

Lovisa Frithiof

Kap. 7: Dahl, "Procedural Democracy"

Jag skulle vilja diskutera följande:

1. C1, A4/A5/A5.1 och relationen till:

2. C3, dvs. *Enlightened Understanding*,

som i sin tur finns för att medlemmar i demos på ett bra sätt ska kunna uttrycka sina preferenser, C2 Effective Participation,

Han medger att "upplysning", utbildning, information, diskussioner är viktiga för att en person ska nå det "rätta" beslutet. (s.s111k1) Jag tänker då att det leder till att personer som inte kan uppfylla dessa krav på förnuftighet etc. dvs. barn och andra, inte kan ingå i demos. 2. Skulle kunna underminera 1, som i sin tur verkar vara några av kriterierna/antagande som invändningen förkastar.

3. Det antagande, som Dahls proceduriella demokrati vilar på är "the existence of a demos of qualified citizens".(s.112k5) och var gränsen går för kvalifikation. Det är möjligt att vara en full förnuftig, kompetent, kvalificerad citizen, men ha onda avsikter, hur förhåller sig Dahl till detta?

Ulf Persson

Kap 14: Barry, "Chance, Choice and Justice"

I sin artikel "Chance, Choice and Justice" anger Barry två grundläggande fördelningsprinciper: ansvarsprincipen (AP; ingen kompensation för dåligt utfall av frivilligt utförda handlingar) och kompensationsprincipen (KP; samhället kompenserar för otur). I ett rättvist samhälle tas hänsyn till både AP och KP vid fördelning av samhällets resurser. Både AP och KP ryms inom ramen för följande princip: det är ojämnt om en person får det sämre än en annan om orsaken är faktorer som personen inte kan ha påverkat. I artikeln diskuteras i huvudsak två olika synsätt (en valfokuserade tolkningen och den turfokuserade tolkningen) vad gäller synen på hur en individs handlingar skall påverka möjligheterna att få tillgång till samhällets gemensamma resurser. Enligt den valfokuserade tolkningen (VF; eng. choism) är individen ansvarig för sina frivilliga handlingar och samhället kompenserar inte för otur. Möjligheten till att teckna försäkringar är ett tungt argument för VF. Den som vill gardera sig mot otur kan ta en försäkring som ger ett önskvärt skydd. Enligt den turfokuserade tolkningen (TF; eng. anti-choism) kompenseras individen för otur av samhället. Barrys egen position innebär att en person får ta ansvar för sina handlingar (ingen kompensation från staten) om personen är nöjd (eng. content) med den preferens som ligger till grund för handlingen. (Barry)

Grundproblemet i Barrys artikel är hur begreppet fritt val skall tolkas. Om det vore enkelt i varje enskild situation avgöra om en handling baseras på ett fritt val eller ej är det enkelt att göra en klassificering av handlingar som fria eller ej. Är alkoholism och nikotinberoende resultat av fria val eller resultat av otur? Det finns en stor osäkerhet i vad som kan betecknas som fritt val. Osäkerheten i bedömningen bör leda till beslut enligt otursprincipen. Barry företräder i sin artikel en individualistisk människosyn där individen är den centrala byggstenen. I sin artikel tar inte Barry upp någon om det sociala sammanhang som de flesta individer lever i (barn, familj, vänner ...). Om en förälder inte får tillgång till samhällets resurser så drabbar det barnen hårt. Min åsikt är att staten bör garantera alla människor en dräglig tillvaro (miniminivå) oberoende av vilka val människor gör. Med dräglig tillvaro avses här tillgång till mat, husrum, skola, sjukvård och äldreomsorg. Kostnaderna för detta finansieras via skatter och avgifter. Försäkringar kan tecknas för att erhålla en standard över miniminivån.

Referens:

Barry, B. : Chance, Choice and Justice; Contemporary Political Philosophy; ed. Goodin, R.E. och Pettit, P.; Blackwell Publishing. 2006.

Isabella Josefson

Kap. 17: Waldron, "Superseding Historic Injustice"

Waldron menar att urbefolkningens krav på kompensation inte går att rättfärdiga eftersom han menar att det primära är att ta hänsyn till framtida och nuvarande omständigheter. Han förnekar inte vikten av rättvisa eller respekten av minoritetsgruppers intressen/behov, men han vill betona svårigheten med att kompensera för oförrätter som inträffat långt tillbaka i tiden. I exemplet med bilen pekar han på att den bestulna bilen är en pågående orättvisa, som upphör då ägaren återfått bilen. Kontrfaktiskt tänkande är inte berättigat och efter lång tid så "bleknar" äganderätten.

Det låter rimligt att människor som utsatts för stor skada borde få en större kompensation än någon som råkat ut för en oförrätt som orsakat dem mindre skada, trots att de har bestulits på något av samma värde. (Men hur definieras egentligen värde? Ekonomiskt/materiellt?) Och det låter rimligt att staten på något sätt har en "skyldighet" gentemot dessa människor/grupper som blivit berövade mark/utsatta för stort lidande.

