

Jens Jørund Tyssedal

Intuisjoner i politisk teori: problemer og alternativer¹

Hvordan kan man besvare normative spørsmål i politisk teori? Et vanlig svar i analytisk politisk teori er: ved å søke ei reflektert likevekt basert på normative intuisjoner (eller "veloverveide normative dommer"). Er den en god metode? Denne artikkelen presenterer ei etablert innvending mot intuisjonismen som kjennetegner denne metoden: Våre normative intuisjoners opphav i vår arts evolusjonshistorie er vanskelig å forene med at disse er interessante som utgangspunkt for normativ refleksjon. Normativ politisk teori bør derfor ikke baseres på intuisjoner. Et vanlig motsvar er at det ikke finnes alternativer. Artikkelen viser at dette er et dårlig argument ved å presentere tre alternativer: først et fra Rawls, deretter konsekvensialisme som alternativ, og til slutt skisserer den et nytt alternativ basert på metaetisk subjektivisme.

Nøkkelord: intuisjoner, reflektert likevekt, metode i politisk teori, veloverveide normative dommer, argumentet fra evolusjonsteorien, metaetisk subjektivisme

Se for deg at du vil undersøke følgende spørsmål som faller innenfor normativ politisk teori: Hvilke plikter (om noen) har borgere i velstående land til å hjelpe ofre for ekstrem fattigdom i andre land? Hvis du henvender deg til en politisk teoretiker er sjansen stor for at hen foreslår at du starter med å undersøke hvilke intuisjoner følgende case vekker:

Drukne barn: Du er ute og går, og i det du går forbi en liten innsjø får du øye på et barn som er i ferd med å drukne. Du kan enkelt vasse ut til barnet og redde det, men det vil skitne til klærne du går i. Har du intuitivt plikt til å redde barnet? (tilpasset fra Singer, 1972: 213, 1997).

Denne intuisjonen brukes så som utgangspunkt for videre normativ refleksjon. Hos Singer skjer dette ved at caset skal utgjøre en analogi som gir oss en intuisjon som er relevant for spørsmålet vi startet med. Men intuisjoner, og argumenter basert på dem, er også sentrale i den metoden i politisk teori som kalles "reflektert likevekt" (*reflective equilibrium*), en metode som særlig filosofen John Rawls og hans *A Theory of Justice* (Rawls, 1999) har bidratt til innflytelsen av (se gjerne også hans første skisse av denne metoden i Rawls (1951)), og som i

dag gjerne beskrives som standardmetoden i politisk teori og politisk filosofi i den analytiske tradisjonen (f.eks. Albertsen og Nielsen, 2026, dette nummeret; Floyd, 2017b; Hansen, 2016: 21; Holtug, 2011: 278, 285, 291; Knight, 2017: 46, 2023; Lippert-Rasmussen, 2011: 296-297, 2024: 1-3; McPherson, 2015: 652; Midtgaard, 2011, 2024: 2; Nielsen, 2013: 47; Scanlon, 2002: 149).² Enkelt forklart er dette en metode som går ut på at normative teorier arbeides frem ved at man tar utgangspunkt i normative intuisjoner eller såkalte ”veloverveide normative dommer” (*considered judgements*) om enkeltcase og mer generelle normative prinsipper og forsøker å oppnå koherens mellom disse (en mer detaljert redegjørelse kan for eksempel finnes hos Albertsen og Nielsen, 2026; Knight, 2017). I store deler av nåtidig politisk teori er altså utgangspunktet for systematisk normative refleksjon som munner ut i systematiske normative teorier normative intuisjoner eller veloverveide normative dommer (mer om disse begrepene nedenfor).

Jeg mener dette er et problem. I denne artikkelen vil jeg presentere et etablert argument mot å basere normativ refleksjon og normative teorier på normative intuisjoner eller veloverveide normative dommer slik disse forstås her: Disse dommenes opphav i vår arts evolusjonshistorie er svært vanskelig å forene med at de skulle være interessante som utgangspunkt for normativ refleksjon. Det virker kanskje naturlig å ta utgangspunkt i slike intuisjoner når man reflekterer over normative spørsmål hvis man ikke har tatt innover seg hvordan disse intuisjonene har sitt opphav i vår evolusjonshistorie, men vi vet bedre nå. Jeg vil også gå i rette med den vanlige innvendinga at det ikke finnes noen alternativer til å basere normativ refleksjon på normative intuisjoner, og vise at det ikke er tilfelle ved å skissere tre forslag til alternativer: først et fra den seinere Rawls (2005), som tar utgangspunkt i grunnleggende idéer i den offentlige politiske kulturen, deretter konsekvensialisme som alternativ, og til slutt normativ teori basert på metaetisk subjektivism. Betraktet som metodologisk alternativ er sistnevnte en ny tilgang til normativ politisk teori som jeg gir ei første skisse av her.

Artikkelen har følgende oppbygning. Jeg starter med ei begrepsavklaring av hva som menes med ”normative intuisjoner” eller ”veloverveide normative dommer”. Deretter presenterer jeg det jeg anser som det beste argumentet mot å bruke normative intuisjoner eller dommer som grunnlag for normativ refleksjon og normative teorier, argumentet fra evolusjonsteorien. Til slutt avviser jeg ei innvending som stadig dukker opp når man argumenterer mot å basere normative teorier og refleksjon på normative intuisjoner, nemlig at det ikke finnes noe alternativ. Jeg viser at innvendinga tar feil, og skisserer tre forslag til alternativer, med særlig vekt på det jeg anser som mest lovende, altså normativ politisk teori basert på metaetisk subjektivism.

Begrepsavklaring: normative intuisjoner og veloverveide normative dommer

Jeg vil først avklare hva som menes med "normative intuisjoner" og "veloverveide normative dommer" i denne sammenhengen. Disse begrepene brukes ofte om hverandre (se f.eks. Albertsen og Nielsen, 2026; Cath, 2016: 214; Hansen, 2016: 21; Knight, 2017: 46; Lippert-Rasmussen, 2011: 296, 298, 2024: n. 2; Midtgaard, 2011: 273; Nielsen, 2013: 47, 49-50; Rawls, 1999: 42), og det som da menes med "intuisjoner" er noe litt annet og mer spesifikt enn det man gjerne forbinder med "intuisjoner" i dagligtalen.

Med en "intuisjon" mener vi i dagligtale gjerne noe i retning av en "umiddelbar erkjennelse (av en sannhet eller sammenheng) uten hjelp av refleksjon eller erfaring" (Det Norske Akademis ordbok, 2024: s.v. "[intuisjon](#)"), eller sagt med andre ord, "noe som umiddelbart bare synes sant, uten at man har resonnert seg frem til det eller kan spore det til en annen kjent kilde som erfaring, andres vitnesbyrd, osv." (sml. Climenhaga, 2018: 69-70; Devitt, 2015: 274). Det som skiller det politiske teoretikere og filosofer mener med "veloverveide normative dommer", eller "intuisjoner" av den typen de er interesserte i, fra "intuisjoner" slik dette brukes i dagligtalen, er særlig to ting. Den første og viktigste er at noen intuisjoner (i dagligtalens betydning) betraktes som upålitelige og irrelevante, og må sorteres ut. Rawls og politiske teoretikere generelt er oppmerksomme på at våre intuisjoner påvirkes av alle slags faktorer som vi anser som forstyrrende for dømmekrafta vår, som egeninteresse, frykt, eller opprørthet og andre sterke følelser. Videre kan vi oppleve oss trygge på noen intuisjoner og usikre på andre. Kun de intuisjonene som oppstår eller dommene som felles i situasjoner som ikke er preget av faktorer som undergraver dømmekrafta vår og som heller ikke er preget av tvil kvalifiserer til å regnes som "veloverveide moralske dommer", eller som intuisjoner av den typen politiske teoretikere er interessert i (sml. f.eks. Albertsen og Nielsen, 2026; Hansen, 2016: 21-22; Holrug, 2011: 286; Knight, 2017: 47-48, 56-57; Lippert-Rasmussen, 2011: 298; Midtgaard, 2024: 3; Nielsen, 2013: 47-48; Rawls, 1999: 42). Den andre forskjellen er at disse veloverveide dommene eller intuisjonene ikke behøver å være umiddelbare på den måten det vi ofte kaller "intuisjoner" i dagligspråket gjerne er, og kanskje helst ikke skal være det. Umiddelbarhet avvises eksplisitt i Rawls' tidlige utlegning av reflektert likevekt (Rawls, 1951: 182-183), inngår typisk ikke i hvordan andre politiske teoretikere beskriver hva de mener med "intuisjoner" (f.eks. Lippert-Rasmussen, 2011: 298), og synes dessuten å være utelukket av at disse også beskrives nettopp som "*veloverveide dommer*".

