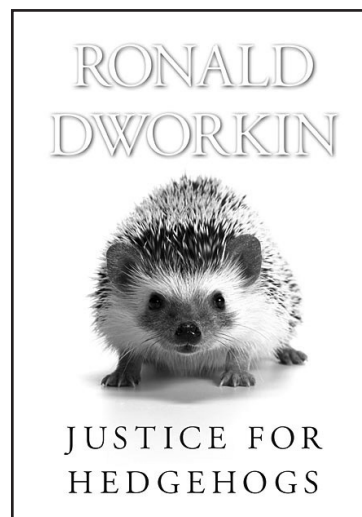


# ARKIMEDES' OVERMOT

**BOKESSAY**  
*JUSTICE FOR HEDGEHOGS,*  
RONALD DWORKIN,  
(CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY  
PRESS, 2011)

Av Runar Bjørkvik Mæland



*Justice for Hedgehogs*<sup>1</sup> er eit av fjorårets mest omtalte filosofiske verk, og blei raskt døypt ein moderne filosofisk klassikar (Grayling 2011).<sup>2</sup> I dette bokessayet vil eg ta utgangspunkt i nokre ganske få, men viktige idear frå eit omfattande og originalt verk: At etisk overveging og overtyding er substansielt normativ «all the way down», og difor uavhengig av deskriptiv fysikk og metafysikk; at alle argument for at moralske oppfatningar er sanne eller usanne må vera moralske argument, og at «andreordens», metaetisk skeptisisme og realisme difor er feilslåtte prosjekt; og til sist, at politisk autoritet og politiske avgjersler må kvila på ei oppfatning av objektiv moralsk sanning. Eg vil utfordra nokre av konklusjonane Dworkin trekk frå dei to siste av desse ideane, men finn mykje å slutta meg til i forsøket hans på ei nyorientering av moralfilosofien.

Ein viktig lekk i denne nyorienteringa handlar om å søkja seg tilbake til det eksistensielle etiske spørsmålet som kvar og ein av er stilt overfor, og som for Sokrates var blant dei viktigaste av alle filosofiske spørsmål:<sup>3</sup> *Korleis skal me leva liva våre for å gjera det beste ut av dei?*

Mange filosofar, både på Sokrates' tid og i vår eiga, har meint at det ikkje kan finnast gyldige og ugyldige svar på eit så personleg spørsmål, berre *ulike* svar – og at filosofien difor ikkje kan hjelpa oss med å finna ut av det. Somme seier at sidan det ikkje finst ein gud som bestemmer føremålet med livet vårt og stiller oss til doms for handlingane

våre, er det heller ikkje nokon måte å leva på som er ibuande betre enn andre. Andre meiner det store mangfaldet av ulike kulturar, skikkar og moralske oppfatningar beviser at det ikkje finst objektivt rette og gale svar på spørsmåla livet stiller oss. Atter andre hevdar at det ikkje finst nokre fakta om verda som kan validera eller falsifisera dei etiske synspunkta våre, eller at alle handlingar er kausalt determinert av føregåande hendingar, og dei meiner lærdomen av dette er at vala me tar ikkje kan målast mot nokon høgare standard enn det særskilte settet av subjektive kjensler som kvar av oss er blitt til del.

Me kan alle kjenna oss igjen i slike skeptiske tankar. Dei melder seg raskt når me reflekterer over våre eigne og andres overtydingar, ikkje minst når me står fast i etiske dilemma eller diskusjonar der det ikkje synest å finnast klare svar. Dworkin argumenterer likevel for at det er andre oppfatningar me faktisk lever liva våre etter. Livet stiller oss overfor vanskelege avgjersler, og tvinger oss då til å vurdera kva som er betre og dårlegare grunnar for å handla på den eine eller andre måten. Me vil vera nøye med å velja rett, fordi me opplever at noko står på spel: Avgjerslene våre får konsekvensar for vårt eige eller andres liv, og me kan ikkje eigentleg meina at det er likegyldig korleis desse speler seg ut. Alvoret og den eksistensielle tvilen me kjenner på i mange valsituasjonar gir ikkje meining ut frå oppfatninga om at det djupast sett ikkje finst rette og gale val.

## Spørsmålet me må stilla oss er ikkje om det finst moralsk sanning, men kva den moralske sanninga er

Me kan heller ikkje innbilla oss at me bestemmer kva som er rette og gale val når me tar desse avgjerslene; me kan ikkje tru at verdiar berre er subjektive. Om me skal ta stilling til kva me meiner om militær intervensjon i Syria, kan me ikkje innbilla oss at vår meining gjer noko frå eller til for om intervensjonen er rett eller gal. Me kan kort sagt ikkje innbilla oss at det er opp til oss sjølve kva som er rett og gale; det er berre opp til oss å *finna ut* kva som er rett og gale. Sidan me ikkje kan rista av oss tanken om at det

finst objektivt betre og dårlegare måtar for oss å leva liva våre på, seier Dworkin, kan me like gjerne omfamna den tanken og heller prøva å rista av oss skeptisismen. Spørsmålet me må stilla oss er ikkje om det finst moralsk sanning, men kva den moralske sanninga er (Dworkin 2011:25). Visst er me ofte usikre, og denne usikkerheita kan me kanskje aldri bli kvitt. Men det me då er usikre på, er nettopp kva som er det rette. Om alt eigentleg – djupast sett – var like rett eller gale, hadde me heller ikkje noko å vera usikre på. Så sjølv om ulike former for moralsk skeptisisme av og til får eit grep om oss, så tenkjer og handlar me, ifølgje Dworkin, som om me i praksis trur på objektivitet og sanning i det moralske domenet.

