som referansepunkt</i>	32
<i>Erstatningsprinsippet</i>	34
<i>Mulighetsprinsippet</i>	36
<i>Risikoaversjon</i>	40
3.3 FØLGER PRINSIPPENE AV MENNESKESYNET?	41
4 NOZICKS ALTERNATIVE TEORI	45
4.1 ENTITLEMENT-TEORIEN	45
<i>Prinsippene</i>	47
4.2 DEN TIDLIGE NOZICKS MENNESKESYN	49
<i>Radikal individualisme</i>	49
<i>Frivillighet</i>	52
<i>Rasjonalitet og rimelighet</i>	53
4.3 MENNESKESYN OG ENTITLEMENT-PRINSIPPER HOS NOZICK	57
5 NOZICK SOM KRITIKER AV RAWLS	59
5.1 DELVIS AKSEPT AV RAWLS' FØRSTE PRINSIPP	59
<i>Negative rettigheter som primære</i>	59
5.2 KRITIKKEN AV RAWLS' 2. PRINSIPP.....	61
<i>Kollektive egenskaper</i>	62
<i>Ignorering av historien</i>	64
<i>Likhet som utgangspunkt</i>	70
<i>Mangel på symmetri</i>	73
<i>Sjanselikhhet</i>	75
5.3 Å TA INDIVIDET PÅ ALVOR	77
6 DISKUSJON	78
6.1 SAMMENSTILLING AV TEORIENE.....	78
<i>Betydningen av rimelighet som egenskap</i>	78
<i>Samfunnsstruktur</i>	80
<i>Opphavet til inntekt</i>	83
<i>Kilder til legitimitet</i>	85
<i>Etiske metoder</i>	87
<i>Essensialisme og argumentasjonsstrategi</i>	89
6.2 AVSLUTNING	95
LITTERATURLISTE	98

1 Innledning

1.1 Tese og framgangsmåte

Kan politiske rettferdighetsvurderingen forstås i lys av det menneske- og samfunnssyn som ligger til grunn? I denne avhandlingen vil jeg analysere rettferdighetsteoriene til John Rawls og den tidlige Robert Nozick, ut ifra en slik antakelse. Min tese er at rettferdighetsvurderinger i høy grad kan forstås på bakgrunn av det menneske- samfunnssyn som ligger til grunn. Ettersom teoriene inneholder rettferdighets*prinsipper*, forutsetter jeg at disse kan forstås som en eksplisitering av rettferdighetsvurderingene. Analysen vil således tolke rettferdighetsprinsippene i lys av den respektive filosof sitt menneske- og samfunnssynet, med hovedvekt på menneskesynet. En dypere forståelse av hvilke slike syn en rettferdighetsteori baserer seg på, blir typisk ansett å være noe som kaster lys over en slik teori. Rawls formulerer det på denne måten: "Definite conceptions of society and person are essential elements of any conception of justice and the good" (2005, s. 109–110). Hvis dette er riktig, bør det bli lettere å forstå hvorfor ulike rettferdighetsoppfatninger divergerer dersom man belyser det menneske- og samfunnssyn som vurderingene bygger på.

Hva ligger bak forståelsen av "menneskesyn" i en teori? Opp gjennom historien har ulike filosofer presentert forskjellige teorier om rettferdighet. Felles for alle teoriene er at de, i kraft av å være rettferdighetsteorier, omhandler samspill mellom mennesker. Menneskene må derfor tillegges visse egenskaper, motiver og drivkrefter, såvel som en ideell organisasjonsform. Begrepet "menneskesyn" forstås som idéer om hvilke krefter som driver mennesker, sammen med oppfatninger av deres egenskaper og potensiale, samt den verdi dette tillegges. Tanken bak tesen er at visse *perspektiver* på menneskene fremhever visse egenskaper som verdifulle, og at disse egenskapene i sin tur blir forsøkt sikret gjennom rettferdighetsprinsipper. Perspektivet kan også uttrykkes eksplisitt gjennom angivelse av "relevante" menneskelige egenskaper.

Spesielt interessant er det å analysere teorien til Rawls: rettferdighet som rimelighet. Denne rettferdighetsteorien for et konstitusjonelt demokrati ble utformet i USA på 1950- og 60-tallet, og lansert i verket *A Theory of Justice* fra 1971. Teorien synes fortsatt å være samtidsaktuell, både med høy anseelse i akademiske kretser og med prinsipper gjenkjennelige i samfunnsdebatten ellers. Ut ifra samtidig relevans, er det derfor teorien til Rawls som fortjener mest oppmerksomhet. Til tross for at Rawls' teori langt på vei er plausibel, har den likevel noen problematiske sider. Rawls' betrakter menneskene i deres politiske rolle som

”frie og likeverdige” (free and equal). Borgernes likeverd/likhet er sentrale ideer i en demokratisk tradisjon, men Rawls definerer innbyggerne, i deres politiske rolle, utelukkende som dette. Problemet, eller så skal jeg hevde, ligger i at han ikke balanser dette mot individuell moralsk fortjeneste. En slikt borgersyn, som ekspliserer Rawls’ kriterier for hvilke egenskaper som er moralsk relevante, risikerer å fortrenge utviklingen av andre sosiale dyder. Når borgerrollen dessuten har prioritet over andre menneskelige roller, kan dette særegne perspektivet bli generelt dominerende.

I sin bok *Liberalism and the Limits of Justice*, første gang utgitt i 1982, rettet Michael Sandel (1998) innflytelsesrik kritikk mot Rawls’ menneskesyn. Han hevder at teorien til Rawls bygger på et menneskesyn der personen er fremmed for seg selv og verden, og mangler konstituerende tilknytning til sine egenskaper så vel som relasjoner til andre personer. Rawls foretar senere en politiske vendingen som rimeligvis kan tolkes som en respons på disse (eller lignende) innvendinger. Den politiske vendingen, med *Political Liberalism* fra 1993, kan blant annet sees som en klargjøring fra Rawls om hvordan et slikt uortodoks menneskesyn *ikke* ligger til grunn for hans teori. Vi skal senere se at kritikken fra Sandel kan gis en tolkning som bevarer noe av dens kraft.

En grunn til at Nozick velges som opponent fremfor Sandel, er at Nozick har en egen teori som også kan brukes selvstendig til å vurdere den generelle tesen om sammenhengen mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper. Nozick gir en eksplisitt teori som kan sees i lys av hans eget menneskesyn. Teorien til Nozick ble lansert i verket *Anarchy, State and Utopia* i 1974. Med sitt forsvar for libertarianisme og minimumsstat, er den politisk nokså ekstrem, men bringer likevel fram meget interessante problemstillinger. Hans radikal løsningsforslag til tross, Nozick retter oppmerksomheten mot individets frihet og ansvarlighet for eget liv. Den utgjør således en fin analytisk kontrast til Rawls’ teori. Med sin egen alternative rettferdighetsteori, vil dette forbedre vår muligheten til å vurdere hvordan hans kritikk av Rawls gjenspeiler andre rettferdighetshensyn. Vi ser utelukkende på synet slik det fremkommer i verket *Anarchy, State and Utopia*, og ser bort fra senere utviklinger hos Nozick.¹

Metoden i avhandlingen vil være eksplorativ. Vi ser hvor langt en analyse fra menneskesyn kan gi gode forklaringer, og oppsummerer i etterkant hvorvidt sammenhengen mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper fremtrer som entydig. Teorien til Rawls vil bli presentert i kapittel to, og deretter analysert som resultat av hans menneskesyn i kapittel

¹ For eksempel legger Nozick i *The examined life* fra 1989 vekt på det symbolsk viktige ved solidariske handlinger.

tre. Her oppsummeres analysen og vurderes på bakgrunn av påvist entydighet mellom menneskesyn og prinsipper. Behandlingen av teorien til Nozick følger til dels samme mønster. Nozick teori presenteres i kapittel fire, men så kommer en viktig vri. Ettersom *entitlement*-teorien til Nozick ble lansert som et alternativ til Rawls' teori, eller til den *type* teori som Rawls lanserte, vil jeg først og fremst analysere Nozicks *innvendinger* mot Rawls i lys av Nozicks menneskesyn. Nettopp fordi *entitlement*-teorien eksplisitt er utlagt som en reaksjon på strukturelle problemer i Rawls' teori, vil jeg i kapittel fem analysere Nozicks kritikk av rettferdighet som rimelighet. Dette valget gjenspeiler at Rawls er hovedfokus i avhandlingen, og vil erstatte en omfattende utbrodering av hvorvidt prinsippene til Nozick følger av hans eget menneskesyn, en avklaring det er vanskelig å foreta på det grunnlaget Nozick gir. I kapittel seks utvides vår analyse gjennom en sammenstilling av de to teoriene. Jeg skal hevde at Rawls' teori ser ut til å gi en mer entydig sammenheng mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper, enn hos Nozick. Dette har til dels sammenheng med deres ulike etiske metoder. Selv om sammenhengen *hadde* vært helt entydig hos begge, kunne den likevel ikke generaliseres, på grunn av induksjonsproblemet. Diskusjonen nedenfor kan derfor ikke løsrives fra de partikulære teoriene.

2 Rawls' teori

Dette kapittelet inneholder først og fremst en presentasjon av teorien til John Rawls. Vi skal gjennomgå de grunnleggende idéene, og se hvordan et spesifikt menneskesyn, i form av et borgerideal, danner grunnstenen i teorien. Epistemologiske og metodiske aspekter ved teorien blir også gjennomgått. I kapittel tre vil sammenhengen mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper hos Rawls få en nøyere behandling.

2.1 En teori basert på et spesifikt samfunnssyn

Visjonen for Rawls' politiske filosofi er det han kaller "et velordnet samfunn" (a well ordered society). Dette er et samfunn hvis institusjoner reguleres av én felles rettferdighetsoppfatning (Rawls, 2001, s. 8). I bunnen for denne visjonen ligger Rawls syn på hva et samfunn bør være. Samfunnet forstås som et rettferdig *samarbeidsprosjekt* mellom frie og likeverdige personer.² Denne samfunnsforståelsen er grunnstenen i hans teori:

² Jeg har i utgangspunktet valgt å oversette "equal" med "likeverdige". "Equal" må i mange henseender også forstås som "like", og iblant brukes denne oversettelsen. Ofte vil sammenhengen avsløre hva som er mest naturlig å bruke, men det kan også være problematisk.

The most fundamental idea in this conception of justice is the idea of society as a fair system of social cooperation over time from one generation to the next. We use this idea as the central organizing idea in trying to develop a political conception of justice for a democratic regime. (2001, s. 5)

Med visjonen om et velordnet samfunn, der innbyggerne deler en felles rettferdighetsoppfatning, stiller Rawls spørsmålet om hvilken oppfatning borgerne bør omfavne:

[W]hat is the most acceptable political conception of justice for specifying the fair terms of cooperation between citizens regarded as free and equal and as both reasonable and rational, and (we add) as normally fully cooperating members of society over a complete life, from one generation to the next? (2001, s. 7–8)

Problemstillingen er altså hvilken rettferdighetsoppfatning som er den mest akseptable *gitt* et spesifikt syn på samfunnet og dets innbyggere. Rawls tilnærming til svaret baserer seg på tre metodiske valg. For det første tar Rawls utgangspunkt i den filosofiske tradisjonen han finner mest appellerende. Dette er kontrakttradisjonen. I denne tradisjonen forstås samfunnet som en *avtale* mellom borgerne. Innen kontrakttradisjonen, som er en omfattende tradisjon, plasserer han seg nært opp til Kant, der han finner verdifulle ideer om både frihet og likeverd. Det andre metodiske valget angår utformingen av de spesifikke prinsippene: de som best uttrykker borgernes felles rettferdighetsoppfatning. Her bruker Rawls en metode som kalles *reflektiv likevekt* (reflective equilibrium). Reflektiv likevekt handler i grove trekk om å finne harmoni mellom moralske prinsipper og partikulære moralvurderinger. Ulike moralske vurderinger og moralske prinsipper veies opp mot hverandre for å komme fram til det mest konsistente (koherente) system av prinsipper og vurderinger. Denne metoden anvendes i forbindelse med ”den opprinnelige posisjon”, et tankeeksperiment Rawls benytter som legitimeringsstrategi, og som vi kommer tilbake til i kapittel 2.4. Filosofisk skiller Rawls seg dermed fra såkalte *intuisjonister*, gjennom å avvise at intuisjonen er fundamental. For det tredje jobber Rawls med såkalt ”ideal theory”. Dette innebærer at betingelsene for et samfunn er relativt fordelaktige, og at individene i samfunnet følger lojalt opp om den rettferdighetsoppfatning som regulerer samfunnet (Rawls, 2001, s. 13). Tanken er at en teoretisk visjon først må etableres, slik at man kan jobbe med praktiske problemer i etterkant (non-ideal-theory).³

³ Distinksjonen mellom teoretiske og praktiske problemer er her satt litt på spissen. ”Non-ideal theory” er også *teori*, som begrepet indikerer, men den omhandler hvordan *avvik* fra idealer fremsatt gjennom ”ideal theory” skal behandles, snarere enn å legitimere idealene selv.

I tillegg til noen metodiske valg, legger han inn noen premisser i teorien. Et sentralt premiss for Rawls er forutsetningen om at samfunnet er lukket. Alle er født inn i samfunnet og alle skal dø i samfunnet. Samarbeid som sådan er derfor ikke et valg, bare betingelsene for samarbeidet. Misfornøyde sjeler kan altså ikke bare forlate samfunnet. Når borgerne deler makten i et statsapparat med maktmonopol, og de er forhindret fra å forlate samfunnet, befinner de seg samtidig i en slags tvangssituasjon. Det er i denne situasjonen det nødvendig å finne de korrekte kriterier for tilslutning. Samfunnsdeltakelse *må* være akseptabelt for alle.

Det er også viktig for Rawls at disse idéene er å finne i demokratisk offentlig kultur. Rettferdighetsoppfatningen er ment å oppnå allmenn utbredelse blant borgerne, og bør således ha en viss historisk tyngde. Den rettferdighetsforståelsen Rawls finner mest adekvat kaller han “rettferdighet som rimelighet” (justice as fairness). Innbakt i denne forståelsen ligger spesifikke idéer om samfunnet og mennesket. Målet for Rawls er ikke en rettferdighetsoppfatning som dekker alle samfunn til alle tider. Han vil frem til en som passer et moderne demokratisk samfunn:

...[W]e are not trying to find a conception of justice suitable to all societies regardless of their particular social and historical circumstances. We want to settle a fundamental disagreement over the just form of basic institutions within a democratic society under modern conditions. (1999b, s. 305–306)

Den korrekte rettferdighetsoppfatning vil sørge for å spesifisere *rimelige* vilkårer for samarbeid. Bakgrunnen for dette finnes vi i det liberale prinsipp for legitim makt. Ettersom et demokrati er et system hvor borgerne deler makten i et statsapparat med maktmonopol, er det av største viktighet at samfunnet styres av prinsipper som innbyggerne kan gi sin tilslutning til. At mangel på folkelige oppslutning kan være en trussel mot statens eksistens er en ting. Viktigere for Rawls er at positiv oppslutning om samfunnet er en nødvendig bestanddel dersom samfunnet skal være et genuint rettferdig *samarbeidsprosjekt*, et prosjekt utført på rimelige betingelser for alle.

Hva skal til for at rettferdighetsspørsmål kommer på dagsorden? Dette spørsmålet er mest relevant, hevder Rawls, når frie parter, i en relasjon av likeverd, deltar i en felles aktivitet:

The question of fairness arises when free persons, who have no authority over one another, are engaged in a joint activity and among themselves settling or acknowledging the rules which define it and which determine the respective shares in its benefits and burdens. (Rawls, 1999b, s. 59)

Likhet i makt er et annet sentralt premiss, og spillereglene kan ikke være fastsatt fra før, for da ville disse diktere betingelsene. Det er essensielt at betingelsene er *åpne*. Dersom personene har relativt like interesser og egenskaper, følger det at alle, i utgangspunktet, må kunne bekjenne seg gjensidig til prinsipper for rettferdig samspill (fair play):

The recognition of one another as persons with similar interests and capacities engaged in a common practice must, failing a special explanation, show itself in the acceptance of the principles of justice and the acknowledgement of the duty of fair play. (1999b, s. 63)

Idéen om likeverd aktualiserer idéen om *samarbeid*, i kontrast til for eksempel koordinasjon. Et slikt samspill vil dessuten utvikle bånd av vennskap og tillit, mener han. Disse følelsene vil virke stabiliserende på samfunnet.

For å belyse premisset om likhet i makt, kan vi sammenligne Rawls' ideelle teori med en situasjon karakterisert av betydelige ulikheter mellom partene. Hva mener Rawls påkaller *justice* i tilfeller hvor noen ikke vil godta likeverd som utgangspunkt? For Rawls er det samfunnet som helhet som er interessant. Enkelthandlinger inngår ikke i teorien, og den gir således ikke noe svar på slike tilfeller. Dersom likeverd nektes på generelt grunnlag blir svaret et annet. Hvis personer ikke fremstår som likeverdige borgere, betyr dette at et annet syn på samfunnet ligger til grunn, mener han. Rimelighet (fairness), i Rawls' filosofi, er uløselig knyttet til begrepet om likeverd (equality). Det er likeverd som aktualiserer idéen om rettferdig samspill (fair play). Borgeridealet om frihet og likeverd inngår derfor som del av samfunnsoppfatningen, ettersom samarbeidsbetingelsene gjenspeiler aktørenes relasjoner. Disse må være rimelige (fair) mellom likeverdige parter.

Selv om Rawls knytter begrepene sammen på denne måten, synes det ikke være noen umulig tanke å forestille seg et samarbeidsprosjekt mellom *ulike* parter, som ikke er likeverdige. Historien gir mange eksempler på slike samfunn. Således bør vi kunne forstå menneskesynet (borgeridealet) som et selvstendig ideal, tross tilknytningen til samfunnsoppfattelsen. Analytisk blir det problematisk dersom vi skal se på Rawls' samfunnsideal som en enkeltstående totalpakke, hvor "frie og likeverdige, rimelige og rasjonelle menneskene samarbeider på rimelige betingelser gjennom et helt liv, fra en generasjon til den neste" (2001). For å kunne bedømme hvilken rolle Rawls' menneskesyn spiller i hans teori, hvilket er hovedprosjektet i denne avhandlingen, trenger vi å dele opp denne komplekse samfunnsoppfatningen. Menneskesynet, eller borgeridealet, bør kunne vurderes for seg. I kapittel 3 skal vi se hvordan Rawls lar en særegen oppfatning av mennesket som borger legitimere samfunnsregulerende prinsipper.

2.2 Prinsippene

Før vi diskuterer det menneskesyn Rawls legger til grunn, skal vi kort se på hvilke prinsipper han lanserer:

- (a) Enhver person har det samme ufravikelige krav på et fullstendig tilfredsstillende system av grunnleggende friheter, et system som er forenlig med et slikt frihetssystem for alle; og
- (b) Sosiale og økonomiske ulikheter skal oppfylle to betingelser: For det første skal de knyttes til stillinger og posisjoner som er tilgjengelig for alle under forhold som sikrer rimelig sjanselighet, og for det andre skal de være til størst mulig gagn for de dårligst stilte medlemmene av samfunnet (forskjellsprinsippet). (Rawls, 2003, s. 103)

Rawls gir absolutt prioritet (lexical priority) til det første prinsippet (frihetsprinsippet) over det andre. Tilsvarende prioritet gjelder for første del av det andre prinsippet (mulighetsprinsippet) over siste del av det andre prinsippet (forskjellsprinsippet). Absolutt prioritet betyr tre ting: For det første innebærer det at det prioriterte prinsipp må være oppfylt før andre prinsipper kommer i betraktning. Videre betyr det at vi skal forutsette at de foregående prinsipper allerede er oppfylt når vi vurderer gehalten av et lavere prinsipp. Vurderer vi om forskjellprinsippet er plausibelt, må vi altså forutsette at alle har like friheter og at prinsippet om sjanselighet allerede er oppfylt. Til slutt innebærer dette at vi ikke kan fravike et høyere prinsipp for å tilfredsstille et lavere prinsipp. Det er ikke tillatt å innskrenke grunnleggende friheter for noen borgere, verken for å oppnå sjanselighet eller for å tilgodese de minst privilegerte.

2.3 Rawls menneskesyn

Vi tar nå for oss det menneskesyn som disse prinsippene konstrueres på bakgrunn av. Utgangspunktet er som kjent et i velordnet samfunn, der borgerne har rollen som samarbeidspartnere. I kraft av å kunne delta i et livslangt samarbeid forutsettes de å besitte to fundamentale moralevner (moral powers). Den ene evnen er rettferdighetssans (a sense of justice). Den andre er evnen til å ha en oppfatning av det gode (a conception of the good). Rawls utlegger dem som følger:

One such power is the capacity for a sense of justice: it is the capacity to understand, to apply, and to act from (and not merely in accordance with) the principles of justice that specify the fair terms of social cooperation. The other moral power is a capacity for a conception of the good: it is the capacity to have, to revise, and rationally to pursue a conception of the good. (2001, s. 18–19)

For Rawls er det en klar sammenheng mellom disse moralevnene og ideen om samarbeid. Rettferdighetssans er knyttet til det å kunne tilby andre, og selv akseptere, rimelige samarbeidsvilkår. Evnen til å ha en oppfatning om det gode er koplet til å kunne se fordelene ved samarbeid, for hver person har en idé om det gode liv som han ønsker å realisere.

Den senere Rawls er nøye med å presisere at hans rettferdighetsteori skal forstås som en *politisk* teori. Disse moralevnene kjennetegner menneskene i rollen som *borger*. Det finnes andre moralevner som ikke er del av hans politiske teori. Evnen til å gi omsorg kan være ett eksempel. Verken det politiske menneskesynet eller rettferdighetsprinsippene er ment å være dekkende for alle livsarenaer. Menneskesynet (the conception of the person) er en *borgerforståelse*, og prinsippene skal kun regulere det han kaller *basisstrukturen*. Sistnevnte betyr samfunnets grunnleggende institusjoner: “By the basic structure I mean a society’s main political, social, and economic institutions, and how they fit together into one unified system of social cooperation from one generation to the next” (2005, s. 11). Dette har viktige implikasjoner for hvordan vi skal forstå Rawls’ menneskesyn:

There are, of course, many aspects of human nature that can be singled out as especially significant, depending on our point of view. ... Since our account of justice as fairness begins with the idea that society is to be conceived as a fair system of social cooperation over time between generations, we adopt a conception of the person to go with this idea. (2005, s. 18)

Det politiske menneskesyn som legges til grunn er altså et selektivt perspektiv.

Borgerforståelsen er valgt ut fra den politiske rolle den skal spille, og gjelder bare for denne sfæren:

...[J]ustice as fairness is a political conception of justice: that is, it is designed for the special case of the basic structure of society and is not intended as a comprehensive moral doctrine. Therefore, the idea of the person, when specified into a conception of the person, belongs to a political conception. (2001, s. 19)

Dette forutsetter at “det politiske” kan forstås som en egen arena, og at den lar seg separere på en meningsfull måte. Dette premisset har vært gjenstand for kritikk fra ulike hold, og senere skal vi se på problematiske aspekter ved dette skillet. Her fokuserer vi på hvilke egenskaper Rawls tillegger borgerne. De betraktes som frie og likeverdige, rimelige og rasjonelle. Under skal vi spesifisere hvordan han forstår dette.

Frie

Borgerne har altså moralevnen til å forme og inneha en oppfatning om det gode liv (a conception of the good). En betydning av å være fri borger spiller på forholdet mellom personen og det partikulære godet personen omfavner. Ingen skal, i politisk eller juridisk henseende, identifiseres med det han verdsetter: “As free persons, citizens claim the right to view their persons as independent from and not identified with any particular conception of the good, or scheme of final ends” (Rawls, 2001, s. 21). Borgerne står altså fritt til å omfavne, fritt til å inneha, fritt til å endre og fritt til å forkaste enhver oppfatning av mål og mening med livet. En annen betydning av å være fri spiller på den *status* borgerne tillegger sine krav til samfunnet. De anser seg som fri til å verdsette hva de vil (innenfor rimelige grenser). Hva mer er, de føler seg fri til å stille krav til samfunnet, slik at det de verdsetter lettere blir realisert. Uttrykket Rawls benytter er ”selvbegrunnende” (self-authenticating): “... they regard themselves as self-authenticating sources of valid claims. That is, they regard themselves as being entitled to make claims on their institutions so as to advance their conception of the good ...” (2001, s. 23).⁴ Poenget er den vekt slike krav tillegges. Kravene anses å ha *egenverdi* i lys av å være fremsatt av frie og likeverdige borgere.

I *Political Liberalism* beskriver Rawls dessuten et tredje aspekt ved borgernes frihet. Borgerne kan ta *ansvar* for sine målsettinger. De er ikke prisgitt irrasjonelle ønsker uten rot i virkeligheten, men kan justere sine forventninger i lys av det livet de lever: “...[T]hey can adjust their ends so that those ends can be pursued by the means they can reasonably expect to acquire in return for what they can reasonably expect to contribute” (2005, s. 34). Personens orientering mot det gode er altså ikke uavhengig av de muligheter han står overfor, men antar form i lys av livets realiteter: “...we do not view citizens as passive carriers of desires” (2005, s. 186). Dette må tolkes som en kontrast til et syn på selvrealisering hvor personen tillegges et ”autentiske jeg” som antas å være mer eller mindre medfødt. At borgerne kan ta ansvar for egen målsetting er også mer konsistent med deres rettferdighetssans, ettersom tendenser til usosiale mål kan korrigeres av personen selv.

Oppsummert kan vi si at borgerne både står fritt til å verdsette og til å kreve gehør for det de verdsetter. Forutsetningen er bare at det skjer innenfor rimelighetens grenser. I Rawls’ teori er dette selvsagt grensene til “rettferdighet som rimelighet” (justice as fairness). Denne politiske rettferdighetsoppfatningen definerer hva borgerne med rimelighet kan gjøre krav på.

⁴ Oversettelsen til ”selvbegrunnende” er hentet fra Swensen 2003: *Rettferdighet som rimelighet: En reformulering*

Likeverdige

På hvilken måte er borgerne å betrakte som likeverdige (equal)? Rawls' svar følger fra det samfunnssyn som ligger til grunn:

... [S]ince we view society as a fair system of cooperation, the basis of equality is having to the requisite minimum degree the moral and other capacities that enable us to take part fully in the cooperative life of society. (Rawls, 2001, s. 20)

For det første ser Rawls bort fra ulikheter i verdier og livssyn, og fokuserer i stedet på det han mener er relevante aspekter for rollen som borger i et demokrati: nemlig deres moralevner. For det andre betrakter han reelle ulikheter innenfor disse moralevnene som irrelevante. Det legges til grunn at et *minimum* av slike egenskaper er tilstrekkelig, og at alle voksne, normale mennesker oppvokst i en demokratisk tradisjon tilfredsstiller dette kravet (1999a, s. 443). En person som har mer rettferdighetssans enn normalt, vil altså ikke fortjene en høyere status i samfunnet, eller kunne forlange en høyere maktposisjon. Personen egner seg kanskje ekstra godt for posisjoner som gjør bruk av hans evner, men han er ikke noen ekstraordinær borger av den grunn, og kan ikke *forlange* mer makt enn andre. Det likeverd som kjennetegner borgerne består i å inneha et *minimum* av egenskaper påkrevd for å kunne forstå seg selv og andre mennesker som samarbeidspartnere i det prosjekt vi kaller "samfunnet". Borgerne er ikke like. Men borgerne har noe til felles. Og det de har til felles er de to moralevnene, forstått som henholdsvis rettferdighetssans og verdiorientering.

Personene er også likeverdige ved at samfunnet skylder alle rettferdighet. Rawls mener det er evnen til å ha moralsk personlighet som er kriteriet for kravet om rettferdig behandling: "...the capacity for moral personality is a sufficient condition for being entitled to equal justice. Nothing beyond the essential minimum is required" (1999a, s. 442). En slik avgrensning av relevante moralegenskaper er forbundet med ideen om *gjensidighet*, en idé som gjennomsyrrer kontraktparadigme. Prinsippet om gjensidighet er derfor del av tanken om likeverd mellom borgerne: "By giving justice to those who can give justice in return, the principle of reciprocity is fulfilled at the highest level (1999a, s. 447).

Rimelige og rasjonelle

Borgerne er frie og likeverdige, men også rimelige og rasjonelle. Evnen til å være rimelig (reasonable) er et fundamentalt aspekt hos borgerne i Rawls' filosofi. Med samfunnet forstått som et samarbeid mellom frie og likeverdige personer, er denne evnen knyttet til betingelsene

for dette samarbeidsprosjektet. Personer er rimelige når de tilbyr hverandre rettferdige betingelser, og selv er villig til å følge dem så lenge andre også gjør det:

Citizens are reasonable when, viewing one another as free and equal in a system of social cooperation over generations, they are prepared to offer one another fair terms of social cooperation (defined by principles and ideals) and they agree to act on those terms, even at the cost of their own interests in particular situations, provided that others also accept those terms. (Rawls, 2005, s. xlii)

Som vi ser står “rimelighet” nært forbundet med “gjensidighet” (reciprocity). Rimelige innbyggere er villig til å tilby hverandre rettferdige betingelser for samarbeid. Dette er noe de gjør som frie og likeverdige, i kontrast til dominerte eller manipulerede. Dersom disse spillereglene både tilbys og følges uttrykker borgerne gjensidig anerkjennelse for hverandre: ”Reasonable people will want to realize the liberal ideal of citizenship” (Mulhall, 1996, s. 186). Et annet aspekt ved evnen til å være rimelig, er viljen til å akseptere det Rawls kaller “vurderingsbyrdene” (the burdens of judgement). Ideen er at selv blant rimelige personer vil det herske uenighet, på grunn av begrensninger i den menneskelige fornuft. Selv med de beste intensjoner vil rimelige personer forbli uenige både i teoretiske og praktiske spørsmål. Diverse kilder til uenighet kan være: usikre og komplekse vitenskapelige bevis, vage og uklare politiske begreper, ulik erfaringsbakgrunn blant aktørene, ulik vektlegging av hensyn og ulike betingelser for politiske vurderinger (Rawls, 2001, s. 35–36). Rimelige personer vil innse at disse faktorene umuliggjør fullkommen enighet, og således tolerere avvikende oppfatninger.

Det *rasjonelle* aspektet hos borgerne er knyttet til deres målsettinger og verdier, så vel som deres vurderingsevne. De har frihet til å velge sine mål, og de kan vurdere om målene er kompatible og rangere dem deretter. De følger velkjente rasjonelle prinsipper, for eksempel å velge det mest effektive middelet, eller å velge det mest sannsynlige utkommet, alt annet likt. Rawls tilskriver ikke borgerne en egoistisk orientert rasjonalitet som lett kommer i konflikt med evnen til å være rimelig. Deres interesser spenner vidt, og inkluderer kjærlighet til andre så vel som til naturen: “Every interest is an interest of a self (agent), but not every interest is in benefit to the self that has it” (2005, s. 51). Den evne menneskene har til å være rimelige kan heller ikke reduseres til, eller underordnes, deres rasjonalitet. Dette er et viktig poeng. Rawls avviser et forsøk på å forankre moralitet i egennytten. Evnen til å være rimelig er en distinkt egenskap folk besitter, og er fundamental for en moralsk orden: ”Among rational persons a morality without certain familiar principles of justice is impossible” (Rawls, 1999b, s. 99).

Borgernes evne til å være rimelige og rasjonelle uttrykkes gjennom de to moralevnene. Rimelighet er tett forbundet med rettferdighetssans (the capacity for a sense of justice). Rasjonalitet er tett forbundet med evnen til å verdsette noe som godt (the capacity for a conception of the good). Således forstår vi Rawls politiske menneskesyn, det syn som kommer til uttrykk i rettferdighet som rimelighet: Borgerne er frie og likeverdige, rasjonelle og rimelige. De forutsettes å ha to moralevner, nemlig rettferdighetssans og evnen til å ha en oppfatning av det gode, så vel som konkrete idéer om hva det gode liv består i. Vi kan si at frihet, rasjonalitet og evnen til å ha en oppfatning av det gode utgjør én rød tråd av muligheter, begrenset av likeverd, rimelighet og rettferdighetssans, som utgjør en rød tråd av beskrankninger.

2.4 Den opprinnelige posisjon

For å finne adekvate kriterier for tilslutning, anvender Rawls kontraktparadigmet, med varianten "hypotetisk" kontraktsteori. Borgerne finner samfunnet legitimt dersom de *kunne* gi sin tilslutning til de prinsipper som regulerer institusjonene. Det er ikke et krav at de faktisk har gitt sitt samtykke. Det liberale prinsipp for legitimering av makt er fundamentalt i Rawls' filosofi. Dette overordnede prinsippet innebærer at de regler/prinsipper som styrer samfunnet må kunne erkjennes som gyldig av innbyggernes felles menneskelige fornuft. Hvem skal så avgjøre hvilke prinsipper som tilfredsstillende dette kravet? Rawls' svar på utfordringen blir å la borgerne *selv* velge prinsippene for samarbeid, forutsatt at utgangspunktet for valget er riktig. Rammene for dette valget kaller han "den opprinnelige posisjon":

We start with the fundamental idea of a well-ordered society as a fair system of cooperation between reasonable and rational citizens regarded as free and equal. We then lay out a procedure that exhibits reasonable conditions to impose on the parties, who as rational representatives are to select public principles of justice for the basic structure for such a society. Our aim in doing this is to express in that procedure all the relevant criteria of reasonableness and rationality that applies to principles and standards of political justice. (2005, s. 103)

Dette gir et tankeeksperiment der borgerne fremstår utelukkende som rasjonelle i en situasjon der de er strippet for "moralsk irrelevante" kunnskaper om seg selv. Tanken er at borgerne skal strippest for kunnskap som kan tenkes å påvirke deres valg av prinsipper i en retning som tjener deres interesser i det liv de faktisk lever. Når kunnskap om egne evner, sosial posisjon, oppfatning av det gode, med videre, behørig plasseres bak et "uvitenhetens slør" (veil of ignorance), står vi igjen med borgerne utelukkende forstått som frie og like. Slik kommer

idealet om upartiskhet til uttrykk. Rawls stiller videre krav om at tilslutningen må gjøres under *rimelige vilkår* for å være gyldig. Rimelige vilkår for Rawls innebærer at ingen av partene har noen fordeler i valgsituasjonen: de er symmetrisk stilt. Dette er et annet aspekt ved “uvitenhetens slør”:

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 advantage that inevitably arise within the background institutions of any society from cumulative social, historical, and natural tendencies. (Rawls, 2005, s. 23)

De prinsipper for regulering av samfunnet som disse avskygningene av borgerne kan bli enige om er rettferdige, og dermed gyldige. De utgjør samfunnskontrakten. Posisjonen er altså ”opprinnelig” blant annet fordi den representerer et legitimt utgangspunkt for rettferdighetsprinsippenes opprinnelse. Den settes opp som et rammeverk for en prosedyre der målet er å finne fram til de korrekte rettferdige politiske prinsipper. Dersom både posisjonen og partene er korrekt artikulert, mener Rawls, vil de prinsipper som partene velger være rettferdige, uansett hvilke disse måtte bli.

