

Rawls som praktisk filosof

Steinar Bøyum

John Rawls blir ofte sett som den arketypiske abstrakte teoretikar innan politisk filosofi. Nokre vil jamvel oppfatte han som livsfjern og overrasjonalistisk. Denne artikkelen prøver derimot å vise at Rawls sin politiske filosofi er djupt praktisk.

Eg skal drøfte kva filosofi er eller kan vere, primært hjå John Rawls, men også litt hjå Ludwig Wittgenstein. Ein kunne kanskje sagt at det skal handle om Rawls sitt syn på filosofiens natur, men då gløymer ein lett noko som for meg er fundamentalt: Eit syn på kva filosofi er, er internt i høve til ein gitt filosofi. Filosofiens natur og den faktiske filosoferinga blir alltid utarbeidd saman og samtidig. Snarare er dette eit forsøk på å krinse inn karakteren til Rawls sitt prosjekt, kva status den politiske filosofien hans har, kva han prøver å gjere. Og det eg vil vise, er kvifor Rawls sin filosofi ikkje må blir forstått som rein teori. Kva eg så legg i “rein teori”, vil bli klarare etter kvart som eg legg ut i kva forstand Rawls ikkje driv rein teori.

For å utdjupe kva eg meiner, kjem eg stundom til å samanlikne med den seine Wittgenstein slik eg forstår han. Det eg då kjem til å seie om Wittgenstein, skal eg ikkje argumentere nærare for – eg brukar Wittgenstein ganske skruppellaust for å forstå Rawls. Noko av dette vil difor verke slagordsprega, men eg tek det med sidan det har spelt ei viktig rolle for meg i mi tilnærming til Rawls.

Eg skal ikkje ta opp spørsmålet om høvet mellom *A Theory of Justice* (TJ) og *Political Liberalism* (PL).¹ Det er det rett og slett ikkje rom for her. Eg trur det er viktig å unngå å sjå heile Rawls’ politiske filosofi gjennom det eine av desse to verka, for så å seie at det andre ikkje er eit fullgodt uttrykk for den eigentlige filosofien hans. I det følgjande skal eg likevel konsentrere meg om PL, og eg lét det stå opent i kva grad poenga mine også gjeld TJ. Eg trur dei gjer det i stor grad, men eg høyrer til den generasjonen som fyrst vart oppteken av PL, og eg skal ikkje utelukke at det kan ha påverka også mi tolking av TJ. Uansett skal eg i denne artikkelen avgrense rekkjevidda av påstandane mine til PL, og eg refererer berre til TJ der det kan kaste lys over PL.

Rawls som erketeoretikar

For å nærme meg temaet, og for å situere det eg har å seie, skal eg fyrst sjå på to nyare artiklar som begge prøver å bestemme naturen til Rawls sitt filosofiske prosjekt og å gi ei oversikt over ulike syn på dette i kommentarlitteraturen. Dei kjem til motsette konklusjonar om kva Rawls sitt politiske prosjekt egentleg er, men dei er samde om at det er vanleg å sjå Rawls sin politiske filosofi som ein teori, ja, som sjølve erketeorien på området (om enn dei altså er usamde om dette utbreidde biletet er tru mot den eigentlege Rawls).

I “The Aims of Political Philosophy in John Rawls, Bernard Williams, and Richard Rorty” skil Colin Koopman mellom to fundamentalt forskjellige typar politisk filosofi.ⁱⁱ Den dominerande oppfatninga kallar han den utopiske, transcendentale eller teoretiske konsepsjonen, som Rawls er den fremste eksponenten for. Men i seinare tid, hevdar Koopman vidare, har det vakse fram ei anna type politisk tenking, med ein ganske annan metafilosofi. Denne kallar han vekselvis den melioristiske, den realistiske og den pragmatiske konsepsjonen, og han reknar Bernard Williams og Richard Rorty som dei to framstående representantane for denne retninga.

I den utopiske konsepsjonen er oppgåva til politisk filosofi ei streng utarbeiding av teoretiske ideal om mellom anna stat, rettferd og legitimitet, slik at realitetane kan målast mot idealet. Sjølv om politisk filosofi har kome eit langt stykke på veg sidan Platon, så lever den utopiske konsepsjonen vidare hjå filosofar som John Rawls, meiner Koopman. Dette gjeld særleg den tidlege Rawls, og særleg tanken om den opphavlege posisjonen, men Koopman hevdar at dette også pregar PL sterkt.ⁱⁱⁱ Dette er altså oppfatninga av politisk filosofi som eit reint teoretisk opplegg. Ein søker ei teoretisk forståing av kva rettferd eigentlig eller nødvendigvis er. Denne forståinga må i størst mogleg grad vere uavhengig av faktiske samfunn, fordi ho skal kunne brukast til ekstern kritikk, i form av eit ideal eller ein modell som ein kan vurdere det faktiske samfunnet mot. Om desse ideala kan realiserast eller ikkje er difor strengt tatt irrelevant, og må i alle høve ikkje få påverke sjølve teorien.

I motsetnad til dette er ein melioristisk politisk filosofi kjenneteikna av tre ting, i følgje Koopman: For det første er han praktisk eller pragmatisk ved å ville endre verda, ikkje primært proklamere korleis verda ideelt sett bør vere. For det andre er han realistisk, eller ikkje-utopisk, ved å meine at ideal, i det minste dei av den filosofiske sorten, ikkje er påkravd i praktisk-filosofisk arbeid: Forbetring av samfunnet må skje stykkevis ut frå den situasjonen ein faktisk

finn seg i. For det tredje er han konkret og historisk, ikkje abstrakt og ahistorisk: han talar til dømes ikkje om samfunnets grunnleggjande struktur i og for seg, men om konkrete historiske realiseringar av den grunnleggjande strukturen, slik som 1600-talets monarkiske einevelde, vår tids globale korporasjonar osv.

