

Hva skal staten være?

BOKOMTALE: Antologien «Philosophy of Justice» tilbyr en idéhistorisk tilnærming til aktuelle problemstillinger i politisk filosofi.

Av Johannes Servan, doktorgradsstipendiat i filosofi ved Universitetet i Bergen

Philosophy of Justice er den tolvte og siste del av *Contemporary Philosophy*, en serie gitt ut på Springer forlag, som har til hensikt å gi en oversikt over ulike trender i samtidsfilosofien. Første bind (1981) omhandlet [språkfilosofi](#), og serien spenner videre over alt fra moral- til vitenskapsfilosofi, samt ulike regioner: Asia, Latin-Amerika, Afrika. Guttorm Fløistad har vært redaktør for serien. Han påpeker innledningsvis at når man ser de tolv delene i sammenheng, kan man se den sokratiske ånden i denne serien som et slags internt interkulturelt prosjekt blant de ulike filosofiske retningene. Serien er altså et forsøk på å oppnå et filosofisk kommunikasjonsfellesskap.

«Kultur» er åpenbart et tvetydig begrep her. Det viser både til tematiske retninger innenfor faget og til geografiske inndelinger. Til tross for denne velintenderte dialogiske rammen er også den siste delen av denne serien – kanskje ikke så overraskende – i hovedsak en idéhistorisk oversikt over viktige bidrag innen den vestlige tradisjonen, bortsett fra et sideblikk på islamsk rettstenkning.

Mer påfallende er det at vel halvparten av tekstutvalget er hentet fra en tidligere norsk utgivelse som ikke vies noen direkte oppmerksomhet i redaktørens forord eller introduksjon. Kun én av tekstene oppgis eksplisitt å være en oversettelse fra introduksjonsboken *Politisk filosofi – fra Platon til Hannah Arendt* (2013), redigert av Jørgen Pedersen. Disse tekstene er gode introduksjonstekster til feltet politisk idéhistorie, og oversettelsen har etter mitt skjønn vært både vellykket og fortjent. En takk fra redaktørens side kunne vært på sin plass. Det øvrige utvalget er sprikende, fra solide bidrag om Samuel Pufendorf og John Rawls, til mer ujevne bidrag om [Aristoteles](#) og [David Hume](#). Av 21 tekster er også tre tekster på fransk.¹ Dette gir et visst internasjonalt preg over utgivelsen, men «samtidsfilosofien» er ifølge Fløistads overblikk i all hovedsak norsk.

Hvis vi setter den uttalte ambisjonen i serien opp mot det foreliggende tekstutvalget, er det litt uklart hvem som er bokens målgruppe. I sum kan vi kanskje plassere den som en introduksjon til den aktuelle idéhistoriske forskningsfronten, ment i hovedsak for «fremmedkulturelle» og nyankomne? Hvis dette er noen lunde riktig, vil jeg – som en relativt nyankommen – si at det er et vellykket prosjekt. De fleste tekstene diskuterer de historiske personenes bidrag, både innenfor deres egen problemhorisont og i forhold til den viktigste resepsjonen. Det er også forfriskende at det legges forholdsvis stor vekt på tidlig naturrettstenking og andre perspektiver som ellers ofte havner i margene, slik som den nevnte islamske tenkningen, feminismen og den republikanske tradisjonen

Hva kan vi så si om temaet? Hva er rettferdighet? Her finnes det mange svar, og få er ukontroversielle. Fløistad peker på fordelingsrettferdighet som en aktuell problemstilling. Jeg er enig i at fordelingsrettferdighet har blitt mer dominerende i de siste tiårene, men det er gjengjeldelsesrettferdighet (strafferett) som stort sett har vært forbundet med det politiske. Det reflekterer i stor grad også denne utgivelsen, med noen hederlige unntak. Videre tenker noen på rettferdighet som noe som kun er mulig innenfor loven, mens andre ser det som en målestokk utenfor loven. En rettferdig orden legitimeres gjerne også ut fra et genuint fellesskap, som vennskap, religion eller nasjon. I hvor stor grad skal vi tenke på rettferdige stater som knyttet til slike fellesskap? Kan vi for eksempel snakke om den franske revolusjon som innstiftingen av et egalitært borgerskap, uten samtidig å nevne opprettelsen av en nasjonalstatlig orden?

