

Rettferdighet



Lars Fr. H. Svendsen

Lars Fr. H. Svendsen

Rettferdighet

En innføring

2014 © Civita AS
Printed in Norway

ISBN er: 978-82-92581-66-7

Utgiver: Civita, Akersgt. 20, 0158 Oslo
Foto og omslag: Therese Thomassen
Sats: Veronica Sande/Sande design
Produksjon/trykk: F. J. Stenersen, Oslo

www.civita.no

Innhold

Innledning	5
Fordelingsrettferdighet	9
Libertarianisme	22
Fordelingslikhet	30
Mulighetslikhet	35
Forskjellsprinsippet	38
Kapabiliteter	51
Internasjonal rettferdighet	58
Rettferdighet over generasjoner	64
Likhet og økonomisk frihet	68
Avsluttende kommentarer	74
Noter	79

Innledning

Hva er en rettferdig fordeling av goder i et samfunn? Formålet med denne pamfletten er ikke å gi et entydig svar på spørsmålet, men å presentere de mest sentrale teoriene i den filosofiske litteraturen samt ta opp en del av de innvendingene som er rettet mot dem. Vi vil også se kort på spørsmål om fordeling av goder mellom ulike samfunn, dvs. internasjonal rettferdighet, og fordeling av goder over generasjoner.¹

Begrepet om rettferdighet er et av de eldste i etikken og den politiske filosofien. Det er også et av de første normative begrepene vi lærer oss som barn. Vi kan alle huske millimeterrettferdigheten ved skjenking av brus i barndommen. Når vi først lærer oss begrepet om rettferdighet, synes det å være i form av en absolutt resultat- eller ressurslikhet. Senere begynner vi å nyansere, og ser at også visse former for ulikhet kan være rettferdige. Rettferdig-

het er en av grunnpilarene vår verdensanskuelse. Vi mener alle som én at verden burde være rettferdig, selv om vi kanskje ikke alle ville si oss enige med Immanuel Kant i at det ikke er verdt å leve på jorden hvis rettferdigheten går under.²

Alle er «for» rettferdighet. Du skal lete lenge etter noen som vil si at de er «mot» rettferdighet. På et generelt nivå er derfor dette ukontroversielt. Vanskene oppstår ikke før man forsøker å spesifisere og presisere hva man legger i begrepet. Riktignok kan det kanskje sies å være en vag kjerne som de fleste kan enes om, og som muliggjør at man kan bruke samme uttrykk om et mangfold av oppfatninger, men så snart man forsøker å presisere og spesifisere uttrykket, melder uenigheten seg raskt. Rettferdighet er hva W.B. Gallie kalte et *essentially contested concept*, altså et begrep som i sitt vesen innbyr til stridigheter.³ Gallie viste at det finnes systematiske likheter mellom slike begreper. For det første har de en kjerne som det er relativt bred enighet om, og hvor man gjerne kan angi noen ukontroversielle eksempler. For det andre brukes begrepene til å felle verdidommer. For det tredje er de så komplekse at de tillater til dels betydelige variasjoner. Og for det fjerde er begrepenes bestanddeler så uspesifiserte eller vage at de kan utdypes på mer enn én måte. Rettferdighetsbegrepet oppfyller disse egenskapene i større utstrekning enn de fleste andre begreper. Derfor ville det også være naivt å tro at man kan

bilegge striden om hva rettferdighet «egentlig» er i en pamflett som denne. Det finnes ikke noen uomtvistelige beviser i debatten om rettferdighet i dens ulike varianter, noe som vil feie all tvil til side. Det eneste som finnes er mer eller mindre plausible teorier og observasjoner.

De eldste tekstene om rettferdighet handler gjennomgående om gjengjeldelse av urett. De angir rammer for hva som er en rimelig gjengjeldelse, for eksempel «øye for øye, tann for tann» i *ius talionis*. I den greske antikken utvides dette perspektivet på rettferdighet. Platon betrakter i *Staten* rettferdighet som en slags overgripende dyd både for individer og samfunn, slik at nær sagt ethvert etisk og politisk spørsmål blir et spørsmål om rettferdighet (*dikaosyne*), men en nærmere redegjørelse for hvordan Platon tenker seg dette, vil føre for langt her. Aristoteles viderefører en slik forståelse av rettferdighet som en overgripende dyd, men supplerer denne med en mer differensiert teori hvor han skiller mellom blant annet gjengjeldelsesrettferdighet og fordelingsrettferdighet. Et grunnleggende poeng, som kan sies å vært temmelig ukontroversielt etter at Aristoteles formulerte det, er at like tilfeller skal behandles likt og ulike tilfeller relevant ulikt.⁴ Problemet knytter seg selvsagt til å avgjøre hva de relevante ulikhetene mellom tilfeller er og hva slags ulikhet i forskjellsbehandling de tilsier. Aristoteles selv tolket dette meritokratisk i sin politiske teori,

hvor det enkelte individ ut fra fortjeneste skulle få en andel av de goder samfunnet hadde å fordele.

Vi bør merke oss at allerede Aristoteles knytter rettferdighetsbegrepet sterkt til fordeling av goder. Det betyr ikke at det ikke også finnes mange andre dimensjoner ved rettferdighet, som at vi i en juridisk kontekst kan mene at noen har fått en for mild eller for streng straff, og at dette er urettferdig. Imidlertid skal vi her primært oppholde oss ved fordelingsrettferdighet.

Fordelingsrettferdighet

Når vi snakker om rettferdighet i det politiske domenet, kan vi gripe saken bredt an, og si at enhver krenkelse av en rettighet utgjør en urettferdighet. Det er urettferdig at mennesker fengsles uten lov og dom, at de ikke får bruke sin yringsfrihet, at deres privatsfære krenkes etc. I dagens politiske filosofi er det imidlertid mest vanlig å diskutere rettferdighet i mer avgrenset forstand, som fordelingsrettferdighet. Selve begrepet om fordelingsrettferdighet lar det stå åpent hva det er som skal være gjenstand for fordeling. Det kan handle om inntekt, formue, velferd, arbeid etc., men i praksis er diskusjonen knyttet til fordeling av økonomiske byrder og fordeler. Mer spesifikt handler diskusjonen om hva slags mønster en slik fordeling bør ha. Svarene spenner fra at alle bør tildeles nøyaktig samme andel økonomiske goder til at det ikke finnes noe legitimt mønster for en slik fordeling, dvs. at selve forestillingen om fordelingsrettferdighet avvises.

Fordelingsrettferdighet er et, historisk sett, relativt nytt rettferdighetsbegrep. I grunnen finnes ikke dette begrepet før på 1700-tallet. Det fantes forestillinger om fordelingsrettferdighet også før dette, men fra for eksempel et aristotelisk perspektiv innebar dette at den enkelte skulle få etter *fortjeneste*. Tanken om at enhver borger har krav på visse velferdsgoder ene og alene i kraft av å være borger, ville ha vært Aristoteles fullstendig fremmed.⁵ Dette synet på fordelingsrettferdighet dominerer frem til slutten av 1700-tallet, og det er viktig at man ikke projiserer det moderne begrepet om fordelingsrettferdighet tilbake på eldre diskusjoner av uttrykket, da det vil føre til systematiske misforståelser av begrepet.⁶

I mesteparten av menneskehetens historie har det vært slik at mennesker er født inn og forblir i en gitt økonomisk posisjon, og man mente gjerne at man var plassert i en slik situasjon fordi Gud hadde villet det slik. Fortsatt hos Luther var det slik at for eksempel alt arbeid ble del av Guds store plan, og du burde forbli i det yrket du var født inn i, ettersom Gud hadde gitt deg dette yrket og plassert deg i det sosiale hierarkiet. Forsøk på «sosial klatring» ville rett og slett vært et opprør mot Guds myndighet. Gud hadde tildelt deg en plass i det sosio-økonomiske systemet, og så mye mer var det ikke å si om den saken. For oss som lever i en verden der Gud er død, har rettferdigheten ikke lenger noen kosmisk

forankring. Mennesker har imidlertid en tilbøyelighet til å tro at verden er rettferdig. Dette kan virke som en harmløs oppfatning, men den fører til en annen oppfatning om at ofre på en eller annen måte har gjort seg fortjent til de ulykker og overgrep som rammer dem. Rettferdighetsprinsippet, betraktet som deskriptivt snarere enn normativt, kan føre til en urimelig aksept for menneskelig lidelse. Verden er ikke teleologisk organisert rundt menneskets formål og behov. Mennesket oppsto forholdsvis sent i verdens utvikling, og det er direkte naivt å tro at verden skulle tilpasse seg vår forestilling om rettferdighet. Rettferdigheten er en oppgave, ikke noe gitt.

Det var først med en mer moderne forståelse av hva slags rolle staten kunne spille at fordelingsrettferdighet, som vi kjenner det, overhodet kunne bli et tema. Fordelingsrettferdighet i moderne betydning innebærer at staten skal sørge for at visse goder fordeles blant borgerne slik at enhver er garantert et bestemt nivå av godene. Debatter om fordelingsrettferdighet dreier seg stort sett om omfanget av goder som fordeles, prinsippene for fordelingen og hvor store statlige intervensjoner som er akseptable for å sørge for fordelingen.

Den viktigste overgangsskikkelsen fra den klassiske til den moderne forståelsen av fordelingsrettferdighet, er Adam Smith. Smith følger den filosofiske tradisjonens skille mellom fullkomne og ufullkomne rettigheter, som i grove trekk går ut på at man juridisk

kan *kreve* at en fullkommen rettighet blir respektert og følgelig tvinge noen med lovens makt til å respektere den. En ufullkommen rettighet er ikke relatert til et slikt krav.⁷ De ufullkomne rettighetene faller slik sett inn i klassen for det frivillige. Siden Smith videre plasserer fordelingsrettferdighet innenfor ufullkomne snarere enn fullkomne plikter, følger det tilsynelatende at Smith vil overlate en eventuell innsats for medborgerenes velferd til den enkelte borgers forgodtbefinnende, ikke minst fordi Smith også advarer mot å tvinge gjennom ufullkomne rettigheter med makt fordi dette vil utgjøre en fare for frihet, sikkerhet og rettferdighet.⁸ Så langt skiller ikke Smith seg fra sine historiske forløpere. Imidlertid skriver Smith også at visse velgjørenhetsforpliktelser er av en slik art at de nærmer seg «det som kalles en fullkommen og komplett forpliktelse», og at disse i borgerstat med rette kan tvinges gjennom med makt.⁹ Denne tanken om at statsmakten med rette kan pålegge borgerne velgjørenhetsforpliktelser overfor andre representerer en avgjørende utvikling i fordelingsrettferdighetens historie, og flytter oss vesentlig nærmere det moderne begrepet om slik rettferdighet.

Hva ville Smith mer konkret foreta seg? Et velkjent argument fra Smith er at det må sikres adgang til utdanning for alle, noe som vil forutsette en omfordeling fra rike til fattige.¹⁰ Videre skulle luksuskjøretøyer beskattes hardere enn fraktkjøretøyer, slik at «de rikes latskap og forfengelighet kan bidra

til å hjelpe de fattige». ¹¹ Han foreslår også andre typer skatteregler som ville bidra, og fastslår at det ikke er urimelig at de rike skal bidra mer i prosent til de offentlige utgiftene enn hva de fattige gjør. ¹² Alle skal betale skatt, både rike og fattige, men skatteinntektene skal brukes til tiltak som vil begunstige de fattige mer enn de rike. Smiths argumenter markerer et avgjørende skille i synet på fattige. Hans forgjengere betraktet «fattigdomsproblemet» som spørsmålet om hvordan man skulle håndtere den slette moralen og kriminaliteten til de ubemidlede, og ikke som spørsmålet om hvordan man kunne hjelpe dem ut av en slik situasjon. Videre, i den grad de fattige skulle hjelpes, ble det betraktet som et spørsmål om veldedighet, og ikke om rettigheter som alle borgere har til visse grunnleggende goder. Veldedighetstanken sprang særlig ut av kristen etikk, men det er verdt å merke seg at denne ikke dannet grunnlag for velferdsstatlige ordninger – i stedet var det opp til den enkeltes samvittighet å bidra for å lette de fattiges kår. I betraktningen av fattigdom som et spørsmål om moralske egenskaper hos de fattige, var det en utbredt oppfatning at de fattige var fattige fordi de hadde en dårlig moral og videre at det var nødvendig at de fattige forble fattige hvis man overhodet skulle få dem til å utrette noe som helst – de måtte tvinges til aktivitet av nødvendighetens åk. Smith argumenterte derimot for at lønninger skulle være tilstrekkelig høye til at

man kunne forsørge en familie og forsyne dem med et rimelig godt liv.¹³ Smiths økonomiske teori var primært motivert i hensynet til de fattige, og hans moralske forsvar for kapitalismen var at det var det økonomiske systemet som i det lange løp ville gjøre mest for å bedre kårene til de dårligst stilte. Likevel må det sies at Smiths anbefalinger ligger et stykke unna hva vi dag ville kalle en velferdsstat.

