

Helge Høibraaten:

Demokrati, makt og kommunikasjon.

5.1. Utgangspunkter for en betraktning av det moderne demokratiet. Hva er et demokrati? I denne delen skal vi se litt systematisk på dette spørsmålet, ut fra en blanding av statsvitenskapelige og filosofiske synspunkter. Vi holder oss til demokratiet i dag, og konsentrerer oss om situasjonen i det såkalte Vesten, der demokratiet historisk først vokste frem.

5.1.1. Parlamentarisme. "All makt i denne sal." Folkesuverenitet. Hva er et demokrati? Ett naturlig utgangspunkt for betraktningen av demokratiet de fleste steder (med USA som et prominent unntak) er prinsippet om parlamentarisme. I følge dette prinsippet utgår enhver regjering fra parlamentet og er også ansvarlig overfor det, i den forstand at regjeringen må ha parlamentets kontinuerlige tillit for å kunne fungere. Vedtar parlamentet at slik tillitt ikke er til stede, må regjeringen gå. "All makt i denne sal!" var venstrelederens Johans Sverdrups berømte måte å karakterisere dette parlamentariske styringsprinsippet på, som slo i gjennom i Norge i 1884. Han gikk da åpenbart ut fra at Stortinget var et representativt uttrykk for velgerne, slik at regjeringens binding til Stortinget var det som skulle til for å virkeliggjøre det såkalte folkesuverenitetsprinsippet. Et demokrati er i følge denne forståelse der statsborgerne eller folket styrer gjennom representanter, valgt i frie, hemmelige, periodisk tilbakevendende valg. Disse representantene utgjør den såkalt lovgivende makt. I tillegg til en slik lovgivende makt har man i moderne stater, i likhet med hva tilfellet var før den demokratiske revolusjon, også en utøvende makt. Men til forskjell fra situasjonen under monarkiske regimer, der denne makten utgikk fra og var ansvarlig overfor kongen, og der kongen gjerne også helt eller delvis hadde lovgivningsmakt, er er det nå parlamentet og til sist folket som er den suverene instans. - Hva dette prinsippet om folkets suverenitet - vi kunne også snakke om folkets politiske autonomi - mer nøyaktig skal bety, er et svært viktig spørsmål, som vi skal komme tilbake til.

5.1.2. Pluralisme. Et annet naturlig utgangspunkt for diskusjoner av demokratiet i dag, er at regimer med bare ett tillatt parti ikke kan gjelde som demokratier. Bakgrunnen for denne måten å tenke på er vårt århundres erfaringer med diktatoriske, spesielt totalitære regimer, som i folkets navn forbød og undertrykte andre politiske bevegelser enn makthavernes egen. Slik den demokratiske revolusjon fra det attende og nittende århundre satte seg gjennom mot tradisjonelt anti-demokratiske krefter, som kongemakt og adel, slik lærte demokratiet i det tyvende århundre å verge seg mot angrep på demokratiet foretatt i demokratiets navn. Tanken om at et demokratisk samfunn bygger på åpen konkurranse om regjeringsmakt, der det er normalt at partiene skifter på å ha regjeringsmakt, og generelt på eksistensen av pluralisme (et visst antall politiske partier, grupper og bevegelser som opererer fritt innen lovens ramme), ble sentral. Det vi har lært er at om man skal unngå et totalitært diktatur utkledd som demokrati, så må man sikre seg mot bevegelser som i folkets navn handler som om de forstår borgernes interesser og behov bedre enn de selv gjør - dels ved å føre folk bak lyset i blendende propagandashow, og dels ved å forhindre avvikende meninger fra å markere seg, gjennom fengsling og terror.

Betydningen av politisk pluralisme ble altså aktualisert av de totalitære erfaringer i vårt århundre. Men varianter av en slik tankegang oppstod oppstod lenge før det moderne demokratiet, i teorier om maktfordeling og i teorien om den såkalt blandede konstitusjon. Karakteristisk er også at slike teorier har vært forsvart av teoretikere som selv ikke regnet seg som demokrater, selv om betydningen av ordet demokrati har endret seg siden deres tid. Vi skal derfor komme tilbake til dette problemet om hvorledes maktfordeling kan kombineres med demokrati.

5.1.3. Demokrati som liberal institusjon. Den liberale rettstaten: prinsippet om å forhindre frihetens hindringer. Det andre utgangspunktet for forståelsen av demokratiet i dag, kan naturlig sees i sammenheng med et tredje, som går tilbake til opplysningstiden, men som også ble sterkt aktualisert gjennom vårt århundres totalitære regimer. Dette er tanken om at et samfunn ikke kan være fritt uten at den enkelte samfunnsborger har en sfære for seg selv, der han eller hun fritt og ubundet kan gjøre hva det vil, uavhengig av hva statsapparatet eller andre mektige organisasjoner (som f.eks. bedrifter eller kirker) måtte tenke.

Dette er litt videre prinsipp enn de to første, i den forstand at det dreier seg om grensen for rettmessig - såkalt "legitim" - makt over individet i et samfunn. Det dreier seg om en betingelse for et fritt samfunn mer generelt, som også har stor betydning for organiseringen av demokratisk politikk. Det dreier seg blant annet om et prinsipp for politikken grenser i et fritt samfunn, som likevel har svært mye med politikken egenart å gjøre, i slike samfunn. Siden prinsippet har så stor betydning for hvordan vi i hverdagen opplever frihet, skal vi se nærmere på det allerede her.

Prinsippet ble for første gang formulert helt klart av Immanuel Kant, da han forsøkte å forklare hva slags normativt prinsipp det var som lå bak det rettssystemet som på hans tid var begynt å etablere seg, og som etter den amerikanske og den franske revolusjon er blitt det fremherskende i Vesten. Det nye systemet avløste et eldre system bygd på en grunnforutsetning om at samfunnet var lagdelt i forskjellige stender og korporasjoner, med forskjellige typer rettigheter eller "friheter", som de ble kalt. I stedet for forskjellige stenders forskjellige friheter snakker Kant om én eneste frihet "som tilkommer hvert menneske i kraft av dets menneskenatur." (Kant 1798/1977, VIII: 345.) Med dette mener han ikke å benekte at det kan finnes flere mer konkrete friheter som kan tilkomme alle borgere i et samfunn, slik som ytringsfrihet, næringsfrihet, forsamlingsfrihet osv. Han er opptatt av det begrep om frihet som ligger til grunn for alle slike mer konkrete friheter. Og han definerer dette begrepet delvis slik:

Frihet (uavhengighet av tvang fra en annens vilkårlige vilje (Willkür))¹.
(Kant 1798/1977, VIII: 345)

Med "vilkårlig vilje" mener Kant her dels det vi er vant til å kalle valgfrihet, dvs. at vi er fri til å velge mellom alternativer. Dels mener han det som faktisk er blitt valgt, og som gjør at en person har fått krenket sin frihet gjennom en annens - eller andres - tvang.

Fordi Kant nevner denne valgfriheten i forbindelse med tvang overfor andre, så kunne man lure på om Kant er motstander av valgfrihet, og tilhenger av en annen type frihet som

¹ Den fulle definisjonen er mer kronglete, og lyder slik: "Frihet (uavhengighet av av tvang fra en annens vilkårlige vilje) i den utstrekning den er forenlig med enhver annen persons frihet ut fra en almen lov, er den eneste og opprinnelige rett som tilkommer ethvert menneske i kraft av dets menneskenatur." Innholdet i den delen av definisjonen som ikke står i teksten, blir likevel delvis belyst i kommentaren til det som siteres, og vi blir forklart enda mer inngående i punkt 5.2.13 nedenfor

valgfriheten krenker. Men slik er det ikke. Den frihet Kant er ute etter å definere, er også delvis ment som valgfrihet, og det er dette vi for øyeblikket er opptatt av. Når Kant snakker om vilkårlighet i forbindelse med vår valgfrihet, så er ikke fordi han regner slik frihet som vilkårlig eller tilfeldig i seg selv. Det han ønsker å betone er at når vi er fri til å velge mellom alternativer, da er det i en viss forstand vilkårlig eller tilfeldig hva vi velger: det spiller ingen rolle hva vi velger, for vi er fri til å velge, ingen andre skal bestemme for oss. Derfor snakker Kant også uttrykkelig om den vilkårlige viljes frihet (Willkürfreiheit), men la oss bruke det norske uttrykket valgfrihet.

Den form for frihet Kant er ute etter å definere, er som sagt også ment delvis som vilkårlig valgfrihet. Og det Kant er ute etter med sin definisjon, er ikke å fordømme valgfriheten som noe tilfeldig og kaotisk i seg selv, men tvert i mot å åpne for en frihetsorden i samfunnet som sikrer enhver person reell valgfrihet. Dette innebærer da at enhver skal ha rett til rett til en del valg som er frie i den forstand at andre ikke på forhånd har gjort det nærmest umulig å velge mer enn ett alternativ.

Nå hadde Thomas Hobbes gjort gjeldende et begrep om frihet som betoner at du er fri selv om alternativet til underkastelse bare er døden. Og vi vet at mennesker i krig og under totalitære regimer har erfart dette som riktig. Men for Kant dreier det seg her om frihet innen rammen av en fredelig frihetsorden, hvor vi ikke tvinger hverandre. Hvorledes er en slik orden mulig?

Ved at menneskene anerkjenner overfor hverandre at vi alle har rett til en "sfære" eller et "spillerom" for frie valg som er forenlig med at alle andre skal ha en like stor sfære, sier Kant. Som vi ser, forbinder en slik frihetsorden frihet og likhet, den er styrt av et prinsipp om lik frihet, for å bruke et uttrykk fra en filosof fra vårt århundre, nemlig John Rawls. (Rawls 1971.) I et slikt samfunn er enhver fri i Kants forstand: uavhengig av tvang som stammer fra andres valg. Eller med andre ord: hvis noen søker å utvide sin frihet-sfære ved å tvinge andre til å innskrenke sin, så har de ikke rett til dette. For å sikre oss mot slike som likevel forsøker seg på det, så har menneskene laget en rettsorden som kan tvinge slike som vil tvinge andre, til å la det være, ved lovforbud og trussel om straff. En slik rettmessig eller legitim tvangsmakt opererer riktignok også ved bruk av tvang, men det dreier seg da om en tvang som forhindrer frihetens forhindringer, sier Kant.

Det er tradisjon for å kalle en frihetsorden av den karakter vi her har beskrevet, som en liberal (av latin: libertas, frihet) orden. Og siden den omfatter bruk av legitim tvangsmakt i visse tilfelle, er det vanlig å snakke om en liberal rettsstat. Bruken av ordet "stat" henviser her bl.a. til det sosiologen Max Weber pekte på i sin berømte stats-definisjon, nemlig at staten har monopol på legitim volds- og tvangsanvendelse innen et samfunn. Selvtukt overfor lovovertredere er ikke et liberalt prinsipp, heller ikke hos Kant.