Det biletet Koopman teiknar opp av to fundamentalt forskjellige former for politisk filosofi, gjev oss eit ganske utbreidd bilete, eller karikatur, av Rawls. Ei finn det til dømes *ad passim* i Raymond Geuss sine siste bøker, særleg *Philosophy and Real Politics*, der det nok ein gong er Rawls som den verdsfjerne spekulative teoretikaren som får unngjelde.^{iv} No er det ikkje utan vidare noko galt i ein karikatur. Å kritisere ein karikatur fordi han overdriv og forenkler, altså å kritisere ein karikatur fordi han karikerer, er ganske pussig (og vanleg). Men ein karikatur som ikkje liknar i det heile, er ein dårleg karikatur. Og det er det som er problemet her.

I review-artikkelen “The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls” er Anthony Simon Laden også opptatt av spørsmåla om kva politisk filosofi er og kan vere, og av kvar Rawls plasserer seg i slike spørsmål.^v Laden skil mellom to ulike “blueprints” for å lese Rawls. Det dreier seg om føresetnader om karakteren av Rawls sitt filosofiske prosjekt, som avgjer kva ein ser og ser etter, kva ein reknar som sentralt og perifert osv. Slike skilnader i filosofisyn er så grunnleggjande at tolkingar basert på ulike blueprints ofte verkar å snakke forbi kvarandre.

I følge Laden finst det eit blueprint som har vore dominerande i litteraturen om Rawls sidan 1971, både mellom tilhengjarar og kritikarar. Denne standardlesinga omfattar i alle fall fire føresetnader, som går progressivt frå det heilt vage til det meir spesifikke: (1) Rawls held på med eit grandios filosofisk prosjekt. (2) Rawls utviklar ein teori i ein tradisjonell forstand av ordet. (3) Denne teorien tek utgangspunkt i ei (kantiansk) oppfatning av menneskeleg natur og fornuft. (4) Kjernen i Rawls' teori er den opphavlege posisjonen, som er eit argument som prøver å dedusere prinsipp om rettferd ut frå (3), det kantianske menneskesynet.

Her ser ein altså Rawls politiske filosofi som ein storslått filosofisk teori, som inkorporerer tesar ikkje berre av etisk og politisk art (om det gode, om det rettferdige osv.), men også av metafysisk og epistemologisk art (om mennesket, om grunngeving osv). Simon Laden poengterer at dette er eit bilete som er forma primært av TJ, men at det også influerer korleis ein ser PL.^{vi} Då ser ein gjerne PL som ein dogmatisk teori av same *typen* som TJ, men som skil seg frå TJ ved å vere mindre ambisiøs, til dømes at han berre gjeld vestlege demokrati eller berre

kviler på reint politiske premiss.

Ved sida av denne standardlesinga finst det så eit alternativt blueprint, som dukkar opp innimellom, om enn ikkje så ofte. Sjølv om Laden sjølv sluttar seg til dette alternativet, er det noko uklart hjå Laden akkurat kva det går ut på. Eg tek meg difor den fridom å ta over for Laden på dette punktet. Resten av denne artikkelen har såleis til mål å artikulere kva ei slik alternativ, anti-teoretisk lesing av Rawls kan innebere. Det skal eg gjere ved å trekkje fram tre ting som svekkjer inntrykket av Rawls som Teoretikar. Men lat meg leggje til at sjølv om eg altså startar frå Laden her, vil eg ikkje gi inntrykk av at det følgjande er i harmoni med intensjonane hans. Det står heilt og haldent for mi eiga rekning.

In mediis rebus

Det første eg skal ta opp, er velkjent nok, men kanskje nettopp difor er det lett å undervurdere kor radikalt det er: Rawls tek alltid utgangspunkt i det konkret gitte, enten det er moralske overtendingar, politiske utfordringar eller vår offentlege politiske kultur. For å seie det med Dreben, Rawls startar midt i tinga, *in mediis rebus*. Dette gjeld på mange ulike måtar, men mest kjend er vel tanken om refleksiv likevekt i TJ, der Rawls set opp den opphavlege posisjonen ved hjelp av våre “considered convictions”, og metoden i PL, der han byggjer opp den politiske liberalismen ut frå det som er gitt i den offentlege politiske kultur, som svar på ei bestemt politisk utfordring, nemleg pluralisme. Desse to heng nært saman:

We collect such settled convictions as the belief in religious toleration and the rejection of slavery ... These convictions are provisional fixed points that it seems any reasonable conception must account for. We start, then, by looking to the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles. We hope to formulate these ideas and principles clearly enough to be combined into a political conception of justice congenial to our most firmly held convictions. We express this by saying that a political conception of justice, to be acceptable, must accord with our considered convictions, at all levels of generality.^{vii}

Det vil føre for langt å gå detaljert inn på Rawls sin filosofiske metodologi her. Mi hensikt er snarare å vise kor lett det er å gå feil her. Det verkeleg viktige er nemlig ikkje, eller ikkje berre, *kvar* Rawls startar frå, men *kvifor* han gjer det. For å vise det skal me sjå på to filosofar som var både sympatiske til og sensitive for akkurat denne dimensjonen hjå Rawls, men som likevel ikkje får dette heilt riktig, nemleg Richard Rorty og Burton Dreben, som begge

tilhører det ein ut frå Simon Laden kunne kalle det anti-teoretiske blueprint.

