

Översikter och meddelanden

Nya utmaningar för politisk teori Kan den politiska liberalismen lösa sina egna problem?

1. Inledning¹

I denna artikel kommer jag att diskutera politisk liberalism såsom den formulerats av amerikanen John Rawls, de senaste decenniernas mest uppmärksammade tänkare på den politiska filosofins område och då framför allt i frågor rörande det rättvisa samhället. Begreppet "politisk liberalism" utvecklades under 1980-talet i och med att John Rawls började revidera den oerhört inflytelserika liberala rättviseteori som han erbjöd världen i och med publiceringen av *A Theory of Justice* 1971. Den boken fick hjulen under den normativa politiska filosofins åkdon att äntligen börja rulla igen efter att ha stått stilla under i stort sett hela 1900-talet. Sedan dess rullar de bara snabbare och snabbare. Rawls är alltså den självklara centralfiguren här, men eftersom politisk liberalism inte bara är en teori om politisk rättvisa, utan även representerar en attityd till vad politisk teori bör och inte bör göra, är den intressant också av mer allmängiltiga skäl.

Delar av den reviderade teorin presenterades av Rawls först i ett antal artiklar² medan slutprodukten publicerades i *Political Liberalism* 1993. Artiklarna och den bok som följde väckte en hel del debatt, både vad gäller de specifika idéer de gav uttryck för och den ganska speciella liberala hållning som de representerar. Att något var fel med *A Theory of Justice* (*TJ*) är det många som håller med Rawls om; betyd-

ligt färre betraktar *Political Liberalism* (*PL*) som lösningen.

Någon har sagt att ingenting orsakar så mycket förvirring i forskarvärlden som då en erkänt duglig och aktad författare publicerar en dålig bok. Den i och för sig ganska omfattande, men också något rådvilla debatt som följt på publiceringen av *PL* kan kanske tjäna som illustration till detta. Den är inte någon särskilt bra bok. Jämfört med *TJ* verkar den dåligt genomtänkt, så varför ska vi då uppehålla oss vid den?

En anledning är att den betonar vikten av att politisk teori måste ta förändringar i samhällsstruktur och populations-sammansättning på större allvar än tidigare och inse att detta innebär nya utmaningar för politisk teori. Nya samhällen kräver nya teorier. Kolliderande övertygelser kan vara en källa till social och politisk oro och konflikt och utgör därför ett pressande politiskt problem. Den mångfald av åsikter, övertygelser och livsstilar vi nu ser är resultatet av flera processer: migration, exponering för andra sätt att leva genom media och ökad rörlighet, demokratins konsolidering och raserandet av traditionella auktoriteter och hierarkier. Dessutom är demokratiska auktoriteter (eller borde i alla fall vara) medvetna om sin egen sårbarhet och sitt ansvar i förhållande till dem över vilka de råder. Ett demokratiskt ansvar innebär bland annat att visa respekt för minoriteter, så minoritetsgruppernas ställning blir till en politisk angelägenhet först då auktoriteterna internaliserar sitt demokratiska ansvar.

Ett annat skäl är att en dåligt, eller kanske snarare oklart formulerad teori bör undersökas i ett försök att utröna om det är formuleringen som gör att den verkar svag eller om den har mer allvarliga brister. Jag tycker inte att det har gjorts på ett riktigt tillfredsställande sätt hittills. Inläggen i debatten tenderar att antingen

under jubelsång transformera denna normativa teori till en praktisk handbok för det moderna samhället, eller häftigt kritisera de grundläggande antaganden Rawls gör om samhället och dess aktörer.

Det senare kan mycket väl vara motiverat, men om en teori lider av interna svagheter kan den undermineras utan hjälp av de mer krävande externa argumenten. Jag sympatiserar med flera av de externa kritikerna, men mitt syfte med denna text är mer modest. Jag ställer två frågor: "Kan den politiska liberalismen lösa sina egna problem teoretiskt?" (Om inte måste teorin revideras) och "Tillåter dess egen normativa ram användandet av de medel som förefaller nödvändiga för att nå de egna målen?" (Om inte misslyckas den i sin strävan att vara applicerbar). I sökandet efter svar kanske man kommer fram till att de grundläggande antaganden som görs också måste revideras, det vill säga att teorin förtjänar extern kritik, men det förblir en annan fråga. Jag kommer mest att uppehålla mig vid teorins inre svagheter, det är alltså huvudsakligen intern kritik jag ägnar mig åt här.

De som är bekanta med huvuddragen i *TJ* (vilket man knappast kunnat undvika att bli om man studerat politisk teori under de senaste decennierna) bör notera att *PL* inte är tänkt att ersätta den tidigare boken. Den är främst tänkt att ersätta de delar av *TJ* som handlar om de två rättvisepriincipernas³ stabilitet, närmare bestämt kapitlen 8 och 9.

Rawls' rättviseteori med de två principerna förblir alltså intakt. Skillnaden är att man, enligt hans nuvarande mening, inte kan förvänta sig (om man nu gjorde det tidigare) att alla rationella personer ska integrera den i sina *comprehensive*⁴ doctrines. Däremot bör man, om man är *reasonable*⁵, acceptera att dessa liberala grundprinciper gäller på det politiska området. Detta är ett moraliskt ställningstagande, men bara i frågan om politisk rättvisa.

De viktigaste frågorna Rawls ställer i *PL* är "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?... What is the structure

and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus?" (*PL*: xviii)⁶. Hur ska man kunna enas om en viss uppfattning om rättvisa givet att kulturen i varje fri, demokratisk regim präglas av en "plurality of reasonable doctrines" (ibid.) I ett fritt och demokratiskt samhälle kommer det alltid att finnas djup oenighet i grundläggande frågor utan att de olika ståndpunkterna för den delen behöver vara orimliga eller, bedömda utifrån demokratiska grundprinciper, oacceptabla.

Lösningen på problemet är, enligt Rawls, att teorier om rättvisa retirerar. De kan inte uppehålla sig vid, eller ens säga något om, hela det moraliska spektrat. De bör hålla sig inom ramen för rent politiska värden och ideal. Det som särskiljer en teori om politisk rättvisa är att den är fristående. Den vilar inte på några kontroversiella påståenden om icke-politiska värden och dygder, vilket innebär att den inte är härledd ur, eller en konsekvens av, en viss moraldoktrin eller religiös doktrin. Däremot är den förenlig med ett flertal, förnuftiga doktriner.

