

Morten Bloch Eidner

Kan lighedsidealet begrundes? En diskussion af Rawls' og Dworkins begrundelser af liberal egalitarisme

„We should not hesitate to follow an argument that begins in practical politics into whatever abstract acres of political philosophy, or even philosophy in its more general parts, that we are driven to explore before we achieve what strikes us as a satisfactory intellectual resolution, or at least as satisfactory a resolution as we feel able to reach“
(Ronald Dworkin, 2000: 4)

John Rawls og Ronald Dworkin, den moderne politiske filosofis vel nok mest indflydelsesrige liberale egalitarister, forsøger begge at fastlægge plausible retfærdighedsprincipper. Deres principper er forskellige, og det samme er princippernes begrundelse. Hverken Rawls' eller Dworkins begrundelse af de respektive retfærdighedsprincipper er imidlertid tilfredsstillende. Rawls' begrundelse hviler på et intuitivt argument og et kontraktargument. Mens førstnævnte argument mangler selvstændig begrundelsesværdi, er problemet med sidstnævnte, at det ikke etablerer en overbevisende sammenhæng mellem konsensuspotentiale og begrundelsesværdi. Dworkins begrundelse bygger på den såkaldte udfordringsmodel, som integrerer lighedsidealet og ideen om det gode liv. Udfordringsmodellen tilvejebringer en begrundelse for Dworkins foretrukne retfærdighedsprincip, men modellen kan også begrunde idealer, der er i modstrid med lighedsidealet, og er derfor ikke tilfredsstillende. Problemerne med Rawls' og Dworkins begrundelser fører frem til spørgsmålet: Hvordan kan liberal egalitarisme så begrundes? Et frugtbart udgangspunkt for besvarelse af dette spørgsmål er at fokusere på begrundelsesmetode snarere end begrundelsessubstans. En mulig metode er bred reflekteret ligevægt.

Lighed er et kernebegreb i politik såvel som i politisk filosofi. I politik indtager begrebet en helt central position, enten eksplicit, fx i diskussioner om diskrimination, eller implicit, fx i diskussioner om social arv i uddannelsessystemet eller forholdet mellem offentlig og privat sygesikring. I politisk filosofi er lighedsbegrebet om muligt endnu mere centralt. En kritiker af lighedsidealets dominerende position har ligefrem kaldt egalitarisme så godt som den eneste kandidat til en rettighedsteori i nutidig politisk filosofi (Pojman, 1992: 606). Typisk bliver politiske teorier, der afskriver lighed, regnet for ekstreme eller irrationelle. Will Kymlicka bemærker ganske symptomatisk: „Nogle teorier, fx nazisme, benægter, at ethvert individ har lige værdi. Men sådanne teorier

fortjener ikke at blive taget seriøst“ (1989: 40, min oversættelse). Lighedsidealet er med andre ord ikke til at komme udenom, hverken i politik eller i politisk filosofi. Det gør det så meget desto mere vigtigt, at vi gør os klart, hvad lighedsbegrebet rent faktisk indebærer. Men det er ikke nok. Vi må også spørge, hvordan vi bedst kan begrunde lighedsidealet. Ligesom den politiske diskussion om fx diskrimination og social arv afhænger af, hvordan lighedsbegrebet retteligt skal forstås, afhænger den politiske filosofiske lighedsdiskussion af, hvordan lighedsidealet kan begrundes. I denne artikel beskæftiger jeg mig med sidstnævnte spørgsmål.

Begrebet „egalitarisme“ kan bruges om en lang række meget forskellige politiske filosofiske positioner.¹ Artiklen beskæftiger sig med den form for egalitarisme, der ofte kaldes liberal egalitarisme. To af de mest fremtrædende liberale egalitarister er John Rawls og Ronald Dworkin. De deler en grundlæggende forestilling om, at retfærdighed forudsætter, at hvert menneske tildeles lige værdi og respekt. Dette indebærer på den ene side, at det er uacceptabelt, at individer stilles dårligere end andre af grunde, de ikke selv kan holdes ansvarlige for, og på den anden side, at det kan være acceptabelt og ønskeligt, at individer stilles dårligere end andre af grunde, der er et resultat af individernes frivillige valg. Det er denne position, der kaldes liberal egalitarisme.

Trods fællestrækkene er der flere forskelle i den politiske filosofi hos henholdsvis Rawls og Dworkin. En afgørende forskel skal findes i de to tænkeres svar på, hvordan liberal egalitarisme kan begrundes.² Rawls anvender flere typer begrundelser. Den mest fremtrædende bygger på en udvikling af den klassiske liberale kontraktteori og udmøntes i forestillingen om en original position, hvis vigtigste karakteristikum er tilstedeværelsen af et uvidenhedens slør. Ifølge denne tankegang kan den liberale egalitarismes retfærdighedsprincipper begrundes med, at det netop er disse principper, som ville blive valgt af rimelige og rationelle individer i den originale position. Dworkin er af den opfattelse, at den kontraktteoretiske tilgang er utilstrækkelig som begrundelse for liberal egalitarisme. Han påpeger, at den mangler at godtgøre, hvorfor individer overhovedet skulle ønske at placere sig i en hypotetisk original position. Rawls' anvendelse af en sådan position, argumenterer Dworkin, bygger på den lighedspræmis, den er tænkt som begrundelse for, og er som sådan overflødig. Hvad værre er: Den egentlige begrundelse for liberal egalitarisme mangler. Denne begrundelse søger Dworkin at give gennem en forening af ideen om det gode liv og ideen om retfærdighed.

I denne artikel diskuterer jeg Rawls' og Dworkins begrundelser for liberal egalitarisme. Diskussionen afslører svagheder i begrundelserne hos både Rawls og Dworkin. Derfor afslutter jeg artiklen med at overveje, om der kan findes et mere frugtbart udgangspunkt for behandlingen af begrundelsesspørgsmålet.

Begrundelsesspørgsmålets teoretiske situering og relevans

Liberal egalitarisme kan diskuteres fra flere vinkler. En overordnet sondring går mellem spørgsmålet om lighedsidealet som begreb på den ene side og begrundelsesspørgsmålet på den anden side (Clayton og Williams, 2002b: 1).

Spørgsmålet om lighedsidealet som begreb drejer sig om, hvordan et plausibelt lighedsideal ser ud, dvs. hvilke former for lighed det er værd at stræbe efter. Dette spørgsmål vedrører for det første spændingen mellem forskellige lighedsopfattelser. Amartya Sen har fanget spørgsmålets kerne i titlen på sin centrale forelæsning „Equality of What?“ (Sen, 1979). Det væsentlige er her, på hvilke parametre vi ønsker at stille individer lige. Det findes der en lang række bud på, hvoraf velfærd, ressourcer, primærgoder og kapabiliteter er nogle af de mest fremtrædende (en tentativ oversigt over forskellige lighedsopfattelser kan findes i Nielsen, 2003: 159). For det andet vedrører spørgsmålet om lighedsidealet som begreb spændingen mellem lighed og prioritet. Derek Parfit (2002) har med sin artikel „Equality or Priority?“ klart artikuleret denne spænding. Det væsentlige er her, om lighedsteoretikere bør bekymre sig om lighed som en værdi *i sig selv*, eller om de snarere bør fokusere på at give prioritet til de dårligst stillede – selv hvis forskellen mellem de bedst stillede og dårligst stillede øges.

Begrundelsesspørgsmålet er spørgsmålet om, hvorvidt, og i givet fald hvordan, lighedsidealet kan begrundes. Det er dette spørgsmål, jeg beskæftiger mig med i denne artikel. Som jeg har antydnet ovenfor, er spørgsmålet interessant, fordi behandlingen af det må formodes at kunne kvalificere den politiske debat og ultimativt de politiske beslutninger, der træffes. Men spørgsmålet er også akademisk presserende. Mens lighedsidealet som begreb er blevet diskuteret indgående, har begrundelsesspørgsmålet været mere kursorisk behandlet. Kaster man eksempelvis et blik på Clayton og Williams' antologi over centrale artikler i lighedsdebatten, er det påfaldende, at ingen af dem primært omhandler begrundelsesspørgsmålet (Clayton og Williams, 2002a). Det manglende fokus på begrundelsesspørgsmålet efterlader lighedsidealet i en sårbar position, hvor anklager om et suspekt „religiøst metafysisk fundament“ og „manglende plausible begrundelser“ (Pojman, 1992: 622) ikke uden videre kan tilbagevises. Der er ingen garanti for, at et øget fokus på begrundelsesspørgsmålet vil medføre, at disse anklager kan afvises. Hvis forsvarere af lighedsidealet ønsker at imødegå anklagerne, synes der imidlertid ikke at være andre filosofisk gangbare veje at følge end at tage livtag med begrundelsesspørgsmålet.