I “The Priority of Democracy to Philosophy”, og i den påfølgjande diskusjonen med Richard Bernstein, skriv Rorty Rawls inn i sitt eige prosjekt.^{viii} Han skil mellom to typar liberal sosial teori. Den absolutistiske typen insisterer på eit korrekt og universelt gyldig svar på moralske og politiske spørsmål. Den pragmatiske typen nektar for at dette er mogleg å finne. I staden skil den sistnemnde typen mellom rimelege og urimelege syn, eller mellom liberale og fanatiske syn, ikkje på basis av universelle normer, men noko lokalt og etnosentrisk, nemleg ein partikulær kultur sitt fellesgods. Kva som gjeld som fornuftig eller fanatisk er då relativt til samfunnet, til det empirisk gitte “vi”.

Rorty sitt ærend er å vise at Rawls, både tidleg og sein, står på den pragmatiske sida. Rawls erstattar det kantianske, transkulturelle og ahistoriske sjølvet med ei kvasi-hegeliensk og deweysk insistering på vårt eige historisk gitte fellesskap, og som vidare tyder å erstatte sanning med semje, og fundering med artikulering. Rorty les med andre ord TJ sitt omgrep om refleksiv likevekt og PL sitt utgangspunkt i den offentlege politiske kultur som uttrykk for ein type historistisk anti-fundamentalisme og anti-universalisme. Rawls har med dette vist oss, seier Rorty, korleis det liberale demokratiet kan klare seg utan filosofiske føresetnader og at me bør rette filosofien etter demokratiet snarare enn demokratiet etter filosofien.

Det er naturlegvis mykje ein kan vere kritisk til i Rorty sin ekspropriering av Rawls. Det meste kan me likevel ikkje gå inn på her. Eg skal berre ta opp ein liten ting, fordi Rorty si tilnærming på dette punktet er representativ snarare enn idiosynkratisk.

Det Rorty gjer feil, i alle fall med omsyn til Rawls, er kort og godt å blande saman ein teori *for* praksis med ein teori *om* praksis. Dermed les han inn i Rawls sine tekstar noko som ikkje er der, kva ein kalle ein metafysisk kommunitarisme: Rorty synest å tenkje at dersom Rawls som filosof tar utgangspunkt i gitte politiske og moralske overtydingar så må det vere fordi han har ein filosofisk teori om at ein *må* gjere det slik, fordi me ikkje *kan* gå ut over slike overtydingar, som om den konkret gitte konsensus dannar ei ukrysseleg grense for kva me kan forstå og/eller grunngje. Eg tek ikkje stilling til om ein slik ”metafysisk kommunitarisme” er riktig eller ikkje, men eg er ganske sikker på at han ikkje er Rawls sin.

Dette er ikkje berre eit abstrakt metafilosofisk poeng. Det får ganske så konkrete utslag i Rorty si lesing av Rawls. Ta til dømes Rorty sin bruk av første person fleirtal, som Bernstein gir ein god filosofisk kritikk av.^{ix} Rorty skriv som om vi alle har same intuisjonar om kva eit liberalt

demokrati betyr. Ironisk nok snik det seg inn ein ahistorisk essensialisme i retorikken til Rorty her. Trass i alt pratet om historie og historisisme ignorerer han det historiske faktum at det finst motstridande oppfatningar om det liberale demokratiet. Slik verkar det som om Rorty erstattar ein epistemologisk myte om det gitte med ein historisk myte om det gitte. Han snakkar om “vår” praksis og “vår” tradisjon som om dette rett og slett var historisk gitt. Men om ein skal appellere til eit “vi”, må ein ikkje gjere dette meir solid og harmonisk enn det i røynda er.

Bernstein seier seg slik samd med Foucault, når denne skulle svare på ein kritikk som Rorty hadde kome med, nemleg at Foucault nettopp ikkje appellerte til eit “vi”:

R. Rorty points out that I do not appeal to any “we” – to any “we’s” whose consensus, whose values, whose traditions constitute the framework for a thought and define the conditions in which it can be validated. But the problem is, precisely, to decide if it is in order to assert the principles one recognizes and the values one accepts; or if it is not, rather, necessary to make the future formation of a “we” possible, by elaborating the question. Because it seems to me that the “we” must not be previous to the question; it can only be the result^x

Og Rorty sitt svar til Foucault viser akkurat kvar Rorty har sin blinde flekk:

I cannot figure out what Foucault meant when he said (in the passage Bernstein quotes) that “the ‘we’ must not be previous to the question.” With Wittgenstein and Dewey, I should have thought that you can only elaborate a question within some language-game currently under way – which means within some community, some group whose members share a good many relevant beliefs (about, e.g., what is wrong, and what would be better). Foucault seems to be envisaging some sort of simultaneous *creatio ex nihilo* of vocabulary and community. I cannot envisage this.^{x1}

Rorty forstår ikkje Foucault sitt poeng. Dermed forstår han heller ikkje Rawls, og gjer han om til ein slags sosialfundamentalist. Tanken om at ein ikkje taler ut frå eit etablert “vi” men snarare søker å *etablere* eit “vi”, speglar nemleg ei heilt anna haldning til kva filosofi er eller kan vere.

Neste eksempel er Burton Dreben. Dreben var ikkje berre ein nær ven, men hadde også stor innflytelse på særleg den seine Rawls. I eit føredrag forklarar Dreben kor radikal han meiner den seine Rawls eigentleg var, særleg i metafilosofisk og metodologisk forstand.

