

Eg skal hevde dette: Den estetiske dommen, slik Kant la han ut, gir oss ein regulativ idé for offentleg fornuft i eit liberalt demokrati. Å bruke kantiansk estetikk i politisk filosofi er ein manøver mange vil assosiere med namnet til Hannah Arendt. Men eg skal no prøve å vise korleis den seine John Rawls tek oss inn i det same landskapet, sjølv om hans oppfatning av offentleg fornuft må endrast for å tillate ei slik utvikling (om dette vil bety ein modifikasjon eller ein transformasjon er eit spørsmål eg må unngå). Denne omarbeidinga vil på kvart steg vere influert av Stanley Cavell, men er likevel ikkje meint som ein repetisjon av tankane hans. Snarare dreier det seg om å artikulere min eigen filosofiske respons på Rawls, ein respons forma av nokre cavellianske tema, først og fremst tolkinga av Kant sin estetiske dom.

1. Estetiske dommar

Det distinkte ved ein estetisk dom, i følgje Kant, er at sjølv om den er basert på *mi* erfaring, så krev eg allmenngyldigheit for den. Den trassar liksom sitt private opphav, rekk ut over sin opphavsmann og får offentleg signifikans. Kant skriv:

Den eventuelle skjønnheten til et klesplagg, et hus eller en blomst lar seg ikke avgjøre ved hjelp av grunner eller grunnsetninger. Man vil studere objektet med egne øyne, nærmest som om ens velbehag avhang av fornemmelsen. Og likevel, hvis man kaller gjenstanden for skjønn, tror man at ens stemme er allmenn og at man gjør fordring på alles tilslutning, mens enhver privat fornemmelse derimot bare kan være avgjørende for den betraktende selv og hans velbehag (Kant, 1995, §8, s. 85)

For å sjå nærare på slike subjektivt allmenngyldige dommar, kan me samanlikne dei med høvesvis objektive og subjektive dommar.

Ein typisk objektiv dom er om noko ein kan sjå, men som ikkje vert sett i det dommen vert felt, som til dømes “Nøkkelen heng i skapet” sagt når skapet er låst eller ute av syne. Det er vesentleg for ein slik dom at det kan dukke opp noko som vil avgjere saka. Dersom me hadde tingen framfor oss, så ville saka vore klar, og me ville visst kva som var tilfellet. Usemje ville då vore usedvanleg. Dette støttar opp om, og blir støtta opp av, det andre kjenneteiknet på objektive dommar. Dei blir sagt å vere riktige eller gale, sanne eller falske. Om eg seier at

nøkkelen er der, og du seier at den ikkje er det, så hevdar eg at du talar usant. Eg er ikkje nøgd med å handsame usemja som berre ein *skilnad* mellom oss. For det tredje kan ein felle objektive dommar indirekte. Eg kan påstå at nøkkelen heng i skapet på grunnlag av ein annan sin påstand, og det ville då vore den same påstanden. Slik kan ein objektiv dom bli felt ut frå andre si erfaring.

Ved subjektive dommar derimot, finst det verken belegg eller argument som vil avgjere saka endeleg. Ein kan ikkje tenke seg at noko skal dukke opp og avgjere om oliven verkeleg er godt eller ikkje på ein måte som alle normale menneske må akseptere. Sagt på ein annan måte: Det finst ikkje noko slikt som riktig og galt, sant og falskt, når det gjeld subjektiv smak. Usemje blir akseptert, men kanskje ikkje forventa. Sjølv om me kan diskutere saka ei stund, så kjem me fort til eit punkt der det ikkje er noko meir å seie, anna enn at me er forskjellige. Til sist kan ikkje slike subjektive dommar bli felt indirekte. Berre dei som har smakt oliven sjølve kan felle den subjektive dommen ”oliven er godt”. Så når eg seier at oliven er godt, pretenderer eg ikkje å tale for andre enn meg sjølv.

Kant si store bragd i den tredje kritikken var å vise at det finst ein tredje type dom, prinsipielt forskjellig både frå subjektive og objektive dommar. Og ei av Cavell sine bragder, om enn han sikkert ikkje var den fyrste, var å vise korleis denne innsikta hadde eit vidare nedslagsfelt enn det ein normalt kallar estetikk. Den kunne utvidast ikkje berre til språket sin natur, men jamvel til filosofien sjølv. Så mykje var klart allereie i ”Aesthetic Problems of Modern Philosophy”, og det er framleis sentralt i omgrepet ’claims to community’ i *The Claim of Reason* (Cavell, 1969, s. 86-96; 1979, s. 18-22).

I ein berømt passasje gjer Hume bruk av ein historie frå Don Quixote, der to menn kan kjenne smak av jern og lær i ein vin, som det seinare viser seg kjem frå ein gamal nøkkel med ei lærreim på som ligg på botnen av vintønna (Hume, 1998, s. 141). Hume nyttar dette eksempelet for illustrere det han kallar “delicacy of taste”, som skal vere nødvendig for å vere ein god kunstkritikar. Men som eksempel på estetisk strid kan historia vere misvisande (Cavell, 1969, s. 87). Funnet av nøkkelen på botnen av tønna – var det å likne med ein verifikasjon? Kva om det ikkje hadde vore nokon nøkkel der – ville dommane deira då vore falske? Dersom svaret er ja, så var ikkje dommane estetiske. For i situasjonar av estetisk usemje finst det ikkje nokon nøkkel som kan dukke opp og avgjere saka. Utsegn som kan bli stadfesta og avsanna på den måten som Hume tenkjer seg her, er rett og slett ikkje estetiske. I

det estetiske feltet er det erfaringa sjølv som er nøkkelen, som vidare tyder at estetiske dommar ikkje kan bli felt indirekte – dei må *uttrykkje* ei erfaring.