Artiklens fokus på begrundelse indebærer, at jeg primært anlægger et moral-epistemologisk og moral-metodologisk perspektiv og kun i mindre omfang kommer ind på de normative diskussioner vedrørende lighedsidealet. Når jeg i artiklen taler om det normative spørgsmål over for begrundelsesspørgsmålet, er det denne forskel, jeg henviser til.

Begrundelse hos Rawls: intuition, kontrakt og reflekteret ligevægt
I *A Theory of Justice* søger Rawls at begrunde to retfærdighedsprincipper, der ifølge teorien om retfærdighed som fairness udgør det mest plausible bud på, hvordan samfundets grundlæggende struktur kan indrettes på retfærdig vis.³ Det første princip (frihedsprincippet) lyder, at alle personer har en lige ret til det mest omfattende system af grundlæggende friheder, som er foreneligt med et tilsvarende system af friheder for alle andre. Det andet princip (som egentlig består af to principper) fastslår, at sociale og økonomiske uligheder i samfundet skal være knyttet til positioner, som er åbne for alle under fair mulighedslighed (åbenhedsprincippet), og at ulighederne skal være således indrettet, at de er til de dårligst stilledes fordel (differensprincippet). Det første princip er leksikalsk overordnet det andet princip, og åbenhedsprincippet er leksikalsk overordnet differensprincippet (Rawls, 1999a: 52-58, 266-267). At et princip er leksikalsk overordnet indebærer, at man aldrig må slække på opfyldelsen af dette princip for at sikre en højere grad af opfyldelse af et underordnet princip (Rawls, 1999a: 37-38). Som det fremgår ovenfor, er min interesse ikke at af-dække, hvorvidt disse to principper normativt er de mest plausible. Formålet er at diskutere begrundelsen for dem. Rawls anvender to begrundelser for principperne: et kontraktargument (1999a: kap. 3) og et intuitivt argument (1999a: kap. 2). Kontraktargumentet udlægges som det primære, mens det intuitive argument med sin forberedende karakter skal „bane vejen“ for de to retfærdighedsprincipper (1999a: 65).

Inden det intuitive argument præsenteres, skal der knyttes en kommentar til betydningen af intuition i begrundelsesspørgsmålet. Intuitionisme udgør sammen med utilitarisme afsættet for Rawls' teori om retfærdighed som fairness, idet det er spændingen mellem disse to, i Rawls' øjne, utilstrækkelige tilgange til politisk filosofi, som motiverer teoriudviklingen i *A Theory of Justice* (1999a: xvii-xviii). Intuitionisme forstås af Rawls som den doktrin, at der eksisterer en flerhed af grundlæggende og potentielt modstridende principper, som ikke kan reduceres yderligere, og som på grund af manglen på et prioriteringskriterium af højere orden ikke kan afvejes mod hinanden i tilfælde af indbyrdes konflikt, hvorfor afvejningen må bero på intuition alene (1999a: 30). Intuitionisme er altså en forestilling om, at politisk filosofi har en naturlig grænse, der ultimativt nødvendiggør en henvisning til intuitioner i begrundelsesspørgsmålet. Ofte vil intuitionisme tildele disse intuitioner et epistemologisk privilegium, dvs. at de opfattes som bærende en særlig form for selv-evidens (Daniels, 1979: 264). Utilstrækkeligheden i denne doktrin er ikke i første omgang normativ. Ifølge Rawls er vores intuitioner ikke *per se* moralsk suspekter, snarere tværtimod. En teori om retfærdighed må nødvendigvis i et eller andet omfang bero på intuition – og intuition kan være os en god guide, når det kommer til spørgsmålet om at indrette samfundets institu-

tioner retfærdigt (Rawls, 1999a: 36-37). Utilstrækkeligheden er begrundelsesmæssig. Intuitioner har ikke, medmindre de systematiseres og underkastes visse krav (som jeg vil vende tilbage til senere), nogen selvstændig begrundelsesmæssig værdi. Med Rawls' ord indebærer en ultimativ henvisning til intuitioner, at begrundelsesprocessen ophører med at være rationel (1999a: 37).

Ovenstående indebærer, at intuitioner kan fungere – og i praksis fungerer – som normative udgangspunkter for vores overvejelser om et retfærdigt samfund, men at det er nødvendigt, at vi i så vidt omfang som muligt begrænser den begrundelsesmæssige afhængighed af intuitioner. Det omvendte forhold mellem intuitionernes normative og begrundelsesmæssige værdi forklarer både, hvorfor Rawls tager udgangspunkt i et intuitivt argument, og hvorfor han finder det nødvendigt at supplere dette argument (som ellers substantielt tilvejebringer hovedtrækkene i retfærdighedsteorien) med kontraktargumentet. I det følgende vil både det intuitive argument og kontraktargumentet blive præsenteret og diskuteret.

Det intuitive argument består af to påstande. Den første påstand er, at retfærdighed kræver lighed i goder. Rawls definerer de relevante goder som primærgoder, dvs. goder som ethvert rationelt individ må antages at ville ønske sig (1999a: 54). Tanken bag denne intuition er, at individers position i det naturlige og sociale lotteri – deres genetiske og sociale baggrund – er tilfældig og derfor moralsk arbitrær. Hverken uligheder, der udspringer af naturlige talenter, eller uligheder, der udspringer af uforskyldte sociale omstændigheder, kan være retfærdige, idet de hviler på rene tilfældigheder (1999a: 57-65). Denne intuition kan ses som et korrektiv til den liberale grundtanke om chancelighed, hvis primære mangel netop er det manglende hensyn til den tilfældige karakter af sociale og naturlige omstændigheder (Kymlicka, 2002: 57-60). Den anden påstand i det intuitive argument er, at en ulige fordeling af goder i visse tilfælde kan være retfærdig, nærmere bestemt hvis uligheden er til de dårligst stilledes fordel. Tanken bag den anden intuition er, at afvigelse fra ligheden skal være mulige, hvis de stiller de dårligst stillede bedre. Ræsonnementet er, at en forøgelse af uligheden kan styrke incitamentet blandt de bedst stillede til at øge produktionen, hvorved flere midler kan omfordeles til de dårligst stillede, som herved stilles bedre end i udgangspunktet. Det er oplagt, at denne dynamik forudsætter en bestemt opfattelse af individers incitament og af omfordelingsmønstret i et samfund, men disse forudsætninger ændrer ikke ved den teoretiske betragtning, at *hvis* en forøgelse af uligheden ville medføre, at de dårligst stillede blev stillet bedre, ville en sådan forøgelse være retfærdig (Rawls, 1999a: 65-73).

Især sidste del af det intuitive argument, som finder sin endelige udformning i differensprincippet, er i litteraturen blevet mødt med kritik (for to vidt forskellige eksempler, se Nozick, 1974: 189-197 og Cohen, 1991: 307-329).