Man kan alltså inte förvänta sig full konsensus, men man bör kunna förvänta sig en partiell "överlappande konsensus" mellan förnuftiga generella moraldoktriner såtillvida att de accepterar samma uppfattning om politisk rättvisa men alla utifrån *sina* allmänna moraldoktriner, vilka i alla andra avseenden förblir oförenliga.

Här finns några problematiska relationer som vi ska titta närmare på. Den ena handlar om tolerans och toleransens relation till det som är *förnuftigt* (*reasonable*). En åsikt eller doktrin som är förnuftig ska tolereras, till och med respekteras, men vad innebär detta? Vad är *grunden* för den tolerans som brukar uppfattas som en hörnsten i liberala teorier? Är det moralskepticism eller är det någonting annat? Denna fråga är av allmän karaktär och jag ska diskutera olika tänkbara grunder för tolerans.

Men vad är det man ska tolerera, i det här fallet: Vad är förnuftigt? Hur bestämmer man *gränserna* för hur långt toleransen ska gå? Toleransens grund och relationen till det förnuftiga diskuteras i avsnitt 3:a och b.

Den andra relationen som är av intresse är den mellan det förnuftiga och den överlappande konsensus som innebär ett allmänt accepterande av Rawls' liberala principer på det politiska området. Hur ser denna relation ut? Kan man vara förnuftig och ändå inte acceptera dessa principer eller är det en begreppslig omöjlighet? Rawls verkar mena att man kan det och detta tycks vara en viktig skillnad i förhållande till hans uppfattning i *TJ*. Men om det inte finns någon direkt koppling mellan det förnuftiga och den politiska rättviseteorin, i det här fallet de två principerna, hur mycket av teorin finns det då egentligen argument för? Diskussionen om detta återfinns i avsnitt 3:c.

När det gäller den första av de två frågor som jag ställde ovan kommer jag att argumentera för att teorin, om den inte ska falla isär i två separata delar, en om vad som är *reasonable* (och som det finns argument för) och en om politisk rättvisa (som i så fall tycks sakna grund), måste inkludera en innehållslig restriktion av vad *reasonable* är. Rawls verkar inte vilja ha någon sådan restriktion⁷ men han kan nog inte klara sig utan den. En innehållslig restriktion skulle i så fall kanske kunna formuleras som Rawls' första princip, frihetsprincipen, vilken i så fall ges ett direkt stöd av varje förnuftig doktrin. Detta skulle nog kräva en något mindre optimistisk syn än den Rawls ger prov på när det gäller till exempel vissa religiösa doktriners status som *reasonable*. Däremot verkar den andra principen, differensprincipen om distributiv rättvisa, förbli ostyrkt även *med* en innehållslig restriktion.

Den andra frågan, den om teorins applicerbarhet diskuteras i avsnitt 4. Jag framhåller där bland annat att teorin får problem med icke-liberala dissidenter i liberala samhällen och att den verkar oförmögen att förse personer med skäl för att agera i enlighet med de liberala principerna.

2. Politisk liberalism

Av hänsyn till de läsare som inte är så bekanta med politisk liberalism kommer jag att ge en skiss över vad den innebär och på vilka sätt den skiljer sig från andra liberala ansatser. Jag

uppehåller mig tills vidare vid Rawls' utläggning enbart eftersom den mig veterligt är den hittills enda som är riktigt utförlig och har genomgripande ambitioner.

Under de senaste åren har den politisk-filosofiska debatten kommit att handla allt mindre om sådant som omfördelning av resurser och hur man konstruerar rättfärdiganden för en uppsättning rättvis principer framför andra. Istället fokuserar den mer än tidigare det moderna samhällets natur och vad det innebär att vara en offentlig aktör. Det här är frågor som innehåller utmaningar för såväl politisk teori som politisk praktik.

I *TJ* förutsatte Rawls möjligheten av en allmän konsensus i fundamentala filosofiska och moraliska frågor. Det var av denna anledning som rättvis principerna kunde hållas stabila. Han menar nu att denna bild är felaktig och att grunden för stabilitet, på grund av den moderna demokratins inneboende pluralism, måste vara en annan. "... [T]he serious problem I have in mind concerns the unrealistic idea of a well-ordered society as it appears in *Theory*. An essential feature of a well-ordered society associated with justice as fairness is that all its citizens endorse this conception on the basis of what I now call a comprehensive philosophical doctrine. They accept, as rooted in this doctrine, its two principles of justice... Now the serious problem is this. A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines. No one of these doctrines is affirmed by citizens generally" (*PL*: xvi). I en demokrati där åsikts- och yttrandefriheten är säkrad och människor med olika social och kulturell bakgrund lever tillsammans kommer det alltså alltid att i till exempel moraliska, religiösa och filosofiska frågor finnas en fundamental pluralism som måste, inom gränser vi ska diskutera längre fram, tolereras.

Om man, liksom Rawls gjorde i *TJ*, tror att rationell, opartisk argumentation räcker för att var och en ska acceptera hans föreslagna rättvis principer som en del av sin generella moral doktrin, så kommer frågan om stabilitet att

handla framför allt om hur oresonliga personer ska förmås inse att de har fel. Detta skulle man lämpligen göra genom att uppmana dem att föreställa sig den ursprungliga positionen med dess mycket speciella kunskapsbegränsningar och det sociala kontraktet i en sådan hypotetisk situation skulle vara rationellt att ingå. Den ursprungliga positionen och det hypotetiska samhällskontraktet som den är bakgrund till har gett upphov till en hel del debatt som jag inte ska uppehålla mig vid här.⁸ Även om Rawls har rätt i att människor har en känsla för rättvisa, kan en sådan komma i konflikt med egenintresset eller något annat prioriterat värde. En känsla för rättvisa kan utgöra en disposition för att agera rättvist, men den behöver inte vara dominerande. Om man i fundamentet av sin teori har ett antagande om att det är möjligt att uppnå en allmän moralisk konsensus i vilken rättvisepinciperna integrerats, skulle stabiliteten säkras genom en strävan i den riktningen och i *TJ* tycks Rawls göra ett sådant antagande. I *PL* förkastar han det och därmed blir stabilitetsproblemet mer akut och den redan tidigare citerade frågan uppstår: "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?"