Likevel talar me altså om riktig og galt i estetiske kontekstar. Skilnad i dommar blir forstått som usemje, ikkje berre som skilnad mellom dommarane. Om eg seier verket er godt og du seier det er dårleg, så er våre dommar i konflikt. Eg ristar ikkje av meg forskjellen ved å seie, i ein likeglad eller likegyldig tone, “Vel, vel, smaken er som baken”. Rettare sagt: I den grad eg gjer det, handsamar eg ikkje dommen som ein estetisk dom. Snarare blir eg, i større eller mindre grad, *vonbrotten* over skilnaden, og vonbrotets djup varierer proporsjonalt med djupna av mitt forhold til verket og den andre dommaren. Det er viktig for meg at den andre deler mi estetiske erfaring på ein måte som det ikkje er viktig for meg om ho deler min sans for oliven.

Kant seier det slik: Når eg uttrykkjer ein estetisk dom, så *fordrar* eg andre sitt samtykke.¹ Eg er ikkje nøgd med å tale berre for meg sjølv, eg hevder å tale for andre også. Så dersom nokon svarar meg med å seie, “meiner du, ja”, så vil eg kjenne meg misforstått. Dei tek ikkje dommen alvorleg – dei tek ikkje *meg* alvorleg. Eg krev noko av dei, og om dei ser dommen som reint subjektiv, så flyktar dei liksom frå han, eller frå meg. Og omvendt. For om min estetiske dom fordrar noko av andre, så fordrar deira dommar noko av meg. Dei krev ei erfaring av meg, og eg vert heldt ansvarleg om eg ikkje ser ting på same måten, sjølv om erfaringa mi i stor grad er utanfor min kontroll. Og om eg reknar dommane deira som berre om dei, så nektar eg, av ein eller annan grunn som eg må finne ut av sjølv, å bli rørt av det dei seier – eg har kapsla meg inn.

Liksom subjektive dommar kan ein ikkje felle estetiske dommar andrehands: dei må uttrykkje mi eiga erfaring. Tyder ikkje det at ein estetisk dom egentlig berre er om meg, og ikkje om verket eller verda? Vel, det viktige er at me ofte vaklar mellom desse alternativa, og at me tar nettopp det som karakteristisk for grammatikken til estetiske dommar. Det er ofte vanskeleg å avgjere om det er dommaren, verket eller verda som står på spel i estetiske usemjer (cp. Cavell, 1969, s. 190). Men ein estetisk dom, enten den uttrykkjer ei erfaring av kunst eller av verda eller av noko anna, er likefullt eit uttrykk for *mi* erfaring. Så når eg fordrar universell semje så fordrar eg mi eiga erfarings universalitet. Eg allmenngjer mi eiga stemme. Er dette

¹ Kant nyttar termer som “Anspruch,” “zu ansinnen” og “zu zumuten.”

ein illusjon? Eg *ventar* ikkje universelt samtykke. Men at det på sett og vis er fåfengt, hindrar meg ikkje i å tale med, eller aspirere til, ei allmenn stemme.

Eg seier ikkje at dette er måten me handterer alle dommar på i det som vert kalla for det estetiske feltet, men i den grad me ikkje gjer det, så er ikkje det lenger eit estetisk felt. Tredelinga i objektiv, subjektiv og estetisk er mellom typar av *dommar*, ikkje objekt, sjølv om det nok kan vere slik at kvar har sitt typiske felt og sjølv om det nok kan vere vanskeleg å tenkje seg nokre typar dommar om nokre typar ting, til dømes objektive påstandar om smaken av mat eller subjektive påstandar om matematikk. Dessutan er ikkje ein subjektivt allmenngyldig dom ein dom som er *etablert* som allmenngyldig. Det fins vel knapt. Det er snarare ein dom som *aspirerer* til allmenngyldigheit. Sagt på ein annan måte: Å tale med ei universell stemme er å tale for andre, men om dei aksepterer mi stemme som deira stemme er eit anna spørsmål, som dei må svare på.

2. Offentleg fornuft og politisk liberalisme

Det liberale demokratiets grunntanke, som me finn uttrykt i felles overtydingar om toleranse og likestilling, er at samfunnet skal vere “a fair system of social cooperation between free and equal persons” (Rawls, 1993, s. 9). Samfunnet skal byggje på reglar som det er rimeleg å vente at medlemmene kan godta. No er det naturlegvis slik at berre i ei draumeverd kan alle akseptere alt, men det liberaldemokratiske håpet er at alle som sjølv er rimelege skal kunne stå inne for samfunnets grunnleggjande struktur, som til dømes grunnlova eller konstitusjonen.

Det avgjerande trekket i *Political Liberalism* er kombinasjonen av denne grunntanken med erkjenninga av dei moderne demokratia sin nær uunngåelege pluralisme. For all del, bodet om samtykke tvingar oss ikkje til å føye samfunnsstrukturen etter alle slags galne oppfatningar. Det ville vore eit karikert demokrati som gav opp prinsippet om toleranse berre fordi enkelte fundamentalistar forkastar det. Men utfordringa som møter oss no er at sjølv om me avgrensar oss til *rimelege* doktrinar, så har me framleis pluralisme. Og *denne* pluralismen set grenser for kva prinsipp me kan rekne med og legitimt byggje på.

Brukt om personar meiner Rawls to ting med “rimeleg”. Å vere rimeleg er å vere villig til å handle i høve til andre ut frå grunnar som også dei kan akseptere (ibid., s. 19). Dette er det

såkalla resiprositetsprinsippet. Å vere rimeleg er også å anerkjenne det Rawls kallar *the burdens of judgement*, byrdene ved å dømme (ibid., s. 54-58). Dette er dei kjeldene til usemje som ikkje kan bli forklart med at den eine parten er dum, slem, eller egoistisk. Det kan vere komplekse konstellasjonar av belegg og grunnar, det kan vere vage og vide omgrep, og det kan vere skilnader i bakgrunn og livserfaring. Slike ting utgjer dei kontingente men i praksis uunngåelege grensene for vår evne til å bli samde gjennom fornuftsbruk. Dei som har ein annan omfattande doktrine enn min eigen kan difor gjerne ta feil, men dei er ikkje utan vidare urimelege eller ufornuftige.