Denne kritik er dog primært normativ. Mere interessant for begrundelses-spørgsmålet er en kritik af den første påstand i det intuitive argument, nemlig at naturlige og sociale tilfældigheder – netop fordi de er tilfældigheder – ikke kan begrunde ulighed. Den egalitære intuition om, at individer ikke skal holdes ansvarlige for forhold, de ikke selv er herre over, kommer klart til udtryk i denne påstand. Begrundelsesmæssigt har påstanden imidlertid både begrænset styrke og rækkevidde. Hvis det – som det bestemt synes rimeligt at gøre – antages, at sociale og naturlige tilfældigheder ikke kan begrunde *ulighed*, må det også antages, at naturlige og sociale tilfældigheder heller ikke kan begrunde *lighed*. Det empiriske faktum, at der eksisterer ulighed som konsekvens af sociale og naturlige tilfældigheder, og den betragtning, at disse tilfældigheder er moralsk arbitrære og derfor ikke kan begrunde ulighedssituationen, er et argument *mod* ulighed, men ikke en begrundelse *for* lighed. Faktisk kunne argumentet logisk lige så vel udgøre et argument mod lighed. Det skyldes, at argumentets præmis er, at moralsk værdi ikke kan flyde fra moralsk arbitrære omstændigheder til en samfundstilstand, der følger af disse omstændigheder (hvad enten samfundstilstanden er kendetegnet ved ulighed eller lighed). Ydermere udgør argumentet blot, som Nozick har påpeget, en afvisning af én begrundelse for ulighed. Selv hvis argumentet er korrekt, er det muligt, at der kan gives andre begrundelser for ulighed (Nozick, 1974: 224-227). Argumentet er altså svagt, fordi det forudsætter snarere end begrunder lighedsidealet, og det har begrænset rækkevidde, fordi det, selv hvis det er korrekt, blot udgør en afvisning af én ulighedsbegrundelse. Pointen her er ikke, at lighed ikke kan tilskrives moralsk værdi, men at Rawls' intuitive argument ikke kan bruges som begrundelse i denne henseende. Et alternativt bud på en begrundelse er Rawls' kontraktargument.

Kontraktargumentet hviler på en forestilling om, at retfærdighed er de principper for samfundets indretning, som frie, lige og rationelle individer ville kunne blive enige om, hvis de skulle indgå en bindende kontrakt (Rawls, 1999a: 10). Den originale position er en hypotetisk model for en situation, hvor de frie og rationelle individer er placeret i en tilstand af lighed. Lighedstilstanden er sikret ved, at individerne er afskåret fra en lang række fakta. De befinder sig bag et uvidenhedens slør, som udelukker kendskab til det enkelte individs sociale status, klasse, evner, intelligens, styrke, opfattelse af det gode liv, livsplan, psykologiske karakteristika og generationsmæssige placering (1999a: 118-119). Uvidenhedens slør tilvejebringer den upartiskhed hos det enkelte individ, der er nødvendig for, at de valgte principper ikke påvirkes af naturlige og sociale omstændigheder, der er moralsk arbitrære. Ligesom det intuitive argument kan kontraktargumentet anskues både normativt og begrundelsesmæssigt. Selve beskrivelsen af positionen og de principper, der vil blive valgt i den, er hovedsageligt normative spørgsmål. Det begrundelsesmæssige spørgsmål ligger i motiva-

tionen af beskrivelsen af den originale position, dvs. i spørgsmålet om, *hvorfor* positionen ser ud, som den gør. Her giver Rawls to argumenter. Det første argument er, at den originale position som beskrevet i *A Theory of Justice* tilvejebringer en valgsituation, hvor ingen er stillet bedre eller ringere end andre af grunde, de ikke selv er herre over – dvs. en fair valgsituation (1999a: 11). Dette argument kan ligesom det intuitive argument kritiseres for ikke at have selvstændig begrundelsesmæssig værdi. Valgsituationen anses for fair, fordi den opfylder en præmis om lighed, men den begrundet ikke en sådan præmis. Det andet argument i motivationen af den originale positions udformning lyder, at den valgte karakteristik er afpasset således, at principperne for den originale position stemmer overens med vores velovervejede moralske intuitioner (1999a: 17-18). Dette argument kan, i modsætning til det første, siges at indeholde en selvstændig begrundelse for lighedsidealet. Begrundelsen består i vekselvirkningen mellem de valgte principper og de velovervejede moralske intuitioner. Vekselvirkningen udmønter sig i en løbende tilpasning af *både* principper og velovervejede intuitioner, således at den endelige position er et udtryk for både principper fremkommet under rimelige betingelser og velovervejede og løbende tilpassede moralske intuitioner (1999a: 18).⁴ Denne vekselvirkningsproces leder til det, Rawls benævner reflekteret ligevægt. I denne ligevægt er der opnået en kohærens mellem intuitioner og principper, der kan tjene som begrundelse for den originale positions udformning og dermed også for de principper, der ville blive valgt af frie og rationelle individer i denne position. Reflekteret ligevægt som metode kan altså begrunde den originale position, som videre kan begrunde retfærdighedsprincipperne. Dette fører til to spørgsmål: Er reflekteret ligevægt som en metode til begrundelse af moralske påstande passende og tilstrækkelig? Og er den originale position overhovedet velegnet, endsige nødvendig, som medierende apparat mellem retfærdighedsprincipper og velovervejede moralske intuitioner? Da det ifølge Rawls er den originale position, der tilvejebringer de specifikke retfærdighedsprincipper, er det naturligt at behandle det sidste spørgsmål først. Det sker i afsnittet nedenfor. Det første spørgsmål vender jeg tilbage til i artiklens afsluttende afsnit.

Kritikken af Rawls

Den originale position som begrundelsesapparat er blevet kritiseret af blandt andre Michael Sandel (1982). Sandels kritik er dobbelt. Det første kritikpunkt er en korrektion af opfattelsen af, hvad der foregår i den originale position. Korrektionen består i en påpegning af, at den originale position ikke indebærer et rationelt valg af retfærdighedsprincipper, men derimod en opdagelse eller erkendelse af disse principper. Det skyldes, at den originale positions karakteristika nødvendigvis opløser pluraliteten af personer bag uvidenhedens slør og dermed reducerer kontraktprocessen til én (selv)erkendelsesproces. Med

Sandels ord er kontraktsituationen ikke voluntaristisk (en frivillig aftale *mellem* parter), men kognitiv (en *indre* opnåelse af selvbevidsthed). Sandels andet kritikpunkt er, at denne ændrede opfattelse af den originale position medfører, at positionen mister sin begrundelsesværdi. Når den originale position viser sig ikke at modellere et oprindeligt, hypotetisk kontraktforhold, men derimod en erkendelsesproces, bortfalder dens begrundelsesværdi, idet denne værdi er betinget af en overensstemmelse mellem flere parter om et *valg* af principper. Hvis retfærdighedsprincipperne ikke vælges, men opdages, må de eksistere på forhånd – og hvis det er tilfældet, mangler de stadig begrundelse (Sandel, 1982: 122-132).

Rawls imødegår denne kritik i *Political Liberalism* (1993). Her fremgår det, at den originale position udelukkende skal forstås som et modelleringsinstrument, der fungerer som et middel til selvforståelse (1993: 25). Rawls medgiver altså Sandel, at det, der foregår i den originale position, er en kognitiv proces – en form for indre, hypotetisk rollespil – men han afviser, at dette skulle have betydning for den originale positions begrundelsesværdi. Denne begrundelsesværdi ligger nemlig ikke, som Sandel forudsætter, i det frie valg af kontraktbetingelser, men i processens potentiale for at skabe *kohærens* mellem vores principper og velovervejede intuitioner og potentialet for, som resultat af den skabte kohærens, at opnå *konsensus* mellem personer (1993: 26).

Denne præcisering af den originale position kan ses som et svar på Sandels kritik, men svaret åbner for en ny kritik. Med sit fokus på konsensuspotentiale som den centrale begrundelsesværdi, gør Rawls retfærdighedsspørgsmålet til et spørgsmål om stabilitet i velordnede samfund med en flerhed af modstridende – men rimelige – omfattende doktriner.⁵ Den centrale ambition for Rawls er at godtgøre, at lighedsidealet som udfoldet i hans teori om retfærdighed som fairness sikrer stabilitet og tolerance i demokratiske samfund præget af pluralisme med hensyn til rimelige livsanskuelser (Rawls, 1993: xvi). Denne ambition søges opfyldt ved at fremstille lighedsidealet som et plausibelt punkt for overlappende konsensus mellem modstridende livsanskuelser (1993: 11). Som Joseph Raz har påpeget, tvinger denne strategi imidlertid Rawls til endegyldigt at forlade ideen om, at lighedsidealet udtrykker en moralsk sandhed (eller at det højst sandsynligt udtrykker en moralsk sandhed). Strategien indebærer nødvendigvis „epistemologisk afholdenhed“ (Raz, 1994: 65). Rawls hævder selv, at den epistemologiske afholdenhed er en fordel, fordi stærke epistemologiske påstande om lighedsidealets sandhedsstatus risikerer at sætte den overlappende konsensus og dermed den politiske stabilitet over styr (Rawls, 1993: 153). Men herved vedstår Rawls sig en meget praktisk politisk ambition og fraskriver sig samtidig den politisk filosofiske ambition om at tilvejebringe en solid begrundelse for lighedsidealet.

