

# Statslig neutralitet og uenighed om kendsgerninger

Morten Ebbe Juul Nielsen og Martin Marchman Andersen

Afdeling for filosofi, Institut for Medier, Erkendelse og Formidling, Københavns Universitet

Indebærer det manglende respekt for borgere med alternative opfattelser af, hvad der er empiriske kendsgerninger, hvis staten prioriterer fx mainstream-videnskabelige metoder, resultater, og institutioner (som fx universiteter) over fx alternativ medicin eller religiøse opfattelser af verdens indretning? Liberale neutralister siger, at staten bør være neutral ift. forskellige opfattelser af *det gode*. Vi stiller spørgsmålet, om denne form for neutralitet forpligter neutralister på en form for *neutralitet i forhold til forskellige opfattelser af kendsgerninger*.

## Indledning

Det liberale ideal om begrundelsesneutralitet (som det fremføres af fremtrædende moderne politiske filosoffer som Rawls, Dworkin, Ackerman, Larmore<sup>1</sup>) ses normalt som noget, der kun angår normer og værdier. Staten skal være neutral i forhold til (kontroversielle) forestillinger om det gode liv, når den begrunder sine grundlæggende institutioner, love og politikker, fordi den kun derved kan vise lige respekt for alle borgere. Men hvis neutralitet er attraktivt, fordi det udtrykker lige respekt for divergerende *holdninger* og *meninger* om normer og værdier, så er det ikke klart, hvorfor neutralitet ikke også bør gælde forskellige holdninger og meninger til ikke-normative kendsgerninger, dvs. meninger og holdninger til spørgsmål om, hvordan verden rent faktisk er (herfra: kendsgerninger). Er det ikke udtryk for manglende respekt for borgere med anderledes holdninger, hvis staten prioriterer mainstream-videnskabelige metoder, resultater og institutioner (som fx universiteter) over fx kristalhealing eller trommedans? Burde man ikke tilgodese parterne lige meget? Ikke alle borgere er jo enige om alle kendsgerninger, og borgernes forskellige forestillinger om *det gode* kan være helt eller delvist rodfæstet i forskellige

opfattelser af kendsgerninger. Det er således oplagt, at også faktuelle antagelser kan være indeholdt i individets samlede syn på, hvad det gode liv er. Det er fx evident at mange religiøse syn på det gode liv understøttes af den faktuelle antagelse, at Gud rent faktisk eksisterer. Er det ikke derfor respektløst at begrunde politikker og love på den klare antagelse, at Gud ikke eksisterer? Fx når vi lader evolutionsteori være epistemisk hævet over Skabelsesberetningen i undervisningen i folkeskolen?<sup>2</sup>

Netop i forbindelse med kontroversen om kreationisme og evolutionsteori har den amerikanske kreationist Henry M. Morris advokeret for en 'Balanced-Treatment Approach'. Denne ide går på, at der i offentlige skoler skal undervises i både ID og evolutionsteori. De to positioner skal her tildeles samme tid og omfang; de skal have samme grad af opmærksomhed. Morris begrunder dette således: „This is obviously the only equitably and fair approach, the only one consistent with American principles of religious freedom, civil rights, freedom of information, scientific objectivity, academic freedom, and constitutionality.“<sup>3</sup> Med andre ord: hvis staten skal være neutral over for borgernes forskellige forestillinger om det gode (neutralitet i forhold til værdier), hvorfor skal staten så ikke være neutral i forhold til borgernes forskellige opfattelser af, hvad der er kendsgerninger (herefter: Neutralitet i forhold til Kendsgerninger, NK)?

Umiddelbart synes der at være ganske gode grunde til at være skeptisk over for NK. NK vil oplagt kunne underminere den specielle rolle eller status, der tilskrives mainstream-videnskaben, dens metoder og dens resultater, og i yderste instans vil mange politiske handlinger umuliggøres, da det er nødvendigt at *noget* holdes for sandt og noget for falsk, for at vi kan træffe beslutninger overhovedet. Men denne asymmetri mellem neutralitet i forhold til værdier og NK er underanalyseret i den politisk-filosofiske litteratur: Hvis staten bør være neutral i forhold til værdier (fordi det ellers er at udvise mang-

lende respekt for borgere med divergerende opfattelser af det gode liv), hvorfor skal den så ikke også være neutral i forhold til divergerende opfattelser af kendsgerninger?

Det er tydeligt, at den liberale ide om begrundelsesneutralitet – hvad vi hidtil blot har kaldt ‘værdineutralitet’ – ikke i sig selv indebærer en forpligtelse på NK. Den liberale ide om begrundelsesneutralitet angår det gode, *ikke* kendsgerninger, og der er derfor ikke en logisk tvingende overgang fra det ene til det andet. Men hovedspørgsmålet, som vi vil undersøge i denne artikel, er, om *grundene (eller rationalerne)* for begrundelsesneutralitet indebærer en forpligtelse på NK. Vi argumenterer for, at dette ikke er tilfældet. For det første argumenterer vi for, at de begrundelser, der i litteraturen generelt er givet for begrundelsesneutralitet, ikke forpligter på NK. Disse begrundelser indebærer dog ikke et fuldt tilfredsstillende svar på, hvorfor det *ikke* er manglende respekt over for eventuelt uenige borgere, hvis staten ikke er neutral mellem divergerende syn på kendsgerninger. For det andet kommer vi derfor med et forslag til, hvordan staten faktisk kan vise passende respekt, samtidig med at den praktiserer, hvad vi senere vil definere som blød non-neutralitet i forhold til kendsgerninger. Derfor konkluderer vi, at der er god grund til at afvise, at man mere generelt bør være neutrale i forhold til kendsgerninger. Staten begår med andre ord ingen moralske fejltagelser, som fx at behandle borgerne med manglende respekt, når den ikke er neutral i forhold til kendsgerninger. Inden da vil vi dog først give en kort introduktion til rationalet bag begrundelsesneutralitet.