### Arkimedes' mistak

Dworkins prosjekt kan kanskje best tolkast som ein slags *common sense*-teori om etikk. Han forsøker å forsvare det han kallar «The Ordinary View [of Morality]», ei idealisering av den oppfatninga Dworkin meiner ligg til grunn for dei vanlege moralske diskursane og praksisane våre (Dworkin 2011:26–29). Dette «vanlege synet» har følgjande element:

- I alle fall nokre moralske oppfatningar er objektivt sanne (sjølv om me kan vera ueinige om kva for oppfatningar dette er).
- Moralske oppfatningar har ingen spesielle metafysiske føresetnader eller implikasjonar.
- Moralske oppfatningar må argumenterast for, og kan ikkje bevisast.

Ein kan spørja seg i kva forstand det går an å seia at eit slikt syn på moral er «vanleg». Dworkins poeng er neppe at dette er det statistisk vanlegaste synet på moral, men, som eg har forsøkt å visa, at det er betre eigna enn alternative syn til å forklara og forsvare dei moralske praksisane og diskursane våre. Eg mistenker at dei fleste i min omkrins, ville

avvist Dworkins syn til fordel for ein form for skeptisisme, og dei har mange filosofar med seg: Om Dworkin har rett, har dei med andre ord misforstått den rolla moralen spelar i liva våre og i samfunnet.

Det sentrale poenget til Dworkin i denne samanhenget er at at «[the] ordinary view is committed to taking moral judgments at face value» (Dworkin 2011:28).<sup>4</sup> Når nokon argumenterer sterkt for at «tortur er galt», bør me, om me følgjer dette «vanlege synet», forstå henne som at ho uttrykkjer noko ho meiner er sant: Ho meiner at tortur verkeleg er galt og at folk som er ueinige verkeleg tar feil. Det følgjer av dette synet at oppfatninga «tortur er galt» er objektivt sann viss og berre viss tortur faktisk er galt, uavhengig av kva nokon meiner om x. Om dette er tilfelle kan berre visast (eller tilbakevisast) gjennom moralsk argumentasjon. Å seia at oppfatninga er objektivt sann, er ifølgje det ordinære synet berre ei klargjering av innhaldet i oppfatninga, og gir ikkje ein ytterlegare metafysisk klangbotn til henne. Det er difor feil å seia som A.J. Ayer at oppfatninga berre gir uttrykk for ein negativ emosjonell reaksjon på tortur, og at ho difor ikkje kan vera sann, all den tid ho som uttrykkjer oppfatninga meiner at tortur ville vore like galt om hennar eigne subjektive kjensler ville vore annleis. Det blir like feil å seia som J.L. Mackie at oppfatninga føreset eksistensen av ein spesiell type metafysiske eigenskapar i verda som sannsynlegvis ikkje finst, men som om dei fantest ville gjort oppfatninga sann. Ho meiner å seia noko om tortur, ikkje noko om ein slags «moralske partiklar» i den ytre verda.<sup>5</sup>

Den einaste måten å argumentera for at oppfatninga er objektivt sann, er, ifølgje Dworkins «vanlege syn», å argumentera for at tortur er galt i alle samanhengar. Den einaste måten å argumentera mot at oppfatninga er objektivt sann, er å argumentera for at tortur i nokre tilfelle er greitt. Det er Dworkins sentrale ankepunkt mot både meta-etisk realisme<sup>6</sup> og skeptisisme (eller anti-realisme) at dei har misforstått dette: Dei trur dei kan stilla seg utanfor alle dei moralske oppfatningane våre og vurdera utanfrå i kva grad dei er sanne eller usanne. Om Dworkin har rett, er dei like hjelpelause som Arkimedes. Har han rett? Eg vil koma tilbake til dette og problematisera Dworkins syn på både meta-etikk og moralsk sanning og objektivitet seinare i teksten. Inntil vidare vil eg følgja han for å klargjera bakgrunnen for og følgjene av posisjonen hans.

### Humes lov

Dworkin støttar seg på ei tolking av «Humes lov» om at ein ikkje kan slutta frå *er* til *bør*. Denne «lova» seier som kjent at verdipåstandar om korleis verda *bør vera*, kan al-

dri følgja deduktivt av faktapåstandar om korleis verda er, så for at eit argument skal nå fram til ein normativ konklusjon må også minst eitt av premissa vera normative. I praksis er me gjerne ikkje så nøye på det. For å ta eit døme som skulle vera tilstrekkeleg ukontroversielt: Om me spør nokon kvifor det er galt å slå tilfeldige uteliggjarar i hovudet med balltre, og dei svarer at det er fordi uteliggjaren vil ta skade av det, vil me gjerne rekna dette som eit tilstrekkeleg svar. Men det er fordi to uuttalte normative premiss – at det er galt å valda skade mot nokon utan at det finst ei spesiell grunngeving for det, og at det aldri finst ei spesiell grunngeving for å slå tilfeldige uteliggjarar – her kan reknast som underforstått. Og desse premissa sjølve kan berre forsvarast med moralske argument.