Det følgjer av dette at grunnlaget for eit demokratisk samfunn må vere uavhengig av både religiøse og filosofiske doktrinar (kva Rawls kallar ”comprehensive doctrines”), inkludert den meir omfattande liberalismen som me gjerne set i samanheng med ein sekulær opplysningsfilosofisk tradisjon (liberalisme som livssyn, kunne ein seie). Sidan det fins rimeleg usemje om omfattande doktrinar og sidan samfunnet skal vere grunna i semje, kan ikkje samfunnets grunnstruktur bli grunna i ein spesiell omfattande doktrine. Og det betyr at samfunnets fundament *må* vere uavhengig av, og *kan* vere (og ofte er) annleis enn, det kvar enkelt reknar som fundamentet for sitt eige liv. Å vere ein liberaldemokratisk borgar er å akseptere den differensen.

Men kva prinsipp er det alle rimelege borgarar kan akseptere? Rawls finn slike prinsipp i sjølve den politiske kulturen og tradisjonen, og dei utgjer innhaldet i det han kallar “political liberalism”. Dermed blir distinksjonen mellom omfattande og politisk liberalisme sentral for den seine Rawls. Omfattande liberalisme er eit barn av opplysningsfilosofien. Den utgjer eit meir eller mindre fullstendig verdsbilete, sekulært og antitradisjonalistisk, med vekt på vitskapeleg kunnskap og individuell autonomi. Politisk liberalisme, derimot, tek nettopp ikkje standpunkt i spørsmål som vedkjem ”the whole truth”. Dersom den gjorde det, kunne den ikkje tene som grunnlag for eit samfunn der det er djup usemje i slike spørsmål. Ikkje alle er liberale i ein slik omfattande forstand, like lite som alle er kristne. Berre ein meir audmjuk, men også meir allment akseptabel politisk liberalisme kan vere vårt fundament.

Denne politiske liberalismen inneheld dei velkjende liberale rettane, ein idé om offentleg fornuft, samt ein familie av oppfatningar av rettferd, der Rawls sin eigen *Justice as Fairness* er ein. Med andre ord inneheld den politiske liberalismen mange av dei same elementa som ein omfattande liberalisme, men avgrensa på to kritiske måtar. For det første skal dei vere

frittstående og ikkje avhengige eller avleidde av omfattande doktrinar, inkludert den omfattande liberalismen. For det andre skal dei berre gjelde for samfunnets grunnstruktur, dvs. dei sentrale politiske, sosiale og økonomiske institusjonane. Det er nettopp ikkje ein doktrine som skal styre dei fleste av livets områder. Desse avgrensingane er nødvendige gitt pluralismen.

Me er no klare til å formulere den seine Rawls sitt syn på offentleg fornuft. Til forskjell frå Rawls sjølv skal eg då skilje mellom offentlege grunnar si *form* og deira *innhald*. Forma blir utgjort av resiprositetsprinsippet: I den offentlege fornuft skal ein berre appellere til grunnar som alle rimelege borgarar kan akseptere. Innhaldet blir utgjort av den politiske liberalismen: I den offentlege fornuft skal ein berre appellere til reint politiske prinsipp, ikkje til element frå omfattande doktrinar. Ein må gjerne ha slike omfattande syn, og ein kan gjerne rekne dei som fundamentale for kven ein er, men ein må halde dei vekk frå den offentlege politiske arena. Til dømes kan ein ha det religiøse syn at homofili er unaturleg eller mot Guds vilje, men ein kan ikkje nytte det som argument mot homofile ekteskap på den offentleg-politiske arena. Og ein kan gjerne, i tråd med ein omfattande liberalisme à la Mill, hevde verdien av kritisk refleksjon over sine djupaste mål og meiningar, men ein kan ikkje nytte denne verdien som argument for å innføre filosofi i offentleg og obligatorisk skule.

Rawls vil naturlegvis ikkje nekte filosofiske og religiøse doktrinar frå å bli anvendt på politiske spørsmål i det heile. Nedslagsfeltet for den offentlege fornuft er nemleg ganske snevert hjå Rawls. Når det gjeld tema, er den offentlege fornuft avgrensa til heilt grunnleggjande politiske spørsmål. Når det gjeld område, gjeld den offentlege fornuft berre for visse politiske institusjonar, så som parlament, høgsterett, regjeringsapparat, og så vidare. Det er berre når slike tema vert diskutert på slike arenaer at element som ikkje kan isolerast frå omfattande doktrinar må bli ekskludert. Privat både kan og bør ein ha religiøse eller filosofiske grunnar for sine politiske oppfatningar, men på den offentleg-politiske arena må ein diskutere grunnleggjande politiske spørsmål uavhengig av slike “djupare” grunnar.²

² Eg ser her vekk frå dei mindre endringane Rawls innførte etter *Political Liberalism*, særleg ”the proviso”, sidan eg ikkje trur at noko av det eg skal seie treng modifikasjon i lys av desse.

3. *Omfattande konversasjon*

Estetiske dommar og offentleg fornuft verkar kanskje ikkje å ha noko med kvarandre å gjere. Men eg skal no prøve å vise at ein viss kritikk av Rawls sin teori, influert av Stanley Cavell, vil omforme den på ein måte som lagar rom for den subjektive allmenngyldigheit midt i hjartet av den offentlege fornuft. Sjølv oppfattar eg dette som ein immanent kritikk, men eg kan ikkje ta opp spørsmålet om eg kanskje heller omformar Rawls til det ugjenkjennelege.

Det dominante omgrepet i *Political Liberalism* er einigheit, det me har felles, eller kanskje heller, det me har *saman* (me har ikkje berre det same kvar for oss, men me har det saman: det er offentleg). Metodologisk er utgangspunktet for den politiske teorien hans “the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles” (ibid., s. 8). Vidare er grunnideen i denne felles politiske kulturen den om samfunnet som “a fair system of cooperation”, som altså tyder at samhandling må skje på basis av grunnar som me kan dele (ibid., s. 13). Dette er også, som me har sett, ei av dei to sidene av Rawls sitt sentrale omgrep *reasonableness*. Og til sist skal altså ideen om offentleg fornuft gje oss eit felles fundament for politisk deliberasjon i eit pluralistisk demokrati.