Det neste skrittet mot en velferdsstat tas av Thomas Paine i *Rights of Man, Part II* (1792) og i *Agrarian Justice* (1797). Han tar i *Rights of Man* til orde for å erstatte den tradisjonelle fattighjelpen med en allmenn forsikringsordning som er finansiert gjennom beskatning, og i *Agrarian Justice* går han enda lenger i retning av omfattende omfordeling. Han formulerer også dette eksplisitt som et spørsmål om *rettigheter*. Statens forpliktelse til å sørge for de dårligst stilte er ikke «et spørsmål om nåde og velvilje, men om rettighet».¹⁴ Paine argumenterer i *Rights of Man, Part II* for at en stat som virkelig har det allmenne gode for øye vil redusere eller eliminere skattene som betales av de fattige, og der nest må den utvikle sosiale tjenester som kan lette de fattiges livssituasjon. Det var særlig to grupper som ifølge Paine hadde særlig stort behov for hjelp: store barnefamilier og de eldre. I de første 14 årene av et barns liv skulle familien motta en årlig sum på fire pund fra staten, slik at foreldrene ville ha råd til å sende barnet på skolen m.m. Paine tok videre

til orde for opprettelsen av store sysselsettingsfabrikker, hvor den som var villig til å arbeide skulle motta kost og losji til gjengjeld. Disse var ikke ment å utgjøre et varig arbeid, men skulle utelukkende være en midlertidig løsning for å hjelpe folk over kneika i en vanskelig periode. For de eldre foreslo han flere ulike pensjonsordninger.¹⁵ Det er klart at slike sosiale ordninger var en foregripelse av den velferdsstaten som etter hvert skulle vokse frem. Finansieringen av slike ordninger skulle ikke minst finne sted gjennom økte skatter. Paine tok imidlertid ikke bare til orde for økte skatter, men snarere en omlegging av hele skattesystemet. Man burde fjerne skatter som særlig rammet de fattige, som skatter på livsnødvendigheter, men også andre produkter som de fattige konsumerte, som øl.¹⁶ I stedet skulle man øke skattene på luksusgjenstander. Ikke minst skulle det innføres en tung arveskatt på store eiendommer. Samtidig insisterte han på retten til privateiendom, og forkastet ethvert forslag til omfordeling basert på at de rike tvinges til å oppgi sin eiendom.

Paine videreutviklet disse tankene i *Agrarian Justice*, hvor han gjentok at det ikke var veldedighet, men en *rettighet* til velferd han snakket om.¹⁷ Han skrev der at alle borgere, enten de er menn eller kvinner, rike eller fattige, skal motta en sum på 15 pund når de fyller 21 år, og når de fyller 50 år, skal de motta pensjon på 10 pund årlig. Det skulle finansieres gjennom arveskatt på større eiendommer og

formuer. Paine betraktet ikke dette som et spørsmål om å skape størst mulig likhet, men om å lage et sosialt sikkerhetsnett hvor det er definert et nivå ingen skal falle under. Han bekymret seg ikke for at enkelte har mer enn andre, bare om hvordan de dårligst stilte har det: «Jeg bryr meg ikke om hvor velstående noen måtte være såfremt at ingen andre lever i elendighet som en følge av det.»¹⁸ Paines posisjon innebærer altså en aksept av betydelig resultatulikhet, og en rettferdig fordeling defineres gjennom henvisning til et slags sosialt minimum. Slik sett kan hans posisjon synes å være en variant av det som etter hvert fikk betegnelsen mulighetslikhet.

Når vi skal diskutere fordelingsrettferdighet, vil dette som regel kretse rundt et eller annet begrep om *likhet*. Som Amartya Sen påpeker, har *enhver* normativ samfunnsteori som har vunnet en viss tilslutning over tid krevd likhet med henblikk på et eller annet, på noe som er særlig viktig i henhold til denne teorien.¹⁹ Det gjelder ikke bare teorier som vanligvis plasseres innenfor «egalitarianisme», men også teorier som eksplisitt motsetter seg et prinsipp om lik fordeling av materielle goder. For eksempel forutsetter Robert Nozicks libertarianske teori om nattvekkerstaten at alle skal ha like rettigheter. Til og med utilitarismen er egalitær i den forstand at alle individer skal telle likt i den store nyttekalkylen. Derfor er det ikke særlig opplysende å hevde at man ønsker likhet blant

mennesker, siden praktisk talt alle tar til orde for likhet i en eller annen forstand. Det avgjørende er *hva* man ønsker likhet med henblikk på. Først når man utdyper et slikt *hva* sier man noe potensielt kontroversielt eller overhodet informativt.

En verden uten ulikhet vil aldri kunne finnes. Hvis vi rent hypotetisk skulle tenke oss en verden med fullstendig materiell likhet, hvor alle personer har identiske materielle ressurser, vil ikke-materielle ressurser skape ulikheter. Vi lager ustanselig ulike differensieringer med vinnere og tapere. La meg illustrere dette med et sitat fra Michel Houellebecqs roman *De grunnleggende bestanddeler*, hvor en av bokens to hovedpersoner oppholder seg i morens hippiekollektiv hvor materielle goder ikke spiller en vesentlig rolle: «De unge kvinnenenes vulva var for hånden, iblant var de mindre enn en meter unna, men Bruno var klar over at de forble lukket for ham: de andre guttene var større, brunere og sterkere... Alt første gang han var hos sin mor ble Bruno klar over at han aldri ville bli akseptert av *hippiene*; han var ikke noe vakkert dyr, og han ville aldri bli det.»²⁰ Differensieringer med menneskelige kostnader vil vi finne også i kontekster hvor økonomi er irrelevant. Poenget er ikke at vi ikke bør forsøke å redusere konsekvenser av økonomisk ulikhet eller andre former for materiell ulikhet, men bare at vi bør være oss bevisst at det på ingen måte vil løse alle problemer hvis slik ulikhet reduseres eller elimineres full-

stendig. En utjevning av økonomiske forskjeller vil øke betydningen av andre forskjeller.

Hvis man skal gå virkelig radikalt til verks, og forsøke å oppheve også alle andre ulikheter enn de økonomiske, vil man i realiteten ikke ha andre alternativer enn å trekke noen ned for at de ikke i et eller annet henseende skal komme bedre ut av det enn andre. Et slikt samfunn er presentert i Kurt Vonneguts satiriske novelle «Harrison Bergeron», hvor det finnes en «Handicapper General», som har til oppgave å sørge for at ikke noe individ er mer privilegert enn noe annet individ i noe henseende.²¹ Ekstra intelligente mennesker må gå med en radiomottaker i øret som sender ut en skarp lyd hvert tyvende sekund, og følgelig mister de konsentrasjonen slik at de ikke kan dra urettferdig nytte av sin intelligens. Fysisk sterke mennesker må bære vekter for ikke å dra nytte av å være urettferdig sterke i forhold til andre. Og pene mennesker må gå med stygge masker for ikke å dra urettferdig nytte av sin skjønnhet. Selvfølgelig har ingen noensinne tatt til orde for at en slik likhet skulle innføres i noe samfunn – det er en satire – men det ville vært den logiske konsekvensen av å skulle forsøke å innføre resultatlikhet på alle livets områder, og det ville forutsatt at alle mennesker ble behandlet ulikt, at enkelte fikk sitt potensial redusert med overlegg og at ingen hadde nevneverdig frihet.

«Likhet» er et komplekst begrep som ikke lar seg definere på noen likefrem måte. På samme måte

som med frihet er det uhyre ukontroversielt å være «for» likhet – kontroversene oppstår først når man forsøker å eksplisere hva slags frihet man er for. Likheten skiller seg fra friheten ved at man utvilsomt kan øke friheten i verden uten at man samtidig øker ufrihet, mens det er mer usikkert om man kan øke likheten i ett henseende uten å øke ulikheten i et annet. Som Marx påpekte i *Kritikk av Gotha-programmet* kan man ikke noensinne skape «full likhet» fordi innføring av én form for likhet vil øke en annen form for ulikhet.²² Ved å gi to mennesker samme lønn for samme antall arbeidstimer vil du samtidig skape ulikhet ved å gi mer til den som arbeider flest timer, og hvis du gir samme dagslønn til alle arbeidere vil du også skape ulikhet fordi den barnløse arbeideren får mer å rutte med enn firebarnsfaren. Marx' poeng kan sies å være at som helt abstrakte begreper er «likhet» og «ulikhet» slik at ingen like abstrakt nettoøkning i likhet er mulig. Marx ender før øvrig med konklusjonen om at et korrekt fordelingsprinsipp er at enhver skal yte etter evne og få etter behov, men det skal ikke diskuteres videre her, annet enn at det er verdt å merke seg at dette er et ikke-egalitært fordelingsprinsipp.²³

Et annet eksempel kan være at hvis du gir en fattig person på 150 centimeter nøyaktig samme mengde mat som en fattig person på 190 centimeter, en helt lik fordeling, vil de i ulik ustrekning få tilfredsstilt sitt næringsbehov. Hvis man i et mellominntekts- eller

høyinntektsland – sammenhengen er ikke i like klart dokumentert for lavinntektsland – gir menn og kvinner kvalitativt identiske helsetjenester, vil kvinnene leve mange år lenger enn mennene. Likt helsetilbud gir ulik levealder. Hvis du vil skape lik levealder, må du gi ulike helsetjenester, og det vil si at kvinner må få et dårligere tilbud enn mennene.

Helt generelt gjelder det også at man for eksempel ikke kan ha både full mulighetslikhet og full resultatlikhet. Mulighetslikhet vil med nødvendighet skape resultatulikheter, og hvis man vil realisere resultatlikhet, forutsetter det mulighetsulikheter. Likhet og ulikhet må diskuteres konkret ved at man undersøker hvordan større likhet kan oppnås med henblikk på *X* samtidig som man tar høyde for hvordan dette vil føre til større ulikhet med henblikk på *Y*. Ofte kan slik økning av frihet i ett henseende, i bytte mot en ulikhet i et annet, være en utmerket idé, men det avhenger selvsagt av innholdet i *X* og *Y*. Uansett er det å ta til orde for «større likhet» uten å spesifisere «likhet med henblikk på *hva*» å fare med tomprat. Og å kreve «absolutt likhet» er å kreve noe helt umulig. Dessuten må det påpekes at «likhet» og «ulikhet» er rent formale bestemmelser som ikke i seg selv sier noe om hvorvidt det er ønskelig eller ikke å ha likhet eller ulikhet med henblikk på noe. Det er for eksempel ikke ønskelig at alle har det like forferdelig som den personen som har det verst på jorden. Derimot vil de fleste mene at det skal

være likhet for loven. Spørsmålet er derfor ikke om man er «for» eller «mot» likhet, men hvilken form for likhet man er for eller mot, og ens syn på fordelingsrettferdighet vil være nært knyttet til hva slags likhet man finner akseptabel eller uakseptabel.

La oss nå se nærmere på de ulike synene på fordelingsrettferdighet i samtidsfilosofien.

Libertarianisme

De fleste vil være enig i at det bør være en rettferdig fordeling av goder i et samfunn, men det finnes enkelte som avviser selve forestillingen om fordelingsrettferdighet, som Friedrich Hayek og Robert Nozick. Slike tenkere plasseres gjerne under merkelappen «libertarianisme». For libertarianeren er det ikke noe mål at goder skal fordeles etter et bestemt mønster. Libertarianeren oppfatter ikke rettferdighet som noe som overhodet vedrører en fordeling av goder. Rettferdighet dreier seg om respekt for grunnleggende rettigheter, og hvis aktører samhandler på en måte hvor de respekterer hverandres rettigheter, er resultatet av samhandlingen per definisjon rettferdig.

Friedrich Hayek forutsetter at det skal være fullstendig likhet for loven, noe som vil føre til forskjeller rett og slett fordi mennesker har ulike evner som produserer ulikt utkomme. Det er ikke en legi-

tim oppgave for staten å utjevne disse forskjellene. Ifølge Hayek er rettferdighet en egenskap ved individuelle handlinger, alt etter som de er i samsvar med eller i strid med allmenne regler for samfunnet.²⁴ For eksempel er tyveri urettferdig fordi det bryter med den allmenne regelen om eiendomsrett. Så lenge individer ikke bryter med disse allmenne reglene, finnes det ingen rettferdighet eller urettferdighet. For å forenkle Hayek litt, kan man si at spørsmål om rettferdighet eller urettferdighet overhodet ikke oppstår på et samfunnsnivå, men bare på et individnivå. Mot Hayek kan man innvende at det finnes fordelingsmønstre i samfunnet, og at disse ikke kan reduseres til individnivå. Det gjelder for eksempel skatt og offentlige utgifter til helse og skole. Nivået på slikt vil nødvendigvis ha en fordelende karakter, og disse nivåene er gjenstand for politiske beslutninger. Det virker da ikke urimelig å hevde at spørsmålet om rettferdighet i denne fordelingen kan gjøre seg gjeldende her. Hayek stiller seg åpen for en slik innvending fordi han opererer med en stat som sørger for en rekke velferdsgoder og som skal ha en flat skatt. Han argumenterer faktisk for et basisnivå av inntekt som ikke noen borger skal falle under.²⁵ Det kan virke som en selvmotsigelse av Hayek å tillate statlige intervensjoner som tilfredsstillers hans definisjon av tvang, som tvungen beskatning. Her hevder Hayek imidlertid at slikt er legitimt hvis en regel ligger til grunn og at denne

regelen rammer alle borgere likt. Vi kan også merke oss at Hayek mener at en slik garantert basisinntekt overhodet ikke handler om rettferdighet, men om sikring av en bredere legitimitet for demokratiske stater. Enhver omfordeling utover nivået for en slik basisinntekt, omtaler han som direkte umoralsk.²⁶