Slik mange har tolka Humes lov, seier ho at det ikkje kan finnast moralske fakta, og følgeleg ikkje moralsk kunnskap. Ho har altså ein skeptisk konklusjon. I Dworkins særleine tolking inneber lova heller at normative fakta er av ein annan karakter enn deskriptive fakta, og at ein moralsk epistemologi difor ikkje kan modellerast etter vitenskapleg metode eller alminneleg deskriptiv kunnskap. Eit viktig skilje er at i vitenskapane kan me og bør me søkja bevis for påstandar, for å avklara om dei har status som fakta eller ikkje; i etikken er metoden å søkja dei beste argumentene («make a case») for påstandar (Dworkin 2011:126). Når det kjem til deskriptive fakta kan me ikkje alltid oppgi ein grunn til at noko er tilfelle. Av og til må me nøya oss med å seia at «det berre er slik». Så er ikkje tilfelle med normative fakta: Det må alltid vera ein *grunn* til at ei verdioppfatning er sann. «Values ... are not just stubbornly there», som Dworkin seier (Dworkin 2011:114). Det er difor alltid rett å spørja *kvifor* dei skal tru på ein gitt moralsk påstand eller følgja om ein viss moralsk regel, og om den me spør er moralsk ansvarleg, må ho kunna svara – men svaret kan berre vera å visa til andre moralske og etiske oppfatningar, som igjen berre kan forsvarast med atter andre verdidomar som støttar opp om resten.

Sidan alle verdidomar må grunngivast med andre verdidomar, må alle dei ulike verdidomane våre må støtta opp om kvarandre, så ingen av dei har ein privilegert, aksiomatisk plass: Dei utgjer eit nettverk, ikkje eit hierarki. Meir kontroversielt inneber dette for Dworkin også at djupe verdikonfliktar berre er tilsynelatande, ikkje reelle. Dei moralske argumenta våre for fridom, til dømes, kan ikkje vera uavhengige av dei moralske argumenta våre for likskap, men må henga saman med kvarandre og med andre knutar i det store nettverket av verdioppfatningar. Difor kan Dworkin ta Humes lov til inntekt for ein form for *verdiholisme*: at alle sanne verdier utgjer ein heilskap, der dei

ulike verdiane føreset kvarandre og støttar opp om kvarandre (Dworkin 2011:120).

Dette betyr at Dworkin ikkje anerkjenner konflikter mellom «det gode» og «det rette», eller mellom «etikk» og «moral» slik Dworkin bruker desse omgrepa; altså mellom korleis me sjølve skal leva gode, verdifulle liv, og korleis me skal handla overfor andre. Eit av dei sentrale etiske prinsippa for Dworkin er *sjølvrespekt*. For å leva godt, må me ta livet vårt på alvor og leva det på ein måte som gjer at me kan respektera oss sjølve. Men me kan ikkje respektera oss sjølve på denne måten om me ikkje respekterer andre som like viktige som oss sjølve. For å gjera liva våre verdifulle, må me difor opptre moralsk ansvarleg. På denne måten vil Dworkin grunnge moralen – og under moral kjem også politisk moral og rett – i etikken. I moderne filosofi, i den liberale politiske tradisjonen, har det vore ei utbreidd oppfatning at «det rette» bør ha forrang for «det gode», så ingen skal dytta si oppfatning av det gode over på alle andre. Dworkin snur saka på hovudet: Utan fridom til å ta ansvar for vårt eige liv og å la oss styra av våre egne overtvingingar, seier han, kan me heller ikkje leva godt. Så den respekta me skuldar andre – og som er eit vilkår for vår eiga sjølvrespekt – inneber nettopp å gi andre fridom til å leva etter andre etiske overtvingingar enn våre egne.