Men korleis veit me kva me har felles? Merkeleg nok snakkar Rawls ofte som om me veit på førehand kva me deler, kva me er samde og usamde om, som me ofte gjer naturlegvis, men slett ikkje alltid. Dermed undervurderer han korleis det er nødvendig å *uttrykkje*, *utveksle* og *undersøkje* omfattande syn for å finne ut kva me har felles. Dette er, trur eg, meir vesentleg enn det kanskje høyrer ut som.

Gjennom å gjere spørsmålet om stabilitet sentralt, er Rawls sin seine politiske filosofi i det store og heile retta mot framtida. Men akkurat her er den likevel litt for mykje ein ekstrapolering frå fortidas relative suksessar, slik som slutten på slaveriet og borgarretsrørsla i USA, som begge verkar å ha munna ut i etablert einigheit. Vil nokre av dagens djupe konfliktrar kanskje ende på same måte? Kvar vil framtidas felles fundament vere å finne? Nye omgrep, nye situasjonar, nye spørsmål og nye doktrinar vil oppstå, der skiljelinene er ukjende. Utan det ein kunne kalla ein omfattande konversasjon, der våre omfattande doktrinar blir satt i kontakt med kvarandre og med grunnleggjande politiske spørsmål, vil dei også forbli ukjende.³

³ Dette er kanskje det sentrale punktet i von Rautenfeld sin fine artikkel om dei Emersonianske aspekta ved Cavell si politiske tenking (von Rautenfeld, 2004).

Men endå viktigare: Rawls undervurderer korleis det er nødvendig med konversasjon for å oppdage kva me *eigentleg* har felles. Me kan verke å vere einige der me verkeleg er ueinige, og verke å vere ueinige der me verkeleg er einige. Kanskje me berre treng å finne dei riktige orda for å oppdage at me faktisk er samde, eller kanskje eit par galne ord vil vise at me ikkje var samde likevel. Det kan også hende at me rett og slett tek *feil* om kva me har felles. Etter å ha levd og talt ei tid med nokon frå ein annan religion, kan eg kome til den konklusjon at me djupast sett har dei same omfattande oppfatningar (den andre kan vere samd i det, eller ikkje). Følgjeleg går det an å meine at eins eigne synspunkt ville blitt sett å vere felles dersom berre folk ville sjå kva som er implisitt i det dei allereie står for. Men me kan naturlegvis vere usamde om kva som er implisitt.

Ironisk nok kan det tyde på at eit eksempel på det er Rawls sin eigen påstand om at hans politiske liberalisme artikulere tankar som er implisitte i den offentlege politiske kulturen. Ikkje berre måtte han vente på reaksjonar på den påstanden for å oppdage om den var rettferdiggjort. Faktum er at reaksjonane verka å vise at den *ikkje* var det, sjølv om han sikkert heldt fram med å meine at den var det likevel. Med andre ord: Me er ikkje sjeldan usamde om kva me er samde om. Så kva me har felles er sjølv eit spørsmål ope for diskusjon – det kan ikkje takast for gitt på førehand. Nokre gonger, og kanskje særleg når det gjeld grunnleggjande spørsmål, er politisk debatt nettopp om kva me har felles, til dømes om kva som ligg implisitt i konstitusjonen. Spørsmålet om semje er derfor ikkje førpolitisk, men er sjølv eit vesentlig moment i politisk deliberasjon, og dermed gjeld det same også spørsmål om kva som er “public” og ”political” på den eine sida og kva som er “private” og ”comprehensive” på den andre.

Det svake eller til og med manglande leddet hjå Rawls er derfor omgrepet *konversasjon*. Ein konversasjon, som må inkludere både omfattande doktrinar og forbundne politiske standpunkt, er nødvendig for å kome fram til kva me eigentleg har felles og kan gå ut frå, og kva me ikkje har felles og må leggje til side. Gjennom å uttrykkje, utveksle og diskutere omfattande syn får me ei kjensle for kva me er samstemte om, kva som er offentleg og kva som er privat, kva som høyrer til den reint politiske sfære og kva som høyrer til omfattande doktrinar.

I *Cities of Words* komplementerer eller korrigerer Cavell Rawls sin bruk av omgrepet samarbeid ("cooperation") som den sentrale modus for sosial interaksjon i eit demokrati med nettopp konversasjon (Cavell, 2004 s. 173-174). Med det peiker han på fleire ting relevante for våre formål. Først og fremst er "konversasjon" meint å aksentuere "the opacity, or non-transparency, of the present state of our interactions" (ibid., s. 173). Me skal ikkje tru at me veit så godt kvar me står i forhold til kvarandre – å oppdage det er ei oppgåve. Og denne kunnskapen kan ein ikkje nå fram til åleine, men berre saman med andre. Med omsyn til offentleg fornuft tyder det at kva me har felles verken er sjølvinnlysande eller objektivt gitt. Det er (berre) me, saman, som etablerer kva me har saman, og me er alltid *i ferd med* å etablere det, gjennom det ein i vid forstand kan kalle ein konversasjon. Så vår felles grunn kan ikkje opphavleg vere eit rammeverk som me må tilpasse oss, men noko som blir kontinuerleg konstituert i ein omfattande konversasjon.

På dette punktet kunne ein satt av garde mot noko som liknar på Habermas. Thomas McCarthy skriv som ledd i ein kritikk av Rawls:

Habermas's participant-centered conception of public justification offers, I think, a considerable advantage. *It leaves the task of finding the common ground to political participants themselves.* I should say, of finding, creating, expanding, contracting, shifting, challenging, and deconstructing common ground; for to suppose that the stock of shared political ideas and convictions is in some way given, there to be found and worked up, or that it could somehow be fixed by the theorists, is to hypostatize or freeze ongoing processes of public political communication whose outcomes cannot be settled in advance by political theory (McCarthy, 1994, s. 61)

Sjølv om dette høver godt med den posisjonen me foreløpig har nådd fram til i dette essayet, vil det etter kvart bli klart at den vegen me skal gå vidare ikkje akkurat er den same som Habermas sin.