Jeg skal forfølge et litt annet spørsmål som vil kunne knytte sammen noen av hovedmomentene i den aktuelle tekstsamlingen: Hvilken funksjon har en stat? En grovinnstilling av svarene på dette spørsmålet gjøres gjerne mellom ivaretakelsen av sikkerhet og tilrettelegging for handel på den ene siden, og av folkestyre og reell deltakelse på den andre. Er det ikke ut fra dette påfallende hvor rimelig det virker å plassere en negativ forståelse av frihet nær «realpolitikken», mens de mer positive forståelsene av frihet assosieres med politisk idealisme? Med utgangspunkt i antologien vil jeg i det følgende diskutere spørsmålet om statens funksjon med utgangspunkt i to svar: selvopprettholdelse og det genuine fellesskap.

Statens funksjon

Det kan være metodisk uheldig å vinkle idéhistoriske undersøkelser ut fra vår egen tids problemer. Som T. I. Rørvik betimelig påpeker i kapittelet om Pufendorf, kan det også være idéhistorisk kostbart å vektlegge aspekter ved en tenker som foregriper og leder til problemer som tenkeren selv ikke var opptatt av, slik man i de siste årene har lest Pufendorf som forløper til Kant. Jeg har likevel valgt å vinkle min lesning ut ifra et overordnet spørsmål: *Hvilken funksjon eller hvilket formål har en stat?*

Det er tre grunner til dette valget: For det første, inspirert av Michael Sandels aristoteliske poeng, burde en diskusjon om en god eller rettferdig samfunnsorden ta utgangspunkt i en bestemmelse av dens funksjon eller formål. Svarene spenner historisk fra den demokratiske statens mål om selvstyre, via minimalstatens sikkerhet til sosialdemokratiets velferd. Den foreliggende idéhistoriske gjennomgangen gir oss altså her i første omgang et sett av mulige svar på dette spørsmålet.

Den andre grunnen til å velge dette spørsmålet er at det gjør oss sensitive overfor minst to historisk kontingente forhold: at både hva vi mener med en «stat» og hvilken funksjon vi knytter til dette institusjonskomplekset, historisk er i endring. Det er for eksempel stor forskjell på å diskutere formålet med en bystat versus en nasjonalstat (for ikke å snakke om en overnasjonal eller global rettsorden). Det er selvsagt også mulig å snakke om en viss historisk stabilitet, slik som når Thomas Krogh viser til at Jean Bodin gir oss grunnrisset for det moderne statsbegrepet midt på

1500-tallet, noe som igjen har motivert en kritikk av Rousseaus frihetsbegrep (basert på bystaten) for å være anakronistisk, slik Ellen Krefting refererer til.

For det tredje mener jeg vi trenger et nytt svar på dette spørsmålet gitt de globale problemene vi står overfor. Vi kan med fordel, som Fløistad påpeker innledningsvis, se samtidige problemer i lys av filosofihistorien. Vi ser dette særlig i måten Helga Vardens fremstilling av Locke og Kant farges av fattigdoms- og distribusjonsspørsmål på, samt hvordan toleranse og trosfrihet går igjen i den tidlige naturrettenkningen, særlig hos Hugo Grotius, og i behandlingen av den islamske tenkingen. Personlig vil jeg tendere til å tenke at det Kant avgrenser som *kosmopolitisk* rett (i motsetning til nasjonal eller internasjonal rett) – forholdet mellom stater og fremmede, eventuelt staters ansvar for et begrep om berørte parter som strekker seg utenfor forholdet til egne borgere og andre stater – er det mest interessante. Med tanke på at det berører noen av vår tids største problemer: miljødeleggelse, økonomisk ulikhet, og mennesker på flukt, er dette dessverre – med unntak av Odin Lysakers kapittel – i liten grad behandlet.

I de første kapitlene, som tar for seg antikkens perspektiver, svarer statens formål i store trekk til synet på det gode liv som et endelig mål med politikk og tenkning. Som Saint-Sernin fremhever, er dette nært knyttet til ideen om den gode borgeren og forståelsen av utdannelsen (eller dannelsen) sitt formål: å utdanne gode borgere. I Eleni Leontsinis redegjørelse for Aristoteles vises det videre til et avgjørende skille mellom et universelt begrep og partikulære begrep om rettferdighet, som direkte svarer på spørsmålet om statens formål: Generelt sett skal (by-)staten befordre borgernes lykke. Mer konkret skiller Aristoteles mellom to typer partikulær rettferdighet:

- Fordelingsrettferdighet: distribusjon, som sammen med bytterettferdighet følger likhetsprinsippet.
- Gjengjeldelsesrettferdighet: korrigerende og gjenoppbyggende, som søker å gjenopprette balansen/harmonien; eks. strafferett