De normative intuisjonene eller dommene politiske teoretikere og filosofer bruker som utgangspunkt for normativ refleksjon og normative teorier er altså

”intuitive” i den forstand at de ”bare synes sanne, uten at man behøver å resonnerere seg fram til dem eller få dem fra erfaring eller en annen kjent kilde”, men behøver ikke være umiddelbare. Tvert imot er det ønskelig at de er robuste i den forstand at de fortsatt ”synes sanne av seg selv” etter at man har grublet litt på dem. Videre utelukkes intuisjoner som oppstår eller dommer som felles under betingelser som forstyrrer dømmekrafta vår, eller som man kjenner at man tviler på.

Dette er ment som en beskrivelse av hva nåtidige politiske teoretikere som bruker reflektert likevekt som metode selv mener med ”veloverveide normative dommer” eller ”normative intuisjoner” av den typen de er interesserte i (se også Tyssedal, 2025: 4-6). For enkelhets skyld vil jeg bruke ”intuisjoner” og ”veloverveide normative dommer” (eller bare ”normative dommer”) som synonymmer nedenfor, i stedet for å nevne begge begrepene ved alle anledninger, og jeg bruker da disse begrepene i betydninga som er spesifisert her, med mindre annet sies eksplisitt.

Argumentet fra evolusjonsteorien

I denne delen vil jeg presentere det jeg anser som det sterkeste argumentet mot å basere normativ refleksjon og normative teorier på normative intuisjoner (slik disse er beskrevet ovenfor), nemlig argumentet fra evolusjonsteorien, som er blitt lagt frem i ulike former av ei rekke filosofer (Joyce, 2006, 2016; Ruse, 1986; Singer, 2005; Greene, 2007, 2014; se også Wilson, 1975: 562-564), og framstillinga her lener seg særlig på den vi finner hos Sharon Street (2006). Argumentet er det vi kan kalle et genealogisk undergravende argument (*genealogical debunking argument*). Den grunnleggende logikken i genealogisk undergravende argumenter er følgende: Man undergraver en teori eller datagrunnlaget den bygger på ved å gi ei alternativ forklaring av hvordan teorien eller grunnlaget den bygger på er oppstått, hvor den alternative forklaringa er uforenlig eller vanskelig forenlig med at den opprinnelige teorien er sann (Joyce, 2016: 142-143).

Argumentet fra evolusjonsteorien retter seg mot teorien eller oppfatninga at våre normative intuisjoner gir innsikt i normative fakta, altså fakta om hva som er rett, galt, rettferdig, urettferdig, osv. Evolusjonsteorien gir oss ei alternative forklaring av hvordan våre normative intuisjoner oppstår og er oppstått: Disse intuisjonene genereres av mekanismer som er et produkt av menneskets evolusjonshistorie. Normative intuisjoner kan derfor spores tilbake til og forklares av trekk ved menneskets evolusjonshistorie, noe som igjen impliserer at de ikke spores tilbake til en eller annen slags form for kontakt med eller innsikt i normative fakta.

Innholdet i mange av disse intuisjonene støtter opp om at de er oppstått som nok en mekanisme som gir evolusjonære fordeler. Street (2006: 114-116) påpeker at det er påfallende at til tross for stor variasjon i moralske oppfatninger mellom ulike kulturer og tidsperioder er det visse oppfatninger som går igjen. For eksempel er det påfallende vanlig med oppfatninger som at "vi har større forpliktelser til å hjelpe våre egne barn enn til å hjelpe helt fremmede", "det at noen har behandlet en godt er en grunn til å behandle vedkommende godt tilbake" og "det at noen har skadet en med vilje er en grunn til å unngå vedkommende eller å forsøke å straffe dem". Like påfallende er det at ingen kulturer har moralske holdninger som "vi har større grunner til å hjelpe helt fremmede enn våre egne barn", "det at noen har behandlet en godt er en grunn til å skade dem tilbake", eller "det at noen har skadet en med vilje er en grunn til å oppsøke vedkommendes selskap, og til å belønne dem" (Street, 2006: 116). Et annet påfallende eksempel på et universelt moralsk tabu med åpenbare evolusjonære fordeler er incesttabuet. Men vi trenger ikke anta at disse intuisjonene er oppstått fordi de gir oss evolusjonære fordeler for at argumentet fra evolusjonsteorien skal undergrave oppfatninga om at disse intuisjonene er uttrykk for normative fakta. Dette er like mye tilfellet hvis disse intuisjonene er oppstått som tilfeldige biprodukter av andre mekanismer som er oppstått fordi disse gir evolusjonære fordeler: Også i dette tilfellet er implikasjonen at normative intuisjoner spores tilbake til noe annet enn kontakt med eller innsikt i normative fakta.

Det er sentralt i genealogisk undergravende argumenter at den alternative forklaringa må være uforenlig eller vanskelig forenlig med den opprinnelige teorien. I dette tilfellet er den svært vanskelig forenlig, men ikke helt uforenlig. Den alternative forklaringa sier at våre normative intuisjoner kan spores tilbake til vår evolusjonshistorie. Det er altså mekanismer med opphav i vår evolusjonshistorie som genererer disse intuisjonene, ikke noen form for kontakt med eller innsikt i normative fakta. Det er imidlertid selvfølgelig logisk mulig at normative intuisjoner som er blitt til fordi de gir en evolusjonær fordel, eller ved rein tilfeldighet, også samsvarer med de egentlige faktaene om hva som er rett og galt, selv om de ikke står i noen slags forbindelse med disse. Men hva er sannsynligheten for det? Det ville i så fall vært litt av et sammentreff (Street, 2006: 129-135, 144-152).

Vi har altså ei alternativ forklaring på hvor normative intuisjoner kommer fra som tilsier at det er ekstremt usannsynlig at våre normative intuisjoner kan brukes til å få innsikt i normative fakta. Eller rettere sagt har vi ei alternativ forklaring som tilsier at det er ekstremt usannsynlig at våre normative intuisjoner kan brukes til å få innsikt i normative fakta slik en *metaetisk moralsk realist* vil beskrive disse, og slik det nok også er vanligst å tenke om hva man egentlig

mener når man uttaler seg om at noe er galt, eller rett, godt eller ondt, osv. (se Dworkin, 1996: 92; Sayre-McCord, 2006: 39-40). Det er særlig to trekk ved hvordan metaetiske moralske realister forstår normative fakta som er relevante her: (1) Utsagn som uttrykker normative fakta har sannhetsverdi, altså kan de være sanne eller usanne (i motsetning til f.eks. uttrykk for følelser, som for eksempel "æsj" eller "hurra!", som ikke er forsøk på å si noe som kan være sant eller usant), og (2) normative fakta er sinnsuavhengige fakta, det vil si at de er til og har det innholdet de har uavhengig av hva en selv eller andre må tenke eller føle om saken de angår. Dette synet på normative fakta innebærer at når man sier f.eks. at "folkemord er galt", så mener man at det er sant at folkemord er galt, og at dette er sant, uavhengig av hva en selv eller andre må tenke eller føle om saken. Og hvis man lurar på hvorvidt man har plikt til å hjelpe ofre for ekstrem fattigdom i andre land så er det man lurar på slik forstått hvorvidt det er sant at man har en slik plikt uavhengig av hva en selv eller andre tenker eller føler om saken.

Riktignok er ikke reflektert likevekt som metode nødvendigvis er forbundet med moralsk realisme som metaetisk posisjon, og mange politiske teoretikere tar ikke eksplisitt stilling til metaetiske spørsmål som hva normative fakta er eller hva slags fakta de selv er interesserte i å frembringe. Men det er påfallende at flere av den nyere politiske teoriens mest innflytelsesrike skikkelser har tatt stilling som moralske realister (se Dworkin, 1996: 92, 127f, 2011; Nussbaum, 2000: 34-60; Parfit, 2011a, 2011b).³ Videre er det i alle fall mitt inntrykk når jeg leser nåtidig politisk teori og snakker med fagfeller at også de som ikke eksplisitt tar stilling til metaetikk gjerne likevel implisitt er moralske realister, det vil si at deres mer eller mindre bevisste forståelse av det spørsmålet de søker svar på når de stiller spørsmål som "har borgere i velstående land plikt til å hjelpe ofre for ekstrem fattigdom i andre land?" typisk synes å være hvorvidt det er sant eller usant at det finnes en slik plikt, uavhengig av hva de selv eller andre tenker eller føler om saken, altså det spørsmålet betyr for en moralsk realist. Og siden det vel også er slik det er vanligst å tenke om normative fakta (i alle fall om man ikke er metaetiker, se Singer, 2017: viii), synes det videre naturlig å anta at det er fakta av denne typen metoden i normativ politisk teori sikter mot å frembringe – i alle fall inntil noe annet sies eksplisitt (se også Tyssedal, 2025: 6-7).