Naturlegvis: Rawls kunne akseptert mykje av det som er sagt over om konversasjon. Men han ville kanskje ikkje rekna det som ein kritikk av teorien sin. Han ville nok svart med å repetere at den offentlege fornuft er meint å vere ganske snever, slik at sjølv om me treng konversasjon for å finne ut kva me har felles, så er denne forma for omfattande konversasjon ikkje ein del av den offentlege politiske sfære, men av *bakgrunnskulturen*, til dømes i aviser, på universitet eller mellom venner. Eg trur ikkje dette svaret held. Den offentlege fornuft er, og bør vere, langt *vidare* enn kva Rawls ynskjer å halde den som: Sjølv etter Rawls' eigen logikk grip den djupt inn i bakgrunnen.

Rawls hevdar, med god grunn, at offentleg fornuft også skal styre stemmegiving (Rawls, 1993, s. 219). Me bør stemme i samsvar med politiske konsepsjonar åleine og ikkje omfattande doktrinar (men dei politiske konsepsjonane kan, og bør kanskje, vere del av våre omfattande doktrinar – jf. overlappende konsensus). Elles ville resultatet ikkje bli sett som rettferdig av alle rimelege borgarar, noko som skulle vere klart dersom me tenkjer oss eit tilfelle der fleirtalet stemmer i samsvar med den dominante religiøse doktrinen. Men dersom den offentlege fornuft skal gjelde for vår stemmegiving, må den vel også gjelde når me reflekterer over *kva* me skal stemme, enten åleine eller saman med andre. Og då er det vanskeleg å førestelle seg at den ikkje også skulle spele ei stor rolle i dei fleste av våre politiske diskusjonar, sidan spørsmålet om kva me skal stemme, dvs. kva politisk retning me ynskjer samfunnet vårt skal ta, er vevd saman med dei fleste politiske spørsmål. Når me dessutan legg til at våre valde representantar i følgje Rawls skal følgje offentleg fornuft, og også kandidatar til slike postar, så skulle det bety at all diskusjon som inneber vurdering av desse faktiske og mulige representantane også må la den offentlege fornuft rettleie. Men om me vedgår så mykje, blir det vanskeleg å sjå *noko* rom for politisk diskusjon som ikkje er regulert av offentleg fornuft. Det tek i det heile til å bli vanskeleg å sjå kvar grensene går her, og dersom skiljet mellom det politiske feltet og bakgrunnskulturen ikkje lar seg oppretthalde, så kan heller ikkje omfattande konversasjon utan vidare bli bøygd av til ein ikkje-politisk bakgrunn.

Men øydelegg ikkje dette heile idéen om ein offentleg fornuft? Må me gje den opp? Nei. Me bør faktisk ta den endå lengre. Me bør omfamne i staden for å unngå tanken om at offentleg fornuft rekk djupt inn i det Gutmann og Thompson kallar “middle democracy”, til og med inn i vår personlege politiske deliberasjon (Gutmann & Thompson, 1996, s. 12-13). Den offentlege fornuft er for viktig til at den skal avhendast til politiske representantar. Når me ser korleis Rawls vektlegg ein streng offentleg fornuft og samtidig tenderer mot å delegere alle verkeleg vanskelege spørsmål til bakgrunnen, kan ein mistenkje han for å meine at det i bakgrunnskulturen er “anything goes”, i den forstand at det er ingen grenser for kva grunnar ein kan appellere til eller korleis. For meg verkar det ekvivalent med å gje opp håpet om ein demokratisk kultur. Eg meiner derfor at den offentlege fornuft bør ha ei stemme også i det vide landskapet under Rawls’ smale politiske sfære, i det minste når temaet er politisk lada, som langt dei fleste tema er. Ikkje nok med det. Som eg skal kome tilbake til, så bør den typen omfattande konversasjon som avdekkjer felles grunn, og dermed er med på å etablere

grensene mellom det offentlege og det private sjølv styrast av offentleg fornuft. Den offentlege fornuft må etablere seg sjølv.

4. Institusjon og livsform

Den posisjonen me no nærmar oss kan artikulere gjennom å trekkje på Cavell sin kritikk av Rawls i *The Claim of Reason* (Cavell, 1979, s. 292-312). Der argumenterte Cavell for at Rawls sin konsepsjon av lovnaden som ein regelstyrt praksis forvrengde forståinga hans av relasjonen mellom utilitarisme og deontologi, kanskje også forståinga hans av menneskelege relasjonar i det heile. Eg kan ikkje gå inn på i kva grad Rawls' politiske filosofi kviler på utgreiinga i "Two Concept of Rules" frå 1955, men ein finn i den tidlege artikkelen eit bilete av reglar og praksisar som også rører seg i den seinare teorien hans om offentleg fornuft.

Ein praksis, for Rawls, er ein "form of activity specified by a system of rules which defines offices, roles, moves, penalties, defenses" (Rawls, 1999a, s. 20). Og han meiner det er "beyond question" at det å love noko er slik ein praksis (ibid., s. 41). At individuelle lovnader ikkje kan brytast på utilitaristisk grunnlag reknar han som ein regel som konstituerer den praksisen det er å love, ein praksis som kan rettferdiggjereast utilitaristisk. Cavell på si side tviler på om det gir god mening å kalle lovnaden for ein praksis i denne forstand, dvs. i tydinga sosial institusjon. Han har fleire grunnar for det – eg nemner berre dei relevante her.

Det er, seier Cavell, i beste fall klønete å kalle det å vere ein løftegivar ("a promisor") for eit "embete" eller "ein stilling" ("an office").⁴ Til dømes er det ingen spesifikke eller etablerte måtar å innta, forlate, øve eller utdanne seg til dette "embetet" på. Alle kan love, i det minste alle normale vaksne menneske, om enn ikkje på alle stader til alle tider. Lovnadens elementære karakter speglar seg også i forvirringa vår når me prøver å førestelle oss korleis det ville vere å transformere denne "institusjonen". Medan ein sosial institusjon kan transformerast, reformerast eller avskaffast er det ikkje klart kva det ville seie å transformere, reformere eller avskaffa det å love. Det er heller ikkje klart, ikkje det minste klart, kva det vil vere å rettferdiggjere ("justify") lovnadspraksisen. Fordelane er, kunne ein seie, "too obvious" – som om ein skulle rettferdiggjere det å foreslå, gi råd, uttrykkje hensikter, stille spørsmål og så vidare (Cavell, 1979, s. 298). Det er ikkje ein gong klart om ein i det heile kan tenkje seg eit menneskeleg *samfunn* (eller *menneskeleg samfunn*) utan lovnaden.