Rawls' förslag är att göra en distinktion mellan *politiska* och *generella (comprehensive)* doktriner. Exakt hur de skiljer sig från varandra är inte helt uppenbart men förmodligen handlar skillnaden om något så okomplicerat som omfång. En politisk teori handskas med politiska frågor med utgångspunkten i en given samhällsform, medan en generell tar sig an hela det moraliska spektrat med ambitionen att rättfärdiga ett system ända från grunden. Båda är moralteorier. Hans rättviseteori är en politisk doktrin men samtidigt en moralteori. Generella teorier skiljer sig alltså inte från politiska genom att de förutsätter moralomdömen medan de senare inte gör det. Den diversitet som påstås vara inneboende i den moderna demokratin råder mellan generella, inte politiska, åsikter. Kriteriet för att avgöra om en generell doktrin ska tolereras är om den kan

bedömas som *förnuftig*. Generella doktriner som kvalificerar sig som förnuftiga kan alltså inte på legitim grund ifrågasättas utifrån en politisk teori.

Hur kan då denna distinktion mellan generella och politiska doktriner vara lösningen på Rawls' problem? Tanken är att personer utifrån helt olika ståndpunkter och oförenliga men förnuftiga generella doktriner ska kunna acceptera samma idé om politisk rättvisa, i det här fallet Rawls rättvisepinciper. En ateist och en pånyttfödd kristen kan trots oenighet i kanske varje religiös och substantiellt moralisk fråga ändå enas om att lika frihet för alla och en rättvis resursfördelning bör råda. Rawls talar om en "överlappande konsensus" med vilket han menar att människor som omfattar olika men ändå förnuftiga generella doktriner kan nå en partiell överenskommelse, i det här fallet angående den politiska uppfattningen om rättvisa. Denna överlappande konsensus är ett sätt att förklara hur allmän acceptans av vissa rättvisepinciper är möjlig även i ett höggradigt diversifierat samhälle samt erbjuda ett i alla fall partiellt rättfärdigande av dessa.

Det är naturligtvis möjligt att dela den politisk-liberala grundtanken om att rättviseresonemang ska uppehålla sig vid det politiska området enbart och inte ge sig in på icke-politisk moralisk mark, utan att för den skull ansluta sig till Rawls' specifika idéer om överlappande konsensus och utan att skriva under just hans två rättvisepinciper. Den första av de problematiska relationer jag nämnde ovan är därför applicerbar på liberala doktriner i allmänhet, medan den andra handlar om förhållandet mellan detta liberala ramverk och Rawls' teori om politisk rättvisa och vilken grund som kan finnas för denna.

3. Tolerans, det förnuftiga och politisk rättvisa

Det som vid första anblicken är tilltalande med politisk liberalism är att den tar på allvar frågor om minoriteter, värdepluralism och det nödvändiga i att en demokratisk stat handskas med

dessa på ett sätt som är acceptabelt för dess egna ideal. Ambitionen är inte konformism utan snarare att hitta en gemensam grund där medborgare representerande olika övertygelser kan samexistera utan att de för den skull förväntas ansluta sig till värdesystem med vilka de inte kan identifiera sig. Detta attraktiva drag, det vill säga betoningen av tolerans mot olika värderingar och levnadssätt, ingår i den liberala grundidéen så det är naturligt att även här fråga sig vad den liberala toleransen har för grund och status.

a) Toleransens grund

En överlappande konsensus kan inte i sig utgöra grunden för en toleransdoktrin eftersom den förutsätter att tolerans föreligger. Samuel Scheffler⁹ föreslår i en artikel tre tänkbara svar på frågan om den liberala toleransens grund. Jag skall diskutera vart och ett av dem.

(I) Man skulle kunna hänvisa till en relativistisk position baserad på moralisk skepticism. Om det inte finns någon bild av det goda som är rätt, eller som kan ges företräde framför andra skulle tolerans vara det enda alternativet av den anledningen att det saknas moralisk grund för intolerans. Men politiska liberaler, inklusive Rawls, brukar noga poängtera att de *inte* är moralskeptiker. Stephen Macedo anser visserligen att frågor som förnuftiga människor kan förväntas vara oeniga om borde förklaras som återvändsgränder och exkluderas från den politiska debatten, men han säger ändå att "*indiscriminate embrace of difference and diversity should be resisted*" och "[w]e do not seek to respect pluralism or diversity as such but *reasonable pluralism*".¹⁰ Nyckelordet här är *reasonable* (förnuftig). Om man på moralisk grund kan urskilja det förnuftiga från det oförnuftiga kan den intagna positionen knappast kallas relativistisk. Distinktionen hänger på vilken typ av kriterium som används för att särskilja det förnuftiga från det oförnuftiga. Rawls har visserligen släppt sina tidigare anspråk på universell applicerbarhet men han är fortfarande inte någon relativist. I *PL* talar han om tolerans av, och möjligheten av en överlappande konsensus mellan, *förnuftiga* generella doktriner, inte mellan vilka doktri-

ner som helst. Och att ansluta sig till en politisk doktrin i överlappande konsensus är att ta moralisk ställning.

(II) Om det inte är moralisk skepticism som utgör grunden för tolerans skulle det istället kunna handla om något mer pragmatiskt, som att etablera ett *modus vivendi*. När man läser William A. Galston¹¹ tycks detta vara en plausibel tolkning. Galston anser att Rawls inte gått långt nog i sina omsorger om diversiteten. Det är ingen idé att försöka bestämma vad som är förnuftig respektive oförnuftig pluralism eftersom en sådan strävan kommer att medföra konflikter. "While it may be possible to draw some such distinction, there is more, historically and even morally, to be said for the brute fact of difference – simple as opposed to reasonable pluralism – than Rawls seems willing to acknowledge. All too often the alternative to finding a way of living together – a *modus vivendi* – is cruel and bloody strife".¹² Alternativet till tolerans som ett *modus vivendi*, vilket skulle kräva en uppskattning av sanningsvärdet eller det förnuftiga hos normativa påståenden och moraliska anspråk som är i konflikt, leder alltså till tvistigheter. Han tycks därmed anse sig rättfärdigad i sin åsikt att man bör avstå från att försöka göra en sådan bedömning.

Rawls resonerar emellertid annorlunda. Han söker ett svar på frågan "How is it possible for there to exist over time a *just and stable* society of free and equal citizens who still remain profoundly divided by reasonable religious, philosophical, and moral doctrines?" (*PL*: 47. Min kursivering). Med en sådan formulering öppnar han sig visserligen för tolkningen att hans främsta syfte gäller kanalisering av potentiella konflikter, men Rawls säger explicit att man genom att ansluta sig till politiska principer tar *moralisk* ställning. Nyckelordet här är *just*.¹³ Politisk liberalism handlar för honom inte bara om stabilitet utan också om principbaserad politisk rättvisa. Rawls vill erbjuda mer än ett *modus vivendi*, även om ett fungerande sådant också är ett viktigt mål för honom.