En slik fremgangsmåte gir prinsipper som er legitimert gjennom hva han kaller ”ren prosedural rettferdighet”. Dette vil si at det er gjennomgangen av prosedyren som i seg selv rettferdiggjør resultat. En betingelse for at prosedyren skal være legitim, er at bakgrunnsbetingelsene er rettferdige: ”...the background circumstances define a fair procedure” (1999a, s. 75).⁵ Den opprinnelige posisjon er nettopp et rettferdig rammeverk for en slik prosedyre. Kontrasten til en prosedyre som selv rettferdiggjør resultatet, er en prosedyre som sikter mot et forhåndsbestemt resultat. Et forhåndsbestemt resultat er legitimert av andre hensyn. Rawls betegner både ”perfekt” (perfect) prosedural rettferdighet og ”uperfekt” (imperfect) prosedural rettferdighet som kontraster til ”ren” (pure) prosedural rettferdighet. Et eksempel på det første er at den som deler opp en kake velger kakestykker sist. Prosedyren er perfekt, fordi metoden i prinsippet gir et perfekt resultat: alle får like store stykker. Et eksempel på det andre er en straffeprosess. Metoden er ”uperfekt”, fordi riktige dommer ikke følger automatisk av å følge prosedyrene, til tross for at disse følges så

⁵ Det enkleste eksempelet på ren prosedural rettferdighet er loddtrekning. Vinneren har krav på premien *utelukkende* i kraft av å ha flaks med trekningen, forutsatt et alle deltakerne har en sjanse proporsjonalt med antall lodd de besitter. Betydningen av at prosedyren faktisk gjennomføres viser seg ved kravet om at loddtrekningen må foretas. Ingen kan kjøpe 99 % av loddene og kreve premien direkte, med det argument at han sannsynligvis ville vunnet uansett. Betydningen av bakgrunnsrettferdighet innebærer at trekningen er foretatt uten at noen har mulighet til å påvirke resultatet i sin favør.

samvittighetsfullt og nøye som overhodet mulig. Et alternativ til Rawls' kontrast er å forestille oss disse tre prosedyrene langs en akse. For ren prosedural rettferdighet er kravet utelukkende proseduralt, mens for perfekt prosedural rettferdighet er kriteriet utelukkende eksternt. Den uperfekte havner i midten. Grunnen er at det er *to* kriterier som styrer en uperfekt prosedyre. Ett krav er eksternt: den domfelte må være skyldig, og ett krav er proseduralt: det kreves en gjennomgang av den faktiske straffeprosedyren for å legitimere dommen.

For Rawls er altså valgprosessen i den opprinnelige posisjon nok til alene å legitimere prinsippene, dersom posisjonen er korrekt rigget til og partene er korrekt representert. Det synes imidlertid å være et problem med dette. Hvordan er det mulig å kombinere ren prosedural rettferdighet med en *hypotetisk* kontrakt? Som vi så er det et krav at prosedyren faktisk må gjennomføres, mens en hypotetisk kontrakt er god nok dersom partene *kunne* gitt sin tilslutning til den. Et mulig svar, som ikke gis av Rawls innenfor "ideal theory", spiller på at argumentet fra den opprinnelige posisjon er et tankeeksperiment som det er fullt mulig å gjennomføre i det virkelige liv. En innbygger som er beredt til å klage på betingelsene i samfunnet, kan gjennomføre eksperimentet og se om hans ankepunkter blir stående etter å ha testet dem opp mot rettferdighetsprinsipper det vil være rasjonelt å velge i den opprinnelige posisjon. Forhåpentligvis vil han enten innse at hans krav er uten legitimitet, og skifte mening, eller se at kravene er legitime, og fremme dem. Rawls hevder at det ikke er et krav at folk faktisk skal gjennomføre tankeeksperimentet for at rettferdighet som rimelighet skal være gyldig, men det er vanskelig å se for seg hvordan resultatet ellers skal kunne legitimeres som ren prosedural rettferdighet. Det er sannsynlig at teorien *ikke* kan forsvares som ren prosedural rettferdighet, sett fra det virkelige liv, og at det bare er *fra* den opprinnelige posisjon den kan legitimeres slik *for partene*. Denne tolkningen overfører imidlertid legitimeringsbyrde fra prosessen selv til spørsmålet om den opprinnelige posisjon er en plausibel beskrankning for *reelle* borgere.

En mulig variant som støtter Rawls politiske tolkning, og kan forbinde det hypotetiske med det reelle, er å legge inn bestemte forutsetninger om *essens*. For eksempel kan det hevdes at dersom innbyggerne i samfunnet essensielt sett er like og frie, gir det mening å knytte det hypotetiske ved samfunnskontrakten til tilfeldighetene ved individets livssituasjon, som dets "tilfeldige" gener eller dets "tilfeldige" oppvekstvilkår. Således kan det videre hevdes at individene gir sin reelle tilslutning til kontrakten i den grad deres essensielle egenskaper representerer dem, og deres ikke-essensielle egenskaper abstraheres bort. Hvorvidt denne tolkingen av Rawls er plausibel, kommer vi tilbake til i kapittel 6.1.

Hva legger Rawls til grunn for utformingen av den opprinnelige posisjon? For det første er begge moralevnene sentrale i utformingen av posisjonen, men de spiller noe ulike roller. Rasjonalitet, og evnen til å ha en oppfatning av det gode, uttrykkes ved at partene velger de prinsipper som generelt vil tjene deres interesser, uansett hva disse interessene mer spesifikt måtte være. Rettferdighetssans uttrykkes både gjennom hvordan partene er symmetrisk situert og hvordan deres kunnskaper om seg selv er begrenset av uvitenhetens slør. Ingen kan dominere andre fordi alle ulikheter mellom borgerne er abstrahert bort:

Citizens' capacity for a conception of the good in a manner suited for political justice is modeled within the procedure by the rationality of the parties. By contrast, citizens' capacity for a sense of justice is modeled within the procedure itself by such features as the reasonable condition of symmetry (or equality) in which their representatives are situated as well as by the limits on information expressed by the veil of ignorance. (Rawls, 2005, s. 104)

Partene er altså rasjonelle, men rasjonalitet kan ikke fungere uten substans. For å bevare deres likhet forutsetter Rawls at det finnes goder partene ønsker seg, utelukkende i kraft av å være like og rasjonelle. Disse godene er grunnleggende politiske rettigheter og friheter, myndighet i ulike yrker og samfunnsmessige posisjoner, inntekt og rikdom, og det sosiale grunnlag for selvrespekt (Rawls, 2001, s. 58). For at disse godene skal være relevante for en rettferdighetsteori antas det videre, ikke helt ukontroversielt, at de alle er under samfunnets kontroll. Når idéen om samfunnets kontroll over disse godene er forutsatt, slik den er hos Rawls, gir det mening å si at det er "samfunnsborgernes felles praksis som konstituerer de sosiale primærgodene" (Føllesdal, 2003, s. 25). Det er oppslutningen om dem som skaper dem. En relatert forståelse er at "godene gir innbyggerne makt i betydningen institusjonalisert beslutningsmyndighet" (ibid. s. 24). De som har større andel av primærgodene besitter også større andel av kollektivets felles makt. Med likeverd og demokratisk maktdeling som utgangspunkt, blir det i dette lyset forståelig at også primærgodene i utgangspunktet fordeles likt.

En ytterlig funksjon til den opprinnelige posisjon, er dens rolle i å holde orden på våre antagelser om moralsk relevans for den aktuelle problemstilling. Den modellerer borgerne som "parter" i henhold til hva Rawls mener er et adekvat uttrykk for deres rasjonalitet, og gjennom uvitenhetens slør modellerer den restriksjoner på de begrunnelser innbyggerne med rimelighet kan fremme ovenfor hverandre. Posisjonen, som et rammeverk, modellerer altså et rettferdig (fair) utgangspunkt for valg av samarbeidsbetingelser, gjennom kombinasjonen av hvordan aktørene og valgsituasjon er skildret:

As a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self-clearification. It helps us work out what we now think, once we are able to take a clear and uncluttered view of what justice requires when society is conceived as a scheme of cooperation between free and equal citizens from one generation to the next. (Rawls 2005, s. 26)

Med rasjonelle parter symmetrisk situert, vil disse velge prinsipper utelukkende motivert av primærgodene, dog kombinert med innsikten om at borgerne partene representerer også vil besitte et partikulært (hittil ukjent) oppfatning av det gode liv. Også generell kunnskap om samfunnets virkemåte er noe partene kjenner til, slik at de kan forstå konsekvensene av de prinsippene de velger. Borgerne bryr seg om hverandre, men i den opprinnelige posisjon blir denne solidariteten tatt vare på av posisjonens symmetriske utforming. Partene tillates derfor å være rasjonelle egoister. Dette gjør valgsituasjonen mer oversiktlig, og begrunnelsen for prinsippene mer entydig. Posisjon kombinerer dermed rimelige betingelser og rasjonalitet på en sekvensiell måte. Oppsettet av den opprinnelige posisjon, samt beskrivelsen av partene vil *til sammen* gi de riktige prinsippene for regulering av basisstrukturen, mener Rawls.

De egenskaper som er et resultat av "tilfeldigheter" er noe Rawls ønsker å skjule under uvitenhetens slør. Men det faktum at Rawls betrakter disse egenskapene som et resultat av tilfeldigheter, er ikke en konsekvens av den opprinnelige posisjon. Det er en forutsetning som ligger til grunn for utformingen av posisjonen. At Rawls betrakter visse egenskaper som "tilfeldige" er en viktig del av hans menneskesyn, og utgjør nettopp den substans som antas, i denne avhandlingen, å være nøkkelen til å forstå hans teori. I kapittel 3.2 vil denne tråden bli tatt opp.

2.5 Rawls' etiske metode

Det slør av uvitenhet partene beheftiges med, er ment å dekke aspekter ved borgerne som er irrelevante fra "det moralske ståsted". Men hvordan vet Rawls at den opprinnelige posisjon representerer det korrekte moralske ståsted? Hvordan vet han hva som er moralsk riktig? Det er to metoder som Rawls benytter. For det første forsvarer han *koherens* som etisk epistemologisk metode. Moralske og politiske teorier begrunnes ut fra overensstemmelse med hva vi besitter av andre moralske og ikke-moralske ideer (beliefs) (Rawls, 2005). Ifølge en slik tankegang er alle ideer i prinsippet reviderbare, og det finnes intet fundamentalt utgangspunkt som resten av teorien bygger på. Koherens som metode, kombinert med vektlegging på et spesielt menneskesyn og en spesifikk samfunnsoppfatning, peker mot idealet om reflektiv likevekt. Reflektiv likevekt er resultat av en hermeneutisk prosess, der

ulike aspekter gjensidig korrigerer hverandre. For ”smal” reflektiv likevekt er det to slike aspekter. Det ene aspektet er de rettferdighetsprinsipper vi bekjenner oss til. Det andre er våre moralske dommer som er foretatt under gunstige vilkår for slik bedømming (considered moral convictions). Ifølge Rawls kan vi kvalifisere de rettferdighetsprinsipper vi vedkjenner oss gjennom å evaluere dem opp mot våre moralske dommer. En slik prosess kan korrigere prinsippene. Således kan vi forkaste eller justere prinsippene dersom de synes ubrukelige. Motsatt kan vi vurdere våre moralske dommer ved å se om de følger av de prinsippene vi bekjenner oss til. Ideelt sett vil man etter hvert komme frem til *ett sett* av prinsipper, et sett som harmonerer med våre moraldommer. Prinsippene vil virke plausible i møtet med alle de situasjoner de er ment å være gyldige for, og vi har oppnådd reflektiv likevekt.

Rettferdighetsprinsippene vil da bli stående som normativt gyldige, og fungere som en rettesnor for senere moralske og juridiske betraktninger. ”Vid” reflektiv likevekt innebærer at også ikke-moralske teorier er integrert i tankesystemet. Et enkelt eksempel på en slik ikke-moralsk teori, kunne være en psykologisk teori om motivasjon som hevder at talentfulle personer trenger økonomiske incentiver for å bruke sine evner til samfunnets beste. Denne teorien vil gi støtte til forskjellsprinsippet fremfor likefordeling (strict equality). Å ha koherens som ideal er således å ta et metaetisk standpunkt, og innebærer en åpen holdning til hvilke nivåer av generalitet som er gyldige for moralsk stillingstakende.

Den andre metoden Rawls benytter er *konstruktivisme*. I forelesningrekken “Kantian constructivism in moral theory” sier Rawls følgende om forholdet mellom menneskesyn og prinsippene:

The leading idea is to establish a suitable connection between a particular conception of the person and first principles of justice, by means of a procedure of construction. ... [T]he conception of the person, the procedure, and the first principles must be related in a certain manner – which, of course, admits of a number of variations. (Rawls, 1999b, s. 304)

Det som konstrueres er altså rettferdighetsprinsippene. Konstruksjonen er utledelse av prinsippene basert på elementene i prosedyren. Grunnlaget er altså menneskesynet (the conception of the person) som via en bestemt prosedyre resulterer i visse prinsipper. Rawls prosedyre er, som vi så, hvordan rasjonelt autonome parter velger prinsipper i den opprinnelige posisjon.

Selv om Rawls avviser fundamentalisme, benytter han likevel personoppfatningen som en (tilnærmet) fundamental idé. Dette gjør det mulig å utlede prinsipper konsistente med, og basert på, et spesifikt menneskesyn (borgerideal). Slik formulert synes imidlertid

konstruktivismen å være inkonsistent med koherens som ideal. Snarere synes konstruktivismen å forutsette fundamentalisme, siden en konstruksjonen bygges på en fundamental idé, eller et sett av fundamentale idéer. Et mulig svar på dette paradokset, til forsvar for Rawls, er at selv om menneskesyn ikke utgjør et fundament i epistemologisk forstand, er det likevel en størrelse som veier veldig tungt når en teori skal utarbeides. Dersom menneskesynet tillegges tilstrekkelig vekt, gir det også mening å se prinsippene i teorien i lys av dette. Menneskesynet der borgeren er ”fri og likeverdig” utgjør altså hva Rawls kaller en ”fundamental idé” (2001). Den er ikke epistemologisk mer fundamental enn at den *velges* som et lovende utgangspunkt, men den tas likevel som et normativt utgangspunkt for teorien. Kilden til det politiske menneskesynet er, ifølge Rawls, demokratisk kultur, og ikke intuisjonen eller tilsvarende fundamental kilde. Med en slik kilde synes menneskesynet i prinsippet å være reviderbart, i hvert fall dersom utviklingen av demokratisk kultur forstås som en dynamisk prosess. Dermed er idéen om koherens og reflektiv likevekt også oppfylt. Likevel, Rawls ønsker at argumentet fra den opprinnelige posisjon skal være deduktivt, og suksess i så måte impliserer reflektiv likevekt mellom idéene. Men implikasjonen går ikke motsatt vei. Vi kan ha likevekt uten å være i stand til å dedusere prinsippene entydig. Ettersom ”ren” prosedural rettferdighet utelukkende legitimerer seg med elementene i prosedyren, synes det problematisk å tillegge resultatet (prinsippene) en høyere status enn det deduksjonen entydig kan gi oss. Det synes uunngåelig at argumentet fra den opprinnelige posisjon svekkes når grunnlaget ikke tas som et absolutt fundament. Like fullt synes Rawls å mene at dette det beste vi kan få til.

Hva er så den objektive status til prinsippene i rettferdighet som rimelighet? Er rettferdighetsprinsippene sanne? For Rawls er det ikke sannhet men *rimelighet* som er avgjørende. Innholdet av en politisk teori må bedømmes på grunnlag av rimelighet, ikke sannhet, mener han. Objektivitet kan likevel være sikret, hevdes det, fordi objektivitet bør forstås relativt til den epistemologi som legges til grunn. I kontrast til rasjonell intuisjonisme, forstår Rawls sin egen politisk konstruktivismen som følger:

[A conception of objectivity] may conceive of correct judgements in the familiar way as true of an independent order of moral values, as in rational intuitionism; or, as in political constructivism, it may see correct judgements as reasonable: that is, as supported by the preponderance of reasons specified by the principles of right and justice issuing from a procedure that correctly formulates the principles of practical reason in union with appropriate conceptions of society and the person. (2005, s. 111)

Korrekte moralvurderinger er slike som støttes av prinsipper fremkommet gjennom en spesiell prosedyre. Prosedyrens kjerneelementer er allmenne fornuftsprinsipper kombinert med en

”passende” oppfatning av menneske og samfunn. Den tvil som vedhefter noen av disse elementene vil også hefte ved konklusjonen i argumentet, i tråd med et vanlig logisk resonnement.

Hvorfor velger en koherenssetiker som Rawls å argumentere ved hjelp av en konstruktivisk prosedyre? Ifølge Brink (1987), bør Rawls tolkes som en anti-realist: “we make most sense of Rawls’ various claims if we construe Kantian constructivism as an anti-realist metaethical view” (Brink, sitert i Corlett, 1991, s. 197). Bakgrunnen for å ta utgangspunkt i et ideal, er, fra et anti-realistisk synspunkt, at moralregler ikke er entydig bestemt. Siden det ikke finnes uavhengige moralske fakta å ta utgangspunkt i, trenger vi et normativt ideal å ”fundere” moralsystemet på. Men det følger ikke av moralsk anti-realisme at vi trenger et slikt normativt ideal som fundament, hevder Brink. Vi kan også appellere til ikke-moralske teorier, for det er *andre* teoretiske fakta, av sosiologisk, økonomisk og psykologisk art, som er med på å styre personidealet:

Despite the importance of ideals of the person in moral theory, moral theories do not depend exclusively or decisively upon ideals of the person. Moral theories are justified on the basis of their coherence with *all* our beliefs, both moral and nonmoral (min utheving) (Brink, i Corlett, 1991, s. 212).

Appellen til “vid” reflektiv likevekt vil altså entydig kunne bestemme et personideal, mener han. Brink hevder således at konstruktivisme *ikke* følger av antirealisme. Men om konstruktivisme ikke er en nødvendighet, kan det være andre grunner til å velge en slik argumentasjonsstrategi. Kontraktparadigmet er ett eksempel. Konstruktivisme gjør det mulig å legitimere rettferdighetsprinsippene som *selvvalgte*. Denne sammenhengen vil bli utbordert i kapittel 3. Først skal vi se hvordan rettferdighetsprinsippene er ment styre den legale strukturen i et velordnet samfunn.

2.6 Prinsippenes regulering av lovene

Rettferdighet som rimelighet er beregnet på moderne demokratier. Hva mener Rawls mangler ved ordinære demokratiske prosesser, slik vi finner dem i vestlige samfunn? Problemet er at makt og midler gir motiv for, så vel som anledning til, å vri politiske prinsipper for å sikre egne interesser, på bekostning av andre. Over tid vil maktforskjeller skape betingelser som forhindrer hva Rawls kaller ”bakgrunnsrettferdighet”. Dette gjelder til en viss grad *selv om* innbyggerne handler i god tro og den beste hensikt. For å sikre bakgrunnsrettferdighet, er det nødvendig å gi samfunnet en grunnleggende rettferdig konstitusjon (grunnlov), mener han.

Frihetsprinsippet, slik Rawls fremlegger dem, er ment å ligge til grunn for denne grunnloven. Det bestemmes i den variant av den opprinnelige posisjon med det tykkeste uvitenhetens slør. Basert på prinsippet kommer selve konstitusjonen, som et slags andre nivå. Denne vil i sin tur trekke opp grenser for lovene, som reguleres av det andre prinsippet i rettferdighet som rimelighet (prinsippet er allerede bestemt på første nivå, men ikke *anvendt* på grunnloven (2001, s. 48)). Lovene, som utgjør tredje nivå, skal til slutt tolkes av dommere, som utgjør fjerde nivå. På hvert nivå oppover i det omvendte hierarkiet blir uvitenhetens slør stadig tynnere, hvilket vil si at mer informasjon tillates når de partikulære reglene skal utformes. Dette er fordi hvert nivå oppover krever stadig mer detaljert utforming. For å kunne oppfylle kravet til detaljrikdom kreves mer kunnskap. Grunnen til at stadig tynnere slør ikke åpner for urimelige elementer er at hvert nivå uansett begrenses av prinsipper valgt i den opprinnelige posisjon. Ideen om *rimelighet* sikres på alle nivåer, enten av et tykt uvitenhetens slør, eller av begrensningene gitt av nivåene under. Ettersom alle lavere nivåer er fri for urimeligheter, vil de bokstavelig talt trekke opp rimelighetens grenser for nivåene høyre opp. Slik ser Rawls for seg at rettferdighet som rimelighet skal gjennomsyre hele den legale strukturen i et velordnet samfunn.

Rawls fastholder videre at hans to prinsipper gjelder for basisstrukturen *som helhet*. Restriksjonene i den opprinnelige posisjon legger få begrensninger på vedtak i for eksempel et lokalsamfunn. Her kan innbyggerne stemme med hele seg, inkludert sine verdivurderinger. Faktisk er dette en sentral del av borgerforståelsen til Rawls. Innbyggerne er *frie*, og det betyr blant annet at de betrakter seg selv som selvlegitimerende kilder til krav mot samfunnet. Innholdet i kravene vil kunne uttrykke borgernes oppfatning av det gode liv. Ettersom de mer grunnleggende nivåene legger restriksjoner på de høyere, vil rettferdighet være sikret. Den strukturelle bakgrunnsrettferdighet gjør innbyggerne fri til å utfolde seg uten å måtte ta hensyn til om deres enkelte handlinger er samfunnsmessig rettferdige eller ikke. Privat moral er ikke berørt av teorien, og gjelder uavhengig av dette.

Med disse betraktningene rundt prinsippenes rolle i den legale strukturen, avsluttes presentasjonen av Rawls' teori. Vi har sett hvordan Rawls tar utgangspunkt i samfunnet som et samarbeidssystem mellom frie og likeverdige personer. Dette særegne menneskesynet, forstått som et borgerideal, uttrykkes gjennom den opprinnelige posisjon. Rettferdighetsprinsippene, som skal regulere samfunnets basisstruktur, legitimeres som borgernes egen kontrakt inngått i denne posisjonen. I neste kapittel skal vi se nærmere på sammenhengen mellom menneskesynet og de prinsippene teorien forsvarer. Jeg skal forsøke å

vise hvordan menneske- og samfunnssyn ligger til grunn for de to prinsippene, og diskutere i hvilken grad prinsippene impliseres.

3 Prinsipper og personoppfatning i Rawls' teori

I hvilken grad følger prinsippene av menneskesynet? Vi så for det første at Rawls ønsker å *uttrykke* idealene om frihet og likeverd gjennom den opprinnelige posisjon, og at prinsippene ifølge ham selv springer naturlig ut av posisjonen. Denne intensjonen betyr hverken at partene i den opprinnelige posisjon best uttrykker idealene, eller at prinsippene følger av valgposisjonen med nødvendighet. Men Rawls' intensjon illustrerer i det minste en sannsynlig sammenheng i begge ledd. Når det gjelder den første sammenhengen, mellom borgerideal og den opprinnelige posisjon som dets fremste uttrykk, er det flere egenskaper ved posisjonen som fanger idealene. Frihet modeleres ved partenes rasjonelle egeninteresse, mens likeverd/likhet modeleres gjennom at partene er symmetrisk/lik situert. Den videre gangen blir å se på hvilken måte de prinsipper Rawls kommer fram til uttrykker hans politiske personoppfatning. Denne tankegangen blir presentert i kapitlene 3.1 og 3.2. Når det gjelder den andre sammenhengen, mellom den opprinnelige posisjon og prinsippene, er det argumentene som avgjør. Rawls ønsker at disse skal være deduktive. Imidlertid innrømmer han selv at dette blir vanskelig, for partene kan umulig ha uttømmende oversikt over alle prinsipper som (i prinsippet) er tilgjengelig. Han modererer derfor sitt krav: "We do not claim that the two principles would be agreed to from a complete, or any possible list. To claim that would be excessive and I attempt no general argument" (Rawls, 2001, s. 95). Rawls nøyer seg med å demonstrere prinsippenes presumptive overlegenhet i sammenligning med det han oppfatter som de sterkeste konkurrentene: henholdvis ren utilitarisme og utilitarisme med et garantert minstenivå av primærgoder.⁶ Et kriterium for å bedømme overgangen fra den opprinnelige posisjon til prinsippene vil være å se om det fordres tilleggspremiss for å legitimere prinsippene, og i så fall om det kan herske uenighet rundt disse tilleggspremissene. Ett slikt tilleggspremiss kan være grad av risikoaversjon, noe vi diskuterer i slutten av kapittel 3.2.

⁶ Elster (1995) hevder utilitarisme med et garantert minstenivå, såkalt "truncated utilitarianism", er mer i tråd med folks rettferdighetsoppfatning enn forskjellsprinsippet til Rawls.

3.1 Rawls' første prinsipp i lys av hans menneskesyn

Det politiske menneskesyn som dannelsesideal

Hvorfor har enhver person, etter frihetsprinsippet, det samme ufravikelige krav på et fullstendig tilfredsstillende system av grunnleggende friheter? Ett svar tar utgangspunkt i den konstruktivistiske metode. Denne metoden bestemmer de grunnleggende rettighetene i etterkant, på grunnlag av det politiske menneskesyn. Spørsmålet, sett fra menneskesynet, blir hvilke betingelser i form av friheter og rettigheter som må sikres om denne borgerforståelsen skal realiseres: “[W]e consider what liberties provide the political and social conditions essential for the adequate development and full exercise of the two moral powers of free and equal persons” (2001, s. 45). Det prinsipp, eller de prinsipper, som kommer som svar på dette spørsmålet er, ifølge Rawls, best egnet til å sikre denne borgerforståelsen. Dette peker mot at Rawls tar *utgangspunkt* i den politiske personoppfatning, der egenskapene “frie og likeverdige” (free and equal) betraktes som et dannelsesideal. Prinsippene skal også uttrykke borgeridealet: “We are concerned with principles that *take seriously* the idea of citizens as free and equal” (2001, s. 79, min kursivering).

Samuel Scheffler støtter denne tolkning av Rawls. Han mener argumentet fra den opprinnelige posisjon kan tolkes for å illustrere Schefflers egen tese om moralitet. Tesen er at moralitet ikke er kategorisk, men *hypotetisk*, sett i lys av et ideal: “...my claim [is] that morality is best thought in terms of hypothetical imperatives founded on an individual and social ideal” (1979, s. 294). Moralske regler må altså begrunnes i et fundamentalt ideal. I vår sammenheng innebærer dette at det politiske ideal, der borgerne er frie og likeverdige, ligger til grunn for de politiske prinsipper i rettferdighet som rimelighet (som også er moralske prinsipper). Bakgrunnen for at Scheffler relaterer argumentet fra den opprinnelige posisjon til sin tese, er at posisjonen uttrykker et ideal ikke alle rasjonelle mennesker er villige til å godta. Rasjonalitet kan derfor ikke være en tilstrekkelig grunn til å akseptere den opprinnelige posisjon, mener han (1979, s. 295). Scheffler trekker den slutning at rettferdighetsprinsippene til Rawls ikke kan forstås som *kategoriske*, i kantiansk forstand, men *hypotetiske* (også i kantiansk forstand). Dersom moralitet er betinget av et ideal, kan vi se at nettopp menneskesynet spiller denne rollen i Rawls' filosofi:

Since the original position models a particular ideal of the person, Rawls can simply be construed as making a claim of the following hypothetical form: *If* one prizes this ideal of the person, *then* it is

rational to abide by these principles of justice. (Scheffler, 1979, s. 294)

Den mest trivielle forbindelsen mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper er således Rawls' ønske om at prinsippene skal uttrykke og sikre en spesifikk borgerforståelse, nemlig borgerne som "frie og likeverdige". Å uttrykke og sikre blir her to sider av samme sak, i lys av at mennesket er selvfortolkende. Det er dessuten et dannelsesaspekt ved den politiske oppfatningen. Borgerne *utdannes* til å forstå seg selv på en bestemt måte: "[T]he political conception has an educational role" (Rawls, 2001, s. 146). De friheter og rettigheter som oppfyller dette dannelseskriteriet ansees dermed som grunnleggende. De legger grunnlaget for utvikling og praktisering av moralevnene.

Kontrakttradisjonen

En annen grunn til at Rawls tar utgangspunkt i dette smale spekteret av felles egenskaper har å gjøre med det paradigmet Rawls opererer innenfor: kontraktteorien. Partene i den opprinnelige posisjon betraktes som *kontrahenter* som skal bli enige om prinsipper egnet for å regulere samfunnet. Rawls forutsetter at partene kommer fram til *enstemmighet*. Bakgrunnen er det liberale prinsipp for statlig legitimitet. Dersom full enighet skal sikres, må partene enten tillegges motiver som er fullt forenlige, eller en villighet til å inngå kompromisser. Ulikheter mellom partene ville introdusere interessekonflikter, og dermed fordre en evne til kompromissvilje. Både evne til moderasjon og kompromissvilje er dyder Rawls setter meget høyt, men dersom partene i den opprinnelige posisjon tillegges slike evner blir ikke resultatet like entydig. Rawls ønsker at argumentene fra den opprinnelige posisjon så langt som mulig skal være *deduktive*: de skal følge med nødvendighet: "We should like the arguments from the original position to be, as far as possible, a deductive one..." (2001, s. 82). Partene i den opprinnelige posisjon representerer borgerne *utelukkende* som frie og likeverdige. Alle partikulære egenskaper abstraheres bort: "...they are represented solely as free and equal persons, and not as belonging to this or that social class, or as possessing these or those native endowments, or this or that (comprehensive) conception of the good" (Rawls, 2001, s. 82). Ulikheter av noen slag ville innebære at partene sitter med ulike forhandlingskort, noe partene kunne utnytte for egen vinning. Rawls' tolkning av "likeverdige" (equal) innebærer dermed at vi står igjen med *like* individer etter at det han betrakter som moralsk irrelevante egenskaper er abstrahert bort.

Et annet argument følger av samfunnskontrakten og dens krav til god tro. Partene skal tilby hverandre betingelser de må anse det rimelig å følge i etterkant. Det holder ikke at

partene tilbyr betingelser de selv håper å slippe unna. Betingelsene må være genuint akseptable for alle: ”They must ask themselves whether those they represent can reasonably be expected to honor the principles agreed to in the manner required by the idea of an agreement” (Rawls, 2001, s. 103). Bare slik kan de borgere som besitter de dårligste posisjonene i samfunnet forventes å omfavne samfunnets felles rettferdighetsoppfatning. Alle samfunnsposisjoner må være tilfredsstillende for at kontraktsideén etter Rawls’ forståelse skal være realisert.

Et tredje argument, relatert til det andre, går på utjevning av forhandlingsstyrke. I den tradisjonelle forståelse av samfunnskontrakten blir borgerne fremstilt som likeverdige. Det er naturlig å gi likeverdige borgere de samme friheter og rettigheter. Frihetsprinsippet i rettferdighet som rimelighet er nettopp et uttrykk for denne idéen. Ulikheter i makt mellom grupper i samfunnet jevnes ut når alle forstås som likeverdige borgere. Som vi så under drøftelsen av prinsippenes plass i lovsystemet, legger disse begrensninger på hvilke lover som senere kan passere. Prinsippene, manifestert i en konstitusjon, sikrer dermed alle borgerne like friheter én gang for alle. Således vil senere maktomskiftninger heller ikke true de grunnleggende rettighetene til (nye) livssynsminoriteter.

Det liberale prinsipp for statlig legitimitet

Ifølge det liberale prinsipp for statlig legitimitet, er som kjent politisk makt bare legitim dersom den utføres i overensstemmelse med en konstitusjon alle borgere kan omfavne i lys av deres felles menneskelige fornuft (Rawls, 2001, s. 41).⁷ Prinsipper som regulerer samfunnets grunnleggende institusjoner kan bare appellere til hensyn som borgerne kan forventes å dele – som er felles for alle. Vi snakker om *felles* i individuell forstand, ikke kollektiv. Egenskapene deles ikke av borgerne i fellesskap, men innehas individuelt. En teori som tar det liberale prinsipp for statlig legitimitet på alvor vil naturlig fokusere på et “minste felles multiplum”: et smalt spekter av egenskaper alle kan kjenne seg igjen i. Hvor smalt dette blir avhenger av hvilket samfunnssyn som legges til grunn. Hos Rawls er dette meget tynt:

In justice as fairness a democratic political society has no shared values and ends apart from those falling under or connected with the political conception of justice itself. (Rawls, 2001, s. 20)

⁷ At det kalles ”menneskelig fornuft, snarere enn bare ”fornuft”, er en konsekvens av den liberale aspirasjon om universalitet. I lys av at Rawls begrenser seg til moderne demokratier, synes ”menneskelig fornuft” å favne litt for bredt.

Rawls mener den menneskelige situasjon er så kompleks og uoversiktlig at selv rimelige personer vil ende opp med ulike oppfatninger av hvordan verden henger sammen (ulike doktriner). Han kaller dette "the fact of reasonable pluralism". Dersom et samfunn har som målsetting at alle skal dele det samme livssyn, må det legges utilbørlige beskrankninger på grunnleggende friheter som ytringsfrihet, og tanke- og trosfrihet. Grunnen til at et politisk fellesskap ikke kan dele verdier, er fordi dette fordrer undertrykking av dissidenter:

... I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by a community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive, doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible. (Rawls, 2001, s. 3)

Rawls skiller altså mellom de engelske begrepene "society" og "community", der sistnevnte blir avvist som udemokratisk. "Society" innebærer hva vi på norsk kan kalle "storsamfunnet", eller rett og slett nasjonen. Medlemskap i denne enheten, manifestert med statsborgerskap, er obligatorisk. Innenfor dette storsamfunnet eksisterer det mange organisasjoner (associations), hvis tilslutning er *frivillig*. Eksempler på slike organisasjoner er foreninger, kirkesamfunn, bedrifter, og interesseorganisasjoner. Skillet mellom "society" og "association" motiveres således av begrepet "frivillighet". Innbyggerne kan frivillig forlate en forening, mens de ikke frivillig kan i forlate samfunnet. Det siste er rett og slett en forutsetning Rawls legger inn i sin teori. Etersom en demokratisk stat styres av borgernes felles makt, krever dette at alle må kunne gi sin frivillige tilslutning til de prinsipper som ligger til grunn for styringen. Siden Rawls forutsetter at man ikke kan forlate samfunnet, må frivillighet her frembringes på annet vis enn gjennom tilslutning til et forhåndsbestemt verdigrunnlag, slik som i foreninger. Dersom prinsippene dessuten skal oppfylle Rawls' krav om offentlig tilgjengelighet, vil det være en fordel om grunnlaget for prinsippene, deriblant borgersynet, er kjent fra felles kultur. Rawls mener idéen om borgerne som "frie og like" er passende for å kunne møte både legitimitetskravet om frivillig tilslutning, og kravet til offentlighet. Dette politiske idealet er en del av arven fra den franske revolusjon, og er således velkjent i liberal demokratisk kultur.