Robert Nozick går mer radikalt til verks enn Hayek. Nozick avviser selve forestillingen om at det overhodet skulle finnes noe slikt som fordelingsrettferdighet, fordi rettferdighet for ham ikke er et fordelingsspørsmål overhodet, men utelukkende dreier seg om legitim ervervelse, frivillig utveksling og eventuell gjenopprettelse av tidligere urettmessige ervervelser og utvekslinger. *Anarchy, State, and Utopia* innledes med påstanden om at «individer har rettigheter, og det er ting som ingen person eller gruppe kan gjøre mot dem (uten å krenke deres rettigheter)».²⁷ Det er verdt å merke seg at Nozick ikke gjør noe forsøk på å begrunne påstanden om at individer har rettigheter – det er noe han simpelthen forutsetter. Nozick er en slags kontraktsteoretiker, men hans teori skiller seg fra mange andre kontraktsteorier fordi individets rettigheter ifølge ham finnes forut for kontraktsinngåelsen – snarere enn å være et resultat av kontrakten – og dette setter sterke begrensninger på hvilken form kontrakten kan ha. De fleste libertarianere legger en konsekvensialistisk analyse til grunn for et slikt standpunkt, ved å fremheve at statlige byråkratier er

ineffektive, at statlig styring av økonomien ikke kan fungere etc. Nozick sier seg for så vidt enig i slike argumenter, men hans eget forsvar for libertarianismen er strengt rettighetsbasert, ikke konsekvensialistisk. Han ville altså ha forsvart sin minimalstat enten den skulle ha bedre eller dårligere konsekvenser enn andre styreformene. Nozicks politiske filosofi har et kantiansk fundament, nærmere bestemt i Kants tanke om at ethvert menneske har en iboende verdighet som innebærer at det alltid må betraktes som et formål i seg selv og aldri kan reduseres til bare å være et middel eller et redskap for andre

Nozick hevder at ethvert menneske har et eierskap til seg selv, en tanke vi også kjenner fra Lockes politiske filosofi. Dette eierskapet omfatter ens kropp, evner og arbeid – og alt som måtte være et produkt av disse. Å eie noe er å ha retten til det, til å bruke det eller avhende det slik man måtte ønske. Disse rettighetene setter moralske grenser for andres handlinger. De kan for eksempel ikke ta livet av deg eller skade deg fordi dette ville innebære en krenkelse av din eiendomsrett. De kan heller ikke tvinge deg til å arbeide mot din vilje – uansett hvor gunstig dette måtte være for deg selv eller andre – da du er den rettmessige eieren til din arbeidskraft. Fra dette utgangspunktet trekker Nozick kontroversielle slutninger, hvor den mest beryktede er at skatt er en form for slaveri.²⁸ Argumentet er at staten ved å tvinge deg til å betale skatt av dine inntekter, i rea-

liteten tvinger deg til å arbeide ufrivillig for staten i den tiden du produserer verdier som tas fra deg gjennom beskatning. Dette er videre et argument mot omfordeling, slik den for eksempel gjennomføres i velferdsstater. Ved å tilkjenne enkelte borgere retten til visse ytelser, som sosialhjelp, gir staten dem samtidig retten til å høste fruktene av andres arbeid, hvilket innebærer at de sistnevnte delvis blir å betrakte som slavearbeidere for de førstnevnte. Dette er imidlertid uforenlig med prinsippet om at ethvert individ har eiendomsretten til selv. Velferdsstaten er derfor ifølge Nozick en dypt umoralsk institusjon fordi den krenker individets mest grunnleggende rettigheter.

Det er betydelige problemer forbundet med Nozicks posisjon. Vi skal her nøye oss med å ta for oss dem som er knyttet til hans teori om eierskap. Denne teorien inneholder to prinsipper:

1. En person som er i besittelse av en eiendel i samsvar med prinsippet for en rettferdig ervervelse, har retten til denne eiendelen.
2. En person som er i besittelse av en eiendel i samsvar med prinsippet for en rettferdig overføring fra noen som har retten til eiendelen, har retten til denne eiendelen.

Han tilføyer at ingen har rett til noen eiendel såfremt de ikke tilfredsstillt ett av disse prinsip-

pene, og fordelingsrettferdighet handler utelukkende om at en fordeling er rettferdig hvis ett av disse to prinsippene er overholdt.²⁹ Det andre prinsippet er ikke så kontroversielt, og utelukker blant annet tyveri og bedrageri som legitime kilder for overføring av eiendeler mellom parter. Det første prinsippet er atskillig mer vrient: Hva vil det si å erverve seg en eiendel på en rettferdig måte? Nozick knytter her an til John Locke, som hevder at personer har rett til å forsyne seg av de goder verden kan tilby dem, og denne retten finnes uavhengig av andres bifall. Hvis du finner et eple i naturen, har du rett til å ta det. Locke hevder at personen har ervervet seg eplet gjennom sitt arbeid med å plukke det. Fordi ervervelsen av eplet er legitim, er eplet blitt individets eiendom, og det innebærer at ingen andre har rett til å ta dette eplet. Arbeidet som gir noe verdi – enhver gjenstand betraktes som verdiløs inntil den er omformet av menneskets arbeid. Du kan i utgangspunktet forsyne deg med så mye du ønsker, såfremt det er tilstrekkelig igjen til andre og det som er igjen holder en tilstrekkelig kvalitet. Retten til å akkumulere goder er altså begrenset av at det er tilstrekkelige – og gode – ressurser igjen til andre.³⁰ Nozick legger til grunn et lignende krav, som han formulerer slik at du kan forsyne deg med det du måtte ønske, og få en permanent eiendomsrett til dette, såfremt du ikke derigjennom forverrer situasjonen til dem som ikke lenger har anledning

til å bruke denne tingen når den er blitt din eiendom.³¹

Hvis vi for argumentets skyld antar at Nozicks to prinsipper for legitimt eierskap er holdbare, betyr det ikke at teorien hans gir et plausibelt svar på om eiendeler i dag er fordelt på en legitim måte. Problemet er at mange tidligere ervervelser og overføringer ikke har oppfylt de to prinsippene. Følgelig må Nozick supplere de to prinsippene med et tredje prinsipp om å korrigere tidligere urett. Han formulerer i grunnen aldri dette prinsippet presist, men skriver at man må bruke historisk informasjon om tidligere urett og informasjon om hendelsene som har fulgt i kjølvannet av denne uretten frem til i dag, lage estimater om hvordan begivenhetene ville ha utviklet seg hvis uretten ikke hadde funnet sted, og deretter korrigere for denne uretten.³² Dette er en betydelig utfordring. Nozick skriver videre at inntil man har gjennomført en slik analyse av de historiske eiendomsforholdene i et samfunn, kan hans teori simpelthen ikke brukes til å vurdere om fordelingen av goder i et samfunn er rettferdig eller urettferdig.³³ Problemet er selvsagt at en adekvat analyse av de historiske eiendomsforholdene er absolutt ugjennomførbar. Mengden urett som er begått i historiens løp er så svimlende at det ikke er praktisk gjennomførbart å kartlegge den, for ikke å snakke om all informasjon om urett som er gått tapt i historiens løp. I fravær av slik informasjon skriver han

at den beste tommelfingerregelen vi kan ha fordeling av goder i et samfunn, muligens er å organisere det slik at de dårligst stilte kommer best ut av det, dvs. at han i praksis omfavner det forskjellsprinsippet John Rawls formulerer i sin teori om rettferdighet.³⁴

Siden det ikke finnes noen løsning på problemet med å redegjøre for ervervelshistorikken, og vi følgelig ikke har den fjerneste anelse om hvordan vi skulle gjenopprette tidligere urett, for på den måten å ha det nøytrale nullpunktet Nozicks teori forutsetter for et rettferdig samfunn, er teorien hans simpelthen uten anvendelse på den virkelige verden. Det er en interessant, strengt prinsipiell teori om rettferdighet, men siden dens egne forutsetninger for anvendelse i praksis ikke kan innløses mangler den også legitimitet for å omsettes i praksis.

Hayek og Nozick er to unntak i debatten om fordelingsrettferdighet når de avviser selve tanken om at noe slikt finnes. De aller fleste aksepterer tanken om fordelingsrettferdighet, men er uenige om hvilket omfang og grunnlag den skal ha. Som oftest er et begrep om likhet involvert i disse diskusjonene, dvs. at svaret på hva som er en rettferdig fordeling langt på vei følger av hvilket likhetsbegrep som legges til grunn.

Fordelingslikhet

Den mest radikale formen for fordelingsrettferdighet tar til orde for absolutt fordelingslikhet. Den sier at alle individer, uansett hvilke behov de skulle ha og hvor mye de yter til fellesskapet, skal få nøyaktig den samme mengden goder. Slik fordelingslikhet kan tenkes i to varianter, som resultatlikhet eller som ressurslikhet. Med resultatlikhet menes at alle til enhver tid skal ha samme mengde goder. Ressurslikhet innebærer at alle i en utgangsposisjon skal ha samme mengde goder, men dette vil over tid føre til ulikheter, slik at resultatulikheter oppstår. Resultatlikhet begrunnes vanligvis i en tanke om at alle mennesker er moralsk likeverdige, og at dette tilsier at de også bør ha et likt nivå av materielle ressurser og andre goder. En slik konsepsjon av fordelingsrettferdighet finnes det knapt noen som har tatt til orde for, utover François-Noël Babeuf.³⁵ En grunn til at den ikke har særlig mange tilhengere

er at den genererer svært kontraintuitive konsekvenser, som at et samfunn der alle har veldig lite, men hvor alle har like lite, er å foretrekke fremfor et samfunn hvor alle har mye mer, men hvor noen har mer enn andre. Det vil altså følge av idealet om resultatlikhet at et samfunn der de dårligst stilte har en lavere velferd enn i et annet samfunn, er å foretrekke ene og alene fordi alle har samme mengde velferd.

Harry Frankfurt har i artikkelen «Equality As a Moral Ideal» formulert en overbevisende kritikk av forestillingen om økonomisk resultatlikhet ved å vise at en slik likhet vil innebære krenkelse av mer grunnleggende verdier.³⁶ Han konkluderer med at det moralsk relevante ikke er om alle har like mye, men om alle har *nok*. I en senere artikkel presiserer han at han med «nok» ikke bare mener tilfredsstillelse av minimumsbehov, men «nok for et godt liv».³⁷ Da blir selvsagt spørsmålet hva som menes med «nok for et godt liv». Hva som er «nok» vil variere med sosial kontekst. Som Adam Smith påpekte: «Ved nødvendigheter forstår jeg ikke bare goder som er uunnværlige for å leve, men ethvert gode som respektable mennesker, selv de som står lavest, ikke kan være foruten, med mindre de vil fremstå som usømmelige i lys av landets skikker.»³⁸ Hva en person behøver, kan ikke angis én gang for alle ut fra for eksempel biologiske forutsetninger. Menneskelivet har alltid krevd mer enn tilfredsstil-

lelse av rent biologiske behov fordi mennesket også er et samfunnsvesen, og ved å være et samfunnsvesen blir behovene justert i tråd med sosiale standarder som overskrider de biologiske.

Et annet problem med fordelingslikhet er det såkalte måleproblemet: Hvordan kan vi avgjøre om alle faktisk får samme nivå av goder? En tilsynelatende enkel løsning ville være at alle får akkurat det samme, for eksempel ti kilo mel, fem epler, fem bananer, én bukse etc. En innvending mot en slik fordeling er at den neppe er pareto-optimal. Med paretooptimalitet menes en tilstand hvor godene er fordelt slik at enhver annen omfordeling vil innebære at minst én person vil få sin velferd redusert hvis en annen får sin velferd økt. Kort sagt synes det rimelig at det finnes andre fordelingsmønstre hvor man kan øke noens velferd uten at andre får sin velferd redusert. For eksempel kunne vi tenke oss at Per ikke liker epler og at Pål ikke liker bananer, slik at de begge vil få økt sin velferd hvis Per får 10 bananer, men ingen epler, og Pål får 10 epler, men ingen bananer. En måte å løse måleproblemet på, ville være at alle får samme mengde penger, som de så kan bruke slik de selv finner det tjenelig. Imidlertid vil ulike personer ha ulike forutsetninger å bruke disse pengene på en hensiktsmessig måte, slik at det relativt raskt vil oppstå betydelig ulikhet. Da har man to muligheter: Enten å la disse ulikhetene fortsette å utvikle seg, men da har man forlatt

idealet om resultatlikhet, eller man kan fortløpende korrigere for alle slike ulikheter, for eksempel ved å inndra det overskuddet den enkelte erverver og fordele det til dem som ikke har et slikt overskudd. Den siste løsningen vil imidlertid innebære svært store inngrep i den enkelte borgers liv.

En annen innvending mot fordelingslikhet er at den synes å innebære svært urimelige ulikheter allerede i utgangspunktet. Hvis Per og Pål tildeles identiske ressurser, men Per i motsetning til Pål er avhengig av uhyre kostbar medisin og hjelpemidler, vil en slik ressurslikhet føre til svært store ulikheter fordi Per må bruke mesteparten av sine ressurser på å komme opp på samme nivå som Pål er på allerede før ressurstildelingen. En slik innvending kan imøtegås ved å betrakte Pers lidelse og Påls gode helse som en del av deres ressurser.³⁹ Problemet med en slik løsning er at den åpner døren på vidt gap for at enhver egenskap en person har – som talent eller innsatsvilje – bør tas med i ressursregnskapet og bli kompensert for. Det må utformes et prinsipp eller en teori om ressurslikhet uten slike implikasjoner som angir et rimelig nivå for hvilke ressurser personer skal tildeles samtidig som deres ansvar for sitt eget liv blir opprettholdt.