### Mot skeptisismen – og metaetikken

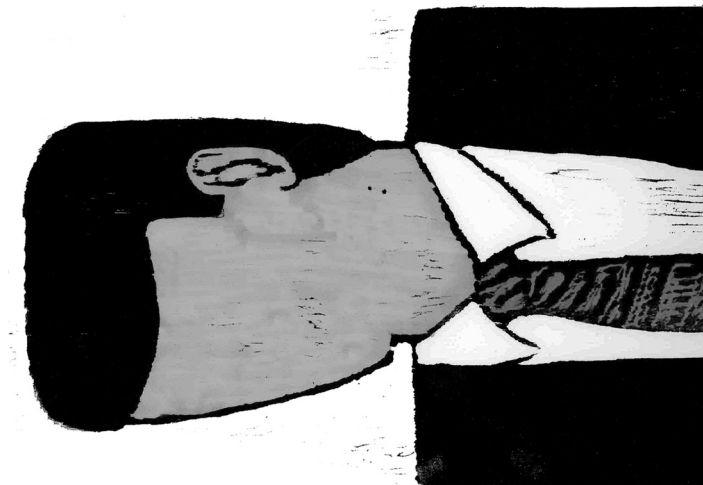
Humes lov råkar reduktiv etisk realisme, som søkjer å grunna moralen i noko utanfor moralen, som religiøs autoritet eller empirisk vitenskap. Men i Dworkins tolking råkar ho også alle former for skeptisisme som søkjer å avskrive moralen som autoritet ved å visa til ulike fysiske, metafysiske og sosiologiske fakta, som dei eg refererte til innleiingsvis. Dette er fordi moralsk skeptisisme ifølgje Dworkin alltid har substansielle moralske implikasjonar i ein slik grad at det må forståast som ein substansiell moralsk posisjon. Han gir følgjande døme som illustrasjon. Ein skeptikar som nektar for at abort nokon gong er moralsk påkravd eller forbode, må nødvendigvis meina at abort er *tillatt*, moralsk likegyldig; aldri verken ei plikt eller ei brot på ei plikt. Men dette kan ikkje forståast som noko anna enn eit svar på det moralske spørsmålet om abort. Skeptikaren tar like fordømt stilling i dette spørsmålet som dei som meiner abort er påkravd eller forbode. Det gir ifølgje Dworkin inga mening å seia at abort verken er rett, galt eller moralsk nøytralt. Den einaste meningsfulle posisjonen ein skeptikar kan innta i spørsmålet om abort – og i alle andre moralske spørsmål – er i seg sjølv ein substansiell moralsk posisjon også skeptikaren må difor grunnge sitt synspunkt med moralske argument, ikkje med faktapåstandar. Ein

moralsk skeptisisme som gir meining må vera *intern*, ikkje *ekstern*. Han kan ikkje sikra seg ein ståstad utanfor dei moralske oppfatningane våre, men må støtta seg på visse moralske oppfatningar for å så tvil om andre.<sup>7</sup>

Det sentrale poenget for Dworkin er at det ikkje finst eit arkimedisk punkt utanfor moralen som filosofar kan nyttiggjera seg av for å stilla seg til doms over moralen som heilskap, anten for å stadfesta eller undergrava denne. Som han sjølv uttrykkjer det: «We cannot certify the truth of our value judgments through physical or biological or metaphysical discoveries; no more can we impeach them that way» (Dworkin 2011:418). Dette betyr at etikken er frittstående eller uavhengig. Men Dworkin vil også gå lenger. Han trekk den sterkare konklusjonen at heile det tradisjonelle skiljet mellom etikk og metaetikk må kastast på båten, fordi spørsmåla om moralsk sanning og kunnskap berre kan forståast som abstrakte moralske spørsmål. Korleis me tar stilling i desse spørsmåla er avhengig av og/eller har følger for korleis me vurderer meir konkrete moralske spørsmål. Difor slår han fast i ei mellomoverskrift: «Yes, Meta-Ethics Rests on a Mistake» (Dworkin 2011:67).

Dette er etter mitt syn å gå eitt skritt for langt. Eg deler Dworkins poeng om at det me kjem fram til i dei mest abstrakte delane av ein etisk teori kan få konsekvensar i dei meir konkrete delane av teorien. Metaetikken kan ikkje vera fullstendig frikopla frå etikken. Men at eit så skarpt skilje ikkje er haldbart, betyr ikkje at eit mindre skarpt skilje heller ikkje er haldbart. Dworkin synleggjer eit restriktivt og konservativt syn på metaetikk, som mange metaetikkarar ikkje deler. Oppslaget om metaetikk på Stanfords nettlesikon seier at somme filosofar tidleg på 1900-talet meinte at metaetikken verken hadde moralske føresetnader eller praktiske implikasjonar. Men artikkelforfattaren slår fast at eit slikt syn ikkje er allment akseptert, og at det vanskeleg kan la seg gjennomføra. Det vanlege synet er altså ikkje at metaetikken kan vera fullstendig frikopla frå etikken, men at me kan abstrahera vekk frå dei konkrete standpunkta våre for å reflektera filosofisk over føresetnadene for moralsk tenking, diskurs og praksis (Sayre-McCord 2012). Det er nettopp dette Dworkin gjer i fleire kapittel i *Justice for Hedgehogs*. Me kan diskutera skiljet Dworkin gjer mellom moralske og vitenskaplege fakta uavhengig av usemjene me eventuelt måtte ha om abort eller fordelingsrettferd. Det same gjeld påstandande hans om at moralske eigenskapar supervenerer på naturlege eigenskapar.