3.2 Rawls' andre prinsipp i lys av hans menneskesyn

Frihetsprinsippet ligger til grunn for konstitusjonen, men demokratiske borgere skal, i kraft av å være lovgivere, også velge lover og regler for den resterende basisstrukturen. Disse reglene skal begrenses av det andre prinsippet i teorien. I originaltekst lyder dette prinsippet som følger:

Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle). (Rawls, 2001, s. 42)

Den første del av dette andre prinsippet er et prinsipp om *sjanselighet*. Tanken er at det ikke er nok med formell adgang til stillinger i samfunnet. Alle skal også ha en rimelig sjanse til å oppnå dem, forutsatt at de har evnen og viljen. Andre del av prinsippet er det Rawls benevner som *forskjellsprinsippet*: Ulikheter er bare tillatt dersom de minst tilgodesette medlemmene av samfunnet tjener på det.

Hvorfor har Rawls dette andre prinsippet? Svaret er at det første prinsippet ikke er tilstrekkelig for å sikre et rettferdig samfunn. Det første prinsippet er mangelfullt fordi det tillater moralsk irrelevante aspekter å influere på fordelingen av primærgodene. Rawls kaller et slikt mangelfullt system ”natural liberty”. Han skriver: “The injustice of the system of natural liberty is that it permits distributive shares to be improperly influenced by factors such as natural talents and abilities, social circumstances, accidents and good fortune” (Rawls, 1999b, s. 161). Et unikt trekk ved Rawls’ filosofi, er ideen om at både “naturlige talenter” (natural endowments) og familiebakgrunn (social class of origin) betraktes som *tilfeldigheter*. Samfunnet må ordnes slik at disse “tilfeldighetene” ikke påvirker livssjansene på utilbørlig vis:

We are lead to the difference principle if we wish to arrange the basic social structure so that no one gains (or loses) from his luck in the natural lottery of talent and ability, or from his initial place in society, without giving (or receiving) compensating advantages in return. (Rawls, 1999b, s. 140)

Det er tre tilfeldigheter (contingencies) Rawls ønsker å regulere for sosiale formål. Den første er “medfødte evner” (native endowment). Dette er genetisk betingede egenskaper, og omtales iblant som “naturlige talenter”. For det andre er det sosial klasse. Rawls mener klassebakgrunn ikke bør være styrende for individets livssjanser. Den tredje tilfeldigheten er rett og slett flaks og uflaks.

Under vil jeg først diskutere hvorfor Rawls ønsker å plassere disse årsakene bak uvitenhetens slør. Diskusjonen vil både fokusere på at samfunnet betraktes som godenes kilde, og at borgeridealet forder at personene ser seg selv i snevert perspektiv, politisk sett. Deretter vil jeg forsøke å vise hvordan ulike *prima facie*-prinsipper ligger bak Rawls tenkning. Rawls må kanskje begrunne disse som konstituerende praksiser for å møte innvending om hvorfor ikke også *disse* må konstrueres, slik som rettferdighetsprinsippene. Til

slutt vil jeg drøfte et mulig tilleggspremiss, risikoaversjon, som truer med å omvelte argumentasjonen fra den opprinnelige posisjon, en argumentasjon som er ment å vise at forskjellsprinsippet vil bli foretrukket over utilitarisme med et garantert minstenivå.⁸

Tre tilfeldigheter

Er det urettferdig at andre mennesker har flaks, mens ditt eget liv går dårlig? Det er ikke helt uvanlig å oppfatte verden som urettferdig dersom livet går en imot. Man kan bli bitter og motløs av stadig motgang. Eksemplene til Rawls dreier seg alle om ulykker, sykdom, ufrivillig arbeidsledighet, og lignende eksterne kilder til ulykkelighet. Dette er hendelser som i det aktuelle samfunnet betraktes som *tilfeldige*, det vil si rimeligvis utenfor både samfunnets og individets kontroll. Hvis samfunnet likevel skal ta ansvar for dem, blir det i form av reparasjon eller kompensasjon for skader det selv ikke har forårsaket. Hvorfor skal samfunnet gjøre dette? Et mulig svar fra Rawls er derfor å peke på det essensielle i å beskytte borgernes to moralevner. Bitterhet og motløshet påvirker begge disse evnene negativt. Bitterhet truer med å fortrenge rettferdighetssans, eller forvrengte den i selvrettferdig retning, mens håpløshet og depresjon vanskeliggjør streben etter meningsfulle goder, både i bredde og intensitet. Dermed blir det en samfunnsoppgave å forebygge slike sinnstilstander, nettopp for å kunne opprettholde borgernes selvforståelse som frie og likeverdige. Når samfunnet deler byrden ved uforutsette hendelser, gir det også et signal om fellesskap. Slikt kan styrke forståelsen av samfunnet som et felles prosjekt. Ettersom Rawls mener de to moralevnene utgjør borgernes fremste interesser (highest-order interests), gir det mening å tolke hans betraktning om tilfeldigheter i dette lys.⁹

Når det gjelder korrigerende for sosiale forhold, er det naturlig å se dette som en konsekvens av at samfunnet utgjør en viktig kilde til godene, sammen med ideen om at samfunnet er borgernes kollektive makt utøvd i fellesskap. Det ligger i sakens natur at attribuering av forhold til samfunnet forutsetter at samfunnet skapte disse forholdene. Rawls mener slike forhold er viktige premisser for innbyggernes suksess i livet, om enn ikke fullstendig uttømmende:

Since men are born into the social system at different positions, they have expectations and life-chances determined, in part, by the scheme

⁸ Som nevnt ønsker Rawls at argumentet fra den opprinnelige posisjon så langt som mulig skal være deduktivt, men innser at dette blir vanskelig å oppnå. Både i *Theory* (1999a) og i *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) sammenlignes forskjellsprinsippet med utilitarisme med et garantert minstenivå.

⁹ Pogge (1989) tolker "highest-order-interests" som "konstituerende interesser". Dette er interesser som *muliggjør* andre interesser, snarere enn "first-order-interests", som *styrer* andre interesser.

of political liberties and personal civil rights and by the economic and social opportunities open to those in these positions. (Rawls, 1999b, s. 156)

Jeg vil kalle et slikt syn for ”samfunnsattribuering”. Alternativet er å se andre enheter som godenes kilde, for eksempel individet selv, slekten, Gud, etc. En viss form for samfunnsattribuering synes nødvendig, da det vil være absurd å påstå at samfunnets regler ikke har *noen* innvirkning på innbyggernes liv. Det er derfor *betydningen av* samfunnet som gjør begrepet anvendelig. Begrepet kan for eksempel brukes i forbindelse med en gjenkjennelig debatt, der individets frihet *innenfor* en bestemt basisstruktur er under disputt.¹⁰ Rawls stiller selvsagt det dypere spørsmål om hvilken basisstruktur, eller mer presist: hvilken struktur på basisstrukturen, som er mest rettferdig. Men det faktum at Rawls ser dette som *det* grunnleggende rettferdighetsspørsmål, peker mot høy grad av samfunnsattribuering. Som vi så, betrakter Rawls samfunnsborgernes felles praksis som konsituerende for de sosiale primærgodene (Føllesdal 2003). Rawls anerkjenner heller ingen preinstitusjonelle regler som legger beskrankninger på hvilke prinsipper samfunnets basisstruktur kan reguleres etter. Vi skal senere se Nozick argumentere for naturretter som et slikt sett av preinstitusjonelle regler. Heller ikke ideer om (individuell) moralsk fortjeneste er legitimt, mener Rawls, for disse varierer mellom ulike doktriner. Dermed er også dette grunnlaget for å legitimere individuelle krav på goder blitt avvist. Rawls forstår reglene i samfunnet som fellesskapets egen praksis, og at disse i høy grad bestemmer hva det kommer ut av å bli født inn i ulike posisjoner. Dermed blir disse et naturlig fokus for rettferdighetsteorien.

Tanken om å korrigere for klassetilhørighet kan også sees i lys av liberalistisk individualisme. Det kunne hevdes, som et alternativ, at de ressurser en familie formidler til sine yngre medlemmer ikke blir fordelt *fra* samfunnet til individene, men er en omfordeling innenfor familien som subjekt. Etter denne alternative tankegangen, har vi ingen *fordeling* i samfunnmessig relevant forstand. Imidlertid forutsetter dette overindividuelle subjekter, og bryter således med den liberale tradisjon for individualisme. Rawls er i sine tidligere skrifter faktisk inne på tanken om at kontrahentene til samfunnskontrakten ikke er individer, men *familieoverhoder* (1999a, s. 126). En slik tankegang introduserer imidlertid komplikasjoner i kontraktsteorien, for det kan bli diskusjon om familienormer overstyrer politiske normer, og om rettighetene skal gjelde familier snarere enn individer. I senere skrifter nevner ikke Rawls familieoverhoder, så den tankerekken i teorien synes avvirket. Individet er den primære størrelsen i rettferdighet som rimelighet, og det finnes ingen enhet mellom individ og samfunn

¹⁰ Uttrykk som ”samfunnet har skylda” figurerer i denne debatten.

som tilkjennes status som kontrahent.¹¹ Elimineringen av dette mellomleddet *kan* bety at mer legges over på samfunnet, og at tendensen til samfunnsattribuering forsterkes.

Foruten ”flaks/uflaks” og ”sosial klasse”, nevner Rawls ”naturlig talenter” (natural endowments) som en ”tilfeldighet” som bør korrigeres. Dette aspektet ved teorien har vært blant de mest kontroversielle, og møtt mye kritikk. Problemet, blant annet, er å gi dette aspektet en riktig fortolkning. Det kunne for eksempel hevdes at dette bare er en variant av samfunnsattribuering. Rawls understreker at individets evner er avhengig av samfunnet og dets normer for å utvikle seg (2001, s. 57). Sett i lys av denne forståelsen, er det både *betydningen* av evnene og deres samfunnsskapte omfang, snarere en evnene selv, som gjør dem egnet for samfunnsmessig korreksjon (det er illustrerende at han aldri snakker om *medfødte* evner). Dette kan være en del av forklaringen på Rawls’ anskuelse. Likevel synes samfunnsattribuering å være utilstrekkelig til å forklare hvorfor talentene skal anses som tilfeldig. Rawls benytter terminologien ”naturlig lotteri” (1999b, s. 140). Metaforen ”naturlig lotteri” indikerer at det ligger noe annet bak. Dessuten skal personen anse seg som ”velsignet” over å besitte unike talenter. Mistanken om at et urimelig menneskesyn ligger til grunn for rettferdighet som rimelighet, har gitt oppgav til innflytelsesrik kritikk, blant annet fra Michael Sandel (1998). Før vi går inn på tolkningen til Sandel, skal det nevnes at denne kritikken har vært forsøkt tilbakevist av Rawls selv i et essey fra 1985, der han hevder å ikke bygge sin posisjon på et metafysisk menneskesyn (1999b, kap. 18, ”Justice as fairness: Political not metaphysical”). Men det er langt fra sikkert at mangel på en metafysisk fundering av menneskesynet hever Rawls over alle aspekter ved kritikken fra Sandel. Vi skal i neste avsnitt se på den tolkningen Sandel gir, og gi den en perspektivistisk vri som ser ut til å ramme Rawls likevel, selv om kritikken normative kraft svekkes betraktelig. I kapittel 6.1 behandler vi mer grundig hvorvidt idéer om ”essens” og ”metafysikk” kan være relevant også for Rawls’ filosofi.

Et politisk ideal uttrykt ved det nominelle selv

I boken *Liberalism and the limits of justice* fra 1982, tolker Sandel Rawls til å bygge på et ”unencumbered” selv, distansert fra sine verdslige omgivelser (1998). Han kaller et slikt radikalt desituert selv for ”det nominelle selv”: ”The description of the original position interprets the point of view of noumenal selves, of what it means to be a free and equal rational being” (1998, s. 38). Sandels innvending går ut på at individet er konstituerende

¹¹*Associations* er en enhet mellom individ og samfunn, men disse er ikke direkte relevante for Rawls’ prosjekt.

tilknyttet sine goder, og at et akseptabelt menneskesyn ikke kan ignorere dette. Vår tilnærming er litt annerledes. Vi ser rett og slett på hvordan borgeridealet fortrenger andre mulige perspektiver på mennesket. Det nominelle selv levner ingen rom for slekters gang og livets kontinuitet gjennom påfølgende generasjoner. Dette aspektet er, som vi så i forrige avsnitt, valgt bort av Rawls' individualisme. Hvert individ betraktes som et selvstendig subjekt, "tilfeldigvis" *født inn* i den ene eller andre sosiale klasse. Den normative løsrivelsen fra andre betraktninger, for eksempel relasjoner til andre mennesker, kommer tydeligere fram hvis vi kontrasterer "*født inn* i en sosial posisjon", med "*vokser ut av* to andre individer". Sistnevnte er en biologisk beskrivelse av hva som faktisk foregår. Ut i fra en slik biologisk beskrivelse blir det vanskeligere å få øye på "tilfeldighetene" rundt individets tilstedeværelse (og vanskeligere å få øye på noe *subjekt* i det hele tatt). Også en psykologisk anskuelse vil eliminere flere av "tilfeldighetene" rundt individets utvikling av sine karaktertrekk. Dersom vi anlegger ulike perspektiver synes tilfeldighetene å forsvinne. Flaks og uflaks viker for forståelse av *hvorfor* individet er som det er, eller befinner seg der det er. Det å angi forklaringer er nettopp å knytte aspekter ved individet til ytre begivenheter i tid og rom. Å angi at noe er *tilfeldig* er å hevde at det ikke finnes tilknytning til relevante forklaringsvariabler. De "tilfeldigheter" som individet i Rawls' forståelse er beheftet med, forutsetter derfor at vi betrakter individet uten tilknytning til tid og rom, for eksempel som et rent moralsk subjekt. Dette er en betraktning gjenkjennelig fra kantiansk tankegang, der det skilles mellom den ideelle fornuftsverdenen og den fysiske sanseverdenen. Således vil en radikal fortolkning av frihet og likeverd som politiske (og moralske) begreper fortrenge andre aspekter ved personen, og se tilfeldigheter der andre perspektiver avslører sammenhenger.

Et eksempel fra forsikringsbransjen vil kunne fungere som en analogi til den opprinnelige posisjon, bare med motsatt fortegn. Utgangspunktet er forsikringsmarkedet for sykdom. Senere utvikling innen genteknologi gjør det mulig å forutse individuell risiko for utvikling av genetisk betingede sykdommer. For et forsikringsselskap kan det virke interessant å screene kandidater på bakgrunn av denne kunnskapen, slik at høyrisikopersoner kan holdes på avstand. Samtidig er det folks uvitenhet som legger grunnlaget for forsikringsmarkedet i første omgang. Tankegangen til forsikringstakeren må være at "dette kan skje meg". Ny kunnskap endrer på dette. Før genetiske opplysninger ble kjent, kunne forsikringstakeren se på seg selv og andre som likt situert i forhold til risikoen for å rammes. De var bak "uvitenhetens slør". Nå derimot, når kunnskapen kommer på bordet, er situasjonen

Tilknytning til slike er gjenstand for borgernes egne frie valg.

endret til “all facts allowed”¹²: alle kan besitte kunnskap om sin egen sjanse til å utvikle sykdom. Dersom kunnskapen om genetisk risiko blir omfattende nok, vil dette forsikringsmarkedet etter hvert kunne oppløse seg selv. Når uvitenhetens slør løftes, slutter folk å betrakte hverandre som likestilt. De er ikke lenger villige til å dele en skjebne som bare *fremsto* som felles. Det som tidligere var en ”tilfeldighet”, eller *uflaks*, viste seg å kunne forklares likevel. Mer kunnskap om rene biologiske fakta vil altså undergrave den (normative) moralitet som fremkommer uintendert gjennom en kombinasjon av rasjonell egeninteresse og uvitenhet. Innsnevringen av den politiske personforståelsen til utelukkende ”like og frie”, slik det gjøres i den opprinnelige posisjon, har selvsagt motsatt effekt. Den frembringer en idé om felles skjebne gjennom å tilsløre.

Genetisk kunnskap er biologi. Å se mennesket biologisk er å betrakte det som del av den fysiske verden og bestemt av naturlovene. Dette er noe ganske annet enn å se mennesket i rollen som velgende aktør. I aktørrollen har individet ansvar for egne valg, og må dermed tilkjennes en viss frihet. Således er konflikten mellom frihet og determinisme et velkjent filosofisk problem. Når man betrakter mennesket som determinert, forsvinner personen ut av synet. Subjektet – personen – erstattes av et objekt – en organisme. Mennesket forstått utelukkende som aktør synes å implisere fullkommen frihet, uten bånd til den verdslige verden. Den underliggende muligheten for determinisme kan innrømmes å være høyst reell, mens det å oppfatte *personen* som determinert likevel er umulig. Denne bakgrunnen for gjensidig utelukkende perspektiv kan kaste lys over Rawls’ tankegang. Borgerne betraktes *utelukkende* som like og frie, rimelige og rasjonelle aktører. Samtidig betraktes deres partikulære egenskaper som ”tilfeldigheter”. Ja, selvsagt blir det slik, kunne vi nesten si. Vi trenger derfor ikke tillegge Rawls et metafysisk fundament for sin personforståelse. Det at ulike perspektiver er gjensidig utelukkende kan være tilstrekkelig til å forklare hvordan borgere, utelukkende forstått som frie og like, vil komme til å betrakte sine partikulære evner som tilfeldigheter.

Kan Rawls forsvares gjennom å henvise til skillet mellom deskriptive forklaringer og normative forklaringer (*justifications*)? Selv om deskriptive forklaringer blir utelukket av det politiske menneskesynet, betyr ikke dette at noe normativt går tapt, kan det hevdes. Individ-psykologiske og biologiske forklaringer er rett og slett ikke relevante for politisk normativitet. Det er riktig at Rawls i dette henseendet er opptatt av normative egenskaper. Den opprinnelige posisjon er ment å uttrykke de hensyn han anser som relevante fra et politisk normativt

¹² Rawls’ uttrykk for situasjonen når uvitenhetens slør er fjernet.

synspunkt (the moral point of view). Det at ulike perspektiv tenderer å gjensidig ekskludere hverandre, er ikke i seg selv noe argument mot Rawls' politiske menneskesyn, men kontrasten mellom å se individet som subjekt og å se det biologisk, får fram hvordan et perspektiv fullstendig kan blokkere blikk for andre syn. Eksempellet med genetisk betinget sykdomsrisiko viser i tillegg hvordan ignoranse kan skape en idé om felles sjebne, og at fokus på det individspesifikke har motsatt effekt. Dessuten ser vi fra eksempelet at en endring av perspektivet, via individspesifikk kunnskap, påvirker personenes bidrag til fellesskapet, et bidrag som medfører at de minst genetisk privilegerte nå får mindre forsikringsmessig kompensasjon for sine genetiske avvik. Tanken om perspektivenes ekskludering snur bare Rawls' argumentasjon på hodet, og viser hvordan blindhet for andre egenskaper enn Rawls' tolking av borgernes moralegenskaper *risikerer* å skjule noe av normativ verdi (på godt og vondt). Hvorvidt slike egenskaper faktisk *har* normativ verdi, også i politisk henseende, må etableres gjennom en separat argumentasjon. Får våre formål holder det å demonstrere at Rawls, gjennom sitt perspektiv, begrenser muligheten til å identifisere noe politisk normativt i personenes partikulære egenskaper. Grunnen, sett fra rettferdighet som rimelighet, er at andre politiske verdier enn rettferdighetssans og rasjonalitet må betraktes som spesifikke idealer (perfectionist values) som borgere i et samfunn med frie institusjoner ikke kan bli enige om. "The fact of reasonable pluralism" forhindrer denne muligheten. Sist, men ikke minst, står perspektivenes gjensidige ekskludering sentralt i spørsmålet om hvorvidt borgerne, som individer, kan være i stand til å se seg selv som ansvarlig for sitt eget liv. Jeg skal senere hevde at mangelen på en regulerende idé om moralsk fortjeneste kan synes problematisk.

Likhet som referansepunkt

Vi har til nå sett hvordan det er mulig å tolke Rawls' syn på tilfeldigheter som en konsekvens av at han anlegger et perspektiv på innbyggerne som ekskluderer alle andre potensielle årsaksforklaringer til verdiskapning enn deres makt utøvd i fellesskap.¹³ Bare "tilfeldigheter" står tilbake når vi ser bort fra de partikulære personer, hvis handlinger og egenskaper i prinsippet *også* kunne forklare deres akkumulering av goder. Men når årsaken bare kan være kollektiv makt utøvd av like individer, blir likefordeling det naturlige utgangspunkt. Likefordeling kan derfor tolkes som en konsekvens av den politiske personforståelsen, der innbyggerne er "frie og like". Likefordeling synes å fremstå som et *prima facie* prinsipp for

¹³ Dette er til dels å snu Rawls på hodet. Rawls selv argumenterer ofte *fra* ideen om tilfeldigheter *til* politiske personforståelse når han argumenterer for utformingen av den opprinnelige posisjon. Men metoden i denne avhandlingen er å ta basis i menneskesynet.

Rawls. Med mindre det gis gode grunner for avvik, er det dette som gjelder. Sosialt og politisk er de like, derfor skal de *sosiale* (politiske) primærgodene fordeles likt. Verken resultatet av ”flaks”, ”klassemessige” årsaker eller verdien av naturlige talenter kan gi opphav til krav på sosiale goder. Men sosiale årsaker kan gi slike krav. Og sosialt sett er de like.

Dersom betydningen av ”equal” oversettes som ”likeverdige”, kan dette også gis en videre tolkning. Her kommer ”gjensidighet” inn. ”Gjensidighet” er, etter Rawls’ mening, et adekvat uttrykk for relasjonen mellom likeverdige innbyggere i samfunnet: “[I]t is ... important to try to identify the idea of equality most appropriate to citizens viewed as free and equal. ... I believe this idea involves reciprocity at the deepest level ...” (2001, s. 49). ”Gjensidighet” for Rawls er en variant av gjensidig nytte. Det spesielle med varianten er det sammenligningsgrunnlaget han appellerer til. Han sammenligner nytten med *likhet*: ”As understood in justice as fairness, reciprocity is a relation between citizens expressed by the principles of justice ... [where] everyone benefits judged with respect to an appropriate benchmark of equality ...” (2005, s. 16). Lik fordeling tas som et utgangspunkt også når gjensidig nytte er fortolkningen.

Det kan spørres om ikke ”gjensidighet” uttrykker en toveisrelasjon? Slik Rawls har reformulert forskjellsprinsippet i *Political Liberalism* kommer ikke dette så godt fram. De mest privilegerte må ta hensyn til de minst privilegerte, men ikke omvendt. Hvorfor gjelder det ikke for de minst privilegerte at også *de* bare kan benytte sine evner på måter som kommer alle til gode? Når det gjelder ønsket om å uttrykke gjensidighet, synes Rawls’ opprinnelige formulering av forskjellsprinsippet i *Theory* å være bedre. Forskjellsprinsippet artikulert her lyder: “[S]ocial and economic inequalities are to be arranged so that they are ... reasonably expected to be to everyone’s advantage ...” (1999a, s. 53). ”To everyone’s advantage” er altså senere erstattet av ”to the greatest benefit of the least-advantaged members of society”. Det virker som reformuleringen ikke uttrykker gjensidighet, men snarere *ensidighet*. Ifølge denne tolkningen, er ikke vekten lenger på gjensidig nytte mellom to likeverdige parter, men på den sterke solidaritet med den svake.

Kan den siste påstanden imøtegås ved å påpeke at ”den minst tilgodesette” ikke referer til en rigid designator, i Saul Kripkes (1981) forstand? Hvis ”den minst tilgodesette” ikke er noen spesifikk person eller gruppe, referer det kanskje til en åpen kategori som hvem som helst kan falle i? Og når hvem som helst kan falle i gruppen, er det et uttrykk for gjensidighet å være solidarisk med de som faktisk utgjør gruppen, hvem de nå tilfeldigvis er. Det kan synes som denne tanken har noe for seg. For eksempel synes identifikasjon med offer i ulykker å være sterkere når man anser det som tilfeldig at man ikke selv havnet i ulykken. Når

identifikasjonen blir sterkere, blir også solidariteten sterkere. Rawls' betraktning om at forskjeller mellom mennesker er tilfeldig, og at medfødte evner er naturens lotteri, er nettopp en anskuelse som fremmer slik identifikasjon. Det er et menneskesyn som fremmer samfunnssolidaritet gjennom sitt fokus på det som er felles. Ulikheter blir noe tilfeldig, noe irrelevant. Med Rawls' idé om tilfeldige forskjeller blir likhet et naturlig referansepunkt, og vi har et uttrykk for "gjensidig nytte" selv i de tilfeller hvor de bedre stilte synes å tape på samarbeidet. Dette må være tanken som ligger bak det andre prinsippet i hans teori.

Erstatningsprinsippet

I *Theory* hevder Rawls at mulighetsprinsippet motiveres av et prinsipp for erstatning (redress). Hvorfor dette prinsippet er relevant for sosial rettferdighet, formulerer han slik:

Undeserved inequalities call for redress; and since inequalities of birth and natural endowment are undeserved, these inequalities are to be somehow compensated for... Thus, the principle of redress holds that in order to treat all persons equally, to provide genuine equality of opportunity, society must give more attention to those with fewer native assets and to those born into the less favourable social positions. The idea is to redress the bias of contingencies in the direction of equality. (1999a, s. 86)

Ideen er altså at ufortjente forskjeller påkaller en samfunnsstyrt omfordeling, for i neste runde å gi folk like livssjanser. Sjanselikhhet blir dermed et uttrykk for å behandle alle likt. Men hvorfor skal samfunnet behandle alle likt? Et umiddelbart svar kan vise til prinsippet om at relevant like tilfeller skal behandles likt. Men dette siste prinsippet, som i seg selv er hevet over debatt, må komme til anvendelse.¹⁴ Hvorfor har likebehandlingsprinsippet relevans for personer som vi må tro er ganske ulike? Hvorfor skal personer som er *ulike* behandles likt? En tolkning der likebehandlingsprinsippet kommer til anvendelse, er å benekte personenes ulike natur. Personer er essensielt like, kunne det hevdes. Derfor må de likebehandles. Igjen bringes tanken tilbake til Rawls' borgerideal, der samfunnet bør struktureres for å uttrykke egenskapene frihet og likeverd. Michael Gorr (1983) argumenterer for en slik ekspressivistisk tolkning av Rawls, og refererer til hva Rawls skriver i *Theory*:

The parties *qua* noumenal selves have complete freedom to choose whatever principles they wish; but they also have a desire to express their nature as rational and equal members of the intelligible realm... They must decide, then, which principles ... most fully reveal their

¹⁴ Rawls mener dette prinsippet tilhører rettferdighetsbegrepet som sådan (the *concept* of justice), snarere enn en bestemt rettferdighetsoppfatning (a *conception* of justice) (1999a, s. 5).

independence from natural contingencies and social accident. (Rawls, sitert av Gorr, i Corlett, 1991, s. 25)

Dette ligner en klassisk kantiansk utbrodering, med et kategorisk skille mellom fornuftsverden og den sansemessige naturverden. Men Rawls hevder å bringe disse sammen ved hjelp av primærgodene. Denne forbindelsen kan fremstå litt problematisk, selv med ulike fortolkninger. Dersom primærgodene begrunnes utelukkende med deres betydning for borgeridealet, blir godene *instrumenter* for det nominelle selv. De blir goder fra sanseverdenen som borgere trenger for å opprettholde sin selvforståelse som frie og likeverdige. Slik argumenterer også Rawls når han viser til at personene i et moderne demokrati har som *øverste interesse* (highest-order interest) å sikre frihet og likeverd (2001).

Det finnes en annen tolkning av Rawls, som unngår idéen om essens. En grunn til at samfunnet skal behandle alle likt er, i henhold til denne forståelsen, at samfunnet forstås som en *kollektiv* enhet. Det består av et kollektiv av individer som samarbeider så tett at deres liv i overveiende grad bestemmes av de samarbeidsbetingelser de lever under. I et moderne demokrati er dette ekvivalent med de betingelser de gir hverandre, ettersom statlig makt er borgernes kollektive makt utøvd i fellesskap. Grunnen til at individene skal behandles likt, i lys av en kollektiv forståelse, er at *betydningen* av deres ulikheter hovedsakelig skyldes samfunnet. Individer med spesielle naturlige talenter utvikler disse bare med ressurser fra samfunnet. Selv individenes motivasjon for å utvikle talentene i en bestemt retning er en konsekvens av hva samfunnet verdsetter og belønner. Konsekvensen Rawls trekker av dette er at vi kan velge oss idealer å styre utviklingen etter. Ulikheter i seg selv, hevder han, er verken rettferdige eller urettferdige. Det er hvordan samfunnet håndterer ulikhetene som er rettferdig eller urettferdig. Aristokratiske samfunn og kastesamfunn er urettferdige fordi disse lar tilfeldigheter utgjøre basis for klassetilhørighet. Dette er en uakseptabel resignasjon: “The social system is not an unchangeable order beyond human control but a pattern of human action. ... In justice as fairness men agree to avail themselves of the accidents of nature and social circumstances only when doing so is for the common benefit” (1999a, s. 88). Slik kan en kollektivistisk forståelse legitimere en fordeling av ressurser som jevner ut resultatet av innbyggernes ulike evnepotensial. Likevel er det først i kombinasjon med Rawls’ politiske menneskesyn, at idéen om samfunnets kollektive ansvar for individets livssjanser peker mot noe som ligner sjanselikheter. En kollektivistisk forståelse kan like naturlig gi en radikal rollefordeling, som i gamle føydalsamfunn, der livssjansene var ekstremt ulike.

Disse betraktningene rundt erstatningsprinsippet kan forklare hvorfor Rawls har gått bort fra det i senere tekster. I politisk liberalisme, slik han fremlegger den i *Political*

Liberalism, er det viktig å unngå referanse til noen omfattende doktriner. Et essensialistisk syn på menneskene som frie og like synes å forutsette en omfattende doktrine, eller en delvis omfattende doktrine, og er derfor lite ønskelig i lys av det liberale krav om toleranse. Innbyggernes pluralisme, selv om den er av varianten ”rimelig pluralisme” (reasonable pluralism), innebærer at ikke alle kan gi sin tilslutning til et slikt essensialistisk syn, hevder Rawls. Den politiske personforståelsen kan derfor ikke forutsette noe slikt, hvis den samtidig skal kunne oppnå allmenn oppslutning. Videre vil en kollektivistisk fundering også være uønsket i politisk liberalisme, fordi individenes status som frie kontrahenter ikke bør underordnes andre hensyn enn slike som er deres egne. Samfunnet forstås som en analytisk enhet hos Rawls, men ikke som noe eget subjekt. Dette er ytterligere en grunn til å nedtone, eller avvise, erstatningsprinsippet. Til slutt har vi problemet med erstatningsprinsippets filosofiske status. Rettferdighetsprinsippene *konstrueres* av partene i den opprinnelige posisjon. Likebehandlingsprinsippet, om at like tilfeller skal behandles likt, er ikke selv konstruert, men er til gjengjeld hevet over debatt. Det kan hevdes at det er *prima facie* i kraft av å være et rasjonalitetsprinsipp. Men hva med erstatningsprinsippet? Dette prinsippet kunne hevdes å være konstituerende for samfunnet som en praksis, men da bringes kollektivistiske forutsetninger inn i bildet. Dersom erstatningsprinsippet heller ikke kan fortolkes som et rasjonalitetsprinsipp, blir det problematisk å la det ligge til grunn for rettferdighetsprinsippene i teorien. Erstatningsprinsippets manglende fundering vil true med å undergrave de to rettferdighetsprinsippene. Det kan hevdes at disse betraktningene ligger til grunn for at Rawls ikke referer til erstatningsprinsippet i senere verker. Men når Rawls ser bort fra dette prinsippet, innebærer det at mer vekt legges over på det politiske menneskesynet. En pilar for teorien fjernes, fordi den viser seg å være svakt fundert, og desto mer vekt hviler nå på Rawls’ spesielle fortolkning av borgeridealet.

Mulighetsprinsippet

Hittil har vi sett det andre prinsippet i teorien som en enhet, slik også Rawls fremstiller det. Dette ”ene” prinsippet består imidlertid av både mulighetsprinsippet og forskjellsprinsippet, og vi skal nå se mer spesifikt på mulighetsprinsippet. Rawls finner det altså problematisk dersom borgernes livssjanser kun skal være like formelt sett. For å møte dette problemet, trekker han igjen veksler på en variant av rimelighetsbegrepet, nemlig “rimelig sjanse” (fair chance):

...[S]upposing that there is a distribution of native endowments, those who have the same level of talent and ability and the same willingness to use these gifts should have the same prospects of success regardless of their social class of origin... (2001, s. 44).

Målet med mulighetsprinsippet er at de med antatt like talenter og antatt lik vilje til å bruke disse også skal oppnå lik andel av primærgodene. Så langt så godt. Med idéen om sjanselighet på plass, prøver vi, i tråd med avhandlingens tema, å vurdere om Rawls' andre prinsipp kan forstås som et uttrykk for hans menneskesyn. En strategi kunne være å påvise en nær forbindelse mellom likeverd og likhet, og så trekke en linje videre til sjanselighet. Et aspekt ved sammenhengen mellom likeverd og likhet, uttrykkes i den opprinnelige posisjon direkte. I tillegg til at partene i den opprinnelige posisjon er likeverdige, forstått som at deres synspunkter tillegges lik vekt, er de også *like*. Uvitenhetens slør tildekker alle ulikheter som eksisterer mellom borgerne før de trer inn i den opprinnelige posisjon. Partene er ikke bare likeverdige, som ridderne av det runde bord, men like, som kloner. For at personene skal fremstå som likeverdige er deres politiske alter ego helt like. Slik uttrykker den opprinnelige posisjon noe mer enn likeverd. Den uttrykker *likhet*.

Det kan trekkes opp flere ruter fra likhet til sjanselighet. En forklaring går på hvordan innbyggerne i et velordnet samfunn kan vurdere om mulighetsprinsippet er oppfylt. Rettferdighet som rimelighet er en offentlig oppfatning, og dette favoriserer tolkninger som kan *etterprøves*. Kriteriet om etterprøvbarhet kan true med å presse tolkningen av sjanselighet i retning resultatlighet. Hvordan skal overgangen fra formelle muligheter, som Rawls mener ikke er nok, til reelle muligheter kunne måles, annet enn gjennom *benyttede* muligheter? Målbare kriterier synes påkrevd for å bedømme om mulighetsprinsippet faktisk er oppfylt. Innbyggerne vil således sammenstille sosial statistikk om makt eller inntektsfordeling med ulike kriterier for gruppetilknytning, for eksempel kjønn. Betragtninger om naturlige forskjeller kan *ikke* tas med i beregningen. Slike betragtninger ikke bare er kontroversiell, men er nærmest garantert å skape mistenksomhet og fiendtlighet borgerne imellom. Beskyldninger om at naturlige forskjeller bare er noe man finner på for å legitimere en høyere andel av primærgodene til sin egen gruppe, er en velkjent innvending fra blant annet feministisk hold. Med mindre vi forutsetter likhet, vil vi derfor kunne oppleve tillitsproblemer i samfunnet. Dette viser hvordan den normative idéen om *likeverd* kan slå over i en (meta)fysisk idé om *likhet*. Slik sett er det en nær forbindelse mellom "equality" tolket som likeverd og "equality" tolket som likhet.