En annen måte å karakterisere den liberale rettstatens egenart på, som mange - Kant inkludert - har benyttet seg av, er å betone denne ordningens såkalt anti-paternalistiske karakter. (Av lat.: pater, far.) Det som da menes er at det ikke er lov, verken for staten eller andre instanser i samfunnet, å rettferdiggjøre reduksjon i menneskenes frihet ved å henvise til disse menneskenes eget beste. Så langt rekker i følge Kant intet tvangsmonopol. Den som gjør noe slikt, den opptrer i følge Kant som en far som ikke forstår at hans barn er vokst opp, men fortsatt vil bestemme over dem til deres eget beste. Poenget er at hva som er individets eget beste, det skal individet kunne bestemme selv, uten innblanding fra bedrevitende autoriteter. Briten John Stuart Mill (1806-73) sa det slik:

“...det enkelte formål som kan rettferdiggjøre bruk av tvangsmakt mot et medlem av et sivilisert fellesskap, er å forhindre skade på andre.

Medlemmets eget beste, fysisk eller moralsk, er ikke en tilstrekkelig berettigelse.” (Mill, 1859/1956: 13.)

En åpenbar konsekvens er følgende: det er ikke lov å tvinge noen til å delta i politikk, ved f.eks. å argumentere for at hvis demokratiet forsvinner, så vil også den enkeltes frihets-sfære forsvinne. Du kan selvfølgelig prøve å overbevise folk om dette, ved etiske og politiske argumenter. Men du har ikke rett til å tvinge folk til deltakelse, slik det ofte skjer i totalitære regimer. Politisk deltakelse skal være frivillig.

5.1.4. Offentligheten. Tanken om styre gjennom diskusjon. Et tredje naturlig utgangspunkt for diskusjoner av demokratiet, er at demokrati er styre gjennom frivillige, åpne, offentlige diskusjoner - diskusjoner som ikke bare er åpne for folkevalgte representanter, for alle statsborgere. Tanken er at de styrende i et samfunn skal bli utsatt for en kontinuerlig strøm av informasjon, oppfatninger og argumenter - ikke bare fra såkalte rådgivere og eksperter, og ikke bare i såkalte valgkamptider. Parlamentariske diskusjoner før avstemninger utgjør i dette perspektivet bare en liten del av demokratisk diskusjon. I tillegg kommer all slags offentlige diskusjonsmøter og skriftlige debatter. En stor del av denne virksomheten foregår gjennom såkalte massemedier, som presse, tidsskrifter, radio, TV, internett osv.

Tanken om demokrati som styring gjennom diskusjon er for såvidt den eldste forestilling om demokrati vi har, og går tilbake til det klassiske Athen. Den gangen hadde man bare ordet å benytte seg av - det talte ord, selv om det etterhvert var leseføre menn som talte og diskuterte. Og demokratiet foregikk på markedsplassen (gr.: agora, lat.: forum.) Det moderne demokratiet er ikke på samme måten knyttet til ett fysisk sted, hva diskusjon angår (til forskjell fra parlamentsvedtak.) Det som kalles offentligheten - sfæren for offentlig diskusjon og meningsdannelse - omfatter et utall større og mindre fora, skriftlige som muntlige. Blant disse er noen vanskeligere tilgjengelig for aktiv deltakelse enn andre, f.eks. TV-debatter. Så fremt de er en del av offentligheten, er slike diskusjoner likevel i prinsippet tilgjengelige for enhver som vil overvære dem. I tillegg kommer all slags diskusjoner som mer foregår på den såkalte grasrota - på arbeidet, på kaféer, på internett osv., dersom disse diskusjonene i prinsippet er åpne, og ikke tilgjengelig bare for noen få.

Tanken om en sammenheng mellom demokratisk styring og all slags offentlig diskusjon, er uten tvil blitt aktualisert gjennom utdannings- og informasjonsrevolusjonen i de senere årtier. Tanken har etterhvert også fått nedslag i demokratisk politisk teori, som etter annen verdenskrig hadde en tendens til å konsentrere seg om ekte partikonkurranser, med hemmelige valg som det avgjørende kjennetegn ved demokratiet. (Schumpeter 1964.) Dette bildet er nå i ferd med å endres, med fremveksten av såkalte deliberative teorier om demokrati. (Habermas 1992, Gutman og Thompson 1996.) Vi lever i dag i samfunn der alle kan lese og svært mange også tar høyere utdanning. Vi lever dessuten i et samfunn der fjernsyn og internett, sammen med internasjonalt innflytelsesrike aviser og tidsskrifter, har bundet verden sammen til en global landsby, slik at det er blitt vanskelig for et land å beskytte seg mot informasjonsstrømmene i verdenssamfunnet, med de oppfatninger som der målbæres.

Hva det konkret vil si at de styrende blir utsatt for disse åpne informasjonsstrømmene, er selvsagt en noe annen sak, både internasjonalt og innenfor det enkelte land. Råd fra kyndige spiller åpenbart, nå som under førdemokratiske tilstander, en grunnleggende rolle. Men helt siden Aristoteles, og i moderne tid spesielt siden Kant og John Stuart Mill, har det vært argumentert for at offentlig diskusjon kan gjøre beslutninger bedre enn en mindre gruppe av

rådgivere alene vil greie. For omlag 2500 år siden skrev Aristoteles (384-322 f. Kr.) i sin karakteristisk nøkterne stil:

“Hver enkelt (av folkets medlemmer) kan...være dårligere til å bedømme enn ekspertene; men hvis de alle møtes, så er de enten bedre enn ekspertene eller i alle fall ikke verre.” (Aristoteles gjør her riktignok den forutsetning at folket ikke er av moralsk dårlig karakter. Men dette betyr nettopp at når folket gir seg i kast med ekte diskusjon, da er dets moralske karakter god.) (Aristoteles, Politikken, 1282a.)

Når Winston Churchill en gang sa at at demokratiet var en dårlig styreform, men den minst dårlige som fantes, da kan det ha hatt med en slik holdning å gjøre.

5.1.5. Betydningen av demokrati som livsform og kultur. Offentlighet, kritikk og opplysning. La oss dessuten skille mellom demokrati som styreform på den ene siden, og demokrati som en art livsform på den annen, der poenget ikke så mye er demokratiske beslutningers intelligens og effektivitet. I stedet dreier det seg om å verne en kultur som langsomt er vekst frem, med den sokratiske dialog og opplysningen som forbilder. I den sokratiske dialog er tanken at ingen deltaker skal tvinges mot sin egen forstand til å akseptere et standpunkt. Forandring av standpunkter skal skje ut fra det Jürgen Habermas kalte “det bedre argumentets tvangløse tvang”, dvs. at den enkelte selv eventuelt skal føle styrken i argumentene for og mot et standpunkt. I forordet til sitt første hovedverk, som kom i første utgave 8 år før den franske revolusjon, ga Kant et nesten aggressivt uttrykk for denne oppfatningen:

"Vår tidsalder er kritikkens egentlige tidsalder, som må underkaste seg alt. Religionen gjennom sin hellighet og lovgivningen gjennom sin majestet, vil vanligvis forsøke å unndra seg kritikk. Men da vekker de berettiget mistanke mot seg, og kan ikke gjøre krav på den oppriktige aktelse som fornuften bare tilkjenner det som har utholdt fri og offentlig prøving." (Kant 1781/1977, III: AIX, fotnoten.)

Kant skrev i et samfunn der lovgivningen ennå ikke var på demokratiske hender, og der religionen ikke som idag hadde måttet tilpasse seg et livssynsmangfold. Uansett gjelder hans prinsipp for “kritikkens tidsalder” - den frie og offentlige prøving som grunnlag for tilslutning standpunkter - ennå i dag. Gjennom offentligheten har kritikkens tidsalder fått en varig form, som har gitt den enkelte mulighet til distanse overfor institusjoner og bevegelser som på autoritært vis forsøker å påtvinge dem en undersåttmentalitet. Den livsform det her dreier seg om, stammer i moderne tid fra det attende århundres opplysningsfilosofi, med Descartes og Locke som forbilder. I artikkelen “Hva er opplysning?” fra 1784 skriver Kant følgende:

"Opplysning er menneskets utgang fra sin selvforskyldte umyndighet. Umyndighet er den manglende evne til å benytte seg av sin forstand uten å betjene seg av andres ledelse. Selvforskyldt er denne umyndighet når dens årsaker ikke ligger i mangel på forstand, men i mangel på beslutning og mot til å bruke forstanden uten andres ledelse. Sapere aude! Ha mot til å betjene deg av din egen forstand! er altså opplysningens valgspåk." (Kant 1783/1974: 9.)

Demokratisk kultur bare for selvtenkende? Rawls' idé om en overlappende enighet.

Mange vil her være fristet til å spørre: er demokratisk kultur bare noe for intellektuelt modige mennesker, som insisterer på å tenke selv? Skal vi tvinges til å innta en slik holdning? I 5.1.3 gikk det frem at et liberalt demokrati ikke kan tillate bruk av fysisk tvang i denne forbindelse, rent bortsett fra at dette ville være et nokså underlig middel i denne forbindelse, med små sjanser for suksess. Men Kant legger i alle fall ikke skjul på sin holdning til umyndighet, og på offentlig diskusjons betydning for opplysningen:

Latskap og feighet er årsakene til at en så stor del av menneskene, ... hele livet forblir umyndige; og til hvorfor det er så lett for andre å oppkaste seg til deres formyndere. Det er så bekvemt å være umyndig. Har jeg en bok, som har forstand for meg, en sjelesørger som har samvittighet for meg, en lege som vurderer dietten for meg osv., så behøver jeg ikke anstrenge meg selv....Det er altså for ethvert enkeltmenneske vanskelig å arbeide seg ut av en umyndighet som nesten er blitt dette menneskets natur...Men at et publikum opplyser seg selv, er snarere mulig; ja det er - hvis det bare får frihet til det - nærmest uavvendelig. For da vil det alltid finnes noen selvstendig tenkende som...vil spre...tanken om at ethvert menneske er kallet til å tenke selv. (Kant 1984/1974: 9f.)

Likevel betoner Kant at en slik utvikling i retning av opplysning vil måtte skje langsomt, og grunnen er åpenbart at det skal være en frivillig prosess. Men er dette nok? Hva skal man gjøre med personer som selv etter lengre tids eksponering overfor offentlig diskusjon ikke vil tenke selv, selv om de kan?

Problemet er grunnleggende, fordi det finnes mennesker som faktisk er dypt overbevist om de ikke skal tenke selv, men for eksempel følge Guds vilje. (Mange vil, som Kant selv, her ikke se noen motsetning, men dette gjelder jo ikke alle.) Og så lenge slike mennesker ikke bidrar til å krenke andre menneskers rett til å tenke selv, har vi i følge Kant ikke rett til å tvinge dem til å skifte mening.

I vårt århundre har John Rawls (Rawls 1993) understreket betydningen av dette ved å tenke seg en såkalt delvis, overlappende enighet mellom folk som har forskjellige omfattende livsanskuelser. I følge Rawls er det ikke avgjørende for en demokratisk kultur at den enkelte føler seg kallet til å tenke selv og leve etter dette, snarere enn å følge autoriteter, så lenge man er enig i at de som ønsker å tenke selv, fortjener respekt. Samtidig er det viktig for demokratisk kultur at også de som ikke ønsker å orientere seg gjennom egen tenkning blir respektert, dersom de er enige om at de ikke skal forsøke å tvinge sin autoritetstro på andre, og respekterer de som er uenige i deres autoritetstro. Rawls' tanke er rettet spesielt til våre dagers vestlige demokratier, med deres voksende multikulturelle innslag. Det er vanskelig å få Kants uttalelse om kritikkens og fornuftens tidsalder, som bare "tilkjenner oppriktig aktelse til det som har utholdt fri og offentlig prøvring", til å rime med Rawls' tanke, noe Rawls (som ellers står Kant nær) er klar over.