Rawls always begins *in mediis rebus*, quite explicitly so. (Hence, I do not write *in media res*). You start with intuitive moral, political considerations, and then you see what they come to. You can not ground them ... all you can do is to start with certain intuitive distinctions and see how you can push them and what work they will do ... You do not argue in political philosophy over the benefits of constitutional liberal democracy; what you try to do is see what that concept leads to, what it entails, what it demands. As he says again and again, you start with the implicit notions and

work them out.^{xii}

Dreben er inne på noko viktig her. Men han gjer faktisk noko av den same feilen som Rorty. Også Dreben sin anti-fundamentalisme står i fare for å tippe over i det eg har kalla for metafysisk kommunitarisme. For ein ting er at Rawls alltid startar *in mediis rebus*. Eit anna spørsmål er *kvifor* han gjer det. Og på dette punktet er ikkje Dreben heilt klar. Av og til inntek han ein type metafysisk posisjon som Rawls sjølv vil aktivt unngå. Dette viser seg i sitatet over når han seier “You *can not* ground them” og “all you *can* do” (mine uth.). Slike formuleringar får det til å sjå ut som om det ligg ei problematisk og kontroversiell filosofisk doktrine i botn. For me vil då spørje “Kvifor kan me ikkje det?” og “Kvifor må vi det?” og då ligg det nær å følgje opp med ein historisme eller sosialfundamentalisme à la Rorty, at sentrale politiske påstandar og verdiar ikkje kan bli grunnleggjande og at me difor ikkje kan gjere anna enn å vise til kva me faktisk står for – blindt og desisjonistisk.

Men dette er noko Rawls vil unngå. Det forpliktar han nemleg til ein kontroversiell filosofisk posisjon, “a kind of skepticism” som Freeman kallar det, og dette er ikkje i samsvar med tanken om ein frittstående politisk konsepsjon.^{xiii} Om visse politiske oppfatningar og verdiar kan få ei djup grunngeving eller ikkje, er det opp til omfattande doktrinar å ta stilling til. Nokre omfattande doktrinar har ei slik grunngeving for liberale politiske verdiar, medan andre, slik som Rorty og Dreben sine, ikkje har det. Ikkje nok med det, faktum er at Rawls si drøfting av overlappende konsensus indikerer at det er ein fordel om den politiske liberalismen blir fundert i omfattande doktrinar, fordi det kan gjere det liberale demokratiet meir stabilt.^{xiv}

Det er difor grunn til å vere litt skeptisk når Dreben snakkar om den nære forbindelsen mellom Rawls og Wittgenstein. Eg er samd i at det er slike forbindelsar, og denne artikkelen prøver å peike på nokre av dei, men sett saman med andre formuleringar hjå Dreben er det fare for at det har ein Rortysk undertone i Dreben sin munn:

There is nothing that is so dangerous to gaining a proper conception of public reason as metaphysics, or Philosophy with a big “P.” That is why I said, for me, there is a genuine connection between what I said here five years ago when talking about Frege and Wittgenstein, and now in talking about Rawls.^{xv}

Men Dreben er ikkje eintydig. Drøftinga hans går i to ganske ulike retningar. Han er meir tru mot Rawls når han framhevar det pragmatiske aspektet:

To ask me to argue about benevolent totalitarianism, or whatever, is to miss what is basic to the way Rawls now does political philosophy. Neither Rawls nor I am going to argue with Dostoevsky. We feel we have enough problems. I am quite serious ... I do not spend my time or energy arguing against it; I dismiss it.^{xvi}

Å seie om det å argumentere for kvifor demokrati er betre enn diktatur at “det er ikkje vårt problem”, “me har nok av andre problem” og “eg kastar ikkje bort tida mi på det” høyrer for nokon meir overflatisk ut, men er etter mitt syn mykje djupare enn nokon metafysisk kommunitarisme. Det ber i seg ei anerkjenning av at filosofiske problem ikkje rett og slett er gitte som frittstående teoretiske problem, men veks ut av at noko blir erfart som problematisk.

Også Dreben sitt kjende Hitler-eksempel kan ein lese på to ulike måtar:

To be perfectly blunt, sometimes I am asked, when I go around speaking for Rawls, What do you say to an Adolf Hitler? The answer is [nothing.] You shoot him. You do not try to reason with him. Reason has no bearing on that question. So I do not want to discuss it. But what I am perfectly prepared to discuss is whether the idea of liberalism as an ideal, given the burdens of judgment, is contradictory.^{xvii}

Det er viktig å forstå dette på den måten at det ikkje skal vise rasjonaliteten sine grenser, noko som fører oss inn i filosofiske kontroversar som Rawls vil unngå, men snarare grensene for Rawls sitt filosofiske prosjekt, ein funksjon av kva *mål* den politiske filosofien hans har. Nok ein gong står diverre Dreben i fare for å ende opp i den gale leiren når han skyt inn: “Reason has no bearing on that question”.^{xviii}

Her er det ein parallell til Wittgenstein, for ein kan seie at også han startar *in mediis rebus*. Og også med omsyn til Wittgenstein finn ein igjen desse to retningane ein så kan ta dette i. Det kan innebere ein teori eller oppfatning om at me må ta utgangspunkt i det faktisk føreliggjande i tydinga eit felles sosiopragmatisk felt (kall det kultur, språkspel eller livsverd), som set grenser for kva som kan bli forstått og/eller grunnlagt, og at det er rimelig klart kva dette feltet er eller består av. Altså det eg har kalla ein metafysisk kommunitarisme.

Ei alternativ lesing, som eg har større tru på, er denne: Rawls og Wittgenstein startar *in mediis rebus* i den forstand at dei arbeider ut frå *konkrete problem*, enten det er politiske utfordringar eit samfunn møter (til dømes rimeleg pluralisme) eller filosofiske forvirringar eit individ møter (til dømes skeptisisme). Tilvisingar til kva me faktisk seier og meiner og gjer og trur må alltid bli forstått ut frå det problemet eller dei problema som dannar konteksten for den

filosofiske undersøkinga. Slik kan me seie at det gitte i denne typen filosofi ikkje er nokon felles kultur, men det problemet me finn oss i. For å seie det kort og grovt, men godt: Det dreier seg ikkje om filosofi om praksis, men om praktisk filosofi.

