

# Rettferdighet og individenes grunnleggende moralske verdi.

*En diskusjon av anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn.*

Jannicke Sveen Nadheim



Masteroppgave ved Institutt for statsvitenskap

UNIVERSITETET I OSLO

Vår, 2018.



# **Rettferdighet og individenes grunnleggende moralske verdi**

**-En diskusjon av anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn.**

**Masteroppgave ved Institutt for statsvitenskap,**

**Universitetet i Oslo.**

**Mai 2018.**

Skrevet av Jannicke Sveen Nadheim.

© Jannicke Sveen Nadheim

2018

Rettferdighet og individenes grunnleggende moralske verdi.

En diskusjon av anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn.

Jannicke Sveen Nadheim

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

# Sammendrag

I denne oppgaven diskuterer jeg hvorvidt anstendige hierarkiske folkegrupper bør inkluderes i Folkenes samfunn. Jeg argumenterer for at denne typen folkegrupper ikke behandler alle sine medlemmer likeverdig, og at aksept av samfunn som er organisert slik, i praksis vil kunne føre til at mange individer må leve med undertrykkelse og uten mulighet til å leve i overensstemmelse med sine oppfatninger om hva et godt liv innebærer. Et slikt resultat bryter med grunnleggende liberale premisser om den verdi alle mennesker er i besittelse av, i kraft av å være moralske personer. Det er nettopp et premiss om menneskers grunnleggende likhet som ligger til grunn for den første utgangsposisjonen, og for de rettferdighetsprinsippene som utledes av denne i *A Theory of Justice*. Jeg argumenterer for at på bakgrunn av dette kan ikke anstendige hierarkiske folkegrupper inkluderes som medlemmer i Folkenes samfunn.



# Forord

Jeg vil først og fremst rette en takk til min veileder, Robert Huseby ved institutt for statsvitenskap, som har bistått med uvurderlige tilbakemeldinger på de tidligere utkastene jeg har levert. Oppgaven hadde ikke blitt noe i nærheten av det den er i dag, uten disse innspillene. Feil, utelatelser og manglende sammenhenger som måtte gjenstå er helt og holdent mitt eget ansvar. Jeg vil også takke Robert for den tålmodighet og fleksibilitet som han har utvist når jeg gang på gang har måttet flytte på avtaler og utsette innleveringer.

Dernest vil jeg takke min kjære Eirik; kokk, renholdsarbeider, organisator og til tider alenepappa. Det er ikke bare jeg som har vært masterstudent- det har hele familien vært. Takk for at du har gjort alt som står i din makt for at jeg skulle bli ferdig med denne oppgaven i tide, og takk for at du alltid har en urokkelig tro på at jeg kan klare alt.

Og sist, men ikke minst, takk til mine kjære, kjære barn, Albertine, Nicolai og Frederik. Dere er de beste, dere gir livet perspektiv. Denne oppgaven er til dere.

Vi kom i mål!

Østerås, 14.5.18

Jannicke Sveen Nadheim





# Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1.1	Mer om prosjektet .....	2
1.2	Om refleksiv likevekt .....	4
1.2.1	Refleksiv likevekt som metodisk verktøy .....	5
1.3	Veien videre.....	6
2	Rettferdighet innenfor rammene av et samfunn .....	8
2.1	<i>A Theory of Justice</i> , prinsippene som skal sikre rettferdige samfunn: bakgrunn og formål. ....	8
2.2	Utgangsposisjonen, og det den utelukker .....	9
2.2.1	Liberalismen og det gode liv .....	11
2.2.2	Om betydningen av å være borger i et samfunn.....	12
3	Rettferdighet i samfunnet av stater.....	14
3.1	<i>Folkenes lov</i> : bakgrunn og begrunnelse .....	14
3.1.1	Formålet med <i>Folkenes lov</i> .....	16
3.2	Om velordnede folkegrupper.....	17
3.3	Den andre utgangsposisjonen .....	18
3.3.1	Den andre utgangsposisjonen: to omganger.....	18
3.3.2	Mer om partenes grunnleggende interesser i den andre utgangsposisjonen .....	20
3.4	Prinsippene for <i>Folkenes lov</i> .....	21
3.4.1	Menneskerettigheter .....	22
3.4.2	Menneskerettighetens funksjon i <i>Folkenes lov</i> .....	23
4	<i>Folkenes lov</i> : folkegrupper fremfor individer.....	24
4.1	Menneskers grunnleggende rett på likhet og frihet: en forutsetning for den første utgangsposisjonen .....	25
4.2	<i>Folkenes lov</i> og et politisk liberalt rettferdighetsbegrep: begrunnelsen for den andre utgangsposisjonen .....	26
4.3	Anstendige hierarkiske folkegruppers mangel på respekt for enkeltindividenes moralske verdi .....	27
4.3.1	Anstendige hierarkiske folkegrupper er ikke liberale, men de behandler sine medlemmer i tråd med visse spesifiserte krav- er ikke det nok?.....	28
4.3.2	Individene har en rett til å kunne leve i tråd med sin oppfatning av det gode: problemer som følger av å gjøre folkegrupper til grunnleggende moralsk enhet .....	31

4.3.3	En foreløpig sammenfatning av det som har vært sagt .....	32
5	Rettferdighet som et produkt av statens moralitet.....	34
5.1	Implikasjonene av en anti-monistisk tilnærming til moral.....	34
5.1.1	Nagel (2005): et argument for å skape moralsk konsistens .....	35
5.1.2	Kontekstualisme vs. universalisme .....	37
5.2	En kontekstuell forståelse av <i>Folkenes lov</i> .....	38
5.2.1	Er kontekstualisme tilstrekkelig til å rettferdiggjøre at folkegrupper er den grunnleggende moralske enhet i <i>Folkenes lov</i> ?.....	39
6	Rawls og premisset om upartiskhet.....	43
6.1	Upartiskhet.....	43
6.2	Mer om implikasjonene av tesen om upartiskhet .....	44
6.2.1	Upartiskhet og premisset om personers iboende moralske verdi .....	45
7	Personer som representanter i den andre utgangsposisjonen .....	47
7.1	Partene som representanter for borgere i stater .....	47
7.2	Rettferdighetsprinsipper må kunne rettferdiggjøres overfor dem som får minst .....	48
7.3	Implikasjoner for <i>Folkenes lov</i> .....	48
8	Konklusjon .....	50
	Litteraturliste .....	51

# 1 Innledning.

I Folkenes lov (2006) utarbeider Rawls en liste på åtte prinsipper som han mener at representanter for det han kaller velordnede folkegrupper ville velge som styrende prinsipper for samhandlingen seg i mellom, når de møtes i den andre utgangsposisjonen<sup>1</sup>. Velordnede folkegrupper omfatter liberale samfunn, og det som Rawls kaller anstendige konsultasjonshierarkier. Anstendige konsultasjonshierarkier er ikke liberale, men de respekterer noen kriterier<sup>2</sup> som gjør at liberale samfunn kan akseptere dem som en del av Folkenes samfunn. Folkenes samfunn er betegnelsen på et fellesskap som etableres mellom folkegrupper som gjensidig respekterer og overholder prinsippene i Folkenes lov over tid; disse folkegruppene vil utvikle gjensidig tillit og tiltro til hverandre (Rawls, 2006, s.51). Når folkegruppene står i en slik relasjon vil de ikke ha noen grunner til å gå til krig med hverandre, Folkenes samfunn betegner dermed et fredelig internasjonalt samfunn<sup>3</sup> (Rawls, 2006, s.27).

Prinsippene for Folkenes lov skal blant annet sørge for at folkegruppene behandler hverandre med gjensidig respekt, at de anerkjenner hverandre som likeverdige, og at de opprettholder sin politiske autonomi og selvråderett. Poenget for Rawls er først og fremst å avlede prinsipper som folkegrupper kan enes om, og som vil medføre at de behandler hverandre rettferdig i utenrikspolitiske affærer. Et rettferdig internasjonalt regime vil i følge Rawls (2006) bestå av nettopp dette: stater som er enige om å behandle hverandre på hederlig vis i sine gjensidige interaksjoner (Blake og Smith, 2015, s.1). Folkenes lov stiller derfor bare begrensede krav til hvordan et samfunn skal organiseres *innad*; enkeltsamfunn behøver ikke å være organisert i tråd med omfattende liberale, demokratiske eller egalitarianske prinsipper, men de må respektere grunnleggende menneskerettigheter og tilkjenne sine medlemmer en plass i samfunnets politiske liv. At Folkenes lov ikke inkluderer omfattende liberale og

---

<sup>1</sup> Rawls opererer med *to* utgangsposisjoner på det andre nivået: en for liberale samfunn, og en for anstendige hierarkiske samfunn.

<sup>2</sup> De er ikke aggressive; de erkjenner at de må oppnå sine mål ved hjelp av fredelige midler, de anerkjenner noen grunnleggende menneskerettigheter, og de tilkjenner sine medlemmer en meningsfull rolle i det politiske liv (Rawls, 2006, særlig s.71-86).

<sup>3</sup> Det finnes imidlertid noen typer samfunn som *ikke* tar del i Folkenes samfunn, dette dreier seg om røverstater, uvillige enevelder og vanskeligstilte samfunn (Rawls, 2006). Av ulike årsaker kan slike samfunn ikke stå i den typen gjensidighetsrelasjoner som kreves av folkegrupper som enes om en Folkenes lov: røverstater er aggressive og krigerske, og respekterer ikke menneskerettighetene; uvillige enevelder tilkjenner ikke sine medlemmer nødvendige politiske rettigheter; og vanskeligstilte samfunn er ikke velordnede (de har ikke fungerende institusjoner) (Rawls, 2006). Folkenes samfunn impliserer dermed i første omgang bare at det opprettes fredelige relasjoner mellom liberale og anstendige samfunn (Rawls, 2006).

demokratiske prinsipper kommer av at loven må være akseptabel også for anstendige hierarkiske samfunn, og slike samfunn er ikke liberale. Dermed vil det ikke være rimelig å påtvinge dem liberale prinsipper som de i utgangspunktet ikke står inne for; en Folkenes lov som er fundert på liberale premisser må respektere at det finnes andre måter å organisere samfunn på enn som liberalt demokrati. Anstendige samfunn vil for eksempel kunne tenkes å være organisert rundt en religion; dermed vil samfunnets institusjoner være styrt i henhold til det Rawls kaller omfattende doktriner (Rawls, 1971, 2006). Av dette følger det at et Folkenes samfunn, slik Rawls (2006) har definert det, vil innbefatte samfunn hvor for eksempel religiøs tilhørighet vil kunne være avgjørende for hvilke politiske rettigheter individene tilkjennes.

I denne oppgaven ønsker jeg å diskutere denne implikasjonen av John Rawls' (2006) *Folkenes lov*. Spørsmålet jeg vil stille, er det følgende:

*Bør anstendige hierarkiske folkegrupper inkluderes som del av et Folkenes samfunn?*

### **1.1.1 Mer om prosjektet**

Når *Folkenes lov* settes i sammenheng med *A Theory of Justice*, kan det synes som om det foreligger en inkonsistens hos Rawls. *Folkenes lov* er ment å stå i sammenheng med- og på sett og vis være fullbyrdelsen av *A Theory of Justice*; teorien om hva som kjennetegner en rettferdig liberal, demokratisk politisk kultur (Beitz, 2000, s.669). *Folkenes lov* skal vise at en politisk teori om et rettferdig enkeltsamfunn ikke kan være fullendt uten en tydelig artikulasjon av hvilke internasjonale forpliktelser et slikt samfunn har (Beitz, 2000, s.669).

Imidlertid er prinsippene som skal gjelde for et enkelt samfunn, og prinsippene som skal gjelde for Folkenes lov svært forskjellige- hvor det mest påfallende er fraværet av liberale, demokratiske elementer i Folkenes lov. Som jeg allerede har vært inne på, har Rawls sine grunner for å utelate denne typen prinsipper fra Folkenes lov. Spørsmålet er om disse grunnene er moralsk forsvarlige sett i lys av de premissene som legges til grunn i *A Theory of Justice*; og om de kan forsvares i henhold til grunnleggende prinsipper i liberal teori.

### **Hvilke implikasjoner følger av de premissene som legges til grunn i *A Theory of Justice*?**

Jeg vil begynne med å sette *Folkenes lov* i sammenheng med grunnleggende premisser i *A Theory of Justice*, å søke og vise at de antakelser om menneskenaturen som Rawls legger til

grunn her, medfører at han ikke er berettiget i å gjøre folkegrupper til den grunnleggende moralske enhet i den andre utgangsposisjonen. All den tid *Folkenes lov* bygger på- og utvider rammeverket som ble utviklet i *A Theory of Justice*, vil jeg mene at sistnevnte legger visse begrensninger på hvilke av de grunnleggende premissene som kan endres, og hvilke som ikke kan det. Et viktig poeng for meg vil dermed være å vise at det ikke nødvendigvis er sikkert at Rawls er berettiget når han gjør *folkegrupper* til den grunnleggende moralske enhet i den andre utgangsposisjonen; dette er viktig fordi det nettopp er konstruksjonen av den andre utgangsposisjonen som fører til at anstendige konsultasjonshierarkier blir del av Folkenes samfunn. Dersom partene i den andre utgangsposisjonen hadde vært representanter for *personer*, slik tilfellet er i *A Theory of Justice*, er det ikke gitt at Folkenes lov ville tillate samfunn å organisere seg i tråd med omfattende doktriner, slik anstendige folkegrupper gjør. Jeg vil således redegjøre for hvilke premisser Rawls legger til grunn for den første utgangsposisjonen og argumentere for at disse premissene- slik de presenteres og begrunnes i *A Theory of Justice*- ikke lar seg kombinere med det å anse folkegrupper -fremfor individer- som den grunnleggende moralske enhet i en teori om internasjonal rettferdighet.

I forlengelsen av dette vil jeg diskutere en mulig innvending mot min posisjon: mens jeg vil mene at de moralske prinsippene som Rawls legger til grunn i *A Theory of Justice* også må legges til grunn i *Folkenes lov*, kan man hevde at dette ikke nødvendigvis behøver å være tilfellet. Rawls kan si at rettferdighet er kontekstavhengig, og at de moralprinsipper som gjelder i én sammenheng, ikke behøver å gjelde i en annen sammenheng. Når ulike antakelser legges til grunn, om hva rettferdigheten krever innenfor et samfunn og mellom samfunn, har dette å gjøre med at det nasjonale og det internasjonale er to vesensforskjellige størrelser- og derfor kan ikke prinsipper som gjelder nasjonalt uten videre anvendes internasjonalt. Jeg vil diskutere en slik kontekstualistisk tilnærming til rettferdighet, og vise at en slik posisjon, vil gi teoretisk- men ikke moralsk konsistens mellom de to rettferdighetsteoriene.

### **Hvilke implikasjoner følger av premisset om upartiskhet?**

Etter å ha argumentert for at en appell til kontekstualisme ikke nødvendigvis vil berette påstanden om at det er en vesensforskjell mellom det nasjonale og det internasjonale, vil jeg føre en diskusjon om hvilke implikasjoner som følger av premisset om upartiskhet. Ideen er å vise at *selv om* vi skulle mene at anstendige hierarkiske folkegrupper må inkluderes i Folkenes samfunn på bakgrunn av et kontekstualistisk argument, så har det faktum at Rawls

legger et premiss om upartiskhet til grunn for den første utgangsposisjonen konsekvenser også for *Folkenes lov*. Med andre ord finnes det flere gode grunner til at anstendige hierarkiske folkegrupper ikke bør inkluderes i Folkenes samfunn.

## Oppgavens formål

Oppgavens formål er dermed å vise at anstendige hierarkiske folkegrupper *ikke* bør inkluderes som del av Folkenes samfunn, fordi å inkludere slike folkegrupper ikke er i overensstemmelse med verken grunnpremisset for den første utgangsposisjonen slik dette redegjøres for i *A Theory of Justice*, med grunnleggende liberale premisser for øvrig, og ei heller med et premiss om upartiskhet.

## Om refleksiv likevekt

I *A Theory of Justice* understreker Rawls (1971) behovet for alltid å *rettferdiggjøre* den spesifikke tolkningen av utgangsposisjonen som vi legger til grunn, på en helt spesiell måte (s.17). En slik rettferdiggjøring er vellykket når vi finner at de prinsippene vi ville velge i denne utgangsposisjonen samsvarer med de veloverveide betraktninger om rettferdighet som vi allerede har dannet oss, eller om de utvider disse på en akseptabel måte (Rawls, 1971, s.17). Det handler om hvorvidt en anvendelse av prinsippene som utledes av utgangsposisjonen ville lede oss til å foreta de samme bedømmelser som vi gjør intuitivt, og som vi er helt sikre på er korrekte (Rawls, 1971, s.17). Det finnes enkelte spørsmål som vi er sikre på at bare har ett svar- for eksempel at religiøs intoleranse og rasediskriminering er urettferdig (Rawls, 1971, s.17). Dette er fenomener som vi mener vi har undersøkt omhyggelig, og hvor vi har kommet frem til en upartisk oppfatning som ikke påvirkes av vår egeninteresse (Rawls, 1971, s.17-18). Slike overbevisninger er fastlagte holdepunkter som vi antar at må omfattes av ethvert rettferdighetsbegrep (Rawls, 1971, s.18). I tilfeller hvor oppfatningene våre ikke er fullstendig fastlagte, og hvor vi ikke er sikre på hva rettferdigheten krever, må rettferdighetsprinsippene som utledes av den tolkningen av utgangsposisjonen vi legger til grunn, kunne bidra med rettleiding og løsninger som vi, gjennom refleksjon, kan anerkjenne som å følge av våre sterkeste oppfatninger om rettferdighet (Rawls, 1971, s.17-18).