Hvorfor ikke tenke privat? Om sammenhengen mellom privathet og offentlighet.

Et annet spørsmål man kan stille til Kants tanke om opplysningens og kritikkens betydning er det følgende: hvorfor må det nødvendigvis dreie seg om en fri og offentlig prøving, slik det går frem av sitatet om kritikkens tidsalder? Kan man ikke i stedet gå inn i seg selv, hvis man vil tenke selv? Jo selvsagt, og det vil ofte være å foretrekke. Men det er ikke egentlig noen motsetning mellom privathet og offentlighet her. Den offentligheten som begynte å danne seg på Kants tid, er i stor grad knyttet til skriftlig materiale som aviser, tidsskrifter og bøker, og å lese er som kjent normalt en privat virksomhet. Den kritiske distanse lesning i ensomhet

muliggjør, har ofte vært angitt som en fordel i forhold til hissige muntlige debatter, selv om disse på sin side ofte kan virke både stimulerende og avklarende. Når Jürgen Habermas i sitt verk om offentlighetens fremvekst karakteriserer offentligheten som "privatfolk samlet til publikum", da er denne kombinasjonen av privat tilegnelse og distanse med offentlig deltakelse en av de ting han tenker på. (Habermas 1962/1971, kap. II)

Uansett dreier det seg jo her om diskusjoner av temaer med offentlig interesse. Mange vil kanskje nøye seg med å kommunisere med venner. Noen få vil kanskje holde sine meninger helt for seg selv, i den grad det er mulig. Og det har de rett til. Likevel er det den frie og offentlige prøving av argumenter mot argumenter som er selve prøvesteinen for om ens oppfatning duger, mener Kant. Og hvis du ikke er villig til å prøve dine grunner i debatt med andre som er uenige, kan det jo skyldes at du tilskriver dine oppfatninger en autoritet så stor at de ikke trenger den aktelse en fri og offentlig prøving kunne gitt deg. La oss også forutsette at ikke du ser slik på dine oppfatninger fordi du i siste instans tilskriver dem en autoritet du har underkastet deg. Kant vil i så fall ikke forsøke å tvinge til diskusjon, det utelukker hans liberale grunnholdning. Men han kan nok tenkes å sympatisere med folk som vennlig forsøker å provosere deg.

5.2. Folkesuverenitet: forenlig med pluralisme og maktspredning?. Hva er et demokrati? Vi har sett litt på noen svar. Men passer disse svarene sammen? Kan vi tenke dem sammen til en enhetlig teori om hva moderne demokrati er eller bør være? Dette er ingen lett oppgave. Vi skal i det følgende forsøke å kaste litt lys over hva en slik teori vil innebære, i det vi benytter oss av tankestoff såvel fra historien (spesielt Rousseau og Kant) som fra i dag (Jürgen Habermas.)

La oss ta utgangspunkt i følgende spørsmål: hvis det er slik at folket skal styre, vil ikke dette si at all makt skal utgå fra folket og slik sett må være samlet på et vis? Når Johan Sverdrup sa om Stortinget: all makt i denne (dvs. folkets) sal, da var det en slik tanke han hadde. Men hvorledes kan denne tanken forenes med den type pluralisme og maktspredning som er nødvendig for å unngå totalitære regimer som kaller seg demokratiske? Som vi ser, er dette problemet om hvorledes innholdet i punktene 5.1.1 og 5.1.2 ovenfor kan forenes.

Nå kan måten vi formulerte dette problemet på synes litt underlig, for såvidt som parlamentarismen som demokratisk styreform faktisk oppsto sammen med det moderne flerpartisystemet. Dessuten har vi i punktene 5.1.3, 5.1.4 og 5.1.5 sett på prinsipper og institusjoner (den liberale rettstaten, offentligheten og tanken styre gjennom offentlig diskusjon, demokratisk kultur) som historisk vokste frem dels litt før, dels sammen med, og dels litt etter at parlamentarismen som prinsipp ble etablert, og som synes tilstrekkelige som garantier mot faren for totalitarisme.

Vi skal komme tilbake til alle disse innvendingene. Men det står igjen at når Sverdrup formulerte sin setning, da dro han veksler på en teori om folkesuverenitet som mange har vært skeptisk til. Som nevnt i 5.1.1, så representerte innføringen av parlamentarisme et avgjørende skritt i overgangen fra prinsippet om fyrstens suverenitet til folkestyre. Men kanskje idéen om folkesuverenitet - om en samling av all makt på hendene til et stort og u håndterlig fenomen kalt "folket", en makt som så ytterligere konsentreres hos folkets representanter - er en svært problematisk idé? Kan det tenkes å gå en betydningsfull linje fra denne idéen og til vårt århundres totalitære "fyrster" i folkets navn? For å kunne drøfte dette spørsmålet, skal vi først se litt nærmere på begrunnelsen for at det er så viktig med pluralisme og maktspredning, delvis i historisk perspektiv.

5.2.1. "All makt korrupperer, og absolutt makt korrupperer absolutt." Den selvødeleggende allmektige fyrste.

En måte å begrunne viktigheten av pluralisme og maktspredning på, ble spissformulert av den engelske lord Acton i det nittende århundre, da han skrev at "makt korrupperer, og absolutt makt korrupperer absolutt." Setningen uttrykker en dyp skepsis til muligheten av en ansvarlig maktutøvelse som skjer frivillig, og betoner spesielt at dette gjelder når makten ikke er delt men monopolisert. Den som får makt, fristes alltid til å krenke de betingelsene han eller hun fikk makten på, ved å misbruke de muligheter makten gir.

Hvis man så får overført all makt, uten tidsbegrensning, slik som i teorien om det absolutte enevelde fra tidlig nytid, så vil fristelsen bli uimotståelig og tendere mot å gjøre maktholderen om til en uforutsigbar despot. Dels kan dette skje i forhold til undersåttene, til samfunnet. Men tankegangen innebærer også at det kan skje i makthaverens forhold til seg selv: er man allmektig og kan få alt man vil, så kan resultatet bli at ingenting tilfredsstillende og at man til slutt ikke vet hva man vil eller hvem man er. (Se Kierkegaard 1843/1988, bd. 2:172ff, og Benjamin 1925/1974.) I stedet for en allmektig hersker har vi fått en avmektig slave av tilfeldige ønsker, som undersåttene likevel er underkastet.

5.2.2. Maktøkning gjennom selvbinding. Den tidlige enevoldsteoretikeren Jean Bodin hørte til dem som forstod dette. Han mente at en betingelse for at eneveldet skulle fungere, var at kongen hørte på samfunnets forskjellige stender, og advarte på det sterkeste mot at kongen skrev ut skatter dersom han ikke hadde noen enighet å gå ut fra. Han mente også at kongen måtte avstå fra å bestemme over straffer personlig, mens han anbefalte ham å beholde benådningsretten for seg selv. Ved slik å legge bindinger på sin egen makt, kunne kongen øke sin makt i følge Bodin: den som står alene med all makt, uten samarbeidspartnere å kunne stole på, han vil ha mindre makt enn den som frivillig aksepterer noen begrensninger i direkte maktutøvelse. "Mindre makt er mer", er hans tankegang i et nøtteskall. (Se Holmes 1995:100-34.)

Det vi her ser, er hvorledes tankegangen bak en teori om maktdeling oppstår på eneveldets premisser - uten at konsekvensen dras og eneveldet oppgis. En viss deling av makt var i følge Bodin nødvendig for at fyrsten ubestridt kunne gjelde som suveren i samfunnet, og denne delingen måtte være mer enn en begunstigelse i øyeblikket, som i neste øyeblikk kunne tas vekk. Fyrsten måtte kunne stoles på. Likevel er tanken den at det er fyrsten som binder seg. Bodins teori er i bunn og grunn en teori om den suverene fyrstens frie men kloke selvbinding, som foretas med henblikk på å styrke, ikke svekke suvereniteten.

5.2.3. Montesquieus prinsipp om maktdeling. Opplysningsteoretikeren Montesquieu, derimot, er tilhenger av en teori om delt suverenitet. I sin berømte bok om Lovenes ånd (1748) skiller han mellom en lovgivende, en utøvende og en dømmende makt, og tanken er at disse maktene skal virke til samfunnets beste ved å kontrollere hverandre gjensidig. Makt hemmer makt, som Montesquieu formulerte det. En annen måte å si det på, som særlig er kjent fra tenkningen om forholdet mellom stater, er tanken om en balanse mellom makter, en maktbalanse.

Nå er et skille mellom en lovgivende, en utøvende og en dømmende makt også et trekk ved moderne liberale demokratier. Men oppdelingen er i dag nokså annerledes enn den er hos Montesquieu. Montesquieu, som var influert av den engelske skribenten og politikeren Bolingbroke, gikk inn for en forfatning som i stor grad baserte seg på den faktiske maktdeling som i det syttende århundre hadde etablert seg i England. Hos Montesquieu er det fyrsten som har den utøvende makt, mens den lovgivende makt er delt mellom representanter for folket (tilsvarende det britiske underhus) på den ene side, og for adelen på den annen (tilsvarende det engelske overhus). I tillegg kommer at adelsrepresentantene har

vetorett overfor folkets representanter, og at kongen har vetorett overfor den lovgivende makt som helhet.

Trass i at tredelingen var ny, er det rimelig å betone at denne typen forfatningsteori er beslektet med en tradisjon som går tilbake til antikken, spesielt Aristoteles og Polybius. Dette er tanken om at den beste forfatning er en såkalt "blandet forfatning", som Aristoteles så i en blanding av demokratiske (se sitatet under punkt 5.1.4) og aristokratiske elementer. Som vi ser, kommer det hos Montesquieu til en sterk betoning av kongemaktens rolle.

Fra nåtidens synsvinkel kan det kanskje synes merkelig at en slik inndeling skal ha hatt så stor betydning for utviklingen av tanken om en demokratisk forfatningsstat, men det er faktum at Montesquieu hadde viktig innflytelse såvel på tenkningen bak den amerikanske forfatningen av 1787 som på Sieyès, den viktigste forfatningsutformerer under den franske revolusjon. Og siden den norske grunnloven hadde franske og amerikanske forbilder, finner vi betydelige spor av Montesquieu også der, som forfatningsutviklingen riktignok har modifisert sterkt.

5.2.4. Folkesuverenitet: forenlig med grunninnsikten bak maktfordelingsprinsippet? Men la oss legge Montesquieus historiske betydning til side, og i stedet spørre: hvorledes er forholdet mellom moderne parlamentariske demokratier og maktfordelingsprinsippet - ikke slik Montesquieu konkret utformet det, men slik det må forstås for at vi skal sikre oss mot å gjøre erfaringene fra vårt århundre totalitære regimer en gang til? Vi har sett at Montesquieu ikke opererer med én suveren, men med et maktfordelingsprinsipp som også deler opp suveren, så å si. Kan vi tenke oss en folkesuverenitet som ikke er delt, men som likevel tar hensyn til grunninnsikten bak maktfordelingsprinsippet? Eller er det slik at det er selve tanken om én samlet demokratisk makt, en udeleglig folkesuverenitet, som har ført til vårt århundres totalitære erfaringer? Er det en misbruk av demokratiets grunnidé vi har vært vitne til, eller er det noe ved demokratiet i seg selv som inviterer til slike tragiske erfaringer? - Som vi ser, er dette en ny formulering av spørsmålet vi stilte under 5.2.