Dette ansvaret er en sentral grunn til at resultatlikhet fremstår som urettferdig fordi en slik likhet er uforenlig med å holde personer ansvarlig for mer eller mindre forutsigbare konsekvenser av valgene

de foretar. Hvis man avviser at det finnes personlig frihet og ansvar, og mener at vi ikke er mer ansvarlige for livene våre enn en laks er for å vende tilbake til en bestemt elv for å gyte, kan man alltid fastholde resultatlikhet. Men vil vi noensinne kunne *leve* med en slik oppfatning av oss selv og andre? Som Ronald Dworkin påpeker, kan vi ikke planlegge eller bedømme livene våre «uten å skille mellom det vi må ta ansvar for, fordi vi velger det, og det vi ikke kan ta ansvar for fordi det var utenfor vår kontroll». ⁴⁰ Et slikt ansvar understøtter ressurslikhet eller mulighetslikhet som et ideal fordi det skaper et relativt likt utgangspunkt, og deretter understreker den enkeltes ansvar for å forvalte dette utgangspunktet best mulig. En viktig grunn til at Dworkin mener at personer selv bør bære kostnadene for konsekvensene av sine egne valg er at dette vil være en tilskyndelse til å gjøre gode valg og å utvikle seg på en gunstig måte. Dworkin argumenterer følgelig for at folk bør begynne med like ressurser, men så tillates å ende opp med ulike resultater som skyldes valg de kan holdes ansvarlige for. For eksempel bør ikke en person som velger mye fritid subsidieres av en person som velger å arbeide mer – det er rettferdig at disse personene får ulikt utbytte. Med en slik konsepsjon av ressurslikhet har vi i realiteten beveget oss til en variant av mulighetslikhet.

Mulighetslikhet

I realiteten vil alle relevante diskusjoner av fordelingsrettferdighet dreie seg om en eller annen variant av mulighetslikhet, ikke resultatlikhet. Det engelske uttrykket *equality of opportunity* oversettes ofte med «sjanselighet» på norsk, men dette er en uheldig oversettelse fordi den skaper inntrykk av livet som et lotteri løsrevet fra hvilken innsats den enkelte gjør og bringer inn et element av tilfeldighet, flaks og uflaks. Derfor er «mulighetslikhet» å foretrekke som oversettelse av uttrykket. Mulighetslikhet betyr ikke at alle har samme mulighet til å vinne en konkurranse, men at de har samme mulighet til å delta. De aller fleste sier seg enige i at det bør finnes en mulighetslikhet i våre samfunn. Dette er imidlertid langt på vei en skinnenighet, da dette begrepet rommer svært ulike konsepsjoner. Vi kan i hvert fall skille mellom minimal, moderat og radikal mulighetslikhet.

Den minimale konsepsjonen sier at slikt som

etnisitet, tro og kjønn ikke skal være avgjørende for noens rett til få en utdanning, jobb eller lignende. Kompetanse skal her være det eneste relevante hensynet. Et så tynt begrep om mulighetslikhet er det neppe så mange som har vansker med å akseptere, men de fleste vil mene at det er i tynneste laget, og i tillegg kreve at alle skal ha muligheten til å få den samme kompetansen. Det vil si at enhver, uansett sosial bakgrunn m.m. skal ha de samme mulighetene til å oppnå en gitt utdanning eller jobb ut fra de naturlige talentene vedkommende har. Et begavet barn fra en fattig, uutdannet familie skal ha samme reelle mulighet til å ta en doktorgrad eller bli konserndirektør som et barn fra en velstående, velutdannet familie. Mulighetslikhet i denne forstand finnes ikke i noe eksisterende samfunn. Det kan vi fastslå ved å se på den sosiale mobiliteten, hvor utdanning og yrkesvalg i svært stor utstrekning blir reproduisert fra én generasjon til den neste. Mulighetslikhet i denne forstand kan virke som en god idé, men den vil kreve svært radikale grep. For eksempel spiller familiebakgrunnen så stor rolle at vi antagelig ville måtte avskaffe familien som institusjon og la staten overta all barneoppdragelse.

Enkelte vil ta til orde for en enda mer radikal form for mulighetsulikhet, hvor man ikke bare skal sikre at alle med de samme naturlige talentene skal ha de samme mulighetene, men hvor staten også skal kompensere for forskjeller i talent, dvs. at ethvert

individ, uavhengig av både sosial bakgrunn og naturlig talent, skal ha samme mulighet til å oppnå en gitt stilling eller liknende. En så radikal konsepsjon av mulighetslikhet vil kreve en detaljstyring av individenes liv som overgår hva vi har sett i noe totalitært samfunn. Vi kan også merke oss at denne konsepsjonen av mulighetslikhet begynner å bli til forveksling lik resultatlikhet, og den vil da rammes av de samme innvendingene som vi tok opp under behandlingen av den.

Mulighetslikhet er en rettferdighetskonsepsjon som har sterk intuitiv appell for mange, fordi den både vil sikre alle et anstendig fundament av goder i tilværelsen samtidig som den bevarer utbredte intuisjoner om frihet og ansvar. Imidlertid er det notorisk vanskelig å spesifisere hva som er et rimelig nivå for en slik mulighetslikhet, og bare en variant som ligger et sted mellom minimal og moderat mulighetslikhet synes å være forenlig med respekt for sentrale frihetsrettigheter i et liberalt demokrati. Som vi skal se senere, er den såkalte kapabilitetsinnfallsvinkelen et nokså plausibelt svar på hvordan en slik mulighetslikhet kan utformes.

Forskjellsprinsippet

En variant av fordelingsrettferdighet som ikke legger til grunn et likhetsbegrep, er John Rawls' forskjellsprinsipp. Dette forskjellsprinsippet er en del av en mer omfattende teori om rettferdighet, og vi skal også kort ta for oss andre sider ved teorien. Rawls omtaler sin rettferdighetsteori som «rettferdighet som rimelighet».⁴¹ Grunnpremisset er at den best mulige konsepsjonen av rettferdighet er den som vil fremkomme gjennom en rimelig valgsituasjon der rasjonelle individer selv får anledning til å velge rettferdighetsprinsipper. De prinsippene som velges i denne situasjonen er per definisjon rettferdige prinsipper. Det finnes ingen standard for rettferdighet uavhengig av dette, dvs. uavhengig av denne bestemte prosedyren. Rawls har med andre ord et rent *proseduralt* rettferdighetsbegrep. I den utstrekning prosedyren er fulgt, vil også resultatet være rettferdig, uansett hva man ellers måtte mene om

det. Rawls knytter eksplisitt an til den kontraktsteoretiske tradisjonen fra Locke, Rousseau og andre, men det er klart at Rawls avviker kraftig fra disse på flere punkter. Ikke minst ville et rent proseduralt rettferdighetsbegrep være fullstendig fremmed for Locke, som mente at det finnes før-politiske rettigheter, dvs. naturlige rettigheter som foreligger uavhengig av den spesifikke kontrakten som inngås.

Man tar utgangspunkt i den såkalte «opprinnelige posisjonen», der rasjonelle aktører skal velge rettferdighetsprinsipper.⁴² Et avgjørende trekk ved denne opprinnelige posisjonen er at den inneholder det Rawls omtaler som et «veil of ignorance», et uvitenhetens slør

Et avgjørende ledd i Rawls' kontraktsteori er at alle individer skal fratras all spesifikk kunnskap om dem selv og det samfunnet de skal leve i. De skal altså opptre som en slags «hvermannen», og velge prinsipper for alle individer. Det skal altså ikke være noen åpning for at de skal kunne fremme sin egen, spesifikke situasjon under kontraktsinngåelsen. De befinner seg bak uvitenhetens slør. Det er grunnleggende at det er mennesket *som menneske* som skal bestemme rettferdighetsprinsippene. Det må med andre ord tas utgangspunkt i en situasjon der individet er berøvet alle de individuelle karakteristika. Poenget er at normativ argumentasjon for at rettferdighetsprinsipper må etableres på en slik måte at ingen aktører skal ha et fortrinn eller ulemper på

grunn av naturlige eller sosiale forhold. Dette er, moralsk sett, irrelevante faktorer for etableringen av rettferdighetsprinsipper. Det man ikke skal vite er:

1. Ens plass i samfunnet, dvs. klasse eller sosial status.
2. Ens naturlige egenskaper, om man har bestemte talenter eller defekter.
3. Hvilken livsplan man har, og hvilke psykologiske disposisjoner man vil komme til å ha.
4. De sosiale, politiske, kulturelle og økonomiske forholdene i samfunnet.
5. Hvilken generasjon man tilhører.

Uvitenhetens slør skal sikre at alle kontraktsinngåerne er likestilt, dvs. at de står i et helt symmetrisk forhold til hverandre, og derfor skulle være i stand til å fatte fullstendig rasjonelle beslutninger. Ved å abstrahere bort fra all personspesifikk kunnskap, vil man også være i stand til å utforme rettferdighetsprinsipper med gyldighet for ethvert samfunn, til enhver tid og som er bindende for enhver rasjonell aktør.

En vanlig innvending mot Rawls har vært at man berøves for så mye informasjon bak uvitenhetens slør at man i grunnen ikke kan foreta noe rasjonelt valg overhodet. Hvordan kan man velge prinsipper uten å vite hvilke grunnleggende verdier man har?

Det er her hensynet til egennytte kommer inn. Kontraktsinngåerne til Rawls er utelukkende motivert av hensynet til egennytte. Hvis man abstraherer bort all spesifikk kunnskap om seg selv, og deretter legger inn et premiss om at man vil forsøke maksimere egennytte, vil man ifølge Rawls velge en *maksimin*-løsning for et samfunn.⁴³ Maksiminprinsippet sier at vi alltid skal rangordne alternativer ut fra deres verste utfall.

Når vi velger rettferdighetsprinsipper skal vi altså velge de prinsippene som gir oss et samfunn hvor det verste utfallet er bedre enn det verste utfallet i ethvert annet samfunn. Hva er det verste tenkelige utfall: Å ende opp med så få såkalte «primærgoder» som mulig. Maksiminprinsippet sier altså at man skal velge det samfunnet der de med færrest primærgoder har flere primærgoder enn de ville hatt i andre samfunn. Nettopp fordi man i valgsituasjonen befinner seg bak uvitenhetens slør, og ikke vet hvilken posisjon man selv vil få i samfunnet, vil det være rasjonelt å sikre seg ved å følge maksiminprinsippet. Slik sett ligger det altså et element av egeninteresse til grunn for aktørenes valg. På dette punktet er Rawls spillteoretisk motivert. Gitt at man ikke kjenner ens fremtidige posisjon og gitt at man tar hensyn til ens egeninteresse, tilsier en spillteoretisk analyse at man velger maksiminprinsippet.

Et problem med maksiminprinsippet er at det ikke tar høyde for sannsynlighet, men bare hva som

er det verst tenkelige utfallet. Dessuten kan det lett generere absurde konsekvenser, som at man ikke bør bekjempe et globalt miljøproblem, fordi dette vil bli svært dyrt, uten at det nødvendigvis lykkes, og det er et dårligere resultat å bruke store ressurser og likevel ha det globale miljøproblemet enn det er å ha det samme problemet uten å ha brukt store ressurser på å bekjempe det.

Noe av det viktigste er å etablere rammene for såkalte *primærgoder*. Dette er goder som ethvert rasjonelt individ ønsker så mange som mulig av og som samfunnets basisinstitusjoner kontrollerer. Disse primærgodene er slikt som ethvert individ har bruk for hvis det skal kunne realisere sin livsplan, uansett hvordan denne livsplanen måtte være. Blant de primærgodene Rawls nevner er: Grunnleggende friheter, makt, rikdom og selvrespekt. Det er litt uklart hvor Rawls får disse primærgodene fra – hvorfor akkurat disse, og ikke andre? Det viktigste primærgodet synes å være grunnleggende friheter fordi man bare kan forfølge ens egen livsplan hvis man er fri fra statens og andre menneskers inngrep.

Rawls hevder at rasjonelle personer som er underlagt uvitenhetens slør, ville velge følgende prinsipper:

1. Enhver person har rett til den høyeste grad av frihet som er forenlig med en tilsvarende grad av frihet for andre.

2. Sosiale og økonomiske ulikheter skal oppfylle to betingelser:
 - 2.1. De skal knytte seg til stillinger og posisjoner som er åpne for alle på bakgrunn av like muligheter
 - 2.2. De skal være til den største mulige fordel for de dårligst stilte i samfunnet.⁴⁴

De to prinsippene retter seg mot hver sin sfære av samfunnet, den politiske og den økonomiske. Det politiske prinsippet skal nedfelles i grunnloven og den allmenne lovgivningen, og sikrer ytringsfrihet, stemmefrihet (ved valg), forsamlingsfrihet, religiøs frihet, eiendomsrett, og ikke minst personlig frihet i vid forstand (som frihet fra tortur, vilkårlig arrestasjon, ydmykende avstraffelser og lignende). Det økonomiske prinsippet skal være allment regulerende for samfunnets økonomi.

Ad 2.1. Det skal sikres at alle i utgangspunktet har lik adgang til stillinger og posisjoner, dvs. at de skal besettes på grunnlag av kvalifikasjoner og ikke være diskriminerende på grunnlag av slikt som kjønn, etnisitet og seksuell legning.

Ad 2.2. Den økonomiske strukturen skal være slik at goder fordeles på en slik måte at den er til størst mulig fordel for dem som har minst

av disse godene. Det er viktig å understreke at dette *ikke* nødvendigvis innebærer en mest mulig lik fordeling.

La oss dvele litt ekstra ved punkt 2.2. Her finnes det både høyre- og venstreliberale tolkninger av forskjellsprinsippet. De venstreliberale tolkningene sier at det må legges store begrensninger på markedsøkonomien, med omfattende statlig omfordeling, mens de høyreliberale tolkningene sier det stikk motsatte. Store økonomiske ulikheter er tillatelige hvis denne ulikheten innebærer at de dårligst stilte faktisk får det bedre enn med en annen fordeling. Hvis et kapitalistisk system øker forskjellen mellom fattig og rik, men allikevel fører til en velstandsøkning for de fattigste, vil det i henhold et slikt prinsipp være moralsk akseptabelt. Tanken er at en ulik fordeling ikke i seg selv er et onde – det avhenger helt og fullt av hvilke konsekvenser den har for de dårligst stilte.