Den opphavlege posisjon som filosofisk øving

Det andre eg skal ta for meg, er “the original position”. Den opphavlege posisjonen svarar til naturtilstanden i klassisk kontraktteori. Tanken er at rettferdsprinsippa for samfunnet sin grunnstruktur er dei som frie og like personar ville vorte samde om “bak eit slør av uvit”. Ein tenkjer seg altså at ein skal velje rettferdsprinsipp utan å vite noko partikulært om seg sjølv, til dømes intelligens, religion eller sosial status.

Dette er kjent stoff, og eg skal ikkje gå nærare inn på verken innhaldet i den opphavlege posisjonen eller dei rettferdsprinsippa som Rawls meiner han leier til. Eg skal heller spørje: Kva er den opphavlege posisjonen? Rawls kallar han for ein “modell”, “a device of representation” eller “an expository device”.^{xix} Posisjonen modellerer (eller representerer) frie og like moralske personar ved å modellere (eller fange inn) moralsk akseptable grunnar i rettferdsargument. At det å vise til rase ikkje er moralsk relevant i diskusjonar om rettferd, blir til dømes modellert (eller uttrykt) gjennom at me i den opphavlege posisjonen ikkje kjenner vår eigen hudfarge.

Så langt, så greitt – i alle fall sånn nokolunde. Men på dette punktet kan ein så dra av garde i motsette retningar. Kvar ein dreg heng saman med korleis ein vurderer *det biletlege aspektet* til denne filosofiske ideen. Det verkar som om det vanlege er å forstå det ornamentalt, som ei utsmykking av eit reint teoretisk argument. Slik sett blir den opphavlege posisjonen ei biletleg drakt rundt det eigentlege filosofiske innhaldet, nemleg eit argument som skal ta oss frå eit visst menneskesyn til visse rettferdsprinsipp. Det biletlege blir då i prinsippet overflødig, i beste fall av heuristisk eller pedagogisk verdi, i verste fall til hinder for forståinga av det underliggjande argumentet.

Dette er ikkje mi tolking. Rett nok kan det i visse kontekstar vere verdt å minne om at den opphavlege posisjonen er ein fiksjon og at påstandar om kva ein ville valt i ein slik situasjon ikkje er å forstå som hypotesar. Som Freeman seier det, “it is important not to get too caught up in the fiction of the original position”.^{xx} Dersom ein oppfattar den opphavlege posisjonen for bokstaveleg som eit tankeeksperiment, kan det gå galt. Då tek ein til å undre seg over ting som korleis ein person utan partikulære eigenskapar i det heile tatt kan foreta eit val eller kva desse

rare vesena i den opphavlege posisjonen har med oss å gjere.^{xxi} Likevel: Sjølv om det er viktig å ikkje bli “*too caught up in the fiction*” så er det viktig at ein *blir* “caught up in the fiction”. Ei reint teoretisk forståing av den opphavlege posisjonen går nemleg glipp av noko vesentleg ved Rawls sitt filosofiske prosjekt.

Er den opphavlege posisjonen verkeleg berre ei livleg framstilling av eit teoretisk resonnement? Etter mitt syn er det ein filosofisk grunn til at me får eit bilete her. Det er meint å oppfordre til, ikkje berre ei intellektuell, men også ei *imaginær* øving. Biletet inviterer til innleving, til å setje seg sjølv inn i den opphavlege posisjonen. Slik er den opphavlege posisjonen ikkje berre ei biletleig framstilling av eit reint teoretisk argument, men ei øving som kvar enkelt faktisk må *gjere*. Rawls kallar han eit middel til “sjølvklargjering”: “As a device of representation the idea of the original position serves as a means of public reflection and self-clarification. It helps us work out what we now think”.^{xxii} På bakgrunn av dette fortønar Habermas sin kritikk av Rawls seg som noko underleg:

[Citizens] cannot reignite the radical democratic embers of the original position in the civic life of their society, for from their perspective all of the *essential* discourses of legitimation have already taken place within the theory; and they find the results of the theory already sedimented in the constitution. Because the citizens cannot conceive of the constitution as a *project*, the public use of reason does not actually have the significance of a present exercise of political autonomy.^{xxiii}

Habermas talar her som om det ikkje var oss, borgarar av kjøtt og blod, som utfører dette tankeeksperimentet. Kritikken hans indikerer såleis ei forståing av den opphavlege posisjonen som eit ornament, ei biletleig framstilling av ein teori (eller del av ein teori) som ein gong for alle skal avgjere kva som er rettferdig. Men sjølv om Rawls seier at ein skal førestelle seg at avgjerda i den opphavlege posisjonen er endeleg, slik at ein ikkje skal kunne endre prinsipp så fort ein ikkje lenger har fordel av dei eksisterande, så er det naturlegvis ingenting som hindrar ein i å tre inn i denne posisjonen når som helst: “We can, as it were, enter this position at any time”.^{xxiv} Slik sett blir ikkje prinsippa fastlagt ein gong for alle.

På dette punktet kan ein overraskande nok samanlikne med Descartes, og sjå den opphavlege posisjonen som ein art politisk-filosofisk meditasjon. For å tydeleggjere dette, kan me dra nytte av nyleg avdøde Pierre Hadot si lesing av Descartes.