Det svaret vi skal forsøke å gi, er at tanken om en udelt folkesuverenitet faktisk er forenlig med et moderne maktfordelingsprinsipp, og at de såkalt "totalitære demokratier" i vårt århundre representerer et misbruk av demokratisk tanketradisjon. Men intensjonen bak dette svaret er ikke å avvise fruktbarheten i å stille det spørsmålet vi nettopp stilte. Det er i en viss forstand åpenbart at Stalin og Hitler krenket demokrati og folkesuverenitet når de systematisk likviderte all opposisjon og så myrdet millioner av mennesker i folkets navn. Men grunntankene bak et demokratisk styresett er ikke tenkt en gang for alle, og det gjelder å utforme dem slik at de blir mest mulig immune overfor misbruk.

5.2.5. Maktfordelingsprinsippet i moderne parlamentariske demokratier. La oss først relativt kort skissere hvorledes det i moderne parlamentariske demokratier kan sies å eksistere en maktfordeling mellom en lovgivende, en utførende og en dømmende myndighet.

Problemet her kan synes - å ligge i parlamentarismen som sådan: for innebærer ikke parlamentarisme at spissen på den utøvende makt - regjeringen - springer ut av den lovgivende makt og er ansvarlig overfor denne, slik at den må gå av om parlamentet ikke lenger har tillit? Og undergraver ikke dette et skarpt skille mellom den lovgivende og den utøvende makt?

Nei. For å begynne litt forsiktig: at spissen på den utøvende makt springer ut av den lovgivende makt, innebærer i alle fall ikke at den utøvende makt som helhet flyter sammen med den lovgivende makt. Det går et viktig skille mellom som den utøvende makts spiss, og forvaltningen forøvrig. Allerede det faktum at personer i mange høyere ikke-politiske stillinger i forvaltningen - såkalte embeter - er uavsettlige, vitner om dette. Under et

parlamentarisk regime er den utøvende makt å forstå som forvalteren av folkeviljen, og det er derfor den er underlagt en spiss som springer ut av den lovgivende myndighet. Folkeviljen tenkes da uttrykt gjennom de lover som parlamentet vedtar, som ofte - om enn slett ikke alltid - har en generell karakter. Disse lovene - som regjeringen riktignok i stor grad forbereder for parlamentet, gjennom utstrakt bruk av forvaltningsorganers, spesielt departementers, ekspertise - danner så det generelle grunnlaget både for forvaltningens arbeid, som for domstolenes arbeid.

Forvaltningens arbeidsidealer er nøyaktighet og effektivitet i den konkrete iverksettelse av lovgiverens vilje, innenfor rammen av de bestemmelser lovverket som helhet setter. Forvaltningen skal være et instrument for folkeviljen, den skal utføre folkets vilje så nøyaktig og effektivt som mulig - og vi får føye til: både etter at loven er vedtatt, og før den er vedtatt, gjennom den profesjonelle ekspertise (spesielt av juridisk karakter) som forvaltningen besitter, og som er nødvendig for den konkrete utforming av politiske beslutninger i lovs form (selv om det også gjerne sitter rettseksperter i parlamentet.) Til det siste hører da at forvaltningsekspertisen profesjonelt utformer lovene slik at de svarer til lovgiverens politiske intensjoner. I samme grad som forvaltningsekspertisen begynner å drive aktivt lovgivningsarbeid via sin rolle som tjenende lovforbereder for parlamentet, i samme grad kan man spørre om det ikke er forvaltningen som beveger inn på den lovgivende makts område, i moderne samfunn, snarere enn omvendt. Som kjent er dette blitt en nokså vanlig bekymring etter veksten i moderne statlig byråkrati, som bl.a. diskuteres under stikkordet "delegasjon av lovgivningsmyndighet."

Vi skal la denne bekymring være, men benytte den til å klargjøre hva det vil si at skillet mellom den lovgivende og den utøvende makt bevares, fra parlamentets side. For dette vil si følgende: parlamentet lar forvaltningen være et instrument, det har ikke for vane å intervensjonere overfor forvaltningen i all slags konkrete beslutninger. For at et instrument skal virke, må man la det virke etter sin egenart, og moderne forvaltning er et relativt komplisert instrument med omfattende rutiner, som parlamentet rett og slett ikke har kapasitet til å overvåke med tyrannisk mistro på alle punkter, om dette hadde vært meningsfullt - hvilket det ikke er. Av dette følger selvsagt ikke at parlamentet skal la være å ta opp til drøfting problematiske ting som måtte oppdages i forvaltningen, like lite som offentligheten skal la være det - for eksempel når det i forvaltningen åpenbart drives politikk på en måte som hører hjemme i parlamentet og offentligheten. Dette følger av maktfordelingsprinsippet like mye som at domstolene må gripe inn, dersom det i forvaltningen konstateres lovbrudd. Dessuten kan parlamentet selvsagt underkaste forvaltningen en reform ut fra sin lovgivningsmyndighet - med samme rett som den kan avsette regjeringen med enkelt flertall.

En tilsvarende tankegang kan nå gjøres gjeldende overfor forholdet mellom den lovgivende og den dømmende instans. Som sagt er det lovgiveren som gir domstolene sitt arbeidsmateriale. I tillegg kommer så brudd på straffeloven, og de sivile søksmål. Tanken bak domstolenes uavhengighet er at lovanvendelse i konkrete tilfeller krever en iscenesetting (rettssak) med roller som ikke forekommer i parlamentet, spesielt gjelder dette dommeren, som etter evne søker å være upartisk. I tillegg kommer den ekspertise domstolene bygger sin virksomhet på - en ekspertise som i dette tilfellet også har med hensynet til lovverket mer som et hele å gjøre, med henblikk på at arbeidet i de konkrete tilfeller skal bli så godt som mulig. Igjen ser vi altså at for å arbeide med det materiale lovgiveren suverent vedtar som et statsorgans grunnlag, så må det mottakende statsorgan ha anledning til å fungere etter sin egenart og rutiner. Men derav følger - som i tilfelle med forvaltningen - ikke at den lovgivende instans kan sette i gang en reform av rettsvesenet. På den annen side er dommere - lik andre embetsmenn, men til forskjell fra regjeringer - uavsettlige.

5.2.6. Maktfordeling som arbeidsdeling på bakgrunn av konstitusjonell enighet.

Vi har forsøkt å vise at parlamentarisk demokrati og maktfordeling ikke nødvendigvis er motsetninger. Men hva er det vi da har vist? Har vi vist at folkesuverenitet og maktfordeling er forenlige størrelser? Kan all makt i en viss forstand tenkes som samlet på folkets hånd, og så likevel tenkes som delbar? Kan vi unngå en teori om delt suverenitet (mellom kongen, adelen og folket) à la Montesquieu, og samtidig åpne for maktfordeling? Kan en udelt folkesuverenitet være forenlig med et prinsipp for maktfordeling?

Et viktig poeng her er, som vi har sett, at den utøvende makt kan tenkes som folkeviljens utførende makt, som folkeviljens instrument, uten at prinsippet om maktfordeling oppheves.

Utgangspunktet er da folket i betydningen alle statsborgere, og et parlament som kan ansees som representativt for folkeviljen. La oss anta et slikt parlament, og dessuten innføre prinsippet om parlamentarisme, som gjør regjering og forvaltning til parlamentets forlengede arm. Da har vi innholdet av Johan Sverdrups "All makt i denne sal!"

Som vi nå har sett, kan denne samlingen av folkets makt kombineres med en arbeidsdeling mellom parlament og forvaltning. Vi snakket i denne forbindelse om at parlamentet rett og slett ikke har kapasitet til å overvåke forvaltningen med tyrannisk mistro på alle punkter, og at dette heller ikke er meningsfullt. Dette kan også formuleres slik: for at en arbeidsdeling mellom statsorganer skal være meningsfull, må den være basert på tillit.

Situasjonen er i en viss forstand - forskjellen skal vi komme tilbake til - som mellom den absolutte fyrste og hans undersåtter: hvis fyrsten skal kunne ta vare på sin makt, er han nødt til å binde seg i visse henseender, slik at andre kan ha tillit til ham. Ved å opptre mindre tyrannisk, vil suverenen kunne bli mer suveren. Den som overvåker andre i all slags detalj, viser i realiteten at han eller hun ikke er så mektig, fordi mesteparten av oppmerksomheten går med til å sikre at man ikke mister makten. Vil man ha tro tjenere, må man også vise dem tillit.

Den omformulering av Montesquieus maktfordelingsprinsipp som vi her har foretatt, innebærer at maktfordelingen sees mindre som en maktbalanse der forskjellige makter hemmer hverandre, og mer som en arbeidsdeling. Ikke slik at kontrollaspektet helt forsvinner, selvsagt. Montesquieus tanke om at "makt hemmer makt" beholder, som antydnet i forrige punkt, sin gyldighet. Likevel er dette ikke hele historien. Poenget er at begge statsorganer opererer ut fra en overordnet enighet om at folkeviljen best tjenes dersom arbeidet deles. Siden denne enigheten er nedfelt i grunnloven og vår forfatningspraksis, kan den også kalles konstitusjonell.

Tenker man slik, blir det også lettere å få plass til domstolenes plass i bildet. Domstolene kan ikke rimelig forstås som tjenere for parlamentets vilje, med mindre man da med parlamentets vilje direkte mener folkets vilje. Snarere er det slik at folket i en forfatnings- eller grunnlovgivende akt har bestemt at dets lovgivende og dets dømmende funksjoner skal skilles enda skarpere enn forvaltnings- og lovgivnings-funksjonene, med henblikk på å sikre rettsavgjørelsers upartiskhet.

Moderne maktfordeling kan altså forstås som en arbeidsdeling mellom statsorganer foretatt med henblikk på å iverksette folkets vilje. Parlamentet har en sentral konstitusjonell plass i denne arbeidsdelingen, men er avhengig av at andre organer samarbeider om iverksettelsen av folkeviljen.

5.3. Trekk fra Kants moral- og rettsfilosofi.

5.3.1 Overvinnelse av nullsum-tenkningen om makt: maktvekst for alle gjennom konstitusjonell enighet og tillit.

Den måten å tenke på som vi nå har fulgt, opererer ut fra et forutsetning som bryter med en utbredt måte å tenke om makt på, og det kan derfor være nyttig å peke på denne forutsetningen. I følge en tradisjonell måte å tenke om makt på, så er makt et såkalt nullsumspill, hvor noen må tape for at andre skal kunne vinne makt. Eksempler på dette er mannen som tvinger deg med pistol til å gi ham varene i butikken: her gjør truselen om å bruke pistolen forskjellen, du mister dine maktmuligheter og må føye deg.