Sist, men ikke minst er det naturlig å spørre hva slags fakta eller innsikt reflektert likevekt som metode i normativ politisk teori skal frembringe dersom poenget med denne metoden ikke er å frembringe moralske fakta slik disse vanligvis forstås, altså slik de forstås av moralske realister. Dersom man vil avvise at metoden skal frembringe normative fakta slik moralske realister forstår disse

for å unngå innvendinga fra evolusjonsteorien bør man gi et annet godt svar på hva slags fakta eller innsikt denne metoden frembringer. Uten noe godt svar på dette fremstår det uklart hva denne metoden egentlig gjør for oss fordi det er uklart hva slags fakta den frembringer, og dermed blir det heller ikke mulig å ta stilling til om den frembringer fakta av en type vi er interessert i eller ikke.⁴

Overfor har jeg gitt en enkel redegjørelse for argumentet fra evolusjonsteorien som antar at våre normative intuisjoner har oppstått som et resultat av menneskets evolusjonshistorie enten fordi de selv gir evolusjonære fordeler eller som tilfeldige biprodukter av mekanismer som gjør det. Argumentet kan gis ytterligere støtte ved å underbygge denne antagelsen, og bidrag som gjør dette finnes i forskninga til Joshua Greene, som arbeider innenfor den delen av filosofifaget som kalles eksperimentell filosofi (se Sommer, 2026, dette nummeret), og i forskninga til Jonathan Haidt, som er psykolog (Greene, 2007, 2014; Haidt, 2012). Det overordnede bildet denne forskninga tegner opp er følgende. Våre normative intuisjoner er i stor grad automatiske, følelsesdrevne reaksjoner som har vært nyttige i møte med spesifikke utfordringer som våre forfedre og formødre måtte håndtere (Greene, 2007, 2014: 712; Haidt, 2012: særlig kap. 7, og s. 314). For eksempel knytter Haidt intuisjoner om omsorg til utfordringa å oppdra barn, rettferdighetsintuisjoner til utfordringa å lykkes med gjensidig gagnlig samarbeid, og (u)reinhetsintuisjoner til utfordringa å unngå sykdom (Haidt, 2012: 7).

Greene legger fram det han kaller "to-prosess-teorien" (*dual-process theory*) om normative dommer (Greene, 2014: 698-708). Den første typen prosesser er den som er beskrevet ovenfor: normative dommer som genereres av mekanismer med opphav i utfordringer i vår utviklingshistorie. Den andre typen er et system for generell problemløsning ved resonnering som gjerne foregår bevisst. Dette systemet muliggjør atferd som krever at vi vurderer ulike planer og handlingsalternativer på bakgrunn av det vi vet om verden, for å for eksempel nå mål som ligger lengre frem i tid (Greene, 2014: 696-697). Greenes funn tilsier at deontologiske normative dommer genereres av prosesser av den første typen, mens konsekvensialistiske dommer genereres av prosesser av den andre typen.

De to prosessene og hvordan de kan gi opphav til motstridende normative intuisjoner kan illustreres av moralfilosofiens kanskje mest kjente par med tankeeksperimenter, "sporveksel" og "gangbro" (se Foot, 1967; Thomson, 1985), slik Greene fortolker disse. I begge case er ei togvogn ute av kontroll på vei nedover et spor hvor den vil ta livet av fem mennesker, og i begge case har man muligheten til å redde de fem på en måte som vil ta livet av én annen. I *sporveksel* kan man gjøre dette ved å vri en bryter som penser den løpske vogna over på et spor hvor det kun er én som vil miste livet. I *gangbro* kan man gjøre

dette ved å selv dytte en mann ned fra ei gangbro, noe som vil være nok til å stoppe vogna før den treffer de andre fem lenger nede på sporet. De fleste mener intuitivt at det er normativt riktig, eller i alle fall tillatt, å redde fem ved å vri på bryteren som penser vogna inn på et sidespor, men ikke ved å dytte mannen ned fra gangbroa. Siden disse casene først ble lagt frem er betydelige filosofisk innsats lagt ned i å finne et normativt prinsipp som er koherent med begge disse intuisjonene, og som ikke undergraves av andre lignende case, altså å etablere ei reflektert likevekt som omfatter intuisjonene disse casene genererer.

Greenes to-prosess-teori tilsier imidlertid ei anna fortolkning av disse motstridende intuisjonene enn at det skulle være et underliggende normativt prinsipp her som kun avansert normativ analyse kan avdekke. I begge case tilsier konsekvensialistisk tenkning at vi burde redde de fem på bekostning av den ene, men i *gangbro* ender vi likevel opp med å felle en annen dom. To-prosess-teoriens forklaring er at *gangbro* aktiverer en følelsesstyrt prosess av den første typen som ikke aktiveres i *sporveksel*. Dette forklares igjen med vår utviklingshistorie: Det har sannsynligvis vært adaptivt for våre formødre og forfedre å ha følelsesmessige disposisjoner som hindret dem i å skade eller ta livet av folk rundt seg, men siden de ikke hadde mulighet til å ta livet av andre på avstand ved for eksempel å vri en bryter, har vi ikke utviklet tilsvarende sterk aversjon mot dette (Greene 2007: 43).

Greene antar de fleste vil følge ham i å mene at hvorvidt man tar livet av noen på lang eller kort avstand, og på en måte som var tilgjengelig for våre formødre og forfedre eller ikke, ikke er normativt relevant (Greene, 2007: 43, 76, 2014: 713, 721). Dersom en er enig i dette oppstår det inkohereansen mellom denne oppfatninga eller intuisjonen og oppfatninga at forskjellen på intuisjonene i *sporveksel* og *gangbro* er uttrykk for noe normativt relevant. Eventuelt kan man si at det å spore denne forskjellen tilbake til trekk ved vår evolusjonshistorie innebærer at det er ekstremt usannsynlig at den er uttrykk for noe normativt relevant ifølge innvendinga fra evolusjonsteorien.⁵

Selv om varianter av argumentet fra evolusjonsteorien ofte kommenteres i faglitteratur om metode i politisk teori, ser jeg en tendens til at man ofte ikke tar den utfordringa det innebærer så alvorlig som jeg mener man burde. For eksempel synes både Lippert-Rasmussen (2011: 306) og Knight (2017: 54-56) å forstå dette som et argument som undergraver våre normative intuisjoners status som evidens for normative fakta, og som undergraver noen slike intuisjoner mer enn andre, slik at refleksjon om hvor mye og hva slags ”evolusjonær bagasje” (for å bruke et begrep fra Knight, 2017: 56) som hefter ved hver enkelt intuisjon bør inngå i normativ refleksjon som sikter mot reflektert likevekt. Selv Lippert-Rasmussen (2024), som ser ut til å mene at resultater fra eksperimentell

filosofi nå utgjør ei langt sterkere innvending enn hva det hittil har vært vanlig å mene i denne litteraturen, synes fortsatt å mene at hovedutfordringa ligger i hvordan eksperimentell filosofi avslører at våre intuisjoner er upålitelige og påvirket av alle slags normativt irrelevante faktorer. Han foreslår derfor at intuisjoner bør betraktes som ”sannsynligvis upålitelige resultater av kognitive bias som derfor behøver eksperimentell foredling og streng testing før eller samtidig som de får inngå i teoriutvikling” (Lippert-Rasmussen, 2024: 13, min overs.).

Poenget med innvendinga fra evolusjonsteorien slik vi finner den hos f.eks. Street og slik den presenteres ovenfor er imidlertid at våre normative intuisjoner nettopp ikke i utgangspunktet kan betraktes som evidens for normative fakta som så viser seg å være preget av ulike grader av pålitelighet eller påvirkning fra kognitive bias – selv om de selvsagt er påvirket av kognitive bias. Derimot er hele vår opplevelse av verden som normativt ladet, herunder alle våre normative intuisjoner, evolusjonær bagasje tvers igjennom. Greenes (2007, 2014) og Singers (2005) variant av innvendinga er riktignok mer avgrenset, da den kun retter seg mot våre deontologiske intuisjoner, men ikke mot konsekvensialistiske intuisjoner. Men den hevder på samme måte at våre deontologiske intuisjoner ikke bare er preget av bias og evolusjonær bagasje som må renskes ut før disse intuisjonene blir relevante for normative teori, men at disse intuisjonene er irrelevante tvers igjennom. Denne innvendinga etterlater altså ikke noe rom for at det finnes en særlig forsiktig, men hensiktsmessig måte å anvende normative intuisjoner (eller det settet av disse den retter seg mot) i normative teori av den typen Knight og Lippert-Rasmussen ser ut til å foreslå at det gjør.⁶

Argumentet fra evolusjonsteorien undergraver altså reflektert likevekt basert på intuisjoner som metode for å frembringe normative fakta, i alle fall slik det er vanlig å tenke om disse. Finnes det noe alternativ?