Hadot hevda at antikkens filosofi ikkje primært var ein teoretisk aktivitet, men eit sett åndelege øvingar som skulle endre eins haldning til ting og gjere ein i stand til å leve eit (meir)

filosofisk liv (kva dette innebar meir spesifikt varierte så frå skule til skule).^{xxv} Poenget var ikkje å vite at døden ikkje er eit vonde, men å ikkje frykte døden. Så når Marcus Aurelius skriv i sine meditasjonar at “foods and dishes . . . are only dead fish, birds and pigs . . . as for sex, it is the rubbing together of pieces of gut, followed by the spasmodic secretion of a little bit of slime”, er ikkje det eigentleg uttrykk for ein teoretisk posisjon (materialisme) og heller ikkje for ein psykologisk tilstand (pessimisme), men ei stoisk øving, ein teknikk for å venje sinnet til ein måte å sjå ting på som fører til fred, *indifferentia*.^{xxvi}

Hadot hevdar vidare at sjølv om denne tanken om filosofi som øving i stor mon gjekk tapt i middelalderen, kan ein finne spor av han seinare, til dømes hjå Descartes og Wittgenstein.^{xxvii} Her gjekk Hadot ut mot Foucault, som elles var påverka av Hadot i sine seinare arbeid. Medan Foucault hevda at filosofien si teoretisering begynte med Descartes, meinte Hadot at Descartes sin filosofi snarare var ein av de få stadene der den gamle ideen om filosofi som øving levde vidare:

[It] was no accident that Descartes entitled one of his works *Meditations*. They are indeed meditations – *meditatio* in the sense of exercise – . . . and Descartes recommends that they be practiced over a certain period of time.^{xxviii}

Sidan meditasjonen var ei slags øving, måtte han bli *gjort*, og gjort fleire gonger, om enn ikkje for ofte. Dersom meditasjonen derimot berre var ein metode som ikkje hadde nokon annan verdi enn som ein måte å kome fram til eit gyldig argument og konklusjon på, så ville det ikkje vore nødvendig å gjenta han og ikkje nødvendig å gjere han sjølv dersom ein var overtydd om at andre hadde gjort han riktig. På denne måten kan også Rawls sin opphavlege posisjon liknast med ein meditasjon.

Her er det endå ein analogi til Wittgenstein og hans syn på filosofi som ein aktivitet. Dei forvirringane som filosoferinga tek utgangspunkt i, er noko som kvar enkelt må arbeide seg gjennom, noko som ein ikkje kan la andre, heller ikkje Wittgenstein, gjere for seg. Det er altså ikkje slik at ein berre kan overta “resultata” frå det arbeidet som andre har gjort: Dersom det i det heile finst noko som liknar på resultat, dvs. spesifikke tesar eller teoriar, kan ikkje desse rivast laus frå problemkonteksten og stå aleine som sjølvtilstrekkelege tesar.

Offentlegheit

Over til det tredje og siste punktet. Omgrepet om det offentlege er mellom dei aller mest sentrale hjå Rawls og kjem inn på mange ulike stader i den politiske filosofien hans. Mest kjend er kanskje utgreiinga om offentlig fornuft i PL, men omgrepet er også viktig, om enn kanskje ikkje like synleg, i TJ. Offentlegheit kjem der inn som ein av de fem såkalla “formal constraints”, dvs. restriksjonar på rettferdsprinsipp i den opphavlege posisjonen (saman med mellom anna stabilitet).^{xxix} Vilkåret om offentligheit seier at partane i den opphavlege posisjonen skal rekne med at prinsippa som dei adopterer skal vere offentlig kjende og anerkjende av dei menneska som dei skal regulere relasjonane imellom. Kort sagt, akseptable rettferdsprinsipp må kunne vere offentlege.

I ein minimal forstand kan ein seie at offentligheitskravet ligg implisitt i sjølve kontrakttradisjonen. Heile poenget i kontraktteori er nettopp at grunnleggjande politiske prinsipp skal kunne få samtykke frå dei som dei skal gjelde for. Men denne minimale forstanden er kompatibel med at kravet i praksis er veldig svakt. Det er tilfellet dersom ein seier at dei gyldige politiske prinsippa er dei som ville vorte akseptert av perfekt rasjonelle menneske som har uavgrensa tid til å reflektere over dei. Rawls sitt offentligheitskrav er difor langt sterkare. Han krev, slik eg les han, at rettferdsprinsippa *faktisk* blir akseptert.^{xxx} Allereie dette er meir radikalt i “metafilosofisk” forstand enn kva det kanskje høyrer ut som, men Rawls stoppar ikkje der.

Rettferdsprinsippa skal også vere offentlig kjende og anerkjende som styrande *mellom* borgarane. Det er altså ikkje tilstrekkeleg at kvar og ein, så å seie kvar for seg, anerkjenner prinsippa, heller ikkje at kvar enkelt også skal vite at dei andre anerkjenner prinsippa. Prinsippa skal vere offentlege i den sterkare forstand at dei er i faktisk bruk mellom oss, dvs. at dei blir appellert til i det offentlege rommet. Dei skal altså kunne tene oss i praktisk politisk deliberasjon. Etter kvart styrkar Rawls kravet om offentligheit ytterlegare. Då snakkar han om at rettferdsprinsipp også må tilfredsstillе “the full publicity condition”.^{xxxi} Då er det ikkje berre prinsippa sjølve som skal vere offentlig kjende og anerkjende, men også grunngevnaden deira, “just as a philosopher, such as Rawls, might give one”.^{xxxii} Og slik offentligheit er eit krav, ikkje berre ein fordel.

Dette inneber ei anna forståing av filosofi enn den reint teoretiske. I ei teoretisk forståing av filosofi vil offentligheit strengt tatt vere irrelevant. Om ein teori er sann eller korrekt er i og for seg uavhengig av om han blir akseptert eller ikkje. For Rawls, derimot, må rettferdsprinsipp

kunne realiserast på ein måte som (mellom anna) stettar krava om offentlegheit ikkje berre for å få ønska effekt, men for å vere gyldige. Rawls sitt eige framlegg om prinsipp for rettferd, “justice as fairness”, må altså bli offentleg anerkjent for å vere gyldig. Dette tyder at usemje i politisk filosofi ikkje er som reint teoretisk usemje. Innan denne typen filosofi slår usemje *tilbake på* den filosofiske utsegna: Ho står ikkje urørt tilbake etter ein slik konfrontasjon.