Bygger man et demokratisk samfunn, er man derimot nødt til å bygge opp institusjoner for samarbeid som øker makten for alle, ved at vi underkaster oss en arbeidsdeling bygget på tillit. Og så kan vi innenfor en slik konstitusjonell ordning kjempe om makten i gammel forstand igjen, slik vi for eksempel gjør når vi kjemper om en fast sum av parlamentsmandater. Poenget er at denne kampen foregår innen et rammeverk av regler, som gjør at selv tapere i en viss forstand er vinnere, sammenlignet med hva de ville risikert om reglene ikke var der. Til slike regler hører for eksempel at regjeringer går av når de har mistet sin parlamentariske basis, enten etter tap i parlamentsvalg eller på annen måte; at avgåtte regjeringsmedlemmer ikke blir satt i fengsel, men tillates å arbeide for at deres partier igjen skal kunne nå regjeringskontorene; noe som på sin side forutsetter ytrings- og trosfrihet, forsamlingsfrihet osv. Opphever jeg disse reglene ved et statskupp, f.eks. for å unngå å måtte akseptere et vakgenderlag, da kan jeg kanskje skaffe meg et maktmonopol, for en stund. Men den "allmakt" jeg da eventuelt får, er dyrt kjøpt: den må opprettholdes gjennom dypgripende kontroll av hele samfunnet, på grunn av mitt tillitsbrudd. Og mister jeg så makten, da må jeg regne med å tape de rettigheter til opposisjon jeg ville hatt, om hadde akseptert valgenderlaget. Jean Bodins råd til enevoldskongen er derfor relevant også innen demokratiet: mindre makt kan faktisk bety mere makt, for alle.

5.3.2. Selv et folk av djevler kan skape en stat. Immanuel Kant blir gjerne presentert som en filosof med høye moralske krav til menneskene. Og dette er riktig. Samtidig var han svært skeptisk til tanken om å la den moralske gode vilje være eneste fundament for staten. I en berømt uttalelse fra Til den evige fred snakker han derfor om at selv et folk av djevler, så lenge de bare har forstand, kan skape en stat (Kant 1795/1977, XI: 224.) Måten dette skjer på, er følgende:

Som de djevler de er, søker disse menneskene å oppnå mest mulig på bekostning av andre. Den måten dette best kunne skje på, var om alle de andre fulgte visse regler som innebar at de måtte gi avkall på visse fordeler, samtidig som de gjorde unntak for seg selv. Men siden de har forstand, disse djevlene, så innser de at om alle skulle gjøre unntak for seg selv, så ville de regler det var snakk om, bli underminert. Og dette ville i sin tur gjøre det umulig å profitere på de andres regelfølgning. For eksempel kunne de ha lyst til å skrive under på forretningskontrakter de ikke hadde til hensikt å overholde, for slik å kunne komme til en økonomisk gevinst de ikke ellers kunne fått. Men forutsetningen for at en slik plan skal fungere, er jo at folk stoler på inngåtte kontrakter. Hvis nå alle begynte å gå fra sine inngåtte kontrakter på denne måten, ville altså forutsetningen for å kunne bedra andre undergraves. Følgelig, tenker djevlene, er vi nødt til å gå med på en orden med hverandre. Hva er prinsippet for denne ordningen?

Det djevlene har lyst til, er selvfølgelig å fortsette sin utnyttelse av andre så mye som mulig. Følgelig velger de en orden som er slik at de får anledning til å gjøre mest mulig av dette. Og hvilken orden er dette?

Den har vi allerede sett på under punkt 5.1.3: det dreier seg om en orden med fred og mest mulig frihet for den enkelte, styrt av prinsippet om lik frihet. I en slik liberal rettsstat garanteres alle en "sfære" eller et "spillerom" for frie valg som er forenlig med at alle andre skal ha en like stor sfære. Her er enhver fri i betydningen uavhengig av tvang som stammer fra andres valg. Betingelsen er at du ikke forgriper deg på andres frihetssfære; gjør du det, kan

staten med rette bruke tvangsmakt mot deg, med bakgrunn i prinsippet om å forhindre frihetens forhindringer.

5.3.3. Kant og Hobbes. Hva er Kants poeng med å gjennomføre dette tankeeksperimentet? Som et ledd i et svar på dette spørsmålet, kan vi legge merke til et interessant faktum. Kants tankeeksperiment minner delvis sterkt om en teori som Thomas Hobbes fremsetter mer enn hundre år før Kant: hans berømt teorien om overgangen fra menneskenes naturtilstand og til en stat.

I Hobbes' naturtilstand er menneskene i utgangspunktet like sterke: det finnes ingen naturlige slaver, og den mindre David kan ved list drepe kjempen Goliath. Stort sett streber menneskene også etter de samme ting; og alle streber uansett etter makt i følge Hobbes. Grunnen til dette henger delvis sammen med Hobbes' vide forståelse av makt: "Et menneskes makt...er dets nåværende midler til å skaffe seg noe som forekommer å være et fremtidig gode." (Hobbes 1561/1968, del I, kap. X: 150.) Men delvis henger det også sammen med Hobbes' antakelse om at makt er et knapt gode, og at kamp om makt er det vi ovenfor kalte et nullsumspill, hvor den ene bare kan vinne ved at andre taper makt. "Og fordi et menneskes makt gjør motstand mot og hindrer virkningene av et annet menneskes makt, så er makt helt enkelt ikke noe annet enn overskuddet i makt som ett menneske har over et annet", sier Hobbes (Hobbes 1928, del 1, kap. 8, seksj. 4: 26.)

Det er altså tydelig at Hobbes ikke tenker naturtilstanden som et et sted der alle gjennom samarbeid kan øke sin makt samtidig. Tvert i mot tenker han den seg som et sted hvor alle må ruste opp kontinuerlig for å komme andre i forkjøpet. Grunnen til dette rustningskappløpet, i tillegg til de ovenstående, er i følge Hobbes også at noen mennesker streber etter all makt, hvilket for Hobbes vil si: etter mer makt enn alle andre tilsammen. Og ikke nok med det: Hobbes tenker seg også at noen av disse er dumdristige og ikke skyr døden. De er det Kant ville kalt djevler uten forstand, og da de kan være overalt, sprer det seg en almen angst og mistanke i samfunnet, som fører til kontinuerlig opprustning og til hyppige utbrudd av vold og krig.

Vi ser at Hobbes' teori om naturtilstanden kan brukes til å forstå hvorfor Kants djevler med forstand bestemmer seg for å grunnlegge en stat. På den annen side synes det å være en klar forskjell mellom denne staten og den statsdannelse Hobbes velger. For Hobbes går som kjent inn for at menneskene i naturtilstanden overfører all makt til en sentral instans, suverenen. Kants djevler, derimot, vil beholde mest mulig makt selv, eller rettere sagt: de finner ut at dersom de sammen skaper en statsmakt som sikrer alle en like stor sfære for valgfrihet, så får hver enkelt mer makt i Hobbes' vide forstand (mer midler til å nå fremtidige mål) enn om de velger å forbli i naturtilstanden. At den enkelte får mer makt, betyr her altså ganske enkelt at han eller hun får en større sfære av frihet til å velge seg livsmål og virkeliggjøre dem.

Nå er det lett å overdrive forskjellen mellom Hobbes' og Kants teorier her. Når partene i Hobbes' resonnement blir enige om å overføre all makt til en suveren, så er det fordi de anser dette som nødvendig for å skape fred i samfunnet, og fordi de anser fred som nødvendig for all slags produktiv menneskelig virksomhet, slik som dyrking av jord, navigasjon, bygging, vitenskap, kunst og litteratur. Men det er jo rimelig å se alt dette som virksomheter som gjør deltakerne friere og dermed mektigere enn i naturtilstanden. Hobbes vil riktignok ha monopolisering av makt i en viss forstand - han vil ikke at samfunnet skal rives i stykker av rivaliserende bevæpnede grupper. Han vil ha en stat i Max Webers forstand, med monopol på legitim bruk av tvangs- og voldsmidler, og grunnen til dette er ikke et ønske om at all virksomhet i et samfunn skal underkastes en mistenksom detaljkontroll. Tvert i mot er det nettopp naturtilstanden som er stedet hvor all virksomhet detaljovervåkes - ikke av en sentral

instans, men gjennom at individer og grupper kontinuerlig vokter på hverandre, slik at ingen blir fri til å gjøre noe produktivt.

Samtidig så vi ovenfor (punkt 5.1.3) at Kants rettsstat også forutsetter en slik monopolisering av tvangsmakt, og grunnen til dette kommer spesielt tydelig frem når vi følger hans tankeeksperiment med djevlenes statsbygging: siden alle vet at alle er djevler, ligger det i dagen at ingen helt vil stole på at de andre djevlene holder seg til sin forstand og lar være å invadere de andres frihetsrområder, og nettopp derfor inngår det i djevlenes statsbygging at det opprettes et monopol på legitim bruk av tvang, for å hindre at noen fristes til slik invasjon.

Det er altså ikke så lett som man skulle tro å se hvor forskjellen mellom Hobbes' og Kants teorier om statsbygging ligger. Likevel er den, som vi skal se, helt grunnleggende: Hobbes er enevoldsteoretiker, mens Kant kanskje er den første teoretikeren for parlamentarisk demokrati. Hos Hobbes gir stifterne av samfunnskontrakten fra seg den avgjørende makten til en suveren når de trer ut av naturtilstandens almene maktesløshet, hos Kant forblir folket suverent selv om det av maktfordelingsgrunner er nødt til å la en utøvende myndighet ha det daglige ansvar for tvangsmonopolet. Men før vi klargjør dette må vi se litt på forholdet mellom retts- og moralfilosofi hos Kant. Dette vil også gjøre det mulig å utdype den likheten mellom Kant og Hobbes vi nå har sett, og besvare spørsmålet om hvorfor Kant foretok sitt tankeeksperiment med djevlene.

5.3.4. Kants morallov: to formuleringer.² Når Kant snakker om djevler med forstand, da snakker han åpenbart om vesener som ikke har god vilje i den forstand han opererer med i sin moralfilosofi, men ond vilje. Kants moralfilosofi bygger på tanken om at hvis du har en moralsk god vilje, da følger du det han kaller moralloven, men dette alene er ikke nok: du må følge moralloven fordi du innser at den er riktig og at den derfor er moralsk bindende for deg, ikke bare fordi du er redd for straff eller håper på fordeler. Når Kant her snakker om en morallov, så mener han en slags grunnlov for moralen (Kant 1788/1987, VII: 140.), dvs. et prinsipp som kan brukes til å begrunne mer konkrete moralbud, som Kant også kaller lover. La oss derfor kalle denne grunnloven for hans moralprinsipp. Kant har flere formuleringer av dette prinsippet. En av dem er

Universaliseringsformuleringen:

Handle bare etter en maksime (handlingsregel) som er slik
at du samtidig kan ville gjøre den til en almen lov. (Se Kant 1785/1983: 40.)³

Grunntanken bak denne formuleringen er at du ikke skal gjøre unntak for deg selv i moralens navn. Har du f.eks. lyst til å lyve for å oppnå en fordel, så kanskje du gjør det, men vil du sjekke om din handlingsregel (lyv hvis du har fordel av det) kan brukes til å rettferdiggjøre din handling som moralsk, da oppdager du følgende: hvis alle skulle gjøre som regelen sier, da ville ingen tro på løfter lenger. Men du vet jo samtidig at en almen tillit til at løfter holdes er forutsetningen for at løgner kan være effektive. Tenker du gjennom dette, vil du skjønne at det er selvmotsigende å ville lyve og samtidig ønske at dette skal kunne gjøres på en moralsk måte. Om du så likevel lyver, da gjør du det i bevisstheden om å gjøre noe umoralsk, som ikke alle kan gjøre samtidig uten at en av samfunnets grunnleggende institusjoner oppløses. For dette er hva det vil si å gjøre handlingsregelen om til en almen lov: du skal tenke deg at den ikke gjelder bare for deg, tvert i mot skal du "universalisere" den, slik at den gjelder for alle

² Om Kants moralfilosofi, se også pensum for Modul 1.