Dworkins prosjekt burde vore ei positiv rekonseptualisering av metaetikken som ein viktig lekk i ein omfattande



Illustrasjon: John Hoelstad Dæhli

teori om kva som er verdifullt – ikkje ei arrogant avskrivning av all metaetikk. Slik eg les han, utviklar Dworkin sjølv ein distinkt metaetisk posisjon samstundes som han utfordrar etablerte metaetiske teoriar og viser korleis samanhengen mellom meir og mindre abstrakte nivå av den moralske tenkinga vår er meir substansiell enn mange tenkjer seg. Dette kan me klappa for; avvisinga av heile metaetikken som ein feilslått disiplin er eit unødvendig ekstranummer.

### Objektiv moral på politikens arena

Ein del av Dworkins motivasjon for forsvaret av moralsk objektivitet og sanning er, som eg har vore inne på, at han meiner moralsk skeptisisme trugar med å gjera mange av dei vande og viktige moralske praksisane våre meningslause. Ikkje minst gjeld dette innan retten og politiken, som då også har vore Dworkins hovudsaklege verkeområde innan filosofien sidan 1970-talet. I ein slående passasje i innleiingskapitlet til *Justice for Hedgehogs* seier Dworkin: «[I]t is our politics, more than any other aspect of our lives, that denies us the luxury of skepticism about value. Politics is coercive: we cannot stand up to our responsibility as governors or citizens unless we suppose that the moral and other principles on which we act or vote are objectively true» (Dworkin 2011:8). Sitatet er slående fordi det har vore ein viktig trend i nyare politisk filosofi å vera skeptisk til objektiv moralsk sanning som kjelde til politisk autoritet. Dworkin utfordrar denne trenden med spørsmåla: Korleis kan ein forsvara legitimiteten til tvangsapparatet som finst i moderne statar om det blir brukt til å

forsvara ein politikk som ikkje har nokon objektiv moralsk gyldigheit? Om prinsippa politikken byggjer på berre er uttrykk for nokon sine subjektive kjensler og haldningar, korleis kan ein då rettferdiggjera at alle borgarar, anten dei vil eller ikkje, må føya seg etter denne politikken og gi av sin eigedom for å finansiera han?

Eit mogleg svar på spørsmåla er at autoriteten staten har, og politikken staten utøver, er legitim om han er innretta etter prinsipp som (i ein eller annan forstand) er *akseptable* for dei som staten har makt over. Men folk kan ha mange ulike grunnar til å akseptera statens autoritet – han treng ikkje samsvara med nokon sitt høgste moralske rettferdsideal. Det finst mange ulike variantar av eit slikt syn, frå ein realpolitisk orientert *modus vivendi*-teori som hos Bernard Williams (2005), til ein politisk liberalisme basert på ein «overlappende konsensus» som hos John Rawls (1996). Dei deler eit sinnelag som gjer at dei gjerne har vel så lite tiltru til folk som hevdar å ha den objektive sanninga på si side i politiske spørsmål, som til meir skeptiske samfunnsaktørar som berre hevdar eit begrensa perspektiv. I ei melding av *Justice for Hedgehogs* set Katrien Schaubroeck ord på ein reaksjon mange av Dworkins lesarar vil dela:

Dworkin argues in favor of value objectivism by saying that it would be *irresponsible* to defend a theory of justice without also defending a theory of moral objectivity. But is it not equally dangerous to encourage people to think that their judgment tracks an objective truth on which everyone should converge? (Schaubroeck 2011)

Frå eit slikt perspektiv kan me sjå ein fare ved Dworkins posisjon. Han oppmuntrar folk til å bringa til torgs si oppfatning av den heile moralske sanninga som utgangspunkt for sine politiske posisjonar. Men i eit pluralistisk samfunn prega av djupe motsetnader i nær sagt alle filosofiske, moralske og religiøse spørsmål, kan denne oppmuntringa vera meir til skade enn til gagn om målet er å finna omforeinte løysingar på felles problem. Alternativet me finn i Rawls' politiske liberalisme, er å oppmuntra borgarane til å la seg rettleia av ei *offentleg fornuft* i viktige politiske spørsmål. Så langt det er mogleg må me i slike spørsmål forsøka å tenkja på vegner av alle, også dei som er ueinige med oss i moralske, filosofiske og religiøse spørsmål. Steinar Bøyum har presist formulert grunntanken i den modne versjonen av Rawls' kontraktualisme slik:

Ein rimeleg borgar anerkjenner at dei lover og reglar som me byggjer samfunnet på skal vere akseptable for andre rimelege borgarar, også om dei har eit anna livssyn enn ein sjølv. Gitt at andre gjer det same gir eg avkall på ambisjonen om at sam-

funnet skal formast etter det eg ser som Den Heile Sanninga (Bøyum 2011).

I tråd med dette har Gerald Gaus åtvare mot det han kallar *sekteisme* i den politiske filosofien. Heller enn å berre fremja si eiga oppfatning av sanninga og venta på at alle andre skal la seg overtyda, må målet for politiske filosofar vera å finna fram til eit allment akseptabelt grunnlag for politisk autoritet i eit samfunn der folk har ulike og uforenelege oppfatningar av sanninga. Dette inneber å forsona seg med at eitt syn på rettferd aldri kan bli endegyldig:

A nonsectarian liberalism is deeply skeptical that reasonable and rational people will ever concur on principles of distributive justice, the extent of property, or the role of the state. The most at which we can realistically aim is convergence on a set of principles or policies that all reasonably reflective and good-willed citizens can endorse as in some sense acceptable (Gaus 2011).