### Hvad er begrundelsesneutralitet – og hvad er rationalet bag?

Det sene 20. århundredes teoretiske diskussion af liberalisme – groft sagt, fra Rawls’ *Theory of Justice* og frem, og i særdeleshed efter hans *Political Liberalism* – er i meget høj grad karakteriseret ved at være optaget af et ganske bestemt fænomen, nemlig „the fact of pluralism“, altså eksistensen af vidt forskellige opfattelser af det gode liv blandt borgere i samfundet. Den moderne liberalisme er anti-utopisk; en tilstand af fuldkommen fred, fordragelighed og overensstemmelse mellem alle borgere er uforenelig med de empiriske omstændigheder (netop „the fact of pluralism“) og derfor med grundlæggende liberale moralske overbevisninger, da det kun er gennem massiv tvang, intervention og manipulation at en sådan ‘fred’ kan realiseres. Da vi både er forskellige og konkurrerer om knappe (og ofte positionelle) ressourcer,<sup>4</sup> er konflikt et indbygget element i ethvert blot nogenlunde frit samfund. Som borgere er vi simpelthen dybt uenige om en række grundlæggende forhold og moralske idealer.

Samfundsindretningen skal derfor på den ene side tage disse forhold i ed, da det netop ville være utopisk at tro, at vi på en eller anden måde kan komme hinsides disse konflikter, uenigheder, og forskelle. På den anden side skal der handles politisk, hvilket derfor bør foregå på en måde, der er forenelig med grundlæggende liberale idealer om frihed og lighed.

I tråd hermed formulerer Rawls det grundlæggende politisk-filosofiske spørgsmål for en liberal, der tager „the fact of pluralism“ *ad notam*: „How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?“<sup>5</sup> Det er her, *doktrinen om begrundelsesneutralitet* kommer ind i billedet. I sin enkleste form kan denne gengives som følger: Kun argumenter, der er neutrale i forhold til opfattelser af det gode liv, er politisk legitime.<sup>6</sup> Ideen er, at ulige (politisk) respekt skyldes manglende respekt for individers opfattelse af det gode liv (fx religiøse, æstetiske, ‘livsstilmæssige’ og, i et eller andet omfang, moralske opfattelser). Fjerner man argumenter baseret på divergerende opfattelser af *det gode liv* fra det politiske, er det muligt at træffe politiske beslutninger, samtidig med at alle vises lige respekt!

Et par metaforer kan være oplysende: Neutralitet betragtes af Charles Larmore som „institutionel nærsynethed“;<sup>7</sup> det er kun visse, „indlysende“ eller grundlæggende værdier, som staten kan forlade sig på. Staten er simpelthen „blind“ for den helt brede palet af individers personlige værdier. Brian Barry bruger i *Culture and Equality* begrebet „privatiseringsstrategien“,<sup>8</sup> hvorved vi skal forstå, at en række kontroversielle værdier og dermed værdikampe „privatiseres“. Det er ikke statens opgave at forfægte den „sande“ religion eller leve op til det ene eller andet komplette sæt af værdier. Joseph Raz, som ellers er kritisk overfor neutralitet, kalder neutralitet „epistemisk afholdenhed“,<sup>9</sup> i og med at staten afholder sig fra at bruge visse former for viden om værdier eller holdninger i begrundelsessammenhænge.

Her vil nogle læsere måske studse over, hvordan man på én og samme tid kan forfægte en række værdier (frihed, lighed, tolerance og hvad der ellers kan lægges i et liberalt grundsyn) og samtidig nægte, at opfattelser af det gode liv må optræde i begrundelser for politiske institutioner. Hertil svarer neutralisterne, at ikke alle (moraliske) værdier angår, eller hidrører fra, opfattelser af det *gode*. Nogle moralske værdier angår *retfærdighed*, og netop disse værdier kan fungere som moralske præmisser i argumenter for, hvordan staten bør indrettes og agere. Selvom skellet mellem det *gode* og det *retfærdige* er ganske vanskeligt at sætte på formel og er genstand for megen kontrovers, er en definerende forskel følgende: Plausible

forestillinger om retfærdighed er i sig selv neutrale i forhold til en lang række mere specifikke forestillinger om det gode liv. Fx siger liberale fordelingsprincipper oftest meget lidt om, hvordan de fordelte ressourcer bør anvendes. Om man vil bruge ens retfærdige andel af midler til Bach og Barolo, eller til Nik & Jay og Bacardi Breezere, angår ikke retfærdigheden. Dermed afsløres et andet definerende træk ved neutralitetstanken: Alt andet lige er retfærdighedsforestillinger generelle og abstrakte, mens forestillinger om det gode liv er specifikke og konkrete.