³ Vi har forenklet Kants formulering noe.

andre. Har du gjort dette, og du så velger å følge loven fordi du skjønner at den er moralsk riktig, da har du i følge Kant god vilje, du er motivert av moralprinsippet i dine handlinger.

Autonomi-formuleringen. En annen av moralprinsippets formuleringer finnes ikke i så hendig form hos Kant, men kan belyses i to skritt, i tilknytning til hans formuleringer. Det første skrittet kan formuleres slik:

Betrakt din egen og ethvert fornuftig vesens vilje⁴ som en alment lovgivende vilje. (Jfr. Kant, 1785/1983: 49, jeg følger her Storheim 1980: 99.)

Hva en "alment lovgivende vilje" vil si, forstår man ved å tenke tilbake til universaliseringsformuleringen, som Kant et annet sted forøvrig formulerer slik: "Handle slik at din viljes maksime (handlingsregel) alltid også kan gjelde som prinsipp for en almen lovgivning." (Kant 1788/1987, VII: 140.)

Det andre skrittet utdyper en side av hva det første består i:

Betrakt den alment lovgivende vilje som en selvlovgivende vilje, dvs. en vilje som selv gir seg sine lover, og som først derfor underkaster seg dem. (Jfr. Kant 1785/1983: 61.)

La oss, før vi drøfter denne formuleringen nærmere, gi det samme eksempel på hva en selvlovgivende vilje betyr som vi brukte for å belyse universaliseringsformuleringen. Som vi der så, gjennomføres det en slags test hvor utgangspunktet er at en person kan tenke seg å lyve uten å måtte være umoralsk, men hvor han eller hun så innser at dette ikke går. Hvis vi tenker oss at vedkommende tar konsekvensen av sitt ønske om å være moralsk, så blir resultatet at han eller hun gir seg selv en lov om at "du skal ikke lyve!"

Når vi har kalt denne formuleringen av moralprinsippet for autonomiformuleringen, så skyldes det tanken om en selvlovgivende vilje (av gresk, autos: selv; nomos: lov.). Hvordan er forholdet mellom denne tanken om selvlovgivning eller autonomi på den ene siden, og på den annen side det prinsipp om frihet vi så på i forbindelse med Kants teori om den liberale rettsstaten? (Se punkt 5.1.3.)

5.3.5. Kant om negativ og positiv frihet. Den frihet vi der så på, var negativt definert som uavhengighet av tvang fra andres vilkårlige vilje. Her dreier det seg i følge Kant (Kant 1785/1983:61) om et positivt begrep om frihet, som imidlertid er nært knyttet til det første begrepet. Det første begrepet går på friheten til å velge mellom alternativer uten å bli hindret av andre. Fri i betydningen autonom er derimot den som adlyder lover han eller hun selv har gitt seg. Hva består forskjellen i? Hvor ligger det positive ved det andre frihetsbegrepet?

Det ligger i det at den autonome ikke bare velger alternativer fritt, men også gir seg lovene - de konkrete moralbud - som slike valg må bevege seg innen rammen av. Og disse lovene stammer som vi har sett fra moralens grunnlov (jfr. den første formuleringen.) Derfor består autonomi også i det å gi seg selv denne moralens grunnlov, som vi kalte moralprinsippet. Men hva betyr dette?

Det betyr to ting: for det første at man skjønner resonnementet bak moralprinsippet, om at man ikke kan gjøre unntak for seg selv om man vil være moralsk. For det andre betyr det at man føler seg moralsk bundet eller forpliktet av prinsippet, slik at man får dårlig samvittighet dersom man gjør noe moralsk galt. Med andre ord: man skjønner innholdet av moralprinsippet, og man skjønner at man skal føle seg forpliktet av det, og derfor også forpliktet av alle de mer konkrete moralbud som følger av det. Når man har skjønnet det, da kan dette i følge Kant forstås slik at man gir seg selv de lover som man underkaster seg. Kant

⁴ for Kant inkluderer dette Gud og mennesker.

mener: å underkaste seg disse lovene, er ikke å tvinges under fremmed herredømme. Dette er noe du gjør frivillig, for det er din egen fornuft du følger.

På dette punktet vil nå mange reagere med å si: hva er poenget med å være fri når det i bunn og grunn dreier seg om å gi seg prinsipper man ikke kan velge ut blant alternativer, men i følge fornuften så å si er nødt til å gi seg? Er det ikke valgfrihet som er kjernen i friheten, når det kommer til stykket? Noen har så gått videre og spurt om ikke vi her, hos selveste Immanuel Kant, finner en rot til misbruken av begrepet om frihet i det tyvende århundres totalitære demokratier, der valgfrihet ble satt til side for en høyere frihet definert som innsikt i nødvendighet, som Partiet hadde monopol på. Slik har tendensen særlig vært i liberal politisk tradisjon. (For en innflytelsesrik fortolkning i denne retningen se Berlin 1969.)

Men Kant var, som vi har sett, selv liberaler. Han ville for det første med forakt avvist at et parti skulle kunne ha monopol på den autonomi alle borgere må utøve selv for å ha den. Tanken om autonomi står i nær sammenheng med hans opplysningsfilosofiske valgspørsmål om at man skal ha mot til å tenke selv. (Se 5.1.5.) For det andre ville han ha betont at den som velger moralprinsippet, han eller hun velger faktisk mellom alternativer, for det finnes minst to alternativer til å velge et moralprinsipp som Det kategoriske imperativ: (a) å velge å underkaste seg andres vilje, (b) å velge å ikke gi seg selv noen lover. Kant mener at begge disse alternativene er moralsk uholdbare. Det første alternativet er uholdbart nettopp fordi det nettopp bryter med den liberale tanken om frihet som retten til å velge selv, det velger så å si vekk friheten til å velge. Det andre alternativet er uholdbart fordi det bryter med tanken om at en liberal frihetsorden er en orden, der man ikke rett og slett kan opptre lovløst, dels fordi man da gjerne bryter inn i andres rettmessige sfære for frie valg, og dessuten av en annen grunn, som behandles i neste punkt.

For det tredje ville Kant ha vist til at innholdet i Det kategoriske imperativ slett ikke undergraver muligheten til å velge mellom alternativer i en mer konkret forstand. Det karakteristiske ved hans moralprinsipp er nemlig at selv om noen handlingsregler må forbys og andre påbys, så vil svært mange av våre ønsker passere Det kategoriske Imperativs universaliseringstest, dersom vi formulerer dem som regler og tenker etter. Svært mye er tillatt, innenfor en grenseoppgang av påbud og forbud. Det er i følge Kant moralsk forbudt å lyve, og derfor er det påbudt å si sannheten. Men hva slags klær jeg skal ha på meg, hva slags mat jeg liker, hva slags meninger jeg forfekter, hva slags livsform jeg velger, det er i vidtgående grad opp til meg selv. Grensen går der utøvelsen av min valgfrihet invaderer andres mulighet til å ha en lik valgfrihet. Var det ikke slik at mye var tillatt, var alt enten påbudt eller forbudt, da hadde vi ingen valgfrihet, og da ville vi heller ikke kunne være autonome, i følge Kant. Hvis moralprinsippet bestemte i detalj hva vi skulle gjøre, hvis alt var nøye spesifisert plikt, da ville valget av moralprinsippet ikke kunne forstås som uttrykk for frihet.

5.3.6. Kants morallov: en tredje formulering. Dette poenget kan også tydeliggjøres med utgangspunkt i en tredje formulering av Kants morallov, som kanskje er den mest berømte:

Handle slik at du alltid bruker menneskeheten, både i din egen person og i enhver annens person, samtidig som et formål og aldri bare som et middel.
(Kant 1785/1983: 46.)

For å ta det samme eksemplet som i forbindelse med de to forrige formuleringene: hvis du ønsker å lyve og samtidig være moralsk, da går ikke dette, fordi det å lyve er å føre andre bak lyset, å bruke dem som rene midler. Å behandle andre som formål, innebærer for Kant at du i dine handlinger skal respektere deres egenart som vesener med evne til selv å velge seg

formål. Dyr velger ikke bevisst sine formål selv. Men mennesket kan velge bevisst mellom alternativer, og det kan fritt gi seg prinsippet eller rammene for sine moralske valg, mener Kant. Å behandle mennesker som rene midler, for eksempel ved å gjøre dem til slaver, er derfor å krenke deres status som medlemmer av menneskeheten. Og dette gjelder også når du lyver. Det du da gjør, er å sette dine egne formål absolutt, og så bruke andre som redskaper til å oppnå dette formålet. Det hjelper ikke om du mener at du gjør det til andres eget beste, ut fra en paternalistisk innstilling (se 5.1.3.), tvert i mot. Poenget er at de andre skal kunne velge seg sine formål selv, ikke at du i hemmelighet skal bestemme formålet for dem.

Kant betoner, som vi ser, at du heller ikke skal behandle deg selv som et rent middel, men ta deg selv avorlig som formål. Han mener, med bakgrunn i dette, at du ikke skal kunne selge deg selv som slave, at du ikke skal kunne ta livet av deg, og at du har plikt til å søke å utvikle dine evner. Av det siste følger (se forrige punkt, og forøvrig 5.2.1 ovenfor) også at du ikke skal kunne betrakte deg selv som et lovløst vesen, fullstendig prisgitt dine innfall, uten mål og mening. For å kunne behandle deg selv som et formål, må du også autonomt gi deg selv moralloven, i følge Kant. - De eksempler vi her har gitt har - slik det forøvrig også er tilfellet med løgneksemplet - sine vanskelige sider, om man betrakter dem i detalj. Å betrakte Kants standpunkter her som tegn på en illiberal holdning, er imidlertid langt fra så lett som man kanskje kunne tenke seg. En videre diskusjon her ville imidlertid føre for langt.

5.3.7. Kant rettsprinsipp, og hans skille mellom rett og moral. Det blir, som vi har sett, for Kant igjen en "valgfrihets-sfære" for den enkelte innen autonomiens rammer, hvor vi kan velge mellom forskjellige typer handlinger. I tillegg kommer at Kant skiller mellom moralregler og rettsregler, slik at det rettslig sett er færre forbudte handlinger enn de som er moralsk forbudt. Det er moralsk forbudt å lyve, i følge Kant. Men ikke alle former for løgn er forbudt i følge lov: her dreier det seg om slike ting som dokumentfalsk, mened i retten osv. - og ikke f.eks. om rent private løgner. Et annet eksempel her (se punkt 5.1.5 ovenfor, samt forrige punkt) er mennesker som gir avkall på å tenke selv og sin autonomi. Dette strider i følge Kant mot moralloven, men ikke mot retten, så sant det da ikke dreier seg om å gi avkall på sin status som rettslig fri, ved at man slavebinder seg.

Slik Kant har et alment moralprinsipp, slik har han også et alment rettsprinsipp:

"Enhver handling er rett hvis dens maksime (handlingsregel) tillater enhvers vilkårlige frihet å bestå sammen med hvermanns vilkårlige frihet i henhold til en almen lov. (Kant 1798/1977, VIII: 337.)