(III) Om tolerans inte är resultatet av moralisk skepticism och bara delvis utgör ett sätt att

etablera ett *modus vivendi*, skulle grunden kunna vara en moralisk övertygelse om diversitetens värde. Om det finns många olika sätt på vilka mänskligt liv kan göras givande och många olika attityder till vad som är värdefullt som bidrar till detta, så ökas rimligen mänskligt välbefinnande och utveckling med fler (fredligt) samexisterande värdesystem. De yttre gränserna för det accepterade skulle då sättas i relation till kravet att mänskligt liv ska göras givande. I botten av liberal politik skulle i så fall ligga värdet av att göra mänskligt liv givande och detta skulle utgöra grunden för tolerans. Men eftersom den överlappande konsensus förutsätter att medborgarna ansluter sig moraliskt till liberal politik blir denna position problematisk. Det finns ingen anledning att anta att någons ställningstagande till förmån för ett värdesystem som otvivelaktigt gör livet värdefullt för henne alltid är förenligt med att denna någon accepterar att "givande-görandet" är det främsta skälet för att tolerera hennes position och inte dess moraliska överlägsenhet. Resultatet skulle bli ett slags relativism sprungen inte ur moralisk skepticism utan ur målet att människors liv ska göras givande. Det är möjligt att man med framgång skulle kunna propagera för denna position, men inte med hjälp av politisk liberalism av det diskuterade slaget.

Efter att ha uttömt de tre möjligheter som Scheffler föreslår, moralisk skepticism, *modus vivendi* och värdet i diversitet, måste vi nu se oss om efter något annat. Rawls betraktar diversitet som ett faktum som måste behandlas i enlighet med liberala principer. Han framhåller att det i demokratiska samhällen alltid kommer att föreligga diversitet i grundläggande frågor som till exempel religion och att detta faktum måste inarbetas i varje plausibel politisk teori. Denna hans övertygelse är det främsta skälet till att han började revidera sin rättviseteori. Värdet skulle i så fall inte ligga i diversiteten i sig utan i frånvaron av illegitimt intervenering emot den. Detta förefaller vara i överensstämmelse med den politiska liberalismens strävan att inte förlita sig på några kontroversiella moraliska doktriner. Det statliga tvång som skulle krävas för en allmän konsensus

(om man nu kan tänka sig att konsensus kan nås genom tvång) strider, menar man, emot det grundläggande kravet på *fairness*, och den sociala oro som förmodligen bleve följden skulle hota stabiliteten. Även Galston borde, från sin *modus vivendi*-position, kunna acceptera denna tanke.

I konsekvensens namn borde alltså politisk liberalism basera sitt stöd åt toleransen på inskränkning av tvång, snarare än på något annat. Detta tycks emellertid vara otillräckligt. Om omständigheterna nu talar för tolerans, återstår frågan hur långt denna skall sträcka sig. Att acceptera ett brett sortiment av preferenser och levnadssätt är helt i linje med liberala grundprinciper, men det är också nödvändigt att dra gränsen vid de preferenser och levnadssätt som hotar det acceptabla eller snarare hotar de liberala principerna i sig. Att ålägga den statliga makten restriktioner är förenligt med en *modus vivendi*-doktrin, men det är inte klart om den säger något utöver det. Frågan om när, om någonsin, och i så fall varför det är legitimt att utöva auktoritet gentemot utveckling av vissa övertygelser är fortfarande inte besvarad.

Politisk liberalism undviker att använda ordet *truth*, och undviker därigenom den kontroversiella frågan om huruvida det finns moralisk sanning. Istället föredras *reasonable* (förnuftig), varigenom man i och för sig inte förutsätter att det förnuftigas epistemiska status är utan komplikationer. Endast en, om någon, moralisk övertygelse om samma fråga kan vara sann, men flera kan vara förnuftiga. Pluralism i fråga om förnuftiga generella doktriner ska accepteras, till och med välkomnas, som ett permanent drag i en demokrati. Men vilket omfång har det förnuftiga och hur avgörs det? Och hur förhåller sig det förnuftiga till Rawls' två rättvisepprinciper? Dessa frågor är svåra att behandla separat från varandra men vi börjar med att titta på det som är specifikt för den första frågan.

b) Stabiliteten och det förnuftigas omfång
Det förnuftiga ska här betraktas som någonting annat än det rationella. Rationalitetsreso-

nemang avser, enligt Rawls, en ensam aktör som gör överväganden angående sina egna mål och intressen. Det förnuftiga avser aktörer i samverkan med andra aktörer och förutsätter någon form av reciprocitet (PL: 50f). Denna distinktion finner jag fullt rimligt. Men hur beskrivs då det förnuftiga?

Ett tänkbart alternativ skulle vara att definiera "det förnuftiga" på ett sådant sätt att det backar upp en viss uppfattning om rättvisa eller något annat moraliskt värde. För en politisk liberal skulle en förnuftig person i så fall med nödvändighet acceptera den framförda teorin om politisk rättvisa, i det här fallet Rawls' två principer. Varje annan uppfattning, hur tilltalande den än i många avseenden kunde verka, skulle då vara oförnuftig så länge den implicerade någon annan rättviseteori eller var oförenlig med den som här diskuteras.

Men Rawls påstår inte något sådant. Han tillämpar inga innehållsliga restriktioner i sin beskrivning av vad som är en förnuftig generell doktrin. Jag drar mig för att kalla det en definition eftersom det han gör är att ange de tre huvudsakliga karaktäristika som han menar att en förnuftig doktrin förutsätter (PL: 59). Dessa är teoretiskt förnuft ("an exercise of theoretical reason... consistent and coherent"), praktiskt förnuft (principer för att prioritera och göra avvägningar mellan värden som är i konflikt, "including as appropriate the rational") samt att den vanligen ingår i en tanketradition ("it normally belongs to, or draws upon, a tradition of thought and doctrine... it tends to evolve slowly in the light of what, from its point of view, it sees as good and sufficient reasons"). Denna beskrivning är "deliberately loose" (ibid.).

Det är möjligt att en snävare beskrivning inte kan ges utan användandet av kontroversiella idéer om subjektivitet och det goda; det vill säga just sådana idéer som han vill undvika att förutsätta.

De moraliska övertygelser som människor har kan naturligtvis vara mer eller mindre finjusterade och sammanhängande. Många av oss kan knappast sägas ha någon generell moralisk attityd alls eftersom det finns alltför många moraliska problem som vi aldrig ens

överväger. De övertygelser vi faktiskt har är inte sällan så inbördes motstridiga att de inte utgör något sammanhängande system. Men låt oss anta att vi har generella moraliska övertygelser och att dessa på ett djupgående sätt skiljer sig åt från person till person eller från grupp till grupp.