Tag et eksempel om rygning i det offentlige rum. På neutralistiske præmisser kan man ikke indskrænke rygning ud fra et argument om, at et liv med rygning er dårligere end et liv uden, eller ud fra æstetiske ('rygere er ulækre') eller religiøse ('rygning er en hån mod skaberværket') argumenter. Argumenter, der derimod *kan* bruges til at indskrænke rygning, må på neutralistiske præmisser tage form af appeller til *rettigheder*, altså ting, der angår retfærdighed. Konturerne af et sådant argument kunne se ud på følgende måde: 1) personer har ret til at blive beskyttet mod, i hvert fald nogle former for, skade. 2) passiv rygning skader. 3) passiv rygning er en af den slags skade, som personer har ret til at blive beskyttet imod (blandt andet fordi rygning ikke er en nødvendig funktion for samfundets opretholdelse). 4) Det er derfor, i hvert fald alt andet lige, uretfærdigt, at personer bliver skadet af passiv rygning.<sup>10</sup>

Der er med andre ord en fundamental *asymmetri* mellem det *gode* og det *retfærdige*. Det gode er delegeret til privatsfæren (og markedet), mens det retfærdige er det *politiske*. I det politiske bør begrundelser dreje sig om retfærdigt og uretfærdigt, ikke godt og ondt. Idealet er, at man i politik baserer sig på værdier, som kan deles af alle,<sup>11</sup> for derved at undgå argumenter baseret på snævre og specifikke ideer om, hvad der *gør* ens eget liv værd at leve.

Spørgsmålet er så *hvorfor* staten, ifølge neutralister, bør være neutral imellem forskellige opfattelser af det gode liv? Vi kan kun strejfe overfladen af svaret, men det neutralistiske svar er hverken, at doktriner om det gode liv ikke betyder noget, eller at alle forestillinger om det gode er lige gyldige. Tværtimod argumenterer de fleste neutralister for, at vi skal være neutrale for netop at beskytte dét, som alle anser for vigtigt i deres liv, nemlig deres personlige forestilling om det gode liv og muligheden for at leve i overensstemmelse hermed. Hvis vi uden videre tillader, at staten baserer sine begrundelser på specifikke forestillinger om det gode liv – det kunne fx være et specifikt religiøst eller æstetisk ideal – så risikerer vi også, at vores egen forestilling om det gode liv trampes under fode.

Der kan både være en konsekventalistisk og en kantiansk begrundelse for den liberale ide om begrundelsesneutralitet. Når der appelleres til, at ens personlige

forestilling om det gode liv risikerer at blive undertrykt, hvis staten uden tøjler kan begrunde sine politikker med alskens bizarre og snævre forestillinger om det gode liv, så er det naturligvis en konsekventalistisk tankegang, der ligger bag. Men der er også en kantiansk eller deontologisk åre. Når Rawls og andre neutralister sætter vores mulighed for rationelt at tilslutte os, revidere, og forfølge vores egen forestilling om det gode liv særdeles højt, så er det ofte ud fra den antagelse, at det er *manglende respekt* for fri og lige – autonome, om man vil – individer, hvis staten går ind og *bestemmer* for den enkelte, hvordan og ud fra hvilke værdier dennes liv skal leves. Neutralisme er således snævert forbundet med en klassisk liberal *anti-paternalisme*: Vi – som er liberale – ønsker ikke, at staten skal tvinge et bestemt ideal om, hvad det gode liv er, ned i halsen på borgerne. Det er – i hvert fald potentielt – tyrannisk, og uforeneligt med, at staten respekterer os som frie og lige borgere.

Denne tankegang kan opfattes som en invitation til at fokusere på de *midler*, som staten bruger, når den begrunder sin politik. Disse midler må nemlig ikke være tvang, indoktrinering eller på anden måde forfølgelse af dem, som ikke retter ind. Men ønsket om at undgå tvang, indoktrinering, osv. er ikke en udtømmende grund til at acceptere neutralisme. For også i de tilfælde, hvor staten bruger specifikke forestillinger om det gode liv som begrundelse for sin politik, men hvor dette ikke udarter sig til håndgribelige overgreb, som tvang og indoktrinering, vil liberale neutralister generelt stadig mene, at der er anledning til en moralsk indvending. For staten viser ikke lige *respekt* for sine borgere, hvis den ensidigt forlader sig på ét, frem for et andet, begreb om det gode liv.<sup>12</sup> Hvis staten *gør* dette, så udtrykker den, alt andet lige, at nogle borgeres personlige værdier er mindre værd end andres – og det er uforeneligt med en legitim demokratisk orden (dette gælder kun ift. *raisonnable*<sup>13</sup> borgere eller individer med *raisonnable* forestillinger om det gode – hvilket vi skal vende tilbage til snarest).

Med denne korte indføring i rationalet bag neutralitetsdoktrinen kan vi vende os mod vores problem: Hvis det er udtryk for manglende respekt for nogle borgere at begrunde politikker med reference til værdier, som disse borgere ikke er enige i, er det så ikke også udtryk for manglende respekt for nogle borgere at begrunde politikker med reference til *kendsgerninger* som disse borgere ikke er enige i? Hvis det er manglende respekt for fx muslimer at bygge et samfund op omkring kristne værdier, er det så ikke også manglende respekt for syge borgere, som tror på effekten af fjernhealing, at de ikke kan få dækket omkostningerne til fjernhealing, når syge borgere, der tror på konventionel medicin, kan få dækket omkostninger til deres medicinske behandling?