⁴ I desse tre avsnitta følgjer eg Cavell tett (Cavell, 1979, s. 292-312).

I regelstyrte institusjonar, som idrett, finst det regler som avgjer kva som tel som eit trekk i spelet: David Beckham får ikkje ta straffesparket på nytt fordi han var så uheldig å gli i den avgjerande augneblinken. Når det gjeld meir elementære handlingsformer derimot, har me ikkje slike reglar. Ein kan love ting “in quite unexpected and uninstitutionalized ways”, til dømes utan ord og berre med augo, og det kan (nettopp derfor?) vere usemje om ein bestemt handling eller ytring faktisk var ein lovnad, nettopp den typen usemje som reglar i spel er meint å hindre (ibid., s. 294). For all del, å love noko er ein handling og ikkje identisk med eit sett kroppslige rørsler. Ein må vite korleis ein gjer det – ikkje alt vil vere eit løfte. Men desse vilkåra er ikkje ekvivalente med reglar, så lenge ein då ikkje vil kalle jamvel det å trøste nokon for regelstyrt, som også har sine vilkår. Men då vil det vere vanskeleg å sjå kva ein meiner med å tale om reglar her.

Eit særleg instruktivt eksempel, på grunn av dets dobbelte natur, er straff (ibid., s. 299-300). Straff kan ta form av spesifikke sosiale institusjonar på linje med monogami eller monoteisme, dvs. noko som eksisterer i nokre, men langt frå alle, samfunn. Dette gjeld for eksempel fengsling som følgje av rettssak i samfunnet vårt. Men straff er også ein livsform på linje med normsystem og barneoppfostring, dvs. “general dimensions in terms of which any human community will be described,” og som skil menneskesamfunn frå “hives or galaxies” (ibid., s. 299). I denne forstand kan straff ta høgst uventa og ikkje-institusjonaliserte former, som for eksempel det å straffe eit barn ved å nekte å snakke med det. Spørsmålet er då: Er offentleg fornuft som det monogame ekteskapet (ein spesifikk sosial institusjon), som straff (som kan ta både institusjonaliserte og ikkje-institusjonaliserte former) eller som lovnaden (som ikkje er ein institusjon, sjølv om både eiden og kontrakten kan sjåast som institusjonar som veks ut av den meir elementære lovnaden)?

Her er ein måte å uttrykkje dette essayet sin sentrale påstand på: Offentleg fornuft er ikkje (primært) ein institusjon. Medan Rawls handsamar offentleg fornuft som ein regelstyrt praksis, er den snarare (eller også) ein elementær livsform, på linje med lovnaden. Å aspirere til offentleg fornuft er ikkje som å ha eit embete, styrt av spesifikke reglar som tillet nokre trekk og forbyr andre. Alle normale vaksne menneske er ”kompetente” til å tale for andre, sjølv om nokre lukkast oftare enn andre. Det er ikkje ein gong klart om me i det heile kan tenkje oss eit menneskeleg samfunn utan medlemene si evne til å tale for eller frå ei underliggjande semje eller samsvar.

Det finst ingen reglar som *etablerer* kva som er ”lov” og ”ikkje lov” i offentleg fornuft (forstått i denne meir grunnleggjande forstand), fordi det ikkje fins reglar som kan styre kva som er privat/ideosynkratisk og kva som er offentleg/allment. Me kjenner ikkje *på førehand* innhaldet av det private og det offentlege, noko som er lett å gløyme når me berre ser på gamle tradisjonar som islam og kristendom, men lett å minne seg om dersom me også ser på *nye* uttrykk. Alt tek til ein gong – “all human beings are born free and equal in dignity and rights” var sannsynlegvis ei ganske så merkeleg utsegn ein gong. Så det som kan verke som det mest private, personlege og idiosynkratiske kan bli eller vise seg å vere meir universelt enn det som blir hylla som universelt. Denne aspirasjonen finn Cavell førebiletleg uttrykt, om enn kanskje aldri så lite satt på spissen, hjå Emerson i ”The American Scholar”:

He then learns, that in going down into the secrets of his own mind, he has descended into the secrets of all minds ... The poet, in utter solitude remembering his spontaneous thoughts and recording them, is found to have recorded that, which men in crowded cities find true for them also. The orator distrusts at first the fitness of his frank confessions, --his want of knowledge of the persons he addresses,--until he finds that he is the complement of his hearers;--that they drink his words because he fulfils for them their own nature; the deeper he dives into his privatest, secretest presentiment, to his wonder he finds, this is the most acceptable, most public, and universally true. The people delight in it; the better part of every man feels, This is my music; this is myself (Emerson, 2003, s. 238).

Ein kan altså også tale offentleg “in quite unexpected and uninstitutionalized ways,” og det kan være djup og brei usemje om (eller i kva grad) ei partikulær ytring veks ut av semje. Det offentlege er ikkje transparent.

The issue of finding the right, or the conditions under which, to say ”we” keeps coming up. In both Emerson and Wittgenstein it makes sense to say that we live (in an unexamined ordinary) in the absence of the discovery of either the private or the public” (Cavell, 2006, s. 289).

5. Med ei offentleg stemme

Å seie at det ikkje fins etablerte reglar for den offentlege fornufta er å seie at den offentlege fornuft må etablere seg sjølv. Eg skal no forstå dette i ein endå sterkare forstand enn det eg har indikert til no. Eg skal hevde at den form for omfattande konversasjon som kan avdekke ein eventuell felles grunn og med det etablere grenser mellom det offentlege og det private sjølv bør vere styrt av den offentlege fornuft. Denne påstanden blir uforståeleg dersom me tenkjer oss kjernen i offentleg fornuft som eit sett reglar som liksom skal sortere synspunkt i innanfor og utanfor, lovlege og ulovlege. Derfor må dei to poenga over, behovet for

omfattande konversasjon og utvidinga av den offentlege fornufta sitt verkeområde, gå hand i hand med ei ny forståing av naturen til den offentlege fornuft. Vegen å gå er, nesten bokstaveleg tala, å ivareta ånda men ikkje bokstaven til den rawlsianske offentlege fornuft. Då vil me også støyte på den estetiske dommen og den allmenne stemma som den aspirerer til.