Alternativer til intuisjonisme

Ei av de vanligste innvendingene til argumenter mot å basere normativ refleksjon og teorier på normative intuisjoner er at det ikke finnes noe alternativ (Audi, 2015: 74-75, 2022: 67; Kagan, 2001: 63).⁷ Dette er ei dårlig innvending av flere grunner. Den mest opplagte er at hvis den stemmer, innebærer ikke dette noen grunn til å fortsette å bruke normative intuisjoner som grunnlag for normativ refleksjon, men heller at vi ikke har noen grunn til å fortsette med normativ teori i det hele tatt, siden denne innvendinga da innebærer at vi ikke har noen måte å gjøre dette på som vi har epistemiske grunner til å tro at kan frembringe normative fakta av den typen man typisk er interessert i. Et annet problem for denne innvendinga er at det i faglitteraturen faktisk finnes ei rekke forslag til alternativer. Her vil jeg nøye meg med å presentere tre slike: et fra

Rawls, et fra Joshua Greene, og et jeg skisserer med utgangspunkt i moralsk subjektivisme. Målet er ikke en fyllestgjørende presentasjon av disse, men å si nok til å vise at det finnes flere interessante forslag til alternativer til intuisjonisme i normativ politisk teori.⁸

Den sentrale plassen reflektert likevekt basert på normative intuisjoner har fått som metode i nåtidig analytisk normativ politisk teori tilskrives som nevnt gjerne John Rawls og hans *A Theory of Justice* (1999; se f.eks. Floyd, 2017b; Lippert-Rasmussen, 2011: 296; Holtug, 2011: 278). I hans seinere verk *Political Liberalism* (Rawls, 2005) ser Rawls imidlertid ut til å legge fram en metode som ikke bygger på normative intuisjoner, men heller på grunnleggende idéer som finnes i den offentlige politiske kulturen. Metoden som beskrives og anvendes her går ut på å ta utgangspunkt i grunnleggende idéer som er en del av den politiske kulturen og selvforståelsen til et samfunn, og så reflektere over og fortolke hva som følger av disse (Rawls, 2005: 8-15). Eksempler på slike idéer som Rawls selv tar utgangspunkt i og forbinder med den politiske kulturen i USA og andre vestlige, liberale demokratier er at samfunnet er et system for gjensidig gagnlig samarbeid over tid, og at alle borgere skal betraktes som frie og like. Målet er å oppnå det Rawls kaller "en politisk forståelse av rettferdighet" (*a political conception of justice*), det vil si en forståelse av rettferdighet som alle fornuftige og rimelige borgere i et samfunn kan stille seg bak og som kan legges til grunn for organiseringa av staten på sentrale områder, selv om borgerne ellers har ulike etiske og religiøse syn og derfor har ulike meninger om mange normative spørsmål denne politiske forståelsen av rettferdighet ikke sier noe om (Rawls, 2005: 8-15, 150-151). Den politiske forståelsen av rettferdighet er da gjenstand for "overlappende konsensus", det vil si en konsensus som alle rimelige borgere er enige i, selv om de kan ha ulike grunner til å være enige i innholdet i denne konsensusen ut fra deres ulike oppfatninger om moral, religion og livssyn (Rawls, 2005: 15, 134, 145-154). Når man drøfter andre grunnleggende spørsmål om hvordan samfunnet skal organiseres skal dette skje i henhold til det Rawls kaller "idéen om offentlig fornuft" (*the idea of public reason*) ved at man forsøker å kun legge fram begrunnelser man mener det er rimelig for andre å godta, gjerne fordi de tar utgangspunkt i denne politiske forståelsen av rettferdighet (Rawls, 2005: 440-447, 450-453).

I praksis vil denne metoden skille seg fra reflektert likevekt basert på intuisjoner på flere måter. For det første tilsier den at utgangspunktet for normativ refleksjon ikke er normative intuisjoner, men altså grunnleggende idéer i den offentlige politiske kulturen. For det andre synes området normativ politisk teori skal si noe om å være mye mer innskrenket. Reflektert likevekt basert på intuisjoner kan anvendes på alle normative spørsmål vi har intuisjoner om,

enten direkte eller fordi vi har intuisjoner om analoge eller på annet vis relevante tilfeller, og i praksis er det kun politiske filosofers fantasi og blindsoner som setter grenser for hvilke normative spørsmål denne metoden anvendes på i dag. Mengden av delte, grunnleggende idéer i den offentlige politiske kulturen er antageligvis langt mindre, noe som kan begrense hva politisk filosofi kan si noe om ved hjelp av denne metoden. Det synes heller ikke å være Rawls' (2005) hensikt å legge frem en metode som kan anvendes på ethvert politisk spørsmål med en normativ dimensjon, men heller å legge frem en metode spesifikt for å løse det grunnleggende problemet det er å nå frem til "en politisk forståelse av rettferdighet".

Når Rawls beskriver denne metoden er det ikke som et svar på argumentet fra evolusjonsteorien, i motsetning til de to neste alternativene. Jeg inkluderer den likevel her av to grunner. Den første er ganske enkelt å vise at selv om man ikke forholder seg til andre filosofer enn Rawls fra den analytiske tradisjonen i politisk teori vil man måtte medgi at det finnes forslag til alternativer til intuisjonisme i normativ politisk teori. Den andre er at selv om denne metoden ikke er en respons på argumentet fra evolusjonsteorien, unngår den likevel å rammes av dette. Denne metoden forsøker eksplisitt ikke å si noe om hva som er (normativt) sant (Rawls, 2005: særlig kap. 3). Normativiteten til de grunnleggende idéene i den offentlige politiske kulturen eller den politiske forståelsen av rettferdighet ligger altså ikke i at disse tilsvarer normative fakta slik en moralsk realist vil forstå disse.

Det som imidlertid er mindre klart i Rawls' (2005) fremstilling, i alle fall slik jeg leser den, er hva normativiteten til de grunnleggende idéene i den offentlige politiske kulturen kommer av, og hvorfor vi skal betrakte oss selv som normativt bundet av disse og av den overlappende konsensusen som utledes fra dem. Uten noe klart svar på dette er det uklart hvorvidt dette egentlig er en metode for *normativ* teori som kan være et aktuelt alternativ som sådan.⁹

De neste to alternativene er direkte svar på hva normativ teori bør være i lys av varianter av argumentet fra evolusjonsteorien. Jeg starter med Joshua Greenes alternativ, siden hans variant av argumentet er behandlet ovenfor, før jeg skisserer et alternativ basert på metaetisk subjektivism.

Greenes to-prosess-teori identifiserer altså to typer prosesser som ligger til grunn for våre normative dommer, en følelsesstyrt prosess som er opphavet til våre deontologiske intuisjoner, og en rasjonell prosess er opphavet til våre konsekvensialistiske dommer. Fordi den første prosessen kan spores tilbake til faktorer i vår evolusjonshistorie som typisk ikke er normativt relevante, avviser Greene den første typen prosesser helt, og dermed avviser han våre deontologiske intuisjoner som uinteressante for normativ teori (Greene, 2014: 713-718).¹⁰ I

forlengelsen av dette avviser han også reflektert likevekt som metode (Greene, 2014: 719-724; se også note 6).

Det som blir stående igjen for Greene er derfor konsekvensialisme (Greene, 2014: 723-725). Den åpenbare innvendinga her er at også den eller de intuisjonene konsekvensialisme bygger på, som at smerte er galt og bør minimeres mens nytelse er godt og bør maksimeres, er et resultat av vår evolusjonshistorie. Greenes svar er at intuisjonene som begrunner konsekvensialisme er "filosofiske" intuisjoner av en annen type enn de deontologiske intuisjonene som genereres som responser på tenkte case eller faktiske handlinger og situasjoner. Videre foreslår Greene at idéen om at vi bør forbedre verden gir god moralsk mening for alle og enhver (Greene, 2014: 724). Hvorvidt konsekvensialisme er å anse som et godt alternativ vil avhenge av hvorvidt man er enig med Greene i dette eller hvorvidt man eventuelt kan finne andre argumenter for at konsekvensialisme ikke undergraves av argumentet fra evolusjonsteorien slik Greene mener reflektert likevekt basert på intuisjoner undergraves.¹¹

Dersom man følger Greene i å forkaste reflektert likevekt basert på normative intuisjoner til fordel for konsekvensialisme er det klart at dette vil ha store følger for hvordan man bør gå frem for å besvare anvendte normative spørsmål som hvordan borgere i velstående land bør handle i en verden der mange innbyggere i andre land er rammet av ekstrem fattigdom. Slike spørsmål besvares ved å finne eller selv frembringe empiriske data som kan legges til grunn for prediksjoner om hvilke handlinger og handlingsregler som vil ha best konsekvenser. Refleksjon basert på normative intuisjoner, for eksempel med utgangspunkt i case som *drukneende barn*, har egentlig ingen plass i refleksjon om slike anvendte normative spørsmål.¹²

Til slutt vil jeg skissere det jeg anser som det mest lovende alternativet til politisk teori basert på intuisjoner, nemlig normativ politisk teori basert på metaetisk subjektivism. Mens metaetisk subjektivism er et etablert syn innenfor metaetikk (se Sobel, 2016, 2021), er det mindre vanlig å betrakte det som et alternativt syn i faglitteraturen om metode i politisk teori, men jeg vil her skissere hvordan metaetisk subjektivism kan fungere som grunnlag for et slikt alternativ. Det subjektivistiske synet jeg skisserer her er særlig inspirert av Sharon Streets variant av subjektivism, som hun kaller "humeansk konstruktivism" ("Humean constructivism"), og som hun har utviklet i ei rekke artikler og som en mulig respons på argumentet fra evolusjonsteorien (se Street, 2006, 2008, 2010, 2012, 2017).