### Hvorfor begrundelserne for begrundelsesneutralitet ikke forpligter på NK

For at komme et svar på dette spørgsmål nærmere, er det vigtigt først at gøre det klart, at begrundelserne for neutralitetsdoktrinen, som vi kender dem, ikke forpligter på NK, og dermed, at neutralitetsdoktrinen *ikke* kompromitteres, hvis staten forfægter bestemte, videnskabelige kendsgerninger og metoder. Dette af følgende grunde:

For det første er der i den relevante litteratur ikke meget belæg for at hævde, at neutralister selv ville drage den implikation af neutralitetsdoktrinen, at den skulle implicere NK. I diverse kanoniske formuleringer går neutralitet *udelukkende* på neutralitet mellem (visse) *moralske* og ikke *faktuelle* doktriner. Et centralt sted skriver Rawls fx, at „public reason“ – den form for fornuft og argumentation, som kan passere som neutral – kan forlade sig på „(...) videnskabens metoder og konklusioner, når disse ikke er kontroversielle.“<sup>14</sup>

For det andet går neutralitetsdoktrinen på begrundelser, *ikke* udfald (konsekvenser.) At statens politikker har som udfald, at det er sværere (mere bekosteligt) at få fx en homøopatisk ‘behandling’, end det er at få behandling efter en gængs lægefaglig standard, er ikke i sig selv et problem for neutralitet, ligesom det ikke i sig selv er et problem for neutralitet, at det er sværere (mere bekosteligt) at tilfredsstille præferencer for dyr rødvin og vagtelæg, end det er at tilfredsstille et ønske om kildevand og havregryn. Med andre ord er det ikke et moralsk problem, ifølge neutralister, at statens politikker har ulige konsekvenser for borgere med forskellige opfattelser af værdier *eller* kendsgerninger.<sup>15</sup>

For det tredje – og dette er vigtigt at understrege – siger doktrinen om begrundelsesneutralitet ikke på neutralitet imellem *alle* doktriner, men kun mellem, hvad Rawls kalder *ræsonnable* doktriner (eller mellem personer, der er *ræsonnable*). ‘Ræsonnabilitet’ er i denne sammenhæng først og fremmest en moralsk egenskab, der hentyder til en persons parathed til selv at respektere de principper, som hun mener andre bør overholde, og til at søge og indgå kompromisser.<sup>16</sup> Derfor forekommer det oplagt, at esoteriske syn på kendsgerninger, der fx fastholder, at ‘evidens’ kan opnås på måder, som kun er tilgængelige for ‘de få indviede’, eller som principielt ikke kan underkastes falsifikation, eller på andre måder testes for sandhed, ikke er *ræsonnable* i den forstand, som neutralister lægger op til. Grunde – uanset om de er moralske eller faktuelle – skal være ‘transparente’ og ikke ‘uigennemsigtige’, dvs. lukkede for dem, der ikke allerede accepterer dem.<sup>17</sup>

Det ovenstående viser, at begrundelserne for neutralitetsdoktrinen som sådan ikke forpligter på NK. Neutralitetsdoktrinen, som den udlægges hos Rawls og andre, kompromitteres altså ikke af ikke at gælde i forhold til

divergerende syn på hvad der rent faktisk er kendsgerninger. Det er ganske enkelt ikke dét, som neutralister mener den neutralistiske doktrin drejer sig om.

Når det er sagt, så udestår der imidlertid et problem. Selvom de kanoniske neutralistiske formuleringer ikke angår neutralitet mellem divergerende syn på, hvad der tæller som kendsgerninger, og derfor ikke er forpligtet på NK, så er dette nemlig ikke et tilstrækkeligt svar på, *hvorfor* det ikke er manglende respekt for fx homøopater, eller hvorfor det ikke er problematisk ikke at udvise (lige) respekt over for homøopater, når staten forlader sig på konventionelle medicinske modeller, der udelukker en begrundelse for støtte til homøopati? Derudover lider det neutralistiske svar af en indlysende svaghed: Når Rawls skriver, at vi kan forlade os på videnskabens metoder og konklusioner, når disse ikke er kontroversielle, så efterlades vi med spørgsmålet om, hvornår videnskabens metoder og konklusioner *ikke* er kontroversielle. Når det siges, at grunde skal være transparente og ikke uigennemsigtige, så bliver næste spørgsmål naturligvis: For hvem? For krystalhealeren mener sikkert, at de grunde, hun lægger for dagen, er klare nok.

Selvom disse spørgsmål selv sagt er vanskelige at besvare, betyder det ikke, at alternativet er lettere. For hvordan skal vi egentlig forstå ideen om neutralitet imellem divergerende syn på, hvad der er kendsgerninger? Hvor *dybtgående* skal den være? Bør staten fx forholde sig neutralt til, om evolutionsteorien er sand? Om historiske kendsgerninger, som fx Holocaust, rent faktisk fandt sted? Og hvor *bred* kan denne neutralitet være? Hvor mange, og hvem, skal være uenige om et givet sagforhold, før neutralitetsdoktrinen skal gøres gældende? Er det nok, at bare én lægmand er uenig i tyngdeloven, førend staten ikke legitimt kan begrunde politikker med henvisning til dennes sandhed? Ikke desto mindre står vi tilbage med spørgsmålet om, hvorfor det ikke er manglende respekt over for de eventuelt uenige borgere, når staten forlader sig på kendsgerninger, som de er uenige i? Derfor vil vi nu arbejde hen imod et forslag til, hvordan staten faktisk kan vise passende respekt, samtidig med at den praktiserer, hvad vi vil definere som, *blød non-neutralitet i forhold til kendsgerninger*.