Som mitt leiande motiv skal eg låne ein formulering frå ein av Andrew Norris sine artiklar om Cavell og politisk filosofi: “the public is not ... the name of a realm but rather that of a voice we use in conversing with one another” (Norris, 2002, s. 830). Kva slags stemme er det? Faktum er at Rawls sitt omgrep *reasonable* gjev oss dei ressursane me treng for å svare på dette spørsmålet.⁵

Å vere rimeleg er for det første å vere villig til å tale for samarbeidsvilkår som kan vere akseptable også for dei som ikkje deler eins eigen omfattande doktrine. Dette leier altså Rawls til å krevje at omfattande doktrinar og element av slike ikkje kan framførast som grunnar i den offentlege fornuft, men som me også har sett, er dette kravet problematisk. Det som likevel står fast er den moralsk-politiske fordringa om fri semje, og dermed også fordringa om gjensidig *søken* etter semje i offentleg deliberasjon. Det er ikkje lite, og det er meir vesentleg enn det høyrer ut som, men det er ikkje tilstrekkeleg, sidan oppriktig søken etter semje er kompatibelt med illiberal dogmatisme. Derfor må me bringe inn den andre sida av det å vere rimeleg, aksepten av ”the burdens of judgement”, dømmekraftas byrder.

Desse byrdene synest å omfatte to slags grenser for vår evne til å bli samde på fornuftig vis. For det første gjer ting som komplekst belegg, vage omgrep og så vidare at det er urealistisk å tru at ein nokosinne vil få avgjerande og allment overtydande argument for eller mot omfattande doktrinar og den politiske relevansen av slike. For det andre gjer det faktum at i praksis uunngåelege skilnader i omfattande doktrinar delvis er eit resultat av skilnader i individuell og kulturell bakgrunn at det å anerkjenne grensene for fornuftig semje er ekvivalent med å anerkjenne at eins eigne omfattande synspunkt delvis veks ut av subjektive eller kontingente omstende. Å vere ein demokratisk borgar inneber å akseptere både desse byrdene og deira politiske tyding, og å inkorporere den aksepten i si haldning til seg sjølv og andre.

⁵ Eg veit eigentleg ikkje om mitt svar liknar på Morris sitt.

Me står då med tre ting som karakteriserer det å leggje fram omfattande synspunkt som grunnar i det offentleg-politiske rom: Å søkje semje, fråvær av avgjerande argument og subjektivt utspring. Men det betyr at ein dom som framfører omfattande synspunkt i eit slikt rom har same struktur som ein estetisk dom i den utvida kantianske tydinga som eg skisserte i innleiinga. Og dersom rawlsiansk rimelegheit betyr å anerkjenne desse aspekta, så betyr det også å anerkjenne den estetiske karakteren av eins egne dommar. Å tale med ei offentleg stemme er å tale med ei stemme som veit dette.

Når omfattande synspunkt blir praktisert på grunnleggjande politiske spørsmål, så krev den offentlege fornuft at demokratiske borgarar har ei viss haldning til sine egne og andre sine dommar, lik den haldninga som konstituerer ein subjektivt allmenngyldig dom (meir presist: ein dom som *aspirerer* til subjektiv allmenngyldigheit). Sagt på ein annan måte: Når omfattande syn blir anvendt på grunnleggjande spørsmål i det offentlege rom, så krev "the duty of civility" at dei blir presentert som subjektivt allmenngyldige. Slik er ikkje den offentlege fornuft konstituert av å ekskludere kontroversielle tema men av å ekskludere visse måtar å setje dei fram på, dvs. av å kultivere ein viss type dom. På denne måten blir den frykta som motiverte eksklusjonen av djupt splittande tema frå det politiske rom dempa utan å stengje ute visse syn som illegitime på førehand.

Det siste av dei tre tinga over, subjektivt utspring, vil kanskje vekke mistanke. Det impliserer ikkje at våre omfattande synspunkt ikkje kan vere sanne eller at dei *er* berre-subjektive i ein eller annan djup filosofisk forstand. Men det er å seie at dei vil framstå i det offentlege rom *som om* dei var estetiske dommar. Og å kalle visse dommar "subjektivt allmenngyldige" er ikkje å trekkje ein metafysisk eller epistemologisk distinksjon, men har å gjere med korleis me handsamar dommar: korleis me seier dei, korleis me responderer på dei, korleis me responderer på responsen på dei, og så vidare. Den metafysiske eller epistemologiske statusen til eit omfattande syn blir forklart innanfor ein omfattande doktrine (men ikkje berre innanfor den doktrinen som synet høyrer til): ein kristen vil ha eit syn på deira status, ein filosofisk relativist eit anna, og så vidare. Men uansett kva status dei har innanfor ein omfattande doktrine, så vil dei framstå som subjektivt allmenngyldige i den offentlege sfære: "[In] the absence of a public basis of establishing the truth of their beliefs, to insist on their comprehensive views must be seen by others as insisting on their own beliefs" (Rawls, 1993, s. 247). Å halde den offentlege fornuft i hevd er å anerkjenne dette og å inkorporere det i si

haldning til seg sjølv og til andre. Og slik blir den universelle stemme ein regulativ idé for offentleg fornuft i eit liberalt demokrati.

Den naturlege nødvendigheita av å leve saman og den moralske nødvendigheita av "fair cooperation" gjer det også nødvendig å søkje semje. Men ingen ventar at me skal vere altruistiske med sanninga. Me har rett til å argumentere for interessene våre i partikulære saker og for den typen samfunn som dei religiøse eller filosofiske konsepsjonane våre befaler eller anbefaler. Så når me søker ei felles stemme er me ikkje pliktige til å undertrykkje vår eiga. Men å tale *berre* for seg sjølv vil vere å gje opp den offentlege stemma. Å handsome omfattande synspunkt som "merely subjective" vil vere å bryte linken mellom dommen og fordringa, å miste kjensla av at mine dommar fordrar noko av andre og deira av meg, som vidare tyder å trekkje seg tilbake i det private – "a *retreat* to personal taste" (Cavell, 1969, s. 91). Dersom det skulle skje, ville me hatt verken offentleg fornuft eller demokratisk deliberasjon, men lite meir enn dragkampar mellom private preferansar og interesser.