Et annet aspekt som underbygger tilknytningen mellom likeverd og likhet, er idéen om samfunnsattribuering. Når Rawls avviser moralsk fortjeneste som en fundamental kategori,

argumenterer han blant annet for at evnen og viljen har opphav i samfunnet, og således ikke kan tilskrives individene selv. Når det er samfunnets oppgave å besørge evnen (og viljen), hvilken rolle gjenstår da til personene selv? Man kunne skreddersy borgerne for ulike roller, i tråd med Huxleys *Vidunderlige nye verden*. Men som denne dystopien indikerer, vil ikke en slik framgangsmåte være nevneverdig egalitær. *Likhet* mellom individene synes heller å bli samfunnets naturlige siktemål, i alle fall dersom det er essensielt at borgerne forstår seg selv og hverandre som frie og likeverdige. Dette er konsistent med Rawls' underliggende bekymring, for når folk blir likere har de også vanskeligere for å dominere eller undertrykke hverandre. "Likhet" har selvsagt noen negative konnotasjoner som ikke yter rettferdighet mot Rawls' teori. En utvikling i retning av en historisk utopi, som Kambodsja under Røde Khmer, vil effektivt bli stoppet av det første prinsippet i teorien. Dette prinsippet har som tidligere nevnt absolutt prioritet. Men selv om en slik radikal utvikling ikke følger, synes en utjevning av menneskenes ulikheter å være påkrevd hvis de reelt sett skal ha like sjanser til å oppnå posisjoner og stillinger i samfunnet. Konservativt lest handler mulighetsprinsippet om å sørge for at svak familiebakgrunn ikke skal ødelegge for utviklingen av de potensielle talenter borgerne besitter: Alle skal i det minste få en god skolegang. Rawls synes å ha dette i tankene når han vil ha utjevning av klassebakgrunn. Kulturelle forskjeller skal ikke legger hindringer i veien for de med lavklassebakgrunn, og tilgang til adekvat medisinsk behandling skal sikres (2001, s. 44, 174). Ettersom Rawls skriver fra et amerikansk perspektiv fra 1950-tallet, er ikke tilgang til utdanning og helstetjenester en selvfølge.¹⁵ Dette bør man ha i tankene når teorien skal fortolkes. På den annen side er den formulert, ideelt sett, med tanke på å gjelde i all framtid (in perpetuity). Slik skal partene forstå sine valg i den opprinnelige posisjon. Dermed må teorien også kunne leses kritisk, og radikalt tolket krever mulighetsprinsippet inngrep også i familiestrukturen. Den støtte og stimulering som evnerike foreldre kan gi sine barn, utgjør hva Rawls kaller sosial *tilfeldighet* (social contingency). Ifølge rettferdighet som rimelighet er dette å betrakte som urettferdig og krever korreksjon. Rawls selv ønsker ikke å avvikle familien av den grunn. Han vil ha en arbeidsdeling mellom ulike klasser av prinsipper. Rettferdighetsprinsippene, som en egen klasse, gjelder ikke internt i familien selv om de gjelder eksternt på familien som institusjon: "...[W]e see the need for [a] division of labour between different kinds of principles. We wouldn't want political principles of justice to apply directly to the internal life of the family" (2001, s. 165). Men samtidig overskygger borgerrollen alle andre roller dersom de kommer i konflikt: "[P]olitical principles do not

¹⁵ Essayet "Justice as fairness" ble publisert i 1958.

apply directly to its internal life but they do impose essential constraints on the family as an institution and guarantee the basic rights and liberties and fair opportunities of all its members” (Rawls, 2001, s. 164). Dersom Rawls får sin ultimate ambisjon oppfylt, vil jo alle slutte opp om prinsippene i teorien, og selv om Rawls vil bevare familien som institusjon, kan det hende andre tolker mulighetsprinsippet mer radikalt. Hans formulering gjennom prinsippene kan synes å implisere et mer radikalt svar enn Rawls selv ønsker å gi. Han innrømmer også at sjanselikhhet er et vanskelig begrep: “This is a difficult and all together not clear idea” (2001, s. 43).

Prinsippet, slikt det står formulert, uttrykk denne uklarheten. ”Rimelig sjanselikhhet” (fair equality of opportunity) inneholder den problematiske betegnelsen “rimelig” (fair). Dette blir selvrefererende. Mulighetsprinsippet inngår som del av hele rettferdighetsoppfatning, som i sin tur forstås som “rimelighet” (justice as *fairness*). Hvordan skal samfunnsmessig rettferdighet kunne *defineres* av prinsippene selv, når et av prinsippene inneholder “rimelighet”? I sin tur åpner dette for en rekke tolkningsproblemer. Rawls’ egen tolking, der rett til utdanning og helse blir obligatorisk, er naturligvis attraktiv, men ikke uten videre teoretisk konsistent. Problemet synes å være at siden alle forskjeller mellom mennesker attribueres til eksterne faktorer (samfunnsmessige), da er det samfunnet som bli ansvarlig for alle slike forskjeller. Men hvis muligheter er noe som gis av samfunnet til *like* borger, ser det ut til at man aldri får oppfylt mulighetsprinsippet før alle borgere blir genuint like. Hvis det politiske samfunnet, snarere enn familien, kulturen eller *associations*, er ansvarlig for å gi *like* borgere muligheter som overstiger de rent formelle, og vi mangler et begrep for (individuell) moralsk fortjeneste, hvordan skal det kunne legitimeres ovenfor person X at han har færre muligheter enn person Y? Hvis alle blir like er det imidlertid kun tilfeldigheter som avgjør hvem som får stillinger og posisjoner. Borgerne havner rett og slett tilbake til den opprinnelige posisjon. Hvis det innvendes at prioriteten til frihetsprinsippets hindrer dette, så betyr det til gjengjeld at man aldri kan oppfylle mulighetsprinsippet, og at forskjellsprinsippet derfor aldri kommer til anvendelse. Reelle borgere har riktignok ulike konkrete oppfatninger av det gode, men disse er ikke politiske i Rawls’ forstand, og derfor heller ikke relevante for bedømme mulighetsprinsippet. Politisk sett er det primærgodene som gjelder, og alle forutsettes å ønske seg så mye av disse som mulig.

En annen teoretisk pussighet ved radikal samfunnsattribuering fremkommer når individet skal benytte sine egenskaper både i samfunnsmessige og private settinger. Hvis vi følger tankene til Rawls, skal alt individet gjør innen den vide politiske sfæren, for eksempel i sitt arbeide, attribueres til samfunnsmessige faktorer. Hva når individet benytter nøyaktig de

samme egenskapene i privat sammenheng? Kan han da høste moralsk fortjeneste for dette? Hvis han ikke kan dette, synes det som om Rawls må benekte betydningen av moralske karaktertrekk og handlinger. Hvis individet kan dette, synes skillet mellom det politiske og det ikke-politiske å være problematisk. Det blir lite plausibelt å hevde at de egenskaper individet besitter kommer fra samfunnet så lenge han jobber, men plutselig kommer fra individet selv når han har fri. Denne dualismen blir for pussig til å være legitim. Likevel er den en konsekvens av å benekte moralsk fortjeneste utelukkende for én livssfære: den politiske, og beholde den for en annen: den private.

Risikoaversjon

Så langt har vår diskusjon tatt for seg sammenhengen mellom menneskesyn og prinsipper, sett fra et punkt *utenfor* den opprinnelige posisjon. For å kartlegge graden av implikasjon fra borgerideal til de to prinsippene, bør vi også se på argumentet *fra* den opprinnelige posisjon. Hvis også dette viser seg å være problematisk, kan prinsippene være omdiskutert selv om vi fullt ut aksepterer tolkningen av det politiske menneskesyn som ligger til grunn for posisjonen.

Partene i den opprinnelige posisjon er altså rasjonelle og benytter maksiminprinsippet når de skal velge rettferdighetsprinsipper. Dette prinsippet innebærer at de velger samarbeidsbetingelser som gjør den minste andelen av primærgodene så stor som overhodet mulig: de maksimerer den minste andelen. Mange har kommentert at dette forutsetter at partene er meget risikoaverse (Brighouse, 2004, s. 42). Problemet, slik forstått, er at Rawls ikke har modelert risikoaversjon inn i posisjonen. Da blir heller ikke valget av prinsipper entydig uten å innføre dette som et tilleggspremiss. Dersom partene er meget risikoaverse vil det være rasjonelt å sikre seg mot det dårligste utfall. Maksimin vil dermed være en god strategi. Men dersom partene er risikonøytrale synes et utilitaristisk prinsipp å være rasjonelt, ettersom dette prinsippet maksimerer forventet gevinst. Dersom partene er gamblere kunne prinsipper som støtter et aristokratisk samfunn bli resultatet.

Hvilke argumenter gir Rawls for maksimin som valgprinsipp? Han kan ikke si at det er rasjonelt å være risikoavers, for holdning til risiko er i vanlig økonomisk teori å oppfatte som en ekstern preferanse som ligger til grunn for rasjonelle valg. De to viktigste begrunnelsene Rawls gir for maksimin er for det første at rettferdighet som rimelighet garanterer et tilfredsstillende nivå, og for det andre at det verste utkommet fra alle andre prinsipper er betydelig *under* akseptabelt nivå. Det siste argumentet tilsvarer den klassiske innvendingen mot utilitarisme: at denne tankegangen åpner for å rette baker for smed. Disse begrunnelsene

framlegges med lite argumentasjon, og tas som fakta: "...we have a strong argument for the two principles based on the fact that [these] ... conditions both hold to a high degree" (Rawls, 2001, s. 101). De bestemte forutsetninger rundt utfallet, som gjør maksimin til et adekvat rasjonalitetsprinsipp, er altså oppfylt for den spesielle valgsituasjon til partene i den opprinnelige posisjon, mener han. Likevel spør det om dette svaret ikke forutsetter en betydelig risikoaversjon hos partene. Rawls synes å mene det ville være *urimelig* å tillegge dem mindre. Iblant beskriver han partene som "trustees" som skal sikre sine klienter, borgerne, de best mulige betingelsene. Således kan borgerne betraktes som "de andre", og siden vi har grupper, kan rimelighetsbetrakninger komme inn i bildet. Men at partene skal behandle borgerne *rettferdig*, er å tillegge dem noe mer enn rasjonell autonomi. Da kommer rettferdighetssans inn i bildet også som en av partenes egenskaper. Dette forkludrer argumentasjonen fra den opprinnelige posisjon.

3.3 Følger prinsippene av menneskesynet?

Vi har gjennomgått ulike aspekter ved rettferdighet som rimelighet, og er nå i stand til å trekke noen linjer mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper. For det første ser vi at menneskesynet "frie og like, rimelige og rasjonelle" har form av et dannelsesideal. Dette betyr at Rawls søker prinsipper som aktivt fremmer dette idealet, så vel som en samfunnsstruktur som utdanner innbyggerne til å omfavne idealet. Prinsippene har som funksjon ikke bare å regulere samfunnets basisinstitusjoner i overensstemmelse med rettferdighet forstått som rimelighet, men også å støtte opp om og sikre den særegne borgerforståelsen. Det er et mål at innbyggerne skal se på seg selv og hverandre på denne bestemte måten i politisk henseende. En annen måte å si det på, er at borgeridealet skal *uttrykkes* gjennom rettferdighetsprinsippene. Det første prinsippet har friheter som primærobjekt. Det er politiske friheter som skal sikres. Idéen om at borgerne er frie får dermed en meget direkte uttrykksform i dette prinsippet. Borgernes likhet, i betydning likeverd, får også et uttrykk, ettersom prinsippet gjelder alle på lik linje. Borgernes rasjonalitet stimuleres av de friheter som følger av å leve i et samfunn regulert av det første prinsipp. Likeledes er deres rettferdighetssans å betrakte som et medfødt potensiale, og ingen strukturer i det rawlsianske samfunn skal i teorien stimulere til holdninger som truer med å forhindre utviklingen av eller fortrenge applikasjonen av denne følelsesevnen. Tvert i mot vil det det rawlsianske samfunn fremme oppfatningen av borgerne som likeverdige, noe som legger grunnlaget for at rettferdighetssans oppleves som *relevant*.

Videre ligger det føringer i den etiske metoden Rawls anvender. Konstruktivisme benytter menneskesyn (borgerideal) som en byggesten i prosedyren for å skape adekvate prinsipper. Idéen om ren prosedural rettferdighet impliserer at elementene i prosedyren alene legitimerer prinsippene. Menneskesyn er ett slikt element. (Vi så at kravet om faktisk gjennomgang av prosedyren ikke kunne møtes uten å henvise til en reell gjennomføring av tankeeksperimentet. Det tynnere alternativet er å henviser til elementene i prosedyren som legitimeringsgrunnlag.) Et par svakheter med denne overgangen kommer til syne når vi ser på vid refleksiv likevekt som en metode som har potensial til å kaste om på hvordan menneskesynet best lar seg uttrykke i prinsipper. Ikke-moralske teorier kan ha den egenskap at de kan fortelle hvordan personen (borgeren) bør handle for å oppnå sine målsettinger. Hvis målet er å sikre de to moralevnene, er det ikke unaturlig at empirisk kunnskap om konsekvenser av å etterleve ulike prinsipper kan virke inn på idéen om hva som best uttrykker et borgerideal som "like og frie". I så fall er det prematurt å anta at Rawls' prinsipper med nødvendighet best uttrykker hans ideal. Et eksempel, som har vært fremmet fra konservativt hold, er at samfunnet trenger en mer substansiell verdiplattform enn det som ligger i teorien til Rawls (Taylor, 1991). Således kunne vektleggingen av Rawls' "the fact of oppression" modereres i lys av et "faktum" som fremhever nødvendigheten av en bredere felles verdiplattform, mer omfangsrik enn det politisk liberalisme i Rawls' klesdrakt gir rom for. Dette kunne implisere en refortolkning av frihetsidealet, og kanskje fordre et tilleggsprinsipp som tar seg av trusler om for *mye* frihet (snarere enn trusler om for *lite* frihet). Det kan også være at entydig likevekt ikke lar seg etablere selv i fjern fremtid. Et mulig grunn er at vekslende eksterne utfordringer, for eksempel klimatiske, kan tenkes å gi skiftende handlingsrom for borgernes frihet. Det er mulig denne siste innvendingen kan møtes med at hva som er "et fullstendig tilfredsstillende system av grunnleggende friheter" alltid må sees i forhold til mulighetsrommet, og at dette prinsippet, slik det er artikulert av Rawls, er for abstrakt (og diffust) til å berøres av slike omskiftninger. Kanskje er det bare den konkrete manifesteringen lengre ned i det legale hierarkiet som eventuelt må endres. Hvis dette er riktig, synes Rawls å ha truffet godt med et såpass høyt generalitetsnivå, selv om uenigheter rundt den videre spesifiseringen må antas å foreligge.

Også likhetsidealet, slik det er uttrykt i frihetsprinsippet, kunne tenkes å måtte omfortolkes av ulike grunner, men dette synes å forutsette at vi beveger oss utenfor grensen av "ideal theory". Et par (drøye) eksempler på undergraving av dette idealet kunne være at fremtidig stråling fra en omfattende atomkrig omrokker på arvemassen til en betydelig del av befolkningen. Et annet eksempel, inspirert av Rawls' ambisjon om at prinsippene skal

betraktes til å gjelde i all evighet (perpetuity), er at knallsterke omsorgs- og likeverdsideal lar (darwinistiske) mutasjoner utfolde seg uhindret av noen form for seleksjon over veldig lang tid. Dette kunne tenkes å påvirke plausibiliteten av premisset om adekvat "range property" for alle borgere. Poenget er at ulike forhold synes å virke inn på hvordan et ideal best lar seg uttrykke i prinsipper. Det skal innrømmes at disse eksemplene er ekstreme, og dette må sannsynligvis tolkes som en hyllest til Rawls. Et mindre drøyt eksempel fremkommer dersom vi løsner på Rawls' forutsetning om at ingen kan komme *inn* i samfunnet (men bevarer antakelsen at ingen kommer *ut*). Det at ingen kan dra ut bevarer det vesentlige poeng om at alle samfunnsposisjoner må være akseptable, mens det at nye personer kan komme inn, bringer inn problemstillinger rundt hva som skal til for å få statsborgerskap. Hvis teorien skal takle denne realistiske lempingen på premisset om lukkethet, synes løsningen å ligge i hvordan de nyankomne lar seg integrere i samfunnets politiske kultur. Kanskje er det nok at de oppnår en selvforståelse som frie og like, men ethvert annet kriterium som synes plausibelt må også gjelde for de opprinnelige innbyggerne. Dette vil i så fall undergrave muligheten for å betrakte alle borgere *utelukkende* som frie og like, selv i politisk henseende. Det samme problemet oppstår dersom borgerne skal se sitt eget samfunn vis á vis andre velordnede (rawlsianske) samfunn. Vi må tro dette krever en politisk identitet utover selvforståelsen som "like og frie", en selvforståelse borgere av alle slike samfunn deler uansett. Dersom vi bevarer Rawls' premisser, og holder oss innenfor "ideal theory", blir det imidlertid vanskelig å utsette noe på likhetsaspektet ved frihetsprinsippet. Da synes dette prinsippet å være en entydig tolkning av borgerne som frie og like, i alle fall på prinsippets høye abstraksjonsnivå.

Når det gjelder det andre prinsippet i teorien, synes det i høy grad å gjenspeile Rawls' noe spesielle tolking av hvordan innbyggerne betrakter hverandre som "like". Denne tolkningen bringer inn erstatningsprinsippet på et felt det tradisjonelt ikke har vært ansett som relevant. Ulike livssjanser tolkes som samfunnets manglende omfavnelser av idéen om likhet. Muligheter er noe som *gis av* fellesskapet til like borger. Dersom ulikheter skal kompenseres for, og rettferdigheten krever at folk blir likere, er det naturlig at de også har like livssjanser. Mulighetsprinsippet kan synes å følge relativt entydig av denne radikale tolkningen av borgernes likhet. Likevel har vi sett problemer med en slik forståelse av prinsippet, ettersom *reell* likhet i muligheter synes å forutsette at borgerne blir genuint *like* i partikulære egenskaper. Bakgrunnen for denne implikasjonen er at samfunnet betraktes som ansvarlig for innbyggerne i begge ender, *både* for utviklingen av borgernes egenskaper, *og* for deres mulighet til å anvende disse egenskapene til å skaffe seg primærgoder. Dersom denne innvendingen er overbevisende, vil et mildere mulighetsprinsipp være bedre, for eksempel et

prinsipp om formell sjanselighet. Vi så også at det kunne bli problematisk for innbyggerne i samfunnet å bedømme hvorvidt Rawls' eget mulighetsprinsipp er oppfylt. Dets verdi som rettleider i rettferdighetsspørsmål kan synes å bli svekket av dette. Et mer formelt prinsipp kan således synes overlegent. Dette alternativet kan godt gis en klassisk klesdrakt, nemlig å være en annerledes avveining mellom frihet og likhet. Slik forstått vil Rawls' eget mulighetsprinsipp ofre for mye frihet (til å være forskjellig) til fordel for likhet.

Dersom Rawls mener at muligheter er et null-sum-spill, og denne forutsetning er riktig, kan dette støtte prinsippet slik Rawls artikulere det. Alternativt kunne man forutsette at muligheter *ikke* er et null-sum-spill. Således kunne vi forsvare et forskjellsprinsipp for muligheter: alle skal ha like muligheter, med mindre det å gi flere muligheter til noen maksimerer mulighetene til de minst privilegerte. Et slikt prinsipp vil svekke likheten i forhold til Rawls' egen formulering, men dette skulle være rasjonelt, ettersom de minst privilegerte tjener på det. Like grunnleggende friheter er fortsatt sikret for alle på bakgrunn av det prioriterte frihetsprinsippet. Ettersom Rawls gir prinsipper som sammenligner ulike basisstrukturer, synes forutsetningen om at muligheter *ikke* er et null-sum-spill å være mer passende.

Forskjellsprinsippet synes heller ikke å følge entydig fra borgeridealet. Umiddelbart kan det tolkes som en direkte konsekvens av rasjonalitetsprinsippet "maksimin". Men som vi så, er ikke maksimin et prinsipp som autonomt rasjonelle aktører kan tillegges uten videre, og kommer først til anvendelse dersom valgsituasjonen tilsier det. Ulike innvendinger har vært reist om den situasjonen Rawls beskriver er tilstrekkelig for å legitimere at partene vil velge en slik strategi. Rawls argumenterer for at partene tar lik fordeling som utgangspunkt når de skal velge prinsipper for like og frie borgere. Idéen om gjensidighet, som har basis i den kontraktteoretiske forståelsen av samfunnet, legger begrensninger på *avvik* fra likefordeling. Nå avvikene alltid har et aspekt av gjensidig nytte over seg, vil borgernes frihet samtidig bevare den adekvate forståelsen av likeverd. Forskjellsprinsippet sørger for at denne tankegangen gjennomsyrrer skjevfordelingen over hele innteksspekteret, i motsetning til utilitarisme med et garantert minstenivå, som taper de dårligst stilte av syne så snart minstenivået er oppfylt. Hele spekteret av goder må legitimeres i forhold til alle parter, for alle parter er, såfremt de betraktes som likeverdige, medvirkende i å etablere det regelsett som gir opphav til alle godene. Ettersom idéen om gjensidighet hører til samfunnsforståelsen snarere enn menneskesynet snevert forstått, må vi bringe inn idéen om samfunnet som et samarbeidsprosjekt for å kaste lys over dette argumentet fra Rawls.

Til sist har vi Rawls' fokus på det smale borgeridealet og den beskjæring av kilder til normativitet som dette innebærer. Når partikulære aspekter ved mennesket fortrenses til fordel for synet på personen som rasjonell borger, ser vi at "tilfeldigheter" kan dukke opp selv der forklaringer er tilgjengelig. Når borgeridealet har som fremste funksjon å sikre innbyggerne rollen som ren aktør blant andre borgere, kan andre funksjoner bli oversett. I den opprinnelige posisjon er partene motivert av primærgodene. De prinsipper som uttrykker partene som like og rasjonelle aktører, og utelukkende motivert av *fremtidige* primærgode, vil få et resultat som mangler forbindelse både til menneskenes unike egenskaper, og deres historie. På bakgrunn av det liberale prinsipp for statlig legitimitet, blir samfunnsattribuering en "default"-løsning, som fyller det rom det tynne (nominelle) borgeridealet nødvendigvis må etterlate. Mulighetsprinsippet synes å følge naturlig fra disse betraktningene, men er samtidig problematisk likhetsgenererende slik det står formulert. At den korrekte forståelsen av "frie og like" skal innebære like muligheter *til* primærgodene, men samtidig ulike andeler *av* primærgodene (på grunn av forskjellsprinsippet), kan dessuten fremstå som en inkoherent posisjon. Så lenge borgerne forutsettes å ønske seg så mye av primærgodene som mulig, kan vi spørre hvorfor de ikke vil benytte sine like muligheter.

Vi har sett at det blir problematisk å si at prinsippene følger av menneskesynet direkte, spesielt det andre prinsippet, og i særdeleshet forskjellsprinsippet. Tilleggspremisser så vel som spesielle tolkninger av de abstrakte prinsippene synes å ligge til grunn. I neste kapittel skal vi gjennomgå en annen teori som til dels er skrevet som en reaksjon på Rawls' filosofi.

4 Nozicks alternative teori

4.1 Entitlement-teorien

Kan partene i den opprinnelige posisjon gi sin tilslutning til hvilke prinsipper de enn måtte ønske? Nei, svarer Nozick. Partene må ta hensyn til hvilke rettigheter (entitlements) folk faktisk besitter. Opphenget av uvitenhetens slør skjuler både de legitime krav partene har på sine eiendeler, og de historiske krav de kan inneha mot hverandre. Rawls' rettferdighetsteori begår dermed et dobbelt overtramp. For det første vil den utviske fortiden, til tross for at det nettopp er i fortiden grunnlaget for nåværende rett til ulike goder er lagt. For det andre vil Rawls' teori legge hindringer i veien for folks legitime rett til å styre sine egne liv. Rawls ønsker å begrense folks handlingsrom til de handlinger som begunstiger de minst tilgodesette medlemmene av samfunnet. En slik klamp om foten er helt uakseptabelt for Nozick. Han

åpner *Anarchy, State and Utopia* med en påstand om individenes ukrenkelige rettigheter: “Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights)” (Nozick, 1974, s. ix). En rettighet definerer han som følger: “[P]ermission to do something and obligations on others not to interfere” (1974, s. 92). I filosofisk litteratur er dette kjent som en “negativ” rettighet: *fravær* av handling er tilstrekkelig for å respektere den. Kontrasten er en ”positiv” rettighet, en som innebærer aktiv handlingsplikt fra andre. Nozicks negative rettigheter er således *handlingsbegrensende* i sin natur: de setter absolutte grenser for hva individer eller grupper kan gjøre mot andre individer. Han skriver: “In contrast to operating rights into the end state to be achieved, one might place them as side constraints upon the actions to be done: don’t violate constraint C. The rights of others determine the constraint upon your actions.” (1974, s. 29). ”Side constraints” er absolutte beskrankninger på hvilke handlinger som kan utøves mot andre, helt uavhengig av omstendighet eller konsekvenser. Rettighetenes *ukrenkelige* natur kan kontrasteres mot hva han kaller “utilitarianism of rights”, hvilket vil si at minimering av rettighetsbrudd skal fungere som et mål (1974, s. 28). Mens et utilitaristisk rettighetssyn vil søke å minimere rettighetsbrudd, gjennom å tillegge slike brudd en negativ verdi, forstår altså Nozick rettighetene som absolutt ukrenkelige. Man kan mistenke at en såkalt rettighetsutilitarist, i motsetning til Nozick, tar inn over seg at rettigheter iblant kan være i konflikt, eventuelt at han opererer med et bredere omfang av rettigheter, inkludert positive. For å unngå dilemmaer rundt rettighetsbrudd må man kanskje begrense seg til ”negative” rettighetene, slik at muligheten for å *la være å handle* alltid ligger åpen. Uansett, Nozicks syn er at visse handlinger er *forbudt*, uansett konsekvenser. Begrunnelsen, hevder han, er kantiansk:

Side constraints upon action reflect the underlying Kantian principle that individuals are ends and not merely means; they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent. Individuals are inviolable. (1974, s. 30–31)

Ifølge Jonathan Wolff kan Nozicks teori plasseres i en individualistisk naturrettsstradisjon (1991, s. 4). Dette innebærer at individer tilskrives rettigheter selv *utenfor* et samfunn eller en stat. Det teoretiske utgangspunkt for Nozick er på mange måter filosofien til John Locke. Hos Locke finner Nozick en naturrettsenkning han sier seg enig i, der retten til liv, frihet og eiendom tas som fundamental. De begrunnelser Locke gir for disse rettighetene finner ikke Nozick helt overbevisende, men innholdet i rettighetene aksepteres likevel. Han mener de lockeanske naturretter er de eneste rettigheter folk har på generelt grunnlag, foruten de som oppnåes spesielt, det vil si gjennom kontrakter, gaver og lignende. (1974, s. 225, n). Kort

oppsummert er disse retten til å bevare liv, helse, frihet og eiendom. Dessuten tilkommer retten til forsvare seg mot, straffe (på rimelig vis) og uttrekke kompensasjon fra noen som forbryter seg mot de foregående rettighetene (Nozick, 1974, s. 10). Dette er som nevnte rettigheter alle besitter selv om de ikke er borgere i en stat. Hovedpoenget med å organisere seg i en stat er, i Lockes tenkning, at denne sosiale strukturen bedre kan besørge rettferdighet. Dermed kan den også bedre beskytte naturrettene enn hva folk selv klarer på egen hånd (eller gjennom allianser).

Nozicks egen teori, *entitlement*-teorien, er til dels en reaksjon på Rawls' filosofi. Nozick artikulere en "skisse" for en alternativ teori, uten å bearbeide den fullt ut: "I am as well aware as anyone of how sketchy my discussion of the entitlement conception of justice in holdings has been" (1974, s. 230). Like fullt presenterer han en alternativ innfallsvinkel til temaet rettferdighet. Nozicks alternativ tar utgangspunkt i de handlingene som faktisk har funnet sted, og som er foretatt av enkeltindividene slik de faktisk eksisterer, med hele sine spekter av egenskaper. Satt på spissen kan vi si at der Rawls søker individets politiske rolle gjennom å abstrahere, vil Nozick bare akseptere.

Prinsippene

Entitlement-teorien består av tre hovedemner. Det første emnet tematiserer ervervelse av ting som ingen eier fra før. Det andre emnet handler om overføring av ting fra en person til en annen. Det tredje emnet handler om å gjenopprette rettferdighet etter brudd på de rettferdighetsprinsipper som styrer ervervelse og overføring. Nozick utmåler prinsippene med en begrensning som kan sammenlignes med Rawls' forutsetning om "ideell teori" (ideal theory), nemlig at verden allerede er rettferdig i det prinsippene kommer til anvendelse. "If the world were wholly just", skriver Nozick, "the following inductive definition would exhaustively cover the subject of justice in holdings:

1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to that holding, is entitled to the holding.
3. No one is entitled to a holding except by (repeated) application of 1 and 2".

(1974, s. 151)

Disse definisjonene er faktisk det mest konkrete Nozick kommer opp med. Definisjonene refererer til noen prinsipper, men prinsippene selv blir ikke presentert. Når det gjelder det første prinsipp, prinsippet om rettmessig ervervelse, handler det om å oppnå eiendomsrett til objekter ingen eier fra før. Ut fra hva Nozick skriver, synes prinsippet om "førstemann til

mølla” å være karakteristisk for tankegangen. De objekter som ingen besitter ligger i utgangspunktet åpne for fri ervervelse. Likevel finnes en viktig begrensning. Wolff argumenterer for at begrensningen, som han kaller ”the nozickian proviso”, betegner en ervervelse som illegitim dersom den forverrer andres situasjon, alt tatt i betraktning (1991, s. 110). Denne noe vage restriksjonen skaper imidlertid et problem. Problemet er å fastsette det scenario som skal fungere som sammenligningsgrunnlag. Andre skal ikke få det verre, men i forhold til *hva*? Nozicks svar peker mot at rettmessig ervervelse er slike som ikke berører ressurser andre allerede benytter seg av. Idéen om at ingen skal få det verre, synes å følge tanken om respekt for negative rettigheter. Det sentrale problemet med å fastslå korrekt sammenligningsgrunnlag, et problem Nozick eksplisitt innrømmer, behøver derfor ikke være undergravende for teorien om rettmessig ervervelse. Han mener ”the proviso” ikke vil innebære noen signifikant mulighet for statlig inngripen (1974, s. 182).

Når det gjelder prinsippet om rettmessig overføring, bygger dette på en tese om hvordan rettferdighet kan bevares. Nozick uttrykker det som følger: “Whatever arises from a just situation by just steps is itself just. The means of change specified by the principle of justice in transfer *preserve justice*” (1974, s. 151, min kursivering). Med denne tesen skiller Nozick lag fra Rawls. For Nozick er *frivillighet* et uttømmende kriterium for å bevare rettferdighet gjennom transaksjoner. Så lenge tilstanden *før* en transaksjon er rettferdig, og transaksjon er frivillig, i en vid forstand som utelukker bedrageri, så er tilstanden *etter* transaksjonen også rettferdig. Parallellen til logikken er tydelig. Slik et logisk gyldig resonnement bevarer sannhet fra premisser til konklusjon, slik vil prinsippet om rettferdig overføring bevare samfunnsmessig rettferdighet gjennom en transaksjon. Kontrasten til Rawls er illustrerende. For Rawls må samfunnet i tillegg sørge for det han kaller *bakgrunnsrettferdighet*. Frivillige transaksjoner er ikke tilstrekkelig for å bevare en rettferdig tilstand, hevder Rawls: “Unless [the basic] structure is appropriately regulated and adjusted, an initially just social process will eventually cease to be just, however free and fair particular transactions may look viewed by themselves (2005, s. 266). Mens Nozick beskylder Rawls for å se bort fra enkeltindividenes historiske handlinger, beskylder Rawls Nozick for å se bort fra den rolle institusjonene i samfunnet spiller.

Prinsippet om rettmessig ervervelse (the principle of just acquisition) synes å være litt utdatert. Veldig lite av menneskelige handlinger handler om å finne ting ingen eier fra før.¹⁶ Dette stadiet i utviklingen synes å tilhøre tidligere tider, da store landområder lå uberørt og

¹⁶ Et aktuelt fenomen er likevel patentrettigheter til genetisk materiale. Dette kan aktualisere prinsippet om rettmessig ervervelse. Jeg takker min søster for denne ideen.

klare for kultivering. Når det likevel er grunn til å kikke litt nærmere på prinsippet, er det spesielt i lys av forbindelsen til prinsippet om erstatning (rectification). Dersom prinsippet om rettmessig ervervelse (og prinsippet om rettmessig overføring) ikke har vært fulgt i tidligere tider, da kommer prinsippet om erstatning til anvendelse. Og hvis prinsippet om erstatning kommer til anvendelse, da åpner Nozick faktisk for å la prinsipper *eksterne* til hans teori, for eksempel forskjellsprinsippet, likevel regulere samfunnet! Forutsetningen er at prinsipper eksterne til teorien forstås som *sekundære* (midlertidige) prinsipper, begrenset til å gi handlingsanvisninger i uoversiktlige situasjoner. Vi kommer tilbake til dette i kapittel 5.2. Først skal vi se på det menneskesyn Nozick legger til grunn for sin teori.

4.2 Den tidlige Nozicks menneskesyn

Til forskjell fra Rawls, tar ikke Nozick eksplisitt utgangspunkt i verken et samfunnssyn eller et menneskesyn (a conception of the person). Dette har blant annet sammenheng med at filosofene har ulike mål med sine teoretiske prosjekter. Likevel er det grunn til å mene at Nozicks menneskesyn er forskjellig fra Rawls', og at denne forskjellen både kan forklare aspekter ved *entitlement*-teorien, så vel som hvorfor han kritiserer rettferdighet som rimelighet. Under vil jeg beskrive hans menneskesyn med likheter og kontraster til Rawls.

Radikal individualisme

For Nozick eksisterer ingen overindividuelle enheter som kan tilskrives goder. Bare individer kan ha goder. Dermed blir det tåkeprat å snakke om et høyere sosialt gode, slik utilitaristene gjør, mener han. Ingen kan ofres, eller brukes mot sin vilje, for et høyere sosialt gode: "... there is no social entity with a good ... only individual people ... Using one of these people for the benefit of others, uses him and benefits the others. Nothing more" (Nozick, 1974, s. 32–33). Og videre: "... no moral balancing act take place among us; there is no moral outweighing of one of our lives by others so as to lead to a greater overall *social* good" (1974, s. 33). Ideen om et en gruppe mennesker skal utgjøre en kollektiv enhet på en slik måte at den enes gevinst legitimerer den andres tap, er altså fremmed for Nozick.

Individenes atskilte liv gjenspeiles i deres *ulikheter*. Det er et faktum at individene er ulike, fastslår Nozick: "They differ in temperament, interests, intellectual ability, aspirations, natural bent, spiritual quests, and the kind of life they wish to lead. They diverge in the values they have and have different weightings for the values they share" (1974, s. 309–310). Faktisk har menneskenes så ulike forestillinger og preferanser om det gode liv at det beste vil være

om de bosetter seg i ulike samfunn. For eksempel kan folk som verdsetter likhet, danne sitt sosialistiske paradisi, mens andre som drømmer om å bli rike, kan stifte bånd med et samfunn hvor forretningsmuligheter står sentralt. De som ønsker å røyke hasj, danner en tredje koloni, etc.: "There is no reason to believe that there is *one* community to which will serve as ideal for all people and much reason to think that there is not" (1974, s. 310). Også med hensyn til risiko har folk forskjellige preferanser: "[Should] there be a serene secure life or one with adventures, challenges, dangers, and opportunities of heroism?" (1974, s. 311).