Som vi så ovenfor undergraver argumentet fra evolusjonsteorien at det kan være noen sammenheng mellom våre normative oppfatninger og normative fakta slik disse forstås av moralske realister, det vil si som fakta som er slik at

(1) utsagn som uttrykker dem har sannhetsverdi (er sanne eller usanne) og (2) som er sinnsuavhengige, altså er til og har det innholdet de har uavhengige av hva noen måtte tenke eller føle om dem. Moralske realister og subjektivist har ulike syn på hva normativitet og normative fakta er, og forskjellen mellom dem oppsummeres i "Euthyfrons dilemma" fra Platons dialog Euthyfron: "Er det fromme gudene kjært fordi det er fromt, eller er det fordi det er dem kjært at det er fromt?" (Platon, 1999: 10a). En litt revidert variant som mer presist fanger uenigheten mellom nåtidige moralske realister og subjektivister går som følger: "Bør vi verdsette noen ting (handlinger, tilstander, gjenstander) fordi de er gode, eller er det fordi vi verdsetter dem at de er gode?" (se Sobel, 2021: 307). Moralsk realisme tilsvaret dilemmaets første horn, altså det synet at noen ting er normativt gode, uavhengig av hva noen måtte tenke eller føle om dem. Subjektivisme tilsvaret det andre hornet, altså at ting blir normativt gode ved at noen verdsetter dem. Subjektivister gir dermed slipp på (2) sinnsuavhengighet i den moralske realistens forståelse av moralske fakta, men beholder (1) sannhetsverdi: Det er sant eller usant at noe er moralsk godt for noen, avhengig av hvorvidt de verdsetter det eller ikke. Normativitet oppstår og eksisterer ved at det finnes levende vesen som verdsetter gjenstander, handlinger og situasjoner i verden. En gjenstand er verdifull for noen i kraft av at den verdsetter den, en handling er gal for noen i kraft av at den verdsetter den negativt, osv.

Nøkkelen til hvorfor et subjektivistisk syn på normative fakta kan unngå å rammes av argumentet fra evolusjonsteorien ligger nettopp i å gi slipp på (2) sinnsuavhengighet. Det skal et enormt sammentreff til for at våre moralske oppfatninger som er sterkt formet av vår arts evolusjonshistorie skulle samsvare med sinnsuavhengige normative fakta. Dette problemet forsvinner hvis normative fakta nettopp består i den typen verdsetting som vår evolusjonshistorie har disponert oss for (Street, 2006: 152-154).

Moralske realister vil på den andre siden typisk mene at å gi slipp på (2) sinnsuavhengighet er å gi slipp på noe av kjernen i hva moral er, og vil derfor typisk stille spørsmål ved om en metode som legger metaetisk subjektivisme til grunn kan regnes som en alternativ metode i normativ teori i det hele tatt. Samtidig er det første hornet i dilemmaet uakseptabelt hvis man aksepterer argumentet fra evolusjonsteorien, fordi det innebærer at vi ikke kan bruke våre normative intuisjoner til å finne ut hva som er godt (og som vi bør verdsette) og ikke. Det bør derfor ikke komme som en overraskelse på en moralsk realist som aksepterer dette at den vil måtte revidere sitt syn på etikk og metaetikk på en eller annen måte som godt vil kunne vise seg relativt omfattende for å gjenfinne ei reflektert likevekt som er koherent med den svært plausible antagelsen at evolusjonsteorien er sann. En metaetisk subjektivist vil mene at ved at man beholder

(1) sannhetsverdi, beholder man noe av det viktigste som kreves for å se på (subjektivistiske) normative fakta som normative fakta det er verdt å interessere seg for, og at metaetisk subjektivism kan være et plausibelt syn på hva normativitet dypest sett er, selv om det kanskje krever litt tilvenning, slik at metoden jeg nå skal skissere i enkle trekk kan utgjøre et godt alternativ. Jeg vil ikke forsøke meg på noe mer utfyllende forsvar av metaetisk subjektivism her, da debatten mellom moralske realister og subjektivister er en av de store debattene i metaetikken (men for viktige bidrag til dette, se Sobel, 2016, 2021; Street, 2009, 2012, 2017). Målet i det følgende er å skissere de metodologiske implikasjonene av metaetisk subjektivism, og dermed vise hvordan dette kan utgjøre grunnlaget for et metodologisk alternativ som ikke er basert på intuisjoner.

Det synes kanskje naturlig å tenke at dersom man godtar moralsk subjektivism vil dette være et argument for, snarere enn mot, normativ teori basert på intuisjoner, siden våre intuisjoner i stor grad nettopp gjenspeiler hva vi verdsetter. Dette stemmer i og for seg, men det mer vesentlige her er at vi typisk har direkte introspektiv tilgang til det vi verdsetter. Det vil si at vi typisk kan finne ut hva våre verdier er, og hvorvidt vi verdsetter en viss handling, eller tilstand, eller gjenstand, ganske enkelt ved å spørre oss selv om dette er noe vi verdsetter og så kjenne etter. Intuisjoner vil kanskje ofte gi samme svar, men de vil være en omvei til målet, slik det å starte med caset *druknende barn* og så spørre seg hvilken intuisjon det vekker er en omvei relativt til å bare spørre seg selv om man verdsetter det å hjelpe andre som er i nød høyere enn man verdsetter å unngå moderate ubeleiligheter. Det er godt mulig at intuisjoner om case og tankeeksperimenter som *druknende barn* også kan være nyttige heuristikker for å reflektere rundt dette, for eksempel ved at de kan få problemstillinga man er interessert i til å fremtre på en mer levende måte. Men det grunnleggende spørsmålet vi er interessert i er hele tiden hva man verdsetter, ikke hvilke intuisjoner man har.

Videre er det nok slik at selv om intuisjoner typisk sammenfaller med hva vi verdsetter, behøver ikke dette alltid være tilfelle. Det er for eksempel godt mulig at man kan oppleve at ens robuste intuisjoner sjelden tilsier at man bør gi avkall på personlig forbruk for å gi pengene til ofre for ekstrem fattigdom i andre land, mens ens dypere verdier sier det motsatte.

En annen situasjon hvor det å ta utgangspunkt i ens verdier klart skiller seg fra å ta utgangspunkt i intuisjoner er tilfeller med inkohærente intuisjoner, som intuisjonene fra *sporveksel* og *gangbro* er eksempel på. Dette intuisjonsparet er som kjent blitt behandlet som ei vanskelig nøtt som har gitt filosofer mye hodebry. For normativ politisk teori basert på metaetisk subjektivism behøver det imidlertid ikke være noen vanskelig nøtt her. Dette er bare to intuisjoner

som hjernen har generert, men som ikke behøver å ha noen normativ relevans dersom vi ikke kan spore dem tilbake til motstridende verdier. Det koster oss ingenting å se bort fra en eller begge, da intuisjoner i seg selv ikke har noen særskilt plass i normativ refleksjon.¹³

Forskjellen på å bygge på verdier heller enn intuisjoner forstått som veloverveide normative dommer er kanskje noe vanskeligere å få øye på når det kommer til normative dommer som ikke er generert av tankeeksperimenter, men som vi finner som grunnleggende holdepunkter i våre verdisyn, som for eksempel at "slaveri er galt" (sml. Rawls, 2001: 29). Men selv om slike dommer trolig enda oftere enn intuisjoner knyttet til case som *drukneende barn* eller *gangbro* vil samsvare med våre verdier, er det likevel forskjell på å betrakte disse som verdier som er relevante for normativ refleksjon i kraft av å være våre verdier, og å betrakte dem som intuisjoner eller veloverveide dommer som "bare synes sanne, uten at dette kan spores tilbake til noen annen kilde", jf. begrepsavklaringa ovenfor.¹⁴ Det er i kraft av å kunne fortolkes som noens verdier at disse normative dommene eventuelt blir relevante for metaetisk normativ teori, ikke i kraft av at de eventuelt også intuitivt oppleves sanne (og dersom en slik dom ikke lar seg (om)fortolke som en aktørs verdi er den heller ikke relevant for normativ teori basert på metaetisk subjektivismen).