For å oppnå en slik overensstemmelse mellom våre intuitive oppfatninger om rettferdighet og de rettferdighetsprinsippene som utledes av utgangsposisjonen, må vi gå frem og tilbake: noen ganger må vi endre på betingelsene for utgangsposisjonen, andre ganger må vi endre våre oppfatninger i henhold til prinsippene som utledes av det som er en rettferdig utgangsposisjon (Rawls, 1971, s.18). En slik prosedyre vil føre frem til en tilstand som Rawls (1971) kaller refleksiv likevekt, hvor vi har funnet en beskrivelse av utgangsposisjonen som både uttrykker rimelige betingelser for forhandlingssituasjonen, og som gir prinsipper som passer overens med våre veloverveide- og nå tilpassede- betraktninger om rettferdighet (Rawls, 1971, s.18). En slik tilstand representerer likevekt fordi den innebærer at våre oppfatninger og prinsipper sammenfaller; og den er refleksiv fordi vi nå kjenner opphavet til og grunnlaget for våre oppfatninger (Rawls, 1971, s.18).

### **1.2.1 Refleksiv likevekt som metodisk verktøy**

Miller (2002) sier at en god teori er en som oppfyller Rawls' (1971) krav til refleksiv likevekt. Den må dermed ta utgangspunkt i våre veloverveide betraktninger om rettferdighet- dette er de betraktningene om rettferdighet<sup>4</sup> som vi er sikre på –i så stor grad det er mulig- at ikke er påvirket av følelser, egeninteresse og liknende (Miller, 2007, s.6). Teorien må kunne systematisere og begrunne disse betraktningene, og kanskje vil den også få oss til å forkaste noen av dem, dersom det viser seg, etter grundig refleksjon, at de ikke var i overensstemmelse med teorien selv (Miller, 2002, s.6). Påstanden om at det bør være en rimelig grad av overensstemmelse mellom teorien og de veloverveide betraktningene som vi har gjort oss i forkant av teoridannelsen, kan i følge Miller (2002) forsvares langs to dimensjoner. Først, handler det om at dersom vi skal utvikle en teori om rettferdighet som sådan, og ikke en fullstendig teori om politisk moralitet, så må vi forholde oss til det som vi vanligvis oppfatter som å være rettferdighetsrelasjoner: når vi i dagligtale snakker om at noe har å gjøre med rettferdighet, og noe annet ikke- så er det slike betraktninger som bør legges til grunn for den rettferdighetsteorien vi utvikler, om ikke det er tilfellet kan vi ikke vite om vi har utarbeidet en teori om rettferdighet, eller om noe annet (Miller, 2002, s.6). For det andre, bør målet være å utarbeide en rettferdighetsteori som har praktisk tyngde, i den forstand at folk i siste instans vil være motivert til å følge dens forordninger (Miller, 2002, s.7). Dersom dette skal være mulig, må teorien inkorporere de veloverveide betraktningene som folk gjør seg på en god

---

<sup>4</sup> I relasjon til institusjoner og praksiser (Miller, 2002, s.6).

måte (Miller, 2002, s.7). For selv om folk kan tenkes å endre sine oppfatninger om *konkrete* institusjoner og praksiser, er det ikke like sannsynlig at de kan påvirkes til å endre de *underliggende* prinsippene som gir innhold og mening til de spesifikke bedømmelser av ulike tilfeller (Miller, 2002, s.7).

I min oppgave vil forestillingen om refleksiv likevekt ligge til grunn for diskusjonen som føres. Jeg vil søke å vise at veloverveide betraktninger om menneskers iboende moralske verdi og om toleranse, ikke lar seg innpasse i en teori hvor det er aksept for anstendige hierarkiske folkegrupper. Dermed må betingelsene for den andre utgangsposisjonen endres, slik at denne typen folkegrupper ikke tolereres som del av Folkenes samfunn. Dersom dette gjøres vil jeg hevde at vi oppnår en tilstand av refleksiv likevekt, hvor de veloverveide oppfatningene vi har om hva rettferdighet mellom samfunn krever, sammenfaller med de prinsippene som kan avledes av den rettferdighetsteorien vi slutter oss til.

## **Veien videre**

I det følgende vil jeg begynne med å gi en fremstilling av John Rawls' *A Theory of Justice* (1971). Hensikten vil være å belyse noen av de mest grunnleggende premissene som denne teorien er fundert på. Deretter vil jeg presentere de aspektene ved *Folkenes lov* som er av særlig betydning for min oppgave, før jeg diskuterer hvorfor det er problematisk at premissene slik vi så dem i *A Theory of Justice* ikke innlemmes i *Folkenes lov*. I kapittel 5 vil jeg ta for meg et mulig tilsvarende på min kritikk av Rawls, og diskutere det som kan kalles en kontekstavhengig tolkning av rettferdighetsteoriene. Jeg vil imidlertid konkludere med at det er mulig å sette spørsmålsteget ved om Rawls kan forsvare å utelate grunnleggende premisser som ligger til grunn i *A Theory of Justice* ved å appellere til anti-monisme. I kapittel 6 vil jeg diskutere implikasjonene av upartiskhet for den andre utgangsposisjonen, før jeg i kapittel 7 viser hva som ville være resultatet av en utgangsposisjon hvor representantene representerte borgerne i stater. I kapittel 8 vil jeg oppsummere og konkludere med at anstendige hierarkiske folkegrupper ikke bør inkluderes som del av Folkenes samfunn <sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Man kan kanskje innvende mot mitt prosjekt at Rawls' synspunkter er blitt analysert en rekke ganger av svært mange forskjellige forfattere, og at det således finnes mer fruktbare stier å gå inn på. Til dette vil jeg svare, at så lenge man er ikke kommet til noen enighet om hva rettferdighet skal innebære på globalt/internasjonalt nivå- til tross for at det er gått 20 år siden utgivelsen av *Folkenes lov*, og når frontene fremdeles er like steile mellom dem som inntar en kosmopolitisk posisjon, og dem som – i likhet med Rawls- støtter seg til det man kan kalle en nasjonalistisk tilnærming; så vil det være fruktbart og så å si, gå tilbake til kilden. Det er vanlig å regne *Folkenes*



---

*lov* som det verket som for alvor sparket i gang debatten rundt hva rettferdighet på en global arena skulle bety (Blake og Smith, 2015), og gitt at Rawls fremdeles er inspirasjonskilde for mange i begge leire, vil det ideelt sett kunne føre debatten videre dersom man kunne vise at måten Rawls reserverer sin moralske universalisme (Blake og Smith, 2015) til enkeltsamfunn på, ikke er plausibel.

## 2 Rettferdighet innenfor rammene av et samfunn

I dette kapitlet vil jeg presentere de elementene i *A Theory of Justice* som er av betydning for mitt prosjekt. Hensikten vil være å belyse formålet med teorien, og gjøre eksplisitt de grunnleggende antakelsene som legges til grunn for den første utgangsposisjonen. Når jeg går relativt grundig til verks i dette henseendet, er det i den hensikt å berede grunnen for diskusjonen som kommer- hvor jeg vil argumentere for at det grunnleggende premisset for den første utgangsposisjonen også må være en forutsetning for den andre utgangsposisjonen.

### **■ A Theory of Justice, prinsippene som skal sikre rettferdige samfunn: bakgrunn og formål.**

Et av Rawls' (1971) hovedformål med *A Theory of Justice*, var å utvikle et alternativ til utilitarismen som i følge Rawls var bygget på uholdbare premisser. Mer spesielt var det utilitarismens prinsipp om å maksimere nytte, eller velferd, som han anså som problematisk; fordi et slikt prinsipp ville innebære at nettopp frihetene som følger av likt borgerskap *ikke* tas for gitt, og at det som i utgangspunktet er urimelige ulikheter- ulikheter som ikke kan rettferdiggjøres- ville aksepteres. Dette er problematisk fordi mennesker i utgangspunktet er like, moralsk sett. En konsekvens av utilitarismen er nettopp at det åpnes for at noen individer kan fratras sine rettigheter, eiendeler- og i ytterste konsekvens sitt liv- dersom dette er til det beste for alle: til det beste for samfunnet sett under ett. For Rawls er dette en uholdbar premiss: liberalismen er nettopp fundert på *personers* iboende moralske verdi (Kymlicka, 2001, s.249); på en antakelse om at alle mennesker er en "self-originating source of valid claims" (Rawls, 1971, sitert i Kymlicka, 2001, s.249). Når dette er tilfelle, er det ikke tillatelig at noen skal ofre sitt ve og vel til fordel for en større sum av velferd- *en hver person* er like verdifull, moralsk sett, og de rettigheter en hver har som følge av dette, er ukrenkelige:

Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others... *Therefore in a just society the liberties of equal citizenship are taken as settled*; the rights secured by justice are not subject to political bargaining or to the calculus of social interests... *an injustice is tolerable only when it is necessary to avoid an even greater injustice* (Rawls, 1971, s.3-4, min utheving).

Det er dette premisset som ligger til grunn når Rawls skal utarbeide de rettferdighetsprinsippene som gjelder for enkeltsamfunn. Utgangspunktet er å demme opp for den urettmessige byrden som kan tillegges enkeltindividene under en utilitaristisk doktrine, og formålet blir dermed å utlede rettferdighetsprinsipper, som i motsetning til utilitarismen, ivaretar individenes grunnleggende likeverd og de rettigheter som følger av at personer har en iboende moralsk verdi. Dette er Rawls' rasjonale når han designer utgangsposisjonen og det tilhørende uvitenhetssløret.

## ■ Utgangsposisjonen, og det den utelukker

Rawls (1971) utleder de rettferdighetsprinsippene som skal gjelde for et atskilt enkeltsamfunn ved å skildre en hypotetisk utgangsposisjon hvor partene befinner seg bak et uvitenhetsslør, og hvor de dermed ikke kan vite hvordan de ulike alternativene som drøftes vil påvirke dem (s.118-123). Formålet er å "... nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage" (Rawls, 1971, s.118). Med andre ord skal utgangsposisjonen forhindre nettopp det at enkeltindivider ender opp med å være midler på veien for at andre skal nå sine mål. Partene er kjent med mer generell informasjon- som informasjon om menneskelige samfunn, om politikk, og om økonomiske prinsipper (Rawls, 1971, s.119). Hensikten med utgangsposisjonen og uvitenhetssløret er altså å nøytralisere de vilkårlige forskjellene som råder i mellom partene; når alle er rasjonelle i samme grad og når de alle er i den eksakt samme situasjon, så vil også alle la seg overbevise av de samme argumentene (Rawls, 1971, s.120)- dermed sikres en fullstendig rettferdig prosedyre. Enhver enighet som resulterer fra forhandlinger i utgangsposisjonen, vil derfor kunne sies å representere oppfattelsen til en tilfeldig valgt part (Rawls, 1971, s.120). Dette er Rawls' tolkning av en samfunnskontrakt, hvor det partene i fellesskap blir enige om, kan sies å uttrykke allmennviljen.

I utgangsposisjonen har partene de samme rettighetene når prinsippene skal vedtas: de kan alle komme med forslag, de kan fremlegge sine synspunkter på det som diskuteres og så videre (Rawls, 1971, s.17). Formålet med slike betingelser er "... to represent equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of their good and capable of a sense of justice" (Rawls, 1971, s.17). Utgangsposisjonen evner dermed å posisjonere individene fullstendig rettferdig: ingen vilkårlige elementer, som evner, talent, eller tilhørighet til sosial klasse, vil med andre ord være til stede og forstyrre relasjonene

mellom personene. Slik oppfyller Rawls liberalismens premiss om den iboende moralske verdi enhver person er i besittelse av- en moralsk verdi som vi *alle* har, og som derfor impliserer en rett til *likebehandling*. I utgangsposisjonen stiller dermed partene likt; de anses som frie og likeverdige- et viktig poeng å bemerke her, er imidlertid at partenes likeverdighet- deres rett på å bli behandlet likt- er en *forutsetning* for utgangsposisjonen. Det er ikke utgangsposisjonen som *gjør* partene- altså de individuelle representantene- like; det grunnleggende premisset er at individene er like, og derfor må utgangsposisjonen konstrueres med det tilhørende uvitenhetssløret. Bare da ivaretas individene som likeverdige moralske personer.

Under slike betingelser, er det tvilsomt sier Rawls (1971), at partene vil velge et utilitaristisk prinsipp til å styre rettferdighetsrelasjonene i samfunnet:

Offhand it hardly seems likely that persons who view themselves as equals, entitled to press their claim upon one another, would agree to a principle which may require lesser life prospects for some simply for the sake of a greater sum of advantages enjoyed by others. Since each desires to protect his interests, his capacity to advance his conception of the good, no one has a reason to acquiesce in an enduring loss for himself in order to bring about a greater net balance of satisfaction (Rawls, 1971, s.13).

I og med at et utilitaristisk nytteprinsipp ikke vil være i stand til å beskytte alle personers krav på likebehandling, er det ikke sannsynlig at mennesker- under en rettferdig forhandlingsituasjon- ville velge dette prinsippet til å styre relasjonene dem i mellom. I stedet vil partene i utgangsposisjonen velge de følgende prinsipper som skal sørge for at de store, grunnleggende sosiale institusjonene i samfunnet er rettferdige: det første prinsippet skal beskytte like, grunnleggende friheter for alle; det andre prinsippet tillater sosiale og økonomiske ulikheter hvis (og bare hvis) de er til det beste for de dårligst stilte i samfunnet (forskjellsprinsippet) og knyttet til posisjoner og stillinger som er åpne for alle (prinsippet om sjanselighet) (Brock, 2009, kap.2, s.2). Rettferdighetsprinsippene skal gjelde for samfunnets grunnstruktur; de skal styre måten som de store sosiale institusjonene fordeler et knippe primærgoder<sup>6</sup> på, slik at disse fordeles likt- med mindre en ulik fordeling av ett av disse primærgodene (eventuelt av alle) er til det beste for de dårligst stilte i samfunnet (Rawls, 1971). De to rettferdighetsprinsippene er rangordnet, hvorpå det første prinsippet- som sørger

---

<sup>6</sup> Primærgodene innbefatter de ting som det er rimelig å anta at «ethvert rasjonelt menneske» vil ønske å ha; de viktigste primærgodene et samfunn disponerer er rettigheter, friheter, muligheter og inntekt og velstand (Rawls, 1971, s.54).

for at alle har lik tilgang på en rekke friheter- har prioritet over det andre. Dette innebærer at man aldri kan godtgjøre brudd på dette prinsippet, eksempelvis ved å tilby noen økonomisk kompensasjon for å oppgi sine rettigheter (Rawls, 1971, s.53-54).

De sosiale primærgodene som Rawls lister opp- rettigheter, friheter og muligheter, inntekt og velstand- er de han antar at alle mennesker vil ønske å være i besittelse av, uavhengig av hvilken livsplan de har (Rawls, 1971, s.54). Som sagt skal det første prinsippet ivareta de tre første (herunder politisk frihet, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet, eiendomsrett etc.), mens det andre prinsippet hovedsakelig skal styre fordelingen av inntekt og velstand (Rawls, 1971, s.53). At partene i utgangsposisjonen, som rasjonelle, likestilte individer, skulle velge noe annet enn prinsipper som ville garantere dem like rettigheter og friheter, og en garanti mot urettmessige ulikheter, er i følge Rawls ikke sannsynlig:

Since it is not reasonable for him to expect more than an equal share in the division of social primary goods, and since it is not rational for him to agree to less, the sensible thing is to acknowledge as the first step a principle of justice requiring an equal distribution. Indeed, this principle is so obvious given the symmetry of the parties that it would occur to everyone immediately. Thus the parties start with a principle requiring equal basic liberties for all, as well as fair equality of opportunity and equal distribution of income and wealth (Rawls, 1971, s.130).

Partene i utgangsposisjonen, under et slør av uvitenhet som ivaretar deres grunnleggende likhet som moralske personer, gjør dem i stand til å forhandle om rettferdighetsprinsipper under like vilkår. I en slik situasjon vil enhver rasjonell person ønske at prinsippene som velges skal bidra til å sørge for at samfunnet ivaretar nettopp et hvert individs rettmessige krav til likebehandling. Rettferdighet kan med andre ord ikke finne et annet uttrykk en et krav til like rettigheter og lik frihet, for personer som alle er like, i moralsk forstand.