Det vesentlege med ei offentleg fornuft er altså ikkje om omfattande synspunkt vert uttrykt eller ikkje, men *korleis* dei vert uttrykt. Det vesentlege er kva stemme ein nyttar. Prinsippet om resiprositet, slik det vedkjem den offentlege fornuft, bør ikkje bli forstått som eit kriterium som ein deler ut demokratiske sertifikat etter, men snarare som ei haldning som skal gjennomsyre offentleg konversasjon: eit bod om å aspirere til einigheit samtidig som ein anerkjenner byrdene ved å dømme. Og dette prinsippet si gyldigheit er ikkje avgrensa til spesielle rom eller sfærar. Slik er ikkje offentleg fornuft å forstå som ein spesiell institusjon, men snarare som eit aspekt ved våre politiske liv.

Sjølv som modifisert av "the proviso" er Rawls sin konsepsjon av offentleg fornuft på same tid for strikt og for slapp.⁶ Den er for strikt ved å krevje at me berre kan framføre omfattande doktrinar som grunnar for synspunkt på den offentleg-politiske arena når me allereie veit at desse synspunkta også kan bli gitt uavhengige, reint politiske grunnar (og om me veit så mykje, skulle ein tru at me kunne gje desse uavhengige grunnane med ein gong). Men den er for slapp i det at så lenge "the proviso" er innfridd, så er det "no restrictions or requirements on how religious or secular doctrines are themselves to be expressed" (Rawls, 1999b, s. 153).

⁶ "The proviso" seier, "... reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrine – are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support (Rawls, 1999a, s. 591).

Men for å nytte ein annan analogi med Cavell sin kritikk av Rawls: Den offentlege fornufta si uendelege fordring tyder at eg ikkje på noko punkt kan tre tilbake og erklære: “I have followed the rules – I am above reproach” (cp. Cavell, 2004, s. 177-180).

Rawls rører sporadisk ved dette essayet sitt sentrale tema. Når han vedgår at ”the proviso” er rett vagt, skriv han: “[The] details about how to satisfy this proviso must be worked out in practice and cannot feasibly be governed by a clear family of rules given in advance” (Rawls, 1999b, s. 153). Det er vel og bra, men eg vil altså gå lengre: Kva som kan vere del av offentleg fornuft må sjølv utformast med offentleg fornuft. Det einaste ein i prinsippet kan krevje av deltakarane på førehand er ei viss ånd som konversasjonen skal førast i. For all del, dette er også vagt, og det er meint å vere det. Men det kan også vere at kjensla av noko vagt her følgjer av ein filosofisk fordom, som om noko så viktig som demokrati ikkje kan kvile på noko så flyktig som ei ånd, ein atmosfære eller tone.

Når me slik går vekk frå biletet av offentleg fornuft som ein regelstyrt institusjon, blir det også forståeleg kva det betyr å seie at kva ein kan framføre som grunnar i offentleg fornuft til sist må utarbeidast i og med offentleg fornuft. Uttrykt litt mindre paradoksalt: Innhaldet i den offentlege fornuft må kontinuerleg konstituerast i ein konversasjon som følgjer den offentlege fornuft si form. Og denne forma, har eg påstått, er ikkje resiprositet forstått som eit kriterium, men ei atmosfære prega av deltakaranes streben etter å bli samstemde kombinert med deira anerkjenning av byrdene ved å dømme. I prinsippet er ei slik *haldning* som konversasjonen skal førast i det einaste ein kan krevje av deltakarane på førehand. Det impliserer at det å kultivere si offentlege fornuft også inneber å ta inn over seg eins eige ansvar for den offentleg fornuft si kontinuerlege konstituering. Den er ikkje gitt og kan heller ikkje takast for gitt.

Eg vil runde av med eit spørsmål: Er denne artikkelen korrekt forstått som ein *kritikk* av Rawls, eller er den heller eit forsøk på å peike på noko meir elementært enn, kanskje eit vilkår for, Rawls’ offentlege fornuft?⁷ Sagt på ein annan måte: Er den offentlege fornuft meir som lovnaden (som ikkje er ein institusjon) eller meir som straffa (som kan ta både institusjonaliserte og ikkje-institusjonaliserte former)? Eg heller mot det siste, men med det følgjande addendum: Den institusjonaliserte forståinga av offentleg fornuft får oss lett til å gløyme at det å tale med ei offentleg stemme er eit elementært aspekt ved våre politiske liv.

⁷ Er Cavell si handsaming av Rawls korrekt forstått som ein *kritikk*?

Steinar Bøyum
Det Psykologiske Fakultet
Universitetet i Bergen
steinar.boyum@iuh.uib.no

Referansar

- Cavell, S. (1969). *Must we mean what we say? A book of essays*. New York: Scribner.
- Cavell, S. (1979). *The claim of reason : Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. New York: Clarendon Press.
- Cavell, S. (2004). *Cities of words : pedagogical letters on a register of the moral life*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Cavell, S. (2006). The Incessance and the Absence of the Political. In A. J. Norris (Ed.), *The claim to community : essays on Stanley Cavell and political philosophy* (pp. 263-318). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Emerson, R. W. (2003). *Selected writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: Signet Classic.
- Gutmann, A., & Thompson, D. F. (1996). *Democracy and disagreement*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hume, D. (1998). *Selected essays*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (1995). *Kritikk av dømmekraften : (i utvalg)* (E. Hammer, overs.). Oslo: Pax.
- McCarthy, T. (1994). Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*, 105(1), 44-63.
- Norris, A. (2002). Political Revisions: Stanley Cavell and Political Philosophy. *Political Theory*, 30(6), 828-851.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999a). *Collected papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). *The law of peoples; with, The idea of public reason revisited*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- von Rautenfeld, H. (2004). Charitable Interpretations: Emerson, Rawls, and Cavell on the Use of Public Reason. *Political Theory*, 32(1), 61-84.