Det er imidlertid viktig å understreke at metaetisk subjektivismen ikke gjør normativ refleksjon overflødig, eller innebærer at vi typisk bare skal gjøre det vi føler for. Selv om vi typisk har introspektiv tilgang til hva vi verdsetter, er det, som mange gjerne har erfart på en eller flere måter, fullt mulig å ta feil av hva man egentlig verdsetter, noe subjektivister understreker (Sobel, 2021: 308; Street, 2008: 224, 229-230, 237). Normativ refleksjon spiller derfor en viktig rolle for å finne ut hva man egentlig verdsetter, og hva man egentlig bør gjøre, i lys av dette.

Det er neppe mulig å gi noen presis generell oppskrift på hvordan slik refleksjon skal gå frem, men det er verdt å nevne noen viktige trekk ved metaetisk subjektivistisk normativ refleksjon, slik at dette kan tre noe tydeligere frem som metodologisk alternativ. Et er allerede understreket ovenfor: Normativ refleksjon basert på metaetisk subjektivismen tar utgangspunkt i våre verdier og hva vi verdsetter, eller i alle fall våre oppfatninger om dette, ikke i intuisjoner. Utover dette er det vanlig at subjektivister mener at våre verdier eller oppfatninger om disse må gjøres til gjenstand for en eller annen form for "idealisering" før vi når frem til den verdien eller oppfatninga vi bør legge til grunn for normativ refleksjon om hvordan vi bør handle (Sobel, 2021: 307-309). Slik idealisering er et uttrykk for at (idealiserende) etiske subjektivister mener at det som har verdi for oss er det vi egentlig verdsetter, slik dette igjen spesifiseres, heller enn hva

vi tror vi verdsetter. For eksempel foreslår Sobel at de verdiene vi bør handle på tilsvarer ”holdninger som er responser på et objekt slik det egentlig er heller enn slik det feilaktig forestilles” (Sobel, 2021: 308, min overs.). Hvis man følger ham i dette er altså en viktig komponent i normativ refleksjon å undersøke ulike gjenstander, handlinger og tilstanders egentlige egenskaper, slik at man kan ta stilling til hvorvidt og i hvilken grad man egentlig verdsetter dem.

Videre vil det i normativ refleksjon med all sannsynlighet vise seg at man har verdier som ikke synes å kunne realiseres fullt ut samtidig – slike konflikter er mange og velkjente (for eksempel hensyn til sikkerhet som krever overvåkning på den ene sida og privatlivets fred på den andre, frihet og likhet ifølge noen oppfatninger av disse, asylretten og utfordringer forbundet med integrering som igjen kan utfordre andre verdier, feminisme og multikulturalisme ifølge Okin (1999), osv.) (Street, 2008: 232-237). I motsetning til motstridende intuisjoner vil motstridende verdier utgjøre et praktisk problem som må løses gjennom normativ refleksjon over hva man verdsetter høyest eller hvilken balanse man synes er riktig hvis ikke begge verdier kan realiseres fullt ut, eller hvorvidt man kan finne nye måter å gjøre ting på som i mindre grad krever at man velger en verdi over en annen.

En siste implikasjon jeg vil ta opp her er at normativ politisk teori basert på metaetisk subjektivism (trolig) vil innebære relativisme: I kraft av at det som er godt, ondt, rett og galt består i og følger av hva den enkelte verdsetter, vil normative fakta alltid være relative til den eller de som har eller deler visse verdier, og jeg anser det som lite plausibelt at vi alle dypest sett verdsetter det samme, eller ville verdsette det samme om bare vår normative refleksjon tok en mer ideell form.¹⁵ Det innebærer altså at man ikke kan ta ens egne verdier (eller intuisjoner) til inntekt for universelle normative fakta som alle bør forholde seg til. Men i den grad grupper innenfor samfunn deler verdier vil de ha interesse av å finne ut hva som følger av disse intersubjektivt delte verdiene for dem, altså å utforme en systematisk, intersubjektivt delt normativ teori. I den grad et samfunn, eller i alle fall store deler av det, deler enkelte felles verdier, vil det på samme måte gi mening for medlemmer av dette samfunnet å finne ut hva som følger av disse og hvordan samfunnet derfor bør innrette seg. Og dette kan igjen muligens være en metaetisk subjektivistisk måte å gi mening til Rawls’ (2005) prosjekt som tar utgangspunkt i felles idéer i den offentlige politiske kulturen, selv om det neppe er hva Rawls selv hadde i tankene.

Hovedpoenget med dette avsnittet har vært å presentere tre forslag til alternativer til normativ politisk refleksjon basert på normative intuisjoner. Selv om jeg har gitt til kjenne hvilket alternativ jeg anser som mest lovende, har ikke hensikten vært å gi en uttømmende beskrivelse av alle alternativer som allerede

finnes i faglitteraturen, eller å gi en fyllestgjørende presentasjon av de tre alternativene jeg har lagt frem, men kun å vise at det finnes forslag til alternative tilganger til normativ politisk teori som ikke er basert på intuisjoner i faglitteraturen.

I fremstillinga av disse forslagene har jeg også lagt vekt på at det kan hefte utfordringer ved alle disse alternativene, og det er godt mulig at enkelte lesere av slike grunner (eller andre grunner) vil mene at ingen av disse forslagene er tilfredsstillende. I så fall består en variant av innvendinga om at det ikke finnes noe alternativ til intuisjoner, nemlig at det ikke finnes noe *tilfredsstillende* alternativ. Dette er imidlertid fortsatt ei dårlig innvending mot argumentet fra evolusjonsteorien. Som nevnt ovenfor innebærer den ikke noen grunn til å fortsette med normativ teori basert på intuisjoner, siden dette heller ikke kan være et tilfredsstillende alternativ i lys av denne innvendinga (og det å gi en god begrunnelse for å basere normativ teori på intuisjoner har for øvrig vist seg svært krevende, se Tyssedal, 2025). En mer naturlig respons dersom man finner alternativene presentert her utilfredsstillende må være å se etter eller forsøke å utvikle et mer tilfredsstillende alternativ, ikke å fortsette med en metode som det hefter store problemer ved. Jeg mener altså ikke at argumentet fra evolusjonsteorien er slutten på normativ politisk teori, men det bør være slutten på normativ politisk teori slik mange kjenner den.

Konklusjon

Normativ politisk teori i den analytiske tradisjonen forstås i dag gjerne som normativ refleksjon med utgangspunkt i normative intuisjoner med hensikt om å nå fram til reflektert likevekt. Ovenfor har jeg presentert det jeg mener er den sterkeste innvendinga mot dette synet på hva normativ politisk teori skal være, nemlig at våre normative intuisjoner er et resultat av vår evolusjonshistorie, noe som i utgangspunktet synes svært vanskelig å forene med at disse skulle være egnede som utgangspunkt for normativ refleksjon. Intuisjoner er et dårlig utgangspunkt for normativ refleksjon som søker å frembringe normative fakta slik moralske realister beskriver disse, og det er uklart hva som ellers skal være poenget med metoden i normativ politisk teori. Deretter gikk jeg i rette med den vanlige innvendinga at normativ politisk teori bør baseres på normative intuisjoner fordi det ikke finnes noe alternativ. Jeg la frem skisser av tre forslag til alternativer: et fra Rawls, et fra Greene, og til slutt et basert på metaetisk subjektivisme. Det innvendinga imidlertid har rett i er at det kanskje ikke finnes noe alternativ for den som vil fortsette med normativ politisk teori akkurat slik de gjør det i dag. Men hvis argumentet fra evolusjonsteorien har noe for seg er det på høy tid at normativ politisk teori finner en bedre metode.