På hvilket grunnlag er individene frie til å tilpasse sine forventninger i lys av livets realiteter? Vi så at for Rawls er borgerne frie til å endre sin oppfatning av det gode liv, og kan dessuten ta ansvar for sine målsettinger. Mener også Nozick at individene kan ta et slikt ansvar? Lite tyder på at dette forutsettes i hans teori. I forbindelse med en diskusjon om omfordeling kommenterer han følgende: "...[I]sn't it surprising that redistributionists choose to ignore the man whose pleasures are so easily attainable without extra labor, while adding yet another burden to the *poor unfortunate* who must work for his pleasure? (1974, s. 170, min kursivering). Selv om dette må forstås noe retorisk, kan det også tolkes som at individene ikke kan holdes ansvarlige for sine preferanser. Denne tolkningen harmonerer dessuten med den vekt Nozick tillegger frivillighet, så vel som med individenes grunnleggende forskjellighet. Man kan spørre ovenfor *hvem* individet skulle være ansvarlig for å tilpasse sine preferanser?

Nozick har definitivt en idé om at menneskene er like i den forstand at de besitter de lockeanske naturrettene, og at hva som er viktig er å gi mening til sitt eget liv. Men disse idealene blomstrer når individets grenser respekteres, snarere enn å kreve en spesifikk samfunnsstruktur for sin realisering:

Believing with Tocqueville that it is only by being free that people will come to develop and exercise the virtues, capacities, responsibilities, and judgements appropriate to free men, that being free encourages such development, and that current people are not close to being so sunken in corruption as possibly to constitute an extreme exception to this, the voluntary framework is the appropriate to settle on. (Nozick, 1974, s. 328)

Frihet slik forstått må være negativ frihet, i tråd med Nozicks frihetsforståelse ellers. Det er grunn til å relatere mangel på et sosialt dannelsesideal med det syn at determinerende krefter primært går fra individ til samfunn, ikke motsatt. Nozick er klar på at individenes preferanser bestemmer hvilket samfunn de ønsker å bo i, men samfunnets påvirkning på hvilke verdier individene finner meningsfulle i første runde, de blir ganske uklare hos libertarianeren. Hvis

dette er en riktig tolkning av Nozick, synes han å ha hva Charles Taylor kaller et ”atomistisk” menneskesyn (1985, kap. 7): Mennesket forstås som frittstående enkeltindivider, hvis natur tas ”som det er”, uten sammenheng med andre individer eller samfunnet for øvrig.¹⁷ Selv om innflytelsen fra sosiale krefter på individenes evner ikke avvises fullstendig, som vi så av sitatet ovenfor, blir de likevel betraktet som irrelevante for en sosial rettferdighetsteori.

At negative friheter er en tilstrekkelig betingelse for et godt liv, er naturligvis sterkt omdiskutert. Peter Singer (1975) formulerer kritikken som følger:

Nozick's vision of utopia fails to deal with the fundamental Marxist objection to classical liberalism: people may make choices, but they do so under given historical circumstances which influence their choices. We do enable people to govern their lives by giving them “free” choices within these limits while refusing to do anything about the context in which these choices are made. (Singer, i Paul, 1982, s. 38–39)

Hvis Nozick har rett, er det imidlertid sterke begrensninger i hva et samfunn kan tvinge individer til å være med på. Innvendingen fra Singer kan møtes med en henvisning til frivillig hjelp. Kanskje er folks tilbøyelighet til gi veldedighet nok til å gi alle et meningsfullt liv samtidig som alle grenser respekteres?

Hvordan passer Nozicks radikale individualisme med ideen om samfunnet som en sosial kontrakt? Libertarianisme, hevder Rawls, er ingen *sosial* kontraktsteori i det hele tatt:

While the libertarian view makes important use of the notion of agreement, it is not a *social* contract theory at all; for a social contract theory envisages the original compact as establishing a system of common public law which defines and regulates political authority and applies to everyone as citizen. Both political authority and citizenship are to be understood through the conception of the social contract itself. By viewing the state as a private association the libertarian doctrine rejects the fundamental ideas of the contract theory, and so quite naturally it has no place for a special theory of justice for the basic structure. (Rawls, 2005, s. 265)

Hvis vi sammenligner med teorien til Thomas Hobbes, synes det imidlertid *ikke* å være graden av individualisme som gjør at libertarianisme, ifølge Rawls, ikke er en sosial kontraktsteori. Problemet er at statens makt ikke betraktes som borgernes felles makt, men som en ekstern part som borgerne forholder seg til. Nozick mener den faktisk kan ta form av et leverandør-kunde-forhold. I prinsippet, hevder Nozick, kan noen organisere seg i et selskap, og tilby beskyttelse av naturetten til liv, helse og eiendom. Andre individer kan dermed kjøpe disse

¹⁷ Som alltid er det teorien og argumentene vi bedømmer menneskesynet ut fra. Beskrivelse av et menneskesyn er beskrivelse av menneskesynet slik det uttrykkes i teorien, ikke hva vi med godvilje kan håpe filosofen mener

tjenestene hvis de vil, og således sikre seg bedre enn de ville være i stand til å gjøre på egen hånd. Ifølge Nozick er markedets dynamikk slik at fra et utgangspunkt med mange slike beskyttelsesselskaper, ville ett eneste selskap ende opp med monopol. Etersom staten i Lockes tenkning har som rolle å beskytte rettighetene, vil dette ”dominerende beskyttelsesselskapet” i praksis være en slik stat. Denne tolkningen av staten betyr at borgerne, for å få innflytelse i staten utover rollen som kunde, kan kjøpe aksjer i det dominerende beskyttelsesselskap. Dette blir, som vi skjønner, en ganske annerledes oppfatning av fellesskap enn hos Rawls. Etersom individene i utgangspunktet *ikke* har rett til å bestemme over hverandre, på grunn av den omfattende naturretten til frihet fra grenseoverskridelser, er det begrenset hva et politisk fellesskap i Rawls’ dypere forstand kan utøve av myndighet. Når deres ulikheter er så omfattende levnes det også lite grunnlag for å *uttrykke* noen helt spesielle fellesegenskaper, slik som Rawls’ ønsker å uttrykke ”frihet og likhet”. Det borgerne har av felles egenskaper, som naturretter, rasjonalitet, og evne til å gi mening til sine liv, uttrykkes bedre frittstående enn gjennom tvungen fellesorganisering og overgivelse av makt til hverandre.

Frivillighet

Det ble sagt at Nozick betrakter rettighetene som naturretter. Betyr dette at de ikke kan gis noen videre begrunnelse? Ronald Dworkin synes å støtte en slik tolkning. Han skriver: ”[T]o believe in natural rights is simply to take ‘the protection of certain individual choices as fundamental’ ” (Dworkin, sitert i Wolff, 1991, s. 24). Likevel forsøker Nozick å begrunne hvorfor man ikke kan interferere med livsplaner til folk. Svaret, som gir assosiasjoner til Rawls’ idé om moralevnen til å ha en oppfatning om det gode, henviser til hvordan individet gir mening til livet gjennom en egen livsplan:

A person’s shaping his life in accordance with some overall plan is his way of giving meaning to his life; only a being with the capacity to so shape his life can have or strive for a meaningful life. (1974, s. 50)

Ifølge Nozick er det menneskets evne til selv å skape mening med sitt liv, som gir det beste svar på hvorfor individet er ukrenkelig. Å bryte et menneskes agenda er å interferere med dets livsplaner. En *krenkelse* er et brudd på menneskets mulighet til å føre det liv han finner (mest) meningsfullt.

privat. Uansett må vi anta teoriene uttrykker reelle uenigheter som settes på spissen når de artikuleres i teorier.

Kan et individ oppgi sine rettigheter frivillig, hvis han finner dette meningsfullt?

Nozick svarer positivt på dette spørsmålet. De *kan* oppgi sine rettigheter dersom de ønsker det. Hvordan? Ved å selge andeler av eiendomsretten til seg selv:

Some ... people desirous of money hit upon the idea of incorporating themselves, of raising money by selling shares in themselves. ... Perhaps no persons completely sell themselves into slavery, or perhaps the protective association do not enforce such contracts. At any rate, there are at most only a few complete slaves. ... But many persons have the separate rights in themselves they put up for sale all bought up by one another individual or a small group. Thus even though there are some limits to the entitlements of the owner(s), considerable oppression is felt by these narrowly held people, subject to their shareholder's desires. Since this very extensive domination of some persons by others arises by a series of legitimate steps, via voluntary exchanges, from an initial situation that is not unjust, it itself is not unjust. (Nozick, 1974, s. 282–283)

Ettersom personen i utgangspunktet er herre over seg selv, står han i prinsippet fritt til å selge seg som slave. Nozick prioriterer altså frivillighet og selvbestemmelse så høyt at selv ukrenkelige rettigheter kan overdras til andre personer dersom individet ønsker dette til fordel for andre goder. Denne tankegangen peker mot at rettighetene er begrunnet utelukkende i individet selv. Rawls, på sin side, har en annen oppfatning. For ham har borgerne *ikke* noen mulighet til å selge eller på annen måte skille seg med sine grunnleggende rettigheter (basic liberties). Selv om et slik syn kan tolkes paternalistisk, er ikke dette den viktigste begrunnelsen. Det er ikke for å beskytte et enkeltindivid som måtte føle seg fristet (eller være desperat nok) til å benytte en slik mulighet. Det viktigste for Rawls er å beskytte den oppfatning borgerne har om seg selv og hverandre, nemlig som *frie og likeverdige* personer. Det er denne spesifikke borgeroppfatningen som hans teori tar utgangspunkt i, og som fungerer som et grunnleggende premiss i utledningen av rettferdighetsprinsippene. Dersom grunnleggende rettigheter var salgsvare ville ikke borgerne kunne betrakte frihet og likeverd som essensielle aspekter ved seg selv og hverandre.

Rasjonalitet og rimelighet

Nozick tilskriver menneskene en høyt utviklet rasjonalitet. Gjennomgående argumenterer han i tråd med den rasjonelle tankegang vi finner blant aktørene i standard økonomisk teori. Faktisk har Nozick en hang til å foretrekke rasjonelle forklaringer, selv på områder de neppe hører hjemme. For eksempel mener han å kunne anvende nyttemaksimeringsteori for å vurdere *stabiliteten* av ulike samfunn (1974, s. 302). Slik sett analyseres de ulike småsamfunnene som

tilbydere i et marked, hvor det er rasjonelt å velge det samfunn som byr på de beste (økonomiske) betingelsene:¹⁸

We seem to have a realization of the economists' model of a competitive market. ... Many associations competing for my membership are the same structurally as many firms competing to employ me. Thus, it seems, we have the result that in every stable association, each person receives his marginal contribution ... (1974, s. 302)

Vi kan spørre om denne økonomiske vendingen ikke undergraver begrunnelsen for at folk skulle ønske å leve i ulike småsamfunn. I henhold til Nozicks argumentasjon ovenfor, er det på grunn av folks ulike *verdier*, ikke bare ulike evner, at alternative samfunn er attraktive i første omgang. Til tross for en noe inkonsistent argumentasjon, synes denne vektleggingen på rasjonalitet å avspeile en forestilling om hva som er en meget viktig egenskap ved individene, nemlig rasjonalitet.

Med begrepet "rimelighet" stiller det seg annerledes. Mens dette spiller en avgjørende rolle i Rawls' filosofi, er den marginal hos Nozick. I motsetning til den eksplisitte og omfattende utlegning vi finner hos Rawls, må vi gå en mer indirekte sti for finne Nozicks tanker om temaet, for eksempel ved å se på hvordan partene i hans verden tenker. Vi skal punktvis gjennomgå noen argumenter som omhandler rimelighet, og se hvilken rolle disse spiller for hans teori.

I første del av boken *Anarchy, State and Utopia* ønsker Nozick å demonstrere, mot et anarkistisk syn, at minimumsstaten er legitim. For å tilbakevise anarkisten, tar Nozick utgangspunkt i et menneskesyn han karakteriserer som relativt, men ikke "wildly" optimistisk. Tanken er å demonstrere at minimumsstaten er legitim selv om mennesker er ganske moralske selv i naturtilstanden. Dermed sikres argumentet mot innvendingen om at det baserer seg på et altfor pessimistisk (hobsiansk) menneskesyn. Han beskriver menneskene som generelt moralske i sin oppførsel: "...[P]eople generally satisfy moral constraints and generally act as they ought" (1974, s. 5). For eksempel forutsetter Nozick at beskyttelsesselskapene respekterer de lockeanske naturrettene: "Our story ... assumes that each of the agencies attempts in good faith to act within the limits of Locke's law of nature" (1974, s. 17). Dessuten anser beskyttelsesselskapene det som *illegitimt* å erklære seg som "staten selv"

¹⁸ Jeg bruker betegnelsen "småsamfunn" fordi dette er enklere å forestille seg. Nozick selv legger ingen begrensinger i hvor store de skal være. Kanskje bør minimumsstaten være global, og "småsamfunnene" være like store som dagens nasjonalstater. Eller for å formulere tanken i Nozicks ånd: En intergalaktisk minimumsstat hvor man kan fly med romskip mellom ulike samfunn på ulike planeter.

(Nozick, 1974, s. 24). De som styrer beskyttelsesselskapene, og individene ellers, forutsettes altså å respektere individenes ukrenkbare rett til fysisk integritet og egen eiendom.

Videre, under drøftingen av hvordan et dominerende beskyttelsesselskap kan tenkes å dannes, kommer Nozick inn hvordan partene i en tvist kan tenkes å resonnerer. Han skriver: “[B]oth parties to a dispute may so attempt to safeguard themselves against the *appearance* of partiality...” (1974, s. 14, min kursivering). Partene må således ha en oppfatning om at rettferdighet representeres ved upartiskhet, og det synes rimelig å tillegge dem en viss rettferdighetssans. Samtidig synes denne sansen noe hul og egenkjærlig i forhold til hos Rawls, for partene ønsker i denne diskusjonen kun å *fremstå som* upartiske. Partene virker mer kalkulerende enn genuint rettferdige. Disse spede innspillene til Nozicks menneskesyn kan neppe tas helt for god fisk, ettersom han eksplisitt uttaler at det av hensyn til argumentasjonen er optimistisk: “the best that realistically could be hoped for” (1974, s. 5). Det virker likevel ikke urimelig å tolke menneskesynet til å ligge i øvre grense for hva Nozick anser som sannsynlig, sett i forhold til upartiskhet og rettferdighetssans. At det gjelder naturtilstanden veier neppe så tungt, ettersom livet i minimumsstaten ikke synes å skille seg fra naturtilstanden hva angår moralske egenskaper. ”Moralsk” for Nozick handler derfor både om å respektere naturretten i form av *side-constraints*, og å uttrykke en viss form for upartiskhet.

Nozick drøfter også om det finnes prinsipper som kan legitimere at staten (eller beskyttelsesselskapet) *tvinger* borgerne til samarbeid. Han nevner to slike kandidater: “the principle of the enforceability of all obligations” og “the principle of fairness” (1974, s. 91). Begge avvises som grunnlag for tvang. Med hensyn på “the principle of fairness” sier han følgende: “

...[T]he fact that we partially are “social products” in that we benefit from current patterns and forms created by the multitudinous actions of a long string of long-forgotten people, forms which include institutions, ways of doing things and language...does not create in us a general floating debt which the current society can collect and use as it will. (Nozick, 1974, s. 95)

Det samfunnet gir individene i form av dannelses, utdannelses, språk, materielle ressurser, og lignende, kan altså ikke legitimere noen innskrenkning av individenes frihet til selv å disponere sine ressurser som de vil. Det er bare andre individers rettigheter som legger slike begrensninger: ”I can leave my knife were I wish, but not in your chest” (1974, s. 171).

Den mest eksplisitte omfavnelsen av rimelighetsbegrepet fremkommer i en drøftelse om strafferett. Utgangspunktet er naturretten til selv å straffe en overtreder og de utfordringer

dette innebærer. Problemet som møter en ”straffer” er å gi en rettferdig straff til det korrekte individ basert på det riktige grunnlag. Nozick spør om ikke to parter i naturtilstanden kanskje bør underkaste seg en uavhengig domstol? Det synes fornuftig, men problemet, slik Nozick ser det, er at partene risikerer å ikke bli enige om hvilken prosedyre en slik domstol skal anvende. Til tross for at partene både er oppriktige og gode kan en slik uenighet komme til å gjelde for alle prosedyremessige trinn:

When sincere and good persons differ, we are prone to think they must accept some procedure to decide their differences, some procedure they both agree to be reliable and fair. ... [W]e see the possibility that this disagreement may extend all the way up the ladder of procedures. (Nozick, 1974, s. 98)

Likevel forslår han en løsning, nemlig å appellere til ”rimelighet”. Et individ som er tiltalt, sier han, har rett til informasjon som viser at de rettsprosedyrer han skal vurderes etter er både pålitelige og rimelige. Dersom han finner prosedyren pålitelig og rimelig må han underkaste seg den, ellers har han rett til å motsette seg den (1974, s. 102). Det interessante er forbindelsen mellom prosedyrebegrepet og rimelighetsbegrepet. Rawls’ teori baserer seg på at personer med ulike doktriner kan enes om prosedyren i den opprinnelige posisjon, så lenge doktrinene er ”rimelige”. Begge filosofene mener individenes forstilling om hva som er rimelig vil motivere dem til å underkaste seg fellesskapets makt, representert via en prosedyre. Som vi så, tar Rawls denne tankegangen helt ut gjennom å etablere ”ren prosedural rettferdighet”. Nozick, på sin side, gir ingen begrunnelse for hvorfor individet *må* underkaste seg en pålitelig og rimelig prosedyre. I lys av han argumentasjon ellers, synes det naturlig å tolke dette som at det vil være *rasjonelt* å underkaste seg for individet, snarere enn at et prinsipp om rimelighet forplikter ham.

Ettersom handlingsrommet for aktørene i Nozicks filosofi begrenses av naturretter, blir spørsmålet om individene dermed besitter *prosedurale* naturretter? Nozick er usikker på dette, og innrømmer å ha betydelige problemer i å artikulere en slik prosedural naturrett. Jeffrey Paul (1980) er også pessimist på Nozicks vegne. Han skriver: “Typically, a procedure right is a convention defined within and granted by a particular legal code. It is not an abstract, pre-legal natural right, but created by and recognized within a specific body of law” (Paul, sitert i Paul, 1982, s. 72). Og videre: ”... without procedural rights, agencies ... cannot forcibly restrict the enforcement power of others” (ibid. s. 75). Hvis dette er riktig, blir det problematisk for Nozick å basere argumentasjonen for sin teori på prosedurale naturretter. Han finner dog en alternativ argumentasjonsstrategi via prinsippet om kompensasjon. Et

individ som fratras sin naturrett til å straffe kan *kompenseres* ved å få beskyttelse gjennom statens rettsapparat. Hvis det ikke eksisterer prosedurale naturretter, og prinsippet om kompensasjon er gyldig selv i den uortodokse sammenhengen Nozick anvender det, kan *entitlement*-teorien kanskje klare seg uten individenes evne til rimelighet. Nozick mener altså at folk har rettferdighetssans, og en evne til å vurdere hva som er rimelig. Hans teori prøver imidlertid å unngå appell til denne evnen. Hvordan en rettferdighetsteori kan unngå å referere til rettferdighetssans, er et interessant spørsmål. Nozick refererer heller til rettigheter, og har slik sett lansert en rettighetsteori som er ment å kunne håndtere samfunnsmessige rettferdighetsbetraktninger.

4.3 Menneskesyn og entitlement-prinsipper hos Nozick

Ut ifra de argumenter Nozick presenter, synes det klart at mennesket først og fremst er et rasjonelt vesen med evne til å gi mening til eget liv. Det har en viss evne til upartiskhet og til å være rimelig, for eksempel ved å vurdere rimeligheten av en prosedyre (som det i så fall må underkaste seg). Frivillighet, og dermed frihet, er den fremste betingelsen for å kunne gi mening til eget liv. Slik sett er det å følge en rasjonell livsplan menneskets telos. Tvang fra andre undergraver denne muligheten, og er derfor forbudt. Videre så vi at Nozick betrakter individene som fullstendig adskilt, slik at ingen kan brukes som middel for andre i *deres* prosess med å gi mening til sitt liv. Dette betyr at positive rettigheter ikke kan eksistere. De rettigheter som eksisterer er dermed alle av den negative varianten: de setter grenser for hva noen individer kan gjøre mot andre. Politiske rettigheter, som delvis kan forstås som positive, er noe individene mottar når andre frivillig ønsker å innlemme dem i sitt samfunn. De er dermed ikke del av de grunnleggende rettighetene, slik de er hos Rawls. Til gjengjeld utgjør de lockeanske naturretene et fundament i Nozicks sosiale filosofi. De er ikke en direkte del av *entitlement*-teorien, for denne teorien behandler kun vilkårene for rettmessig besittelse av eiendom. Ettersom eiendomsrett bare er én av flere naturretter, kan *entitlement*-prinsippene forstås som et sett av prinsipper som utbroderer denne partikulære naturretten.

I hvilken grad følger *entitlement*-prinsippene av mennesket slik Nozick forstår det? Dersom mennesket betraktes som et selveiende, rasjonelt individ, med fullkomment ansvar for egne handlinger og en misjon om å skape en meningsfull tilværelse for seg selv, kan det bli meningsfullt å la prinsippene i *entitlement*-teorien være gyldige. Eric Mack (1977) mener "eudaemonistic egoism" er den mest lovende sti for å legitimere slike rettigheter. Tanken er at den ultimate verdi for hver person er at han lever sitt eget liv på en god måte, hvilket vil si et *selvvalgt* liv. Dette er rasjonalet bak frivillighet som hypergode (Taylor). Med kontrasten

mellom kollektivets makt og individets makt, kan vi således attribuere en forklaring til Nozick. Der er grunn til å tro at en viss eiendomsrett er en forutsetning for individmakt. Videre kunne det hevdes at jo mer omfattende eiendomsretten er, desto høyere *potensiell* mulighet har individet til kontrollere ressurser, slik at det i neste runde kan sette i gang meningsfulle prosjekter. Dersom menneskets høyeste telos er å gi mening til sitt eget liv, gir det mening å påstå at denne basisen for individmakt (og frihet) derfor må sikres. Med frivillig tilslutning som det ultimate grunnlag, går alle beslutninger gjennom individet. Absolutt rett til eiendom skaper et stabilt og forutsigbart grunnlag for rasjonelle kalkyler, og sikrer dessuten frihet til egne prosjekter (hvis man besitter slik eiendom). Likevel synes en slik tankegang å hvile på flere diskutabile premisser. Ettersom det er filosofien til Rawls som er hovedanliggende i denne avhandlingen, blir det for omfattende å gå nøyere inn på kritikk av Nozicks teori. Jeg nøyer meg noen henvisninger, samt noen få egne betraktninger. For eksempel har Ryan (1977) stilt spørsmål ved om eierskap til materielle objekter, også som produksjonsfaktor, er en viktig forutsetning for å skape et meningsfullt liv. Hvorfor skulle ellers det faktum at noe *potensielt* gir mening, være tilstrekkelig grunn til hevde at dette *må* tillates? Som et mulig svar fra Nozick, kunne vi påpeke at del tre av *Anarchy, State and Utopia*, argumenterer for at noen individer kunne tenke seg å organisere et eget sosialistisk samfunn *uten* en slik rett. Det faktum at Nozick forestiller seg en slik organisering som frivillig, viser at han selv mener det *kan* være mulig å gi mening til sitt liv uten en slik rett. Hvorfor er det da en naturrett? Kanskje individene er så ulike at eiendomsrett til produksjonsmidler er nødvendig for noen, om ikke for alle, og at det for *førstnevnte* er en krenkelse av deres frihet å hindre en slik eiendomsrett. De som ikke ønsker den kan frivillig avstå fra den, en frihet som ikke gjelder motsatt vei (til å etablere en slik rett). Dette kan legitimere retten som et utgangspunkt. Selv om dette mulige forsvaret for Nozick skulle være plausibelt, utgjør det fortsatt en meget tynn argumentasjon, og lar en rekke spørsmål stå ubesvart. Også Nagel (1975), og Scanlon (1976) mener Nozick bare postulerer absolutt rett til eiendom uten å bringe inn tilstrekkelig med argumenter på banen. Med manglende argumentasjon fra Nozick, forblir forbindelsen mellom hans menneskesyn og *entitlement*-prinsippene uavklart.

5 Nozick som kritiker av Rawls

5.1 Delvis aksept av Rawls' første prinsipp

Vi skal nå sammenholde *entitlement*-teorien med det første prinsippet hos Rawls (frihetsprinsippet). Det er betydelige likheter mellom Nozicks teori totalt sett og Rawls' første prinsipp. Begge hevder individet har rettigheter, og at disse rettighetene er like for alle. Vi skal se at Nozick langt på vei godtar frihetsprinsippet.

Negative rettigheter som primære

Det er betydelige likheter mellom Nozicks teori og Rawls' første prinsipp, isolert sett. Begge anerkjenner et system av like individuelle rettigheter. Nozick tar utgangspunkt i de rettighetene John Locke beskrev i sin bok *Two Treatises of Government* på 1600-tallet. Disse omfatter blant annet retten til fysisk integritet, religionsfrihet, retten til eget arbeid, eiendomsrett og retten til å straffe en overtreder. Rawls' system av "grunnleggende friheter" (basic liberties) inneholder: tankefrihet, samvittighetsfrihet, politiske rettigheter, organisasjonsfrihet, rett til personlig integritet, samt rettigheter knyttet til rettsstaten (Rawls, 2005, s. 291). Selv om likhetene er mange, er begrunnelsen for rettighetene er forskjellig. For Rawls er grunnleggende rettigheter de som spiller en sentral rolle i å sikre borgerne de to moralevnene. I den grad en frihet bidrar vesentlig til dette formålet er den grunnleggende, ellers er den ikke grunnleggende. For eksempel anerkjenner Rawls personlig eiendomsrett til konsumgoder som en betingelse for å sikre materiell basis for selvstendighet og selvrespekt. Eiendomsrett slik begrenset regnes derfor som en grunnleggende frihet. Retten til å eie produksjonsmidler privat er et annet spørsmål. Da retten til å eie produksjonsmidler ikke betraktes som avgjørende for verken utviklingen av eller praktiseringen av moralevnene, hører det ikke hjemme blant *grunnleggende* rettigheter. Problemstilling kan derfor overlates til politiske beslutningstakere å avgjøre.

Nozick, på sin side, betrakter individenes rettigheter som naturretter. Som tidligere nevnt er naturretter noe individene har uavhengig av statstilknytning. Når individet trer inn i en stat kan rettighetene riktignok omformes. For eksempel kan individet gi fra seg retten til å straffe en overtreder mot å få beskyttelse av det statlige maktapparat. For naturrettsstenkere er det imperativt at ingen individer taper på statsdannelsen sammenlignet med (den hypotetiske) naturtilstanden. Rettighetene kan derfor aldri svekkes. Nozicks vektlegging av frivillighet innebærer dessuten at han anerkjenner en mer omfattende eiendomsrett. Nozick synes å

betrakte radikal frihet som *hypergode*, i Charles Taylors forstand (1989). Ingen har rett til å bestemme over andre. Derfor tar Nozick, i motsetning til Rawls, også anarkisten på alvor, for Nozicks deler anarkistens syn langt på vei.

I henhold til et skille vi har vært inne på tidligere, faller de to systemene i samme kategori. To ulike rettighetstyper fremkommer gjennom kontrasten mellom positive og negative rettigheter. Positive rettigheter innebærer rett til å motta ytelser. Negative rettigheter er varianter av retten til ikke å bli krenket – frihet *fra* andres handlinger. Nozick anerkjenner kun negative rettigheter som ubetinget:

There are particular rights over particular things held by particular persons, and particular rights to reach agreements with others, *if* you and they together can acquire the means to reach an agreement. ... No rights exist in conflict with this substructure of particular rights. Since no neatly contoured right to achieve a goal will avoid incompatibility with this substructure, no such right exist. (Nozick, 1974, s. 238)

Staten er bare legitim dersom den beskytter folk mot tvang, svindel, tyveri og kontraktsbrudd (Wolff, 1991, s. 10). Her finnes ingen plikt til å yte velferdstjenester, og statlig skattlegging til slike formål innebærer krenkelse av individets rett til ikke å bli tvunget til visse handlinger: "... any more extensive state [then the minimum state] will violate persons' rights not to be forced to do certain things, and is unjustified" (Nozick, 1974, s. ix). Positive rettigheter kan riktignok oppnås, men må da erverves gjennom frivillige kontraktinngåelse. De er verken grunnleggende eller iboende. For Nozick eksisterer ingen mellomting. Rettigheter er enten absolutte (side-constraints) eller ikke-eksisterende. Men også for Rawls eksisterer et skille mellom positive og negative rettigheter. Han gir generelt sett forrang til de negative. Som vi så har det første prinsipp absolutt prioritet over det andre prinsipp. Positive velferdsytelser kommer stort sett først inn i bildet gjennom sjanselikhets- og forskjellsprinsippet, og disse har lavere prioritet enn de grunnleggende friheter som utgjør det første prinsipp hos Rawls.

Det er likevel ett tilfelle der det første prinsippet i rettferdighet som rimelighet inkluderer en positiv rettighet. I følge Rawls er økonomisk utjevning en forutsetning for politisk likeverd. Uten en institusjonalisert utjevningpolitikk vil de rike generelt dominere politikken, og forme lover og forskrifter etter egne interesser. Dette er en av grunnene til at *politiske* friheter skiller seg ut blant basisrettighetene: deres realverdi (fair value) skal garanteres for alle borgere. Hvis Rawls' bekymring er riktig, er politisk likeverd i konflikt med Nozicks mer omfattende eiendomsrett: Politisk likeverd er umulig uten å konfiskere eller innskrenke handlefriheten til (potensielt) rike borgere. Kan Nozick leve med en beskyldning om manglende grunnlag for politisk likeverd? Han kunne, uten å være inkonsistent, ignorert

hele problemstillingen gjennom å sverge til de negative rettighetene. Men dette ville være utilfredsstillende, og er heller ikke hans svar. Minimumsstaten, hevder han, unngår hele problemstillingen. Minimumsstaten er nemlig et langt mindre attraktivt mål for korrupte politikere enn velferdsstaten:

The illegitimate use of a state by economic interests for their own ends is based upon a preexisting illegitimate power of the state to enrich some persons at the expense of others. Eliminate *that* illegitimate power of giving differential economic benefits and you eliminate or drastically restrict the motive for wanting political influence. (1974, s. 272)

Hvorvidt denne påstanden er riktig eller ei er vanskelig å vurdere. Dersom staten gir store subsidier til utvalgte næringer, synes Nozick å ha et godt poeng. En nattvekterstat vil heller ikke ha noen milliardkontrakt å tilby amerikanske selskaper i Irak, for å ta et tidsaktuelt eksempel. Men selv om minimumsstaten slipper unna visse problemstillinger rundt subsidier, spesialkontrakter, konsesjonsvilkår og annen regulering av markedet, synes den likevel å måtte ta stilling til generelle rammevilkår for næringslivet. Rawls og Nozick er altså enig om at de velhavende er disponert for å utnytte sin makt til egen fordel. Filosofenes betraktninger rundt menneskets tilbøyeligheter og motiver er ikke signifikant forskjellig på dette feltet. Men der Rawls appellerer til *rimelighet*, mener Nozick å kunne unnslipe slike maktpolitiske dilemmaer uten å bringe inn borgernes rettferdighetssans.

Hva angår det første prinsipp i rettferdighet som rimelighet, er Nozick dermed relativt på linje med Rawls. Begge filosofer anerkjenner et sett av individuelle rettigheter, selv om begrunnelsen er forskjellig. Rawls med sitt tynne og abstrakte politiske menneskesyn, der "frie og like" utgjør et regulerende borgerideal, anser grunnleggende friheter som individenes fellesressurs. De er utenfor individets kontroll, for de utgjør del av borgernes konstituerende selvforståelse. Nozick, derimot, med sine ulike og *selveiende* individer, mener disse har friheten til å avhende sine naturrettigheter etter eget ønske. Rawls' utgangspunkt i et tynnere menneskesyn (borgerideal) gjør at han må ta et steg fra dette til det første prinsippet om like rettigheter, mens Nozick starter med naturrettene som del av menneskesynet.

5.2 Kritikken av Rawls' 2. prinsipp

Det er over Rawls' andre prinsipp at uenigheten er mest påtakelig. Rawls nøyer ikke seg med å angi like rettigheter, med begrunnelse for borgeridealet, men tilføyer et prinsipp til. En måte å beskrive dette andre prinsippet på er å si at rettferdighet som rimelighet fortsetter med å legge begrensninger på innbyggernes friheter der Nozick vil stoppe opp. Jeg vil presentere

Nozicks ankepunkter mot både forskjellsprinsippet og mulighetsprinsippet, og forsøke å vise hvordan filosofenes ulike menneskesyn til dels kan forklare kritikken.

Kollektive egenskaper

Rettferdighet som rimelighet ble i sin tid lansert som et alternativ til utilitarianismen. Det store problemet med utilitarianismen, mener Rawls, er at den gir teoretisk adgang til at personer kan brukes utelukkende som middel for andres formål. Dette er i strid med det kategoriske imperativ fra Kant, og fanger ikke våre intuisjoner rundt individets ukrenkelighet. Nozick sier seg enig i denne kritikken, men hevder videre at Rawls' egen teori ikke får bukt med problemet. Kritikken av utilitarianismen, riktig som den er, vil også ramme Rawls' egen teori! Grunnen er at Rawls lar partene i den opprinnelige posisjon betrakte distribusjonen av naturlige talenter som felleseie (collective asset). En slik betraktning lar noen individer bruke andre individers egenskaper utelukkende som middel. Selvråderetten over egen kropp blir dermed krenket. En så fundamental innvending må Rawls ha forutsett, og han har også et svar rede. En kontraktsteori, sier Rawls, legger føringer på at folk ikke skal betraktes utelukkende som middel: "The contract view as such defines a sense in which men are to be treated as ends and not as means only" (1999a, s. 157). Og videre: "The two principles of justice [...] rule out even the tendency to regard men as means to one another's welfare" (Rawls, sitert i Nozick, 1974, s. 228). Rawls skiller dessuten mellom naturlige talenter som felleseie og at *distribusjonen* av naturlige talenter betraktes som felleseie: "Note that what is regarded as a common asset is the distribution of native endowments and not our native endowments per se" (Rawls, 2001, s. 75). Imidlertid ser ikke dette skillet ut til å hjelpe ham stort. Skillet kan være relevant dersom vi vurderer å transplantere et øye fra en normal person til en blind mann. Men Nozicks kritikk går på at mellommenneskelige ulikheter utgjør et rettferdighets*problem* i første runde.