Dette skillet er viktig fordi det i den moderne politiske tenkningen er sentralt for å definere det politiske feltet. Som A. H. Aure forklarer, tar Grotius utgangspunkt i dette skillet mellom fordelings- («distributiv», hos Grotius «attributiv») og gjengjeldelsesrettferdighet («restorativ», hos Grotius «expletiv»/perfekt) for å avgrense hvilke typer saker som med rette kan håndheves med makt (evt. *gå til krig*, som var Grotius' hovedanliggende). I tråd med den liberalistiske tradisjonen og Lockes lesning av Grotius, defineres dermed det politiske som håndhevelsen av den perfekte rettferdighet, mens det distributive kun skulle hevdes som moralsk krav. Vi finner dette skillet også igjen hos Kant. Som Varden diskuterer, er det ikke åpenbart om Kant vil benekte en viss håndhevelse av ufullkomne plikter (omfordeling med utgangspunkt i likhet), mens full håndhevelse vil gå klart utenfor.²

Skillet oppsummeres gjerne som distinksjonen mellom det rette og det gode. Et av temaene som behandles rimelig grundig i denne boken, er spørsmålet om fattigdom er et fordelings- eller gjengjeldelsesproblem, eventuelt om det faller inn under restriksjonen av det som kan håndheves

som «rett». Dette spørsmålet er kanskje mer gjenkjennelig som definerende for høyre- og venstreaksen i det politiske landskapet.

Rettferdighet er således stort sett i den moderne liberale forståelsen begrenset til en bestemt type interaksjon mellom borgere, den typen som truer fredelig sameksistens. Forholdet mellom Gud og individene skal også holdes utenfor, i samsvar med Knut Vikørs redegjørelse for skillet i den islamske rettslæren mellom *ibadat* (menneskets relasjon til Gud; basert på *sharia*, tro/underkastelse) og *mu'amalat* (sosial interaksjon; basert på *maslaha*, dvs. verdslig velvære/fornuft). Det avgjørende i det sekulære begrepet om politikkenes omfang er selvsagt at staten begrenser seg til det sistnevnte. Dette skillet utnyttes i dag av moderate islamske reformister. I lys av dette er det også interessant at Varden viser til hvordan Locke i løpet av livet skifter posisjon i dette spørsmålet, og da særlig med tanke på katolske borgeres religionsfrihet i et protestantisk samfunn.

Selvopprettholdelse

Rettferdighet (*diakiaion*) er i den aristoteliske tradisjonen uløselig knyttet til det politiske fellesskapet. I denne tekstsamlingen kommer det tydelig fram at tradisjonen videreføres i den republikanske forståelsen av frihet (Rousseau, Hegel, Arendt). Rettferdigheten er det gode i politikken, eventuelt en stat som fungerer på en god måte. At det rettferdige skal manifestere seg i noe før-politisk, er dermed utenkelig. Videre er, som Leontsini påpeker, det antikke begrep om frihet ikke kun knyttet til selvmestring, men også til *selvstyre* – dvs. den demokratiske statsformens formål, i kontrast til oligarkiet (velstand) og aristokratiet (dannelse).

Dette står i klar kontrast til det fremvoksende moderne synet på naturrett og individuelle rettigheter i den tidlige tenkningen rundt den moderne stat og dens legitimitet. Bortsett fra at den individualistiske naturrettstenkningen tar utgangspunkt i selvmestring, slik som tilegnelse gjennom arbeid og kontroll, kan vi nevne noen åpenbare forskjeller:

For det første, som allerede nevnt, introduserer Bodins moderne statsbegrep³ en ny måte å tenke om staten på. Den moderne stat er, i motsetning til bystaten og den føydale staten, framkølet bestemte privilegerte personer, relasjoner og territorium. Den er i kjernen upersonlig og metatopisk, og forvaltes ikke minst ut ifra en absolutt, sivil autoritet som tolererer et mangfold av religiøse syn (bortsett fra hekser, selvfølgelig). Bodin hadde et nyplatonisk bilde på naturen som gjennomgående hierarkisk organisert i relasjoner mellom de overlegne og de underkastede. I [Hobbes'](#) videreføring av Bodins absolutistiske statsbegrep, ble begrepet tilpasset et mekanistisk verdensbilde. Det grunnleggende naturlige er således de atomistiske individene. Dette innebærer blant annet at den politiske relasjonen mellom suverenen og dens undersåtter sees på som en sosialt konstruert orden med det instrumentelle formålet å sikre borgerne et liv i trygghet.