Det er uenighet om hvor store ulikheter som ville kunne tillates av forskjellsprinsippet, og om hvor mye bedre stilt de dårligst stilte ville være under forskjellsprinsippet enn under et strengt likhetsprinsipp, som en fordelingslikhet. Dette er empiriske spørsmål som det ikke er opplagte svar på. I prinsippet er det ingen grense for hvor store ulikheter forskjellsprinsippet kan tillate, da dette prinsippet retter seg mot de dårligst stilles absolutte velstandsnivå og ikke deres relative velstandsnivå.

Nettopp derfor vil tilhengere av fordelingslikhet hevde at forskjellene som tillates av forskjellsprinsippet er uakseptable, og det selv om forskjellene skulle komme de dårligst stilte til gode. Imidlertid er det vanskelig å argumentere overbevisende for at tilfredsstillende av et abstrakt prinsipp om likhet skal veie tyngre enn en bedring av kårerne til de dårligst stilte. Imidlertid kan tilhengeren av fordelingslikhet ha et poeng i sin innvending, nemlig at ikke bare absolutt, men også relativ velstand er av betydning.

Så vil kanskje noen mene at det er en potensiell konflikt her mellom forskjellsprinsippet og eiendomsretten som er inneholdt i det første prinsippet, at enhver person har rett til den høyeste grad av frihet som er forenlig med en tilsvarende grad av frihet for andre. Den personlige friheten inneholder en personlig eiendomsrett fordi dette er en forutsetning for å kunne forfølge ens personlige prosjekter. Rawls hevder imidlertid at dette ikke er en rett til personlig akkumulasjon av eiendeler, skjønt det er litt uklart hvorfor. Den personlige eiendomsretten er begrenset til det som behøves for personlig uavhengighet og selvrespekt. Eiendomsrett til produksjonsmidler er ikke en del av den personlige frihetens domene, så hvem som skal ha eiendomsrett til produksjonsmidler, skal avgjøres av forskjellsprinsippet. Rawls selv tolket det i venstreliberal retning, og gikk inn for hva han kalte «liberal sosialisme», men mange har som nevnt også tolket det

høyreliberalt. I siste instans er dette et empirisk spørsmål: Hva gir det beste resultatet for de dårligst stilte? Det er ikke innlysende hva svaret er.

Rawls hevder videre at det første, politiske prinsippet har større vekt enn det andre, økonomiske prinsippet. Det er for eksempel tenkelig at det oppstår en motsetning mellom individuell frihet og økonomisk vekst, og da må den individuelle friheten gis forrang. Man kan med andre ord ikke svekke denne friheten selv om det skulle føre til bedre økonomiske kår for de dårligst stilte i samfunnet. Og han mener at 2.1 veier tyngre enn 2.2. Det lavest prioriterte prinsippet er altså prinsippet om at alle forskjeller skal komme de dårligst stilte til gode, men det er det som har vært gjenstand for størst debatt etter utgivelsen av *A Theory of Justice*.

Under uvitenhetens slør er det altså disse prinsippene vi ifølge Rawls ville velge. Selve valgprosessen er imidlertid ikke noe som foregår ut fra en slags automatikk. Moralske intuisjoner spiller også en viktig rolle i Rawls' teori. De moralske prinsippene som velges i den opprinnelige posisjonen, skal nemlig holdes opp mot våre moralske intuisjoner. Og det gjør tingene straks mer vriene, for da er døren på gløtt for at man begynner å krangle om hvilke moralske intuisjoner som er mest intuitive. Helt generelt mener Rawls at moralske intuisjoner er de svarene vi gir på moralske spørsmål fra et allment, ikke et personlig, perspektiv når vi skal over-

veie prinsipper eller regler, og der dømmekraften vår ikke er påvirket av sterke følelser eller lignende. Rawls skiller mellom to typer moralske intuisjoner: de sikre og de usikre. Sikre moralske intuisjoner er dem som ingen seriøse, moralske aktører ville betvile, som at slaveri er galt. De usikre dreier seg særlig om fordelingsmessige spørsmål, som om hvor mye man bør gi til uhjelp, om hvilken form en sosial støtte skal ha osv. Nå er skillet mellom sikre og usikre moralske intuisjoner alt annet enn klart, men Rawls synes uansett å mene at vi her, når vi inntar et allment perspektiv, stort sett vil være enige.

Siden de moralske prinsippene som er fremkommet i den opprinnelige posisjon skal prøves mot de moralske intuisjonene, er det klart at de to kan stride mot hverandre. Hva gjør man da? To alternativer byr seg frem: (1) Man kan reformulere den opprinnelige posisjonen og de moralprinsippene som kom ut av den, eller (2) man kan revidere de moralske intuisjonene som strider mot prinsippene. De fleste vil nok umiddelbart tendere mot det første alternativet, idet disse intuisjonene er så dypt rotfestet i oss, men det ligger ingen nødvendighet i dette. Absolutt alle moralske intuisjoner, og de «sikre», er reviderbare. Det vet vi jo blant annet i kraft av at de faktisk er blitt revidert i historiens løp. For Aristoteles var det moralsk intuitivt at slavehold var rett og riktig fra naturens side, mens det for oss er like moralsk intuitivt at det forholder seg

stikk motsatt. Hvis vi finner et rettferdighetsprinsipp svært overbevisende, kan vi la det overstyre de moralske intuisjonene, og dette vil særlig gjelde de usikre, moralske intuisjonene.

Rawls poeng er at vi så å si vil gå frem og tilbake mellom rettferdighetsprinsippene og de moralske intuisjonene og justere dem begge i lys av hverandre. På den måten skal vi kunne oppnå det han kaller *refleksiv likevekt*, der vi er i stand til å ivareta både rettferdighetsprinsippene fra den opprinnelige posisjonen og de moralske intuisjonene i størst mulig utstrekning.⁴⁵

Et par bemerkninger til om «de dårligst stilte», som forskjellsprinsippet skal sikre et best mulig utkomme for: Hvem er det Rawls sikter til? Man kan for eksempel være tilbøyelig til å tro at det er de fattigste, hjemløse eller handicappede, men det er det ikke. Med «de dårligst stilte» mener Rawls «de dårligst stilte med inntektsgivende arbeid». Så vil mange påpeke at det vitterlig finnes mange mennesker som er dårligere stilt enn disse, noe Rawls selvfølgelig ikke vil benekte, men mennesker uten inntektsgivende arbeid er ikke omfattet av forskjellsprinsippet. De må sørges for gjennom ordninger som er begrunnet i hva Rawls kaller «remedial justice», en slags hjelperettferdighet, og ikke i fordelingsrettferdighet. Ikke minst Martha Nussbaum har kritisert Rawls sterkt på dette punktet, for at nettopp de som er mest utsatt, er ekskludert fra den

sosiale kontrakten, men det vil føre for langt å forfølge hennes kritikk her.⁴⁶

Nok en ting som kan nevnes, er at Rawls har hevdet at prinsippet om at den dårligst stilte skal komme best mulig ut av det, bare har gyldighet internt i en stat, og ikke videre for fordelingen mellom stater. Også her vil det være et prinsipp om hjelperettferdighet, som tilsier at vi bør hjelpe stater til å bli selvbergende, men heller ikke dette er et spørsmål om fordelingsrettferdighet.

En utbredt moralsk intuisjon er at mennesker bør holdes ansvarlig – og belønnes – ut fra hvilken innsats de gjør. Rawls innvender her at viljen til å gjøre en innsats ikke er ens egen fortjeneste.⁴⁷ Argumentet er at ens innsatsvilje selv er et produkt av arv og miljø, og derfor ikke noe som kan tilskrives en egen ytelse hos aktøren. Kort sagt: Hvis man er en latsabb, er det fordi ens medfødte egenskaper og sosiale omgivelser har skapt en slik. Derfor bør dette heller ikke ha konsekvenser for ens økonomiske utbytte. Rawls utvider ikke argumentet til andre områder enn det økonomiske, men hvis argumentet er holdbart, er det vanskelig å se hvorfor det ikke burde gjøres gjeldende på alle livets områder, slik at for eksempel alle studenter burde få samme karakter fordi arbeidsomme studenter ikke burde belønnes mer enn late studenter, gitt at de ikke selv kan ta æren for å være henholdsvis arbeidsomme og late. Å kutte forbindelsen mellom hva en aktør

gjør og hva han *fortjener* er så sterkt i strid med utbredte moralske intuisjoner at det kreves sterkere argumenter enn hva Rawls mobiliserer her.⁴⁸ Summen av innvendinger mot Rawls tilsier at dette er en posisjon det er vanskelig å slå seg til ro med.

Kapabiliteter

La oss nå se nærmere på et nyere bidrag som har vunnet mye tilslutning i senere år, nemlig den såkalte kapabilitetsinnfallsvinkelen (*capability approach*), som betrakter visse kapabiliteter som grunnleggende for menneskelig utvikling og rettferdighet som et spørsmål om å få oppfylt slike kapabiliteter. Med «kapabilitet» menes en persons mulighet eller evne til å utføre bestemte aktiviteter eller oppnå visse tilstander. Teorien er utformet av Amartya Sen og Martha Nussbaum.⁴⁹ Det grunnleggende spørsmålet som stilles av kapabilitetsinnfallsvinkelen er: «Hva er folk faktisk i stand til å gjøre og være? Hvilke reelle muligheter er tilgjengelige for dem?»⁵⁰ En kapabilitet angir bare en minstandard som skal være oppfylt, og den sier ikke noe om en eventuell omfordeling av ressurser over dette nivået.⁵¹ Et minimum av rettferdighet på kloden er ifølge Nussbaum oppfylt først når *alle* men-

nesker får oppfylt alle angitte kapabiliteter.⁵² Det betyr selvfølgelig ikke at man ikke kan argumentere for en mer omfattende omfordeling, men en slik vil ikke følge av kapabilitetsinnfallsvinkelen. Etter hvert er det blitt klart at det finnes enkelte viktige forskjeller mellom Sens og Nussbaums innfallsvinkel, og Nussbaum har kritisert Sens innfallsvinkel for å være for vag og lite substansiell. Her skal vi nøye oss med å ta for oss Sens innfallsvinkel.

Sen skiller mellom to innfallsvinkler til rettferdighet. Den ene, som forsøker å definere perfekte institusjoner og regler for et samfunn, kaller han «transcendental institusjonalisme».⁵³ En teori om perfekt rettferdighet er verken nødvendig eller ønskelig.⁵⁴ Den er ikke nødvendig fordi vi kan skape en bedre, mer rettferdig verden uten å ha perfeksjonen som norm, og den er ikke ønskelig fordi den i realiteten vil være så fjern fra all virkelig politikk at den blir politisk irrelevant. Den transcendentale perfeksjonismen er forfeilet fordi selve bestrebelsen etter perfeksjon kan avlede oss fra å gjøre noe med konkrete problemer i virkelighetens verden, som å sikre kvinner adgang til utdanning i utviklingsland. Nok et problem er at individer i virkelige samfunn aldri vil bli enige om ett ideal, og Sen hevder at vi heller ikke behøver en slik enighet om noe ideal fordi vi i vesentlig større grad kan enes om at B er bedre enn A enn om at X er idealet over alle idealer.

Det bringer oss til den andre innfallsvinkelen,

den komparative, hvor man undersøker hva slags liv som faktisk kan realiseres. Det er denne Sen foretrekker. Sens filosofiske forbilde er Adam Smith, og han fremhever Smiths teori om den «upartiske betrakter». Denne betrakteren har ikke et allvitende, men et sammenlignende blikk. Vi kan oppnå rasjonell enighet om ulike former for rettferdighet som må bekjempes uten at vi er enige om ett rettferdighetsideal. Pluralisten Sen tillegger også at det ikke bare finnes ett sett av prinsipper for rettferdige institusjoner, men mange.⁵⁵ Vi behøver ikke å vite hva som er perfekt for å vite at A er bedre enn B, like lite som vi må kjenne den nøyaktige høyden til Mount Everest for å avgjøre hvorvidt Galdhøpiggen er høyere enn Glittertind.⁵⁶ Sen fastslår at forestillingen om rettferdighet krever sammenligninger av de virkelige livene mennesker kan leve snarere enn en søken etter ideelle institusjoner. Det er dette som kan gjøre den relevant for politiske diskusjoner. En teori om rettferdighet må kunne fortelle oss noe om de reelle valgene vi må foreta, og ikke bare om en presumptivt perfekt verdensorden.⁵⁷

Kapabilitetsinnfallsvinkelen er en teori om rettferdighet, men den er også en teori om frihet. En kapabilitet er en slags frihet, skriver Sen, fordi den muliggjør ulike levemåter.⁵⁸ Kapabilitet beskriver han som ensbetydende med ens frihet til å leve ett slags liv, snarere enn et annet. I forlengelsen av dette identifiserer han utvikling med eliminasjon av ulike

former for ufrihet. Å ha en kapabilitet er fullt forenlig med å velge ikke å oppfylle den, men man har valget. «Ansvarlige voksne må ta hånd om sin egen velferd, og det er opp til dem å avgjøre hvordan de vil bruke sine kapabiliteter, men en persons faktiske kapabiliteter (og ikke bare de han besitter i teoretisk forstand) avhenger av de sosiale ordningene, som kan spille en avgjørende rolle for individets friheter.»⁵⁹ Et eksempel Sen gir er at en velstående person som faster kan ha samme kaloriinntak som en fattig person som sulter, men de har ulik kapabilitet fordi den velstående personen alltid kan velge å spise mens dette handlingsalternativet ikke står åpent for den fattige. Det kan også være andre grunner til at en person ikke ønsker å oppfylle en kapabilitet, som hvis man ikke ønsker å spise for å demonstrere en urett gjennom en sultestreik. Å tvinge noen til å oppfylle en kapabilitet, er å frata dem makt, ikke bare over sin egen kropp, men også til å påvirke andre gjennom sitt valg. Kapabilitetsoppfyllelse må følgelig være frivillig.