Hvor ligger så uenigheten? Nozick mener å se et problematisk skille i Rawls' teori mellom personen og hans egenskaper. Det er dette skillet som gjør Rawls i stand til å opprettholde det kantianske imperativ samtidig som partene kan betrakte distribusjonen av naturlige talenter som felleseie. Men dette skillet er ugyldig, sier Nozick. Med referanse til Rawls hevder han:

... [O]ne presses very hard on the distinction between men and their talents, assets, abilities, and special traits. Whether any coherent conception of the person remains when the distinction is so pressed is an open question. Why we, thick with particular traits, should be

cheered that (only) the thus purified men within us are not regarded as means is also unclear. (1974, s. 228)

For Nozick er det uklart hvorfor Rawls anvender det kantianske forbudet *selektivt*, og skiller mellom et smalt spekter av egenskaper, som rasjonalitet, ment å representere personen selv, og de partikulære egenskaper og evner folk besitter med sitt hele (tykke) jeg. Rawls' ideal om frihet og likeverd legger føringer for et slikt skille, et skille mellom egenskaper alle subjekter besitter nominelt, forstått som "range property" (1999a), og egenskaper utenfor denne eksklusive klassen, enten det gjelder samme egenskap utover det relevante minimum, eller andre egenskaper mennesker besitter i kraft av sitt (natur-) vesen. Kanskje distinksjon mellom personen og hans egenskaper er en strategi for å uttrykke og oppnå likeverd? For å fremme likeverd mellom personer finnes det i alle fall to muligheter: Man kan se personene med et "tykkere" selv, med en rekke partikulære egenskaper. Da må disse ulike partikulære egenskapene betraktes som likeverdige. Denne strategien har blitt en del benyttet i praktisk politikk, og innebærer en insistering på likeverd mellom ulike egenskaper. Imidlertid synes dette å være en uegnet metode for teoretiske formål, for den introduserer en rekke elementer som er irrelevante for idéen om samfunnskontrakten. Alternativt kan man fokusere på noe som er felles, og hevde at bare dette er verdifullt. I tråd med denne tankegangen må disse felles egenskapene betraktes som essensielle, mens andre egenskaper, for eksempel partikulære ulikheter, betraktes som eksterne - noe personen slik forstått *har* (Sandel, 1998). Dette kan lede til det tynne, nominelle og punktuelle selv (Taylor). Ettersom likeverd er et ideal Rawls ønsker å promotere, kan vi forstå det skillet han gjør mellom personen selv og hans egenskaper i lys av denne andre strategien. Denne innfallsvinkelen tar utgangspunkt i et ideal, snarere enn menneskesyn. Likevel, med Sandels idé om selvkonstituerende personoppfatning, er forbindelsen meget kort:

... [T]he independent yet provisional standard by which the reasonableness of our descriptive assumptions is assessed is given not by laws of empirical psychology or sociology but instead by the nature of the moral subject as we understand it, which is to say by **the constitutive understanding we have of ourselves**. (Sandel, 1998, s. 48)

Dermed er vi tilbake til borgeridealet om frihet og likeverd. Nozicks kritikk av at Rawls ikke tar individenes distinkte liv på alvor, kan synes treffende nok. Hvorvidt det er treffende som *kritikk*, eller bare treffende som *beskrivelse*, blir et normativt spørsmål.

I sin artikkel "The significance of choice" presenterer T. M. (1988) en alternativ tolkning. I stedet for å tolke Rawls dithen at de egenskaper ved en person som er forårsaket av

eksterne faktorer ikke er del av personen i moralsk henseende, bringer han fokus mot de valgmuligheter personen står ovenfor: ”The problem, rather, is that such a system [of natural liberty] provides no assurance that these [external] factors will not be ones which undermine the value of choice for many people in the society” (Scanlon, 1988, s. 186–187). Problemet er altså hvordan samfunnet forvalter sin makt til å presentere verdifulle valgmuligheter til alle, deriblant unngå at en uheldig startposisjon resulterer i manglende selvhevdelse: ”...presenting a person with a choice of the kind ... [the unexertive and poor] had is not doing enough for that person” (ibid, s. 187). Her kommer samfunnssyn inn i bildet. Er samfunnet, slik Rawls og Scanlon ser det, borgernes felles maktforvaltning, med de muligheter (og ansvar) dette gir for å besørge gode valgmuligheter for alle? Eller er samfunnet, slik Nozick forstår det, mer en garantist for beskyttelse av de lockeanske rettigheter? Scanlons perspektiv bringer inne positive rettigheter uten å gi noen videre begrunnelse enn at det innebærer en annerledes tolkning av ”the value of liberty”. Nozicks betraktninger rundt årsaksbestemmelse er således mindre relevant, og et det hele er snarere et rettferdighetsspørsmål. Men samtidig kan det hevdes at spørsmål om årsaksbestemmelse av en persons handlinger innebærer betraktninger om menneskesyn. Personen kan forstås som et helt menneske, slik han faktisk har blitt ”realisert”, eller han kan forstås ut fra for eksempel sine rawlsianske moralevner, hvorpå man kan forestille seg alternative scenarier der personen *kunne* ha utviklet bedre egenskaper dersom samfunnet hadde presentert bedre muligheter. Scanlons perspektiv synes å innebære sistnevnte scenario. I det siste tilfellet tas det utgangspunkt i at menneskene er essensielt like, og at ulikheter er samfunnsstyrt. Selv om Scanlon vil belyse problemstillingen som et rettferdighetsspørsmål, heller enn som et spørsmål om årsaksbestemmelse, ser det ut til at menneskesyn og samfunnssyn dukker opp som underliggende premisser uansett.

Ignorering av historien

Nozick klassifiserer rettferdighetsteorier i to kategorier: “historiske prinsipper” og “slutttilstandsprinsipper” (end-state-principles) (1974, s. 155). Historiske prinsipper er de som skuer tilbake på tidligere hendelser og handlinger for å avgjøre hva som er rettferdig. Slutttilstandsprinsipper skuer bare fremover mot en ideell tilstand. Han plasserer sin egen *entitlement*-teori i den første klassen: blant historiske prinsipper. Teorien til Rawls plasserer han på det motsatte ytterpunkt: i kategorien slutttilstandsprinsipper. Rawls søker prinsipper som skal regulere samfunnet inn i framtiden – for all fremtid. Følgelig kan det ikke tillates at de påvirkes av tidsbestemte faktorer, og borgernes tilknytning til fortiden avfeies som irrelevant:

These contingent advantages and accidental influences from the past should not affect an agreement on the principles that are to regulate the institutions of the basic structure from the present into the future. (Rawls, 2005, s. 23)

Dette er for omfattende, mener Nozick. Uvitenhetens slør hindrer ikke bare partene i å tilpasse prinsippene etter egne interesser, slik Rawls har til hensikt. Sløret tildekker også hvilke *entitlements* partene har! Rawls kaster dermed barnet ut med badevannet: “The veil of ignorance accomplishes more than its stated purpose” (Nozick, 1974, s. 203, note *). Fra et historisk perspektiv blir dette fundamentalt galt. Den opprinnelige posisjon *garanterer* at slutttilstandsprinsipper tas som fundamentale, og at historiske oppfatninger av rettferdighet er feil:

A procedure that founds principles of distributive justice on what rational persons who know nothing about themselves or their histories would agree to *guarantees that end-state principles of justice will be taken as fundamental*. (Nozick, 1974, s. 198–199)

Disse to kategoriene kan forstås som absolutte, eller de kan forstås som ytterpunkter på en akse. Hvis vi legger den gradvise forståelsen til grunn, kan den opprinnelige posisjon betraktes som følger: Jo mer informasjon om aktørene som skjules bak uvitenhetens slør, desto mindre grunnlag har de for å identifisere *entitlements*. Det å legge slør over partikulære egenskaper gjennomføres mentalt ved å abstrahere bort disse egenskapene. Således er det abstraksjonsprosessen selv som beveger en teori langs aksene bort fra historiske prinsipper og mot slutttilstandsprinsipper. Total abstraksjon impliserer total tildekking av hva som tilkommer hvem. De egenskaper borgerne bevarer når de trer inn i den opprinnelige posisjon er, ifølge det politiske menneskesyn Rawls legger til grunn, en liten andel av egenskaper alle har til felles. Det er deres egenskaper som frie og likeverdige personer, og kun disse, som er relevant i den opprinnelige posisjon, dette aller dypeste uttrykk for politisk legitimitet.

Rawls' måte å se bort fra individers tilknytning til det som skal (om)fordeles er, ifølge Nozick, å behandle det som “manna from heaven”. Men, fremholder han, man kan ikke behandle produksjon og distribusjon som uavhengig av hverandre. Disse er intimt sammenvevd. Produksjon gjøres på bakgrunn av en bevisst beslutning, og er en prosess foretatt av subjekter med eiendomsrett, *entitlements*, over produksjonsmidlene. Produktene tilhører produsenten, med mindre de er solgt på forhånd, hvorpå kunden har rett til dem. Uansett gjelder følgende: “Things come into the world already attached to people having entitlements over them (Nozick, 1974, s.160). Men som vi allerede har sett anerkjenner Rawls tilknytningen mellom produksjon og distribusjon. Rawls er altså enig med Nozick på et meget

vesentlig punkt: produksjon og distribusjon kan ikke behandles som to separate prosesser, men må sees i sammenheng: "Observe that particular distributions cannot be judged at all apart from the claims (entitlements) of individuals earned by their effort within the fair system of cooperation from which those distributions result" (Rawls, 2001).¹⁹ Nozicks tolkning av hvorfor Rawls begår en slik feil synes dermed å bygge på en misforståelse. Snarere enn å lese inn et skille mellom produksjon og distribusjon i Rawls filosofi, kan forklaringen ligge i at krav på goder anses som sosialt konstruerte, ikke naturgitte. Det er borgerne selv som bestemmer de regler som styrer strukturen i samfunnet. Borgerne har faktisk *full rett* til å bestemme hvilke regler som skal avgjøre hvem som får hva. Reglene er ikke naturgitt på noe som helst nivå. De følger *av* vilkårene for samarbeid, snarere enn å diktere vilkårene selv. Vilråene bør i sin tur bestemmes av hva som er *rimelig*, basert på et demokratisk borgerideal med frie og likeverdige personer.

Kunne Rawls ha designet den opprinnelige posisjon slik at den bevarte gyldige *entitlements*, og *likevel* utgjorde et rimelig startpunkt for å velge samfunnsregulerende rettferdighetsprinsipper? Følger vi Rawls' begrunnelse for posisjonen synes dette å være vanskelig. Ifølge Rawls finnes det ingen gyldige *entitlements* utover hva borgerne selv bestemmer skal være gyldige. *Entitlements* er et juridisk begrep, og hører hjemme på jusens arena. Dette er en arena som både reguleres av borgerne selv, og er begrenset av mer fundamentale rettferdighetsprinsipper. Rawls avviser dermed *både* idéen om preinstitusjonell moralsk fortjeneste og en idé om fortjeneste støttet av en partikulær moralsk doktrine. Det som tilkommer en borger er utelukkende betinget av de regler som samfunnet har *valgt* å ta i bruk, og de legitime forventninger som oppstår når borgeren følger dem: "...[T]here is no criterion of legitimate expectation, or of an entitlement, apart from the public rules that specify the scheme of cooperation" (Rawls, 2001, s. 72). Hvordan kan Rawls mene at det ikke finnes kriterier for moralsk fortjeneste (desert) som er uavhengige av de regler som samfunnet til enhver tid måtte anerkjenne? Svaret har sammenheng med den pluralisme som eksisterer i et åpent demokrati med tanke- og trosfrihet. Selv de mest fornuftige borgerne strides om spørsmålet, mener Rawls. De kan rett og slett ikke bli enige: "Having conflicting conceptions of the good, citizens cannot agree on a comprehensive doctrine to specify an idea of moral desert for political purposes" (Rawls, 2001, s. 73). Hele prosjektet til Rawls er å finne frem til prinsipper *alle* borgere kan enes om. Fortjeneste, i betydningen *moralsk* fortjeneste, forkastes derfor til fordel for legitim forventning (legitimate expectation).

¹⁹ En kontrast er Karl Marx' berømte slagord fra *Kapitalen*: "Fra enhver etter evne, til enhver etter behov".

Heller ikke Nozick legger vekt på hva folk “fortjener”, i moralsk forstand. I et *entitlement*-system vil ikke *holdings* korrelere med moralsk fortjeneste. Dersom det gjorde dette, ville fordelingen kunne tilordnes et gjenkjennelig mønster (pattern). Et hvilket som helst mønster er inkompatibelt med individenes frie beslutningsrett, og deres pluralisme av selvlegitime beveggrunner. Nozick presiserer at folk som oftest har egne grunner (reasons) for å overføre midler til andre, uten at dette betyr at de *fortjener*, i moralsk betydning, det de besitter: “This does not mean necessarily that all deserve what holdings they have” (1974, s. 159). Alle fortjener ikke sine *holdings*, men har likevel rett til dem. Ut fra dette må vi slutte at Nozick aksepterer at individene besitter et moralsk begrep om *fortjeneste*, men at dette moralbegrepet, hva det enn måtte innebære, ikke spiller den minste rolle i hans rettferdighetsteori. Han holder på at *entitlement* er et akseptabelt kriterium for politisk rettferdighet: “We are in no position to conclude that the inhabitants of a society embodying an entitlement conception of justice in holdings will find it unacceptable” (Nozick, 1974, s. 159). Nozick hevder heller ikke at folk *fortjener* sine naturlige talenter. Likevel har folk rett til dem, og kan benytte dem i handlinger som i sin tur gir opphav til fortjeneste: “Some of the things he uses he may just *have*, not illegitimately. It needn’t be that the foundations underlying desert are themselves deserved, *all the way down*” (1974, s. 225). Dersom folk ikke bryter noen (lockeanske) rettigheter, har de også rett til det som kommer ut av å bruke sine naturlige fortrinn: “Whether or not people’s natural assets are arbitrary from a moral point of view, they are entitled to them, and what flows from them” (Nozick, 1974, s. 226). Uenigheten med Rawls kan muligens forstås gjennom et av premissene i Nozicks tenkning. Han skriver: “If people are entitled to something, they are entitled to whatever flows from it ...” (1974, s. 225). Som vi så ovenfor avvises dette eksplisitt av Rawls. Med denne avvisningen benekter Rawls at naturretter til entitlements, slik Nozick forstår dem, i det hele tatt eksisterer.

Ettersom rettferdighet som rimelighet, i henhold til *Political Liberalism*, skal være en ”modul” kompatibel med alle rimelige doktriner, synes det å følge at Nozicks doktrine, ifølge Rawls, må betraktes som urimelig. Libertarianisme passer ikke inn som en politisk modul, for doktrinen nekter å avgi makt fra individet til fellesskapet slik at grunnleggende demokratiske rettigheter kan sikres. Slik sett plasserer den seg utenfor den distinksjon Rawls foretar mellom ”rimelig” og ”urimelig” doktriner. Det fremste kjennetegn på en urimelig doktrine er, ifølge Rawls, at den ikke anerkjenner alle demokratiske friheter (Rawls, 2005, s. 64, n.). Bakgrunnen for klassifiseringen er *vurderingsbyrdene*, og begrensningene i teoretisk og praktisk fornuft. Hva så med libertarianismen, en doktrine som ikke anerkjenner staten som

fellesskapets kollektive makt? Selv om den libertarianske doktrine, slik den er fremlagt av Nozick, ikke tillater krenkelse av andres lockeanske naturretter, anerkjenner den ikke demokratisk deltakermakt. Strengt tatt bør den derfor klassifiseres som *urimelig*, i henhold til definisjonen ovenfor. Likevel finnes det en annen og strengere forståelse av rimelighet som er knyttet til rettferdighet (fairness). De maktforskjeller som antas å resultere i et samfunn regulert av minimumsstaten, vil undergrave noen borgeres forhandlingsposisjon så fundamentalt at deres evne til fungere som politisk likeverdige. I henhold til denne andre forståelsen av rimelighet, blir svaret at libertarianisme åpenbart er urimelig. Urimeligheten ligger her i å se på eiendomsrett (entitlements) som absolutt, uten å kvalifisere den i henhold til om den ble til under rimelige vilkår, der ingen borgere kunne dominere andre.

En slik kvalifisering av maktforhold blir ekstra problematisk når den funderes i radikal samfunnsattribuering. Når Rawls attribuerer årsaken til folks nivå på primærgoder til eksterne faktorer, da *undermineres* autonomi og verdighet, to verdier Rawls' ellers ønsker å fremheve, hevder Nozick (1974, s. 214). Denne innvendingen er relatert til en betraktning av Michael Sandel (1998). Partene i den opprinnelige posisjon er, ifølge Rawls, enige om å betrakte distribusjonen av partikulære egenskaper som felleseie. Blant disse partikulære egenskapene finner vi laster så vel som dyder, negative tilbøyeligheter så vel som positive personlighetstrekk. Sandel speilvender forskjellsprinsippet og spør hvorfor partene ikke også blir enige om å betrakte distribusjonen av *kriminelle* tilbøyeligheter som felleseie. Hvis Rawls' begrunnelse for å avvise at distribusjon kan baseres på fortjeneste er holdbare, skriver Sandel, bør tilsvarende gjelde for straffehensyn også: "...[G]iven Rawls' reasons for rejecting desert-based distributive arrangements, he seems clearly committed to rejecting desert-based retributive ones as well" (1998, s. 91). At samfunnet, og ikke den enkelte kriminelle, har skylden for kriminalitet avvises eksplisitt av Rawls, men er gjenkjennelig fra samfunnsdebatten ellers. Dersom Nozick har rett i sin kritikk (mest utførlig artikulert av Sandel), synes dette å undermine betydningen av individuell *ansvarlighet* i Rawls' teori, en egenskap med nære bånd til autonomi og individuell verdighet.

Hvorvidt Nozicks dikotomi mellom historiske prinsipper og slutttilstandsprinsipper er relevant, kompliseres ytterligere gjennom det tredje emnet i hans teori. Nozick forutsetter at prinsippet om erstatning (rectification) kommer til anvendelse når de foregående prinsipper er brutt. Hva hvis dette høyst sannsynlig har skjedd, men oversikten over bruddene er mangelfull, eller bare løse bruddstykker er kjent? Hvordan håndterer *entitlement*-teorien *uvitenhet*? Problemet er selvsagt å fastsette en passende erstatning. Ettersom manglende oversikt synes å være regelen, snarere enn unntaket, kan dette være en alvorlig svakhet i

Nozicks teori. Løsningen han lanserer er at mønsterprinsipper (patterned principles) kan anvendes som ”tommelfingerregel” i mangel på en komplett historisk analyse: ”Perhaps it is best to view some patterned principle of distributive justice as rough rules of thumb meant to approximate the general results of applying the principle of rectification of justice” (Nozick, 1974, s. 230–231). Denne innrømmelsen synes å undergrave hele hans teori. Dersom vi, med Nozick, åpner for at en komplett analyse ikke er mulig å oppdrive, hvilket mønster (pattern) ville vi forvente å observere dersom de første prinsippene aldri var blitt brutt? Vi trenger en slik idé for å kunne fastsette når plikten til erstatning er brutt og når den er oppfylt. Men denne idéen er nettopp hva Nozick avviser ellers i sin argumentasjon: ”(Why think there ought to be any particular pattern in holdings?)” (1974, s. 222–223). Ifølge Nozick vil frihet ødelegge et mønster: ”liberty upset patterns” (Wolff, 1991, s. 79). Hvordan skal vi klare å avgjøre om mangel på et mønster skyldes at individene har benyttet sin frihet, eller om det skyldes at de har brutt *entitlement*-prinsipper om rettmessig ervervelse eller overføring? Både handlinger innenfor og handlinger utenfor naturrettene kan bryte opp et mønster. Som vi var inne på tidligere, foreslår Nozick følgende regel: ”organize society so as to maximize the position of whatever group ends up least well-off in society” (1974, s. 231). Dette forslaget, som mimer forskjellsprinsippet i til Rawls, må tolkes som en måte å demonstrere sin posisjon i forhold til rettferdighet som rimelighet. I et av sine tidligere skrifter har Rawls diskutert to ulike oppfatninger av regler. Den ene måten, sier Rawls, er å forstå en regel som intern til en praksis, som eksempelvis at avgitte løfter må holdes. Den andre måten er å se på regelen ekstern til en praksis, det vil si som en ”tommelfingerregel” (1999b, kap 2, ”Two concepts of Rules”). I rettferdighet som rimelighet argumenterer Rawls for at forskjellsprinsippet er det beste uttrykket for *gjensidighet* i et samfunn forstått som et samarbeidsprosjekt mellom frie og likeverdige personer. Hvis dette er riktig, tyder det på at Rawls tolker regelen (forskjellsprinsippet) som *intern* til en praksis (samfunnet). Nozick, på sin side, karakteriserer regelen som en ”tommelfingerregel”, altså som *ekstern*. Forskjellsprinsippet, tolket eksternt, får dermed aldri den samme status som hos Rawls. Det *uttrykker* ikke rettferdighet, bare bidrar til rettferdighetens sak i mangel på ”the real deal”. Slik beholder historiske *entitlements* den teoretiske status som primær kilde, mens mønster og korrelasjoner (pattern) blir sekundært.

Vi kan spørre om det sant at folk virkelig kan *unngå* å bedømme rettferdighet i et mønster, slik Nozick hevder. Vil ikke det innebære en resignasjon for tingenes tilstand? Hvordan skal folk avgjøre om de lovene som regulerer *entitlements* er de riktige lovene, når dette tilhører rettssystemet i enhver rettsstat? Scanlon kommenterer følgende om *entitlement*:

Many theories of justice, almost any theory perhaps, will give some role to considerations of entitlements; that is, they will recognize some processes as conferring legitimacy on their outcomes. What is special about Nozick's view is that it makes entitlement principles the beginning and the end of distributive justice. (Scanlon, i Paul, 1982, s. 109)

Men som vi har sett er dette ikke helt nøyaktig. Nozick innfører hjelpeprinsipper for å håndtere problemet med historieløshet rundt tidligere krenkelser. Disse sekundære prinsippene spiller i høy grad en rolle i fordelingsrettferdighet, selv om de gjør teorien vesentlig mindre elegant. Det kan dermed synes som *entitlements* ikke kan utgjøre et tilstrekkelig grunnlag for en rettferdighetsteori alene, og at betraktninger rundt hva som er en rettferdig tilstand (end-state) dukker opp likevel.

Én grunn til at slutttilstandsprinsipper ikke kan være primære, er at det ikke kan gis en overbyggende forklaringer på en underskog av fakta. Nozick formulerer dette som en vitenskapsteoretisk kritikk av Rawls, men hevder det blir ekstra problematisk når det anvendes på en moralteori:

If we require that any two conjuncts and any n -place conjunction had to be explained in some unified fashion ... such a condition must lead to a view of the world as deeply and wholly patterned. ... It seems unlikely that there will be compelling arguments for imposing such a principle of adequacy. (1974, s. 220–221)

Dette er en kritikk som henter om faren for (ideologisk) virkelighetsforvringning når den anvendes på moralteorier. Poenget er at alle små legitime handlinger ikke kan forklares med et stort mønster. Forsøker man på dette, er det stor fare for at krav om en enhetlig forklaring vil forme de moralske fakta som skal forklares, for eksempel at økonomiske ulikheter blir forklart som et resultat av undertrykkelse alene. Det er til og med enda mindre grunn til å tro at en moralsk forklaring må være enhetlig enn en vitenskapelig forklaring, mener Nozick²⁰ Han konkluderer med at dersom man finner en felles (enhetlig) forklaring på “seriously primed” fakta vil statusen til forklaringsteorien være høyst uklar (ibid.).

Likhet som utgangspunkt

Når innbyggerne av et samfunn skal vurdere om samfunnet er rettferdig, må de sammenligne ideal med faktisitet. De trenger altså en idé (enkel eller kompleks) om legitim besittelse av eiendom så vel som en observasjon av tingenes faktiske tilstand. Dersom disse ikke er i

²⁰ Nozick forklarer ikke forskjellen. Kanskje han mener enhetlige forklaringer innen vitenskapen kan være *nyttige*.

overensstemmelse er samfunnet urettferdig, og vi trenger en korreksjon. Spørsmålet er om denne idéen om legitimitet, utover å være et ideal, også innebærer en forestilling om et normativt utgangspunkt eller *prima facie*-prinsipp. Nozick mener at *likhet* (equality) utgjør en slik idé hos Rawls. Han spør:

Why ought people's holdings to be equal, in the absence of special moral reasons to deviate from equality? (Why think there *ought* to be any particular pattern in holdings?). Why is equality the rest ... position of the system, deviation from which may be caused only by moral forces? (Nozick, 1974, s. 222–223)

Nozick mener det ikke finnes noe slikt gyldig nullpunkt. Rawls bare *antar* likhet som en *prima facie* norm uten argumenter, mener han. Nagel, som selv har egalitære sympatier, støtter en slik tolkning:

Unless there is independent justification for equality, an equal distribution is just as arbitrary from a moral point of view as any other. ... While I am sympathetic to such a view, I do not believe it has ever been successfully defended. (Nagel, 1975, i Paul (red.), 1982, s. 203)

Samtidig later det til at Nozick selv anerkjenner likhet som et naturlig sammenligningsgrunnlag (benchmark of comparison).²¹ I et argument mot skatt på arbeid, der Nozick hevder dette er en form for tvangsarbeid, sammenligner han en mann som liker solnedgang med en som liker å gå på kino. Nozick spør hvorfor filmentusiasten skal avkreves merarbeid mens naturelskeren får slippe. Men ved å presentere et slikt argument appellerer han nettopp til *equality* som sammenligningsgrunnlag. Når Nozick, implisitt, krever en begrunnelse for avvik fra dette sammenligningsgrunnlaget, viser han samtidig at han finner tankegangen legitim i visse henseende. Imidlertid skiller Nozick skarpt mellom den rolle myndighetene (staten) har, og den rolle individene spiller overfor hverandre. Staten, hevder han, *har* en plikt til å legitimere forskjellsbehandling. Individene derimot har *ikke* noen slik plikt. Individene har frihet til å velge som de vil, og trenger ikke begrunne sine valg. Ettersom mesteparten av distribusjonen i et samfunn stammer fra individuelle handlinger, snarere enn statlige, er det vanskelig å se hvordan maksimen om at forskjellsbehandling må legitimeres kommer til anvendelse (1974, s. 223). Når vi sammenholder denne tankegangen med Rawls, kan det gis i alle fall to ulike svar på uenigheten. En ”grunn” tolkning kan bygge på at Rawls, i motsetning til libertarianeren Nozick, tillegger samfunnets struktur langt større betydning for

²¹ Uttrykket Rawls bruker.

distribusjonen av samfunnets goder.²² Dersom samfunnet (staten) spiller en omfattende rolle i å avgjøre dette, da synes denne distribusjonen, selv i henhold til Nozicks tankegang, og legitimeres av likhet som naturlig sammenligningsgrunnlag. I stedet for å være en norm som Rawls snikinnfører uten argument, er denne normen noe begge filosofer anerkjenner som *prima facie* gyldig for staten. Forskjellen ligger i den rolle staten spiller, eller tillates å spille, i borgernes liv.

En annen tolkning peker mot mer dyptliggende forskjeller. Vi kan belyse dette ved å omformulere Rawls' andre prinsipp. Formulert juridisk kunne det lyde som følger:

§2. Sosiale og økonomiske ulikheter.

1. Sosiale og økonomiske ulikheter er forbudt.
2. Første punkt kommer ikke til anvendelse dersom ulikheten er knyttet til stillinger og posisjoner åpne for alle, under forhold som sikrer rimelig sjanselikheter.
3. Første punkt kommer heller ikke til anvendelse dersom ulikheten er til størst mulig nytte for de minst tilgodesette medlemmene av samfunnet, og andre punkt er oppfylt.

Poenget er å fremheve hvor radikal tanken bak Rawls' andre prinsipp er. Han anser sosiale og økonomiske ulikheter for å være urettferdig *i utgangspunktet*. De kan tillates under visse forhold, men må forbys dersom disse spesielle forholdene ikke er oppfylt. Nozick spør hva som er fundamentet for §2 første ledd i denne formuleringen: "Why must differences between persons be justified?" (1974, s. 224). Selv ikke ideen om samarbeid kan legitimere likhetsmaksimen, mener han: "Surely not all persons who cooperate together explicitly agree to this presumption as one of the terms of mutual cooperation" (1974, s. 224). Dette ville gi incentiver for velstående om å *unnlate* å inngå samarbeid med de fattige, hevder Nozick videre. Hva kan være Rawls' svar på denne kritikken? Et mulig svar peker mot menneskesynet:

The idea of equality is ... of significance in itself at the highest level: it enters into whether political society itself is conceived as a fair system of social cooperation over time between persons seen as free and equal, or in some other way. It is from this point of view of equal citizens that the justification of other inequalities is to be understood. (Rawls, 2001, s. 132)

Rawls tar utgangspunkt i et likhetsideal snarere enn å begrunne det. For Rawls skal et samarbeid uttrykke gjensidighet og være til nytte for alle. *Equality* er del av denne forståelsen av gjensidighet, mener han. For Nozick skal et samarbeid være *frivillig*. Individene er

²² Nozick har senere endret oppfatning, men var selverklært libertarianer da *entitlement*-teorien ble lansert.

autonome og bestemmer selv over sine liv. Problemet er at også for Rawls er individenes frivillige samarbeid av høyeste prioritet. Men rettferdighet som rimelighet forutsetter en begrensning i denne frivilligheten. Å være del av det aktuelle samfunnet er ikke frivillig. Det er nettopp betingelsene for dette tvungne samarbeidet Rawls adresserer i sin teori. Med forutsetningen om et lukket samfunn, som i seg selv amplifiserer viktigheten av å unngå dominans, blir det lettere å forstå hvorfor Rawls har et teoretisk behov for et likhetsideal. Innbyggerne kan ikke forlate samfunnet dersom de føler seg urettferdig behandlet. Dette premisset er løsere hos Nozick, som mener alle har en rett til å forlate samfunnets krav, og dermed i praksis også samfunnet, selv om han kanskje må flytte bort fra sitt småsamfunn (community) (1974, s. 321). Med en slik fluktrute i bakhånd, vil ikke urettmessig dominans være like alvorlig. Til gjengjeld klarer ikke Nozick gi en teori for når individet plikter å underkaste seg majoriteten: "... [W]hence this emergent right of the majority to decide? ... Since I do not see my clear way through these issues, I raise them here only to leave them" (1974, s. 323). Rawls derimot, har et svar. Å ta likeverd virkelig på alvor, mener han, bringer oss inn i en tankebane der vi er likestilt, og like, som i den opprinnelige posisjon. Nozick anerkjenner ikke denne abstraksjonen.

Mangel på symmetri

Rawls refererer eksplisitt til de dårligst stilte, og mener disse samfunnet bør ordnes for å gagne denne gruppen i størst mulig grad. Men hva med de bedrestilte? De bedre stilte har god grunn til å klage over forskjellsprinsippet, synes Nozick. Problemet er mangelen på *symmetri*:

With regard to the existence of gains from social cooperation, the situation is symmetrical. The better endowed gain by cooperating with the worse endowed, *and* the worse endowed gain by cooperating with the better endowed. Yet the difference principle is not neutral between the better and the worse endowed. (1974, s. 192)

Nozick ber oss forstille oss en speilvending av forskjellsprinsippet, fremlagt som et forslag fra de bedre stilte i samfunnet: "Hør her dårligere stilte: Vi godtar å samarbeide med dere på rimelige betingelser. Dette er vårt forslag: Vi vil bare samarbeide med dere dersom vi får så mye som overhodet mulig. Dersom det ble forsøkt å gi oss mer, ville vi ende opp med mindre." Dette forslaget er åpenbart helt vanvittig, mener Nozick. Men hvorfor synes Rawls at det *samme* forslaget fremsatt fra de dårligere stilte ikke er like vanvittig? Hvorfor er forslaget rimelig når det fremsettes fra de dårligere stilte? Nozick mener det ikke finnes et godt svar, og minner om at de minst tilgodesette uansett vil tjene på de evnerikes naturlige

talenter i et fritt samfunn (1974, s. 193). Men Rawls har et svar. Rawls baserer seg på at de bedre stilte, i likhet med alle medlemmene av samfunnet, oppfatter seg selv som frie og likeverdige borgere. I lys av denne anskuelsen anser de sine egne (overlegne) evner som noe ekstraordinært - som en velsignelse - som en *tilfeldighet*. "Det er jo bare flaks og ytre faktorer som gjør at jeg har de evnene jeg har", er tankegangen Rawls tillegger dem. Med en slik tankegang opplever de aldri misnøye med at forskjellsprinsippet krever restriksjoner på deres utfoldelse.

Det synes som forskjell i menneskesyn mellom Rawls og Nozick utgjør en viktig forklaring på deres ulike vurdering av hvordan de bedre stilte oppfatter sin situasjon. Rawls' fokus på "equality" gjør at de bedre stilte oppfatter sine overlegne evner som noe eksternt og fremmed når de diskuterer rettferdighetsspørsmål. De føler seg ikke krenket, for det er så utrolig lett for dem å sette seg inn i situasjonen til de dårligere stilte, og tenke at "dette kunne like gjerne vært meg", eller "jeg hadde utrolig flaks som ble født der jeg ble". Borgeridealet om frihet og likeverd (likhet?) former deres selvforståelse i den grad at forskjeller borgerne imellom tapes av syne til fordel for mellommenneskelig identifikasjon med *personen*, forstått som et rasjonelt subjekt med rettferdighetssans. Rawls hevder videre at gjennom å omfavne selvpålagt restriksjon uttrykker de bedre stilte en holdning som sikrer et godt klima for tillit og samarbeid. De unngår konflikt.²³ Men tilsvarende kunne vel sies om de dårligere stilte? Bør ikke de også ofre noe for å fremme den rette ånd? Nei, hevder han videre, for disse er ikke i posisjon til å *demonstrere* storsinn. I likhet med de bedre stilte betrakter de dårligere stilte sine partikulære evner, her svakere evner, som tilfeldig, som uflaks. De bærer allerede en tyngre samfunnsmessig bør gjennom å måtte slite med den dårlige andelen av den "tilfeldige" distribusjonen av talenter.

Nozick på sin side skiller ikke mellom egenskaper som utgjør en felles kjerne for alle borgere, og egenskaper som er ulike borgerne imellom. Nozick har intet ideal om hvordan menneskene skal oppfatte seg selv og hverandre når de diskuterer fordelingspolitikk, utover å respektere andres lockeanske rettigheter. Hver person er den han er, med sitt komplette omfang av egenskaper, enten det er sjarm, intelligens, rettferdighetssans, livsorientering eller økonomisk teft. De er ingen idealistisk fokusering på et smalt spekter av nominelle egenskaper, forstått som representativt for deres politiske jeg.

²³ De bedre stilte avstår fra å entre "konfliktsegmentet" på samfunnets produksjonskurve, det vil si en sektor der en økning i primærgodene til de bedre stilte innebærer at de dårligere stilte må akseptere mindre (Rawls, 2001, s. 62, fig. 1).