### Om blød og hård non-neutralitet i forhold til kendsgerninger

Hvor NK kan være svær at definere, er det relativt simpelt at definere non-neutralitet i forhold til kendsgerninger (herefter: NNK); det er ganske enkelt fraværet af nogle som helst krav om, at staten skal være neutral i forhold til kendsgerninger.<sup>18</sup> I ønsket om at vise den respekt for borgere, som doktrinen om begrundelsesneutralitet foreskriver, men samtidig i ønsket om, at staten ikke skal

være neutral i forhold til kendsgerninger, foreslår vi en (grovkornet) distinktion mellem *hård* og *blød* NNK. Fælles for dem begge er naturligvis, at statens legitimitet er uafhængig af NK. Staten, ifølge den hårde version, anerkender ingen direkte, intrinsiske *moralske* grunde til at akkommodere, inkludere eller på andre måder imødekomme nogen flerhed af holdninger til og syn på kendsgerninger (dette er dog foreneligt med, at den af pragmatiske eller konsekventalistiske hensyn gør det). Den bløde model, derimod, anerkender, at der *kan* være intrinsiske hensyn – fx hensyn til lige respekt – til borgere med divergerende doktriner eller holdninger. Den prøver, eller er i det mindste principielt indstillet på nogle gange at prøve at akkommodere, inkludere eller på andre måder imødekomme disse borgere. Det kunne fx være gennem at stræbe efter altid at lægge de data og forhold, der lægges til grund for beslutninger, åbent frem; søge at argumentere så sagligt og sobert som muligt; og at fremme grundpiller i liberale samfund som god adgang til informationer og uddannelse. I *hard cases*, som spørgsmål om, hvorvidt der er menneskeskabt global opvarmning, vil den bløde NNK-stat søge at høre mindretallet og se på muligheder for konsensusmodeller, selvom den ikke er forpligtet på at indrette sine politikker efter dét, som den tager som tilstrækkeligt veletablerede kendsgerninger.

### Om respekt og blød non-neutralitet mellem divergerende syn på kendsgerninger

Forestil dig, at vi ønsker en stat, der er forpligtet på doktrinen om begrundelsesneutralitet, men ikke på NK. Hvordan kan denne stat på passende måde vise borgerne den respekt, som doktrinen om begrundelsesneutralitet foreskriver, samtidig med at den reelt favoriserer visse syn på kendsgerninger frem for andre? Svaret, vil vi argumentere for, ligger i blød NNK – blød non-neutralitet i forhold til kendsgerninger:

Hvad angår flere kontroversielle spørgsmål om kendsgerninger, søger denne stat at høre minoritetspositionerne. Den fremlægger åbent og gennemsigtigt de informationer og forhold, som de forskellige parter tager som kendsgerninger, forud for en given beslutning. Den giver, alt andet lige, alle borgere fri og lige adgang til disse informationer. Ikke desto mindre giver den helt generelt mainstream videnskaben forrang frem for pseudovidenskab, religiøse forestillinger og lignende, i en række vigtige politiske afgørelser. Den henvender sig i en række faktuelle spørgsmål først og fremmest til eksperter, der er anerkendte inden for diverse mainstream-akademiske felter, fx geologer, fysikere, læger, historikere osv.

Hvordan kan denne stat forsvare, at den neutralitet, som den grundlæggende forfægter, kun vedrører værdier, og ikke også kendsgerninger? Hvad skal den svare på

spørgsmålet om, hvorfor det ikke er respektløst, at den i realiteten ignorerer en række borgeres syn på, hvordan verden rent faktisk er skruet sammen? At den, i hvert fald i én forstand, giver forrang til borgere, som mener, at Holocaust fandt sted, frem for borgere, som mener, at Holocaust ikke fandt sted? At den giver forrang til borgere, der mener, at mælk og glutenholdige produkter *er* sunde for små børn, frem for borgere, der mener, at denne kost er *usund* for små børn.<sup>19</sup> Hvordan, mere præcist, kan denne stat på én gang tildele mainstream-videnskaben en form for 'epistemisk privilegium' ('det er jeres viden, der bedst afspejler virkeligheden'), og overholde ånden i, eller de bagvedliggende begrundelser for, doktrinen om begrundelsesneutralitet? Vi nævnte allerede ovenfor nogle grunde til, at neutralitetsdoktrinen ikke forpligter på NK. Blandt dem var den vigtige, at begrundelsesneutralitet er neutralitet mellem *ræsonnable* doktriner om det gode, men ikke imellem non-*ræsonnable* doktriner. Denne grund vil vi nu uddybe, og vi vil argumentere for, at den ikke bare er god grund til, at begrundelserne for neutralitetsdoktrinen ikke forpligter på NK, men at den tilmed er en generel plausibel begrundelse for, at staten ikke skal være neutral imellem divergerende syn på kendsgerninger. Vi vil forsøge at vise, at der er en parallelitet mellem en række træk ved den måde, hvorpå Rawls argumenterer for moralsk *ræsonnabilitet*, og så en række plausible antagelser om, hvad det vil sige at være *faktuelt* *ræsonnabel*. Denne parallelitet kan begrunde, hvorfor det ikke nødvendigvis er manglende respekt over for uenige borgere, hvis staten giver forrang til mainstream videnskabelige metoder og resultater.

Rawls plæderer for, at neutralitet er noget, der angår *ræsonnable* personer.<sup>20</sup> Personer er *ræsonnable*, hvis de tilslutter sig en række dyder eller værdier, hvoraf de vigtigste er følgende: Parat til at anerkende, at regler, love og grundlæggende politiske principper skal være upartiske og gensidige (de må ikke være dobbeltmoralske). Endvidere skal man som borger kunne *angive grunde, som man mener andre kan tilslutte sig*, når man kommer med forslag, der angår samfundets basale indretning – når man kommer med forslag, der angår de allervigtigste politiske emner.