Noter

1. Jeg vil gjerne takke Andreas Albertsen, Tore Vincents Olsen, Allan Dreyer Hansen, Rasmus Møller Hvid og Simone Sommer for konstruktive tilbakemeldinger på en tidligere versjon av teksten. I tillegg vil jeg rette en stor takk til to anonyme fagfeller for svært observante og nyttige tilbakemeldinger.
2. Jeg ser ikke noen klar forskjell på det som kalles politisk teori og politisk filosofi innenfor denne tradisjonen. For enkelhets skyld skriver jeg for det meste kun om metode i politisk teori heretter, men dette omfatter da også politisk filosofi.
3. Nussbaum sier riktignok ikke eksplisitt at hun er "moralisk realist", men hun sier at hennes teori er ute etter "universelle verdier/normer", og at noen normative idéer er bedre enn andre (Nussbaum, 2000: 49), og det er naturlig å lese dette slik at hun dermed gir sin tilslutning til (1) og (2) ovenfor.
4. Rawls' mest innflytelsesrike fremstilling av reflektert likevekt som metode (Rawls, 1999) tar ikke stilling til metaetiske spørsmål. Det kan imidlertid også synes noe uklart om Rawls her egentlig foreslår reflektert likevekt som en metode for normativ politisk teori, selv om dette vel er blitt stående som en slags standard lesning. Jeg mener enkelte sentrale passasjer i fremstillinga her heller bør leses dithen at Rawls legger fram en metode som i utgangspunktet skal beskrive vår rettferdighetssans (se særlig Rawls, 1999: 41, 44), altså en metode i deskriptiv etikk med noe uavklart betydning for normativ etikk. For mer om en slik lesning, se McPherson (2015: 658) og Lenman (2007: 72) (hos Rawls (1951) er det imidlertid tydeligere at målet er en metode for normativ etikk). Seinere gikk Rawls (2005: 10, 97, 126f, 374f) eksplisitt inn for at politisk teori må gå frem på en måte som unngår å ta stilling til metaetiske spørsmål (eller "metafysiske syn på moralske dommers sannhet og gyldighet", som Rawls (2005: 127) uttrykker det), men samtidig gikk han også over til en metode som ikke bygger på intuisjoner på samme måte (denne presenteres i neste del av teksten). Jeg mener derfor at det er lite hjelp å finne hos Rawls for den som vil berge reflektert likevekt basert på intuisjoner, men unngå å ta stilling til moralisk realisme eller metaetiske spørsmål generelt.
5. Det er noen steder muligens uklart om Greene selv bygger dette argumentet på en intuisjon om at denne forskjellen er moralisk irrelevant (se Greene, 2014: 713). Dette synes i så fall inkohærent med at dette tilsynelatende også er en normativ intuisjon (jeg takker en anonym fagfelle for å ha påpekt dette). For å unngå denne mulige inkohærens kan Greene i stedet referere til den generelle innvendinga fra evolusjonsteorien for å forklare hvorfor forskjellen på intuisjonen i *gangbro* og *sporveksel* neppe er normativt relevant hvis den kan spores tilbake til hva som var adaptivt for våre formødre og forfedre. Eventuelt kan han foreslå at denne kanskje heller meta-normative intuisjonen er vesensforskjellig fra de intuisjonene

to-prosess-teorien undergraver, slik han hevder intuisjonene som støtter konsekvensialisme er (se nedenfor).

6. Tvert imot argumenterer Greene (2014: 719-724) for at de emosjonelle prosessene som driver våre deontologiske intuisjoner vil ha en tendens til å gjøre at disse vektlegges tyngre når de balanseres mot konsekvensialistiske intuisjoner slik at refleksjon som sikter mot reflektert likevekt som inneholder deontologiske intuisjoner fra den første typen prosesser vil ha en tendens til å gjøre vondt verre etter Greenes syn: ikke bare tar den delvis utgangspunkt i intuisjoner som er normativt irrelevante, men disse vil også i løpet av refleksjonsprosessen ha tendens til å overkjøre konsekvensialistiske intuisjoner.
7. Dette nevnes som ei vanlig innvending også av Floyd (2017a: 148), Singer (2005: 349) og Cappelen (2012: 196-197), selv om ingen av disse stiller seg bak den.
8. En annen alternativ tilgang som nylig er lagt fram innenfor denne tradisjonen er Jonathan Floyds "normative behaviorisme" (Floyd, 2017a). I tillegg til de ovennevnte kommer selvsagt andre tilganger til politisk teori i randsonen av eller utenfor den analytiske tradisjonen som jeg ikke behandler her, men se f.eks. Flohr (2026, dette nummeret), Hvid (2026, dette nummeret) eller Hansen (2026, dette nummeret).
9. Det er også verdt å bemerke at enkelte nærliggende svar er klart utilfredsstillende eller vil synes utilfredsstillende for mange. For eksempel er et tilsynelatende mulig svar at borgerne vil forholde seg som om de er bundet av disse verdiene og denne politiske forståelsen av rettferdighet fordi den bygger på eller kan begrunnes i deres egne verdier. Dette er klart utilfredsstillende som svar på det som er utfordringa her, fordi det ennå ikke sier noe om hvor normativiteten til disse idéene og verdiene egentlig ligger. Ei anna fortolkning er at normativiteten det er snakk om er subjektiv, slik metaetisk subjektivism hevder: Normativitet er hverken mer eller mindre enn at man er bundet av sine egne subjektive verdier. Dette er neppe det Rawls mente, men jeg utforsker en variant av denne muligheten nedenfor. Jeg takker en anonym fagfelle for å ha lagt vekt på denne utfordringa.
10. Poenget er ikke at deontologiske intuisjoner alltid tar feil om hva som er normativt riktig – rett som det er vil de samsvare med det som gir best konsekvenser, altså det Greene mener er normativt riktig. Poenget er at hvis man følger Greene i at det er konsekvenser vi egentlig er interessert i, tjener det oss bedre å undersøke disse direkte enn å følge intuisjoner som i seg selv er normativt irrelevante, men allikevel noen ganger samsvarer med det som gir best konsekvenser (se Greene, 2014: 717).
11. Jeg mener dette vil kreve et mer utfyllende argument enn det Greene (2014) selv gir. Se også Street (2006: 144-152) om hvordan argumentet fra evolusjonsteorien også undergraver intuisjonen at smerte er moralsk negativt.

12. Greenes anerkjennelse av at "filosofiske" intuisjoner er en del av begrunnelsen for konsekvensialisme gjør det nærliggende å tenke at reflektert likevekt likevel kan ha en rolle å spille i refleksjon om slike mer overordnede spørsmål som hvilken moralteori eller rettferdighetsteori er den mest velbegrunnede, altså at dette er et spørsmål om hvilken moralteori eller rettferdighetsteori som støttes av den mest koherente reflekterte likevekta. Greenes argument kan da fortolkes som ei reflektert likevekt som innlemmer argumentet fra evolusjonsteorien og oppnår koherens ved å se bort fra alle våre deontologiske intuisjoner som argumentet fra evolusjonsteorien tilsier at er normativt irrelevante slik at konsekvensialisme blir stående igjen. Merk at i nåtidig politisk teori blir også overordnede spørsmål, som for eksempel spørsmålet om hvilken rettferdighetsteori som er mest koherent, ofte diskutert ved at man søker koherens mellom overordnede teorier og anvendte deontologiske intuisjoner om spesifikke case (bør vi kompensere Louis for hans selvvalgte, dyre preferanser? (Dworkin, 1981: 229); hvordan bør vi forholde oss til ulikhet i Beverly Hills? (Crisp, 2003: 55), diverse case hvor intuisjoner om rettferdighet avviker fra det som har best konsekvenser (drøftet f.eks. i Mill, 1979: kap. 5), osv.). Greenes argument undergraver naturligvis slik bruk av deontologiske intuisjoner like mye som det undergraver det å bruke dem til å besvare anvendte normative spørsmål direkte.
13. Reflektert likevekt basert på intuisjoner har også rom for å se bort fra en eller begge intuisjoner dersom dette gir mest koherens alt i alt. Forskjellen ligger i at dette er lett og omkostningsfritt for normativ teori basert på metaetisk subjektivism. For reflektert likevekt fremstår dette som en gjenstående inkohereus man ikke helt blir kvitt, som vi kan se på som en forstyrrelse i ens reflekterte likevekt, slik at det fremstår ønskelig å lete i det lengste etter et prinsipp som etablerer koherens mellom disse og ens andre intuisjoner.
14. Forskjellen mellom veloverveide normative dommer og en moralsk aktørs verdier er kanskje særlig vanskelig å få øye på for en aktør som både ønsker å gjøre det rette (altså være moralsk god) og som er vant til å tenke i moralsk realistiske baner om hva normativitet er. En slik aktør vil på bakgrunn av sitt mål om å være moralsk god gjerne søke at hens personlige verdier skal formes i retning av de verdiene hen tror er sinnsuavhengig sanne og riktige, slik at spørsmålene "hvilke verdier tror jeg er sinnsuavhengig sanne og riktige?" og "hva er mine verdier?" får samme svar. Det kan da hjelpe å se for seg en mindre dydig aktør hvis personlige verdier klart avviker fra hens intuisjoner og oppfatninger av hva som egentlig er moralsk sant og riktig. Sistnevnte karakter viser at svarene på disse spørsmålene er logisk uavhengige av hverandre.
15. Det finnes konstruktivistiske teorier ifølge hvilke ideell normativ refleksjon vil ta alle til felles delte, og dermed universelle verdier, som Korsgaards kantianske

konstruktivisme (Korsgaard 1996, 2009). Jeg er imidlertid ikke overbevist, og synes varianter som ikke hevder dette, som Streets humane konstruktivisme eller Sobels subjektivism er mer plausible.