Er Dworkins politiske filosofi «sekteisk» i Gaus' forstand, og er dette i så fall problematisk? Først kan me merka oss at Dworkin sjølv deler Gaus' skepsis til om folk nokon gong vil samla seg om eitt syn på fordelingsrettferd, eigedom og statens rolle. Men han meiner – eller håper – at me likevel kan bli einige om nokre meir generelle prinsipp for politisk moral, og så vera einige om å vera

**Om prinsippa politikken byggjer på berre er uttrykk for nokon sine subjektive kjensler og haldningar, korleis kan ein då rettferdiggjera at alle borgarar, anten dei vil eller ikkje, må føya seg etter denne politikken og gi av sin eigedom for å finansiera han?**

ueinige om korleis desse prinsippa best kan tolkast i konkrete tilfelle. Dworkin meiner me alle bør slutta oss til to prinsipp som saman uttrykkjer alles grunnleggjande likeverd. Dei seier at eit kvart politisk styresett plikt for det første å visa lik respekt for alle borgarars ansvar for å skapa noko verdifullt sitt eige liv, og for det andre å visa lik omtanke for utfallet av livet til kvar enkelt borgar (Dworkin 2011:2). Desse prinsippa kan me dela sjølv om me er ueinige i korleis eit verdifullt liv ser ut, korleis eit rettferdig skattesystem ser ut og kor omfattande velferdstilbod staten bør finansiera. Utfordringa for kvar enkelt av oss blir då å visa korleis vårt synspunkt om formuesskatten eller foreldrepermisjonen følgjer av den beste forståinga av statens plikt til lik respekt og omtanke for alle.<sup>8</sup> Men om nokon er ueinige med oss i desse spørsmåla, kan me likevel anerkjenne dei som ansvarlege politiske aktørar om me kan sjå

at dei har lagt til grunn dei same grunnleggjande prinsippa som oss, men tolka desse på ein annan måte. På same måte kan me akseptera at ein politikk me er ueinige med, likevel er legitim om han følgjer av ei rimeleg tolking av prinsippa om lik respekt og omtanke, sjølv om denne tolkinga etter vårt syn ikkje er den beste (Dworkin 2011:321–322).

Dette inneber at Dworkin gir plass til den rimelege usemja som nødvendigvis finst i demokratiske samfunn, og anerkjenner at politisk autoritet kan vera legitim sjølv utan å samsvara fullt ut med hans eige rettferdsideal – to av Gaus' ankepunkt mot sekterismen (Gaus 2011). Men uroa som ligg til grunn for kritikken hans går ikkje heilt bort. Sjølv om dei to prinsippa til Dworkin er fleksible og famnar vidt, og sjølv om han argumenterer godt for dei, har han ikkje gitt oss grunn til å tru noko anna enn at mange borgarar i eit demokratisk samfunn likevel vil avvisa dei. No er det ikkje eit problem i seg sjølv at politisk filosofi er kontroversiell. Men om me insisterer på at dei politiske prinsippa me trur på er objektivt sanne – slik Dworkin oppmuntrar oss til – kva skal me då seia om dei av medborgarane våre som er djupt ueinige med oss? Me vil sjøvsagt meina at dei tar feil, men me har ingen prov å visa dei, berre moralske argument som dei ikkje blir overtydde av. Skal me seia at dei ikkje er rasjonelle nok, at dei er ført på villspor av feilaktig overveging? Er dette i så fall ei sunn haldning å ha overfor medborgarane våre, som me ønskjer å dela eit fredeleg politisk samfunn med i gjensidig respekt? Bernard Williams har argumentert for at ein grad av *tvisyn* er ei dygd i eit pluralistisk, demokratisk samfunn: Samstundes som me står fast på våre eigne overtydingar om det som er rett, må me erkjenna at når desse overtydingane blir implementert i politiske vedtak mot vilja til andre som like oppriktig overtydde om at det ikkje er rett, så inneber dette ein kostnad for dei i form av deira fridom. Å erkjenna dette betyr at me ikkje berre kan fortelja dei at dei har misforstått omgrepet fridom eller at dei ikkje har resonert godt nok om føresetnadene for vår felles politiske praksis. Williams' syn er komplisert, men han synest å ha eit poeng når han hevdar at eit slikt *tvisyn* får for lite rom i Dworkins teori (Williams 2005:125–127).

### Sanninga

Dette er eit spørsmål om politisk etikk, men det fører oss også til eit meir generelt problem ved Dworkins syn på moralsk sanning og objektivitet. Kvifor meiner han det er så viktig at me kan omtala moralske oppfatningar som objektivt sanne eller falske? Ved eitt høve seier han at det er «an obvious, inescapable fact» at det finst sanningar i verdispørsmål (Dworkin 2011:24), men i lys av alle dei sofis-

tikerte posisjonane som nektar for dette, og som Dworkin sjølv vurderer, synest dette mest å vera meint som ein provokasjon. Me får eit betre svar ved eit seinare høve:

Insisting on truth [in ethics] keeps before us the deepest philosophical challenge of this domain: to make sense of the idea that there is unique success to be had in inquiry, even when that inquiry is interpretive rather than empirical or logical, even when that inquiry admits no demonstration and promises no convergence (Dworkin 2011:121).