Det er verdt å merke seg at den grunnleggende enheten i kapabilitetsinnfallsvinkelen er individet, ikke familien eller gruppen, og dette er blant annet motivert i at skjevfordeling innad i familier og grupper er en viktig årsak til kapabilitetsmangler. La oss bruke kjønn som et eksempel: I en husholdning som består av to voksne og to barn, en gutt og en jente, og hvor husholdningens samlede inntekt

er adekvat, kan det være en systematisk skjevfordeling til guttens fordel – noe vi vet finner sted, særlig i mange asiatiske og afrikanske land – slik at gutten får gå på skole, men ikke jenta. Det innebærer at jenta lider under en kapabilitetsmangel, og slik sett er fattig, til tross for at husholdningen som helhet har en tilfredsstillende inntekt.⁶⁰

Frihet krever ressurser for at livet man ønsker seg skal kunne realiseres – eller at man i det minste skal kunne nærme seg en slik realisering. Et opplagt eksempel er personer med alvorlige funksjonshemninger, som lider under en kapabilitetsmangel som bare kan rettes opp hvis de tilføres ressurser som avhjelper funksjonshemmingen.⁶¹ Det er verdt å merke seg at hele 600 millioner mennesker, i underkant av én av ti, lever med en alvorlig funksjonshemming, og 400 millioner av disse lever i utviklingsland hvor levekårene i utgangspunktet er vanskelige også for mennesker uten funksjonshemninger. En person som er lam fra livet og ned vil være underlagt alvorlige hindringer i sitt forsøk på å leve ett slags liv snarere enn et annet hvis ikke vedkommende har tilgang til en rullestol, en leilighet tilpasset rullestolbrukere, ramper ved trapper etc. Tilsvarende vil en analfabet mangle en avgjørende ressurs for å fungere i et samfunn hvor leseferdigheter er så avgjørende som i vårt.

På den annen side kan et samfunn heller ikke innrettes slik at enhver borger har krav på alle de

ressursene som kreves for å realisere det spesifikke livet denne borgeren ønsker seg. For å sette det på spissen: Hvis en borger ønsker å realisere et liv som filmregissør, og filmprosjektet han ønsker å realisere vil koste en milliard kroner, er det innlysende at personen ikke kan ha et legitimt krav på å bli tildelt disse ressursene. Det må heller defineres et gulv, og å få tildelt ressursene som skaper et slikt fundament i tilværelsen er slett ikke ensbetydende med å frata dem ansvar for eget liv, men tvert imot å gjøre det mulig for dem å få et slikt ansvar, hevder Sen.⁶²

Kapabilitetsinnfallsvinkelen angir som nevnt en minstestandard som bør oppfylles for alle mennesker. Dette kan innebære en omfattende omfordeling av materielle ressurser, men det tilsier ikke at omfattende ulikheter er urettferdig, såfremt alle har oppnådd minstestandarden. Det er slik sett en posisjon som er mer beslektet med teorien om mulighetslikhet enn med resultatlikhet eller forskjellsprinsippet. Imidlertid har den et større presisjonsnivå enn en blott og bar mulighetslikhet ved at den spesifiserer *hva* som bør være likt. I tillegg bevarer den i større grad enn mange av de andre teoriene moralske intuisjoner om betydningen av frihet, slik at den også ivaretar noen viktige trekk ved libertarianismen.

Sen spør om vi bør kreve kapabilitetslikhet, og svarer et klart nei.⁶³ Begrunnelsen er at selv om vi bør innrømme kapabilitetslikhet stor relevans, kan det ikke uten videre overtrumfe andre viktige hen-

syn, herunder andre likhetshensyn. Dernest hevder han at kapabilitetsinnfallsvinkelen bare ivaretar ett av flere aspekter ved friheten.

Kapabilitetsinnfallsvinkelen er en pragmatisk rettferdighetsteori som angir en retning for hva vi, helt konkret, bør foreta oss for å skape en mer rettferdig verden. Problemet med denne innfallsvinkelen er at det er vanskelig å avgjøre akkurat hvilke kapabiliteter som skal betraktes som grunnleggende og når de kan sies å være oppfylt.

Internasjonal rettferdighet

Drøftelsen av fordelingsrettferdighet så langt har ikke tatt stilling til hvor langt rettferdighetsforpliktelser strekker seg. Diskusjoner av fordelingsrettferdighet foregår som oftest innenfor rammene av nasjonalstaten, men selvsagt kan det tenkes at fordelingsrettferdigheten også bør ta opp i seg en internasjonal eller global dimensjon. Diskusjoner av dette emnet har i stor utstrekning tatt utgangspunkt i Rawls. La oss derfor begynne med å presentere hans syn.

Som nevnt ovenfor, hevder Rawls eksplisitt at hans rettferdighetsprinsipper bare har gyldighet innenfor den enkelte statens grenser. Internasjonal rettferdighet krever at stater skal behandle hverandre rimelig, men dette innebærer ifølge Rawls ikke nødvendigvis noen omfordeling fra én stat til en annen. Mange har kritisert Rawls for at det er en motsetning mellom universaliteten til hans

prinsipper og begrensningene han setter for deres anvendelse. For eksempel hevder Thomas Pogge at forskjellsprinsippet burde tilkjennes et internasjonalt gyldighetsområde, slik at det også fanger inn forholdet mellom rike og fattige stater. Slik Pogge ser det, er nasjonalitet bare nok en tilfeldighet som er bestemmende for et individs livssituasjon, på lik linje med rase, kjønn og sosial klasse, og hvilken nasjon et individ tilfeldigvis er født inn i, burde derfor ikke ha innflytelse på hvilket velstandsnivå personen er berettiget til.⁶⁴ Vi kan si at uvitenhetens slør ifølge Pogge må utvides, slik at den enkelte heller ikke har kunnskap om ressursituasjonen i staten der han skal bo, og så skal utforme prinsipper for global fordelingsrettferdighet.

Rawls har motsatt seg en slik tolkning av forskjellsprinsippet fordi hans rettferdighetsprinsipper skal gjelde et samfunns grunnstruktur, og det finnes ingen internasjonal grunnstruktur som tilsvarer den intranasjonale. Grunnstrukturen består av de institusjonene som alle samfunnsborgeres virksomhet foregår innenfor. Grunnstrukturen består av slik som lovverk, eiendomsforhold, økonomi etc., og den utgjør et system som definerer rettigheter og plikter for borgerne. Kritikere av Rawls har på sin side forsøkt å argumentere for at det faktisk finnes en slik internasjonal grunnstruktur, og at denne vises i internasjonal handel, hvor det finnes institusjoner som håndhever regler for samhandling. Andre har

innvendt mot dette at handelspartnere står i et forhold til hverandre som er vesensforskjellig fra medborgeres relasjon, slik at det å være handelspartner ikke utløser de samme moralske forpliktelsene som å være medborger, og at eksistensen til internasjonal handel derfor ikke begrunner en internasjonal anvendelse av forskjellsprinsippet.

Rawls videreutviklet sitt syn på internasjonal rettferdighet i *The Law of Peoples* (1999). Han hevder der at et folk har en forpliktelse til å hjelpe et annet folk som lever under forhold som forhindrer etableringen av et rettferdig eller anstendig politisk og sosialt regime.⁶⁵ Dette er noe helt annet enn å hevde at forskjellsprinsippet skal anvendes internasjonalt, men det kan likevel tilsi at en internasjonal omfordeling bør finne sted. Hvis en materiell ulikhet forhindrer etableringen av en rettferdig grunnstruktur i en stat eller fører til at en stat ikke kan opptre likeverdig i forhandlinger med en annen stat, har andre stater ifølge Rawls en forpliktelse til å redusere denne ulikheten. Dessuten hevder Rawls at vi har en forpliktelse til å garantere enhver person, uansett hvilket samfunn personen måtte tilhøre, et minstenivå av materiell velstand og fysisk sikkerhet.⁶⁶ Et slikt minstenivå vil imidlertid ligge langt under det velstandsnivået som ville følge av en global anvendelse av forskjellsprinsippet. Velordnede stater har også en forpliktelse til å bistå svake stater med materielle og intellektuelle ressurser som

behøves for at også de svake statene skal kunne bli velordnede.⁶⁷

Thomas Pogge hevder at vi har langt mer omfattende forpliktelser overfor verdens fattige enn hva Rawls tar til orde for. Ifølge Pogge representerer den globale fattigdommen en massiv krenkelse av de fattiges rettigheter.⁶⁸ Han begrunner dette med at global fattigdom og underutvikling skyldes et sett globale institusjoner som er utformet av rike nasjoner og deretter er påtvunget resten av verden. Denne fattigdommen er da ikke bare å betrakte som et slags naturfenomen, som kan utløse humanitære forpliktelser, men er snarere en krenkelse av de fattiges rett til ikke å bli påført skade.

Problemet med Pogges argument er at det er mer enn tvilsomt at den globale fattigdommen faktisk er forårsaket av disse globale institusjonene. For å hevde at institusjonene har forårsaket fattigdommen, ville vi måtte kunne begrunne det kontrafaktiske forholdet at denne fattigdommen ikke ville ha eksistert i en verden uten disse institusjonene, men det er lite eller ingenting som tilsier at så ville ha vært tilfellet. Slett ikke all fattigdom er forårsaket av menneskelige handlinger og institusjoner. Tvert i mot må heller fattigdom sies å ha vært utgangspunktet for alle menneskelige samfunn, og så har ulike samfunn i ulik grad klart å overvinne denne tilstanden. Det finnes selvsagt fattigdom som er forårsaket av andre mennesker, men det er unntaket

snarere enn regelen. Som regel er ingen blitt fattige *fordi* noen andre er blitt rike, men de rike kan likevel ha forpliktelser overfor de fattige.

Det er relativt bred enighet om at vi har forpliktelser som strekker seg utenfor nasjonalstatens territorium, at vi for eksempel har en forpliktelse til å yte bistand når en stat er rammet av en naturkatastrofe eller lignende samt at vi har en forpliktelse til forsøke å bidra til å redusere fattigdom og fremme utvikling. Uenighetene knytter seg snarere til hvordan vi best kan bidra til en slik utvikling og hva som vil være en rimelig målestokk for en global minstandard.

Artikkel 11 i FNs internasjonale konvensjon om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter fastslår «retten for enhver til å ha en tilfredsstillende levestandard for seg selv og sin familie, herunder tilfredsstillende mat, klær og bolig, samt til fortløpende å få sin levemåte forbedret».⁶⁹ Oppfyllelse av dette krever langt mer enn nivået som angis av fattigdomsgrensene på 1 eller 2 USD om dagen.⁷⁰ 2 USD om dagen er den høyeste grensen som offisielt er lagt til grunn for globale fattigdomsestimater, men denne grensen synes å være for lav, det finnes et svært stort antall mennesker som ikke har det de behøver, men som har en inntekt som overskrider denne grensen. Kan det formuleres en øvre grense for fattigdom, der mennesker som lever over denne grensen definitivt ikke er fattige? Det høyeste tallet jeg har sett foreslått

for en slik grense er 10 USD.⁷¹ Hvis en slik grense legges til grunn, vil fattigdomstallene bli svært høye, og godt over 80 prosent – ifølge enkelte estimater nærmere 90 prosent – av klodens befolkning vil betraktes som fattige. Selv om vi bare øker summen til 3 USD vil over halve klodens befolkning falle under fattigdomsgrensen. Antall fattige synes slik sett å bli et rent definisjonsspørsmål. Vi er imidlertid ute i et mer alvorlig ærend enn bare å skulle angi en definisjon – vi ønsker faktisk å få en forståelse av hvor mange som ikke har det de behøver for å leve et noenlunde anstendig liv. Der er absolutte dollarmål antakelig til lite hjelp. Etter alt å dømme kan det ikke fastsettes noe velfungerende absolutt, globalt fattigdomsmål.⁷² Mest sannsynlig er Sens kapabilitetsinnfallsvinkel og Human Development Index en mer hensiktsmessig innfallsvinkel til en slik grense enn et absolutt dollarmål.

Uansett hvilken grense som måtte formuleres, er det et udiskutabelt faktum at et stort antall mennesker på kloden lever under denne grensen. Det er også et faktum at det de siste tiårene har vært en betydelig global fattigdomsreduksjon, uansett hvilken grense man måtte legge til grunn, men det gjenstår også mye. Hvorvidt man vil omtale forpliktelsen vi har overfor klodens fattige som en humanitær forpliktelse eller som et spørsmål om fordelingsrettferdighet, er i grunnen mindre viktig.

Rettferdighet over generasjoner

Spørsmålet om rettighet over generasjoner reiser en del ekstra vansker med hensyn til rettighetsholdernes status. Kan personer som ennå ikke eksisterer eller ikke lenger eksisterer ha rettigheter? Det er mange rettigheter vi tilkjenner levende personer som vi ikke kan tilkjenne ikke-levende personer. For eksempel har ikke-levende personer av opplagte grunner ikke retten til liv. De kan derfor heller ikke ha retten til at vi behandler kloden på en slik måte at liv overhodet er mulig på kloden i fremtiden. I sin korteste form kunne man fremføre følgende argument: Fremtidige personer er bare potensielle personer, og en potensiell person kan bare ha potensielle, ikke aktuelle rettigheter. Derfor har vi ingen aktuelle plikter overfor fremtidige generasjoner.