Litteratur

- Albertsen, Andreas og Lasse Nielsen (2026). Normativ politisk teori: metode og praksis. *Politica* 58 (1-2): 6-28.
- Audi, Robert (2015). [Intuition and its place in ethics](#). *Journal of the American Philosophical Association* 1 (1): 57-77.
- Audi, Robert (2022). [The phenomenology of moral intuition](#). *Ethical Theory and Moral Practice* 25 (1): 53-69.
- Cappelen, Herman (2012). *Philosophy Without Intuitions*. Oxford University Press.
- Cath, Yuri (2016). [Reflective equilibrium](#), pp. 213-230 i Herman Cappelen, Tamar Szabó Gendler og John Hawthorne (red.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford University Press.
- Climenhaga, Nevin (2018). [Intuitions are used as evidence in philosophy](#). *Mind* 127 (505): 69-104.
- Crisp, Roger (2003). [Equality, priority, and compassion](#). *Ethics* 113 (4): 745-763.
- Devitt, Michael (2015). [Relying on intuitions: Where Cappelen and Deutsch go wrong](#). *Inquiry* 58 (7-8): 669-699.
- Dworkin, Ronald (1981). What is equality? Part 1: Equality of welfare. *Philosophy & Public Affairs* 10 (3): 185-246.
- Dworkin, Ronald (1996). [Objectivity and truth: You'd better believe it](#). *Philosophy & Public Affairs* 25 (2): 87-139.
- Dworkin, Ronald (2011). *Justice for Hedgehogs*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Flohr, Mikkel (2026). Historie, kritik og politik: Bidrag til konstruktionen af en historisk materialistisk tilgang til politisk teori og idéhistorie. *Politica* 58 (1-2): 76-98.
- Floyd, Jonathan (2017a). *Is Political Philosophy Impossible?: Thoughts and Behaviour in Normative Political Theory*. Cambridge University Press.
- Floyd, Jonathan (2017b). [Rawls' methodological blueprint](#). *European Journal of Political Theory* 16 (3): 367-381.
- Foot, Philippa (1967). [The problem of abortion and the doctrine of the double effect](#). *Oxford Review* 5: 5-15.
- Greene, Joshua D. (2007). The secret joke of Kant's soul, pp. 35-79 i Walter Sinnott-Armstrong (red.), *Moral Psychology, Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. MIT Press.
- Greene, Joshua D. (2014). [Beyond point-and-shoot morality: Why cognitive \(neuro\) science matters for ethics](#). *Ethics* 124 (4): 695-726.

- Haidt, Jonathan (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Religion and Politics*. Penguin Books.
- Hansen, Allan Dreyer (2026). Politisk teori som dekonstruktion og hegemoniteori – Derrida og Laclau og Mouffe. *Politica* 58 (1-2): 138-163.
- Hansen, Rasmus Sommer (2016). Metode i normativ politisk teori, pp. 21-80 i Rasmus Sommer Hansen og Søren Flinch Midtgaard (red.), *Metode i normativ politisk teori*. Samfundslitteratur.
- Holtug, Nils (2011). [Metode i politisk filosofi](#). *Politica* 43 (3): 277-295.
- Hvid, Rasmus Møller (2026). Politisk teori som kritisk praksis: Om rationel rekonstruktion og Frankfurterskolen. *Politica* 58 (1-2): 99-117.
- Joyce, Richard (2006). *The Evolution of Morality*. The MIT Press.
- Joyce, Richard (2016). Evolution, truth-tracking, and moral skepticism, pp. 142-158 i Richard Joyce, *Essays in Moral Skepticism*. Oxford University Press.
- Kagan, Shelly (2001). [Thinking about cases](#). *Social Philosophy and Policy* 18 (2): 44-63.
- Knight, Carl (2017). [Reflective equilibrium](#), pp. 46-64 i Adrian Blau (red.), *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge University Press.
- Knight, Carl (2023). [Reflective equilibrium](#), i Edward N. Zalta og Uri Nodelman (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.
- Korsgaard, Christine M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine M. (2009). *Self-constitution*. Oxford University Press.
- Lenman, James (2007). [What is moral inquiry?](#) *Aristotelian Society Supplementary Volume* 81 (1): 63-81.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2011). [Eksperimentel politisk teori?](#) *Politica* 43 (3): 296-314.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2024). [Can experimental political philosophers be modest in their aims?](#) *Res Publica*.
- McPherson, Tristram (2015). The methodological irrelevance of reflective equilibrium, pp. 652-674 i Chris Daly (red.), *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*. Palgrave Macmillan.
- Midtgaard, Søren Flinch (2011). [Metoden i politisk teori](#). *Politica* 43 (3): 272-276.
- Midtgaard, Søren Flinch (2024). [X-Phi and theory acceptance in political philosophy](#). *Res Publica*.
- Mill, John Stuart (1979). *Utilitarianism*. Hackett Publishing Company.
- Nielsen, Lasse (2013). [Om metoden i normativ politologi](#). *Politik* 16 (3).
- Nussbaum, Martha C. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.

- Okin, Susan Moller (1999). Is multiculturalism bad for women?, pp. 7-24 i Joshua Cohen, Matthew Howard og Martha C. Nussbaum (red.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press.
- Parfit, Derek (2011a). *On What Matters. Volume One*. Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2011b). *On What Matters. Volume Two*. Oxford University Press.
- Platon (1999). Euthyfron, oversatt av Øivind Andersen, pp. 155-84 i Øivind Andersen, Tore Frost, Egil Kraggerud og Hans Kolstad (red.), *Platon. Samlede verker Bind 1: Protagoras Euthyfron Forsvarstalen Kriton*. Vidarforlaget kulturbibliotek.
- Rawls, John (1951). Outline of a decision procedure for ethics. *The Philosophical Review* 60 (2): 177-197.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Rev. ed. Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (2005). *Political Liberalism*. Expanded ed. Columbia University Press.
- Ruse, Michael (1986). *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*. Basil Blackwell.
- Sayre-McCord, Geoffrey (2006). Moral realism, pp. 39-62 i David Copp (red.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas M. (2002). Rawls on justification, pp. 139-167 i Samuel Freeman (red.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.
- Singer, Peter (1972). Famine, affluence, and morality. *Philosophy & Public Affairs* 1 (3): 229-243.
- Singer, Peter (1997). [The drowning child and the expanding circle](#). *New Internationalist Magazine*, 5. april (29. april 2025).
- Singer, Peter (2005). [Ethics and intuitions](#). *The Journal of Ethics* 9 (3-4): 331-352.
- Singer, Peter (2017). Preface, pp. vii-xii i Peter Singer (red.), *Does Anything Really Matter: Essays on Parfit on Objectivity*. Oxford University Press.
- Sobel, David (2016). *From Valuing to Value: Towards a Defense of Subjectivism*. Oxford University Press.
- Sobel, David (2021). How to be a subjectivist, pp. 307-317 i Ruth Chang og Kurt Sylvan (red.), *The Routledge Handbook of Practical Reason*. Routledge.
- Sommer, Simone (2025). X-phi og begrebsanalyse i politisk teori. *Politica* 58 (1-2): 53-75.
- Street, Sharon (2006). [A Darwinian dilemma for realist theories of value](#). *Philosophical Studies* 127 (1): 109-166.
- Street, Sharon (2008). Constructivism about reasons, pp. 207-245 i Russ Shafer-Landau (red.), *Oxford Studies in Metaethics. Vol. 3*. Oxford University Press.

- Street, Sharon (2009). [In defense of future tuesday indifference: Ideally coherent ec-centrics and the contingency of what matters.](#) *Philosophical Issues* 19 (1): 273-298.
- Street, Sharon (2010). [What is constructivism in ethics and metaethics?](#) *Philosophy Compass* 5 (5): 363-384.
- Street, Sharon (2012). Coming to terms with contingency: Humean constructivism about practical reason, pp. 40-59 i James Lenman og Yonatan Shemmer (red.), *Constructivism in Practical Philosophy*. Oxford University Press.
- Street, Sharon (2017). Nothing “really” matters, but that’s not what matters, pp. 121-148 i Peter Singer (red.), *Does Anything Really Matter?: Essays on Parfit on Objectivity*. Oxford University Press.
- Thomson, Judith Jarvis (1985). The trolley problem. *The Yale Law Journal* 94: 1395-1415.
- Tyssedal, Jens Jørund (2025). [Relying on intuitions in moral and political philosophy: A practice with no support.](#) *The Journal of Ethics*, online først.
- Wilson, Edward O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press.

Om forfatteren

Jens Jørund Tyssedal, postdoktor i politisk filosofi, Universitetet i Bergen, ph.d. i statskundskab (politisk teori) fra Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. Hans nåværende forskningsinteresser omfatter teorier om fordelingsrettferdighet, posisjonelle goder, og metodespørsmål i politisk teori. E-post: jens.tyssedal@uib.no