### **2.2.1 Liberalismen og det gode liv**

For Rawls (1971) fortøner det seg altså slik at enhver person er i besittelse av en ukrenkelighet som har rot i rettferdigheten (s.3). Når Rawls (1971) skisserer den hypotetiske utgangsposisjonen med det tilhørende uvitenhetssløret, er formålet “to represent equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of their good and capable of a sense of justice” (Rawls, 1971, s.17). Rettferdighetsprinsippene som velges må altså først og fremst ivareta menneskene som moralske individer; individer som er i stand til å

ta kvalifiserte valg vedrørende eget liv og som har en forestilling om det gode liv. Slike verdier er som vi har sett, viktige i en liberal doktrine. Kymlicka (1989) argumenterer for at kjernen i liberalismens politiske moralitet nettopp er det gode liv, det å være i besittelse av de tingene som er nødvendige for å kunne leve et godt liv (s.10). Det er to forutsetninger for at mennesker skal kunne oppfylle sitt helt grunnleggende ønske om å leve et godt liv: den ene er at vi kan leve livet vårt fra innsiden, det vil si, i henhold til våre oppfatninger om hva som gir verdi til livet; den andre er å være fri til å sette spørsmålstegn ved disse oppfatningene, og undersøke dem i lys av den informasjonen som er tilgjengelig innenfor det samfunnet vi lever i (Kymlicka, 1989, s.13). For at disse forutsetningene skal kunne møtes, må individene ha de ressurser og friheter som er nødvendige for å kunne leve livet i overensstemmelse med sine indre verdier- uten å stå i fare for å bli straffeforfulgt, utstøtt fra samfunnet eller lignende; i tillegg må alle ha mulighet til å delta i samfunnet på en slik måte at de kan erverve seg kunnskap om ulike oppfatninger om hva det gode liv består i, og revidere sine egne oppfatninger i lys av dette (Kymlicka, 1989, s.13). På bakgrunn av disse betraktningene er det lett å se hvorfor liberalismen er opptatt av å sikre sivile og personlige friheter, som ytringsfrihet, pressefrihet, og utdanning for alle (Kymlicka, 1989, s.13):

According to liberalism, since our most essential interest is in getting [people's] beliefs [about what gives value to life] right and acting on them, government treats people as equals, with equal concern and respect, by providing for each individual the liberties and resources needed to examine and act on these beliefs (Kymlicka, 1989, s.13).

## 2.2.2 Om betydningen av å være borger i et samfunn

Rawls' siktemål med rettferdighetsprinsippene er altså å sikre alle medlemmene i et samfunn muligheten til å leve det gode liv, i overensstemmelse med et liberalt premiss om at alle individer må tillegges den samme vekt og dermed være tilkjent like rettigheter og friheter, på grunnlag av å være moralske personer. Av det som har vært sagt til nå, kan det synes som om dette liberale premisset har universell rekkevidde: at det gjelder for alle individer, i alle samfunn. Slik fortoner det seg imidlertid ikke for Rawls. Han sier eksplisitt i *A Theory of Justice* at rettferdighetsprinsippene er ment utelukkende å beskrive hva rettferdighet innebærer innenfor rammene av et politisk samfunn, representert ved en territoriell stat (Blake og Smith, 2015, s.1).

Som del av redegjørelsen for hvorfor den andre utgangsposisjonen er annerledes enn den første, og for hvorfor prinsippene for Folkenes lov som avledes fra denne andre utgangsposisjonen dermed ikke tilsvarer rettferdighetsprinsippene som utledes i *A Theory of Justice*, sier Rawls i *Folkenes lov* at i den første utgangsposisjonen «ble borgerne regnet for å være frie og likeverdige *fordi* de oppfatter seg selv som borgere i et demokratisk samfunn» (Rawls, 2006, s.41, min utheving). Med andre ord, sier han her at det er det liberale demokratiske samfunnet som *gjør* borgerne- altså individene- frie og likeverdige; dermed er de moralske prinsippene han legger til grunn universelle bare i en begrenset betydning: de gjelder for alle, men bare for alle de som er innbyggere i et liberalt demokratisk samfunn.

### 3 Rettferdighet i samfunnet av stater

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for Rawls' (2006) oppfatning av hva rettferdigheten krever i relasjonene mellom samfunn. Hensikten er å vise hvilke premisser som ligger til grunn for at prinsippene for Folkenes lov er noen helt andre enn prinsippene for de enkelte liberale demokratiske samfunn.

#### **Folkenes lov: bakgrunn og begrunnelse**

I *Folkenes lov* presenterer Rawls (2006) en liberal teori om utenrikspolitikk; formålet er å sette ord på de grunnleggende målsettingene som bør ligge til grunn for liberale demokratiske samfunns utenrikspolitikk (Beitz, 2000, s.670). *Folkenes lov* består av to deler, hvor den ene delen er ideell teori og den andre delen er ikke-ideell teori. Den ideelle delen av teorien er utarbeidet i henhold til det Rawls (2006) omtaler som «realistisk utopia»: «Politisk filosofi er realistisk utopisk når den utvider hva vi vanligvis tenker på som grensene for praktisk politisk handlingsrom» (s.14). Videre sier Rawls (2006) at «en slik utvidelse gjør oss fortrolige med våre politiske og sosiale betingelser» (s.19). Hensikten med realistisk utopi er å søke og forbinde elementene fra vår verden slik den er, på en måte som vi vanligvis ikke anser som å være mulig. For eksempel må nettopp forestillingen om anstendige konsultasjonshierarkier ses i lys av realistisk utopi: det finnes mange hierarkiske samfunn i verden slik den er, men vanligvis er ikke disse samfunnene velordnede i den forstand som Rawls beskriver. Dermed kombinerer begrepet anstendige konsultasjonshierarkier det *realistiske* –det eksisterer mange ikke-liberale samfunn i verden- med det *utopiske* –men slike samfunn respekterer ofte ikke menneskerettigheter, og de kan gjerne være ekspansjonistiske.

*Folkenes lov* tar utgangspunkt i det som ble kalt “law of nations” i *A Theory of Justice* (Beitz, 2000, s.670). Det politisk-teoretiske rammeverket som anvendes i *Folkenes lov* er imidlertid det som ble utarbeidet i *Political Liberalism*, og andre, senere artikler (Beitz, 2000, s.670). *A Theory of Justice* og *Folkenes lov* er to distinkte filosofiske prosjekter, med hvert sitt formål: *A Theory of Justice* har som mål og fremme et begrep om sosial rettferdighet som personer i et samfunn kan akseptere som et rimelig grunnlag for sosialt samarbeid- all den tid de har til felles noen grunnleggende oppfatninger – eller «omfattende doktriner» - om hva det gode innebærer for individet, og om moralsk liv (Beitz, 2000, s.670). I *Political Liberalism* går Rawls bort fra et slikt rettferdighetsbegrep, fordi han anser det som å være urealistisk i et



moderne liberalt samfunn: en implikasjon av at mennesker lever under frie institusjoner er nettopp at det vil eksisterer mange forskjellige omfattende doktriner, som alle vil innebære ulike, og kanskje motstridende, oppfatninger av hva som er det gode (Beitz, 2000, s.670). Det er dette Rawls kaller rimelig pluralisme, og rimelig pluralisme setter grenser for hva som er praktisk mulig å oppnå (Beitz, 2000, s.670). I *Political Liberalism* presenterer Rawls problemene knyttet til rimelig pluralisme som å være det mest grunnleggende for en liberal politisk teori; for hvordan må politiske institusjoner se ut, dersom de skal få frivillig støtte fra rimelige personer som erkjenner eksistensen av rimelig pluralisme (Beitz, 2000, s.670)?

Det grunnleggende problemet i internasjonal sammenheng, er analogt til problemet med rimelig pluralisme innad i samfunn: at det eksisterer en grad av kulturell pluralisme er en permanent egenskap ved det internasjonale systemet, og dette vil medføre at det også foreligger ulike måter å organisere samfunn på (Beitz, 2000, s.670). I det internasjonale samfunnet vil det kunne eksistere flere rimelige, men motstridende begreper om hvordan samfunnet bør organiseres innad- og alle disse vil ikke være i overensstemmelse med liberale standarder om sosial rettferdighet (Beitz, 2000, s.670). Rawls antar imidlertid at det kan finnes ikke-liberale samfunn som er såpass anstendige at vi er berettiget i å akseptere dem som "equal participating members in good standing of the Society of Peoples" (Rawls, 1999, sitert i Beitz, 2000, s.670).

### **En kommentar til Rawls' (2006) tolkning av toleranse**

Til grunn for denne oppfatningen legger Rawls en spesiell tolkning av det liberale prinsippet om toleranse. Kok-Chor Tan (1998) har gitt en inngående kritikk av Rawls' (2006) toleranseprinsipp fordi dette prinsippet krever at liberale samfunn må tolerere nettopp undertrykkende og illiberale regimer. At dette blir resultatet kommer av at Rawls (2006) i følge Tan (1998), begår den feilslutningen å regne rimelig pluralisme i internasjonal sammenheng som analog til rimelig pluralisme innad i samfunn. Fordi en liberal demokratisk stat ikke nekter sine innbyggere å bekjenne seg til ulike omfattende doktriner- hvorav noen av dem ikke er konsistente med liberale verdier-, så kan heller ikke Folkenes lov nekte *stater* å bekjenne seg til omfattende doktriner som ikke er konsistente med liberale verdier (Tan, 1998). Men, sier Tan (1998), i en liberal demokratisk stat er de omfattende doktrinene som borgerne måtte bekjenne seg til løsrevet fra et *politisk* begrep: de politiske frihetene og rettighetene ligger fast: det er nettopp disse som garanterer individene friheten til å kunne

slutte seg til andre omfattende doktriner. Og om et individ skulle oppleve at hun måtte gå på akkord med sine liberale verdier, som følge av at hun slutter seg til en omfattende doktrine- si en religiøs gruppering- så står hun fritt til å *forlate* denne grupperingen om hun skulle ønske det (Tan, 1998). Av dette følger at det å tillate rimelig pluralisme innad i et samfunn ikke kan sies å være analogt til det å tillate rimelig pluralisme med hensyn til stater: dersom stater styres i henhold til omfattende doktriner sikres ikke individenes *politiske* rettigheter, fordi det *politiske* i slike tilfeller tilsvare hva enn det måtte være som følger av den vedtatte omfattende doktrinen (Tan, 1998)<sup>7</sup>. Jeg slutter meg til Tans (1998) innvending.

### 3.1.1 Formålet med Folkenes lov

Fordi anstendige ikke-liberale samfunn og liberale samfunn i utgangspunktet vil følge ulike normer for internasjonal atferd, og fordi disse normene kan være motstridende, er det nødvendig å sikre et felles grunnlag som både liberale og anstendige samfunn kan gi sitt frivillige samtykke til (Beitz, 2000, s.672). Dette er nødvendig dersom det skal være mulig å sikre et fredelig internasjonalt system (Beitz, 2000, s.672). Folkenes lov skal være et slikt grunnlag, og skal bidra til opprettelsen av et Folkenes samfunn bestående av liberale- og ikke-liberale, men anstendige samfunn; det Rawls med en fellesbetegnelse kaller velordnede samfunn (Beitz, 2000, s.671). Folkenes samfunn er ikke en verdensstat, men består av et nettverk av enheter som samarbeider om sikkerhet, finans og handel (Beitz, 2000, s.673).

Til grunn for Rawls' (2006) redegjørelse for det ideelle internasjonale samfunnet, ligger to kantianske ideer (Beitz, 2000, s.673). Den ene er den at en verdensregjering, i form av et enhetlig globalt regime med egne lover, ikke er ønskelig; den andre er ideen om en fredelig føderasjon av republikanske stater (Beitz, 2000, s.673). Rawls (2006) følger Kant, som tror at liberale samfunn ikke vil gå til krig med hverandre, og at de over tid vil utvikle nære bånd som følge av at de deltar i fredelig samarbeid (Beitz, 2000, s.673). Rawls (2006) utvider denne antakelsen til å inkludere det han kaller anstendige hierarkiske samfunn (Beitz, 2000, s.673). Dermed blir tanken bak *Folkenes lov* tydelig: dersom Folkenes samfunn vokser og inkorporerer stadig flere av verdens samfunn, vil både behovet for en verdensregjering i besittelse av tvangsmakt forsvinne, og et fredelig internasjonalt system vil oppstå (Beitz, 2000, s.673). Slik sett er tesen om demokratisk fred viktig for å forstå Rawls' redegjørelse for

---

<sup>7</sup> Jeg slutter meg til Tans (1998) innvending og beklager at jeg ikke har funnet tid og rom til å drøfte denne i større utstrekning. Tan (1998) konkluderer med at liberale samfunn ikke bør tolerere anstendige hierarkiske samfunn.

hvorfor forsvar- og utvidelsen av samfunnet av liberale og anstendige samfunn bør være liberale folkegruppers viktigste utenrikspolitiske mål (Beitz, 2000, s.673). Formålet med *Folkenes lov* er først og fremst og vise hvilke betingelser som må oppfylles for at det internasjonale samfunnet skal kunne være fredelig over tid.

## ■ Om velordnede folkegrupper

Rawls (2006) utvider altså Folkenes samfunn til å inkludere det han kaller anstendige hierarkiske samfunn (Rawls, 2006, s.71-94). Et slikt samfunn er ikke liberalt, og dermed ikke rimelig og rettferdig slik et liberalt samfunn er det; det behandler ikke sine samfunnsmedlemmer som likeverdige (Rawls, 2006, s.91). Personene i et anstendig hierarkisk samfunn anses heller ikke for å være selvstendige individer som fortjener likeverdig representasjon (i betydningen én borger, én stemme) (Rawls, 2006, s.80). For at liberale folkegrupper skal kunne tolerere og akseptere et slikt ikke-liberalt samfunn, må dette ikke-liberale samfunnets grunnleggende institusjoner være anstendige; det vil si at de må oppfylle visse krav når det gjelder politisk rett og rettferdighet, og de må være i stand til å få sitt folk til å respektere en rimelig og rettferdig lov for Folkenes samfunn (Rawls, 1999, s.67-68).

Anstendige samfunn må dermed ha struktur av å være et *konsultasjonshierarki*; dette innebærer at ulike stemmer i samfunnet blir hørt gjennom representative organer, og man har som gruppe, dissensrett (Rawls, 2006). Dette gjør at alle medlemmene i anstendige samfunn kan sies å «spille en viktig politisk rolle i beslutningsprosesser» (Rawls, 2006, s.69). Det anstendige samfunnet har også et politisk rettferdighetsbegrep om det felles gode. Dette innebærer at det ikke er aggressivt, det erkjenner at det må oppnå sine (legitime) mål gjennom diplomati og handel, og på andre fredelige måter (Rawls, 2006, s.72). Det innebærer også at en anstendig hierarkisk folkegruppes lover sikrer alle sine medlemmer noen grunnleggende menneskerettigheter (Rawls, 2006, s.73). I anstendige samfunn er det imidlertid gjerne slik at omfattende doktriner har innflytelse på styringen av samfunnet, for eksempel kan religion «på legalt vis dominere i statsadministrasjonen» (Rawls, 2006, s.73). I slike tilfeller kan religiøse minoriteter nektes å inneha offentlige posisjoner, dette må aksepteres- og er ikke problematisk i henhold til det begrepet om menneskerettigheter som ligger til grunn for Folkenes lov- så lenge ingen utsettes for religiøs forfølgelse (Rawls, 2006).

Når ikke-liberale samfunn er anstendige på den måten som er beskrevet over, innebærer det at liberale folkegrupper må avstå fra å gjennomføre politiske sanksjoner i den hensikt å få en anstendig folkegruppe til å endre sin atferd. I tillegg må det liberale samfunnet anerkjenne den anstendige folkegruppen som et likeverdig medlem av Folkenes samfunn, som har rettigheter og plikter på lik linje med alle andre folkegrupper (Rawls, 1999, s.67). Dette er i tråd med ideen om rimelig pluralisme: så lenge anstendige folkegrupper opptrer på en måte som er forenlig med en rimelig politisk forestilling om rettferdighet, må et liberalt samfunn respektere disse folkegruppens omfattende doktriner, og den måten å organisere samfunnet på som følger av disse (Rawls, 1999, s.67).

## Den andre utgangsposisjonen

I den andre utgangsposisjonen slik denne beskrives i *Folkenes lov*, er partene rasjonelle representanter for liberale eller anstendige hierarkiske folkegrupper. Partene som representanter for folkegruppene er plassert symmetrisk og derfor rettferdig i utgangsposisjonen, og de er plassert under et uvitenhetsslør som passer denne situasjonen (Rawls, 1999, s.40). Dette innebærer at ingen kjenner størrelsen på territoriet sitt, eller størrelsen på befolkningen; ei heller kjenner de til den relative styrken til den folkegruppen de representerer; eller hvilke naturressurser de disponerer og hvilken økonomisk situasjon de befinner seg i (Rawls, 1999, s.40). Den andre utgangsposisjonen er analog til den første, på den måten at Rawls antar at partene i den andre utgangsposisjonen bare har én grunnleggende interesse, nemlig at de nasjonale institusjonene tilfredsstiller det rettferdighetsbegrepet folkegruppen slutter seg til (Pogge, 1993, s.206). I motsetning til hva som er tilfellet i den første utgangsposisjonen vet imidlertid representantene for folkegruppene *hvilke* omfattende doktriner deres samfunn aksepterer. Man kunne tenke seg at dette ville bety at de ulike folkegruppene ville foretrekke ulike varianter av Folkenes lov, men Rawls (2006) mener at både anstendige og liberale samfunn ville anse sine viktigste interesser som å være ivaretatt gjennom nøyaktig den samme utgaven av Folkenes lov.