Dette svaret inneber at me ikkje kan håpa på nokon konvergens om den moralske sanninga – det vil alltid finnast situasjonar der to personar som har tenkt like grundig gjennom eit moralsk spørsmål likevel er djupt ueinige om konklusjonen – og det finst heller ikkje noko bevis, ikkje ein gong i prinsippet, som seier at den eine har rett, medan den andre tar feil. Likevel meiner Dworkin at den eine oppfatninga i prinsippet må vera objektivt sann, den andre objektivt usann. Men kva tyder eigentleg dette, og korleis hjelper det oss til å forstå den menneskelege situasjonen og dei moralske praksisane våre?

For Dworkin inneber som tidlegare nemnt ikkje Humes lov at det finst eit uoverstigeleg skilje mellom fakta og verdiar, men at normative fakta er av ein annan karakter enn deskriptive fakta. No har me nådd eit punkt i drøftinga der den meir skeptiske tolkinga av Humes lov igjen renn oss i hu. Om moralske fakta er så ulike frå empiriske fakta at omgrepa om sanning og objektivitet får eit heilt anna innhald på det moralske området enn på det deskriptive og vitskaplege området der mange av oss er meir komfortable med dei – kva oppnår me då eigentleg ved å insistera på å bruka dei på begge områda? Kanskje det er like greitt å vedgå at djupe moralske usemjer og verdimotsetnader alltid også har å gjera med disposisjonar, haldningar og kjensler, og ikkje berre rasjonalitet, og at me difor bør vera varsame med å omtala vårt eige syn som objektivt sant. Dette kan me vedgå utan å innta ein «arkimedisk ståstad» – kanskje er det eit syn som ivaretar verdien av dei moralske diskursane og praksisane våre minst like godt som Dworkins syn. Eit slikt syn viser i alle høve korleis me kan dela Dworkins mistru til Arkimedes' overmot, utan å følgja *common sense*-realismen hans heile vegen til ende.

Ettersom Dworkin utviklar posisjonen sin, kjem arven etter Sokrates meir og meir til syne. Sokrates meinte me måtte søkja filosofisk innsikt for å leva gode liv; han argumenterte for at dygdene føreset kvarandre og går opp i ein heilskap; og han hevda at utgangspunktet for studiet av dei moralske dygdene, også spørsmålet om politisk rettferd, måtte vera spørsmålet om kva som gjer eit liv verdi-

fullt. Alle desse ideane, i høveleg tilpassa former, finn me igjen i Dworkins verdiholisme. Men den sokratiske arven har også ei mørkare side: Ideen om at politisk styring bør overlatast til «filosof-kongar» som har innsikt i den heile sanninga (*Republic*, 473d). Får me ikkje sjå eit glimt av også denne arven i Dworkins politiske moralisme?<sup>9</sup> Dette er kanskje urettferdig overfor Dworkin; han er ein liberaller og ein demokrat så god som nokon. Like fullt gir han inntrykk av å meina at alle som styrer – og i eit demokrati vil det seia alle borgarar – må vera moralfilosofar, og moralfilosofar av den rette sorten. Dette har, som eg var inne på, uheldige implikasjonar i eit pluralistisk, demokratisk samfunn. Å berre sjå kvarandre som moralfilosofar kan få oss til å oversjå at me først og fremst er medborgarar med

ulike interesser, ståstader og erfaringar.

Men heller enn å dvela ved denne kritikken, vil eg til slutt finna tilbake til ein positiv tone. Dworkins grunnleggjande utfordring, både til moralfilosofien og til kvar enkelt av oss, er å søkja tilbake til spørsmålet om korleis me kan leva liva våre for å gjera det beste ut av dei. Dette er eit spørsmål me aldri kan seia oss ferdige med eller ta for gitt at me har funne svaret på, og heller ikkje eit spørsmål me kan lata som at ikkje finst. For å finna svaret på det kan me gjerne finna hjelp og støtte i vitenskapane eller i religionane, men ingenting på desse områda kan erstatta det mest nødvendige: evna me alle har fått til etisk og moralsk refleksjon.

## NOTER

<sup>1</sup> Utover det eg tar opp i dette essayet, rommar boka interessante diskusjonar om alt frå omgrepsanalyse og fortolkingsteori til fordelingsrettferd og fri vilje, vevd saman med nytolkingar av Platon, Aristoteles, Hume, Kant, Nietzsche og Sartre. Den pussige tittelen refererer til eit fragment hos den greske poeten Arkhilokos: «Reven veit mange ting, men piggsvinet veit éin stor ting.» Dworkin låner linja frå Isaiah Berlin, som brukte henne til å sortera «revane» i idéhistoria – dei pluralistiske mangfaldstenkjarane, som luskar hit og dit – frå «piggsvina», dei monistiske einskapstenkjarane som ser alt i lys av sin store idé. Dworkin meiner reven har hatt eit uførtent overtak i samtidsfilosofien, og tar parti med piggsvinet. Han formulerer hovudtesa si slik: «Value is one big thing. The truth about living well and being good and what is wonderful is not only coherent but mutually supporting: what we think about any one of these must, in the end, stand up to any argument we find compelling about the rest» (Dworkin 2011:1).