För att kraven som ställs på det förnuftiga ska ha någon funktion när det gäller att bidra till stabilitet krävs, enligt min mening och utöver de karaktäristika Rawls anger, även en toleransklausul, till exempel "Varje doktrin som motsvarar beskrivningen ovan bör erkännas som förnuftig av alla representanter för varje sådan doktrin", eller en innehållslig restriktion, till exempel "Utöver beskrivningen ovan krävs att doktrinen inte innehåller rasistiska eller sexistiska antaganden". I en annan passage talar Rawls om det oförnuftiga som "mad and aggressive" (PL: 144), vilket skulle kunna antyda i alla fall en implicit innehållslig restriktion.

Vad skulle en toleransklausul respektive en innehållslig restriktion medföra? Brian Barry försvarar *TJ* mot Rawls' egen kritik av den och menar¹⁴ att Rawls gör det onödigt besvärligt för sig. Barry anser inte, till skillnad från Rawls själv, att *TJ* innehåller en generell doktrin, det vill säga en teori som sträcker sig bortom det politiska till icke-politiska värden och dygder. Om Barry har rätt kan svaren på de problem Rawls tror sig stå inför ha funnits i *TJ* hela tiden. Jag ska diskutera den del av Barrys försvar för *TJ* där han påstår att om tolerans handlar om *innehållet* i olika uppfattningar finns det inget behov av någon överlappande konsensus för att säkra stabiliteten. Om man förväntas tolerera innehållet i alla förnuftiga generella doktriner är det inte ett nödvändigt villkor för stabilitet att dessa överlappar varandra. Barry kan ha rätt, men hans poäng är bara delvis relevant.

Enligt Barry skulle en toleransklausul som säger att förnuftskravet innebär att man erkänner och respekterar andra förnuftiga doktriner, göra överlappande konsensus överflödigt för den rawlsianska stabiliteten. Tolerans skulle göra den obehövlig. Om var och en tolererar alla andra så är inte en substantiell överlapp-

ning av deras åsikter en nödvändig förutsättning för att undvika splittring. Barry har möjligen rätt när det gäller stabilitet i sig men inte, tror jag, gällande den andra delen av poängen med överlappande konsensus. Överlappningen handlar inte bara om det förnuftiga utan också om de två rättvisepinciperna. Utan att i och för sig säkra principerna, är den tänkt att göra något mer än att bara förhindra oro och splittring i allmänhet; den är tänkt att bidra till de *rättvisa liberala institutionernas* stabilitet. Om överlappningen inte kan göra någon skillnad alls i denna fråga och inte heller bidra till att göra accepterandet av principerna mer sannolikt så tycks teorin falla sönder i två separata delar, och det kan knappast ha varit Rawls' intention. Barry antar att en toleransklausul skulle ta formen av en princip om lika frihet. Tolerans skulle i så fall säkra den ena principen, och det skulle vara tillräckligt för att också säkra stabiliteten. Men det är inte uppenbart att tolerans och omfattandet av frihetsprincipen är samma sak. Principen är en innehållslig restriktion, inte ett formellt krav på tolerans. Möjligheten att nå stabilitet förblir oförklarad. Och även om tolerans skulle ta formen av en frihetsprincip så krävs något mer för att säkra den andra principen vilken fortfarande utgör en del av teorin. Barry har kanske rätt när han säger att Rawls inte behöver någon överlappande konsensus för att säkra stabiliteten, men det är inte det som är överlappningens främsta funktion. Den är tänkt att leda i riktning mot och delvis rättfärdiga en viss uppfattning om politisk rättvisa, närmare bestämt de två principerna. En toleransklausul skulle bara kunna bidra till ett av Rawls mål: stabiliteten; den skulle inte i sig själv kunna leda någon fram mot denna form av politisk rättvisa. Dessutom är det inte klart att den skulle säkra ens stabiliteten. Som jag tidigare nämnt anser Galston att varje restriktion av vilka doktriner som ska och inte ska tolereras, kommer att leda till tvistigheter. Men att tolerera alla doktriner, även de destruktiva, skulle leda till konflikt med minst lika stor säkerhet.

c) Det begreppsliga glappet mellan det förnuftiga och det rättvisa

Den här frågan kommer att visa hur svårt det är att operera med en generös beskrivning av det förnuftiga och samtidigt upprätthålla liberala rättviseideal.

Jag har redan tidigare nämnt det begreppsliga glappet mellan det förnuftiga och det rättvisa. Rawls' generösa beskrivning av det förnuftiga tillåter en att vara fullständigt förnuftig även om ens åsikter strider mot den föreslagna rättvisepuffattningen. Man kan till och vara *rättvis* och ändå motsätta sig den, det vill säga den framförs inte som den enda acceptabla beskrivningen av rättvisa.

Om man vill att det förnuftiga ska åstadkomma någonting överhuvud taget för den här aktuella formuleringen av politisk rättvisa måste man, föreslår jag, operera med en innehållslig restriktion. Och denna restriktion skulle i så fall möjligen kunna vara frihetsprincipen accepterad i överlappande konsensus.

Som tidigare nämnts har Scheffler påpekat att politisk liberalism inte tillhandahåller något incitament för att forma liberala institutioner där sådana inte finns. Detta behöver i och för sig inte vara ett problem för teorin eftersom den inte har universella ambitioner. Men om man omformulerar frågan till att inte gälla icke-liberala *samhällen* utan icke-liberala *medborgare* som kanske hotar stabiliteten i liberala samhällen, så skulle Schefflers poäng kunna bli ett problem. Vad gör man om dessa "dissidenter" har åsikter som är förnuftiga enligt Rawls' egen beskrivning? För Rawls krävs inte att total enighet föreligger bland medborgarna för att ett upprätthållande av hans principer ska vara legitimt, men dissidenterna får inte bli för många. Men om de nu är för många, vad kan man då rimligen göra åt den saken om rationella argument inte räcker?

Låt oss titta på relationen mellan det förnuftiga och Rawls' två rättvisepinciper. Hur långt i riktning mot dessa principer kan man komma bara genom kravet på förnuft? Principen om lika frihet är den som är i minst fara eftersom det är svårt att föreställa sig ett gott skäl för varför någon person eller grupp *ceteris paribus* ska åtnjuta mindre frihet än andra.