Det er ifølge Dworkin uambitiøst og utilstrækkeligt. Dworkin medgiver, at

Rawls' præcisering af den originale position indebærer et konsensuspotentiale (Kelly, 1994: 236). Det står imidlertid ikke klart, hvordan henvisningen til den stabilitet og orden, som konsensus kan tilvejebringe, kan fungere som begrundelse for lighedsidealet. Rawls' argument synes at være, at lighedsidealet kan tilvejebringe stabilitet. Dworkins oplagte indvending er, at henvisningen til denne stabilitet er begrundelsesmæssig futil, hvis ikke stabiliteten selv rummer visse værdier. Der er med andre ord ifølge Dworkin ingen vej uden om en henvisning til etiske værdier, hvis den liberale egalitarisme skal begrundes (Dworkin, 2000: 279; Kelly, 1994: 241).

Dworkins kritik udtrykker en grundlæggende indvending mod Rawls' begrundelsesstrategi. Denne indvending kan betegnes motivationsproblemet (Kelly, 1994: 231, 237). Motivationsproblemet opsummerer kritikken således: Rawls argumenterer for, at individer skal indtage den upartiske originale position for derved at kunne nå frem til principper for retfærdighed. Men motivationen for at indtage denne position kan ikke være andet end enten retfærdighedsprincipperne selv (hvorved der bliver tale om en cirkelslutning) eller et utilstrækkeligt løfte om konsensus. Når den originale position bortfalder som begrundelsesstruktur, står kun Rawls' intuitive argument tilbage. Som vi så tidligere, kan dette argument ikke fungere som begrundelse for lighedsidealet. Dworkin forsøger i sin teori om ressourcelighed at løse motivationsproblemet ved at hævde en naturlig sammenhæng mellem lighed og det gode liv. Denne begrundelsesstrategi diskuteres i det følgende afsnit.

Begrundelse hos Dworkin: lighed og det gode liv

Før Dworkins begrundelsesstrategi kan diskuteres, er det hensigtsmæssigt kort at opridsede hovedtrækkene i hans lighedsteori. Hvor Rawls peger på friheds- og åbenhedsprincippet som de mest plausible retfærdighedsprincipper og lighed i primærgoder som den relevante form for lighed, argumenterer Dworkin for en (temmelig kompleks) ressourcelighedsteori. Ifølge denne teori er et samfund retfærdigt indrettet, hvis dets medlemmer besidder lige resourceandele. Kriteriet for, at alle medlemmer af et samfund har lige resourceandele, er, at intet medlem foretrækker en andens ressourcer frem for sine egne (den såkaldte misundelsestest). Dog skal individer med særlige behov, fx syge og handicappede, kompenseres, og det samme skal individer med begrænsede produktive talenter. Hvilket omfang denne kompensation skal have, afgøres ved hjælp af forestillingen om et hypotetisk forsikringsmarked, der afdækker, hvor mange ressourcer individer gennemsnitligt ville være villige til at afgive i en tilstand kendetegnet ved *usikkerhed* (ikke *uvidenhed*) for at opnå forsikring mod fysiske og produktivitetmæssige handicaps (Dworkin, 2000: kap. 2).

Som det fremgår ovenfor, finder Dworkin det nødvendigt at kunne henvise til etiske værdier i lighedstilstanden, hvis idealet om ressourcelighed skal be-

grundes. Denne udfordring søger Dworkin at løse ved at integrere lighedsteorien (det moralske spørgsmål om, hvad der er retfærdigt) med forestillingen om det gode liv (det etiske spørgsmål om, hvordan et individ bør leve sit liv). En bagvedliggende motivation for denne integration af de moralske og etiske spørgsmål er et ønske om at imødegå den kritik, at liberal politisk filosofi ikke tager centrale menneskelige karakteristika – såsom ønsket om et godt liv og indlejringen i et meningsfuldt fællesskab – alvorligt (Dworkin, 2000: 237-239). En central ambition hos Dworkin er derfor, at lighedsidealets udformning og begrundelse må respektere menneskers grundlæggende moralske praksisser, dvs. vores forestilling om, at vi uundgåeligt må træffe valg, og at der med disse valg nødvendigvis følger et moralsk ansvar, over for os selv såvel som over for andre, uagtet at vores valg er påvirket af komplekse kulturelle, psykologiske og biologiske forhold (det Rawls ville kalde sociale og naturlige tilfældigheder) (Dworkin, 2002: 107).

I *Sovereign Virtue* argumenterer Dworkin for, at lighed, frihed og fællesskab ikke er tre adskilte begreber, men må forstås som et integreret hele (Dworkin, 2000: 237). Det er denne begrebsholistiske ambition, der danner grundlag for Dworkins begrundelsesstrategi. Hovedargumentet er, at de tre begreber forenes via en naturlig og overbevisende kobling mellem det gode liv og det retfærdige samfund. I sin argumentation tager Dworkin udgangspunkt i en klarlæggelse af, hvad målestokken for det gode liv er (Dworkin, 2000: 240). I denne forbindelse er opfyldelsen af interesser central. Her skelner Dworkin mellem viljesbestemte og kritiske interesser. De viljesbestemte interesser opfyldes, når man opnår, hvad man faktisk ønsker at opnå. De kritiske opfyldes, når man opnår, hvad der er godt for ens liv at opnå (Dworkin, 2000: 242). Der er et vist samspil mellem de to interesetyper, men det er ifølge Dworkin udelukkende de kritiske interesser, der kan fungere som målestokken for et godt liv (Dworkin, 2000: 245). Spørgsmålet er nu, hvad disse interesser er. Til besvarelse af spørgsmålet indfører Dworkin to mulige modeller for estimering af kritiske interesser: konsekvensmodellen og udfordringsmodellen, hvoraf kun udfordringsmodellen er velegnet til at besvare spørgsmålet om, hvad der har kritisk værdi. Ifølge modellen er konsekvenserne af vores livsførelse ikke det afgørende for opfyldelsen af vores kritiske interesse. Vores kritiske interesse består i at opnå ting, gøre erfaringer og indhente oplevelser, som indebærer, at vi kan siges at have løst *livets udfordring* – dvs. selve det at leve vores liv – på en tilfredsstillende måde. Med Dworkins ord er et godt liv karakteriseret ved en „dygtig udførelse“ (Dworkin, 2000: 251-260). Hertil føjer Dworkin, at et godt liv er betinget af, at vi løser vores livsudfordring under normativt passende omstændigheder, dvs. at vores dygtige udførelse finder sted inden for rammerne af et retfærdigt samfund. Udtrykt med et andet begreb fungerer retfærdighed som en „afgrænsning“ af det mulige gode liv (Dworkin, 2000: 263-267). Men op-

fattelsen af, hvad der er et retfærdigt samfund, er omvendt formet af vores forestillinger om karakteren af den etiske udfordring. De to begreber – det gode liv og det retfærdige samfund – begrænser altså hinanden og kan kun forstås som et integreret hele (Dworkin, 2000: 276-280).

Dworkins begrundelse for lighed kan opsummeres således: For at løse livets udfordring på en god måde kræves der retfærdige livsomstændigheder. Den bedste beskrivelse af disse livsomstændigheder gives ved lighedsidealet forstået som ressourcelighed. At Dworkin specificerer lighedsidealet på en anden måde end Rawls er normativt interessant. Specificeringen er imidlertid kun begrundelsesmæssigt interessant, for så vidt den spiller en rolle i selve begrundelsen af lighedsidealet. Den ovenfor anførte beskrivelse af Dworkins argument er på den baggrund tilstrækkelig som grundlag for en kritisk diskussion af Dworkins begrundelsesstruktur.