Som vi ser, ligger dette prinsippets innhold nært opp til innholdet av moralprinsippet, og belyser dette prinsippets forenlighet med liberal valgfrihet når de to prinsippene leses i sammenheng. Også her dreier det seg åpenbart om å tenke seg handlingsregler som kan universaliseres. En forskjell er, som vi allerede har sett, at rettsforbudene og -påbudene er færre enn i forbindelse med moralen, det vil si at mer er tillatt.

For å få frem en annen forskjell mellom moralprinsippet og rettsprinsippet, går vi nå tilbake til Kants tankeeksperiment om de forstandige djevlens statsbygging (punkt **5.3.2 og 5.3.3**.) Vi presenterte disse djevlene som vesener med ond vilje, dvs. at de hadde lyst til å gjøre unntak for seg selv, f.eks. ved å skrive under på forretningskontrakter som de ikke hadde til hensikt å overholde. Men siden djevlene har forstand, så innser de at de vil tape på slike forsøk, fordi de vet at alle de andre djevlene har lyst til å gjøre det samme, og at de dessuten vil gjøre det, hvis mange nok begynner å bryte de almene lovene. Derfor går de alle med på å etablere en tvangsmakt som truer slike som vil gjøre unntak for seg selv, med straff.

Merk at djevlene ikke med dette har fått god moralsk vilje. De skjønner resonnementet bak rettsprinsippet, og de innser at det vil være nyttig for dem å følge det. Men de opplever ikke prinsippet som moralsk bindende. De er i stand til å forstå prinsippets innhold, men de er ikke i stand til å føle seg moralsk forpliktet av denne forståelsen. De er i stand til å skape en liberal rettsstat med sine frihetssfærer for hver enkelt, basert på en trussel om ytre straff mot overgripere, men ikke til å skape en moral basert på den indre samvittighets-straff en følt moralsk forpliktelse fører til, dersom du gjør det gale.

Eksemplet med djevlene viser til den andre forskjellen mellom rettsprinsippet og moralprinsippet: for å tilfredsstillere rettsprinsippet behøver du ikke ha god vilje, du kan ha ond vilje, så sant du bare følger lovene. For å tilfredsstillere moralprinsippet må du derimot ha god vilje.

5.3.7. Rettsprinsippet forutsetter moralprinsippet. Vi har nå sett både på likheter og forskjeller mellom rett og moral i følge Kant. Trass i likhetene ser vi også at han på et vis skiller skarpt, noe som kommer slående til uttrykk i hans analyse av de forstandige djevlene. Spørsmålet blir: hvorfor skiller Kant så skarpt mellom rett og moral? Et første svar er: han skiller så skarpt, fordi han er ute etter å klarlegge sammenhengen mellom rett og moral i utviklingen av et demokratisk samfunn bygd på folkesuverenitet.

Som vi har sett, mener Kant at et folk av djevler er i stand til å skape en stat. Men til forskjell fra djevlene, så mener Kant at dersom en stat virkelig skal bli demokratisk, så kan den ikke bare baseres på redsel for straff og håp om fordeler. En demokratisk stat må også være basert på en normativ orden som borgerne i viktig grad tar inn over seg som moralsk forpliktende. Prinsippet for denne orden er i første omgang rettsprinsippet. Og spørsmålet er: forstår man dette prinsippet fullt ut, dersom man forstår det slik djevlene gjør det?

Nei, mener Kant. En full forståelse av dette prinsippet innebærer også at man forstår moralprinsippet i de tre formuleringer vi har skissert, hvilket innebærer at man også forstår hva det moralske forpliktende innholdet i formuleringene består i. For å forstå hvorfor det er riktig at borgerne i en stat tilstår hverandre et område for frie livsvalg som er forenlig med at alle andre har en like stort område, så må man i følge Kant ha mer enn egne fordeler for øyet. Man må kunne forstå det moralske poenget bak tanken om å ikke gjøre unntak for seg selv, men handle slik at regelen for ens handling kan gjelde som prinsipp for en almen lovgivning. Man må kunne forstå at poenget med andres og egen frihet ikke er at man skal behandle mennesker som rene midler, men tvert i mot som formål i seg selv, som autonome vesener. Men dette vil også si: man må kunne forstå at en stat er mer enn et rent middel for den enkelte, som en underkaster seg med henblikk på å unngå skade og oppnå fordeler. **Tvert i mot må man kunne forstå at en stat er avhengig av et visst moralsk fellesskap mellom alment lovgivende viljer.**⁵ Hvorledes må vi tenke oss et slikt fellesskap, og hvordan forholder det seg til den staten djevlene i følge Kant kan skape?

⁵ Det som skjer i og med denne setningen, er at Kants formuleringer av moralprinsippet, og spesielt autonomiformuleringen (Betrakt deg selv som en alment lovgivende og selvlovgivende vilje) leses på en måte som hørte til Kants intensjon - nemlig som et utsagn om en almen lovgivende forsamling av autonome lovgivere. Kant snakker i denne forbindelse om en opprinnelig kontrakt, men han gjør det umisforståelig klart at denne kontrakten ikke er å betrakte som et historisk faktum som en gang fant sted. Han kaller denne forsamlingen en "fornuftside med en (praktisk) realitet som det ikke kan tviles på", og for en "prøvestein for rettmessigheten av enhver offentlig lov." (Kant 1977, XI: 153.) Vi skal altså tenke oss at alle de autonome lovgivere stadig kommer sammen for å bli enige om hva som kan tjene som prinsipp for en almen lovgivning, og så la antakelsen om hva som ville komme ut av en slik diskusjon utgjøre en slags kritisk standard for vurderingen av de faktiske lovgivningsprosesser som finner sted i faktiske demokratier, på et mindre universelt plan. Tanken er blitt videreutviklet i Jürgen Habermas' forsøk på å gi en såkalt diskursteoretisk begrunnelse for moral og rett, som delvis bygger på arbeidet av Karl Otto Apel (Se Habermas 1983 og Habermas 1992.) Det dreier seg, kort sagt, om å tenke seg alle de autonome lovgivere ikke bare som lovgivere for alle, men også som hypotetisk til

5.4. Kants politisk filosofi, og dens moderne videreføring.

5.4.1. Det demokratiske fellesskap og den sokratiske offentlige dialog. Vi er her ved et avgjørende punkt i Kants tankegang, forstått som et bidrag til demokratisk teori. Det karakteristiske ved de forstandige djevler er at de underkaster seg en rettsorden de ikke - til forskjell fra de moralske lovgiverne - er moralsk motivert for å underkaste seg. De gjør det likevel, fordi de ser staten som et middel til å forsikre seg mot skade og maksimere egne fordeler. Men dette betyr at de forsåvidt kan tenkes å overlate all politisk virksomhet til en sentral instans, så lenge denne instansen overholder prinsippet for en liberal rettsorden. Djevlenes stat kan tenkes som en stat uten demokratisk politikk i betydningen parlamentarisme og offentlig diskusjon, så lenge dette prinsippet overholdes. Staten er da liberal, forsåvidt som den er basert på det liberale rettsprinsippet, og forsåvidt som den tillater den enkelte å la være å interessere seg for politikk (se punkt 5.1.3), men den er ikke liberal i den forstand vi så på i punkt 5.1.4: styre gjennom offentlig diskusjon, i parlament og offentlighet.

Når det gjelder staten som et moralsk fellesskap av almene lovgivere derimot, så er det i alle fall klart at lovgiverne kontinuerlig må ta moralsk hensyn til hverandre, selv om det aldri så mye er autonom selvlovgivning det dreier seg om. For poenget er jo at alle tenker seg en almen lovgivning som gjelder for alle, som de så selv underkaster seg frivillig, ut fra innsikten i at innholdet i lovgivningen er moralsk bindende, også for en selv. La oss nå se på spørsmålet om hvorledes en slik moralsk hensyntaken også får konsekvenser for politikk.

La oss først tenke oss at alle lovgivere kommer til samme konklusjoner, utelukkende ved å tenke selv, og alene. I så fall foregår det ingen offentlige diskusjoner. Og slik kan vi forsåvidt godt forestille oss en del av vårt moralske fellesskap som medmennesker. Mye av moralen kan forekomme å være temmelig ukontroversiell, selv om vanskene gjerne kommer om man ser nærmere etter. (For å ta det berømte eksempel: skal jeg kunne lyve hvis det er tilnærmet sikkert at jeg dermed kan redde et menneske fra å myrdes? Kant mente nei, men her kan man med god grunn bestride hans standpunkt, blant annet fordi vi har moralsk plikt til å hindre menneskeliv fra å gå tapt, og ikke bare å si sannheten.) På den annen side er det klart at det enhver kommer frem til, må være moralsk godtagbart av enhver annen. For ellers ville en almen lovgiver komme til å formulere lover som andre lovgivere ikke oppfatter som uttrykk for selvlovgivning.

La oss nå anta at uenighet om hva som kan gjelde som almen lov oppstår. I mange tilfelle, om en ikke alle, vil det være naturlig å betrakte slik uenighet ikke bare som en moralsk uenighet, men også som en politisk relevant uenighet, nettopp fordi uenighet hersker. De spørsmålene det da dreier seg om, er slike som vi mener må gjøres til gjenstand for politisk beslutning, da det ikke synes mulig å overlate spørsmålet til den enkeltes samvittighet. Man kan tenke seg et slikt skille mellom et moralsk fellesskap i vid forstand, der uenighet (ennå) ikke gjøres til gjenstand for offentlige diskusjoner med henblikk på beslutning, og et politisk fellesskap, der vi er uenige, men likevel finner at en politisk beslutning må tas. Hvis nå samfunnet som moralsk-politisk fellesskap skal opprettholdes, så må borgerne begynne å diskutere seriøst med hverandre, ut fra den sokratiske tanken om at ingen skal tvinges mot sin forstand til å akseptere et standpunkt (se punkt 5.1.5.)

Slik ser vi altså at Kants moralprinsipp naturlig fører til tanken om en demokratisk diskusjon, i fall viktig uenighet oppstår mellom de almene moralske lovgiverne. Kant tar

stede i en diskuterende forsamling, og om å foregripe resultatet av en slik diskusjon som en slags prøvestein for det som skjer i de faktiske diskusjoner som finner sted. For et par momenter hos Kant og Habermas som kan bidra til å mildne det mer ideelle perspektiv som her tas i bruk, se diskusjonen under neste hovedavsnitt (punkt 5.3.1 og 5.3.3.)

forøvrig høyde for at man i politiske sammenhenger ofte ikke kommer til enighet før beslutning, slik at flertallsprinsippet må gjelde; men han gjør det klart at dette prinsippet i så fall må være gjenstand for enighet. I tillegg er Kant for representativt parlamentarisk demokrati og mot den antikke modellen for direkte demokrati, av grunner vi skal komme til.

5.4.2. Kritikk av Kants tankeeksperiment med djevlene.

Folkesuverenitetsprinsippet. I tilfellet med djevlene, derimot, er det ikke rimelig å tenke seg en sokratisk dialog i tilfelle uenighet, fordi Kant nettopp forutsetter at djevlene ikke er moralsk motiverte. Kant tenker seg riktignok en gradvis overgang fra en djevlenes stat og til en stat som er basert også på moralprinsippet, men det vi nå drøfter, er Kants tankeeksperiment, og der er djevler med forstand alt som trengs.