För differensprincipen ser det värre ut. Att tillåta social och ekonomisk ojämlikhet så länge den verkar till förmån för den sämst ställda gruppen; är det den enda rimliga tolkningen av distributiv rättvisa? Nej, förmodligen inte. Differensprincipen utgör en kompromiss mellan distributiv rättvisa och effektivitet. Vile man ge effektiviteten mindre tyngd kunde man föreslå en mer radikal jämlikhet i resurstillgång, och man kunde ha goda skäl för att göra så. Vile man istället ge mer tyngd åt effektivitetsresonemang kunde man ha överseende med ojämlikheter om dessa till exempel bidrog till en högre välfärdsnivå totalt. Båda dessa alternativ skulle kunna vara förnuftiga enligt Rawls' egen beskrivning.¹⁵

Kravet på förnuft skulle alltså i bästa fall kunna säkra den första principen, det vill säga frihetsprincipen, men för det krävs en innehållslig restriktion. Det förnuftiga skulle då som ett av sina drag ha frånvaron av arbiträra särskiljanden i termer av frihetsrättigheter mellan personer och grupper. Sådana arbiträra distinktioner, till exempel den som ofta görs mellan män och kvinnor, kolliderar på ett uppenbart sätt med den grundläggande liberala frihetstanken men de är också ogrundade ur förnuftshänseende om förnuft tolkas så att det stödjer frihetsprincipen, det vill säga med en innehållslig restriktion av det slaget. Ändå accepteras och fortlever sådana distinktioner, till och med i de moderna samhällen med liberala institutioner och en demokratisk konstitution som den politiska liberalismen är tänkt att appliceras på. Kan den politiska liberalismen med de medel den har till sitt förfogande kräva revision av sådana generella doktriner som till exempel är förnedrande för kvinnor? Rawls säger att kvinnoförtryck kan fördömas med hjälp av samma jämlikhetsklausul som den Lincoln använde för att fördöma slaveriet (*PL*: xxix). Detta tycks emellertid på sin höjd kunna säkra en formell jämlikhet på ganska låg nivå och bara inom den politiska rättvisans snäva institutionella tillämpningsområde.

Med ett innehållsligt kriterium för det förnuftiga skulle man kunna begära förändringar i människors attityder för att säkra den liberala frihetsprincip som i så fall ingår även i be-

skrivningen av det förnuftiga. Men liberaler är mycket ovilliga att begära attitydförändringar (möjligen med undantag för krav på förtänksamhet (*prudence*)) och denna ovilja motiveras med samma liberala princip. Den politiska liberalen tycks vara tvungen att antingen avstå från att använda ett innehållsligt kriterium för det förnuftiga och kan i så fall bara hoppas på att personer som uppfyller kraven av en lycklig slump även skriver under på hans rättvisprinciper, eller så använder han ett innehållsligt kriterium och får därmed problem med att upprätthålla det liberala toleransidealet.

Liberala institutioner ska förhålla sig neutrala till olika förnuftiga uppfattningar om det goda, så om en doktrin inte behöver harmoniera med, eller ens acceptera, rättvisprinciperna för att vara förnuftig innebär det att de liberala institutionerna måste respektera uppfattningar som kan utgöra ett hot mot dem. Följaktligen tycks det vara mycket viktigt att klargöra gränserna för vad som ska accepteras som förnuftigt, men Rawls' generösa beskrivning verkar inte vara till så stor hjälp.

4. Försök att möta nya utmaningar

Jag har nu diskuterat den första av de två frågor som ställdes i inledningen: "Kan den politiska liberalismen lösa sina egna problem teoretiskt?", och är framme vid den andra frågan, den om den politiska liberalismens applicerbarhet: "Tillåter dess egen normativa ram användandet av de medel som förefaller nödvändiga för att nå de egna målen?".

Politisk liberalism utgör ett försök att möta de utmaningar det moderna diversifierade samhället kommer med. Huruvida överlappande konsensus är realistisk är därför en lika viktig fråga som den om dess moraliska tyngd. Ett redan vid första anblicken uppenbart problem är att denna gemensamma grund för fredlig samexistens mellan värdesystem i opposition utgör en lägsta gemensam nämnare som lämnar stora områden av det offentliga livet utan avseende.

Politisk liberalism presenteras som ett svar på de nya utmaningar som politiken ställs inför i och med en ökande djup diversitet i kombination med en demokratisk övertygelse om att denna diversitet måste respekteras. Försiktighet eller snarare ovilja att binda sig vid något som kan betraktas som kontroversiellt har lett till att Rawls frånsäger sig alla anspråk på universalitet. Teorin är avsedd att lösa problem som är typiska för ett särskilt slags samhälle, det vill säga den västerländska liberala staten av i dag, ingenting annat. Detta är i och för sig sympatiskt, eftersom ett försök till applicerbarhet, för att kunna bli framgångsrikt, kräver en grundlig förståelse för det aktuella samhällets natur och dess aktörer, men det gör samtidigt teorin ganska visionslös.

Politisk liberalism är alltså avsedd att handskas med problem och frågor som är typiska för demokratiska, liberala samhällen. I samhällen där förtryck råder finns dessa frågor inte ens på agendan. I icke-liberala men ej repressiva samhällen angrips de kanske på ett annorlunda sätt. I sökandet efter en överlappande konsensus återopas, såsom en gemensam idé i den offentliga politiska kulturen, en förståelse för betydelsen av de liberala principerna. En överlappande konsensus förutsätter alltså att liberala institutioner redan är utvecklade och liberala idéer förhärskande. Vad är då poängen med att utveckla argument för liberalism som riktar sig enbart till samhällen som redan är liberala?

Enligt Scheffler finns det anledning att vara orolig över det faktum att politisk liberalism uppenbarligen inte tillhandahåller något argument för varför ett icke-liberalt samhälle borde bli liberalt. Det är "not clear that political liberalism could ever provide the original justification for a society's liberal institutions".¹⁶

Det är viktigt att notera att detta drag hos teorin inte beror på ett förbiseende av något slag. Rawls är tvärtom explicit härvidlag. Han strävar inte efter universalitet längre. Om en politisk teori bör avhålla sig från att sälla sig till någon kontroversiell generell moral doktrin, vilket han alltså anser att den bör, kan den inte erbjuda något annat än internt stöd; och det är detta interna argumentativa stöd som är po-

ängen. Att teorin inte går längre än så kan naturligtvis av en extern kritiker uppfattas som en alltför begränsad ambition, men det är inget internt problem.