Kritikken af Dworkin

Ifølge Dworkin har vi en god grund til at anse lighedsidealet for begrundet, hvis vi anerkender udfordringsmodellen. Det bør nævnes her, at Dworkin er af den opfattelse, at udfordringsmodellen ikke er nødvendig for at begrunde liberal egalitarisme (Dworkin, 2000: 241). En mere defensiv og enkel begrundelsesstrategi fremføres flere steder af Dworkin. Den går ud på, at lighedsidealet udgør vores „dybeste moralske antagelse“ (Dworkin, 1977: 184), dvs. et så fundamentalt princip, at det ikke kalder på begrundelse. En tilstrækkelig begrundelse for lighedsidealet ligger simpelthen i det forhold, at benægtelsen af lighedsidealets komponenter er uplausibel (Dworkin, 1983: 32). Bevisbyrden ligger med andre ord på lighedsidealets modstandere, ikke dets tilhængere. Det er dog Dworkins egen vurdering, at udfordringsmodellen tilvejebringer et særligt stærkt forsvar for liberal egalitarisme (Dworkin, 2000: 241). Derfor er det primært denne begrundelsesstrategi, der diskuteres her. Jeg vil kort vende tilbage til den alternative begrundelsesstrategi senere.⁶

Som Richard Arneson har påpeget, er anerkendelsen af udfordringsmodellen langt fra en selvfølge (Arneson, 2004). Det ligger imidlertid uden for denne artikels rækkevidde at diskutere selve modellen. I det følgende nøjes jeg derfor med at antage udfordringsmodellens plausibilitet. Selv med denne antagelse kan der fremføres i hvert fald to sammenhængende kritikpunkter mod Dworkins begrundelse af ressourcelighedsidealet. Det første kritikpunkt udspringer af Dworkins beskrivelse af ressourcelighedsteoriens retfærdighedsprincipper som en afgrænsning af det gode liv forstået ved udfordringsmodellen. Det andet kritikpunkt viser, at et oplagt forsøg på at afværge det første kritikpunkt støder på fundamentale problemer.

Dworkin beskriver som nævnt ovenfor retfærdighedsprincipperne som en afgrænsning af det gode liv. Mere præcist fungerer de som en „blød afgræns-

ning“ (Dworkin, 2000: 266). Skellet mellem hårde og bløde afgrænsninger markerer en forskel mellem de forhold, der er absolut nødvendige for det gode liv, og hvis overtrædelse altså *i sig selv* forhindrer det gode liv, og ikke-nødvendige, men stærkt befordrende forhold, hvis overtrædelse oftest, men ikke altid, forhindrer det gode liv (Dworkin, 2000: 262). Ifølge Dworkin medfører uretfærdige livsomstændigheder altså ikke nødvendigvis et dårligere liv, men de gør det normalt. Dworkin beskriver selv dette synspunkt som en modificering af Platon, hvorfor Arneson benævner positionen „quasi-platonisme“ (Arneson, 2004: 84). Denne quasi-platoniske forbindelse mellem retfærdighed og det gode liv må nødvendigvis implicere, at andre værdier – om end sjældent – *kan* opveje manglen på retfærdighed, således at et uretfærdigt liv, dvs. et liv, der ikke leves under ressourcelighedsprincippet, kan være et godt liv – og måske endda et bedre liv, end hvis de retfærdige forhold havde været til stede (Dworkin, 2000: 266). Problemet i forhold til begrundelsesspørgsmålet er nu: Hvis andre værdier kan medføre et godt liv i fraværet af lighed, hvad er så disse værdier, og hvordan kan de vejes mod ligheden? Dette giver Dworkin ikke noget svar på. Som Arneson rigtigt påpeger, nøjes Dworkin med at *antage*, at fraværet af lighed typisk vil opveje tilstedeværelsen af eventuelle andre værdier (Arneson, 2004: 84-85, Dworkin, 2000: 266). Men dette er utilfredsstillende. Dworkin fremsætter en målestoksmodel for det gode liv og hævder, at denne model støtter lighedsidealet direkte, idet lighedsidealet flyder naturligt fra individets forståelse af deres egne kritiske interesser (Dworkin, 2000: 279-280). Men implicit forudsætter Dworkin, at andre værdier *kan* opveje fraværet af lighed. At det skulle ske yderst sjældent er teoretisk ikke nogen relevant omstændighed. Uanset om opvejningen i praksis sker ofte eller sjældent, forudsætter selve muligheden for en opvejning eksistensen af andre værdier til skabelse af det gode liv – værdier der ikke nødvendigvis er i overensstemmelse med lighedsidealet. Hvordan ved vi, at disse andre værdier ikke flyder lige så naturligt fra individets opfattelse af deres egne kritiske interesser som ressourcelighedsidealet? Disse værdier kan, som det fremgår ovenfor, i ligeså høj grad som lighedsidealet være en konsekvens af udfordringsmodellen. Når Dworkin – uden begrundelse – vælger ligheden frem for disse andre ubeskrevne værdier, og når han ikke tilvejebringer en begrundet prioriteringsregel til afvejning af lighedsidealet over for disse værdier, begår han samme fejl som Rawls: Han forudsætter snarere end begrunder lighedsidealet.

Så vidt det første kritikpunkt. En oplagt løsning på ovenstående problem kunne være at udskifte quasi-platonismen med en egentlig platonisk doktrin, dvs. opfatte retfærdighed som en hård frem for en blød afgrænsning. Dette ville medføre, at ingen alternative værdier ville kunne opveje fraværet af retfærdige livsomstændigheder i et individs bestræbelser på at opnå et godt liv. Uretfærdige forhold ville med andre ord, alt andet lige, altid automatisk med-

føre et dårligere liv end retfærdige forhold. Det ville naturligvis kræve et argument at ændre opfattelsen af retfærdighed som afgrænsning. Et sådant argument kunne blot være, at udfordringsmodellen per definition tillægger retfærdighed forstået som ressourcelighed leksikalsk prioritet. Dette ville ganske vist være en ren begrebslig løsning – en „defineren sig“ ud af problemet – men det ville være i fuld overensstemmelse med Dworkins strategi om at fortolke og derved integrere forståelserne af lighed og det gode liv, ligesom det ville være i overensstemmelse med argumentet om, at lighed flyder naturligt fra udfordringsmodellen. Ud over det tvivlsomme i selve overgangen til den platoniske doktrin, rummer den modificerede udfordringsmodel imidlertid et alvorligt begrundelsesproblem. Det skyldes, at Dworkin med udfordringsmodellen tildeler prioritet til etisk integritet. Etisk integritet opnås, når en person lever ud fra den overbevisning, at hans liv, i dets væsentlige aspekter, er et passende liv, hvilket vil sige, at intet andet liv, han kunne have levet, ville have udgjort en bedre håndtering af de givne afgrænsninger af hans etiske situation (Dworkin, 2000: 270). Etisk integritet er altså et spørgsmål om en indre overbevisning om, at ens liv er kendetegnet ved dygtig udførelse. Dworkin understreger, at tildelingen af prioritet til etisk integritet ikke indebærer, at alle livsvalg opfattes som objektivt lige gode. Men det medfører, at et godt liv forudsætter, at personen, hvis liv der er tale om, anerkender sit liv som værende godt (Dworkin, 2000: 270-272). Denne pointe om karakteren af det gode liv er helt parallel til Lockes pointe om karakteren af religiøs bekendelse: Ligesom en person ikke meningsfyldt kan tvinges til at tro på en Gud, kan en person ikke tvinges til at tro, at hans liv er godt, hvis hans inderste overbevisning fortæller ham noget andet (Locke, 2003 [1689]).