Samtidig er det et problem her, fordi Kant ikke er fullblods Hobbesianer. Når han tenker seg en statsdannelse ut fra djevlenes egeninteresse, da synes det klart at djevlene ikke overfører all makt til en Hobbesiansk suveren for all fremtid, når de inngår en kontrakt med hverandre. For hva skulle de for eksempel gjøre hvis suverenen plutselig opphevd rettsstatens liberale grunnprinsipp til fordel for en paternalistisk styreform? Hobbes tenkte riktignok ut fra en forutsetning om at suverenen ikke ville gjøre noe slikt, og slik sett er han faktisk blant den liberale rettsstatens grunnleggere. Men samtidig mente han at suverenen var fri til å gjøre dette, om han fant det nødvendig.

På dette punktet er det Kant skiller lag med Hobbes. For ham vil det måtte være slik at selv et folk av djevler forbeholder seg retten til å avsette en suveren, dersom han bryter med prinsippet om lik frihet. Grunnen er Kants tanke om folkesuvereniteten, som han uttrykker slik:

Den lovgivende makt kan bare tilkomme folkets forente vilje. For siden all rett skal utgå fra denne viljen, så må den gjennom sin vilje ikke kunne gjøre noen urett overhodet. Nå er det, hvis noen gjennomfører noe mot en annen, alltid mulig, at han derigjennom gjør ham urett, men dette gjelder for det som han beslutter overfor seg selv... Følgelig kan bare den vilje som alle overenstemmer i og forenes i...være lovgivende. (Kant 1798/1977, VIII: 432.)

Som vi ser, er dette et temmelig krevende ideal for et demokrati. På den annen side har vi sett at Kant aksepterer flertallsavgjørelser, ut fra tanken om at borgerne frivillig vil innse nødvendigheten av dette. Dermed oppstår blant annet også muligheten for et ordnet skifte i rollen som regjering og opposisjon, slik vi kjenner det fra dagens demokratier.

Men hva har dette med Kants djevler å gjøre? Kant må sies å ha et problem med sitt tankeeksperiment, fordi han på den ene siden går ut fra at djevlene ikke overenstemmer moralsk i sine viljer, men bare inngår et kompromiss. Som vi nå har sett, synes han likevel på den annen side å måtte forutsette moralsk enighet på ett punkt, nemlig at avståelse av den suverenitet avtalen om en rettsstat innebærer, ikke er akseptabelt.

Denne inkonsekvensen i Kants tankegang skyldes et inderlig ønske hos ham, nemlig ønsket om at et samfunnsmessig fremskritt ikke skal måtte forutsette "en stat av engler" i utgangspunktet. (Kant, 1795/1977, XI: 223.) Heller ikke i fortsettelsen regnet Kant med noe slikt. Han håpet riktignok på en viss utvikling i retning moralsk fremskritt. La oss nå følge ham i dette, og tenke oss at hans djevler i noen grad blir seg bevisst demokratiets forpliktende normative grunnlag. Men la oss samtidig holde fast på tankeeksperimentets poeng, nemlig at vi mennesker ofte har sterkt motstridende interesser - interesser vi ikke verken makter eller vil sette til side, og som derfor kaller på kompromiss snarere enn enighet. Hvor er vi da?

5.4.3. Habermas om forhandlingers rolle innenfor et demokrati basert på styring gjennom diskusjon. Da er vi vel i det moderne demokratiet, der partier og interesseorganisasjoner og statsorganer slettes ikke bare omgås hverandre på sokratisk manér, men tvertimot slites mot hverandre i harde forhandlinger. Hva skal vi si om en slik tilstand?

I sitt siste hovedverk har Jürgen Habermas, i tradisjonen fra Sokrates og Kant, ryddet plass til en slik forhandlingsdel i demokratisk politikk, i tillegg til hans tidligere vekt på offentlig sokratisk diskusjon. (Se Habermas 1992 og Habermas 1962.) Den betingelsen han setter, er beslektet med den tankegang som fikk Kant til å akseptere flertallsavgjørelser: forhandlingene må foregå innenfor visse grunnleggende rammer for rettferdighet, og føres etter prosedyrer som som garanterer det engelskmennene kaller fair play. Det skal ikke dreie seg om en kald borgerkrig om alt, men om en fortsettelse av sokratisk offentlig diskusjon med andre midler. - En annen side ved Habermas' arbeider i kantisk tradisjon, er at han i også i moralfilosofisk sammenheng har lagt vekt på diskusjonens betydning, mer enn Kant, som hadde en tendens til å mene at de moralske lovgiverne ville komme til de samme resultater. (Se Habermas 1983.) Som vi har sett, er denne måten å tenke på likevel i stor grad i Kants ånd. (Se Maus 1992.)

5.4.3. Folkesuverenitet og maktfordeling. Kant som tilhenger av representativt demokrati før tiden. Det har vært tradisjon for å betrakte Kant som en teoretiker som avviste demokrati til fordel for en såkalt republikansk styreform. Men dette er en misforståelse, som nyere forskning har ryddet opp i. (Se særlig Mauss 1992.) Det Kant var mot, var det direkte athenske demokratiet som politisk modell, fordi denne ikke hadde noen maktfordeling. Han var mot at de som lager lovene også selv direkte skulle anvende dem, gjennom administrasjon og domfelling. Han tenkte da åpenbart på at forsamlingen av athenske borgere enkelte ganger var satt som rett, mens den andre ganger fungerte som lovgivende instans. Slik kunne anklagede - Sokrates blant dem - dømmes til døden med enkelt flertall, uten at hensynet til rettslig upartiskhet ble gitt en rimelig sjanse. Kant betraktet dette som demokratisk despoti.

Men dette betyr slett ikke at Kant var mot demokrati generelt. Dette har vi nå sett flere indikasjoner på. I tillegg til de vi nettopp har gjennomgått (punkt 5.4.2), minner vi om fremstillingen i punkt 5.1.5, der vi var inne på hans betoning av offentlig kritisk prøving både av religionen og lovgivning. Kant skriver, som vi så, bl.a. at "lovgivningen gjennom sin majestet", søker å unndra seg slik kritikk. Det synes klart at Kant her sikter til et despotisk monarkisk regime, hvor majesteten både er utøvende makt og lovgivende makt.

Mot dette satte Kant ikke bare tanken om en kritisk offentlighet, men også et representativt parlamentarisk demokrati bygd på folkesuverenitet, der regjeringen bare var parlamentets forlengede arm, og ikke en delvis suveren à la Montesquieu (se punkt 5.2.3.) Sammenhengen mellom et representativt republikansk demokrati og en folkesuverenitet som omfatter alle borgere, blir klar for eksempel i følgende setning: " Det representative demokratiske system er systemet for likhet i samfunnet, eller republikken." (Kant, sitert etter Langer 1986, 104.)

Det er interessant at Kant anså det England som var Montesquieus forbilde, for å være et despotisk monarkisk regime. Vel og merke sikter Kant ikke her til situasjonen for offentlig diskusjon i Storbritannia, som jo var det land hvor den moderne offentligheten først vokste frem. Det han mener er at parlamentet, som representativt organ for folket, ikke har en fullverdig rolle som lovgiver i det britiske systemet, men bare en slags begrensende rolle i forhold til fyrstens suverenitet, noe som bidrar til at folkets representanter lett blir et bytte for kronens bestikkelser. Kant undervurderte nok her det demokratiske utviklingspotensiale i et slikt delt suverenitets-system. Dette kan man kanskje regne som kritikkverdige, særlig tatt i betraktning at Kant selv mente det var tillatelig med provisoriske overgangsformer til demokrati, bygd på kompromisser med monarkiske elementer. Men det er verdt å merke seg

at han døde lenge før det britiske systemet med "rotten boroughs" ble avskaffet i 1832, da et moderne parlamentarisk demokrati virkelig fikk fotfeste. Det er også verdt å merke seg at han i sine idealforestillinger om demokrati gikk lenger i retning parlamentarisme enn den franske nasjonalforsamling i 1789. (Se Maus 1992.)

5.4.4. Kant og Habermas versus Rousseau. I sin tanke om folkesuverenitet og i kritikken av det athenske demokratiets despoti, må Kant i stor grad sies å ha vært elev av Jean-Jacques Rousseau og dennes teori om samfunnskontrakten. Men vi har under punkt 5.4.2 sett et punkt hvor Kant, og med ham i forsterket grad Habermas, skiller seg radikalt fra Rousseau. Rousseau var motstander av prinsippet om offentlig diskusjon. Det han satset på, var hjertenes enhet og avstemninger, og hvis du kom ut som del av mindretallet, var det i følge ham bare å innse at du hadde bommet på almenviljen, demokratiets fundament, og så skifte mening. Mot denne tendensen hos Rousseau setter både Kant og Habermas sin lit til "det bedre argumentets tvangløse tvang", selv om de begge også forsøker å ta hensyn til politikkenes hardere realiteter.

Litteratur-referanser.

Aristoteles, Politikken.

Benjamin 1925/1974 = Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, skrevet 1925, sit. etter Gesammelte Schriften, bind I.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, avsnittet "Entchlussunfähigkeit" fra kapitlet "Trauerspiel und Tragödie". Norsk utg. Det Tyske Sørge-spills Opprinnelse, Pax Forlag 199x.

Berlin 1969 = Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", i Berlin: Four Essays on Liberty, London and New York 1969.

Gutman og Thompson 1996 = Amy Gutman and Dennis Thompson, Democracy and Disagreement, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass., 1996.

Habermas 1962/no utg. 1971 = Jürgen Habermas, Borgerlig Offentlighet, Gyldendal 1971.

Habermas 1983 = Jürgen Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983. Eng. overs. Moral Consciousness and Communicative Action.

Habermas 1992 = Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1992. Eng. overs.: Between Facts and Norms.

Hobbes 1651/1968 = Thomas Hobbes, Leviathan, ed. MacPherson, Penguin Books, Middlesex, 1968.

Hobbes 1928 = Thomas Hobbes, Elements of Law, Natural and Politic, ed. Tönnies, Cambridge University Press, 1928.

Holmes 1995 = Stephen Holmes, Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy, The University of Chicago Press, Chicago and London 1995.

Kant 1781/1977 = Kant, Kritik der reinen Vernunft, sit. etter Kant, Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, bind III.

Kant 1783/1794 = Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", oppr. utg. 1783, sit. etter Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, utg. Ehrhard Bahr, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1974.

Kant 1785/1983 = Immanuel Kant: Moral, politikk og historie. Et utvalg fra Kants praktiske filosofi, Universitetsforlaget 1983.

Kant 1795/ 1977 = Kant, "Zum ewigen Frieden" i: Kant, Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, bind XI, 1977.

Kant 1798/1977 = Immanuel Kant , Die Metaphysik der Sitten, oppr. utg. 1798, sit. etter Kant, Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977, bind VIII.

Kant 1977 = Immanuel Kant, "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", i Kant, Werkausgabe, XI Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977.

Kierkegaard 1843/1988 = Søren Kierkegaard, Enten-Eller, oppr. utg. 1843, sit. etter dansk Gyldendals utg., København 1988.

Langer 1986 = Claudia Langer, Reform nach Prinzipien, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1986.

Mill 1859/1956 = John Stuart Mill, On Liberty, oppr. utg 1859, sit. etter The Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill Company, Inc., New York 1956.

Maus 1992 = Ingeborg Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.

Rawls 1971 = John Rawls, A Theory of Justice, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.

Rawls 1993 = John Rawls, Political Liberalism, Columbia University Press, New York and London 1993.

Schumpeter 1964 = Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism and Democracy, 1964.