Den begränsade ambitionen kan emellertid överföras till omständigheter inom ett specifikt samhälle och därmed bli till ett problem. Här finns två analoga fakta. För det första besitter alltså politisk liberalism inte några argument för att icke-liberala samhällen borde bli liberala. Men för det andra besitter den inte heller några argument för varför en medborgare i ett liberalt samhälle som inte delar dess uppfattning om rättvisa borde tänka om och bli en troende liberal aktör. Den senare aspekten är, såvitt jag kan se, konsekvensen av den begreppsliga skillnaden mellan det förnuftiga å ena sidan och anslutning till liberala rättvisepprinciper å den andra. Trots att teorin centreras runt dessa principer sträcker sig inte dess argument bortom det förnuftiga och följaktligen finns det ett glapp som tillåter att inte bara ett förnuftigt och till och med rättvist politiskt system är icke-liberalt, utan också att en förnuftig och till och med rättvis medborgare i ett liberalt samhälle är det.

Ambitionen att ett sätt att leva inte ska få stödjas eller förespråkas framför ett annat är så långtgående att William A. Galston förnekar den annars så välbekanta tanken att individuell autonomi skulle vara ett liberalt ideal.¹⁷ Galston skisserar i sin artikel två liberala koncept, autonomibaserad och diversitetsbaserad liberalism, av vilka han försvarar den senare. Det finns liberala föresatser men att verka för autonomi är, enligt Galston, inte en av dem. Den främsta liberala föresatsen bör vara att säkra det gemensamma livet (*common life*) trots rådande diversitet, det vill säga säkra stabiliteten i ett pluralistiskt samhälle. Distinktionen mellan autonomibaserad och diversitetsbaserad liberalism är inte densamma som den mellan generell och politisk men är ändå relevant här, eftersom den diversitetsbaserade delar ambitionen hos den politiska att säkra en fredlig samexistens och inte förlita sig på någon kontroversiell moraluppfattning, men den går samtidigt ett steg längre och förkastar strävan att avgöra vad som är förnuftigt respektive

oförnuftigt med motiveringen att man annars oundvikligen kommer att hamna i oönskade konflikter. Så frågan är inte om den politiska liberalen är obeslutsam, utan om den inskränkning han ålägger såväl politisk teori som de politiska institutionerna är legitim eller om omfånget av deras influenser kan expanderas på ett legitimt sätt.

Det tycks emellertid vila något förbryllande över Galstons förnekande av autonomi som ett liberalt ideal. Anledningen till att Galston förnekar autonomiidealet är att det sätter gränser för vad som är acceptabla levnadssätt: sådana måste då inkludera autonomi i sin uppfattning om det goda. Att autonomi ingår i uppfattningen om det *goda*, det som är av värde i mänskligt liv som sådant, och inte i en doktrin om vad som är politiskt *rätt*, är anledningen till att Galston inte vill använda den. Att göra så skulle innebära att propagera för en generell moraluppfattning. Liberal tolerans handlar för honom om att inte tvinga sitt eget levnadssätt på andra via statlig makt och för det krävs ingen prioritering av autonomi. Galston är av uppfattningen att han genom att förneka autonomi som ideal löser ett internt liberalt problem, nämligen hur man förklarar vikten av tolerans utan någon normativ partiskhet. Men samtidigt framhäver han oavsiktligt ett internt politisk-liberalt problem som även drabbar Rawls.

Jag konstaterade ovan att ett hypotetiskt socialt kontrakt inte kan förse människor med dominant skäl att agera utifrån liberala principer, även om de accepterar dem hypotetiskt. För att göra det måste man förklara varför människor har, eller borde ha, starka dispositioner för att agera på ett visst sätt, nämligen att göra det som är rätt. Om man vill förklara hur politisk liberalism kan göra stabilitet möjlig trots djupgående diversitet, behöver man en normativ redogörelse för subjektet, den liberala aktören, och hennes dispositioner. Men varken Galston eller Rawls kan ge en sådan utan att beträda förbjuden mark, det vill säga att förutsätta en generell moraluppfattning. På detta stadium verkar det som om den politiska liberalen fransäger sig de medel som är nödvändiga för att säkra och förklara de egna målen.

Hur kan en teori säkra stabiliteten om den är oförmögen att övertyga aktörerna om att de inte bara borde acceptera dess rättvisepprinciper utan också agera utifrån dem?

Den politiska liberalen kombinerar ambitionerna att inte förlita sig på någon kontroversiell moraldoktrin och att göra sin teori implementeringsbar, och detta utifrån en högst påtaglig motvilja mot statsperfektionism¹⁸. Denna position kan ifrågasättas på två olika sätt; genom att argumentera för att perfektionism i någon utsträckning kan vara moraliskt rättfärdigad eller för att den politiska liberalismen bakbinder institutionerna och gör dem maktlösa och oförmögna att säkra vare sig social stabilitet eller individuellt självbestämmande. Det första argumentet är externt men det senare är det inte. Det påstår snarare att den politiska liberalen avsäger sig de medel som tycks nödvändiga för att deras egna ideal ska kunna förverkligas. Även om det skulle vara möjligt att uppnå en överlappande konsensus, vilket jag betvivlar, är grunden för konflikter inte undanröjd. Det är väl snarare så att strider och socialt sönderfall i de flesta fall kommer sig av sådana faktorer som den politiska liberalen inte skulle betrakta som en av sina angelägenheter, till exempel ideologiska skillnader inom ramen för det förnuftiga.

Även den mest hängivna liberal borde kunna inse att problem och sönderfall kan inträffa även då liberala institutioner är tryggt installerade. Exempelvis är det ju i överensstämmelse med den liberala grundidén att oppositionella åsikter tillåts kollidera. Att politisk liberalism inte kan tillhandahålla en "original justification" för liberala institutioner kan som mest visa att dess ambitioner är för begränsade, inte att den brister inom ramen för dessa ambitioner. Men det senare är fallet om det visar sig att teorin faktiskt inte kommer med den lösning på den diversifierade demokratiska statens inre destruktiva problem som den utger sig för att göra. Under den processen är det möjligt att man når slutsatsen att det är legitimt, kanske till och med nödvändigt, för politisk teori att vila på en generell moraldoktrin. Huruvida politiska institutioner borde göra detsamma förblir i så fall en öppen fråga.