### 3.3.1 Den andre utgangsposisjonen: to omganger

Representantene for de liberale folkegruppene, som møtes i den *første* av to utgangsposisjoner på det andre nivået, vet at det eksisterer betingelser som gjør konstitusjonelt demokrati mulig, men de vet også at de deler verden med mange folkegrupper som ikke støtter opp om verken

liberale eller demokratiske verdier (Rawls, 1999, s.40-41). Dette er utgangspunktet for disse representantene når de sammen utarbeider fundamentet for Folkenes lov. De befinner seg bak et uvitenhetens slør og kjenner ikke til nøyaktig hvilken folkegruppe de representerer, hvilket territorie de befolker eller hvilke naturressurser som finnes der- men de vet altså at de selv tilhører liberale folkegrupper, og at de dermed organiserer sine samfunn i henhold til en omfattende liberal doktrine. Pogge (1993<sup>8</sup>, s.216) påpeker at disse liberale representantene er vel ettergivende; de aksepterer å legge til side alle sine oppfatninger om hvilke liberale, demokratiske og egalitarianske hensyn som et rettferdighetsbegrep bør innbefatte- med unntak av et bestemt prinsipp om toleranse- i den hensikt at loven de utarbeider skal være akseptabel for ikke-liberale samfunn. Den Folkenes lov som de enes om er ikke den som liberale folkegrupper ideelt sett ville velge, den er et resultat av at representantene for de liberale samfunnene vet at det eksisterer hierarkiske samfunn (Pogge, 1993, s.215). Som gode liberale vil de imøtekomme hierarkiske folkegrupper ved å tilpasse sine egne forestillinger om hva ideell global rettferdighet innebærer- og slik uttrykke liberalismens prinsipp om toleranse for andre måter å organisere samfunnet på (Pogge, 1993, s.215). At liberale folkegrupper enes om en Folkenes lov som ikke inkorporerer et utvidet begrep om menneskerettigheter- de menneskerettighetene som vil være særlig problematiske for hierarkiske samfunn utelates- og som ikke inkluderer et egalitariansk prinsipp (Pogge, 1993, s.216), kan dermed forstås som liberale samfunns forsøk på å ta rimelig pluralisme til etterretning.

Deretter er det klart for en utgangsposisjon nummer to på det andre nivået; i denne omgangen er det representanter for hierarkiske samfunn som møtes. Også disse befinner seg bak et uvitenhetens slør- men i motsetning til hva som er tilfellet for liberale samfunn, har ikke hierarkiske folkegrupper utarbeidet noen rettferdighetsprinsipper for sine samfunn gjennom en første utgangsposisjon. Dette er fordi en første utgangsposisjon, som vi har sett, tar utgangspunkt i en bestemt oppfatning om menneskers moralske natur: den forutsetter at partene som møtes er likeverdige- bare da kan de være symmetrisk stilt i en hypotetisk forhandlingssituasjon (Rawls, 2006, s.78). I hierarkiske samfunn er ikke medlemmene å anse som likeverdige, og de kan dermed heller ikke treffes som parter i en første utgangsposisjon. Resultatet av dette er som kjent at denne typen samfunn ikke er rettferdig innrettet. Likevel kan de altså møtes i en annen utgangsposisjon, fordi *utad* er de å anse som likeverdige;

---

<sup>8</sup> Pogges *An Egalitarian Law of Peoples* ble publisert i 1993, og baserer seg på en tidligere utgave av *Folkenes lov*- altså ikke den fullstendige, reviderte utgaven opprinnelig utgitt i 1999 (min norske oversettelse er fra 2006). De av Pogges argumenter som det refereres til her, er knyttet til Rawls' beskrivelse av den andre utgangsposisjonen, og må anses som å være like relevante for den endelige utgaven.

liberale og anstendige folkegrupper *som sådan* må anses som likeverdige seg i mellom (Rawls, 2006, s.78-79).

De anstendige hierarkiske samfunnene vil ha gode grunner til å akseptere den Folkenes lov som presenteres for dem i den andre utgangsposisjonen, fordi denne ikke inneholder noen omfattende liberale, demokratiske og egalitarianske prinsipper. Dermed er ikke Folkenes lov en trussel mot de nasjonale interessene til disse folkegruppene; Folkenes lov aksepterer at noen samfunn er organisert rundt omfattende ikke-liberale doktriner, og at slike doktriner gjennomsyrrer det politiske- og legale systemet. Den Folkenes lov som resulterer fra utgangsposisjonene på det andre nivået, er dermed fundert på en oppfatning om rimelig pluralisme og på liberale samfunns forpliktelse til et prinsipp om toleranse.

### **3.3.2 Mer om partenes grunnleggende interesser i den andre utgangsposisjonen**

Rawls (2006) antar at partene som representanter for liberale folkegrupper i den andre utgangsposisjonen, avleder, som jeg tidligere har vært inne på, sin grunnleggende interesse fra sine rimelige forestillinger om *politisk* rettferdighet (s.41). I motsetning til hva som er tilfellet innenfor liberale demokratiske enkeltsamfunn, hvor det legges til grunn det Rawls kaller et *omfattende liberalt* rettferdighetsbegrep (se Moellendorf, 1996<sup>9</sup>) som innebærer at det stilles krav til omfattende liberale, demokratiske og egalitarianske rettigheter for enhver borger; innebærer et begrep om politisk rettferdighet ingen slike omfattende liberale elementer (Moellendorf, 1996). Et politisk begrep om rettferdighet er liberalt i en langt mer begrenset forstand, og krever toleranse for ulike måter å organisere samfunnet på, men krever ikke frihet og likeverdighet for individene på samme måte som et omfattende liberalt begrep om rettferdighet. Ved å legge et slikt politisk begrep om rettferdighet til grunn, tar Rawls (og de liberale samfunnene) til etterretning at det eksisterer mange ikke-liberale samfunn i verden, som ikke uten videre ville akseptere en Folkenes lov som inkluderer utstrakte liberale, demokratiske og egalitarianske prinsipper (Moellendorf, 1996, Rawls, 2006). Dermed legges det til rette for å finne frem til et politisk rettferdighetsbegrep som kan oppnå bred konsensus (Moellendorf, 1996, Rawls, 2006).

---

<sup>9</sup> Moellendorf (1996) har i likhet med Pogge (1993) rettet sin kritikk mot en tidligere utgave av *Folkenes lov*. De samme argumentene som det refereres til her kan finnes igjen i omtrent samme form i Moellendorf (2002), jeg anser det derfor som uproblematisk å anvende dem i sammenheng med den endelige utgaven av *Folkenes lov*.

Hvilke grunnleggende interesser vil folkegruppene som ser på seg selv som frie og likeverdige, og som legger til grunn et begrep om politisk rettferdighet, ønske å sikre i en andre utgangsposisjon? I følge Rawls (2006) vil de først og fremst ønske å beskytte sin politiske uavhengighet; de vil beskytte sin frie kultur med dens tilhørende sivile friheter, og de vil garantere sin sikkerhet, sitt territorium og borgernes velvære (Rawls, 1999, s.41-42). I tillegg er det svært viktig å opprettholde en nødvendig selvrespekt som folk- dette kommer til uttrykk ved at enhver folkegruppe vil kreve at andre folkegrupper behandler dem med respekt og som likeverdige (Rawls, 1999, s.42). På dette punktet skiller en folkegruppe seg markant fra en stat: for mens en stat ofte funderer respekt og likeverdighet i symmetri- de statene som er like mektige, eller mektigere, fortjener respekt- vil en rettferdig folkegruppe innrømme *alle* andre folkegrupper respekt og anerkjennelse (Rawls, 1999, s.42). Fordi enhver folkegruppe som anerkjenner andre folkegruppers likeverdighet vil forvente den samme anerkjennelse fra andre folkegrupper, gjelder gjensidighetskriteriet for Folkenes lov, på samme måte som for rettferdighetsprinsippene i enkeltsamfunn (Rawls, 1999, s.42).

## Prinsippene for Folkenes lov

På bakgrunn av dette presenterer Rawls (1999) åtte prinsipper som han mener representantene for velordnede folkegrupper ville velge i den andre utgangsposisjonen. Disse prinsippene skal være de grunnleggende i en Folkenes lov, med muligheter for utdypinger og tillegg der dette anses som nødvendig (Rawls, 1999, s.44). Prinsippene er de følgende:

1. Folkegrupper er frie og uavhengige. Deres frihet og uavhengighet skal respekteres av andre folkegrupper.
2. Folkegrupper skal overholde traktater og overenskomster.
3. Folkegrupper er likeverdige parter i avtalene som binder dem.
4. Folkegrupper skal overholde plikten om ikke-intervensjon.
5. Folkegrupper har rett til selvforsvar, men ingen rett til å tilskynde krig for andre formål enn selvforsvar.
6. Folkegrupper skal respektere menneskerettighetene.
7. Folkegrupper skal overholde nærmere spesifiserte restriksjoner under krig.

8. Folkegrupper har en plikt til å hjelpe andre folkegrupper som lever under så ugunstige forhold at etablering av et rettferdig eller anstendig politisk og sosialt regime hindres (Rawls, 2006, s.44).

### 3.4.1 Menneskerettigheter

Det sjette prinsippet sier altså at folkegrupper skal respektere menneskerettighetene. Listen over menneskerettigheter som Rawls inkluderer utelater mange av de rettighetene som inkluderes i Menneskerettighetserklæringen fra 1948 og i andre, senere avtaler og som sammen regnes som å definere de internasjonalt anerkjente menneskerettigheter (Beitz, 2000, s.684). Blant de rettighetene som utelates er ytringsfrihet og forsamlingsfrihet, og retten til demokratisk politisk deltakelse (Beitz, 2000, s.684). At Rawls ikke inkluderer denne typen menneskerettigheter i Folkenes lov, har sammenheng med hans overbevisning om tilstedeværelsen av rimelig pluralisme, og med det toleranseprinsippet han legger til grunn: han forstår rettigheter som omhandler ytrings- og forsamlingsfrihet og demokrati som å være uttrykk for liberale aspirasjoner- dermed er dette rettigheter som ikke appellerer til anstendige hierarkiske samfunn, derfor kan de ikke være med i en Folkenes lov basert på et politisk rettferdighetsbegrep (Beitz, 2000, s.684).

Rawls (2006) sier at mange vil mene at menneskerettighetene tilsvarer de rettighetene som borgerne i et rimelig konstitusjonelt demokratisk regime har, i kontrast til dette står menneskerettighetene i Folkenes lov (s.87). Menneskerettighetene er uttrykk for «en spesiell klasse av rettigheter» (Rawls, 2006, s.87). Det særegne med denne typen rettigheter er at både rimelige liberale folkegrupper og anstendige hierarkiske folkegrupper fordømmer brudd på- eller krenkelse av dem (Beitz, 2000, Rawls, 2006). Menneskerettighetene inkluderer retten til liv (inkludert en rett til midler til livsnødvendigheter og sikkerhet), rett til frihet (fra slaveri, livegenskap og tvungen okkupasjon, og tilstrekkelig samvittighetsfrihet slik at religions- og tankefrihet sikres), rett til eiendom (personlig eiendom) og retten til formell likhet (like tilfeller behandles likt) (Rawls, 2006, s.73). I en fotnote kommer Rawls (2006) med en ytterligere reservasjon hva gjelder samvittighetsfrihet; «den behøver ikke være så omfattende, ei heller lik for alle samfunnsmedlemmer. For eksempel kan religion på legalt vis dominere i statsadministrasjonen, mens andre religioner, selv om de er tolerert, kan bli nektet retten til å inneha visse posisjoner. Slike forhold kaller jeg tilfeller som tillater «samvittighetsfrihet, men ikke lik frihet» » (s.73).



### 3.4.2 Menneskerettighetens funksjon i Folkenes lov

For Rawls spiller menneskerettighetene en helt spesiell rolle i Folkenes lov (Rawls, 2006, Beitz, 2000). Det menneskerettighetsbegrepet han legger til grunn er ment som en del av kritikken mot staters suverenitet<sup>10</sup>. Når menneskerettighetene som inngår i Folkenes lov er det Rawls anser som politisk «nøytrale», og således er rettigheter som alle velordnede folkegrupper vil kunne samles om, begrenses statenes indre suverenitet: menneskerettighetene setter grenser for hva som kan sies å være en folkegruppe- eller en stats legitime autoritet over sitt eget folk (Beitz, 2000, s.683); og statens ytre suverenitet: menneskerettighetene begrenser hva som kan tjene som begrunnelse for å gå til krig, og også hvordan en krig kan utkjempes (Rawls, 2006, s.87). Folkenes lov er, som vi har sett, ment å skulle bidra til et fredelig internasjonalt samfunn; menneskerettighetenes funksjon i Folkenes lov er dermed å begrense folkegruppens muligheter til å gå til (legitim) krig: «Krig kan utelukkende begrunnes i selvforsvar eller ved grove menneskerettighetsbrudd» (Rawls, 2006, s.88). All den tid både liberale og anstendige samfunn gir sin tilslutning til Folkenes lov, og dermed må antas å respektere listen over menneskerettighetene som inngår i denne loven, vil sannsynligheten for en krig mellom liberale og anstendige samfunn være så godt som ikke-eksisterende. Om velordnede samfunn må gå til krig vil dette antakelig involvere røverstater eller velvillige enevelder, som er samfunn som kan tenkes å være aggressive eller som vil bryte menneskerettighetene. Folkenes lov med dens tilhørende menneskerettighetsbegrep vil imidlertid ivareta fredelige relasjoner mellom velordnede liberale og anstendige folkegrupper. Spørsmålet er om et slikt «nøytralt» menneskerettighetsbegrep, tilpasset anstendige hierarkiske samfunn, er moralsk forsvarlig.

---

<sup>10</sup> Rawls kritikk av staters suverenitet inngår som en del av hans begrunnelse for hvorfor *folkegrupper* er en bedre analog til borgerne i enkeltsamfunn, enn stater er: stater kan ha andre interesser enn borgerne den representerer, staten kan være i pengesterke lobbyisters makt, eller staten kan forfølge sine egne byråkratiske og økonomiske interesser. Dette kan medføre at staten misbruker sin suverenitet og sitt monopol på tvangsmakt. Det er dermed nødvendig med en innretning som kan begrense statens mulighet til å utøve sin suverenitet overfor sine borgere (ved å undertrykke- og utbytte dem) og overfor andre stater (ved å gå til krig). Menneskerettighetene skal spille en slik rolle.

## 4 *Folkenes lov*: folkegrupper fremfor individer

I dette kapitlet vil jeg problematisere det at folkegrupper gjøres til den viktigste moralske enheten i *Folkenes lov*. Jeg har vist at det liberale premisset om menneskers iboende verdi, i kraft av å være moralske personer, ligger til grunn for måten Rawls (1971) designer den første utgangsposisjonen på i *A Theory of Justice*. Når folkegrupper behandles som parter i den andre utgangsposisjonen, ligger ikke det liberale premisset om individenes moralske verdi til grunn for de prinsippene som velges for *Folkenes lov*. Rawls (2006) anser ikke dette som å være problematisk. Det har sammenheng med at den grenen av den liberale internasjonale tradisjonen han bekjenner seg til,<sup>11</sup> anser det internasjonale samfunnet som å være et samfunn bestående av (nasjonal)stater, og hvor det foreligger en klar arbeidsdeling: de enkelte samfunn har ansvaret sitt eget folks velferd, mens det internasjonale samfunnet er ansvarlig for å sørge for å opprettholde de betingelsene som gjør at anstendige enkeltsamfunn kan blomstre (Beitz, 2000, s.677). Dermed antar Rawls (2006) at velferden til medlemmene av alle de folkegruppene som inngår i *Folkenes* samfunn er ivaretatt.

Problemet er bare, slik jeg ser det, at dette ikke nødvendigvis er tilfellet når anstendige hierarkiske samfunn er deltakere i *Folkenes* samfunn, og når menneskerettighetene som inngår i *Folkenes lov* utelater viktige rettigheter som yringsfrihet og rett til demokratisk deltakelse. Hadde *Folkenes* samfunn bare inkludert liberale samfunn, er det grunn til å tro at vi kunne stolt på at en arbeidsdeling mellom det internasjonale og det nasjonale ville ivareta alle mennesker som likeverdige i kraft av å være moralske personer- men anstendige hierarkiske samfunn aksepterer ikke menneskers likeverd qua mennesker. I dette kapitlet vil jeg dermed se nærmere på hvorvidt Rawls er berettiget i å utelate det grunnleggende liberale premisset om menneskers moralske verdi fra *Folkenes lov* når han gjør folkegrupper til den viktigste moralske enhet i den andre utgangsposisjonen. Jeg vil også se nærmere på- og problematisere- individenes plass innenfor anstendige hierarkiske folkegrupper.