I vår tenkning om rettigheter forutsetter vi vanligvis at personer står i et gjensidighetsforhold, slik at person A har en forpliktelse til å respektere person

Bs rett til X, og at B har samme forpliktelse overfor A. En slik gjensidighet kan ikke eksistere mellom generasjoner som ikke er samtidige, da de verken kan samarbeide eller ha en utveksling av noe vis. På den annen side tilskriver vi personer rettigheter også under omstendigheter hvor det ikke foreligger en slik gjensidighet. Vi tilskriver barn rettigheter, men uten å tilskrive dem tilsvarende forpliktelser overfor voksne eller andre barn. Spørsmålet om fremtidige generasjoners rettigheter er mer komplisert, fordi det her er snakk om potensielle personer, ikke aktuelle, og det virker som nevnt urimelig å tilskrive potensielle personer aktuelle rettigheter.

Selv om fremtidige generasjoner ikke kan sies å ha rettigheter i dag, kan vi kanskje tilskrive dem fremtidige rettigheter. Det kan tenkes at en generasjon har forpliktelser med henblikk på fremtidige generasjoners eksistensvilkår fordi den nålevende generasjonen gjennom sine handlinger kan påføre fremtidige generasjoner byrder. Fremtidige generasjoner vil ha preferanser, og våre handlinger i dag vil ha konsekvenser for hvorvidt disse preferansene lar seg tilfredsstillende. Vi krenker da ikke fremtidige generasjoners rettigheter ved å utslette alt liv, men vi kan krenke dem ved å gjøre kloden mer ubeboelig. Våre handlinger i dag kan være til skade for fremtidige generasjoner, og det er ingen opplagt grunn til at fremtidige generasjoners interesser skal tillegges mindre vekt enn den nålevende generasjonens.

Hovedutfordringen består i å angi et rimelig nivå for fremtidige generasjoners velferd. Det kan hevdes at nålevende generasjoner skader fremtidige generasjoner ved å forbruke ressurser på en slik måte at fremtidige generasjoner antakelig får et velferdsnivå som er lavere enn de nålevendes. I så fall kunne en terskelverdi settes av nålevende generasjoners velferd. Vi vil da være forpliktet til å redusere vårt velferdsnivå hvis det er uforenlig med et tilsvarende velferdsnivå for fremtidige generasjoner. En slik modell vil bare angi et samlet velferdsnivå som skal videreføres, og overlate til fremtidige generasjoner å avgjøre hvordan denne velferden skal fordeles blant dem. Eventuelt kunne man valgt en modell langs linjene til Rawls' forskjellsprinsipp, og hevde at vi har en forpliktelse til å forvalte dagens verdier på en slik måte at de dårligst stilte i fremtidige generasjoner kommer best ut av det. Spørsmålet er om vi med særlig stor presisjon kan forutsi hvem som vil være dårligst stilt i fremtidige generasjoner, da dette vil avhenge av endringer i politiske forhold, krig, naturkatastrofer etc. I tillegg kommer alle de vanlige innvendingene mot forskjellsprinsippet, som er drøftet ovenfor. Rawls avviser for øvrig selv en slik innfallsvinkel, da forskjellsprinsippet etter hans mening bare har gyldighet innenfor en stats grenser i en generasjon av samtidige.

Nok en innfallsvinkel vil være å definere en minstandard, hvor forpliktelsene overfor fremtidige

generasjoner vil være oppfylt såfremt en slik min-
stestandard er oppfylt. Hva skal i så fall en slik min-
stestandard bestå i? Rawls formulerer et prinsipp for
«rettferdig sparing».⁷³ I henhold til dette prinsippet
har nålevende generasjoner en plikt til å sørge for at
fremtidige generasjoner har tilstrekkelige ressurser
til å kunne opprette og bevare en rettferdig grunn-
struktur over tid.⁷⁴ Med andre ord må nålevende
generasjoner spare til fremtidige bare i den grad
det kreves for at også fremtidige generasjoner skal
kunne leve med en rettferdig grunnstruktur. Imid-
lertid tilføyer han at enhver generasjon bør etterlate
seg minst like mye til sine etterkommere som de
selv mottok fra sine forløpere.

Det kan på ingen måte hevdes at debatten om
rettferdighet mellom generasjoner har nådd noen
konklusjon.

Likhet og økonomisk frihet

Autonomi er mer enn negativ frihet og krever mer enn et fravær av hindringer. En verden hvor alle mennesker i samme utstrekning er sikret et rom ingen kan gripe inn i, kan være en verden hvor adgangen til å omsette ens frihet i praksis er svært ulikt fordelt. Hva er forholdet mellom frihet og likhet? Frihet er ikke likhet og likhet er ikke frihet, men friheten kan reguleres med henblikk på likhet og likhet kan etableres ut fra hensyn til frihet. Som Norberto Bobbio påpeker er det en motsetning mellom liberalisme og egalitarianisme når de tenkes som absolutter: Et fullstendig liberalt samfunn vil ikke være fullstendig egalitært og et fullstendig egalitært samfunn vil ikke være fullstendig liberalt.⁷⁵ Så kan den egalitære tenkeren legge inn et rom for frihet i sin teori, men det vil alltid være underordnet idealet om likhet. Tilsvarende kan den liberale tenkeren ønske større likhet og arbeide for å redusere

ulikheter i samfunnet, men tiltakene som er akseptable for å nå dette målet vil alltid være begrenset av rettigheter som definerer et ukrenkelig frihetsrom.

I praksis er det vanskelig å forestille seg en stat som ivaretar den politiske friheten uten å tillate økonomisk frihet. Derfor har også den liberale tradisjonen fra Locke og Montesquieu og fremover nettopp betraktet økonomisk frihet som en avgjørende del av den politiske friheten. Liberalister hevder vanligvis at økonomisk frihet fremmer politisk frihet, men at det ikke er noen strengt nødvendig forbindelse her. For eksempel vil Kina foreløpig tjene som et eksempel på et land der en økning i økonomisk frihet ikke er ledsaget av en tilsvarende økning i politisk frihet. Ser vi på historien og verden som helhet, er imidlertid et gjennomgående trekk at regimer med liten økonomisk frihet så å si uten unntak også er regimer med liten politisk frihet, og som oftest er regimer med stor økonomisk frihet også regimer med stor politisk frihet. Det kan være fristende å formulere det slik at økonomisk frihet er en nødvendig, men slett ikke en tilstrekkelig betingelse for politisk frihet. Det hevdet for eksempel Milton Friedman, som eksplisitt avviste at kapitalisme er en tilstrekkelig betingelse for politisk frihet, men han mente at den er en nødvendig betingelse.⁷⁶ Det fastslo han allerede i 1962, lenge før det moderne Kina var blitt et moteksempel til dem som måtte hevde at den er en tilstrekkelig

betingelse. Det samme hevder Amartya Sen i en rekke av sine arbeider.

Uansett kan vi si at det er mye empirisk belegg for at politisk og økonomisk liberalisme i praksis er nært forbundne. Den som vil skille dem fra hverandre, må gjøre noe mer enn bare å eliminere de økonomiske aspektene ved den klassiske liberalismen, og så hevde at det som står igjen skulle være en politisk liberalisme uten bindinger til den økonomiske. Det må i det minste legges frem en skisse til en samfunnsmodell der man i en viss detalj viser hvordan de mest sentrale ikke-økonomiske verdiene i den liberale tradisjonen kan ivaretas til tross for de økonomiske elimineres. Det vil være en mildt sagt krevende oppgave. Et liberalt samfunn er et økonomisk demokrati. I forståelsen av dette, er jeg på linje med Stein Ringen, som skriver: «Økonomisk demokrati handler ikke om å kollektivisere økonomisk makt, men om å desentralisere den. Demokrati hviler på en individualistisk filosofi – det handler om makt til *mennesker*.»⁷⁷

En viktig del av slik makt, er eiendomsrett. Et gjennomgående trekk ved de skandinaviske landene, ved den nordiske modellen, er at eiendomsretten står eksepsjonelt sterkt, og det er særlig viktig når staten er så omfattende, fordi det innebærer at man har liten grunn til å frykte ekspropriasjon og lignende. På International Property Rights Index (2012), som rangerer land etter hvor godt eien-

domsretten er beskyttet, havner Norge på 3. plass. Finland ligger på 1. plass, Sverige på 2. plass og Danmark på 6. plass. Til sammenligning havner for eksempel USA på 18. plass.

Stor økonomisk frihet er sterkt korrelert med høyt velstandsnivå og langt på vei også stor økonomisk likhet. Hvis vi sammenholder ulike rangeringer av hvilke land som har størst økonomisk frihet med FNs Human Development Index finner vi en klar korrelasjon. Innbyggerne i land med stor økonomisk frihet har også høyest levestandard, utdannelsesnivå og best helse. Mer overraskende er korrelasjonen mellom økonomisk frihet og Gini-koeffisienten.⁷⁸ Landene med størst økonomisk frihet er ofte også landene med *minst* økonomisk ulikhet. Omvendt er landene med minst økonomisk frihet ofte også landene med størst økonomisk ulikhet. Det må understrekes at det finnes en rekke vesentlige unntak fra denne generelle korrelasjonen. For eksempel er USA, Storbritannia, Singapore, Australia og New Zealand land som skårer høyt på økonomisk frihet og samtidig har stor økonomisk ulikhet. De nordiske landene passer godt inn i mønsteret av stor økonomisk frihet og likhet. De store unntakene viser imidlertid at det ikke er noen nødvendig forbindelse mellom økonomisk frihet og økonomisk likhet.

Thomas Piketty har problematisert den utbredte antagelsen om at en fri markedsøkonomi medfører

reduksjon av ulikhet.⁷⁹ Han hevder at dette bildet i realiteten bare gjelder perioden 1945-1975, slik at ulikheten i dag er på vei tilbake til samme nivå som den var før første verdenskrig.

I en mye omtalt rapport har OXFAM påvist hvor raskt økonomiske ulikheter har økt, og i en slik utstrekning at de 85 rikeste personene på kloden i dag er i besittelse av like store verdier som de 3.5 milliarder fattigste, dvs. at 85 personer eier like mye som halve klodens befolkning.⁸⁰ En annen sammenligning kan være at den rikeste prosenten av klodens befolkning eier 65 ganger så mye som den fattigste halvparten.

Å se på ulikhet i formue er ikke nødvendigvis mest hensiktsmessig for å gripe ulikheter i velferd, som er det vi i siste instans er ute etter å forstå. Da er ulikhet i inntekt eller forbruk et bedre mål. Fattige forbruker en større del av sin inntekt enn rike, og derfor er forbruksulikheten mindre enn inntektsulikheten, som igjen er mindre enn formuesulikheten. Det kan derfor være grunn til å se noe lysere på situasjonen enn hva OXFAMs rapport gir inntrykk av, men det er all grunn til å ta alvorlig en økning i inntektsulikhet, som igjen vil skape større forskjeller i forbruksulikhet.

Det er mer enn tvilsomt at en slik ulikhet kan forsvares ut fra noen av teoriene vi har tatt for oss, med et mulig unntak for den libertarianske. At denne ulikheten er uforenlig med både fordelings-

og mulighetslikhet er innlysende. Likeledes er det liten grunn til å tro at den er til fordel for de dårligst stilte, slik at heller ikke Rawls' forskjellsprinsipp er oppfylt. En slik forskjell kunne i prinsippet være forenlig med at alle har fått oppfylt grunnleggende kapabiliteter i henhold til Sens teori, men samtidig er det et faktum at langt ifra alle har fått oppfylt sine grunnleggende kapabiliteter. Hva den libertarianske teorien angår, er den i utgangspunktet fullt forenlig med så store ulikheter, men det gjenstår et spørsmål om hvorvidt den opprinnelige ervervelsen av goder som har ligget til grunn for oppbygningen av ulikheten i velstand, tilfredsstillende kravene som stilles av Nozicks teori.

Avsluttende kommentarer

Det finnes neppe én perfekt sosial rettferdighet som vi alle rasjonelt vil kunne enes om, fordi rettferdighet er et pluralistisk begrep med mange dimensjoner som ikke kan reduseres til ett enkelt ideal. Dessuten må vi ikke overse at fordelingsrettferdighet bare er én dimensjon ved rettferdighet, og at den kan komme i konflikt med andre rettigheter, ikke minst frihetsrettigheter, da en del grep for å maksimere fordelingsrettferdighet kan kreve inngrep i borgernes liv som er uforenlige med et liberalt demokrati.

Som vi har sett, er de normative rettferdighetsteoriene svært forskjellige, til tross for at de foregir å forholde seg til samme objekt, nemlig rettferdighet. Det er også klart at ingen av dem lykkes med å yte full rettferdighet til alle våre moralske intuisjoner. Her er det fullt tenkelig at det ikke *kan* utformes en teori som ivaretar alle våre moralske intuisjoner, fordi hverdagsmoralen rett og slett ikke er kon-

sistent. I så fall kan det være en idé å forholde seg nokså pragmatisk til disse teoriene, og ikke betrakte én av dem som noe med absolutt gyldighet, men heller å bruke dem som redskaper vi kan benytte oss av i moralsk og politisk refleksjon. Det finnes ingen «moralske algoritmer» som ufeilbarlig vil fortelle oss akkurat hva vi skal gjøre når virkeligheten ikke tilpasser seg de abstrakte teoriene våre. Fordi disse teoriene imidlertid gir en skarpere, mer prinsipiell utforming av hverdagsmoralske oppfatninger, vil de kunne hjelpe oss til å se moralsk og politisk relevante aspekter ved handlinger og handlingsalternativer tydeligere. Deretter må vi simpelthen bruke dømmekraft.