Generella moraluppfattningar skiljer sig åt mellan både traditioner och individer, men de förändras också över tid. Den värdepluralism som vi nu ser i moderna demokratier har uppkommit under en ganska kort tidsperiod i och med att gamla hierarkier och auktoriteter har börjat falla samman i mötet med nya idéer om vad det innebär att leva ett gott liv. Grupper som tidigare varit exkluderade, till exempel kvinnor, har börjat vinna mark i det offentliga livet. Detta är en pågående process i vilken välfärds- och frihetsbevarande institutioner är både konsekvens och orsak. För Rawls' politiska liberalism är diversiteten inte ett problem som ska lösas utan ett permanent inslag att respektera. Men om värderingar återigen skulle börja smälta samman, som en följd exempelvis av fortsatt sekularisering, innebär det då att demokratin har fallerat? Naturligtvis inte. Det skulle kunna betyda att goda argument har segrat över dåliga traditioner, men hur skulle något sådant rimligen kunna inträffa om vi slutar koppla politiska principer till idéer om hur vi bör leva våra liv?

Slutligen, när det gäller (I) den normativa grunden för de framförda idealen och principerna och (II) hur människor kan bli motiverade att handla utifrån dem, har jag försökt visa att politisk liberalism saknar argumenten för det senare och, beroende på hur "det förnuftiga" definieras, delvis även för det förstnämnda. Dess kapacitet för implementering förefaller tvivelaktig, men teorin ska inte uppfattas som en praktisk handbok för offentlighetens aktörer eller för den delen som ett *modus vivendi*, utan i första hand som en normativ teori som kräver moraliska argument. De normativa inslagen är emellertid begränsade till frågan om vad som är politiskt rätt inom ett mycket begränsat område. Den har ingenting att säga om vad som konstituerar ett gott liv. Den politiska liberalen i Rawls' skepnad anser inte att politiska institutioner bör föreskriva ett visst sätt att leva eller öppet ta ställning för ett visst levnadssätt före andra. Ingen ska utsättas för tvångsingripanden endast på grund av sin livsstil. Jag tror mig inte kunna nämna en enda seriös politisk teoretiker av i dag som är av någon annan uppfattning. Detta är en legitim re-

striktion på institutionerna inte minst på grund av att de besitter maktmedel. Men den politiska liberalen ålägger sig själv samma restriktioner som han ålägger institutionerna. Om teorin vore avsedd som en handbok för hur institutioner bör lösa praktiska problem hade denna självålagda återhållsamhet kunnat vara förståelig, men nu är det inte så. En normativ teori kräver moraliska argument. Rawls kanske behöver en utläggning om till exempel autonomi för att få sin teori att lyfta från marken. Genom att inte tillhandahålla några sådana moraliska argument lämnas de moraliska ställningstaganden som faktiskt görs i det tillåtna området, det som handlar om vad som är politiskt rätt, utan den uppbackning de behöver för att övertyga. Rawls' ambition verkar vara att komma med någonting som är normativt övertygande samtidigt som det är politiskt applicerbart och moraliskt, religiöst och filosofiskt okontroversiellt. I denna sin mångfaldiga strävan har han enligt min mening misslyckats.

Lena Halldenius

Noter

1. För deras välbehövliga kritik och värdefulla förslag till förbättringar vill jag tacka Ingmar Persson, Wlodek Rabinowicz, Ewa-Jeanette Emt och Per Bauhn. Kvarvarande märkligheter ansvarar jag ensam för.
2. Till exempel "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" i *Philosophy and Public Affairs* 1985:14, s. 223-51, "The Idea of an Overlapping Consensus" i *Oxford Journal of Legal Studies* 1987:7, s. 1-25 och "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York Law Review* 1989:64, s. 233-55. Jag kommer att utgå ifrån *Political Liberalism*. Jag kommer dessutom att använda mig av några artiklar av andra författare som kommenterar politisk liberalism. Dessa publicerades under 1994 och 1995 i den amerikanska tidskriften *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*.
3. De två rättvisepinciper Rawls anser bör vara styrande för utformandet av samhällets grundläggande institutioner är: I) Frihetsprincipen: "Each

person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others" (TJ: 60). II) Differensprincipen: "Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity" (TJ: 83). Ordningen mellan de båda principerna är lexikalisk, det vill säga den första principens krav måste vara helt tillfredsställda innan den andra blir aktuell (TJ: 244).

4. I brist på bättre kommer "generell" genomgående att användas som översättning av "comprehensive".

5. I fortsättningen översatt till "förnuftig".

6. Jag är i och för sig inte övertygad om att kollisioner i filosofisk övertygelse är någon av de vanligare orsakerna till social splittring. Man skulle kunna kritisera Rawls för brist på såväl köns- som ras- och klassperspektiv på tänkbara konflikthärdar, men det är inte min uppgift här.

7. Hans generösa definition av en förnuftig doktrin är att en sådan förutsätter teoretiskt förnuft (konsistens) och praktiskt förnuft (principer för att prioritera och göra avvägningar mellan värden som är i konflikt) och vanligen kan inplaceras i en tanke-tradition (PL: 59).

8. För mig förefaller det som att idén om den ursprungliga positionen kan lösa högst ett av problemen med stabilitet. Den skulle möjligen kunna få folk att acceptera rättvisepinciperna hypotetiskt, men den åstadkommer inte mycket när det gäller att förse människor med skäl för att agera utifrån dem i det verkliga livet. Det problemet kräver en annan lösning.

9. Samuel Scheffler, sidan 4f.

10. Stephen Macedo, sidorna 469 respektive 475 (min kursivering).

11. William A. Galston, se i synnerhet sidorna 518f och 523.

12. Galston, s. 519.

13. Rawls uppehåller sig vid överlappande konsensus mellan *förnuftiga* doktriner, inte mellan vilka doktriner som helst och stabiliteten hos *rättvisa* samhällen, inte vilka samhällen som helst.

14. Brian Barry, se i synnerhet 896f.

15. Macedo, som stödjer Rawls' teori, säger i en fotnot (nr. 78) i sin artikel att distributiv rättvisa inte kan ges konstitutionell status ("should ... not be regarded as among the constitutional essentials") just på grund av att frågan är ett tvisteämne där det föreligger "reasonable disagreement".

16. Scheffler, sidan 20.

17. Galston, se i synnerhet sidorna 523ff.

18. Med statsperfektionism menar jag idén om att det finns en samhällsform som utgör "perfektionen" eller det yppersta samhället, att denna samhällsform står att finna och att dess förverkligande aktivt bör uppmuntras av institutionerna själva.

Litteratur

Barry, Brian (1995) "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, vol. 105:4, s 874-915

Galston, William A. (1995) "Two Concepts of Liberalism", *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, vol. 105:3, s 516-534

Macedo, Stephen (1995) "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?", *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, vol. 105:3, s 468-496

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice* Oxford: Oxford University Press

Rawls, John (1993) *Political Liberalism* New York: Columbia University Press

Scheffler, Samuel (1994) "The Appeal of Political Liberalism", *Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*, vol. 105:1, s 4-22