---

<sup>11</sup> Beitz (2000) kaller den *sosial liberalisme* (s.677).

# ■ Menneskers grunnleggende rett på likhet og frihet: en forutsetning for den første utgangsposisjonen

Som del av redegjørelsen for hvorfor den andre utgangsposisjonen er annerledes enn den første, og at prinsippene for Folkenes lov som avledes fra denne utgangsposisjonen dermed ikke tilsvarer rettferdighetsprinsippene som utledes i *A Theory of Justice*, kommer Rawls (2006) med en begrensning med hensyn til liberalismens premiss om individene som å ha en iboende moralsk verdi (Kymlicka, 2001, s.249). Han sier at i den første utgangsposisjonen «ble borgerne regnet for å være frie og likeverdige *fordi* de oppfatter seg selv som borgere i et demokratisk samfunn» (Rawls, 2006, s.41). Med andre ord, legitimerer Rawls det å gjøre folkegrupper til den grunnleggende moralske enhet i den andre utgangsposisjonen ved å si at det er det liberale demokratiske samfunnet som *gjør* borgerne- altså individene- frie og likeverdige.

Slik han argumenterer for den første utgangsposisjonen, og mot et utilitaristisk prinsipp om rettferdighet, i *A Theory of Justice*, må han imidlertid forstås- slik jeg har forsøkt å vise- som å hevde noe helt annet: nemlig at det at mennesker er grunnleggende likeverdige, i kraft av å være moralske personer, kommer *før* betraktninger om samfunnet. Prinsippene for en virkelig rettferdig organisering av samfunnets grunnleggende institusjoner kan bare avledes fra en situasjon hvor menneskers iboende moralske verdi som personer, ivaretas; nærmere bestemt i en situasjon hvor all informasjon om vilkårlige elementer som fører til at mennesker kan oppfattes som å være ulike er fjernet. I denne posisjonen vil partene velge prinsipper som vil sørge for at samfunnets grunnstruktur viderefører og konsoliderer deres likeverdighet- med andre ord vil de velge prinsipper som først og fremst sørger for like rettigheter og friheter til alle, og som deretter sørger for omfordeling til fordel for de dårligst stilte, og sjanselighet.

Når Rawls (1971) knytter utgangsposisjonen og valget av rettferdighetsprinsipper til et liberalt konstitusjonelt demokrati, så har dette med å gjøre at slike samfunn er den eneste formen for samfunn som er i stand til å ivareta og beskytte de omfattende like rettighetene og frihetene mennesker som moralske personer kan kreve i rettferdighetens navn. Anstendige samfunn har, som vi har sett, ikke gjennomført noen utgangsposisjon på det første nivået. Fordi slike samfunn ikke er liberale og demokratiske- vil de heller ikke kunne være rettferdige på en slik måte at de ivaretar menneskers grunnleggende moralske verdi. Rettferdigheten er

dermed uløselig knyttet til liberale demokratiske samfunn ved at slike samfunn er en nødvendig forutsetning for at rettferdighetsprinsippene skal kunne utledes, og senere konsolideres; men dette er *ikke* det samme som at liberale demokratiske samfunn er en nødvendig forutsetning *for at mennesker har en iboende moralsk verdi som personer, og at de derfor har krav på å bli behandlet likeverdige*. Individenes moralske likeverdighet er konstant og uforanderlig, men kan dessverre ikke alltid befestes gjennom lov- hvilket er tilfelle i anstendige hierarkiske samfunn. I liberale demokratier ligger imidlertid forholdene til rette for at menneskers moralske likeverdighet erkjennes ved lov; derfor kan partene som møtes i den første utgangsposisjonen, og som vet at det eksisterer gunstige betingelser for liberalt demokrati, hevde sin rett til likhet og frihet. Denne retten eksisterer alltid, og den eksisterer *forut for* enhver beslutning om styreform; men den kan bare finne sitt fulle uttrykk i et liberalt demokratisk samfunn. Dermed er det ikke slik at et liberalt demokratisk samfunn er en nødvendig forutsetning for menneskers iboende moralske likeverdighet- mennesker er ikke like og frie *fordi* de tilhører denne typen samfunn- men det er bare i liberale demokratier at menneskers iboende moralske likeverdighet kan realiseres i samfunnets grunnstruktur.

Slik jeg oppfatter det, er det på denne måten Rawls' (1971) begrunnelse for den første utgangsposisjonen må forstås, dermed blir det problematisk når *folkegrupper* gjøres til den grunnleggende moralske enhet når prinsippene for Folkenes lov skal utledes- fordi dette innebærer at *individenes* iboende moralske likeverdighet ikke lenger er ukrenkelig; hvis tydeligste uttrykk er aksept av ikke-liberale hierarkiske folkegrupper som fullverdige medlemmer av Folkenes samfunn.

## **■ Folkenes lov og et politisk liberalt rettferdighetsbegrep: begrunnelsen for den andre utgangsposisjonen**

Utgangsposisjonen som Rawls presenterer i *Folkenes lov* bygger altså på et annet premiss enn den første utgangsposisjonen. Mens partene i den første utgangsposisjonen er representanter for individene i enkeltsamfunnet, er partene i den andre utgangsposisjonen representanter for hele *folkegrupper*. Umiddelbart kan det fremstå som om Rawls er inkonsistent når han endrer premissene for utgangsposisjonen på denne måten- burde ikke den andre utgangsposisjonen være analog til den første, og la partene representere *personene* i verden? Rawls' begrunnelse for hvorfor han velger å konstruere den andre utgangsposisjonen som han gjør, har

sammenheng med hans oppfatning om eksistensen av rimelig pluralisme. Mens rettferdighetsprinsippene utgjør et *omfattende* liberalt begrep om rettferdighet, slik de er utformet i *A Theory of Justice* (Moellendorf, 1996, s.132), legger Rawls (2006), av hensyn til rimelig pluralisme, til grunn et *politisk* liberalt rettferdighetsbegrep i *Folkenes lov*. For at prinsippene skal kunne være politiske må de være frittstående- det vil si, de må ikke være avledet fra noen av de omfattende moralske, filosofiske eller religiøse doktrinene som eksisterer blant borgerne i et liberalt demokratisk samfunn (Moellendorf, 1996, s.132). Et slikt nøytralt politisk begrep om rettferdighet er å foretrekke fordi det bærer med seg større muligheter til å oppnå bred aksept hos mennesker med ulike oppfatninger av hva som er det gode.

Fordi rettferdighetsprinsippene som skal utledes har ulik status; i den ene sammenhengen representerer de et omfattende liberalt begrep om rettferdighet, i den andre sammenhengen et politisk begrep, må også prosedyren som prinsippene avledes fra, konstrueres på forskjellige måter (Moellendorf, 1996, s.132-133). I *Political Liberalism*<sup>12</sup>, og senere også i *Folkenes lov*, blir personene og samfunnene de representerer ikke avledet fra metafysiske antakelser om menneskenaturen, men fra ideer som antas å ha allmenn gangbarhet i den liberale demokratiske tradisjonen- en modell som innebærer denne typen begreper om mennesker og samfunn er avgjørende, dersom utfallet av prosedyren skal bli politisk og ikke omfattende (Moellendorf, 1996, s.133).

## **■ Anstendige hierarkiske folkegruppers mangel på respekt for enkeltindividenes moralske verdi**

Det Rawls ønsker er altså å etablere et rettferdighetsbegrep og en Folkenes lov som til en viss grad er nøytral; derfor må Folkenes lov funderes på et politisk liberalt rettferdighetsbegrep som er tilpasset eksistensen av rimelig pluralisme, og dermed er det uholdbart å utforme rettferdighetsprinsipper som baserer seg på det som kan oppfattes som å være «vestlige verdier».

Slik jeg ser det, er det selve definisjonen på hva som menes med *liberale* verdier Rawls har problemer med i denne sammenheng- eller sagt på en annen måte: han slites mellom ulike *betydninger* av liberale verdier. På den ene siden, er det viktig for ham å utarbeide en

---

<sup>12</sup> Hvor Rawls først utvikler det politisk liberale rettferdighetsbegrepet (se Moellendorf, 1996).

internasjonal rettferdighetsteori som er liberal, i den forstand at den ikke dømmer, at den vektlegger hvordan det finnes mange ulike omfattende doktriner som har rett på aksept og at den respekterer samfunns rett til selvbestemmelse og ikke-innblanding. På den annen side, handler liberale verdier også om mer enn dette; respekt for enkeltindividet, frihet og likhet, privat eiendomsrett og så videre. Denne delen av det liberale- kall den individuell liberalisme- kan ikke Rawls beskytte gjennom Folkenes lov. Grunnen er, som Moellendorf (1996) påpeker, at Rawls trekker visse konklusjoner om hvilke grenser som må trekkes for liberale prinsipper dersom de skal være politiske og ikke omfattende, og resultatet blir et sett med prinsipper som er liberale (i relasjon til individer) bare i den snevre forstand at de erkjenner et begrenset sett av menneskerettigheter som ikke garanterer den typen liberale rettigheter som er ment å sikre individenes frihet og likeverd (s.133). Skulle prinsippene i Folkenes lov vært liberale i større grad ville de vært omfattende og ikke politiske- og dermed ville de krenke det liberale prinsippet om toleranse for rimelig pluralisme (Moellendorf, 1996, s.133).

Problemet med dette, er at prisen for å respektere toleranse for rimelig pluralisme er en manglende respekt for individene innad i samfunnene som ikke er i tråd med liberalismens premiss om menneskers grunnleggende moralske verdi. Problemet er at Folkenes lov, slik Rawls konstruerer den, gjør at et politisk liberalt rettferdighetsbegrep er analogt med aksept av regimer som til tross for å være anstendige slik Rawls (2006) definerer det, må anses som å være undertrykkende og som å frata individene rettigheter de har krav på i kraft av å være moralske personer. Den arbeidsdelingen som Rawls (2006) ser for seg -hvor det nasjonale samfunnet har ansvaret for sitt eget folk, og det internasjonale samfunnet garanterer rettferdige bakgrunnsbetingelser- kan dermed ikke sies å være moralsk forsvarlig så lenge anstendige hierarkiske folkegrupper aksepteres som del av Folkenes samfunn.

### **4.3.1 Anstendige hierarkiske folkegrupper er ikke liberale, men de behandler sine medlemmer i tråd med visse spesifiserte krav- er ikke det nok?**

Til påstanden om at anstendige hierarkiske folkegrupper ikke behandler sine medlemmer på en moralsk forsvarlig måte, svarer Rawls (2006), at slike samfunn må holde visse standarder; de må respektere menneskerettigheter og de må tilkjenne alle sine medlemmer en meningsfull rolle i politikken- dermed er slike samfunn ikke liberale, men de er heller ikke undertrykkende.

I Kazanistan, Rawls hypotetiske eksempel på et velordnet hierarkisk konsultasjonshierarki, er islam den foretrukne religion. Det er ikke noe skille mellom religion og stat, og bare muslimer kan inneha ledende stillinger med politisk autoritet og med mulighet til å påvirke styresmaktens viktigste beslutninger (Rawls, 2006, s.84). Det som gjør Kazanistan velordnet, er at andre religioner tolereres: de kan praktiseres åpent uten at deres tilhengere behøver å frykte represalier- annet enn at de mister retten til å inneha høye embeter innenfor politikk og jus (Rawls, 2006, s.84). Kazanistan er et konsultasjonshierarki fordi alle grupper i samfunnet er representert av lovlige organer som deltar i debatt rundt viktige politiske spørsmål (Rawls, 2006). Alle medlemmer av en folkegruppe må tilhøre en slik undergruppe i samfunnet, og hver gruppe må representeres ved en enhet som i det minste består av noen av gruppens egne medlemmer. Rawls (2006) er eksplisitt i det at lederne i konsultasjonshierarkiet plikter å ta alle innspill på alvor, og at de grunnleggende interessene til alle samfunnets medlemmer må tas alvorlig- uavhengig av gruppetilhørighet.

Samtidig sier han at i eksempelet Kazanistan, vil- og må beslutningene fattes i henhold til oppfatningen om dette samfunnets spesielle prioriteringer, og i dette henseendet vil ikke-muslimske minoriteter være mindre knyttet til disse prioriteringene enn muslimene selv (Rawls, 2006, s.85). Selv om Rawls hevder at samfunn som Kazanistan er velordnede, nettopp fordi det eksisterer en felles oppfatning innad i disse samfunnene om at alle medlemmene blir hørt og respektert i rimelig utstrekning; vil jeg innvende at måten disse samfunnene organiseres på, åpner opp for en diskriminering og undertrykkelse.

### **Om hvorfor vi kan anta at det forekommer urimelig undertrykkelse innad i anstendige hierarkiske samfunn**

Det er naturlig å anta at representanten for Kazanistan som deltar i utgangsposisjonen tilhører den religiøse majoriteten i samfunnet, og dermed også representerer den politisk dominerende makten i landet. Rawls (2006) legger til grunn at på tross av dette, så representerer Kazanistans delegat (for å låne Pogges (1993) benevnning av representantene i utgangsposisjonen) viljen til hele Kazanistans befolkning; til hver og en av dette samfunnets medlemmer. Hvorfor antar han at dette er tilfellet?

Når Rawls lar folkegruppene i den andre utgangsposisjonen være analoge til individene i den første utgangsposisjonen, så lar han folkegruppens interesser i aggregert form fortrenge individenes- de enkelte samfunnsmedlemmenes- interesser. Han gjør med andre ord

samfunnet som sådan til den viktigste moralske enhet, og krenker dermed liberalismens iboende krav om å behandle personer som frie og likeverdige- “the separateness of persons” (se Kymlicka, 1989). Rawls (2006) søker altså å rettferdiggjøre dette gjennom å vise til at anstendige hierarkiske konsultasjonshierarkier er «velordnede», men som Moellendorf (1996) påpeker, er dette ingen garanti for at representantene for disse samfunnene må ta hensyn til andre enn sine meningsfeller i en utgangsposisjon: “The voices of persons taken to be the citizens are simply muffled behind the voting of representatives pursuing the interests of the state” (Moellendorf, 1996, s.143).

I tilfellet Kazanistan, er det rimelig å anta at representanten som møter i utgangsposisjonen har interesse av at det vedtas en Folkenes lov som ikke sier noe om hvordan partene skal organiseres internt- hans ønske er at Kazanistan skal styres i henhold til Sharia-lovgivning, som er det praktiske uttrykket for den omfattende doktrine som han slutter seg til. Men kan vi uten videre anta at den kristne minoriteten i landet ville ønske det samme, om de fikk anledning til å være med på forhandlingene? Selv om Rawls (2006) insisterer på at anstendige samfunn har en felles oppfatning av et rettferdighetsbegrep, vil jeg likevel insistere på at det *i praksis* vil være muligheter for at denne «felles» oppfatningen av samfunnets interesse, er gjennomsyret av den dominerende parts oppfatning: “Because the interests of persons are inappropriately suppressed behind those of the states, it is quite easy for Rawls simply to assume that individuals in hierarchical states will accept the law of peoples which legitimize those states” (Moellendorf, 1996, s.143).

Brian Barry (1998) viser til noe av det samme når han sier at det alltid er grunn til å være skeptisk til realiteten i det som tilsynelatende er konsensus rundt åpenbart urettferdige sosiale institusjoner:

...the exploited and oppressed know perfectly well that they are being treated badly, and the consensus that is blandly asserted to obtain is actually to be found only among the more articulate and powerful members of the group. Even when acceptance is genuine, it is invalidated if the person giving it is to ill-educated or restricted in access to relevant information about alternative forms of organization to be able to make an informed judgment (Barry, 1998, s.158).

Selv om medlemmene av den anstendige hierarkiske folkegruppen gir uttrykk for at de støtter opp om samfunnets felles rettferdighetsbegrep- dets begrep om hva som utgjør samfunnets



gode; så er det ikke sikkert at dette uttrykker deres virkelige oppfatning. Kanskje en del av disse medlemmene uttrykker sin støtte til samfunnets organisering fordi de frykter konsekvensene dersom de ikke gjør det; eller fordi deres representative organ i konsultasjonshierarkiet hovedsakelig består av representanter som deler den dominerende elitens oppfatning om det gode<sup>13</sup>. Poenget er at vi ikke har noen garanti for om det eksisterer en konsensus om det offentlig anerkjente begrepet om rettferdighet i anstendige konsultasjonshierarkier så lenge den andre utgangsposisjonen lar *folkegrupper* representere samfunnets aggregerte gode, samtidig som menneskerettighetene i Folkenes lov ikke omfatter ytringsfrihet og demokratiske rettigheter.