Kravet om offentlegheit signaliserer eit anna tilhøve mellom tekst og lesar enn kva som gjeld i ein reint teoretisk kontekst. Ein kan oppsummere det slik: Tilhøvet mellom tekst og lesar hjå Rawls er ikkje ein tekst som gjennom avgjerande argument oppnår autoritet over lesaren, men ein invitasjon til å teste seg sjølv mot det som står der, slik at forfattar og lesar er *stilt like*. Filosofen talar der som borgar mellom borgarar. Slik modellerer det filosofiske verket sambandet mellom borgarane i eit liberalt demokrati.

Dette har to sider. Det tyder for det første at filosofen i denne typen politisk filosofi talar *som* borgar, noko Rawls poengterer i sitt svar til Habermas:

Finally, citizens in civil society do not simply use the idea of justice as fairness ‘as a platform [handed to them by the philosopher as expert] from which to judge existing arrangements and policies.’ In justice as fairness there are no philosophical experts. Heaven forbid! But citizens must, after all, have some ideas of right and justice in their thought and some basis for their reasoning. And students of philosophy take part in formulating these ideas but always as citizens among others.^{xxxiii}

For det andre tyder det at filosofen talar *til* borgarar. Den politiske filosofien til Rawls er såleis retta til borgarane i eit demokratisk samfunn. Det er desse som er filosofien sitt “audience” her.^{xxxiv} Eller i Rawls’ eigne ord:

Thus justice as fairness is addressed not so much to constitutional jurists as to citizens in a constitutional regime. It presents a way for them to conceive of their common and guaranteed status as equal citizens and attempts to connect a particular understanding of freedom and equality with a particular conception of the person thought to be congenial to the shared notions and essential convictions implicit in the public culture of a democratic society.^{xxxv}

Ein kan slik forstå den djupare tyding i Rawls’ utsegn om at den politiske filosofien er ein del av den offentlege politiske kulturen.^{xxxvi} I og for seg verkar dette kanskje opplagt, men det har meir drastiske implikasjonar for statusen til den politiske filosofien enn ein gjerne tenkjer seg.

Også her kan me sjå ein analogi til Wittgenstein. Dette blir særleg tydeleg dersom me

dreg inn Rawls sin kollega Stanley Cavell, og hans omgrep *claims to community* (Cavell si innføring av dette omgrepet blir etterfølgt av nettopp ein diskusjon om klassisk kontraktteori).^{xxxvii} I diskusjonen om kriterium poengterer Cavell at Wittgensteins “source of authority” alltid er “oss”. Når eg hevdar noko om kva “vi” seier og meiner, og om kva som gir meining og ikkje, så tek eg meg sjølv som representant for “oss”, men det er eit opent spørsmål om eg faktisk er representativ og talar for andre. Fellesskapet er ikkje gitt på førehand – det er ikkje gitt at det er eit “vi” her. Når Wittgenstein hevdar ting om kva vi seier og meiner, så er ikkje det ein hypotese, men ein invitasjon til å sjå om også du ville sagt det same.

Ein kan seie det same om Rawls. Når Rawls hevdar ting om kva *vi* ville valt i den opphavlege posisjonen, så er ikkje det ein hypotese, men ein invitasjon til lesaren (borgaren) om også han ville sagt det same. Responsen vil vise om det er eit “vi” her eller ikkje. Dersom vi ikkje ville sagt det same, så kan vi diskutere og argumentere ei stund, men til sjuande og sist har vi ikkje noko utanfor oss sjølve å appellere til. Det kan vise seg at det ikkje er noko “vi” her, og i så tilfelle er også det av politisk tyding. Det slår tilbake på det politisk-filosofiske prosjektet på ein måte som det ikkje ville gjort på eit reint teoretisk prosjekt. Også Rawls sine påstandar har difor status som “claims to community”. Mot denne bakgrunnen kan ein også ane kvifor omgrepet *håp* spelar slik ein sentral, men subtil, rolle hjå Rawls.

Avslutning

I denne artikkelen har eg sagt litt om Rawls’ politiske filosofi som eit praktisk prosjekt. Men eg har ikkje sagt så mykje om *kva* praktiske formål han har. Rawls sine tankar om dette kjem fram i byrjinga av *Justice as Fairness – A Restatement*.^{xxxviii} Her skil han mellom fire ulike roller som politisk filosofi kan ha i den offentlege politiske kulturen. Eg skal slutte med å sjå kort på to av desse.

Den første praktiske rolla som politisk filosofi kan ha i samfunnet, er å søke ei semje på undersida av dei stridane som merkjer samfunnet, meir spesifikt dei som oppstår frå at borgarane balanserer omsyna til fridom og likskap på ulikt vis: “one task of political philosophy – its practical role, let’s say – is to focus on deeply disputed questions and to see whether, despite appearances, some underlying basis of philosophical and moral agreement can be uncovered”.^{xxxix} Rawls er fullstendig innforstått med at eit slikt søk etter semje kan mislukkast. I så fall tyder ikkje det automatisk at heile filosofien hans har vore mislukka, for sjølv om ein ikkje

finn semje, kan ein håpe å smalne usemja. Men dette impliserer likevel at kriteriet for om han har lukkast ikkje er av reint teoretisk art.