For mange filosofer – og andre idealister – vil dette være et utilfredsstillende svar. Dragningen mot perfektjon er så sterk, men en slik perfektjonisme er farlig i politiske spørsmål. Det er en indre motsetning mellom filosofi og politikk. Filosofien er prinsipiell der politikken er pragmatisk. I filosofien er det slik at det beste argumentet vinner, og det er lite rom for forhandlinger utover det. Denne kompromissløsheten fører til at den politiske filosofien ofte kan få et litt naivt skjær, og fremstå litt som eventyrfortellinger, fordi politikkens realiteter er så lite til stede i den. At filosofi og politikk noensinne skulle kunne gå sømløst opp i en høyere enhet, er for det første lite sannsynlig, for det andre neppe ønskelig. De gangene man har forsøkt å presse filo-

sofiske skjemaer direkte på virkeligheten, for slik å omforme virkeligheten til en realisert utopi, har det som regel gått riktig galt.

Den amerikanske filosofen Michael Walzer har beskrevet den typiske politiske filosofen som «heroisk», men mener ikke dette som noe kompliment.⁸¹ Den heroiske filosofen er en som setter en parentes rundt de oppfatningene som er fremherskende i samfunnet han lever i, og han forsøker på grunnlag av fornuften alene å etablere politiske prinsipper som skal være universelt gyldige. Deretter vil filosofen ha disse prinsippene omsatt direkte i politisk praksis. Ifølge Walzer er denne politiske filosofen dømt til å skuffes, for når han vender tilbake til samfunnet fra sine abstraksjoner, vil ikke borgerne vite av disse angivelig universelle prinsippene som ikke er knyttet til deres lokale tradisjoner og deres måte å tenke om politikken på.

All politikk er en form for sosial ingeniørkunst. Karl Popper skiller mellom utopisk og gradvis ingeniørkunst som modell for samfunnsutviklingen.⁸² For den utopiske sosiale ingeniøren må samfunnet forandres i ett slag. Det eksisterende samfunnet oppfattes som å være i en så uakseptabel forfatning at det ikke kan reddes gjennom gradvise forbedringer. Den utopiske tenkeren overser pluralismen i menneskelivet. Det finnes et mangfold av genuine verdier – for eksempel frihet og likhet – som ofte vil være i konflikt med hverandre. Slike verdikonflikter

er et faktum som alltid vil være en del av menneskelivet. Det vil i mange tilfeller ikke finnes ett korrekt svar, men snarere flere korrekte svar på hvilke verdier som er å foretrekke. Fordi mennesker har ulike verdier og idealer, vil også ethvert samfunn inneholde dette.

Popper påpeker: «Arbeid for elimineringen av konkrete onder snarere enn realiseringen av abstrakte goder. Ikke ta sikte på å etablere lykke ved politiske midler. Ta heller sikte på å eliminere konkret elendighet.»⁸³ Det er avgjørende å fokusere på her og nå, snarere enn å ofre samtiden av hensyn til en vidunderlig fremtid. Også den som tar til orde for motsetningen til den utopiske ingeniørkunsten, nemlig den gradvise ingeniørkunst, kan ha idealer – kanskje til og med forestillinger om en idealverden som har en nærmest utopisk karakter – men vil alltid være beredt på å revidere idealene, å inngå kompromisser når man ser at de menneskelige kostnadene for iverksettelse av idealene her og nå blir for høy.

Rettferdighet er en *praktisk* oppgave, ikke bare en teoretisk øvelse. Disse ulike teoriene om fordelingsrettferdighet er idealiseringer. De kan og bør ikke umiddelbart omsettes i politisk praksis. Det har aldri eksistert, og vil aldri eksistere, et samfunn som er en perfekt inkarnasjon av resultatlikhet, Rawls' forskjellsprinsipp eller libertariansk frihet, og det ville neppe vært ønskelig, heller. Snarere

angir teoriene retninger for politiske reformer som ethvert samfunn fortløpende må ta stilling til. Her er det fullt mulig at en mer libertariansk innfallsvinkel vil gi det mest plausible svaret i ett spørsmål mens vi lander på resultat- eller ressurslikhet i et annet. I grunnen vil det være ganske filosofisk og politisk naivt å tro at vi kan utforme ett rettferdighetsbegrep som vil gi oss svaret på ethvert moralsk og politisk problem.

Noter

- ¹ Deler av denne teksten er basert på kap. 5 og 8 i Lars Fr. H. Svendsen: *Frihetens filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo 2013.
- ² Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, i *Kants gesammelte Schriften*, bind VI, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.), de Gruyter, Berlin/New York 1902-, s. 332.
- ³ W.B. Gallie: «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society* 167/1956.
- ⁴ Aristoteles: *Politikken*, overs. Tormod Eide, Vidarforlaget, Oslo 2007, 1280a8-15, 1282b18-23. Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, overs. Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen, Bokklubben Dagens Bøker, Oslo 1999, 1131a10-b15.
- ⁵ Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*, bok V.2-4.
- ⁶ Særlig for forståelsen av Adam Smith kan dette være avgjørende. Når Smith skriver om «distributive justice» og retter kritiske merknader mot denne, bruker han uttrykket i den gamle, aristoteliske betydningen. Hvis man overser dette, vil man også stå i fare for å tro at Smith enten er inkonsistent eller overser at det finnes legitime spørsmål om fordelingsrettferdighet i ordets moderne betydning. For en klargjørende diskusjon av dette, se Samuel Fleischacker: *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004, som den følgende diskusjonen av Smith står i gjeld til.
- ⁷ Adam Smith: *Lectures on Jurisprudence*, Glasgow Edition Vol. 5, Liberty Fund, Indianapolis 1982, s. 9.
- ⁸ Adam Smith: *Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition Vol. 1, Liberty Fund, Indianapolis 1976, s. 81.
- ⁹ Smith: *Theory of Moral Sentiments*, s. 79, 81.

- ¹⁰ Adam Smith: *An Inquiry into the Nature And Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow Edition Vol. 2, Liberty Fund, Indianapolis 1981, s. 785.
- ¹¹ Smith: *Wealth of Nations*, s. 725.
- ¹² Smith: *Wealth of Nations*, s. 842.
- ¹³ Jf. Smith: *Wealth of Nations*, s. 96
- ¹⁴ Thomas Paine: *Rights of Man, Part II*, i *Political Writings*, red Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 235.
- ¹⁵ Paine: *Rights of Man, Part II*, s. 235.
- ¹⁶ Paine: *Rights of Man, Part II*, s. 244.
- ¹⁷ Thomas Paine: *Agrarian Justice*, i *Political Writings*, red Bruce Kuklick, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 327, 331.
- ¹⁸ Paine: *Agrarian Justice*, s. 332.
- ¹⁹ Amartya Sen: *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992, s. 12f.
- ²⁰ Michel Houellebecq: *De grunnleggende bestanddeler*, overs. Per A. Fosser, Cappelen, Oslo 2000, s. 62.
- ²¹ Kurt Vonnegut: "Harrison Bergeron," i *Welcome to the Monkey House*, Delacort Press 1950. Teksten er også trykket Louis P. Pojman og Robert Westmoreland (red.): *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997.
- ²² Karl Marx: «Kritikk av Gotha-programmet» (1875), i Fredrik Engelstad (red.): *Det beste av Karl Marx*, Oktober, Oslo 1992.
- ²³ Marx: «Kritikk av Gotha-programmet», s. 380.
- ²⁴ Se særlig Friedrich A. Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 1. Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago 1973; *Law, Legislation and Liberty. Volume 2. The Mirage of Social Justice*, University of Chicago Press, Chicago 1976; *Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People*, University of Chicago Press, Chicago 1979.
- ²⁵ Se for eksempel Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People*, s. 55.
- ²⁶ Hayek: *Law, Legislation and Liberty. Volume 3. The Political Order of a Free People*, s. 150.
- ²⁷ Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- ²⁸ Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, s. 169.
- ²⁹ Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, s. 151.
- ³⁰ John Locke: *The Second Treatise of Government*, i *Two Treatises of*

- Government*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, § 27. Locke hevder dessuten eksplisitt at ingen har rett til å la sine medmennesker sulte. Jf. John Locke: *The First Treatise of Government*, i *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, § 42.
- 31 Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, s. 178.
- 32 Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, s. 152f.
- 33 Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, s. 231.
- 34 Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, s. 231.
- 35 François-Noël Babeuf og Sylvain Marechal: «The Manifesto of Inequality», i Louis P. Pojman og Robert Westmoreland (red.): *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997.
- 36 Harry G. Frankfurt: *The importance of what we care about*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 134-158.
- 37 Harry G. Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 146n.
- 38 Smith: *Wealth of Nations*, s. 869f.
- 39 Jf. Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, kap. 2.
- 40 Dworkin: *Sovereign Virtue*, s. 323.
- 41 John Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971, kap. 1. John Rawls: *Justice as Fairness: A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001.
- 42 Rawls: *A Theory of Justice*, kap. 3.
- 43 Rawls: *A Theory of Justice*, § 26.
- 44 Rawls: *A Theory of Justice*, § 11-17, 46.
- 45 Rawls: *A Theory of Justice*, s. 42-45.
- 46 Se særlig Martha Nussbaum: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006.
- 47 Jf. Rawls: *A Theory of Justice*, s. 74, 104.
- 48 Vi kan også merke oss at Rawls senere synes å forlate denne posisjonen når han hevder at mennesker som velger fritid fremfor arbeid ikke skal ha retten til den minsteinntekten som ellers ville følge av hans såkalte forskjellsprinsipp. (Rawls: *Justice as Fairness*, s. 179.) Bare den som er villig til å yte skal få noe, hevder han der.
- 49 Martha Nussbaum og Amartya Sen (red.): *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- 50 Martha Nussbaum: *Creating Capabilities: The Human Development*

- Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA/London 2011, s. X, jf. s. 18.
- 51 Martha Nussbaum: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006, s. 75, 274; Nussbaum: *Creating Capabilities*, s. 40.
- 52 Nussbaum: *Frontiers of Justice*, s. 75, 281.
- 53 Amartya Sen: *The Idea of Justice*, Allan Lane, London 2009, s. 5f.
- 54 Sen: *The Idea of Justice*, s. 15.
- 55 Sen: *The Idea of Justice*, s. 56f.
- 56 Sen: *The Idea of Justice*, s. 102.
- 57 Sen: *The Idea of Justice*, s. 106.
- 58 Amartya Sen: *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999, s. 75.
- 59 Amartya Sen: «Utvikling som frihet», overs. Lars Holm-Hansen, i Lars Fr. H. Svendsen (red.): *Liberalisme*, Universitetsforlaget, Oslo 2009, s. 516.
- 60 For en videre diskusjon av dette, se Sen: *Development as Freedom*, kap. 4.
- 61 Jf. Sen: *The Idea of Justice*, s. 258.
- 62 Sen: «Utvikling som frihet», s. 512.
- 63 Sen: *The Idea of Justice*, s. 295.
- 64 Thomas Pogge: *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989, s. 247.
- 65 John Rawls: *The Law of Peoples*, Harvard University Press Cambridge, MA 1999, s. 37.
- 66 Rawls: *The Law of Peoples*, s. 65.
- 67 Rawls: *The Law of Peoples*, s. 106.
- 68 Thomas Pogge: *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Polity Press, London 2002.
- 69 http://www.fn.no/fn_avtaler/menneskerettigheter/fns_internasjonale_konvensjon_om_oekonomiske_sosiale_og_kulturelle_rettigheter
- 70 Disse summene er senere justert for inflasjon, og blir konvertert til lokal valuta og kjøpekraft.
- 71 Lant Pritchett: «Who is Not Poor? Dreaming of a World Truly Free of Poverty», *The World Bank Research Observer*, 1/2006.
- 72 Dette har jeg behandlet mer utførlig i Civita-notatet *Hva er fattigdom*. <https://www.civita.no/2008/07/09/hva-er-fattigdom>.
- 73 Rawls: *Theory of Justice*, § 44. Rawls: *Justice as Fairness*, § 49.

- ⁷⁴ Rawls: *Justice as Fairness*, s. 159.
- ⁷⁵ Norberto Bobbio: *Liberalism and Democracy*, overs. Martin Ryle og Kate Soper, Verso, London/New York 1990, s. 32.
- ⁷⁶ Milton Friedman: *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago 2002 (1962), s. 10.
- ⁷⁷ Stein Ringen: *Hvorfor demokrati?* Koloritt Forlag, Oslo 2008, s. 90.
- ⁷⁸ Jf. Niclas Berggren: "Economic Freedom and Equality: Friends or Foes?», *Public Choice* 100/3–4 1999. Niclas Berggren: "The Benefits of Economic Freedom: A Survey», *The Independent Review* 8/2 2003. Gerald W. Scully: "Economic Freedom, Government Policy and the Trade-Off Between Equity and Economic Growth», *Public Choice* 113/1-2 2002. John R. Carter, J. R.: "An Empirical Note on Economic Freedom and Income Inequality», *Public Choice* 130/1-2 2007.
- ⁷⁹ Thomas Piketty: *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge MA, Harvard University Press 2014
- ⁸⁰ OXFAM: Working for the Few. Political capture and economic inequality. 2013. <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en.pdf>
- ⁸¹ Michael Walzer: *Thinking Politically: Essays in Political Theory*, Yale University Press, New Haven 2007.
- ⁸² Karl R. Popper: *The Open Society and Its Enemies. Volume One: The Spell of Plato*, Routledge, London 2005, kap. 9.
- ⁸³ Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*, Routledge, London 1989, s. 361.

www.civita.no

Hva er rettferdig? Hva er en rettferdig fordeling av goder i et samfunn? I denne pamfletten argumenterer Lars Fr. H. Svendsen for at rettferdighet er et pluralistisk begrep med mange dimensjoner, som ikke kan reduseres til ett enkelt ideal.

Svendsen presenterer de mest sentrale teoriene i den filosofiske litteraturen og tar opp en del av de innvendingene som er rettet mot dem. Han ser også kort på spørsmål om fordeling av goder mellom ulike samfunn, dvs. internasjonal rettferdighet, og fordeling av goder over generasjoner.


civita
www.civita.no