Til dette kan Rawls innvende at det vi snakker om her er ideell teori. Dersom det virkelig er slik at måten de anstendige hierarkiske folkegruppene er beskrevet på, medfører urimelig undertrykkelse, så må vi endre på betingelsene på en slik måte at denne typen undertrykkelse opphører. Vi kan for eksempel legge inn et krav om at de representative organene må bestå utelukkende av representanter for den gruppen de er ment å representere; da vil vi i større grad kunne være sikre på at alle samfunnets grupper blir hørt på en mer tilbørlig måte. Dermed kunne Rawls møte min innvending, mens berettigelsen for anstendige og ikke-liberale folkegruppers tilstedeværelse i Folkenes samfunn fremdeles står seg<sup>14</sup>. Med andre ord lykkes jeg ikke i å tilbakevise at Rawls ikke bør tolerere anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn.

#### **4.3.2 Individene har en rett til å kunne leve i tråd med sin oppfatning av det gode: problemer som følger av å gjøre folkegrupper til grunnleggende moralsk enhet**

Problemet med anstendige hierarkiske folkegrupper kan imidlertid også ses i et annet lys, som jeg mener at tilpasninger av- eller tillegg til kravene til anstendige samfunns organisering *ikke* kan bøte på. Dersom vi ser for oss at det fantes et samfunn som var organisert på en slik måte at dets institusjoner fungerte slik de gjør i Kazanistan; de var organisert i henhold til, la oss si, en konservativ tolkning av islamsk lov; så er det fullt mulig å tenke seg at ikke *alle* individene- verken blant de som tilhører den muslimske majoriteten eller blant medlemmene

---

<sup>13</sup> Dette er et alternativ fordi Rawls ikke sier at et representativt organ utelukkende må bestå av medlemmer av den gruppen dette organet er ment å skulle representere. For eksempel kan dette tenkes å innebære at et organ som skal representere kvinners interesser i konsultasjonshierarkiet består av en kvinne og ni menn. I et slikt tilfelle er det rimelig å stille spørsmålsteget ved hvor stor kvinners reelle innflytelse i samfunnet er.

<sup>14</sup> Jeg er Robert Huseby takk skyldig for dette poenget.

av andre grupper i samfunnet- ønsker å leve i henhold til en slik doktrine. *Uavhengig av om den gruppen de tilhører representeres på en god måte i konsultasjonshierarkiet:*

The fact is that none of Rawls's "well-ordered" hierarchies will be free of natives who are themselves inspired by liberal ideas of liberty and equality. There is no Islamic nation without a woman who insists on equal rights; no Confucian society without a man who denies the need for deference. Sometimes these liberals will be in a minority in their native lands; but given the way Rawls defines a "well-ordered" hierarchy, it is even possible that native liberals might be a majority (Ackerman, 1994, sitert i Moellendorf, 1996, s.143).

I *A Theory of Justice* vektlegger Rawls nettopp hvordan hver og en gjennom rasjonell refleksjon må bestemme hva som utgjør det gode for ham: "Just as each person must decide by rational reflection what constitutes his good, that is, the system of ends which it is rational for him to pursue, so a group of persons must decide once and for all what is to count among them as just and unjust" (Rawls, 1971, s.10-11). All den tid det er representanter for *folkegrupper* som møtes i den andre utgangsposisjonen, og så lenge hierarkiske samfunn møtes i en egen utgangsposisjon, vil interessene til *individene* i disse statene- og da kanskje særlig interessene til de individene som ikke tilhører samme gruppe som den styrende eliten- fortrenses av samfunnets (eller statens) interesser i aggregert form. Samfunnets interesser aggregert, vil i anstendige hierarkiske konsultasjonshierarkier være ensbetydende med den omfattende religiøse eller politiske doktrine som har fått fotfeste, og som samfunnet dermed organiseres i tråd med. Problemet i slike tilfeller er at vi risikerer at det er svært mange *individer* i disse samfunnene som ikke deler de verdiene som den styrende eliten forfekter- og dermed undertrykker anstendige hierarkiske folkegrupper individene på den måten at de ikke får anledning til å leve i tråd med sin oppfatning om det gode; *selv om* de respekterer menneskerettighetene og *selv om* de har en meningsfull rolle i det politiske liv, i henhold til Rawls' (2006) definisjon.

### **4.3.3 En foreløpig sammenfatning av det som har vært sagt**

På bakgrunn av det som har vært sagt til nå vil jeg hevde at det som er mest problematisk med innlemmelsen av anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn, er det Darrel Moellendorf (2002), påpeker: at dette medfører at enkeltpersoner ikke ytes den respekt de fortjener i kraft av å være moralske personer (se Brock, 2009, kap.3). Rawls (2006) sier at målet med Folkenes lov har vært å skissere «en rettferdighetsidé som, selv om den er fjern fra

liberale begreper, fortsatt har egenskaper som gir de aktuelle samfunn den nødvendige moralske status som kreves av medlemmer i det gode selskap innenfor Folkenes samfunn» (s.76). Slik jeg ser det er imidlertid Rawls, som liberal, forpliktet til nettopp den idé at det gode liv utgjør essensen av det vi må strebe etter å oppnå; i tillegg er moderne liberalisme fundert på det som Dworkin har kalt et «abstrakt egalitariansk plåtå» (se Kymlicka, 1989, s.13) som også forplikter Rawls til den tanke at “the interests of the members of the community matter, and matter equally” (Dworkin, 1983, sitert i Kymlicka, 1989, s.13). Dermed kan det stilles spørsmåltegn ved om det er riktig å si at anstendige hierarkiske samfunn har *den nødvendige moralske status*, all den tid slike samfunn nettopp *ikke* tilkjenner alle sine medlemmers interesser like stor vekt, og dermed ikke garanterer alle sine medlemmer muligheten til å leve et godt liv i tråd med sine oppfatninger om hva dette innebærer. Slik jeg ser det, er dette grunn god nok til å hevde at Rawls (2006) argumenter for hvorfor anstendige folkegrupper må inkluderes i Folkenes samfunn ikke er gode nok; og at slike samfunn *ikke* bør inkluderes som del av Folkenes samfunn.

## 5 Rettferdighet som et produkt av statens moralitet

For mange er det slik at det er staten som gir opphav til et begrep om rettferdighet- ingen stat, ingen rettferdighet. Dersom man inntar en slik posisjon, er det ikke uten videre sikkert at det finnes noe som heter internasjonal rettferdighet, i et slikt perspektiv er det ikke problematisk, moralsk sett, at individer i ulike samfunn ikke har tilgang på de samme rettigheter og friheter. Menneskene får sitt moralske likeverd gjennom den tilknytning de har til staten- de har ikke krav på likeverdighet qua mennesker. Som vi har sett, sier Rawls (2006) i *Folkenes lov* at det som gjør menneskene frie og likeverdige er deres tilhørighet til en liberal demokratisk stat. Dermed kan han forstås som både å slutte seg til en anti-monistisk posisjon med hensyn til moralske prinsipper og som å legge til grunn en kontekstavhengig forståelse av rettferdighet.

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for hva som menes med henholdsvis anti-monisme og kontekstualisme, og diskutere hvorvidt Rawls kan rettferdiggjøre innlemmelsen av anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn ved å slutte seg til slike posisjoner.

### ■ Implikasjonene av en anti-monistisk tilnærming til moral

Nagel (2005) argumenterer for at Rawls (1971, 2006) åpenbart må forstås som å innta en anti-monistisk posisjon med hensyn til moralske prinsipper. Dette innebærer at Rawls antar at det finnes ulike moralske «sfærer», og at det for hver sfære må gjelde forskjellige og uavhengige moralprinsipper. Dette underbygges, sier Nagel (2005), av at rettferdighetsprinsippene slik de ble utledet i *A Theory of Justice*, ikke gjelder i relasjonene mellom mennesker; rettferdighetsprinsippene skal styre samfunnets grunnstruktur- de gjelder ikke som påbud eller begrensninger på individers handlinger og interaksjon med hverandre (s.123). Rawls' liberale egalitarianisme er dermed begrenset: den gjelder ikke for individuell moralitet eller for individuelle utfall innenfor den egalitarianske staten; ei heller gjelder den i relasjonen mellom stater, eller mellom individuelle medlemmer av ulike stater (Nagel, 2005, s.123). Alt dette representerer ulike tilfeller- eller typer av relasjoner, og prinsippene som styrer dem må avledes fra hvert enkelt tilfelle eller relasjon- det er dermed ikke mulig å strekke prinsipper

som gjelder for det nasjonale til også å gjelde det internasjonale, fordi disse to tilfellene er vesensforskjellige.

Nagel (2005) sier at det er *suverene staters vesen*, og særlig den omfattende kontroll disse har over rammene rundt enkeltmenneskets liv, som skaper “the special demands for justification and the special constraints on ends and means that constitutes the requirements of justice” (Nagel, 2005, s.123). Med andre ord; det er menneskenes tilknytning til staten som gjør at de kan stille krav i *rettferdighetens* navn. Med andre ord: rettferdighetsprinsipper er de rette prinsippene for å styre relasjonen mellom stat og borgere; i andre sammenhenger gjelder andre moralprinsipper- men ikke prinsipper om *rettferdighet* i betydningen krav om like rettigheter og friheter, demokrati og en egalitariansk fordeling.

Nagel (2005) sier videre at Rawls’ anti-monisme i seg selv er en *teoretisk avvisning* av ethvert krav om at Rawls må være moralsk konsistent og dermed la *personer* være den grunnleggende moralske enhet også i den andre utgangsposisjonen (for slik å unngå de uheldige implikasjonene av den andre utgangsposisjonen som ble beskrevet i forrige kapittel) slik som for eksempel Moellendorf (1996) har hevdet (Nagel, 2005, s.125). For akkurat som det ikke er noe i veien for at relasjonene mellom mennesker styres av andre prinsipper enn de som styrer for eksempel rettsinstitusjoner, behøver det ikke å være noen inkonsistens mellom det at verden som et hele styres av andre prinsipper enn dens bestanddeler- altså enkeltsamfunnene (Nagel, 2005, s.125). Nagel (2005) erkjenner imidlertid at dersom vi er ute etter en *moralsk* konsistens, og ikke bare en logisk konsistens, så må forskjellene mellom disse tilfellene eller relasjonene kunne *forklare* hvorfor ulike prinsipper må anvendes på de ulike relasjonene- altså *hvorfor* de samme prinsippene ikke kan anvendes på det internasjonale og det nasjonale nivået (Nagel, 2005, s.125).

### **5.1.1 Nagel (2005): et argument for å skape moralsk konsistens**

Nagel (2005) erkjenner at dersom kosmopolitismen<sup>15</sup> skulle kunne avvises en gang for alle, så må det kunne tilbakevises at det finnes et universelt press i retning av at alle mennesker tillegges lik vekt, lik status og like muligheter (s.125). Kosmopolitisk liberalisme er forenlig med et internasjonalt samfunn bestående av separate samfunn, men tillater ikke at enkeltsamfunn tilkjennes noe moralsk privilegium (Beitz, 2000, s.677). Dette kommer av at

---

<sup>15</sup> Kosmopolitisk liberalisme er det mest fremtredende alternativet til Rawls’ sosiale liberalisme (Beitz, 2000, s.677).

en kosmopolitisk liberal doktrine dypest sett anser den sosiale verden som å bestå av personer- ikke av kollektive aktører som samfunn eller folkegrupper; dermed må de prinsippene som skal styre relasjonene mellom samfunn være fundert på betraktninger om *personers* grunnleggende interesser (Beitz, 2000, s.677).

At det finnes et argument som kan fungere som en endelig tilbakevisning av et universelt press i retning av likebehandling for alle mennesker, er ikke åpenbart, og Nagel (2005) vil heller ikke utforske dette alternativet<sup>16</sup>. I stedet argumenterer han for sin egen foretrukne posisjon, som sier at den nødvendige betingelsen som berettiger hvorfor ulike prinsipper gjelder innad i et samfunn og mellom samfunn, og som dermed skaper den moralske konsistensen som mangler hos Rawls, er "... a special involvement of agency or the will..." som ikke kan separeres fra medlemskap i et politisk samfunn (Nagel, 2005, s.128). Samfunnet er ikke bare et system for samarbeid som bidrar til gjensidige fordeler, slik som Rawls (1971, 2006) sier; det er det «komplekse faktum» at mennesker som medlemmer i et samfunn både antas å være med på å utforme lovene, samtidig som de er underkastet disse lovene, som gjør at det oppstår krav til rettferdighet og likebehandling (Nagel, 2005, s.128):

I submit, that it is this complex fact- that we are both putative joint authors of the coercively imposed system, and subject to its norms, i.e., expected to accept their authority even when the collective decisions diverges from our personal preferences- that creates the special presumption against arbitrary inequalities in our treatment by the system (Nagel, 2005, s.128-129).

Det faktum at vi er tvunget til å akseptere reglene som samfunnet er fundert på, og som vi må antas å ha vært delaktige i å utforme (eller i hvert fall samtykke i) selv når dette ikke overensstemmer med våre egne preferanser, er altså det som gjør at systemet ikke har rett til å behandle oss ulikt. *Likhet*, forstått som *likebehandling*, er dermed ikke noe vi har krav på i kraft av å være mennesker- likhet knyttes til rettferdighet på grunnlag av det faktum at vi alle gjøres til gjenstand for den samme strukturen; når alle må følge de samme reglene og leve under de samme begrensningene og betingelsene, vil det være urettferdig om noen blir behandlet annerledes innenfor systemet. Dette følger av at vi har de samme forpliktelsene- dermed må vi ha de samme rettighetene.

Internasjonalt finnes det ingen overordnet tvangsmessig grunnstruktur som alle kan sies å være med på å skape, og som alle forplikter å forholde seg til- dermed oppstår heller ikke et

---

<sup>16</sup> Han antyder at et slikt argument vil måtte ha å gjøre med at en kosmopolitisk doktrine i ytterste konsekvens vil implisere en verdensregjering- et alternativ svært få, om noen, anser som plausibelt.

krav om likhet, og derfor er rettferdighet i en internasjonal sammenheng ikke relatert til likhet. Konteksten er en annen; dermed får moralprinsippene et annet innhold. Lignende, kontekstuelle redegjørelser for hvorfor internasjonal rettferdighet ikke krever likeverd og likebehandling finner vi også hos både Michael Blake (2011) og David Miller (2007).

### 5.1.2 Kontekstualisme vs. universalisme

Hva innebærer det at rettferdighet er kontekstuell på denne måten? Miller (2002) sier at kontekstualisme innebærer en antakelse om at rettferdighetsprinsipper er kontekstspesifikke; det finnes dermed ikke ett (eller noen få) uforanderlige rettferdighetsprinsipper som gjelder for alle sammenhenger. For å finne frem til rettferdighetsprinsippene som gjelder for en gitt kontekst, må vi begynne med å stille spørsmål som er generelle i formen: «Hvem fordeler<sup>17</sup> hva til hvem, og under hvilke omstendigheter?» (Miller, 2002, s.7). Når svarene på slike spørsmål er klarlagt, er vi i posisjon til å si noe om hvilke rettferdighetsprinsipper som er relevante for situasjonen (Miller, 2002, s.7). I tillegg innebærer kontekstualisme en oppfatning om at rettferdighetsprinsippenes kontekst-avhengighet alltid gjelder; det vil si, rettferdighet er *alltid* avhengig av konteksten; det er ikke slik at man har ett grunnleggende rettferdighetsprinsipp i «bunnen» som de øvrige kontekst-avhengige prinsippene i siste instans må hente sin plausibilitet fra (Miller, 2002, s.7). Dette medfører at en rettferdighetsteori bør ta formen «i K1.. P1, i K2.. P2»; hvor K representerer fordelingskonteksten og P de relevante rettferdighetsprinsippene (Miller, 2002, s.7)<sup>18</sup>.

Universalisme, innebærer på den annen side, at målet er å avdekke grunnleggende rettferdighetsprinsipper som bør styre vår atferd og våre beslutninger under alle omstendigheter- prinsipper som er universelle på en slik måte at hver gang vi skal vurdere hvorvidt en beslutning, et politisk vedtak eller en institusjon er rettferdige, så henvender vi oss til det samme grunnlaget- til de samme betraktningene (Miller, 2002, s.7). Måten de (det) grunnleggende rettferdighetsprinsippene anvendes på, kan imidlertid avhenge av situasjonen;

---

<sup>17</sup> «Fordele» i denne sammenhengen er i den mest generelle form; og innbefatter enhver form for fordeling som kan finne sted og som gir opphav til spørsmål om rettferdighet; rettigheter, plikter, goder, byrder, ressurser etc. (se Miller, 2002).

<sup>18</sup> For øvrig kan det legges til at en kontekstbasert forståelse av rettferdighet alltid vil være pluralistisk, på den måten Nagel (2005) beskriver. Samtidig påpeker Miller (2002) at distinksjonen mellom monisme og pluralisme ikke er direkte analog til distinksjonen mellom universalisme og kontekstualisme; fordi en universalistisk rettferdighetsteori også kan være pluralistisk i det at det ikke behøver å være ett uforanderlig rettferdighetsprinsipp; det kan være to eller tre eller flere. Forskjellen ligger i at universalisten vil hevde at disse to eller tre *alltid* gjelder, mens kontekstualisten vil insistere på at det eksisterer ulike prinsipper for *enhver* kontekst.

rettferdighetsteorien forteller oss hva rettferdighet *er*, men ikke hva den krever i enhver situasjon (Miller, 2002, s.7).