Spørgsmålet er nu, hvordan vi kan være sikre på, at en person, selv efter omfattende refleksion, ikke opfatter det som et konstitutivt element af det gode liv at forfølge mål, der overskrider retfærdighedsprincippet hårde afgrænsning – fx et mål om at opnå en uretmæssig stor velstand på andres bekostning. Dworkin ville her sikkert indvende, at et sådant mål normalt ville blive korrigeret ved refleksion, og at situationen derfor er usandsynlig. Men han ville samtidig blive nødt til at indrømme, at hvis personen fastholdt sin opfattelse, så ville et godt liv for denne person inkludere en overskridelse af ressourcelighedsidealet og dermed af retfærdighedens hårde grænse. En tilpasning til den platoniske doktrin er altså ikke en løsning på det første kritikpunkt, da en sådan tilpasning medfører et begrundelsesmæssigt dilemma mellem den etiske integritet og kravet om overholdelse af retfærdighedsprincippet i ressourcelighedsidealet. Alene tilstedeværelsen af dette dilemma viser, at integrationen af det gode liv og det retfærdige samfund ikke kan sikres ved hjælp af den platoniske doktrin.

Modificeringen af Dworkins quasi-platonisme er altså en uholdbar løsning.

Tilbage står således Dworkins eget argument, der – som det blev vist ovenfor – er sårbar over for samme kritik som Rawls: det forudsætter lighedsidealet frem for at begrunde det. Dworkins forsøg på at løse motivationsproblemet hos Rawls er således ikke overbevisende.

Fra substantielle begrundelsesstrategier til begrundelsesmetode: bred reflekteret ligevægt

Ovenstående kritiske diskussion af begrundelsesspørgsmålet hos henholdsvis Rawls og Dworkin peger på, at de to tænkeres retfærdighedsteorier ikke rummer tilfredsstillende begrundelser for lighedsidealet. I dette afsluttende afsnit diskuteres kort muligheden for at finde et mere frugtbart udgangspunkt for behandlingen af begrundelsesspørgsmålet. Jeg argumenterer for, at det vil være gavnligt at træde et skridt tilbage fra evalueringen af de konkrete, substantielle begrundelsesstrategier – som Rawls' og Dworkins – og forsøge at klarlægge, hvad der er en passende metode for moralsk begrundelse. Et sådant fokus-skifte gør standarden for begrundelse til et spørgsmål om metodens begrundelsespotentialer frem for et spørgsmål om enkeltstrategiers begrundelsesværdi. Herved bliver det centrale i begrundelsesspørgsmålet nuanceringen af de metoder, der kan flytte os fremad i begrundelsesdiskussionen, snarere end en mindre konstruktiv forfægtelse/forkastelse af komplekse pakkedninger på begrundelsesspørgsmålet.

Jeg stillede tidligere spørgsmålet: Er reflekteret ligevægt som en metode til begrundelse af moralske påstande passende og tilstrækkelig? Før dette spørgsmål kan besvares, er det nødvendigt at klargøre, hvad reflekteret ligevægt er. Da metoden allerede er skitseret ovenfor, skal der her blot foretages nogle få præciseringer. Reflekteret ligevægt er en personlig refleksionsproces, som i stærkt stiliseret form kan siges at forløbe i tre faser. Først identificeres en eller flere velovervejede intuitioner. Dernæst formuleres principper, som kan forklare eller understøtte de velovervejede intuitioner. Endelig sker der i den sidste fase en tilpasning mellem principper og velovervejede intuitioner for at udjævne afvigelser mellem de to niveauer (Rawls, 1999a: 42-44; Scanlon, 2003: 140). Det er væsentligt at bemærke, at tilpasningen sker på alle generalitetsniveauer, dvs. at både velovervejede intuitioner og principper om specifikke såvel som meget abstrakte forhold underkastes ligevægtens kohærensbeholdning. Dette sikrer bred, frem for blot smal reflekteret ligevægt (Rawls, 1974: 8). Netop understregningen af, at der er tale om bred reflekteret ligevægt, sikrer mod anklager om intuitionisme og konservativ selv-reference (Daniels, 1979: 267).

Hvordan kan bred reflekteret ligevægt som metode bidrage til en håndtering af begrundelsesspørgsmålet? Som udgangspunkt for en besvarelse af dette spørgsmål er det værd at bemærke, at metoden ikke rammes af de indvendinger

ger, der ovenfor blev rettet mod den originale position som grundlaget for en begrundelse af liberal egalitarisme. Rawls ser den originale position som fremkommet gennem denne metode, men det er selve positionens begrundelsesstruktur, ikke metodens, der er problematisk. Problemet er, at Rawls forudsætter snarere end begrunder lighedsidealet. Dworkin formåede ikke at løse dette motivationsproblem tilfredsstillende. Svaret på ovenstående spørgsmål må altså bero på, hvordan bred reflekteret ligevægt som metode forholder sig til motivationsspørgsmålet.

Motivationsproblemet er spørgsmålet om, hvorfor individer overhovedet bør indtage et upartisk perspektiv. Svaret fra Rawls i *Political Liberalism* (1993) er, at det upartiske perspektiv giver potentiale for overlappende konsensus mellem modstridende, men rimelige livsanskuelser og dermed potentiale for stabilitet i pluralistiske samfund. Dworkin finder dette svar utilstrækkeligt, fordi det ikke kan henvise til værdier i stabiliteten. Han integrerer i stedet ideen om et værdifuldt liv for det enkelte individ med individets indtagelse af den upartiske position. I et moral-epistemologisk perspektiv er der to problemer på spil i forhold til de to begrundelsesstrategiers svar på motivationsspørgsmålet.

Rawls' svar er sårbart over for den såkaldte sandhedsindvending (Tersman, 1993: 94). Sandhedsindvendingen går på, at konsensus ikke kan tages som et udtryk for moralsk sandhed. Selv moralske positioner, som nyder bred anerkendelse og er præget af indre kohærens og logik, kan være forkerte. Konsensus kan med andre ord ikke *uden videre* tillægges moral-epistemologisk værdi. Daniels har tentativt, men frugtbart, forsøgt at imødegå denne indvending ved at argumentere for, at konsensus i bred reflekteret ligevægt ikke skal forstås som konstituerende objektive moralske sandheder, men som en *sandsynliggørelse* af, at vi har nærmet os sådanne sandheder (1979: 276). Argumentet er baseret på en forestilling om, at metoder til opnåelse af viden inden for et givet område bedømmes på deres evne til at producere konvergens og vidensvækst, og at den mest plausible forklaring på, at nogle metoder gør dette bedre end andre, er, at disse metoder repræsenterer bedre tilnærmelser til virkeligheden (1979: 278). I dette lys kan konsensuspositioner opnået under de metodiske begrænsninger, der kendetegner den brede reflekterede ligevægt, siges at udgøre en god teori om eller et godt bud på, hvad der er moralsk sandt. Sandhedsindvendingen mod Rawls' svar på motivationsspørgsmålet kan altså imødegås ved at nuancere Rawls' begrundelsesmetode.

Dworkins svar er sårbart over for den såkaldte troværdighedsindvending (Daniels, 1979: 268-269). Denne indvending lyder, at vi ikke har nogen god grund til at stole på de indledende velovervejede intuitioner, der danner udgangspunkt for vores forsøg på at skabe et kohærent sæt af moralske domme (intuitionerne er ikke „troværdige“). Dworkin er sårbar over for denne ind-

vending, fordi hans udfordringsmodel, som vi har set, ikke tilvejebringer en tilfredsstillende begrundelse for lighedsidealet. Dworkin er derfor begrundelsesmæssigt afhængig af sin opfattelse af lighed som vores „dybeste moralske antagelse“, dvs. vores primære initiale velovervejede intuition. Daniels præsenterer det argument mod troværdighedsindvendingen, at de indledende velovervejede intuitioner, der præger moderne liberal politisk filosofi, endnu er i deres spæde fase. Endvidere fremfører Daniels, at det er en fejl at forestille sig, at velovervejede moralske intuitioner kan eller skal aflæse en moralsk virkelighed på samme måde, som vores sanser aflæser en fysisk virkelighed. Vores etiske observationer kan ikke lignedes med empiriske observationer, de minder snarere om videnskabelige teorier. Vores brede reflekterede ligevægt er med andre ord under udvikling, ikke ulig den måde, hvorpå videnskabelige teorier er under udvikling, og vi kan ikke forvente allerede at kunne tilvejebringe en tilfredsstillende legitimering af vores velovervejede moralske intuitioner. Dog hæfter Daniels sig ved, at man faktisk kan pege på en forbløffende grad af moralsk enighed på tværs af tid og sted, og at denne enighed kan tolkes som en konvergens omkring en række moralske baggrundsteorier. Men, understreger Daniels, vi må erkende, at der fortsat hviler en bevisbyrde på dem, der forfægter de velovervejede intuitioners troværdighed (Daniels, 1979: 270-273).