Sjanselikhhet

Det er to aspekter ved prinsippet om sjanselikhhet som en libertarianer finner uholdbart. For det første er det *tvangen*. Denne kommer i to varianter. Som vi har vært inne på, avviser Nozick positive rettigheter. Sjanselikhhet krever utjevning av materielle ressurser, og disse ressursene er allerede i privat besittelse. Det vil være et overgrep å fravriste noen hans eiendom for å styrke de sjansfattige, hevder han: "...[H]oldings to which ... people are entitled may not be seized, even to provide equality of opportunity for others" (Nozick, 1974, s. 235). Grunnen er selvsagt de begrensninger som følger av "side-constraints": "[I]t would violate moral constraints to compel people who are entitled to their holdings to contribute against their will..." (Nozick, 1974, s. 268).

Den andre varianten av tvang nevnes ikke eksplisitt av Nozick, men fremkommer indirekte gjennom det libertarianske vektlegging av frihet. Sjanselikhhet innebærer, foruten materielle overføringer, at noen individer kan tre sine verdivurderinger nedover hodet på andre. Rawls peker ut "evne" og "vilje" som eneste relevante kriterier for livssjanser. Mennesker som besitter like evner og har samme vilje til å bruke disse, disse bør ha like livssjanser, hevder Rawls: "...those who have the same level of talent and ability and the same willingness to use these gifts should have the same prospects of success" (2001, s. 44). Dette kan åpne for lovgiving som for eksempel forbyr diskriminering av arbeidssøkere med de "formelle kvalifikasjoner" i orden. Problemet, slik en libertarianer ser det, er at ingen har rett til å kreve at sine egne ideer om relevans, her: "formelle kvalifikasjoner", legges til grunn for andre individers valg. Ut fra den vekt Nozick legger på friheten til selv å velge sine handlinger, må arbeidsgivere stå fritt til å velge hvem de vil ansette. Diskriminering, forstått som illegitim forskjellsbehandling, er ikke et gyldig begrep, fordi gyldighetskriterier for valg ikke kan overføres mellom individer. Kriterier pålagt eksternt bryter med folks rett til frivillig kontraktsinngåelse – til selv å velge sine kontraktpartnere (ansatte) med sine egne begrunnelser.

Et annet problematisk aspekt ved sjanselikhhet, foruten tvang, er forutsetningen om at borgernes målsettinger er grunnleggende *like*. For å legitimere prinsippet om sjanselikhhet appelleres det ofte til livet som en konkurransearena. Folk må få konkurrere under like vilkår, ellers er det urettferdig. Sjanselikhhet dreier seg om utjevning, ofte uttrykt gjennom slagordet "leveling the playing field". Nozick avviser en slik tankegang: "life is not a race in which we all compete for a prize which someone has established; there is no unified race, with some person judging swiftness. Instead, there are different persons separately giving others different

things” (1974, s. 235–236). Spørsmålet er hva Nozick legger i dette. Mener han bare at ingen deler ut premier, eller at folk ikke konkurrerer om det samme? Den første tolkningen, at ingen deler ut premier, betyr at samfunnet ikke består av en sentral enhet som *belønner*. Samfunnet består isteden av individer som *bytter*, hver med sine egne motiver og begrunnelser. Denne kritikken er kanskje mer gjenkjennelig når vi forstår den som en parallell på det svar som ofte rettes mot kosmopolitiske anklager om urettferdig global fordeling. På globalt nivå, sies det, finnes ingen sentral enhet som fordeler goder, bare nasjoner og selskaper som bedriver internasjonal handel. Nozick tar denne tankegangen ned på samfunnsnivå. Dette kan også forstås normativt. Samfunnet *burde ikke* belønne sentralt, for bare minimumsstaten er legitim, og *den* bedriver ingen utdeling av premier. Som en protest mot begrepet ”fordelingsrettferdighet” (distributive justice), lanserer han ”rettferdig besittelse” (justice in holdings) som et mer nøytralt begrep (1974, s. 150).

Den andre måten å forstå innvendingen på er at folk ikke konkurrerer om det samme. Dette er et opprør mot idéen om et felles verdsettingsregime. Individene er forskjellige og har *ulike* målsettinger. Samfunnet er ingen konkurransearena fordi individene har ulike mål. De reelle konkurransearenaer som faktisk finnes, for eksempel spill av ulike slag, utgjør bare en liten del av folks liv. “Konkurransearena” er derfor en metafor som tar et lite aspekt ved samfunnet og blåser det opp til å vedrøre livet generelt. Etersom metaforen ikke beskriver livet i samfunnet som helhet, kan den heller ikke støtte et prinsipp forstått som politisk primært. “Sjanselighet” er derfor ikke politisk primært.

Kanskje det kan innvendes, mot det siste poenget, at det blir søkt å forklare Nozicks innvending som basert på et menneskesyn der folk er mer ulike. Er ikke ulik verdiorientering nettopp et sentralt premiss i Rawls’ teori? Han fremhever eksplisitt at borgerne forutsettes å ha ulike partikulære ideer om det gode liv. Samtidig som Rawls hevder dette, finnes det visse goder *alle* individene ønsker seg, nemlig de han benevner ”primærgoder”. Disse er goder det er rasjonelt å ønske seg, uansett hva man ellers verdsetter: “[P]rimary goods [are] things that every rational man is presumed to want” (1999a, s. 54). Ideen om felles verdsetting av primærgoder er ikke bare empirisk, basert på psykologiske eller sosiale teorier, men normativt forankret i borgeridealet:

While the list of primary goods rests in part on the general facts and requirements of social life, it does so only together with a political conception of the person as free and equal, endowed with the moral powers, and capability of being a fully cooperative member of society. This normative conception is necessary to identify the appropriate list of primary goods. (Rawls, 2001, s. 58)

Det er bare i konkurransen om disse godene prinsippene om sjanselighet er gyldig. Men til gjengjeld er de relativt omfattende og gjennomsyrrer samfunnet på en fundamental måte. Så det synes plausibelt å tillegge Rawls en mer omfattende forestilling om felles verdsetting, en idé som gir substans til idealet om like livssjanser.

5.3 Å ta individet på alvor

Den kritikk han retter mot teorien til Rawls kaster imidlertid noe mer lys over saken. Det er flere aspekter ved Rawls' filosofi Nozick finner problematisk. For det første ser Nozick samfunnet som en frivillig sammenslutning. Denne formen innebærer at betraktninger om felles sjebne er illusorisk, i det minste om vi forutsetter moderat knapphet på goder (moderate scarcity), som Rawls gjør. Forestillingen om samfunnet er derfor forskjellig fra Rawls. Imidlertid går det an å se på denne forskjellen med bakgrunn i idealet om frivillighet. Mens det rawlsianske samfunn deler makt gjennom samfunnskontrakten, må en slik oppslutning være frivillig hos Nozick. Vi kan oppsummere kritikken av Rawls som følger: Rawls mener å kunne imøtekomme det liberale krav til legitim statsmakt gjennom en hypotetisk kontrakt. Problemet er at denne varianten innebærer et problematisk skille mellom personen og hans egenskaper. Personen *uten* sine egenskaper slutter opp om samfunnskontrakten i rettferdighet som rimelighet, men personen *med* sine egenskaper gjør det kanskje ikke. Denne abstraksjonen, som gjør ulike individer like, skaper flere problemer. For det første bygger den på idéen om kollektiv disposisjonsrett til individenes talenter, noe som ikke tar deres distinkte liv på alvor. Individene bruker hverandres utelukkende som middel, i stedet for å respektere hverandres integritet. Denne kunstige idéen om en felles skjebne legitimerer dessuten tvang, både i form av konfiskering av eiendom og gjennom skattlegging (som tilsvarer tvangsarbeide). Abstraksjonen undergraver også personhistorien, og lar slutttilstandsprinsipper (end-state principles) være styrende som rettferdighetsideal. Dermed tildekkes alle de rettigheter folk har opparbeidet seg gjennom livet. Individenes frivillig handlinger, utført i tråd med det livet de finner meningsfullt, blir deklassifisert til å være forårsaket av eksterne samfunnsmessige faktorer. Det ansvar og den verdighet menneskene legger i å leve *sine* liv, blir bortforklart med at de dessverre ikke hadde like mye makt, og at handlingene derfor ikke teller. Deres pluralisme av beveggrunner blir ignorert i forsøket med å kunne forklare distibusjonen av eiendeler med et mønster. Dette er en håpløs oppgave, og for å påtvinge en kunstig forklaring, brukes idéer som i neste runde truer med å krenke individenes friheter. Lik fordeling tas som gangspunkt, for etter abstraksjonen er jo alle like. I stedet for å måtte legitimeres, blir lik fordeling bare postulert. Dette mangler grunnlag, for det eksisterer ingen

enhet som distribuerer goder og som kunne være bundet av en slik rettferdighetsnorm. ”Distribusjonen” er bare resultatet av individer som bytter, hver med sine egne motiver. Deres høyst personlige motiver vil også forhindre at eksterne kriterier for relevans lar seg håndheve, uten at dette krenker deres egne beveggrunner. Mulighetsprinsippet er derfor et prinsipp som verken gjenspeiler individenes ulike livsorientering, eller respekterer deres rett til fri kontraktsinngåelse. Forskjellsprinsippet krenker individenes rett til å benytte sine unike talenter til egne formål, og bryter det kantianske forbud mot å se på personer utelukkende som et middel. Rawls’ abstraksjon omgår denne siste anklagen bare gjennom å anhilere alt det betydningsfulle med personer: deres unike evner, verdier, valg og livshistorie.

Denne kraftsalven fra Nozick avslører grunnleggende ulikheter langs flere dimensjoner. Likevel kan synet på individet som selveiende, og dermed selvbestemmende, forklare mye. Hos Rawls er ikke individet selveiende, for selvbestemmelsen begrenses av borgerrollen. Individets plass er i et samarbeidssystem der alle deltagerne er like/likeverdige (equal). Deres frihet begrenses av normer konstituerende for denne formen for samhandling, den ligger ikke til grunn for den, som hos Nozick. I neste kapittel skal vi gå nøyere inn på hvordan Nozicks menneskesyn kan tolkes til å ligge bak hans innvendinger mot Rawls.

6 Diskusjon

6.1 Sammenstilling av teoriene

Vi har så langt gjennomgått begge teoriene, og sett hvordan menneskesynet kan tenkes å innvirke på de prinsippene filosofene lanserer. Vi har også sett hvordan Nozicks kritikk av Rawls til dels kan sees i lys av hans menneskesyn, og delvis kan forklares ved å ta lockeanske rettigheter som fundamentalt. Nå er det på tide med en sammenstilling av de to teoriene. I avslutningen vil jeg oppsummere hva som synes å være de mest plausible sammenhenger mellom menneskesyn og rettferdighetsprinsipper.

Betydningen av rimelighet som egenskap

Både Rawls og Nozick gir kriterier for en legitim stat, selv om disse er ganske ulike. Videre forutsetter begge at innbyggerne i samfunnet er rasjonelle, og legger hovedvekt på å sikre deres friheter. De individualistiske premissene gjør at staten ikke forstås som noe eget subjekt, slik som hos Hegel, men en måte individene organiserer seg på. Ettersom begge filosofer tar utgangspunkt i at individene er frie, blir det et spørsmål om hva som er legitime

prosedyrer for staten. Sentralt står derfor idéen om de korrekte *prosedyrer*, som i bunn og grunn er statens legitimitetsgrunnlag. Rawls finner svaret i menneskenes evne til å være rimelige, noe som både forutsetter at de har rettferdighetssans og at de samarbeider. I utgangspunktet er det rimelighet som beskranker rasjonalitet hos Rawls. Men det er også en viss gjensidig mellom de to. Forskjellsprinsippet begrunnes med at det vil være *irrasjonelt* å ikke godta ulikheter dersom det kommer de minst privilegerte til gode. Dette viser hvordan rasjonalitetshensyn også kan sette grenser for rettferdighetsbetraktninger, ettersom dette poenget fremføres som et *argument*. Rimelige samarbeidsbetingelser for Rawls betyr blant annet at alle sosiale posisjoner er akseptable for oss, for posisjonene anses å være konsekvenser av samarbeidsbetingelsene. Når Rawls forutsetter at samarbeid er absolutt nødvendig for å kunne leve et tilfredsstillende liv, hevder han implisitt at den ”tjeneste” innbyggerne yter hverandre har uvurdelig verdi. Dette er et viktig grunnlag for teorien, og legitimerer ”gjensidighet” som en relevant relasjon, og ”rettferdig samspill” (fair play) som konstituerende norm.

Mens Rawls lar rimelighet være teoriens fundament, prøver Nozick å klare seg uten. I stedet begrenser Nozick utøvelsen av rasjonalitet gjennom absolutte rettigheter (side-constraints). Det kan hevdes at slike absolutte rettigheter er en rasjonalitetsvennlig begrensning, for *side-constraints* er klare og forutsigbare. Sammen med absolutt eiendomsrett, innebærer slike at individene kan bruke sin rasjonalitet til å sette i gang forutsigbare prosjekter. Betingelsene for rasjonelle kalkyler er således gode.

Scanlon (1976) mener Rawls og Nozick opererer med to ulike teorier for tilslutning (consent-theories). Rawls forutsetter at individene må bli under statens institusjoner, og sammenligner dermed bare ulike regimer for tilslutning. Nozick mener individene kan forlate staten og sammenligner derfor med naturtilstanden (Scanlon, 1976, i Paul, 1982, s. 120). Ettersom samhandling alltid er frivillig hos Nozick, selv den samhandling som samfunnet selv utgjør, kan han hevde at rimelighetsprinsippet ikke er like påtrengende. Prinsippet kan derfor ikke legitimere *tvang* fra et kollektiv overfor et individ, og setter ikke til side behovet for samtykke: ”...[I]t would not serve to obviate the need for other persons’ *concenting* to cooperate and limit their own activities” (Nozick, 1974, s. 95). Rawls’ idé om at menneskene *prima facie* skylder hverandre gjensidighet i sin samhandling, mister delvis relevans når spørsmålet om de skal samarbeide er åpent. Utover dette forsøker Nozick også å tilbakevise gyldigheten av rimelighetsprinsippet. En svakhet med denne drøftelsen er at den tvang som individet påføres i hans eksempler synes *urimelig*. Verdien av den tjeneste som individet mottar er alltid liten eller moderat. Hvis Nozick ønsker å demonstrere at frivillighet ikke kan

oppgis på bakgrunn av rimelighetsbetraktninger, burde han komme med eksempler der det ville være helt urimelig å nekte et bidrag til kollektivet, for deretter å vise hvordan dette faktum ikke underminerer behovet for frivillig samtykke. Ellers kommer han ikke lenger enn å hevde at det å vise til rimelighetsprinsippet på svakt grunnlag selv er urimelig. Men dette er de fleste enig om. Det faktum at hans eksempler feiler i så måte, kan tolkes til å demonstrere styrken i prinsippet. Nozicks menneskesyn, der individene er selveiende (og selvtilstrekkelige?), legger derfor føringer på samfunnssynet og begrensninger på rollen til *rimelighet* som egenskap.

Slik sett er det mulig at Nozicks nedtoning av rimelighet (vis á vis Rawls) også har sammenheng med tro på individets frihet i reell forstand. Jo mindre et individ er utlevert til andres vilje, desto mindre viktig blir det at andres rettferdighetssans er fremtredende i deres samkvem. En slik tankegang kan kalles individattribuering: individet har selv makt til å avgjøre kvaliteten på sitt liv. Dersom individets livskvalitet ikke er så avhengig av andres rimelighet, bli det naturlig å nedtone rimelighet som en moralsk kvalitet. Likevel så vi i kapittel 4.2 at tanken om prosedurale rettigheter forutsetter en idé om rimelighet. Også prinsippet om kompensasjon, som utgjør den tredje del av *entitlement*-teorien, synes å bringe inn visse rimelighetsbetraktninger. Selv om *rimelighet* ikke er noen primær størrelse hos Nozick, og han argumenterer imot rimelighetsprinsippet's gyldighet, dukker derfor begrepet opp likevel. Forutsatt at menneskene er likeverdige, synes samarbeid å fremtvinge betraktninger om hva som er rimelig.

Samfunnsstruktur

Vi så i kapittel 2.1 hvordan Rawls' teori har som premiss at innbyggerne samarbeider, og at dette aktualiserer idéen om rettferdig samspill. Et aspekt ved samfunnssynet er den teoretiske tilnærming til relasjonen mellom innbyggerne. Mens Nozick aldri forlater sitt individualistiske utgangspunkt, vil Rawls til en viss grad betrakte samfunnet som en kollektiv enhet. Som vi så tar Rawls statens tvang som et faktum. I lys av det liberale prinsipp for legitim makt, betraktes staten som innbyggernes kollektive makt. Dette er et premiss som Nozick ikke deler, og etter hans tenkning kan staten være en *ekstern* enhet, og forholde seg til innbyggerne slik et firma forholder seg til kunder. Det libertarianske stat vil dermed aldri uttrykke borgernes kollektive selv, slik som velferdsstaten til Rawls.

Beslektet med disse ulike premissene i teoriene, er synet på hva som bestemmer utfallet i individenes liv. Rawls retter blikket mot samfunnets institusjoner og mener at samfunnsstrukturen er det riktige objekt for en rettferdighetsteori. Strukturen har avgjørende

innflytelse på borgerne livssjanser, og gjennom denne har man muligheten til å besørge at *alle* grupper i samfunnet oppfatter seg selv som deltakere i et felles prosjekt. Strukturen er basal.

Det er grunn til å tro at også Nozick mener strukturen er avgjørende for innbyggernes liv. Hvordan skal vi ellers forstå hans motivasjon for å lansere en teoretisk tilbakevisning av Rawls? Problemet er selvsagt at et samfunn strukturert etter prinsippene i rettferdighet som rimelighet vil, etter Nozicks syn, krenke individets friheter. De strukturer som opererer i minimumsstaten, og som ikke krenker deres friheter, har heller ikke noen avgjørende rolle i innbyggernes liv. En stat som er strukturelt mer omfattende enn minimumsstaten kunne spilt en slik rolle, men da vil den krenke individer og er derfor utillatelig. Det er således en meget nær forbindelse mellom Nozicks syn på individenes friheter og avvisningen av basisstrukturen som det primære objekt for en rettferdighetsteori.

Det er også grunn til å se forståelsen av sosiale krefter i samband med personoppfatningen. Hos Rawls er den “tynne” ”nominelle” borger kombinert med en omfattende struktur, mens hos Nozick er en “tykkere” personforståelse kombinert med en minimal struktur. Slik Rawls portretterer de “ultratynne” borgerne i den opprinnelige posisjon er det bare én mulig forklaring på verdiskapningen i samfunnet, nemlig borgernes kollektive makt. At borgernes kollektive makt bestemmer utforming av basisstrukturen synes åpenbart, forutsatt det liberale prinsipp for legitim statsmakt, men følger det like naturlig at borgernes kollektive makt *også* bestemmer verdiskapningen innen den faktiske basisstrukturen? Er det plausibelt å *forklare* verdiskapningen selv som et resultat av kollektiv makt, snarere enn individenes handlinger? Det kan hevdes at Rawls ikke gjør dette, og at det er her ideen om ”legitime forventninger” kommer inn i bildet. Således kan Rawls sies å skille mellom hva borgerne kollektivt bestemmer seg for (først), og hva borgerne skaper som frie og begrensede individer (etterpå). Men samtidig er legitime forventninger bare et resultat av hva borgerne kollektivt bestemmer reglene skal være, og har ingen egen *moralsk* status, bare juridisk. Dermed finnes det en *ultimat* (moralsk) forklaring på verdiskapning hos Rawls, nemlig fellesskapets makt. Dette rimer også med hvordan Rawls betrakter utviklingen av individuelle talenter som både avhengig av sosialt samarbeid og styrt av idealer i kulturen:

... [N]ative endowment of various kinds ... are not fixed natural assets with a constant capacity. They are merely potential and cannot come to fruition apart from social conditions; and when realized they can take but one or a few of many possible forms. (Rawls, 2001, s. 56–57)

Således blir det kunstig å attribuere en *realisert* egenskap til individet som besitter det. Det viser manglende forståelse for det sosiale samspill, som både frembringer egenskapen og gjør at individet har verdi av den, mener Rawls. Det er samfunnet som er den korrekte kilden til egenskapenes verdi, hevder han.

Nozick aksepterer også at samfunnet har bidratt vesentlig, men gjennom sin kommentar om "long-forgotten people" plasserer han årsaken til gode sosiale forhold hos personer tilbake i historien. Historiske personer kontrasteres med nåtidens personer, og sistnevnte kan *ikke* tilskrives fortjeneste for de verdier som eksisterer i samfunnet, mener han. Det er de nålevende som representerer "current society", og som truer med å høste den historiske verdien akkumulert i *andre* nålevende individer. Gjennom denne implisette henvisningen til gjensidighetsprinsippet, og en avvisning av dens relevans, mener Nozick å kunne tilbakevise at samfunnet har krav på en andel av den verdi individet skaper. (Det kan også hevdes at Nozick' fokus på å tilbakevise grunnlaget for *tvang* gjør at han og Rawls snakker litt forbi hverandre i denne sammenhengen.)

I lys av Nozicks kritikk av skillet mellom personen og hans egenskaper, kan det synes underlig at han i likhet med Rawls omtaler individene i "passiv" form. Passiv form er en måte å plassere årsaken til en tilstand *utenfor* individet som beskrives. Passiv form dissosierer egenskapene fra personen. Aktiv form assosierer egenskapene. For eksempel er "de dårligere stilte" passiv og dissosierende, mens "de evnesvake" er aktiv og assosierende. Tilsvarende er "de evnerike" en aktiv (og skrytende) form, mens "de bedre stilte" er passiv (og ydmyk). Det at Nozick i likhet med Rawls benytter *passiv* form harmonerer dårlig med en avvisning av eksterne årsaker, og den kritikk han ellers retter mot det kantianske menneskesyn. Men det kan også bety at han velger å følge det språk Rawls selv benytter, i et forsøk på å tilbakevise Rawls på hans egne premisser:

The text follows Rawls in categorizing persons as "better" and "worse" endowed only in order to criticize the considerations *he* adduces for his theory. The entitlement theory does not rest upon any assumption that the classification is an important one, or even a possible one, or upon any elitist presupposition. (1974, s. 194, n. *)

Dette tyder det på at språkbruken hos Nozick ikke skal indikere noen ekstern (samfunnsmessig) attribuering, slik som hos Rawls, og at individet både er "tykt" av egenskaper og selvtilstrekkelig.

Opphavet til inntekt

Det ble påstått i kapittel 3.2 at Rawls' perspektiv på borgerne hadde sammenheng med radikal samfunnsattribuering. Som tidligere nevnt, innebærer samfunnsattribuering at det er samfunnet som oppfattes som godenes kilde. Jeg skal nå prøve å gjøre bedre rede for denne påstanden gjennom først å repetere bakgrunnen, og deretter presentere to ulike argumenter. Bakgrunnen er disputten med Nozick om hvorvidt *inntekt* først og fremst bør betraktes som et gode av samfunnsmessig opphav, eller om den ultimate forklaringen bør vise til individet. Vi har sett at borgeridealet med tynne "nominelle" personer innebærer at individuelle forskjeller forsvinner. Den individuelle basisen som *kunne* fungert som grunnlag for moralsk fortjeneste abstraheres dermed bort. Det er ikke lenger mulig å attribuere noe til individet, uansett om det er dets historiske handlinger, som hos Nozick, eller andre korrolative kriterier, som for eksempel moralsk dyd i snever forstand. Når det ikke finnes noen individuell basis tilbake, og familien, *associations*, eller andre potensielle enheter som også kunne betraktes som godenes kilde, sees bort fra, er veien kort til at samfunnet alene må forstås som den ultimate kilden også til dette primærgodet.

Det ene argumentet følger en tanke fra Pogge (2006), om hvorfor Rawls ikke er kosmopolit. Ifølge Pogge er ikke Rawls kosmopolit fordi Rawls tror på "explanatory nationalism", altså at hvert samfunn er herre over sin egen skjebne:

Rawls decides against any principle for preserving international background justice, I believe, because he falls for what may be the most harmful dogma ever conceived: explanatory nationalism... (Pogge, 2006, s. 217).

Tankegangen Pogge tillegger Rawls er at global bakgrunnsrettferdighet ikke er nødvendig ettersom det ikke er den globale "bakgrunnen" som avgjør livskvaliteten for individene i de ulike samfunn. Hvis dette er en riktig tolkning av Rawls, kan vi abstrahere problemstillingen ett hakk opp, og plassere Pogge, Rawls, og Nozick langs en akse. Aksen angir på hvilket nivå den makten som bestemmer individenes liv ligger, og følgelig om dette nivået bør reguleres av rawlsianske prinsipper. I vår tankefigur utgjør Pogges kosmopolitiske visjon den ene polen, og Nozick's individualisme den andre. Rawls befinner seg således i midten. Tanken er at forholdet mellom Pogge og Rawls har sin parallell i forholdet mellom Rawls og Nozick. Pogge (2006) anklager Rawls for å overse den fundamentale urettferdighet som ligger i de globale institusjoner, og krever disse regulert etter rawlsianske prinsipper. (Nesten) tilsvarende retter Rawls en anklage mot Nozick. Rawls presiserer betydningen av *samfunnsmessig* bakgrunnsrettferdighet, og hvor avgjørende samfunnets institusjoner er for

individenes livssjanser. Følgelig bør samfunnsstrukturen reguleres etter rawlsianske prinsipper. Nozick, på sin side, hevder verdiskapningen må betraktes å komme direkte fra individene selv. Det finnes en del forhold som ikke gjør parallellen uproblematisk, men den er, tror jeg, plausibel nok.

Det andre grunnlaget for å tillegge Rawls (radikal) samfunnsattribuering baserer seg på en intim forbindelse mellom likeverd og samfunnsattribuering. Når utgangspunktet er at borgerne er likeverdige, kan ikke ulikheter i inntekt forsvares moralsk gjennom å vise til ulikheter i moralsk verdi.²⁴ Individene har ingen ulikheter i moralsk verdi som kan gi opphav til fortjeneste i moralsk forstand. Dette rimer med Rawls' begrunnelse for den opprinnelige posisjon: ingen skal kunne bruke sin samfunnsmyndighet til å vri samarbeidsbetingelsene i sin egen favør. Partene i den opprinnelige posisjon er nettopp slikt situert. Dypest sett er det derfor likefordeling som utgjør det moralsk akseptable, ettersom likefordeling i utgangspunktet synes å følge av demokratisk maktfordeling. Ettersom Rawls bygger på et demokratisk borgerideal, der borgerne forstås som likeverdige, følger det at godene og byrdene bør fordeles likt. Vi forutsetter her at likeverd ligger til grunn for at Rawls mener likefordeling er det korrekte referansepunkt (benchmark of comparison), noe vi var innom i kapittel 3.2.

Det kan innvendes mot de siste poenget at Rawls ikke lar likhet i moralsk verdi definere fordelingen: "...the concept of moral worth does not provide a first principle of distributive justice" (1999a, s. 275). I rettferdighet som rimelighet fraviker Rawls likefordeling gjennom forskjellsprinsippet, og det er borgernes legitime forventninger som avgjør hva de har krav på. Men samtidig er ikke ulik inntekt noe individene har *moralsk* krav på, bare juridisk. Det er *rasjonelt* for partene å avvike fra likhet, hevder Rawls. Er det riktig å hevde at et begrepet om moralsk fortjeneste ikke har noen rolle i Rawls' teori? Steinberger (1982) argumenterer for at Rawls faktisk funderer hele sin teori på et begrep om moralsk fortjeneste. Rawls' idé om at borgerne ikke *fortjener* sine naturlige egenskaper, er nettopp hva som gjør at den opprinnelige posisjon uttrykker det moralske synspunkt (the moral point of view), hevder han. Rawls' argument for den opprinnelige posisjon viser nettopp til moralsk verdi som begrunnelse, selv om berunnelsen er vinklet negativt. Dersom Steinbergers tolkning er riktig, har Rawls altså et begrep om moralsk fortjeneste. Ettersom individene hos Rawls er likeverdige, og de deler demokratisk makt, blir den dypeste *normative* forklaringen således samfunnsmessig. Det er borgerne i fellesskap som har den ultimate makten, en makt de har

²⁴ Poenget har en deskriptiv parallell i *likhet*. Forklaring på ulikheter (i inntekt) mellom *like* individer, kan ikke finnes i (deskriptive) forklaringer knyttet til ulikheter individene imellom. Ulikheter eksisterer ikke som forklaringer kan knyttes til.

over hverandre som individer. Det synes derfor plausibelt at likeverd (equal moral worth) ligger til grunn for likhet som referansepunkt hos Rawls. Som vi så i kapittel tre, skal prinsippene *uttrykke* borgernes likeverd.

Nozicks innvending, om at denne tankegangen frarøver folk den verdighet og autonomi man ønsker å beskytte, kan tolkes som et direkte angrep på dette menneskesynet, og fundert i hans eget syn på individet som ansvarlig for sine egne valg, nærmest uansett omstendighetene. Nozick forstår individet som selveiende og dets frivillig inngåtte avtaler som gyldige uansett dets plassering i maktrelasjoner vis á vis andre. Et slikt ansvar gir bare mening dersom individene samtidig kan forstås som herre over sin egne skjebne.

Kilder til legitimitet

Det kan hevdes at Rawls går dypere enn Nozick siden han ikke tar samfunnsreglene som et naturgitt faktum, men som gjenstand for vurdering og legitimering. Rawls diskuterer heller ikke *om* innbyggerne skal slutte seg til staten, men tar det som teoretisk utgangspunkt. Det kan hevdes at dette er fornuftig, side alle gode territorier i verden allerede er underlagt statlig myndighet, eller at naturtilstanden aldri har eksistert. Spørsmålet om teoriens ”dypde” kan likevel vurderes ulikt. Nozick, på sin side, går dypere i den forstand at han ikke betrakter individenes tilslutning til staten som et gitt faktum, men krever at dette selv må legitimeres. I henhold til Nozick kan politikk betraktes som spørsmålet om ”hvem som skal samarbeide med hvem under hvilke betingelser”. Dette gir to spørsmål som må besvares og koordineres, i stedet for bare ett, som hos Rawls. Filosofisk ”dypde” kan heller handle om hvilke teoretiske premisser man aksepterer. Rawls tar utgangspunkt i hvordan hans tolkning av borgerne som frie og like kan kombineres med rimelige samarbeidsbetingelser, mens Nozick tar utgangspunkt i at mennesket er selveiende, i vid forstand.

Det kan hevdes at disse teoriene gir omvendte kriterier for hva som er primære og hva som er sekundære prinsipper. Rawls vil kunne innrømme at Nozicks andre prinsipp, prinsippet for rettmessig overføring, kan spille en sekundær rolle. Prinsippet blir da plassert i det juridiske lovsystem, en plass underordnet de primære rettferdighetsprinsippene. Tilsvarende ser vi at Nozick tillater noe tilsvarende forskjellsprinsippet å spille en sekundær rolle til *entitlement*-teorien. Signifikant statlig inngripen må forventes basert på tidligere rettighetsbrudd, mener han. Denne siste innrømmelsen bringer ham et stykke på vei mot Rawls, for vi trenger idéer om hvordan innbyggerne *hadde* sett ut dersom tidligere krenkelser ikke hadde vært utført. Slike sekundære prinsipper legitimites utelukkende av deres konsekvenser, og hvorvidt disse tilnærmer seg et tenkt alternativt scenario. Det holder ikke

kun å tenke seg hvilke eiendeler (*holdings*) de ville besitte, for vi trenger også tanker om hvilke *egenskaper* de ville ha hatt. Basisen for denne subtraksjonen blir likevel langt bredere enn den er hos Rawls, som på sin side starter med ingenting, og legger til de egenskaper han betrakter som moralsk relevante, i henhold til kantiansk konstruktivisme (1999b, kap. 16). Slik sett er både Rawls og Nozick åpne for at alternative prinsipper kan styre distribusjonen av goder, men de begrenses av sine egne *primære* prinsipper.

Klarer Nozick å forsvare historiske handlinger som primær kilde til eiendomsrett (*entitlements*)? Vi så at han forsøker å legitimere eiendeler (*holdings*) på grunnlag av pre-institusjonelle *entitlements* alene, men at denne strategien feiler. Problemet er at forestillinger om *tilstand* entrer teorien på ulikt vis. Som blant andre Lawrence Davis (1976) har påpekt, innebærer prinsippet for kompensasjon, som utgjør det tredje tema i teorien, tilstandsindikerende nyttekurver: "... [I]t is on indifference curves rather than on historical entitlements that rectification distributions are based" (Davis, i Paul, 1982, s. 353). Således er *tilstand* et avgjørende element bak prinsippet for kompensasjon hos Nozick. I tillegg vil prinsippet for rettmessig ervervelse også referere til tilstand, ettersom innslaget til "provisioet" er betinget av tingenes tilstand. *Entitlement*-teorien vil altså legitimere seg ved hjelp av en blanding av prosesser, fundert i individenes selvbestemmelse, så vel som i deres tilstand. Tanken om at menneskenes tilstand *ikke* kan gi opphav til legitime krav på andre, blir derfor ikke suksessfullt forsvart som en generell idé av Nozick. Utover dette har vi Nozicks egen innrømmelse av at rawlsianske forskjellsprinsippet, kanskje må fungere som rettesnor for å kunne gi noe tilnærmet korrekt kompensasjon for tidligere krenkelser. Dette vitner om at idéen om pre-institusjonelle *entitlements* ikke er tilstrekkelig grunnlag for en rettferdighetsteori, selv om slike *entitlements* i seg selv hadde hatt den naturrettslige status Nozick tillegger dem. Tvil rundt deres naturrettslige status svekker teorien ytterligere.

Likevel er det elementer av Nozicks kritikk av Rawls som kan bli stående, nemlig behovet for et begrep om individuell moralsk fortjeneste på det politiske felt. Det er nettopp i historien at grunnlaget for *entitlements* er lagt, mener Nozick, så fra et rettferdighetsperspektiv bør individene forståes *med* sin egen livshistorie. Som vi var inne på, kan mangel på et begrep om (individuell) moralsk fortjeneste gjøre at mulighetsprinsippet tenderer til å kreve at borgerne blir like. Det ble tidligere argumentert at disse problemene har basis i Rawls politiske menneskesyn, og kunne betegnes som en effekt av hvordan dette menneskesynet adopterer et høyt abstakt og egenskapsekskluderende perspektiv. Dette er en forklaringen som bare snur Rawls' begrunnelse for den opprinnelige posisjon på hodet, å forutsetter at samfunnsattribuering til en viss grad må balanseres mot et begrep om individuell

moralsk fortjeneste. Ennå har jeg bare antydning dette som mulig problem, og hvilke implikasjoner det kan synes å gi. Mer argumentasjon er helt klart nødvendig, men det er ikke mulig å få rom til mer innenfor rammene av denne oppgaven.

Når det gjelder selve rettferdighetsprinsippene, legitimerer Rawls disse gjennom idéen om ren prosedural rettferdighet. Det fordelingsmønster som oppstår, kan ikke forutsees på forhånd, for prosessen gir ikke noe fasitsvar i form av en bestemt ekstern struktur, bare metastrukturelle kriterier for legitimitet. For eksempel er det usikkert hvor store ulikheter forskjellsprinsippet tillater, noe som blant annet avgjøres av økonomiske og psykologiske forhold. Men en teori kan ikke legitimere seg *med* legitimeringsprosessen selv, bare *gjennom*. ”Proessen selv” er her bare et tankeeksperiment, ikke en historisk prosess slik som et lotteri er det. Når prosessen bare er et tankeeksperiment, blir det uklart hvilken legitimitet den kan gi *eksternt* til den opprinnelige posisjon. Aksept av Rawls’ politiske menneskesyn blir dermed en nødvendig premiss, før prinsippene kan legitimeres som ren prosedural rettferdighet.