I følge Nagel (2005) er Rawls (2006) i likhet med ham selv, av den oppfatning at rettferdighet må forstås i lys av kontekst. Dette er grunnen til at Rawls utarbeider vidt forskjellige rettferdighetsprinsipper for den nasjonale og den internasjonale sfære; et enkeltsamfunn representerer en helt annen fordelingskontekst, og de rettferdighetsprinsippene som er relevante i denne sammenheng, er ganske enkelt ikke de samme som er relevante for fordelingen *mellom* samfunn: “the correct regulative principle for a thing depends on the nature of that thing” (Rawls, 1971, s.25). Samtidig har vi sett at Nagel (2005) utvider et slikt politisk rettferdighetsbegrep<sup>19</sup> med et premiss om at det er måten vi som borgere er underlagt samfunnsinstitusjonenes regulativer på, samtidig som vi er med på å utforme og opprettholde disse, som gjør den nasjonale konteksten annerledes enn den internasjonale. Fordi det inngår tvangsmakt- vi må følge de lover og regler som samfunnets grunnstruktur er bygget på, selv om dette ikke alltid er det vi ønsker- oppstår det et krav om rettferdighet og likebehandling. Et liknende element finnes ikke internasjonalt- dermed har vi ikke forpliktelser med rot i rettferdighet overfor medlemmer av andre samfunn.

Nagel (2005) legger til dette premisset i sin teori, fordi det er nødvendig for å oppnå moralsk konsistens mellom teorier som sier at det eksisterer utstrakte krav til liberale, demokratiske og egalitarianske rettferdighetsprinsipper innad i samfunn, men ikke mellom samfunn. Et lignende premiss er ikke å finne hos Rawls. Er han da berettiget når han gjør folkegrupper til den grunnleggende moralske enhet på internasjonalt nivå, og når han avviser enhver form for krav til lik fordeling av friheter, rettigheter, inntekt og velstand mellom mennesker i ulike samfunn?

## **En kontekstuell forståelse av *Folkenes lov***

Rawls argumenterer altså for at de samme rettferdighetsprinsipper ikke gjelder innad i et samfunn og mellom samfunn. Mens han i *A Theory of Justice* argumenterte for at samfunnets grunnleggende institusjoner skulle være rettferdige, på en slik måte at de ivaretok det likeverdet som kjennetegner alle mennesker i kraft av at de er moralske personer (Rawls, 1971, s.17); er han i *Folkenes Lov* mer opptatt av å utrede et moralsk grunnlag for en

---

<sup>19</sup> Forstått som kontrast til et kosmopolitisk rettferdighetsbegrep (Nagel, 2005).



rettferdig utenrikspolitikk som skal styre måten ulike folk i verden behandler hverandre på; og hvor målet er å oppnå et stabilt og fredelig Folkenes samfunn, hvor respekt for suverenitet og pluralisme er grunnleggende verdier (se Rawls, 1999, §5).

Med andre ord, styres den nasjonale og den internasjonale sfære av ulike moralske prinsipper, slik Rawls ser det; både fordi det er ulike mål som skal realiseres, og fordi det er snakk om to vesensforskjellige nivåer, hvor de prinsipper som skal styre det ene nivået, ikke uten videre kan overføres til det andre. På en slik bakgrunn kan Rawls legitimere skiftet han gjør, fra å legge til grunn et premiss om individer som den grunnleggende moralske enhet i den første utgangsposisjonen, til å se *folkegrupper* som viktigste moralske enhet i den andre utgangsposisjonen: det internasjonale samfunnet består av individer, men disse er organisert som ulike folkegrupper, og det internasjonale samfunnet har ikke en liberal, demokratisk grunnstruktur- dermed må det gjelde andre rettferdighetsprinsipper i denne sammenhengen, og det å anvende den første utgangsposisjonen med dens grunnleggende antakelser for å komme frem til disse prinsippene, er ganske enkelt ikke plausibelt.

Gjennom den andre utgangsposisjonen, hvor partene representerer de enhetene som er de viktigste, moralsk sett, i den aktuelle konteksten, utledes dermed de rettferdighetsprinsippene som er best egnet til å styre relasjonene i *denne* konteksten: det internasjonale samfunnet er ikke analogt til ett enkelt liberalt demokratisk samfunn- dermed har ikke de moralske prinsippene som styrer slike samfunn relevans i denne sammenheng. Rettferdighet er slik forstått ikke en uavhengig og uforanderlig størrelse; hva som er rettferdig i en gitt kontekst avhenger av denne konteksten karakter, av hvilke relasjoner som inngår og av hvem som anses som å være den mest grunnleggende moralske enhet som krav til rettferdig behandling må kunne rettferdiggjøres overfor.

### **5.2.1 Er kontekstualisme tilstrekkelig til å rettferdiggjøre at folkegrupper er den grunnleggende moralske enhet i *Folkenes lov*?**

Man kan innvende mot Rawls at en appell til anti-monisme ikke er begrunnelse god nok for å avvise alle omfattende liberale, demokratiske og egalitarianske prinsipper i internasjonal sammenheng. Darrel Moellendorf (2002) hevder at denne måten å argumentere på ikke er plausibel. Han peker blant annet på at når Rawls i *Folkenes Lov* retter oppmerksomheten mot folk heller enn personer, får han problemer med å ivareta respekten for enkeltindivider. På samme måte må han ofre fullstendig global rettferdighet, i et forsøk på å oppnå størst mulig

oppslutning (blant folk i en udelt pluralistisk verden) om den Folkenes lov han foreslår (Moellendorf, 2002). Moellendorf (2002) hevder også at de grunnene som Rawls oppgir for å ekskludere prinsipper om sosio-økonomisk likhet og demokrati fra Folkenes lov, ganske enkelt ikke er gode nok. Moellendorf (2002) er altså ikke enig i at man kan forkaste innsiktene og oppnåelsene fra ett nivå, når man beveger seg over på et annet nivå: moralske prinsipper er for ham ikke uavhengige på den måten som Rawls hevder, og Rawls' teorier blir dermed inkonsistente på en måte som ikke kan forsvares ved å appellere til en anti-monistisk tese om moralske prinsippers uavhengighet.

### **Kosmopolitiske innvendinger mot Rawls' kontekstualisme**

Moellendorf (2002) legger en kosmopolitisk tilnærming til rettferdighet til grunn for sine innvendinger mot Rawls. Kjernen i liberal moralsk kosmopolitisme er, som vi har sett, "that every human being has a global stature as the ultimate unit of moral concern" (Pogge, sitert i Beitz, 2005, s.17). Kosmopolitisme er også basert på upartiskhet, og den tar utgangspunkt i maksimen som sier at «svar på spørsmål om hva vi bør gjøre, eller hvilke institusjoner vi bør etablere, må funderes på en upartisk betraktning av de krav som personen som vil påvirkes av vår beslutning har» (Beitz, 1994, sitert i Barry, 1998, s.144); denne maksimen legges til grunn for betraktninger om verden som helhet (Barry, 1998, s.144). Kosmopolitisme avviser dermed enhver posisjon som begrenser rekkevidden av rettferdighetshensyn til bare å gjelde medlemmer av visse typer grupper, uavhengig av om disse gruppene identifiseres av felles politiske verdier, historie og kultur eller etnisitet (Beitz, 2005, s.17).

En moralsk kosmopolitisk tilnærming til rettferdighet impliserer med andre ord moralsk universalisme; den idé at mennesker på en grunnleggende måte er like (Barry, 1998, s.146). Dette innebærer at alle krav som mennesker har må vektles like mye - uavhengig av hvem de er og hvor de bor (Barry, 1998, s.146). Dersom man legger et kosmopolitisk syn til grunn, vil man innvende mot Rawls (2006) at han ikke er berettiget når han gjør folkegrupper til den viktigste moralske enheten som ethvert krav må rettferdiggjøres overfor - fordi han på denne måten nettopp ikke respekterer premisset om at alle mennesker har "a global stature as the ultimate unit of moral concern".

## Rawls og universell moralisme

Tidligere i oppgaven har jeg søkt å legge grunnlaget for at det er mulig å tolke Rawls (1971) dithen at han legger moralsk universalisme- eller ideen om moralsk likhet- til grunn for de refleksjonene han gjør i *A Theory of Justice*. Han er eksplisitt når han sier at utgangsposisjonen er designet slik den er for å «representere likhet mellom mennesker som moralske personer, som vesener som har en oppfatning av hva som er det gode for dem, og som er i stand til å ha en oppfatning om rettferdighet» (Rawls, 1971, s.17). Han redegjør også for hvorfor han mener den rette måten å tolke rettferdighetsprinsippene på er det han kaller en demokratisk tolkning:

Once we try to find a rendering of them [the two principles] which treats everyone equally as a moral person, and which does not weight men's share in the benefits and burdens of social cooperation according to their social fortune or their luck in the natural lottery, the democratic interpretation is the best choice... (Rawls, 1971, s. 65).

Igjen understreker Rawls at ethvert menneske må behandles likt i kraft av å være moralske personer; det er ikke rimelig å avvise at noen ikke skal behandles som likeverdig på bakgrunn av tilfeldige faktorer. Dermed kan det heller ikke være rimelig å nekte mennesker i andre samfunn likeverdig behandling.

Jeg vil hevde at en innvending om at Rawls ikke deler et kosmopolitisk syn, og at han bekjenner seg til kontekstualisme når det gjelder rettferdighet- ikke i seg selv er grunn nok til å avvise at implikasjonen av hans moralske grunnsyn i *A Theory of Justice* kan lede til en annen konklusjon enn den han selv gir med *Folkenes lov*. Slik jeg ser det, er ikke Rawls berettiget i å la *folkegrupper* være den grunnleggende moralske enhet i den andre utgangsposisjonen, fordi selve begrunnelsen for å konstruere en utgangsposisjon og et tilhørende uvitenhetsslør var å kunne ivareta menneskers grunnleggende likhet som moralske personer. Utgangsposisjonens selve funksjon var knyttet til en idé om moralsk universalisme.

## Liberalismens implikasjoner

At Rawls i *A Theory of Justice* forpliktet seg til en idé om menneskers grunnleggende verdi er en konsekvens av den sosiale liberalismen han bekjenner seg til: "... liberalism is premised on the inherent moral worth of *persons*, each of whom is seen as a 'self-originating source of valid claims' " (Kymlicka, 2001, s.249, utheving i original). Liberalismen bygger nettopp på

et premiss om moralsk universalisme- altså den idé at alle mennesker er like på en grunnleggende måte, og dermed må behandles likeverdig, i kraft av å være moralske personer. Det overraskende er at Rawls paradoksalt nok ikke anser moralsk universalisme som nettopp å være *universell*. Kymlicka (2001, s.249), viser til dette, og sier at det ligger en utvetydighet i liberale teorier, fordi i så godt som alle disse teoriene skjer det et subtilt, men likevel gjennomgripende skifte i terminologi:

What begins as a theory about the moral equality of persons typically ends up as a theory of the moral equality of citizens. The basic rights which liberalism accords to individuals turn out to be reserved for some individuals- namely, those who are citizens of the state (Kymlicka, 2001, s.249).

Slik er det også hos Rawls (2006); universalismen i hans moralteori viser seg bare å skulle anvendes lokalt (Blake og Smith, 2015, s.1). Slik jeg ser det, er dette en alvorlig inkonsistens, som Rawls ikke kan sies å rettferdiggjøre. Som vi har sett, sier Nagel (2005) at Rawls kan si at det foreligger teoretisk konsistens mellom hans to teorier, fordi han er kontekstualist med hensyn til rettferdighet; men for at teoriene skal være *moralsk* konsistente, så må det foreligge noe mer- en eller annen forklaring på *hvorfor*, moralsk sett, menneskers likeverd som moralske personer ikke skal respekteres i Folkenes lov. Nagel (2005) legger til et premiss om at mennesker i samfunnet underlegges både kreerer og underkaster seg tvangsmakt, men noe lignende premiss finner vi ikke hos Rawls.

## 6 Rawls og premisset om upartiskhet

I dette kapitlet vil jeg diskutere hva som kan sies å være implikasjonene av at Rawls baserer den første utgangsposisjonen på et premiss om upartiskhet. Tanken er å vise at selv om vi antar at en teoretisk begrunnelse fundert i kontekstualisme berettiger at rettferdighet må tolkes annerledes i en internasjonal sammenheng, og at det dermed ikke er noe i veien for å inkludere anstendige hierarkiske folkegrupper i Folkenes samfunn- så finnes det også andre, tungtveiende grunner til at dette problematisk.

### Upartiskhet

John Charvet (2001, s.115) påpeker at Rawls tilhører den leiren av kontraktteoretikere som kan kalles “theorists of impartiality”. Dette innebærer at den sosiale kontrakten ilegges visse betingelser som skal sikre at partene møtes på nøytralt grunnlag; det vil si, at det eksisterer en forhandlingssituasjon kjennetegnet av upartiskhet. Hos Rawls er det uvitenhetssløret som fungerer som en slik betingelse. Formålet med uvitenhetssløret er, som vi vet, å representere likhet mellom mennesker som moralske personer (Rawls, 1971).

En tese om upartiskhet gjør seg på samme måte gjeldende i forbindelse med påstander om at samfunnets grenser også er rettferdighetens grenser (Barry, 1998, s.145). Dersom dette skulle være tilfellet- at rettferdigheten følger samfunnsgrenser- må det foreligge evidens på at medlemskap i et samfunn har en «*dyp* moralsk signifikans» (Barry, 1998, s.145). Det vil si at det må være mulig å rettferdiggjøre den spesialbehandlingen som medlemmene av et samfunn får på et grunnlag som i prinsippet ville aksepteres av de som finner seg ekskludert (Barry, 1998, s.145). Dette følger av at når man i utgangspunktet har forpliktet seg til et prinsipp om *upartiskhet*- så må man ha gode grunner for likevel å innføre *partiskhet*. Upartiskhet handler jo nettopp om en antakelse om at det ikke finnes noen moralsk begrunnelse for at ikke alle personer har en rett til å behandles likt.

For Rawls innebærer dette at de liberale samfunnene må kunne forklare overfor menneskene i anstendige konsultasjonshierarkier at det er rettferdig at det ikke stilles krav om like rettigheter og friheter i *deres* samfunn- og forklaringen må være av en slik karakter at *alle* medlemmene av de hierarkiske samfunnene er enige i at dette er plausibelt. Det kan tenkes at de gruppene i hierarkiske samfunn som har lyktes med at *deres* begrep om det gode er det

som styrer samfunnsorganiseringen, vil være enige i at Folkenes lov er rettferdig- men dette holder ikke; *ethvert* individ i de anstendige hierarkiske samfunnene må i prinsippet gi sin tilslutning til at omfattende krav til rettferdighet (det vil si, rettferdighet i henhold til liberale, demokratiske og egalitarianske prinsipper) er forbeholdt personer som lever i liberale samfunn:

All the impartiality thesis says is that, if and when one raises questions regarding fundamental moral standards, the court of appeal that one addresses is a court in which no particular individual, group, or country has special standing. Before that court, declaring “I like it,” “It serves my country,” and the like, is not decisive; principles must be defensible to anyone looking at the matter apart from his or her special attachments, from a larger, human perspective (Hill, 1987, sitert i Kymlicka, 2001, s.145).

Jeg vil hevde at det er grunn til å tro at Rawls (2006) ikke ville fått medhold i prinsippene for Folkenes lov; dersom ethvert individ i de anstendige hierarkiske samfunn hadde fått uttale seg. Dette kommer av at upartiskhet krever en *dyp* moralsk begrunnelse for at medlemskap i et samfunn gir utvidete rettigheter med hensyn til rettferdighet. Som vi har sett, viser Nagel (2005) at Rawls ikke kan vise til noen *moralsk* begrunnelse for at dette er tilfellet. Det er tvilsomt at menneskene i konsultasjonshierarkiene vil akseptere en *teoretisk* forklaring om rettferdighetsprinsippers kontekst-avhengighet som grunn god nok for at de ikke skal tilkjennes samme rettigheter som de øvrige gruppene i deres eget samfunn, og som innbyggerne i liberale samfunn. Når det ikke foreligger en slik *moralsk begrunnelse* for hvorfor det bare er det liberale enkeltsamfunnet som gir opphav til omfattende krav til rettferdighet, er det heller ingen grunn til at ikke Folkenes lov skulle befeste de samme omfattende rettferdighetsprinsipper som å gjelde for alle mennesker, over alt- i henhold til et premiss om upartiskhet.

## **Mer om implikasjonene av tesen om upartiskhet**

Et premiss om upartiskhet kan også forstås som å ha en annen implikasjon: “The weakness of the impartialists is that the contract turns out to be completely redundant and pointless once the underlying conception of the moral standing of persons is made explicit”, sier Charvet (2001, s.115). Hva mener han med det?