I mine øjne går Daniels med denne indrømmelse for langt. Han anerkender, at der hviler en særlig bevisbyrde på de velovervejede intuitioner, der indgår i den brede reflekterede ligevægt. Hvad han overser, er, at udsagnet om, at velovervejede intuitioner har en særlig bevisbyrde, *i sig selv* er en velovervejet moralsk intuition, der i ikke mindre grad bærer en bevisbyrde. Udsagnet er ganske vist af metaetisk karakter, men som Dworkin overbevisende har argumenteret for, er det stadig grundlæggende en moralsk påstand, som må imødegå troværdighedsindvendingen på lige fod med andre moralske påstande (Dworkin, 1996: 129-139). I tråd med Dworkins argumentation er det vigtigt at understrege, at det faktum, at begge intuitioner bærer en bevisbyrde, og at ingen tilfredsstillende beviser endnu er fremkommet, ikke leder til en skepticitistisk konklusion om moralsk *ubestemmelighed*, men til en konklusion om moralsk *usikkerhed*. At der er tale om moralsk usikkerhed indebærer, at der er en principiel mulighed for at nå til større sikkerhed. Moralsk ubestemmelighed, derimod, er definatorisk en fastlåst situation. Dworkins argument piller således brodden af troværdighedsindvendingen, ikke blot ved at klargøre, at indvendingen selv udgør en velovervejet intuition, men ved at understrege, at tvivlen om velovervejede intuitioners troværdighed ikke skal fortolkes som ubestemmelighed, men som usikkerhed. Herved efterlader Dworkin et rum og en rolle til en begrundelsesmetode som bred reflekteret ligevægt, der over tid kan bidrage til bevægelsen fra usikkerhed til sikkerhed.

Ovenfor har jeg på baggrund af Rawls' og Dworkins begrundelsesproblemer

argumenteret for, at det kan være frugtbart at flytte fokus fra de konkrete substantielle begrundelsesstrategier til begrundelsesmetoden, og jeg har argumenteret for, at den brede reflekterede ligevægt synes at være en lovende metode. Metoden leverer ikke et svar på, hvordan motivationsspørgsmålet skal besvares, men tilvejebringer en systematisk tilgang til spørgsmålet, der muliggør løbende kvalificering og nuancering af plausible bud. Forstået tilstrækkelig nuanceret giver metoden således et bud på, hvordan sandhedsindvendingen kan imødegås, ligesom den kan spille en konstruktiv rolle i afklaringen af usikkerhed mellem velovervejede moralske intuitioner.

Det er oplagt, at argumentet for bred reflekteret ligevægt som en frugtbar begrundelsesmetode må understøttes af grundlæggende moralfilosofiske betragtninger om betydningen af centrale begreber som sandhed og objektivitet. En udførlig behandling af disse temaer ligger selvsagt uden for denne artikels rækkevidde, men en kort skitsering af, hvordan argumentet overordnet forholder sig til sandhedsbegrebet er ikke desto mindre nødvendig for en forståelse af argumentets fundament.

Bred reflekteret ligevægt har ifølge Daniels den styrke, at metoden lader metaetiske overvejelser vedrørende objektivitet og sandhed stå åbne (Daniels, 1979: 282). Daniels synes her at dele Rawls' opfattelse af, at epistemologisk afholdenhed er en dyd for en begrundelsesmetode. Tankegangen er, at den epistemologiske afholdenhed er nødvendig for at sikre den brede reflekterede ligevægts status som *fundamental* begrundelsesmetode og ikke begrænse dens anvendelsespotentiale til evalueringen af institutioner i stabile, velordnede samfund (Raz, 1994: 73). Det er i mine øjne korrekt, at metoden ikke har *stærke* epistemologiske og ontologiske forudsætninger (og at dette er en fordel). Som Daniels påpeger, forudsætter metoden ikke, at moralske sandheder eksisterer, ligesom den ikke giver en beskrivelse af, hvordan moralske sandheder kunne se ud (hvis de eksisterer) (Daniels, 1979: 280). Men det er samtidig klart, at metoden ikke, som Daniels synes at mene, lader spørgsmålet om eksistensen af moralske sandheder stå helt åbent. Bred reflekteret ligevægt forudsætter en, om man vil, svag epistemologi. I vores daglige moralske praksisser forudsætter vi sandhed som en konceptuel, retningsgivende norm. Som Pascal Engel (Engel og Rorty, 2007: 23-27) har argumenteret for, giver det ikke mening at tale om moralske påstande og moralske overbevisninger – grundelementer i individers daglige moralske praksis – i fraværet af forestillingen om muligheden for sandhed. Vi anvender bred reflekteret ligevægt som metode, fordi vi har grund til at tro, at metoden kan føre til konsensus, og fordi vi har grund til at tro, at konsensus under bred reflekteret ligevægt sandsynliggør, at vi har nærmet os en sandhed (hvis sådanne eksisterer). Selve metoden forudsætter således *muligheden* for – ikke vished om eksistensen af – moralske sandheder. Sandhedsbegrebet er med andre ord konceptuelt uundværligt for en plausibel

forståelse af den måde, mennesker praktiserer moral på. Man kan ikke meningsfuldt siges at besidde en moralsk overbevisning, hvis man samtidig anerkender overbevisningen som falsk eller som værende ønsketænkning. En præmis for overbevisningens opståen er simpelthen muligheden for sandhed.

Ovenstående gør det klart, at den brede reflekterede ligevægt som begrundelsesmetode ikke, som foreslået af Wayne Norman, er løsrevet fra epistemologiske aspekter og i virkeligheden blot udgør en form for sund fornuft i begrundelsesspørgsmålet (Norman, 1998: 278). Ovenstående gør det også klart, at den brede reflekterede ligevægt – selvom den hævdes at være epistemologisk neutral – distancerer sig fra skepticistiske positioner, som afviser muligheden for at sige noget som helst om moralsk sandhed, herunder naturligvis positioner som Rortys, der helt afviser relevansen af begrebet sandhed i epistemologiske sammenhænge (Rorty, 1980). Men ligesom den brede reflekterede ligevægt ikke er forenelig med anti-realistiske forudsætninger, er den heller ikke forenelig med stærke realistiske forudsætninger. Den brede reflekterede ligevægt giver ikke mening i lyset af en forestilling om fysiske, moralske fakta – et fysisk „moral-felt“ (Dworkin, 1996: 104) – der kausalt påvirker vores moralske sanser og fremkalder moralske overbevisninger. Hvis det moralske univers var skruet sådan sammen – en forestilling de færreste vel deler – ville den brede reflekterede ligevægt som begrundelsesmetode være overflødig, fordi moralsk begrundelse som sådan ville være overflødig.

Afslutningsvis bør det understreges, at den brede reflekterede ligevægt, som fremstillet ovenfor, ikke er en distinkt metode. Den udspringer af Rawls' oprindelige formulering og Daniels' nuancering, og den kan, som demonstreret, supplere Dworkins position. Men derudover har metoden også oplagte fælles-træk med den „etiske refleksion“, der udgør en kerne i den moderate intuitionisme, som særligt Robert Audi har gjort sig til talsmand for (Audi, 1996; se også Audi, 2004 og Timmons et al., 2007). Bred reflekteret ligevægt synes at have potentiale ikke blot som en metode, der kan skabe konsensus om moralske principper, men også som en metode, hvorom der kan skabes en vis konsensus.

Konklusion

Jeg beskæftigede mig i denne artikel med begrundelsesspørgsmålet i liberal egalitarisme. Mere præcist diskuterede jeg begrundelsesforsøgene hos Rawls og Dworkin. Med hensyn til Rawls konstaterede jeg, at det intuitive argument forudsætter lighedsidealet og altså ikke kan fungere som selvstændig begrundelse for et sådant ideal. Kontraktargumentets originale position kan karakteriseres som en indre selverkendelsesproces frem for en kontraktsituation mellem parter, men denne karakteristik er ifølge Rawls ikke afgørende for begrundelsesspørgsmålet. Det afgørende er, at den originale position tilvejebringer

et konsensuspotentiale. Der kan dog sættes spørgsmålstejn ved den begrundelsesmæssige værdi af konsensuspotentialet. Hvis den overlappende konsensus mellem mennesker med forskellige livsanskuelser ikke kan legitimeres ved en selvstændig værdi i konsensussituationen, er det uklart, hvilken begrundelsesmæssig værdi konsensussituationen skulle have.