Etiske metoder

Nozick og Rawls har noe ulike motiv bak sine prosjekt, og dette kan spille over i hvilken etisk metode de benytter. Nozick er særlig opptatt av grunnlaget for statlig tvang, og tenker fundamentalistisk og naturrettslig: “Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights)” (Nozick, 1974, s. ix). Rawls, på sin side, søker en rettferdighetsoppfatning som kan samle borgerne i et moderne konstitusjonelt demokrati. Som vi har vært inne på tenker Rawls konstruktivistisk, med grunnlag i et borgerideal: ”Our aim is to ascertain the conception of justice most appropriate for a democratic society in which citizens conceive of themselves in a certain way” (Rawls, 1999b, s. 332). Hvilken rolle spiller denne forskjellen for sammenhengen mellom menneskesynet (borgeridealet) og prinsippene i den respektive teorien? I Rawls’ konstruktivisme er det en målsetting at prinsippene skal *fremme* menneskesynet. Prinsippene vurderes i lys av sitt bidrag til å promotere og sikre det aktuelle menneskesynet. Dersom denne metoden ligger til grunn, som hos Rawls, er det en langt mer eksplisitt sammenknytning til rettferdighetsprinsippene.

I kapittel 2.5 fant vi en spenning mellom konstruktivisme, på den ene siden, og idéen om koherens, på den andre. Reflektiv likevekt, som en metode for etisk koherens, påvirker det fundament konstruksjonen skal bygges på. Dette ser ut til å undergrave troverdigheten i de deduksjoner som gjøres. På grunn av tilbakevirkende kraft kan ikke oppfatningen av menneske (og samfunn) være noen absolutt basis som resten av teorien bygger på, men

snarere forestillinger *konsistent med* rettferdighetsoppfatninger. Konstruktivisme innebærer således en sterk forbindelse mellom menneskesyn og prinsipper i den grad menneskesynet tas som fundamentalt. Dersom det er reviderbart, etter koherensprinsippet, synes implikasjonen å bli noe svekket. Uansett gir det mening å se prinsippene i lys av menneskesynet, for en teori som rettferdighet som rimelighet.

Argumentasjonen peker mot et ideal også hos Nozick. Individene kan alltid stille krav om frivillig tilslutning, for deres fremste telos er det liv de selv velger å leve. Frivillighet bedømmes på grunnlag av valget slik situasjonen tilsier, foretatt av individene slik de eksisterer med alle sine egenskaper. Individene har et vidt ansvar, et ansvar som ikke forringes av en underlegen maktposisjon. Videre vil ikke mangel på valgmuligheter underkjenne individenes ansvar for sine avgjørelser, for det ville svekke deres status som velgende aktør. Felles makt over ressurser er unntaket heller enn regelen, og begrenser seg til minimumsstatens primæroppgaver, som militærvesen og rettsstaten. Dermed kan ikke individenes materielle status tolkes som konsekvensen av fellesskapets maktbruk, for fellesskapet disponerer ikke over de ressurser som formidles gjennom den verdiskapende del av samfunnet.

Den harde kjernen i Nozicks teori er de prinsipper som stadfester eiendomsrett basert på *entitlement*. Forbindelsen fra selveiende individer til eierskap over objekter forblir noe gåtefull. Ifølge Nagel er det *intuisjonen* som er det epistemologiske grunnlaget for denne sammenhengen: "Nozick's intuition is that each person is entitled to his talent and abilities, and whatever he can make, get, or buy with his own efforts, with the help of others or with plain luck" (1975, i Paul (red.) 1982, s. 195). Det er to problemer med disse intuisjonene, mener Nagel. For det første er han ikke enig i dem. Rettighetene har ikke absolutt gyldighet, forstått som "side-constraints", uten hensyn til konsekvensene. For det andre mener han intuisjoner fra mikronivå ikke kan anvendes direkte på makronivå.²⁵ Dersom intuisjonen ikke finner umiddelbar gjenklang, må den hjelpes fram av argumenter. Argumentene bør ta form av å påvise rettighetenes rasjonale, det vil si hvordan *entitlement*-prinsippene er påkrevet for å sikre det verdifulle, nemlig muligheten til å gi mening til eget liv. Nozick gir oss dessverre lite i denne retning. Uten positiv argumentasjon er påstandene utlevert til intuisjonen. Uten bedre argumenter blir det også vanskelig å bedømme om prinsippene følger av menneskesynet til Nozick.

²⁵ Nozick avviser en slik begrensning: "...[I]t is undesirable to attempt to protect principles by excluding microtests of them" (1974, s. 206).

Essensialisme og argumentasjonsstrategi

Har Rawls et essensialistisk eller et antiessensialistisk menneskesyn? Den koherens-etiske metoden indikerer antiessensialisme, men Rawls bruk av konstruktivisme kan vekke mistanke om at en variant av essensialisme likevel er til stede. Siden mistanken om et metafysisk syn har vært fremmet av toneangivende kritikere, blant andre Michael Sandel (1984), har Rawls dedikert et essay for å imøtegå påstanden.²⁶ Rawls hevder justice as fairness skal forstås *politisk*, ikke metafysisk. I denne teoretiske vendingen er han påpasselig med å presisere at menneskesynet utelukkende skal forstås *politisk*. Menneskesynet i rettferdighet som rimelighet uttrykker hvordan innbyggerne i samfunnet skal se på hverandre *i rollen som borger*, i kontrast til hvordan de ser på hverandre i ikke-politiske roller. Rawls hevder at det ikke ligger noe metafysisk premiss om “essens” bak hans teori:

If we look at the presentation of justice as fairness and note how it is set up, and note the ideas and conceptions it uses, no particular metaphysical doctrine about the nature of persons, distinctive and opposed to other metaphysical doctrines appears among its premises, or seems required by its arguments. (1999b, s. 404, n. 22)

Mulhall og Swift følger Rawls i denne vurderingen: “Justice as fairness can be defended against the claim that the theory involves a metaphysical claim about the essence of the person” (1996, s. 196). Men er Rawls’ eksplisitte tilbakevisning helt overbevisende? Så sent som i *Political Liberalism* refererer han til “essens” og borgernes “natur”: “...[P]art of the essential nature of citizens (within the political conception) is their having the two moral powers which root their capacity to participate in fair social cooperation” (Rawls, 2005, s. 203). En mulig kilde til forvirring er forståelsen av essensbegrepet. Hva skal til for at et menneskesyn innebærer en *metafysisk* påstand om essens? Er det for eksempel påkrevd at menneskesynet skal kunne bekreftes *empirisk*? Er det nok for Rawls å påvise at hans syn er *ideelt*, og handler om hvordan vi bør tenke, ikke hvordan verden er? Et problem med Rawls’ forsvar er at han ikke angir noe kriterium for hvordan hans menneskesyn hadde sett ut dersom det faktisk hadde innebåret en påstand om (metafysisk) essens. Han unnlater å argumentere ut fra kontraster, en skriveteknikk han ellers er en mester i å benytte. Dette gjør det vanskelig å forstå hvordan Rawls ser for seg kritikernes påstand, og nøyaktig hvorfor de bommer. Premisset om essens kan ligge der implisitt eller ubevisst. Rawls åpner døren på gløtt for denne tolkningen når han sier det *kan* ligge en metafysisk idé bak doktrinen om personen som politisk eller moralsk aktør: “...[I]t is not enough simply to disavow reliance on metaphysical

²⁶ Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 1985.

doctrines, for despite one's intent they may still be involved" (1999b, s. 403). Likevel holder han fast på at ingen metafysisk forutsetning om personens natur ligger til grunn.

Det bør skilles mellom, på den ene siden, at Rawls selv mener han har fanget essensen i mennesket og bygger sin teori videre på dette, og på den andre siden, at menneskesynet er essensielt i hans filosofi. Det siste kan være riktig uten at det første er tilfellet, det vil si uten at Rawls kan tilskrives essensialisme. Hvilken rolle spiller det om vi kan fastslå at Rawls har et essensialistisk syn? Et foreløpig svar er at vi *antar* at det kan øke vår forståelse av rettferdighetsteorien dersom vi kan fastslå at Rawls har et slikt syn. Vår primære oppgave er å fastslå i hvilken grad rettferdighetsprinsipper styres av menneskesyn, basert på idéen om at menneskesyn er et velegnet objekt for å diskutere rettferdighetsprinsipper. Dersom essensialisme kan påvises i Rawls' menneskesyn, blir dette et naturlig anker som rettferdighetsprinsippene kan forstås i lys av. Det virker mer sannsynlig at rettferdighetsprinsippene kan knyttes til menneskesynet dersom sistnevnte er et direkte uttrykk for metafysisk essens. Antagelsen om essensialisme ser således ut til å styrke prosjektet.

Det er to spørsmål som må avklares: 1) Hva menes med et essensialistisk menneskesyn? Og 2) Hvilken rolle spiller det om vi kan påvise at Rawls har et slikt syn? Et foreløpig svar på det første spørsmålet kan vi kanskje finne i Rawls' drøfting av Aristoteles' karakterisering av mennesket som et "politisk dyr". For Aristoteles er aktiv deltakelse i et demokratisk styre en viktig del av det å realisere menneskets natur. Mennesket tilskrives en bestemt natur, og har som naturlig *telos* å realisere denne. For Rawls derimot, innebærer det aristoteliske syn en illegitim føring på hvordan mennesket skal leve sitt liv, for borgerne anses som frie til å selv å definere det gode liv. Dersom vi med Aristoteles vil hevde at et vesentlig aspekt med oss ikke blir realisert med mindre vi deltar aktivt i demokratiske forum, så viser vi, i følge Rawls, ikke nok respekt for folks evne og rett til selv å styre sine liv. Vi betrakter ikke andre borgere som *frie* til selv å danne en oppfatning av det gode – til selv å avgjøre hva de skal gjøre med livet sitt. Han skriver følgende om det aristoteliske menneskesynet: "This makes it a comprehensive philosophical doctrine and as such is incompatible with justice as fairness as a political conception of justice" (Rawls, 2001, s. 142–143). I lys av vårt første spørsmål ovenfor kan vi gi en mulig tolkning av Rawls' benektelse: Rawls knytter et syn på menneskets metafysiske essens til deltagelse i visse aktiviteter, eller streben etter partikulære tilstander eller goder. Hvis det er tilfellet, gir det mening når han hevder at menneskesynet i rettferdighet som rimelighet ikke uttrykker noen metafysisk påstand. Hans egen teori vektlegger borgenes *frihet* til selv å avgjøre slike spørsmål.

Et annet svar som Rawls kunne tenkes å gi, spiller på skillet mellom det som oppdages og det som konstrueres. Hvis egenskaper utgjør en *essens*, etter denne tankegangen, må de eksistere som et faktum, og kan følgelig *oppdages*. Ifølge Gorr (1983) er det slik at dersom Rawls anser frihet og likhet å være *essensielle* deler av mennesket, da er det naturlig å tenke at mennesket i borgerrollen uttrykker nettopp to essensielle deler ved seg selv, henholdsvis sin likhet og sin frihet. Men stikk i strid med det syn at menneskets likhet og frihet kan erkjennes, hevder Rawls at forestillingen om borgernes frihet og likhet må *læres*. I *Justice as fairness: A restatement* gjør han noen betraktninger om hvordan innbyggerne i hans samfunn må *utdannes* til å tenke i de rette baner. “If citizens of a well-ordered society are to recognize one another as free and equal, the basic institutions must *educate* them to this conception of themselves” (Rawls, 2001, s. 56, min kursivering). Og videre: “Acquaintance with and participation in that public culture is one way citizens *learn* to conceive of themselves as free and equal” (ibid., igjen min kursivering). Forståelsen av borgerne som frie og like er altså del av en dannelsesprosess. Den bygger på kultivering. Det er ideal, ikke natur, og således heller ikke metafysikk.

Et tredje svar, som altså ikke kommer fra Rawls, er at hvis noen egenskaper er essensielle ved mennesket, kan man ikke forestille seg mennesket uten disse egenskapene. Dersom man abstraherer dem bort, står man igjen med et ukomplett menneske. Kanskje er det til og med vanskelig å forstå det ukomplette mennesket som et menneske et det hele tatt, avhengig av hvor essensiell den egenskapen man abstraherer bort egentlig er. Hvis man tenker seg den frie viljen som essensiell for mennesket, vil man kanskje si at uten denne egenskapen blir mennesket redusert til en robot. Synet på den frie viljen som “essensiell” er et aspekt ved mennesket som kommer til uttrykk i en rekke situasjoner, i motsetning til den aristoteliske idéen om at man må foreta spesifikke aktiviteter, som det å delta i demokratiske forum. Tanken om fri vilje er styrende for hvordan folk forholder seg til hverandre i mange ulike roller, så vel som styrende for hvordan samfunnets grunnleggende institusjoner er bygget opp, for eksempel rettsapparatet. Hvis dette er en meningsfull tolkning av *essens*, så kan Rawls hevdes å ha en essensialistisk oppfatning av mennesket, nemlig rollen som fri og likeverdig borger. Borgere som verken er rasjonelle eller har rettferdighetssans, mangler det helt essensielle etter Rawls’ tenkning. De er ikke *borgere* i relevant forstand. Slik forstått er også *essens* noe alle menneskesyn bærer i seg, og ingen menneskesyn, heller ikke politiske, kan unngå. Imidlertid kan denne tolkningen synes å ligge på yttergrensene av hva som bør kalles *metafysisk* *essens*, men begrepet ”metafysikk” er neppe entydig nok til å avgjøre dette spørsmålet.

Det gjenstår også en annen parallell som kan undergrave Rawls' idé om at metafysikk ikke ligger til grunn. I rettferdighet som rimelighet har individet rollen som borger, en identitet som har prioritet over andre perspektiver. Gir det mening å si at et syn er *primært*, men at det ikke bygger på metafysikk? Hvorfor er personen *først og fremst* en borger? Dersom en politisk teori ikke lar en annen meta-teori definere grensen mellom de politiske og det ikke-politiske, men gjør dette til en (intern) del av teorien selv, synes dette å undergrave den uskyld som ligger i begrensning seg til bare ett aspekt av de menneskelige sfærer: den politiske. Det kan spørres om rettferdighet som rimelighet for eksempel er kompatibel med en religiøs teori som definerer grensen mellom det politiske og det ikke-politiske et annet sted? Svaret synes å bli negativt. På denne bakgrunn er det ikke unaturlig å hevde at Rawls faktisk har et metafysisk menneskesyn: rollen som fri og likeverdig borger.

Vi forsøker nå å svare på spørsmål nummer to: Hvilken rolle spiller det om vi kan påvise at Rawls har et essensialistisk syn? Den tolkingen av essens vi så på i forrige avsnitt, indikerer to forhold. For det første ser vi at det essensielle med person etter denne tolkingen definerer absolutt *prioritering* mellom ulike egenskaper. I Rawls' teori er det moralevnene som utgjør borgernes høyeste interesser. For det andre kan spørsmålet om hva som er personens essens erstattes av det normative spørsmålet om hvordan vi *bør* oppfatte personen. Det å uttrykke sin essens som person blir å oppfylle et ideal. Innvendinger mot en slik forståelse av "essens" kan artikuleres som normative innvendinger mot et ideal, snarere enn som epistemologiske innvendinger mot et (eventuelt) svakt erkjennelsesgrunnlag.

Normative innvendinger kan på sin side kategoriseres som gyldige for ulike kontekster/sfærer, som at ideen om frihet og likeverd i Rawls' teori bare gjelder for personen i den politiske rollen som borger. Mens Rawls benytter to sfærer: den politiske og den ikke-politiske, lister Forst (1994) opp fire ulike sfærer. Hos Forst er disse sfærene: det moralske, det etiske, det politiske og det juridiske, hver med sin egen standard for legitimering. Et rettferdig samfunn må respektere alle disse på sine respektive områder, mener han. Det er likevel ubesvart hva som er den adekvate grenseoppgang mellom sfærene. I rettferdighet som rimelighet har den politiske rollen prioritet over andre roller. De grenser som trekkes opp på bakgrunn av det politiske menneskesynet, setter absolutte grenser for hvilke roller andre sektorer, som kirkesamfunn, etc., kan pålegge individene. I forhold til Rawls' teori synes derfor den kontekstuelle inndelingen i beste fall å modifisere det essensielle med rasjonalitet og rettferdighetssans. Utviklingen de siste årene, for eksempel angående kvinnelige prester, stiller også spørsmål ved om det er praktisk mulig å opprettholde skillet mellom ulike sfærer, uten å la den sfæren med høyest prioritet, her den politiske, stadig overta på andre felt. Den

norske ordningen med statskirken kan forklare hvorfor det politiske dominerer i akkurat dette spørsmålet, men det kan også hevdes at politiske verdier triumferer stadig nye områder. Ideen om demokrati, og den tilhørende ideen om representasjon, har eksempelvis nådd styrerommene i norske bedrifter, ettersom den har blitt pålagt fra politisk hold. Tradisjonelt har næringslivet vært styrt av andre normer enn demokratisk maktfordeling, og tanken om at næringslivet skal *representere* folket kan synes ny av dato. Det er neppe vanntette skott mellom de ulike sfærene (noe Forst heller ikke hevder). Dermed er det også grunn til å tro at den styrken et ideal fremmes med, til en viss grad avgjør hvordan grensene mellom ulike sfærer trekkes. Således kan en sterk vektlegging av rettferdighet, basert på et ideal om likhet og frihet, lett overtre grenser trukket opp av Rawls' egen tolkning, slik vi var inn på i forbindelse med mulighetsprinsippet og de krav dette stiller til familieformen. Flere, blant annet Fjørtoft (2005), synes Rawls' egen forståelse av basisstrukturen er problematisk snever.

Hvis betraktningene ovenfor er riktige, og "essens" fortolkes i retning av "ideal", kan kritikk av menneskesyn generelt, og Rawls' personoppfatning spesielt, anta minst to varianter. Den sterke varianten er at hans menneskesyn innebærer et inkoherent beskrivelse, ikke av hvordan mennesket faktisk er, men hvordan mennesket kan oppfattes. Det er, kan det hevdes, inkoherent å tenke om personer slik Rawls gjør, og likevel forutsette at de er personer ansvarlige for egne individuelle valg. Nozick synes å tenke i slike baner når han kritiserer Rawls for å underminere verdighet og autonomi ved å attribuere "alt vesentlig" til eksterne (samfunnsmessige) faktorer. Likeledes kan det innvendes mot Rawls at idealet om frie og like borgere henter ressurser fra den ikke-politisk del av kulturen, slik at politisk liberalisme, slik Rawls forstår den, ikke kan stå på egne ben (Sandel, 1998). Tilsvarende kan det hevdes mot *entitlement*-teorien at Nozicks glemmer hvordan individene er situert i et samfunn og får sine normer, verdier, virkelighetsoppfatning og materielle ressurser fra dette. Tanken er at enkelte perspektiver som fortrenses, skaper forutsetninger for den tilstand man forsøker å belyse. Dette kan munne ut i en beskyldning om "atomisme" (Taylor), og implisere at den frihet filosofen forsøker å sikre, vil undergraves av den løsningen han foreslår.

Selvsagt er det ingen innvending mot en teori at den ikke kan se bort fra mange faktorer fordi "alt henger sammen med alt". Noe må vektlegges over annet, og årsakspiler peker ofte én vei. Implementering av nye teorier vil dessuten endre de sammenhenger som eksisterer fra før, noe som gir et visst rom for radikale innovasjoner. Yttergrensene for en politisk teori kan muligens fastsettes ved å se om essensielle hensyn ignoreres. Foruten de forståelser av essensielle hensyn som er interne til teoriene selv, og dermed er gjenstand for diskusjon, kan det hevdes at en politisk oppfatning også må være stabil. Rawls har lagt stor

vekt på dette spørsmålet. For ham er det dessuten viktig at rettferdighetsoppfatningen skal være stabil på riktig grunnlag. Borgernes motivasjon må være fundert i rettferdighetshensyn, ikke pragmatiske hensyn av typen *modus vivendi* (2005). Dersom en rettferdighetsoppfatning ikke er stabil i et samfunn, er dette en alvorlig svakhet ved teorien, mener Rawls. Dette synes han å ha rett i. Nozick, på sin side, snakker lite om stabilitet, og noen har stilt seg tvilende til om minimumsstaten kan generere sin egen oppslutning (Fowler, 1980). Spørsmålet om stabilitet kan derfor koples til den normative gyldigheten av et ideal, med inkonsistens som en sterk innvending. En mildere kritikk kan gå ut på at et ideal er problematisk. For eksempel kan ”frihet og likhet” være for snevert tolket i Rawls’ filosofi, eller feil som samfunnsideal. Nozick kritiserer idealet om likhet i dette lyset, når han spør hvorfor likhet skal være det naturlige utgangspunkt ved fraværet av moralske krefter.

Når det gjelder Nozick synes det noe enklere å tilskrive ham et essensialistisk menneskesyn, tradisjonelt forstått. Til støtte for *entitlement*-prinsippene, fremhever Nozick at menneskets fremste telos er å gi mening til sitt eget liv. Denne forståelsen synes å ligge i samme gate som det aristoteliske menneskesynet, noe argumentasjonen fra Mack (1977) støtter opp om. Mennesket har en bestemt natur det søker å realisere. Et ytterligere argument, som må innrømmes er noe vagt, er at Nozick, til forskjell fra Rawls, snakker om *entitlement*-prinsippene som *korrekte* (snarere enn *rimelige*). Dette synes å bringe inn virkelighetens verden som mulig kilde til erkjennelse av de korrekte prinsipper. I lys av diskusjonen over, vil egenskaper som kan *erkjennes* bedre rime med en tradisjonell forståelse av metafysisk essens. Dersom prinsippene kan erkjennes som korrekte, kan det synes plausibelt å tillegge Nozick et essensialistisk menneskesyn. En kompliserende faktor i så måte, er at Rawls kan tolkes å dele en tilsvarende oppfatning av menneskets telos. Nozicks idé om det meningsskapende individ, ser ut til ha et motstykket i den rawlsianske moralegenskapen ”å ha en oppfatning av det gode”. Hvis dette er korrekt, synes distinksjonen mellom essensialisme og essens forstått som ideal å bli noe uklar. Én forskjell som likevel kan bli stående, går på argumentasjonsstrategi. Nozicks synes å være lettere mottakelig for kritikk om *feilaktig* essensialistisk attribuering, ettersom språkformen hans handler om fakta. Slik sett kan distinksjonen legge føringer på hvilke kategorier av argumenter som påvirker doktrinen. For å kritisere menneskesynet til Nozick, kan vi derfor spille på de samme strenger som når vi ønsker å kritisere det aristoteliske menneskesynet. Hvis menneskets essensielle natur ikke består i å være et ”politisk dyr”, enten fordi mennesket kan blomstre like fullt utenfor politisk deltakelse, eller fordi teoretisk fornuft ikke næres best i politikken, så kan det likeledes hevdes, ovenfor Nozick, at mennesket *ikke* er selveiende i vid forstand, fordi det like godt (eller bedre) kan

skape seg et meningsfullt liv uten friheten til å selge seg selv. Denne forskjellen i argumentasjonsstrategi, ovenfor ulike tolkninger av ”essens”, kan muligens ha noe for seg. Likevel ser det ikke ut til at argumentene ovenfor kan støtte noen klar konklusjon om dette.

6.2 Avslutning

Det er på tide å oppsummere. Vi har sett at Rawls har et eksplisitt politiske borgerideal, nemlig borgerne som ”frie og like”. Rettferdighetsprinsippene i hans teori må forstås som et uttrykk for hans særegne tolkning av dette idealet. Hans etiske metode, der prinsipper konstrueres på bakgrunn av dette, gir en intim forbindelse til prinsippene. Når sistnevnte legitimeres som ren prosedural rettferdighet, til tross for at koherens benyttes som etisk teori, forsto vi at dette overfører legitimeringsbyrde til beskrivelsen av partene i den opprinnelige posisjon. Sammen med oppfatningen av samfunnet som et samarbeidssystem, blir borgeridealet det helt sentrale i teorien. Etersom borgerrollen har prioritet over alle andre roller, kunne dette invitere til å tilskrive Rawls et metafysisk menneskesyn. Likevel så ikke en slik tolkning ut til å hjelpe oss stort, annet enn å åpne øynene opp for borgeridealets potensial til å invadere andre livsarenaer.

Når det gjelder forbindelsen mellom borgeridealet og de ulike prinsippene, så vi at det første prinsippet, frihetsprinsippet, synes å følge relativt entydig fra dette idealet. Dette prinsippet har absolutt forrang, og viser hvordan Rawls prioriterer borgernes friheter over andre hensyn. Når det gjelder det andre prinsippet, synes ikke dette å følge like entydig fra den opprinnelige posisjon. Det er problematisk å si hva som er den korrekte tolkningen av ”rimelig” i mulighetsprinsippet, og ulike tolkninger skaper ulike teoretiske problemer. Problemet kunne synes å være at radikal samfunnsattribuering ekskluderer et begrep om individuell moralsk fortjeneste. Vi så at sfærene ikke alltid var helt enkle å separere. Når radikalt ulike personsforståelser med gjensidig ekskluderende perspektiv gjelder for de samme egenskapene, blir det vanskelig å tenke seg egenskapene som det ene eller det andre. Det er dermed ikke gitt at rettferdighet som rimelighet kan integreres med personlig ansvar på en plausibel måte. Radikal samfunnsattribuering kan hevdes å forskyve tyngdepunktet mellom det private og det politiske til forkleinelse for individuell frihet og ansvarlighet. Men dette poenget er symmetrisk, og kan like gjerne kan rettes mot den radikale individattribuering som vi finner hos Nozick. Vi så dessuten at forskjellsprinsippet trenger et tilleggspremiss om risikoaversjon for å legitimeres.

Sistnevnte benytter sine intuisjoner til å etablere en alternativ teori, samtidig som han retter anklager mot den fundamentale tankegangen i rettferdighet som rimelighet. Det ble

hevdet at Nozick kanskje har skrevet en rettighetsteori, snarere enn en rettferdighetsteori. Er det ikke åpenbart at syn på rettigheter bedre kan forklare teorien til Nozick? Rettigheter må sies å utgjøre et fundament for *entitlement*-teorien. Som Dworkin hevder, er det å betrakte noe som en naturrett nettopp å ta det som fundamentalt. Men det at Nozick gir en relativt svak begrunnelse for sin anerkjennelse av de lockeanske naturretter, taler for å belyse hans teori fra en annen vinkel. Vi må tro at omfavnelsen av naturretter har en bakgrunn. Forsøket var å vise at disse naturrettene til dels kan forstås i lys av Nozicks menneskesyn. Menneskesynet, slik det ble beskrevet ovenfor, handler primært om hvilke moralsk *relevante* egenskaper personene besitter, hvilket naturrettene har som primæroppgave å beskytte. Hos Nozick er dette friheten til selvbestemmelse. Når Nozick kritiserer Rawls kollektive kontroll over individene, er det blant annet de krefter som ligger i individet selv, en slik kontroll devaluerer og underkjenner. Dette er ikke bare en krenkelse av individet, som er Nozicks primære ankepunkt, men også en blindhet for de ressurser som ligger i at personen selv tar ansvar for sitt liv, kan det hevdes. Også Nozick kan forstås å fremme et spesielt personideal, nemlig mennesket som fri og velgende aktør. Personene har en høyt utviklet rasjonalitet, noe som gjør dem i stand til å forvalte sitt liv på en god måte. De valg individene foretar er bindende, selv om valgene er foretatt fra en underlegen maktposisjon. I tillegg bygger det på et perspektiv der individene er så ulike, at deres egen forståelse av det gode liv ikke kan gi substans til idealet om like livssjanser. Av samme grunn kan ikke en idé om moralsk fortjeneste være det som legitimerer *holdings*, for individene har fri beslutningsrett, og deres selvlegitime beveggrunner er pluralistiske. Mennesket tas som det faktisk foreligger, for det er ingen likhetsrelasjon mellom individene som skal bevares. Dette innebærer også at personens utvikling, gjennom andres påvirkning, faller i skyggen. Den eneste fundamentale rollen Rawls' basisstruktur spiller, er at den er fundamentalt krenkende. Disse personforestillingene ser ut til å ligge til grunn for hans innvendinger mot rettferdighet som rimelighet og motiver hans egen skisseaktige *entitlement*-teori.

Menneskesyn kan ikke forklare alt ved en rettferdighetsteori, men jeg mener diskusjonen over viser at det kan være fruktbart å tilnærme seg teoriene via dette. De rettferdighetsvurderinger som fremgår av teoriene, kan således sees i forhold til bestemte perspektiver på mennesket som politisk aktør. Hva blir så kriteriene for å bedømme menneskesyn? Etter hvilken dimensjon gir det mening å vurdere ulike syn og ideal? Vi var inne på teoretisk konsistens og bevaring av mulighetsbetingelser. En videre gang kunne vektlegge forbindelsen mellom perspektiv og motivasjon. Et argument *for* rawlsiansk tankegang kunne være at likhetsabstraksjon er nødvendig for å kunne "se seg selv i den andres

sted”, som igjen legger grunnlaget for sympati. Essensialisering av ulikheter, som et ikke-rawlsiansk syn, begrenser identifikasjon, og dermed sympati. Kanskje mer sympati eller mer empati er det som trengs for å gjøre verden bedre? I så fall har vi et argument fra moralsk psykologi til menneskesyn. Andre betraktninger kan gi andre implikasjoner og trekke veksler på andre ressurser. Siden ulike perspektiv frambringer ulike ressurser, fordrer dette at empirisk baserte teorier gis mulighet til å kvalifisere den normative kraft som ligger i idealene. Hvordan vi ønsker å se oss selv, bør altså kvalifiseres i lys av konsekvensene av å betrakte oss selv på den ene eller andre måten. Når Rawls artikulere prinsipper som er ment å uttrykke menneskene som “frie og likeverdige”, så er disse bare én mulighet blant flere (han påstår ikke noe annet). De som tviler på Rawls’ prinsipper må derfor artikulere *hvorfor* de ikke kan gi sin tilslutning. Det mest drastiske er å avvise enten det menneskesyn teorien bygger på, eller også samfunnssynet. Nozicks harde kritikk faller i denne kategorien. En mykere variant er å akseptere samfunnssynet, inkludert kontraktparadigmet, men påvise uintenderte konsekvenser av å etterstrebe dette særegne borgeridealet. Uansett synes det fruktbart å tilnærme seg Rawls via menneskesynet, siden dannelsesidealet er så sentralt i rettferdighet som rimelighet. Også for å forstå teorien til Nozick er menneskesynet viktig. Men en teori som primært baserer seg på naturretter, snarere enn å formulere et spesielt dannelsesideal, levner tvil om nøyaktig hvilket ideal naturretene er ment å realisere. Dermed blir det vanskelig å akseptere gehalten av de angitte rettighetene.

Litteraturliste

- Brighthouse, H. 2004, *Justice*, Polity Press, Cambridge, UK.
- Brink, D.O. 1987, "Rawlsian Constructivism in Moral Theory", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 17, s. 71–90, i Corlett, J.A. (red.) 1991, *Equality and Liberty*, MacMillian, London, s. 196–216.
- Davis, L. 1976, "Nozick's entitlement theory", *Journal of philosophy*, vol.73, s. 836–844 i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford, s. 344–354.
- Elster, J. 1995, "The Empirical Study of Justice", kapittel 4 i Miller, D og Walzer, M, (red)., *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford University Press, Oxford, s. 81–98
- Fjørtoft, K. 2005, *Rom for rettferdighet*, Dr. art, Institutt for filosofi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø, Trømsø
- Forst, R. 2002, *Contexts of Justice*, University of California Press, California.
- Fowler, M. 1980, "Stability and utopia: A critique of Nozick's framework argument", *Ethics*, vol. 90, s. 550–563, i Corlett, J.A. (red.) 1991, *Equality and Liberty*, MacMillian, London, s. 245–260.
- Føllesdal, A. 2003, Innledning til John Rawls, *Rettferdighet som rimelighet: En reformulering*, norsk utgave, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Gorr, M. 1983 "Rawls on Natural Inequality", *The Philosophical Quarterly*, vol. 33, s. 1–18, i Corlett, J.A. (red.) 1991, *Equality and Liberty*, MacMillian, London, s. 19–36.
- Kripke, S. 1981, *Naming and Necessity*, Blackwell publishing, UK.
- Mack, E. (1977), "How to derive libertarian rights", gjenutstedt i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford, s. 286–302.
- Mulhall, S. og A. Swift, 1996, *Liberals & communitarians*, Blackwell publishing, Malden.
- Nagel, T. 1975, "Libertarianism without foundations", *The Yale law journal*, vol. 85, s. 136ff, i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford, s. 191–205.
- Nozick. R. 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Book, Inc., New York.
- ----- . 1989, *The examined life*, Simon and Schuster, New York.
- Paul, J. 1980, "The withering of Nozick's minimal state", *Philosophy research archives*, Bowling green state university, i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford, s. 68–76.
- Pogge, T. 2006 "Do Rawls' two theories of justice fit together?", i Martin, R. og D.A.Reidy, *Rawls' law of peoples*, Blackwell publishing, Malden, USA
- ----- . 1989, *Realizing Rawls*, Cornell university press, Ithaca
- Rawls, J. 1999a, *A Theory of Justice*, revised edition, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- ----- . 1999b, *Collected Papers*, i Freeman, S. (red.), Harvard University Press, Cambridge Mass.
- ----- . 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- ----- . 2002, *The Law of Peoples*, paperback edition, 4th printing, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- ----- . 2003, *Rettferdighet som rimelighet: En reformulering*, norsk utgave, Pax Forlag A/S, Oslo.
- ----- . 2005, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York.

- Ryan, C.C. 1977, "Yours, mine and ours: Property rights and individual liberty", *Ethics*, januar-utg., The university of Chicago press, s. 126–141, i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford.
- Sandel, M.J. 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2.utg., Cambridge University Press, United States.
- Scanlon, T.M. 1976, "Nozick on rights, liberty and property", *Philosophy & Public affairs*, vol. 6, s. 3–25, Princeton university press, i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford, s. 107–129.
- ----- 1988, "The Significance of Choice", *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. 8, s. 151–216.
- Scheffler, S. 1979, "Moral Scepticism and Ideals of the Person", *The Monist*, vol. 62, s. 288–303.
- Singer, P. 1975, "The right to be rich or poor", *The New York review of books*, Nyrev. Inc., i Paul, J. (red.) 1982, *Reading Nozick*, Basil Blackwell, Oxford, s. 37–53.
- Steinberger, P.J. 1982, "Desert and Justice in Rawls", *The Journal of Politics*, vol. 44, no. 4, s. 983–995.
- Taylor, C. 1985, *Philosophical Papers 2*, Cambridge university press, United States.
- ----- 1989, *Sources of the Self*, Cambridge university press, United States.
- Wolff, J. 1991, *Robert Nozick*, Polity Press, Cambridge, UK.