Ligesom andre fremtrædende moderne filosoffer som Scanlon<sup>21</sup> slår Rawls således på, at dét at sikre gensidig accept er en moralsk hjørnesteen. Kernen er, at vi som frie og lige borgere skylder hinanden lige og gensidig respekt, *selvom* vi er uenige. Derfor må vi kunne angive grunde, der faktisk appellerer (eller kan appellere) til alle, når vi beslutter os for vigtige politiske spørgsmål:

Our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons

we would offer for our political actions – were we to state them as government officials – are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might reasonably accept those reasons.<sup>22</sup>

Endda går Rawls så vidt som at skrive, at vi i politiske sammenhænge har pligt til kun at fremsætte sådanne grunde. Men vi har *ikke* pligt til at fremsætte grunde, som også er acceptable for ikke-ræsonnabile individer – og det er centralt! Gensidighed er en forpligtelse, men også et skel mellem dem, vi skylder respekt i en politisk proces, og dem vi ikke gør. Kun hvis man accepterer kravet om gensidighed, har man ret til at blive behandlet gensidigt respektfuldt, når der lægges grunde for dagen i politiske beslutninger.

### Principiel epistemisk transparens og åbenhed for falsifikation og revurdering

Vi hævder nu, at der er en parallel mellem kravet om ræsonnabilitet i forhold til normative spørgsmål, og så en lignende form for ræsonnabilitet i forhold til spørgsmål om kendsgerninger. For at være *faktuelt* ræsonnabel må man være indstillet på, i politiske sammenhænge, kun at anvende kendsgerninger, der principielt kan erkendes (og anerkendes) af alle parter. For at kvalificere som en *faktuelt* ræsonnabel person må man i sin politiske ageren, som minimum, tilfredsstillende to principper, som vi vil kalde henholdsvis *principiel epistemisk transparens* og *åbenhed for falsifikation og revurdering*. Med principiel epistemisk transparens mener vi, at det bør være et krav til, at noget kan hævdes at være en kendsgerning, at alle i princippet, og alt andet lige, ville kunne komme til samme erkendelse. En særlig privilegeret viden, som kun gurun, eller den særligt udvalgte, har adgang til, kan ikke være genstand for gensidig erkendelse og anerkendelse og opfylder derfor ikke kravet om *principiel epistemisk transparens*. Lad os kort forklare vores to klausuler, henholdsvis 'i princippet', og 'alt andet lige'. Der findes former for specialiseret viden – fx avanceret viden om partikelfysik – som kun få mennesker *faktisk* forstår. Men til forskel for 'den åbenbarede sandhed', som profeten modtager, så kan normalt begavede mennesker *i princippet* tilegne sig den viden, som moderne partikelfysik beskæftiger sig med. Denne viden er nemlig ikke dunkel og esoterisk. En viden diskvalificeres således ikke af, at det i nogle tilfælde ville tage selv højt begavede borgere mange år at forstå dens baggrund. Borgere skal blot principielt kunne erhverve sig den. Vi bruger også klausulen 'alt andet lige' for at tage hensyn til sikkerhedspolitiske aspekter, hvor viden af andre grunde må hemmeligholdes. Epistemisk transparens er således en forudsætning for *faktuel* ræsonnabilitet.

Med kravet om Åbenhed for falsifikation og revurdering mener vi, at den *faktuelt* ræsonnabile person principielt er åben for revision af selv centrale dele af sine overbevisninger om kendsgerninger, og at hun kun fremsætter påstande eller konklusioner herom, hvis disse påstande er (principielt) empirisk falsificerbare. Dette indebærer dog ikke, at hun nødvendigvis skal revidere sin opfattelse af, hvad der er kendsgerninger i tide og utide. Ofte er der helt rimelige grunde til, at man lader flere hypoteser stå åbne, fordi den viden, som foreligger på området, ikke er konklusiv. Åbenhed for falsifikation og revurdering angår således primært en parathed til at indrømme, at man tager fejl, i lyset af *bedre grunde*.<sup>23</sup>

Med andre ord søger den *faktuelt* ræsonnabile person kun at fremsætte faktuelle propositioner og konklusioner, der (principielt) kan gøres til genstand for *gensidig* erkendelse af andre *faktuelt* ræsonnabile personer *uanset* deres mere specifikke holdning, verdensanskuelse, religion, æstetiske overbevisning osv.

Her skulle paralleliteten til den *moralsk* ræsonnabile person gerne melde sig. Ligesom den *moralsk* ræsonnabile person i politiske sammenhænge ikke appellerer til værdier, som hun ikke har grund til at tro kan deles af alle andre *moralsk* ræsonnabile personer, så giver den *faktuelt* ræsonnabile person ikke argumenter, der baserer sig på faktuelle propositioner, hvis sandhedsværdi ikke potentielt kan accepteres af alle *faktuelt* ræsonnabile personer, uanset deres mere specifikke holdninger, overbevisninger, livshistorier osv. I modsætning hertil er man *faktuelt* non-ræsonnabel, hvis man siger, at der er sæt af faktuelle kendsgerninger, som helt principielt ikke står til rationel diskussion, og at andre personer ganske enkelt ikke forstår, hvad tingene drejer sig om, hvis de er uenige.

Det er værd at understrege, at tilfælde, hvor alle borgere tilfredsstiller kravene til faktuel ræsonnabilitet, er forenelige med endog meget stor *uenighed* om faktuelle spørgsmål. Men sådan må og skal det være, da mange tilfælde af faktuel uenighed rent faktisk er, hvad man kunne kalde *epistemisk* rimelige. Når fx palæontologer er uenige om, hvorfor dinosaurerne uddøde, så er det ikke et udtryk for, at nogle palæontologer er *faktuelt* non-ræsonnabile. Det er snarere et udtryk for, at der ikke (endnu) findes tilstrækkelig stærk evidens for at konkludere det ene frem for det andet. Sættet af muligheder står i en vis forstand åbent. Det er et udtryk for, at der ikke findes konklusiv evidens for at besvare spørgsmålet.