For det andre er, som Rørvik forklarer, en fellesnevner for den tidlige moderne naturrettstenkningen, og for så vidt også senere for Locke, *prinsippet om selv-opprettholdelse*

(«self-preservation»). Dette må forstås både som et brudd med den skolastiske (dogmatiske, forenende) lesningen av Aristoteles og med den historiserende humanismen vi finner hos Bodin, i den forstand at naturrettsstenkingen forsøker å finne en universell fellesnevner som kan avvise den moralske (eller religiøse) relativismen. Det endelige formålet med staten er dermed selvopprettholdelse. Er den absolutte og suverene staten den beste måten å oppnå dette formålet på? Selv om de ulike tenkerne her utformer svaret noe ulikt, er grunnformen den samme: «Ja, med forbehold om at staten overholder et system av plikter og rettigheter.»

MER POLITISK IDÉHISTORIE: [Hobbes' kunstige suverene person](#) • [Handlingens mann](#)

Særlig hos Locke er det tydelig at denne fellesnevneren, den moralske minimalismen bygget på selvopprettholdelse, knytter rettferdighetsbegrepet til noe som er uavhengig av det politiske fellesskapet. Det politiske fellesskapet er dermed vurdert ut ifra kriterier som ligger utenfor det politiske, og gis således en instrumentell betydning som en strategisk allianse. Dette står i klar kontrast til Aristoteles' syn på politiske fellesskap som basert på en type vennskap, eventuelt likhet eller samstemthet (homonoia; concord). Lignende forestillinger som Aristoteles sine finner vi, som vi snart skal se, i den republikanske og senere nasjonalistiske tradisjonens appell til delte sympatier, verdier, til samhold, enhet og ekte relasjoner.

I sum gir dette en ramme for å forstå det politiske og den sosiale kontrakten. På den ene siden er det et forsøk på å oppnå et liberalt felles minimum, hvor selv djevler (kjøpmenn, hedninger og vantro) kan få innpass; på den andre siden er det et forsøk på å danne genuine kontrakter, slik Rousseau tenkte seg det, som strekker seg etter det direkte demokrati i nasjonalstatene (hvor bare et folk av guder vil være gode nok). Det liberale demokratiet er på mange måter et forsøk på å forene disse to svarene på spørsmålet om statens formål: å ivareta individenes autonomi og samtidig sikre folkesuverenitet.

Det genuine fellesskap

I Baruch Spinoza sin teori om demokratiet, slik den fremlegges av Paola de Cuzzani, ser vi allerede et klart brudd mellom selvopprettholdelse og frihet som formål med staten. Spinoza er enig med Hobbes i at selvopprettholdelse og sikkerhet er avgjørende funksjoner ved staten. Selv om Spinoza begrunner dette ut fra et helt annet natursyn, er altså utgangspunktet relativt likt: Individene har en naturlig rett eller egenskap til å opprettholde seg selv.

Hos Hobbes finner vi et grunnleggende statisk syn på forholdet mellom naturtilstanden og sivilsamfunnet. Naturtilstanden reflekterer det menneskelige individet satt i et sosialt vakuum hvor følelsene regjerer. Overgangen til sivilsamfunnet skjer på et logisk og hypotetisk plan hvor samfunnskontrakten er et partikulært, sosialt konstruert uttrykk for en rasjonell kontroll over de universelle naturlige betingelsene.

Gitt Hobbes' absolutistiske ideer, gis staten en funksjon som den perfekte

undertrykkelsesmaskinen basert på frykt og legitimert i kraft av trygghet.

Hos Spinoza er menneskesynet mer dynamisk. Stadiet hvor følelsene får regjere fritt er mest å regne som et tidlig pedagogisk stadium i selvrealiseringen, før individene lærer å oppnå en rasjonell styring og kyndig mestring av dem. Fornuften gir oss evne til å se sammenhenger som vi kan dele med andre, og den gjør oss i stand til å bruke våre følelser og avstemme dem i forhold til et sosialt liv. Spinoza avviser således at frykten skal ha en siviliserende funksjon, slik Hobbes baserer seg på, fordi frykten svekker individenes utvikling og vekst.