Ein annan rolle den politiske filosofien kan spele, er som forsonar. Den kan hjelpe oss med å akseptere sider ved samfunnet som me før-refleksivt lett lét oss frustrere over. Me kan kome til å sjå at tilsynelatande negative ting er uunngåelege utslag av positive ting, og dermed ikkje så negative likevel. Det er, eller kan vere, ein god grunn til at ting er som dei er. Inspirasjonen frå Hegel er tydeleg når Rawls skriv at ”political philosophy may try to calm our frustration and rage against our society and its history by showing us the way in which its institutions, when properly understood from a philosophical point of view, are rational”.^{xi}

Dette er ein melankolsk aksept snarare enn ein sjølvnøgd – “there is no social world without loss”, som Rawls parafraserer Berlin.^{xii} Det er også ein politisk-filosofisk aksept snarare enn ein politisk konservativ – den gjeld svært generelle trekk ved samfunnet, ikkje dei dagspolitiske. Meir spesifikt tenkjer Rawls på korleis den politiske filosofien kan forsona oss med at samfunnet vårt verken er eller kan vere eit fellesskap:

Thus I believe that a democratic society is not and cannot be a community, where by a community I mean a body of persons united in affirming the same comprehensive, or partially comprehensive doctrine. The fact of reasonable pluralism which characterizes a society with free institutions makes this impossible ... But this fact is not always easy to accept, and political philosophy may try to reconcile us to it by showing us the reason and indeed the political good and benefits of it.^{xliii}

Dette forsoningsmotivet har affinitet til Cavell sin bruk av omgrepa aksept og anerkjening, og dermed også til Wittgenstein si tale om aksept av livsformer, men eg er redd ei forfylging av denne affiniteten vil føre oss ut i eit politisk og filosofisk minefelt.^{xliiii}

Title: Rawls as a practical philosopher

Abstract: John Rawls is often seen as the archetypal abstract Theoretician within political philosophy. Some will also find his theory utopian and rationalist, in the negative sense. In this paper, though, the aim is to demonstrate that Rawls' political philosophy is deeply practical. This is done by an interpretation of three different elements in his thought: Philosophical method, the original position, and publicity. The interpretations of Richard Rorty and Burton Dreben are criticized, whereas the thought of Ludwig Wittgenstein, Pierre Hadot, and Stanley Cavell are used to clarify Rawls' project.

Keywords: John Rawls, political philosophy, practical philosophy, original position, publicity, Ludwig Wittgenstein.

Steinar Bøyum is Associate Professor of Education at the University of Bergen. He holds a doctorate in philosophy on the concept of philosophical education. His publications cover a variety of topics.

ⁱ Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 1971; Rawls, John: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1996.

ⁱⁱ Koopman, Colin: "The Aims of Political Philosophy in John Rawls, Bernard Williams, and Richard Rorty", *SSRN*: <http://ssrn.com/abstract=1094979>, 2008. Lasta ned 5. mai 2010.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*, s. 5-6.

^{iv} Geuss, Raymond: *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press 2008.

^v Laden, Anthony Simon: "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls", *Ethics* 113 (2), 2003.

^{vi} *Ibid.*, s. 373-374.

^{vii} Rawls 1996, s. 8.

^{viii} Rorty, Richard: "The Priority of Democracy to Philosophy", *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers. Vol. 1*. New York: Cambridge University Press 1991.

^{ix} Bernstein, Richard: "I. One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory* 15 (4), 1987, s. 547-549.

^x Foucault, Michel and Rabinow, Paul: "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview", *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books 1984, s. 385. Sitert etter Bernstein 1987, s. 554.

^{xi} Rorty, Richard: "II. Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory* 15 (4), 1987, s. 575.

^{xii} Dreben, Burton: "On Rawls and Political Liberalism", Freeman, Samuel (red.): *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press 2003, s. 322-323.

^{xiii} Freeman, Samuel: *Rawls*. London: Routledge 2007, s. 346.

^{xiv} Rawls 1996, s. 158-172.

^{xv} Dreben 2003, s. 346.

^{xvi} *Ibid.*, s. 328.

^{xvii} *Ibid.*, s. 329.

^{xviii} *Ibid.*, s. 329.

^{xix} Rawls 1996, s. 24-28; Rawls 1971, s. 19.

^{xx} Freeman 2007, s. 159-160.

-
- ^{xxi} Geuss, Raymond: “Neither history nor praxis”, *European Review* 11 (3), 2003, s. 284.
- ^{xxii} Rawls 1996, s. 26.
- ^{xxiii} Habermas, Jürgen: “Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy* 92 (3), 1995, s. 128.
- ^{xxiv} Rawls 1996, s. 27.
- ^{xxv} Hadot, Pierre, & Davidson, Arnold: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Malden, MA: Blackwell 1995.
- ^{xxvi} *Ibid.*, s. 185.
- ^{xxvii} *Ibid.*, s. 33.
- ^{xxviii} *Ibid.*, s. 271.
- ^{xxix} Rawls 1971, s. 133.
- ^{xxx} Her stør eg meg m.a. på Bohman, James, & Richardson, Henry S.: “Liberalism, Deliberative Democracy, and ‘Reasons that All Can Accept’”, *Journal of Political Philosophy* 17 (3), 2009.
- ^{xxxi} Rawls 1996, s. 67.
- ^{xxxii} Freeman 2007, s. 307.
- ^{xxxiii} Rawls, John: “Political Liberalism: Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy* 92 (3), 1995, s. 174-175.
- ^{xxxiv} Cavell, Stanley: *Must we mean what we say?* New York: Scribner 1969, s. xxxvii-xli.
- ^{xxxv} Rawls 1996, s. 369.
- ^{xxxvi} Rawls, John & Kelly, Erin: *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2001, s. 1.
- ^{xxxvii} Cavell, Stanley: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Clarendon Press 1979, s. 20.
- ^{xxxviii} Rawls 2001, s. 1-4.
- ^{xxxix} *Ibid.*, s. 2.
- ^{xl} *Ibid.*, s. 2.
- ^{xli} Rawls 1996, s. 197.
- ^{xlii} Rawls 2001, s. 3-4.
- ^{xliii} Sjå t.d. Cavell 1969, s. 61, s. 324; Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical investigations* (trans. G. E. M. Anscombe, 3rd ed.). Malden: Blackwell 2003, s. 192.