Vi kan nu besvare vores spørgsmål om, hvorfor det ikke er i modstrid med berettiget respekt for eventuelt uenige borgere, hvis staten giver mainstream videnskabens metoder og resultater forrang. I det omfang mainstream-videnskaben er *faktuelt* ræsonnabel, og i det omfang konfliktende syn på kendsgerninger ikke er det,

så er det ikke manglende respekt over for forfægtere af sidstnævnte, hvis staten giver førstnævnte forrang. Berettiget respekt er nemlig kun et krav mellem *faktuelt* ræsonnable borgere. Neutralitetsdoktrinen plæderer, i sin klassiske udformning, ikke for generaliseret neutralitet. Den plæderer for neutralitet mellem borgere, der principielt er indstillede på at akkommodere hinandens synspunkter, holdninger, og værdier, og som er parate til selv at efterleve de principper, som de mener skal gælde for andre. Den plæderer kun for neutralitet mellem ræsonnable eller *gode liberale borgere* – det er dem, der fortjener lige respekt. Begrundelsen er, at politisk legitimitet afhænger af former for fundamental lighed *på dette niveau*, ikke af en eller anden form for generaliseret lighed uanset ens *normative ræsonnabilitet*. Det samme gælder *faktuel* ræsonnabilitet, som fordrer, at man fremstiller de sagforhold, man mener er gældende, på måder der er epistemisk transparente, falsificerbare, og principielt står til revision i lyset af bedre evidens. Kravet om ræsonnabilitet udgør således en art *epistemisk civilitet*: 'Jeg antager ikke, at jeg ved alting, og at du er komplet uvidende, for så vidt du betragter mig med den samme optik.' Men for at en sådan *epistemisk civilitet* kan efterleves, må der også ligge et krav om ikke at fremlægge eksorbitant aparte forestillinger om, hvordan verden er skruet sammen – i hvert fald hvad angår det, der skal lægges til grund for *felles*, dvs. *politiske* beslutninger.

### Konklusion: skal vi være neutrale mellem divergerende syn på kendsgerninger?

Vi har i denne artikel argumenteret for, at hverken doktrinen om begrundelsesneutralitet, eller de værdier og argumenter, denne hviler på, giver anledning til, at man bør tilslutte sig NK. Dette er naturligvis foreneligt med, at man mener, der er andre grunde til at tilslutte sig NK. Imidlertid mener vi, at argumentet ud fra paralleliteten mellem *moralsk* og *faktuel* ræsonnabilitet fungerer på egen hånd, dvs. uafhængigt af, om man tilslutter sig doktrinen om begrundelsesneutralitet eller ej. Det er nemlig svært at se, hvorfor en person, der forfægter en eller anden meget kontroversiel og alternativ *faktuel* proposition – debatten om klimaforandringer er i virkeligheden orkestreret af usynlige agenter fra Mars, fx – behandles med unødigt respektløshed, hvis staten ser bort fra dette syn på virkeligheden i sine politikker. Det er nemlig ikke en *faktuelt* ræsonnabel proposition. På den anden side vil der være en række spørgsmål, hvor *faktuel* uenighed er legitim, altså ræsonnabel, men hvor en blød NNK-stat kan handle legitimt, fx ved at sikre at forskellige synspunkter og holdninger ikke censureres væk, men hvor staten stadig kan handle ud fra et frem for et andet *faktuelt* synspunkt uden derved at forbyde sig imod kravet om lige respekt. Et ek-

sempel her kunne være uenigheder om grænseværdier for tilsætningsstoffer. Forskellige medicinske eller biologiske eksperter kan være *faktuelt* uenige om, hvornår en given substans er farlig i den ene eller anden henseende. Men denne uenighed (eller kan i hvert fald være) baseret på argumenter og præmisser, der til fulde overholder de krav om *epistemisk transparens* og åbenhed for falsifikation og revurdering, som vi har opstillet i det ovenstående. En sådan type *ræsonnabel* kontrovers forekommer – undskyld ordspillet – ukontroversiel i alle mulige sammenhænge.

Så på den ene side er der faktuelle uenigheder, som vi uproblematisk kan sætte til side – staten begår ingen moralske fejltagelser, hvis den ignorerer udsagnet om, at klimadebatten er styret af agenter fra Mars. På den anden side er der faktuelle uenigheder, hvor en form for ræsonnabel uenighed hersker. Dette efterlader en gråzone af faktuelle uenigheder, hvor det er svært at afgøre, om uenigheden er ræsonnabel eller ej, og hvor det derfor er sværere at afgøre, om staten handler respektløst, når den helt ignorerer et frem for et andet synspunkt. Denne gråzone påkalder sig mere opmærksomhed fra filosofisk hold.<sup>24</sup>

## Litteratur

- Ackerman, B. 1980, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven.
- Barry, B. 2001, *Culture and Equality: an Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- Bird, C. 1996, 'Mutual Respect and Neutral Justification', *Ethics*, Vol. 107, no. 1, pp. 62-96.
- Dworkin, R. 1995, 'Foundations of Liberal Equality', in S. Darwall (ed.), *Equal Freedom (Selected Tanner Lectures on Human Values)*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Galeotti, A.E. 2002, *Toleration as Recognition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Larmore, C. 1987, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nielsen, M.E.J. 2011, 'Uenighed og moralisme i klimadebatten', i T.S. Petersen & J. Ryberg (red.), *Klima og Etik*, Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg.
- Young, S.P. 2006, 'Rawlsian Reasonableness: A Problematic Presumption?' *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 39, No. 1 pp. 159-180.
- Rawls, J. 1993, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, J. 1999, 'The Idea of Public Reason Revisited', in J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass..
- Raz, J. 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Raz, J. 1994, 'Facing Diversity: The Case for Epistemic Abstinence', in J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford University Press, Oxford.
- Scanlon, T.M. 1998, *What We Owe to Each Other*, Belknap Press, Cambridge, Mass..
- Scott, E.C. 2005, *Evolution Vs. Creationism: An Introduction*, University of California Press, Berkeley.