En lignende utviklingstanke finner vi i Spinozas historiske forståelse av overgangen fra en naturtilstand til sivilsamfunnet. I motsetning til den politiske tenkningen som er basert på selvopprettholdelse som bestemmende for overgangen til det politiske, vil Spinoza hevde at vi allerede i naturtilstanden inngår samarbeid motivert ut fra dette behovet. Alene er vi mennesker hjelpeløse. Overgangen skjer dermed ikke i ett steg, men i en stadig forbedring av samarbeidet fra en tilstand underordnet den «andres rett» (*alterius juris*) til en tilstand som er mer harmonisk og likestilt (uten å la håpet om utopia ta overhånd). Her har fornuften ikke bare en rolle som forenende, men også som en kritisk instans som sørger for at multituden ikke går over i en utopisk enhet, og at staten ikke regjerer absolutt over, men demokratisk *med* folket. Det vil si at staten overholder sitt demokratiske formål, hvor den enkeltes frihet realiseres gjennom (mer eller mindre) harmoniske samarbeid.

Aktualitet

Det er ikke sikkert det beste vil være å løse den spenningen som ligger i de to fremlagte svarene på statens formål. Som Ellen Krefting med utgangspunkt i Benjamin Constant understreker, er ikke moderne folk primært statsborgere, men medlemmer av et sivilsamfunn. Jean-Jacques Rousseaus motsetning mellom allmennviljen og den individuelle frihet er dermed kanskje ikke ment å skulle oppheves. Krefting inntar her en nokså skandinavisk holdning til motsetningen mellom det politiske og det private: Det er en verdi i å opprettholde denne motsetningen, som undergraves idet vi tvinges til å velge en av sidene.

Selv om de redaksjonelle valgene i antologien av ovenfor nevnte grunner virker litt tilfeldige, er det rimelig å si at denne utgivelsen klarer å løfte fram viktige idéhistoriske innsikter som er aktuelle for dagens problemstillinger.

Det tydeligste momentet er at religionens betydning er viet en sentral rolle. Vi ser dette naturlig nok i utfordringene som lå i å utforme politiske teorier tilpasset et nytt sekulært og avfortryllet verdensbilde. Vi ser det også tydelig i vektleggingen av religionsfrihet og samvittighetsfrihet knyttet til bruddet mellom den katolske kirken og staten. I takt med de aktuelle integreringsproblemerne knyttet til en voksende muslimsk befolkning i Europa, følger inkluderingen av islamsk rettstenkning, og den indre striden i denne tenkingen, samme linje.

I en slik idéhistorisk oversikt, som eksplisitt søker å knytte gamle ideer an til samtidige spørsmål, savner jeg likevel en diskusjon av forholdet mellom religions- og kultur mangfold. Er det slik at våre tidligere erfaringer med sekulariseringen av offentligheten betyr at vi allerede har gjennomgått en tilstrekkelig «universell utforming» av det politiske? For å sette det på spissen: Er det ikke en forskjell, som for eksempel Will Kymlicka argumenterer for, på å fjerne korset fra våpenskjoldet (religionsnøytralitet) og å slutte å snakke norsk i offentligheten (kulturnøytralitet)? I hvor stor grad skal dialogen tilpasses de fremmedkulturelle og nyankomne?

Vi kan også følge en interessant historisk linje i forhandlingen om hvor stort innslag av fordelingsrettferdighet vi skal ha i politikken. Vi kan spørre med Rawls, i hvilken grad er økonomiske forskjeller relevante for et politisk fellesskap? Det at vi i dag regner nasjonalstaten som en selvfølgelig arena for fordelingsproblemer er, etter mitt syn, et framskritt. Det er likevel åpenbart også økonomiske og miljømessige forhold i dag som gjør at spørsmålene om global fordeling er aktuelle. Fløistads innledende bemerkning om globale tendenser blir her stående litt alene.

Noter

¹ Min fransk er så pass klanderverdig at jeg overlater vurderingen av de tre franske tekstene til noen andre.

² I diskusjonen om eiendomsrett («enough-and-as-good» provisio), som hele Lockes argumentasjon hviler på i *Second treatise*, er det i det minste rimelig tydelig at veldedighet ikke er mulig å håndheve uten å bryte med denne retten. (jf. Prinsipper som kan håndheves (enforceable; principles of justice) og de som ikke kan det (unenforceable, principles of virtue) Hva med å forstå re-distribusjon som gjenopprettelse? Nozick: Ja, hvis det kan knyttes til historisk urettferdighet. Rawls: Nei, hvis ulikheten er til ulempe for de dårligst stilte er dette en «rettmessig» fordelings sak på lik linje med sjanselikhhet.

³ På s. 51 viser Krogh til en interessant kobling mellom Bodins syn på historiografiske metoder og hans syn på staten. Begrepet om staten synes delvis å ha oppstått hos Bodin utfra et historiografisk snarere enn et politisk formål.