Hvis vi går tilbake til *A theory of Justice* nok en gang, sier Rawls (1971) at utgangsposisjonen er “The appropriate status quo which insures that the fundamental agreements reached in it

are fair” (s.15). Poenget med utgangsposisjonen er å sikre at de aspektene ved den sosiale verden som er vilkårlige, sett fra et moralsk ståsted, utelukkes fra diskusjonen om hva som skal sies å være en rettferdig organisering av samfunnets grunnstruktur (Rawls, 1971, særlig side 10-19). Utgangsposisjonen er dermed rettferdig i den forstand at den sørger for at individene er likestilt: i utgangsposisjonen møter de hverandre som frie og like moralske personer- aspekter som forstyrrer denne grunnleggende likheten- som klasses tilhørighet, inntekt og velstand, evner og talent- hos mennesker er fjernet. Denne måten å konstruere utgangsposisjonen på, er av stor betydning, fordi den impliserer at likhet mellom mennesker *kommer først*.

Rettferdighetsprinsippene må avledes fra en situasjon hvor menneskenes grunnleggende likhet er ivaretatt. Det er her betydningen av den liberale demokratiske staten kommer inn i bildet: når det foreligger gunstige vilkår for liberalt demokrati er samfunnet mottakelig for prinsipper som er fundert på- og som beskytter menneskers likhet som moralske personer. I andre samfunn- for eksempel anstendige konsultasjonshierarkier- er ikke slike forhold til stede, og dermed er heller ikke betingelsene for en første utgangsposisjon til stede. Poenget er at Rawls implisitt sier at likhet mellom mennesker som moralske personer, kommer *før* rettferdighet. Slik sett er slik moralsk likhet en *forutsetning* for rettferdighet: dersom betingelsene for at mennesker ikke kan behandles som likeverdige på grunnlag av å være moralske personer er til stede, kan det heller ikke avledes noen rettferdighetsprinsipper. Konklusjonen blir dermed; manglende respekt for menneskers grunnleggende moralske likhet er lik ingen rettferdighet.

### **6.2.1 Upartiskhet og premisset om personers iboende moralske verdi**

Av dette følger at Rawls ikke er berettiget i å inkludere anstendige konsultasjonshierarkier i Folkenes samfunn. Dette kommer av at han ikke kan gjøre folkegrupper til den viktigste moralske enheten i den andre utgangsposisjonen så lenge Folkenes lov er en utbygging og en videreføring av rammeverket i *A Theory of Justice*. Når Rawls i *A Theory of Justice* legger til grunn et premiss om upartiskhet, i tillegg til liberalismens premiss om *personers* iboende moralske verdi og mennesker som “self-originating source of valid claims” (Kymlicka, 1998, s.249), så aksepterer han implisitt en idé om moralsk likhet mellom mennesker, og han

aksepterer at denne typen likhet er en forutsetning for rettferdighet, og på denne måten et rettferdighetsprinsipp i seg selv.

Det er dette Charvet (2001) viser til, når han sier at teoretikere som tar utgangspunkt i upartiskhet får problemer når de underliggende premissene for teoriene deres gjøres eksplisitte. For når Rawls (1971) forplikter seg til den idé at mennesker er grunnleggende like, moralsk sett, og at dette forutsetter at forhandlings situasjonen i utgangsposisjonen må plassere partene likt, så har han allerede tilkjent dem en rett på de samme, like rettighetene- *før* kontrakten inngås:

For the postulate of equal bargaining power would now depend on a prior commitment to the fundamentally equal value of persons, and this would justify an attribution to them of equal rights in respect of the treatment of their interests without regard to any agreement. We would in other words have access to the fundamental principles of justice without having to go through the procedure of an ideal contract (Charvet, 2001, s.116).

Denne innvendingen er slik jeg ser det, alvorlig for Rawls. Ikke når det gjelder konklusjonene i *A Theory of Justice*, men for den Folkenes lov han foreslår. Implisitt i et premiss om upartiskhet, som Rawls legger til grunn for den første utgangsposisjonen, ligger den liberale forutsetningen om alle menneskers grunnleggende moralske likhet, dermed kan ikke Rawls uten videre anvende utgangsposisjonen på et nivå nummer to, og endre på disse betingelsene; som vi har sett er det noen prinsipper som eksisterer allerede før kontrakten inngås, og det er prinsippet om at rettferdighet forutsetter likebehandling mellom *individer* som moralske personer. Derfor vil jeg mene at Rawls ikke er berettiget i å behandle *folkegrupper* som den grunnleggende moralske enhet i den andre utgangsposisjonen. Dette betyr at personer må være parter også i den andre utgangsposisjonen, og dermed vil ikke lenger det Rawls kaller anstendige konsultasjonshierarkier få innpass i Folkenes samfunn.



## 7 Personer som representanter i den andre utgangsposisjonen

På hvilken måte vil det at partene i den andre utgangsposisjonen representerer *personer* fremfor folkegrupper utelukke at anstendige hierarkiske samfunn inkluderes i Folkenes samfunn? I dette kapitlet vil jeg presentere to alternativer til Rawls' andre utgangsposisjon, og vise at dersom representantene i den andre utgangsposisjonen representerer individer i stedet for folkegrupper, vil disse være mer opptatt av å sikre *individene* muligheten til å leve et godt liv, enn de ville være av *samfunnets* interesse- sett som en helhet.

### Partene som representanter for borgere i stater

Moellendorf (1996) foreslår en utgangsposisjon hvor partene er representanter for personer, og hvor disse personene er borgere i stater- men de kjenner ikke til hvilken stat de tilhører, ei heller kjenner de til denne statens karaktertrekk (s.140). Fordi denne utgangsposisjonen inngår i ideell teori, vet partene at det eksisterer rimelig gunstige betingelser for demokrati- dermed, sier Moellendorf (1996). Videre passer denne konstruksjonen inn i et rawlsiansk rammeverk, fordi minstekravet om en viss realisme (borgerne er organisert i stater) er oppfylt (s.141). Den problematiske analogien mellom stater og individer er imidlertid brutt, fordi det nå er *personenes* interesser som i all hovedsak representeres- statens interesser representeres bare i den grad de tjener borgernes interesser (Moellendorf, 1996, s.141). I en slik utgangsposisjon inngår dermed frie og likeverdige representanter for personer (som er borgere i stater), som antas å være fornuftige og rasjonelle (Moellendorf, 1996, s.141). Slike representanter ville være langt mindre opptatt av å sikre statenes interesser, og langt mer opptatt av å sikre personer den frihet og de muligheter som trengs for at de skal kunne forfølge sine egne oppfatninger om det gode liv, enn det representanter for stater ville være (Moellendorf, 1996, s.141). Disse representantene ville dermed ønske å sikre at både statlige institusjoner og den internasjonale orden ivaretar dette formålet (Moellendorf, 1996, s.141). Dermed, sier Moellendorf (1996) ville representantene i denne utgangsposisjonen velge Rawls' (2006) prinsipper for en Folkenes lov, men bare hvis ytterligere to prinsipper ble lagt til: ett prinsipp som sier at folkegrupper må respektere liberale demokratiske prinsipper, og ett som sier at folkegruppene må respektere prinsipper om egalitariansk fordelingsrettferdighet (Moellendorf, 1996).

## ■ Rettferdighetsprinsipper må kunne rettferdiggjøres overfor dem som får minst

Brian Barry (1998) sier at ingen har noen god grunn for å akseptere at hun skal ha det dårlig, bare fordi det at hun (og hennes like) har det dårlig er det mest effektive midlet på veien mot å maksimere et aggregert mål, uavhengig av hvordan dette målet er definert (s.146). Det er mulig å forstå Rawls' aksept av anstendige hierarkiske konsultasjonshierarkier i et slikt lys: det aggregerte målet er å skape et fredelig og stabilt verdenssamfunn, det mest effektive midlet på veien mot å oppnå dette målet, er å tillate at anstendige hierarkiske samfunn eksisterer, og tolerere denne typen samfunn, for slik å skape en felles plattform som fredelig samarbeid kan ta utgangspunkt i. Men dette er ikke akseptabelt. Barry (1998) trekker på T.M. Scanlon og foreslår at for ethvert prinsipp eller enhver regel, må vi stille spørsmål ved hvorvidt prinsippet eller regelen med rimelig grunn kunne avvises av noen som var motivert av "the desire to find principles which others similarly motivated could not reasonably reject" (Barry, 1998, s.146). Dersom dette er utgangspunktet vårt ville en hypotetisk utgangsposisjon vært kjennetegnet av likhet ("since everybody stands on an equal footing and is equipped with a veto to protect interests that cannot reasonably be denied") og frihet ("since nobody can coerce anybody else into accepting an agreement by the exercise of superior power") (Barry, 1998, s.146). Rettferdighetsprinsipper er de prinsippene som ville avledes fra en prosess som inntar denne formen (Barry, 1998, s.146). Barry (1998) argumenterer for at fire prinsipper ville velges under denne prosedyren, det første er det han kaller the presumption of equality (s.147). Dette prinsippet sier at alle ulikheter når det gjelder rettigheter, muligheter og ressurser må kunne rettferdiggjøres på måter som ikke med rimelighet kan avvises av dem som får minst (Barry, 1998, s.147). Det er altså et prinsipp hvis konsekvenser må kunne rettferdiggjøres overfor alle de som berøres av dem- på samme måte som vi har sett er tilfellet for premisset om upartiskhet.

## ■ Implikasjoner for *Folkenes lov*

Den Folkenes lov som Rawls (2006) foreslår, er ikke rettferdig i henhold til verken Moellendorfs (1996) eller Barrys (1998) redegjørelse. Prinsippene som skal styre Folkenes samfunn kan neppe rettferdiggjøres overfor medlemmene av anstendige konsultasjonshierarkier, på den måten Barry (1998) foreslår. Og det er sannsynlig, at dersom partene i utgangsposisjonen representerte personer som borgere i stater, så ville de velge

prinsipper til Folkenes lov som sikrer dem muligheter til å leve et godt liv i henhold til deres egen oppfatning av hva det innebærer- ikke med referanse til et aggregert samfunnsmessig (statlig) begrep om hva «det gode» er. Det følger av at en andre utgangsposisjon ville se ut omtrent som den Moellendorf (1996) beskriver; hvor partene er personer som representerer borgere i ulike samfunn. Ingen kjenner i dette tilfellet til hvilket samfunn de tilhører, eller til de karakteristikkene som kjennetegner deres samfunn- dermed vil ikke partene ha *samfunnets* interesser som sitt hovedanliggende; de vil snarere være opptatt av å sikre sitt eget samfunn det som skal til for å leve det gode liv; som Pogge (1993) sier; partene vil være opptatt av å sikre rettferdige institusjoner og velferd for sine medlemmer. Dette taler for at partene i den andre utgangsposisjonen, som representanter for borgere- for personer som er moralsk sett likeverdige- ville sørge for at noe liknende rettferdighetsprinsippene slik vi kjenner dem fra *A Theory of Justice* inkluderes i Folkenes lov.

I tillegg vil behovet for at liberale samfunn skal måtte akseptere anstendige samfunn være radert ut; fordi vi kan anta at ingen *personer*, som ikke kjenner sin egen samfunnstilhørighet, ville føle et behov for å utelukke liberale, demokratiske og egalitarianske prinsipper fra en Folkenes lov. Dette følger av at slike prinsipper er de eneste som vil sikre at *en hver* person kan leve i samsvar med sin oppfatning om det gode liv, og i henhold til den *omfattende* doktrine en bekjenner seg til, og samtidig være tilkjent *politiske* friheter og rettigheter (Tan, 1998). De ikke-liberale elementene som Folkenes lov, slik Rawls (2006) skisserte den, tolererer, er et uttrykk for aggregerte samfunnsinteresser- for omfattende doktriner som undertrykker “the separateness of persons”- og vil ikke lenger være ansett som en akseptert del av Folkenes samfunn, så snart personer og ikke folkegrupper, er den endelige instansen som betraktninger om rettferdighet må kunne rettferdiggjøres overfor.

## 8 Konklusjon

I denne oppgaven har jeg diskutert hvorvidt anstendige hierarkiske folkegrupper bør inkluderes i Folkenes samfunn. Mitt utgangspunkt var at det rent umiddelbart synes å være en inkonsistens mellom Rawls' to rettferdighetsteorier: mens individenes krav på like friheter og rettigheter er det sentrale når rettferdighetsprinsippene som skal gjelde innad i et liberalt samfunn utledes; er det folkegruppens interesser *som samfunn* prinsippene for Folkenes lov er ment å sikre.

Jeg viste at det er mulig å argumentere for at Rawls legger til grunn en idé om moralsk likhet når han konstruerer den første utgangsposisjonen, og jeg argumenterte videre for at det å slutte seg til en slik moralsk universalisme forplikter Rawls også i forhold til den andre utgangsposisjonen. Jeg diskuterte Rawls som kontekstualist, og argumenterte for at en kontekst-avhengig forståelse av rettferdighet ikke er tilstrekkelig til å se bort i fra at mennesker har visse grunnleggende krav i kraft av å være moralske personer.

Jeg mener at jeg har vist at Rawls' (2006) påstand om at anstendige hierarkiske folkegrupper må inkluderes i Folkenes samfunn, er feilslått; og at det snarere tvert i mot ikke finnes grunnlag for å akseptere en slik type samfunnsorganisering, fordi den bryter med liberale premisser om menneskers iboende moralske verdi og med premisset om upartiskhet-premisser Rawls eksplisitt bekjenner seg til i *A Theory of Justice*.

Ved å insistere på at anstendige hierarkiske folkegrupper, som ikke tilkjenner alle sine medlemmer like, grunnleggende friheter og rettigheter, ikke kan inkluderes i Folkenes samfunn, mener jeg også at Folkenes samfunn og Folkenes lov kan anses som i større grad å være i en tilstand av refleksiv likevekt: aksept av undertrykkende regimer er ikke i tråd med liberale demokratiske prinsipper. Dersom vi ikke behøver å ta hensyn til anstendige hierarkiske folkegrupper når Folkenes lov utarbeides, kan det også inkluderes en utvidet liste over menneskerettigheter, hvor rett til ytringsfrihet, forsamlingsfrihet og demokratisk deltakelse inngår. Dette vil medføre at «våre prinsipper er i overensstemmelse med våre intuisjoner om rettferdighet» (Rawls, 1971, s.18).

























# Litteraturliste

Barry, B. (1998) International Society from a Cosmopolitan Perspective. I: Mapel, D.R. og Nardin, T. red. *International Society. Diverse Ethical Perspectives*. New Jersey: Princeton University Press.

Beitz, C. R. (2000) Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, vol.110, nr.4 (juli), s.669-696.

Beitz, C. R. (2005) Cosmopolitanism and Global Justice. *The Journal of Ethics*, vol.9, nr.1/2, Current Debates in Global Justice, s.11-27.

Blake, M. (2011) Coercion and Egalitarian Justice. *The Monist*, Vol.94, Nr.4. Cosmopolitanism: For and Against (okt.2011), s. 555-570.

Blake, M. og Smith, P.T. (2015) International Distributive Justice. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (vår 2015). Red: Zalta, E. N. Tilgjengelig fra:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/international-justice>> [Lest:8.5.18]

Brock, G. (2009) *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press, kapittel 2, 3, 4, 10 og 12.

Brock, G. (2017) Global Justice. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (vår 2017). Red: Zalta, E.N. Tilgjengelig fra: < <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justice-global>> [Lest:8.5.18]

Charvet, J. (1998) International Society from a Contractarian Perspective. I: Mapel, D. R. og Nardin, T. red. *International Society*. New Jersey: Princeton University Press, s.114-131.

Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Paperbacks.

Kymlicka, W. (2001) Territorial Boundaries. A Liberal Egalitarian Perspective. I: Miller, D. og Hashimi, S.H. red. *Boundaries and Justice. Diverse Ethical Perspectives*. New Jersey: Princeton University Press, s.249-275.

Miller, D. (2002) Two ways to think about justice. *Politics, Philosophy and Economics*. London: Sage Publications, s. 5-28.



- Miller, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Moellendorf, D. (1996) Constructing the Law of Peoples. *Pacific Philosophical Quarterly*, 77, s.132-154.
- Moellendorf, D. (2002) *Cosmopolitan Justice*. New York: Westview Press.
- Nagel, T. (2005) The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, Vol.33, Nr.2 (vår), s.113-147.
- Pogge, T. W. (1989) *Realizing Rawls*. Itacha og London: Cornell University Press.
- Pogge, T.W. (1994) An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs*, vol.23, nr.3 (sommer), s.195-224.
- Pogge, T.W. (2002) *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, J. (1971) *Excerpts from A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, s.3-19, 47-78, 118-139.
- Rawls, J. (2006) *Folkenes lov og «En reformulering av ideen om offentlig fornuft»*. Oversatt av Evang, J.A. Oslo: Libro Forlag a.s.
- Tan, K-C. (1998) Liberal Toleration in Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, vol.108, nr.2 (januar), s.276-295.