<sup>2</sup> Men boka har også fått sin del kritisk omtale. Sjå Simon Blackburns til dels syrlige melding i *Times Higher Education* (2011).

<sup>3</sup> «It is no ordinary matter that we are discussing», seier Sokrates i bok 1 av *Staten*, «...but the right conduct of life.» «[W]e must examine it more carefully» (*Republic*, 352d). Sjå for øvrig Bernard Williams' artikkel «Plato against the Immoralists» i Williams (2006).

<sup>4</sup> I den tidlegare artikkelen «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», som første del av *Justice for Hedgehogs* i stor grad byggjer på, kallar Dworkin det same synet for «The Face Value View» (Dworkin 1996: 92). Dette er kanskje er meir presist.

<sup>5</sup> Ayers emotivisme og Mackies feiltteri er nokon av dei ulike formene for skeptisisme som Dworkin tar opp. Han drøftar også mellom anna Rortys pragmatisme, Williams' internalisme, Gibbards ekspressivisme og Blackburns kvasi-realisme.

<sup>6</sup> Dworkin rettar mesteparten av argumentasjonen sin mot ulike former for moralsk skeptisisme, og forholdet mellom Dworkins syn og ulike former for moralsk realisme er difor underopplyst i *Justice for Hedgehogs*. Sjølv om Dworkin nektar for at han er moralsk realist, passar han tilsynelatande godt inn i definisjonen som blir gitt av denne posisjonen i Stanfords nettleksikon: «Moral realists are those who think that [moral claims] should be taken at face value—moral claims do purport to report facts and are true if they get the facts right. Moreover, they hold, at least some moral claims actually are true» (Sayre-McCord 2009).

<sup>7</sup> Intern skeptisisme blir altså ikkje råka av Humes lov. Dworkins svar til den interne skeptikaren er å finna i den substansielle etiske teorien hans om kva som gjer livet verd å leva. Korleis denne teorien ser ut kjem berre glimtvis fram i dette essayet.

<sup>8</sup> Bernard Williams har eit poeng når han seier at Dworkin forestiller seg politisk diskurs etter modell av ein idealisert amerikansk høgsterett, der

dommarane på eit prinsipielt nivå diskuterer korleis grunnlovsteksten, som alle er einige om at er gyldig, best bør tolkast i konkrete tilfelle.

<sup>9</sup> Sjølv sagt utan den tilhøyrande idélæra til Platon. Slik ho vanlegvis er blitt tolka, er denne eit godt døme på den typen filosofi som Dworkins anti-arkimedeanisme rettar seg mot.

## LITTERATUR

- Blackburn, S. 2011, «Justice for Hedgehogs: Prima Facie Case of a Moral Lawman», *Times Higher Education*. Tilgjengeleg frå: <<http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storycode=414939>> [15.10.2012]
- Bøyum, S. 2012, «Toleranse for dei intolerante», *Bergens Tidende*. Tilgjengeleg frå: <<http://blogg.bt.no/preik/2012/10/04/toleranse-for-dei-intolerante/>> [17.10.2012]
- Dworkin, R. 1996, «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», *Philosophy and Public Affairs*, 25, 2, 87–139.
- , 2011, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gaus, G. 2011, «The Range of Justice (or, How to Retrieve Liberal Sectual Tolerance)», *Cato Unbound*. Tilgjengeleg frå: <<http://www.cato-unbound.org/2011/10/10/gerald-gaus/the-range-of-justice-or-how-to-retrieve-liberal-sectual-tolerance/>> [15.10.2012]
- Grayling, A. C. 2011, «The Birth of a Classic», *New York Review of Books*, 58, 7.
- Platon 1969, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 5 & 6, Shorey, P. (oms.), Harvard University Press, Cambridge. Tilgjengeleg frå: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168>> [15.10.2012]
- Rawls, J. 1996, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Sayre-McCord, G. 2009, «Moral Realism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Zalta, E.N. (red.). Tilgjengeleg frå: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/moral-realism/>> [16.10.2012]
- , 2012, «Metaethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Zalta, E.N. (red.). Tilgjengeleg frå: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/metaethics/>> [15.10.2012]
- Schaubroeck, K. 2011, «Review of *Justice for Hedgehogs*», *Metapsychology Online Reviews*. Tilgjengeleg frå: <[http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view\\_doc.php?type=book&tid=6210&cn=135](http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&tid=6210&cn=135)> [15.10.2012]
- Williams, B.A.O. 2005, *In the Beginning was the Deed*, Princeton University Press, Princeton.
- , 2006, *A Sense of the Past*, Princeton University Press, Princeton.