Dworkin forsøger at give et svar på disse problemer, men også hans begrundelse støder på vanskeligheder. Dworkin benytter udfordringsmodellen som metode til at integrere lighedsidealet med forestillingen om det gode liv. Ved hjælp af denne model mener Dworkin at kunne begrunde lighedsidealet som et element i en etisk liberal egalitarisme. Diskussionen viste imidlertid, at Dworkins udfordringsmodel måske nok kan begrunde lighed, men at det ikke kan udelukkes, at modellen lige så vel kan begrunde andre – og måske modstridende – værdier. Selv ikke med en modificering af udfordringsmodellen kan dette problem løses, idet en sådan modificering medfører uholdbare spændinger i Dworkins begrundelsesstruktur. Den kritiske diskussion af begrundelsesspørgsmålet hos henholdsvis Rawls og Dworkin viste altså, at ingen af de to tænkeres begrundelser er tilfredsstillende.

I artiklens afsluttende afsnit argumenterede jeg for, at det kan være frugtbart for behandlingen af begrundelsesspørgsmålet at flytte fokus fra evalueringen af konkrete begrundelsesstrategier til en klarlæggelse af en passende begrundelsesmetode. Jeg viste herefter, hvordan bred reflekteret ligevægt som begrundelsesmetode kan være et godt udgangspunkt for behandlingen af de problemer, jeg påpegede i Rawls' og Dworkins begrundelser. Den brede refleksive ligevægt er en proces, der stiller store krav til moralsk refleksion, og som samtidig forudsætter muligheden for, at moralsk refleksion nytter. Metoden kombinerer på den måde strenge krav til moralsk tænkning med en respekt for den måde, hvorpå individer dagligt tænker og praktiserer moral.

Noter

1. Egalitarisme-begrebet er et omstridt, abstrakt begreb, der kan dække over en lang række forskellige positioner, herunder radikal egalitarisme (Nielsen, 1985; 2003), marxistisk egalitarisme (Cohen, 1991; 1995; 2000) og liberal egalitarisme (Dworkin, 2000; Rawls, 1999a; Kymlicka, 1989). Selv Nozicks libertarianisme i *Anarchy, State, and Utopia* (Nozick, 1974) kan beskrives som en form for egalitarisme (Sen, 1992: 3) – om end den også er blevet beskrevet som anti-egalitarisme (Nielsen, 2003: 140). Isoleret set udtrykker begrebet „egalitarisme“, uden yderligere specifikation, ikke andet, end at lighed i en eller anden form anses for værdifuldt.
2. Udtrykket „begrundelse“ anvendes her i betydningen af det engelske ord *justification*. I artiklen anvender jeg betegnelsen „begrundelsesspørgsmålet“ om spørgsmålet om, hvordan principperne i liberal egalitarisme kan begrundes.
3. Rawls beskæftiger sig i *A Theory of Justice* primært med *institutionel* retfærdighed.

- Derudover vedrører retfærdighed også principper for, hvordan *individer* bør handle (Rawls, 1999a: 93-101, 293-308), og hvordan *stater* (eller folk) bør interagere (Rawls, 1999a: 331-335; 1999b).
4. Jeg anvender betegnelsen „velovervejede intuitioner“ om det engelske udtryk *considered judgments*. Velovervejede intuitioner er med andre ord ikke det samme som intuitioner.
 5. Udtrykket „rimelige og omfattende doktriner“ er en ordret oversættelse af Rawls' begreb *reasonable and comprehensive doctrines* (Rawls, 1993: 58-66). For nemheds skyld anvender jeg i artiklen det mere mundrette udtryk „rimelige livsanskuelser“.
 6. Det skal tilføjes, at Dworkins arbejde med begrundelsesspørgsmålet endnu ikke er afsluttet. I *Sovereign Virtue* varslede Dworkin en kommende bog, delvis baseret på en forelæsningsrække på Colombia Universitet i 1998 under titlen „Justice for Hedgehogs“ (Dworkin, 2000: 4, 241). I forelæsningsrækken argumenterede Dworkin for en grundlæggende opfattelse af etik og moral, som understøtter udviklingen af den politiske moralitet i *Sovereign Virtue* (Clayton, 2002: 13). En behandling af denne mere generelle begrundelse må imidlertid afvente den endelige udformning af argumentet i den omtalte bog.

Litteratur

- Arneson, Richard J. (2004). „Cracked Foundations of Liberal Equality“, pp. 79-98 i Justine Burley (red.), *Dworkin and his Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Audi, Robert (1996). „Intuitionism, Pluralism, and the Foundations of Ethics“, pp. 101-136 i Walter Sinnott-Armstrong and Mark Timmons (red.), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Audi, Robert (2004). *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton: Princeton University Press.
- Clayton, Matthew (2002). „Liberal Equality and Ethics“, *Ethics*, Vol. 113, pp. 8-22.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (red.) (2002a). *The Ideal of Equality*, New York: Palgrave Macmillan.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (2002b). „Some Questions for Egalitarians“, pp. 1-19 i Matthew Clayton and Andrew Williams (red.), *The Ideal of Equality*, New York: Palgrave Macmillan.
- Cohen, G.A. (1991). „Incentives, Inequality, and Community“, i Grethe Peterson (red.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 13, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992 *The Tanner Lectures on Human Values*, May 21/23, 1991.
- Cohen, G.A. (1995). *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, G.A. (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge: Harvard University Press.
- Daniels, Norman (1979). „Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics“, *Journal of Philosophy*, Vol. 76, pp. 256-282.
- Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1983). „Comment on Narveson: In Defense of Equality“, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 1, No. 1, pp. 24-40.
- Dworkin, Ronald (1996). „Objectivity and Truth: You'd Better Believe It“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 25, No. 2, pp. 87-139.
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.

- Dworkin, Ronald (2002). „Sovereign Virtue Revisited“, *Ethics*, Vol. 113, pp. 106-143.
- Engel, Pascal and Richard Rorty (2007). *What's the Use of Truth?*, New York: Columbia University Press.
- Kelly, Paul (1994). „Justifying ‘Justice’: Contractarianism, Communitarianism, and the Foundations of Contemporary Liberalism“, pp. 226-244 i David Boucher and Paul Kelly (red.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London: Routledge.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, 2nd ed., New York: Oxford University Press.
- Locke, John (2003 [1689]). *Et brev om tolerance*, København: Det lille forlag.
- Nielsen, Kai (1985). *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Totowa: Rowman & Allanheld.
- Nielsen, Kai (2003). *Globalization and Justice*, Amherst: Humanity Books.
- Norman, Wayne (1998). „‘Inevitable and Unacceptable?’ Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy“, *Political Studies*, Vol. 46, pp. 276-294.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge: Blackwell.
- Parfit, Derek (2002). „Equality or Priority?“, pp. 81-125 i Matthew Clayton and Andrew Williams (red.), *The Ideal of Equality*, New York: Palgrave Macmillan.
- Pojman, Louis P. (1992). „Are Human Rights Based on Equal Human Worth?“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 3, pp. 605-622.
- Rawls, John (1974). „The Independence of Moral Theory“, *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, Vol. 48, pp. 5-22.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1999a). *A Theory of Justice, Revised Edition*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (1999b). *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, Joseph (1994). *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics, revised edition*, Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas M. (2003). „Rawls on Justification“, pp. 139-167 i Samuel Freeman (red.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya (1979). „Equality of What?“, *The Tanner Lectures on Human Values*, May 22, 1979.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press.
- Tersman, Folke (1993). *Reflective Equilibrium. An Essay in Moral Epistemology*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Timmons, Mark, John Greco and Alfred R. Mele (red.) (2007). *Rationality and the Good. Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, Oxford: Oxford University Press.