## Noter

1. Se fx Rawls (1993); Dworkin (1995); Ackerman (1980); Larmore (1987).
2. Se fx Galeotti (2002). Den diskussion, vi begiver os ud i her, indeholder elementer fra både den politiske filosofi, erkendelsesteori, og videnskabsteori, for eksempel hvad angår skellet mellem „rigtig“ videnskab og pseudo- eller ikke-videnskab. Vi har i denne artikel ønsket at fokusere på spørgsmål der angår forholdet mellem politisk neutralisme (statslig neutralitet) og uenighed om kendsgerninger, hvorfor vi kun i begrænset omfang kan adressere, endsige komme med løsninger på, problemer fra erkendelsesteorien og videnskabsteorien.
3. Scott (2005)
4. En positionel ressource eller, som det oftest siges, et *positionelt gode*, er et gode hvis værdi afhænger helt eller delvist af hvorledes andre betragter dets efterstræbelsesværdighed, og (oftest) giver positionelle goder anledning til nulsumsspil: kun én kan bo i det største hus på vejen.
5. Rawls (1993, Xviii).
6. Der er en lang række forhold som vi for overskuelighedens skyld sætter til side, ikke mindst forskelle mellem de toneangivende forfægtere af begrundelsesneutralitet. Men det kan være på sin plads at fremhæve, at fx Rawls mener, at begrundelsesneutralitet kun, eller i hvert fald primært, angår de mest fundamentale politiske institutioner og love – „constitutional essentials and matters of basic justice“ (1993, 44).
7. „Institutionalized myopia“, Larmore (1987, 125).
8. „The strategy of Privatization“, Barry (2001, kapitel II).
9. Raz (1994).
10. Vi siger ikke, at vi tilslutter os dette argument: det er udelukkende for at indikere omridset af den *type* af argumenter, som neutralister mener vi skal bruge i sammenhængen.
11. Bemærk at modaliteten *kan* deles af alle: det er ikke et krav, at værdierne *faktisk* eller *aktuelt* deles af alle; omvendt må dette „kan“ ikke tolkes som „hvis nu alle delte mine *personlige, subjektive* holdninger“.
12. Joseph Raz kan tages til indtægt for det synspunkt, at statslig paternalisme alt andet lige er forkert, og at staten derfor skal være forsigtig med de former for ikke-neutral politik, den vil føre, men at det ikke er uforeneligt med berettiget respekt over for individet, at staten legitimerer visse politikker med bestemte forestillinger om det gode. Se Raz (1986, 96, 157, 161 *et passim*).
13. „Raisonnable“ (og afledte former) er vores oversættelse af det rawlsianske udtryk „Reasonable“. Vi har svært ved at pege på en bedre, mindre værdiladet og/eller mindre vildledende oversættelse af dette centrale udtryk.
14. Rawls (1993, 190), vores oversættelse. Det er svært ikke at tænke, at Rawls gik en hel del for hurtigt frem her: Det er klart, at tilføjjelsen „når disse ikke er kontroversielle“ åbner for en diskussion af, hvornår videnskabens metoder og konklusioner *ikke* er det. Spørgsmålet om distinktionen mellem (egentlig) videnskab på den ene side, og pseudo- eller ikke-videnskab på den anden, er et spørgsmål der optager videnskabsteoretikere, og der er ikke konsensus blandt videnskabsteoretikere om distinktionen. Vi kan af pladmæssige årsager ikke komme ind på denne ellers meget relevante facet af diskussionen
15. Men bemærk her, at det kunne tænkes at være en legitim indvending, set fra neutralistisk hold, hvis en borger mener, det er udtryk for manglende *lige respekt*, når og hvis staten fx forlader sig på mainstream-videnskabelige fakta, og ikke på andre faktuelle doktriner. Vi skal vende tilbage til dette nedenfor.
16. For en fremstilling og kritisk diskussion, se Young (2006).
17. For en diskussion, se Bird (1996, 71).
18. Heraf følger naturligvis ikke, at staten har frit slag – at en legitim liberal stat kan lægge hvilke som helst faktuelle doktriner til grund for deres politikker.
19. Udgivelsen af *Kernesund Familie – Sådan!* (Politikens forlag, København 2007) af Ninka Mauritson, blev fulgt op af, at Sundhedsstyrelsen gik på tv i bedste sendetid og advarede alle forældre imod at følge disse råd.
20. Se Nielsen (2011, 139).
21. Se Scanlon (1998).
22. Rawls (1999, 137).
23. Ligesom spørgsmålet om, hvad der er rigtig videnskab, er et kontroversielt spørgsmål blandt videnskabsteoretikere, er spørgsmålet om (gode) grunde et kontroversielt spørgsmål blandt erkendelsesteoretikere og andre filosoffer. Med vendingen „en parathed til at indrømme, at man tager fejl i lyset af *bedre grunde*“ mener vi, uformelt, en principiel parathed til at revidere selv centrale dele af ens overbevisninger – inklusive overbevisninger om, hvad der tæller som gode grunde – i lyset af evidens, argumenter, kendsgerninger osv., der peger på, at en eller flere overbevisninger, man måtte have, er fejlagtige.
24. Vi ønsker at takke forskningsgruppen Pluralisme og Legitimitet på filosofi, Københavns Universitet, samt en anonym reviewer på *Politik* for værdifuld kritik og diskussion.