I artikeln diskuterar inte Waldron olika grader av skada; han fokuserar snarare på om människor är berättigade till kompensation eller inte. Men han menar att man bör ta större hänsyn till förlusten av mark med religiös betydelse, eftersom det ofta spelar en viktigare roll för en grups identitet (trots att lång tid har passerat).

Som svar på invändningen skulle Waldron kunna betona vikten av symboliska gottgörelser i form av pengar som han menar kan vara lika betydelsefulla som materiella kompensationer (resurser, landområden etc.). Personer som utsatts för en oförrätt som orsakat dem större skada skulle alltså kunna få en större kompensation; inte som helt motsvarar förlusten utan då mer av större symboliskt värde.

Jag tycker inte att invändningen räcker för att helt förkasta Waldrons förslag. Det ligger mycket i hans argument om att mycket förändras över tid. Att åtgärda en orättvisa som inträffat långt tillbaka i tiden kan innebära att andra människor drabbas på ett negativt sätt. Ättlingarna till nybyggare kan ju inte hållas ansvariga för vad deras förfäder har gjort. Dessutom verkar det svårt att avgöra vilken kompensation som ska motsvara skadan som skett och hypotetiskt/kontrfaktiskt tänkande verkar problematiskt. Vem kan avgöra vilken typ av

gottgörelse som motsvarar en viss typ av skada?

Mycket beror nog också på hur lång tid som gått sedan oförrätten ägt rum och hur mycket som har förändrats sen dess. Om kortare tid har gått kanske en reell kompensation är mer rättfärdigad?

Jag tror samtidigt att det viktigaste är att de utsatta blir respekterade och att staten erkänner den orättvisa som skett.

Frågan om vilken typ av gottgörelse är också intressant; kanske i form av pengar; eller ett nytt landsområde, eller specifika rättigheter..? Hur ska man kunna gottgöra förlorade generationer eller förlorat kulturarv?

Kap. 19: Dworkin, "Taking rights seriously"

- Dworkin inleder med att tala om rättigheter. Han verkar förutsätta att de existerar utan vidare härledning än; De flesta är överens om att människor har rättigheter. Men var kommer de ifrån? Varför ska vi ha rättigheter? Dworkin menar att i praktiken så är alla rättigheter bara lagar. Lagar kan dock inte garantera rättigheter bara hävda dem till lagen ändras. Hur ska vi garantera rättigheter utan att veta om rättigheter finns och vilka de är? Dworkin verkar ta en analytisk approach. Att bevisa rättigheters status genom att belysa att de är starkare än majoritetsbeslut och juridiska institutioner.
- I avsnitt två så kommer vi in på den centrala frågan, som inte verkar vara om vi har rättigheter utan; är en av rättigheterna som vi har rätten att bryta mot lagen?
- Dworkin ställer här liberaler mot konservativa som om de enda alternativen i debatten. Utgångspunkten må vara USA under Dworkins samtid men det är svagt att inte ta debatten till en högre nivå än så. Vad skulle en socialist säga till exempel?
- Dworkin avfärdar alla som inte håller med om tesen; Alla har en plikt att följa lagen så lågt deras samvete tillåter, som extremister. Varför och med vilken rätt gör Dworkin det, förutom sin egen intuition? ’
- Dworkin tar på sig att reda ut ett ”missförstånd” inom debatten om rättigheter. Distinktionen mellan att göra rätt och att ha en rätt. Denna distinktion är viktig och välformulerad.
- Dworkin är sedan lite vag då han hävdar att frågan bör gälla rättigheter i den starka bemärkelsen, alltså rättigheter som att inte bli hindrad av staten. Men samtidigt så menar han att dessa inskränkningar är godtagbara med goda skäl. Dessa skäl översätter sedan Dworkin till Utility, eller nytta. Då menar vi väll inte rättigheter i den starka bemärkelsen, om majoritetens nytta kan överstiga rättigheter. Dworkin försöker rädda detta genom att tala om nödfall, och fall där det är uppenbart. Men när är det så?
- En god formulering för brott mot lagen är att medborgare för endast bryta mot lagen om lagen själv är av sådan karaktär att den ej borde gjorts till lag då den bryter mot våra fundamentala rättigheter. Men tyvärr så återkommer Dworkin till slutsatsen att även andra anledningar kan godtas.

- Ytterligare en god princip är principen om rättigheter i konflikt som vi bör ta vara på. Så även Dworkins poäng att denna princip inte kan användas mellan individuella rättigheter och staten.
- Dworkin Ger sig sedan i kast med vad lagstiftare bör göra för att försäkra sig om att rättigheter har den status de bör. Återigen så ser Dworkin endast två modeller och jag tycker man kan se sig om efter fler.
- Sedan kommer Dworkin återigen in på vilka skäl som kan berättiga inskränkningar av rättigheter och återigen så verkar det som att rättigheter kan nekas relativt lätt.

I Dworkins slutsats så tar han till väldigt stora ord och verkar mena att om en stat inte tar rättigheter på allvar så tar de inte lagen på allvar och detta har Dworkin inga belegg för.

Jakob Olofsson

Kap. 19: Dworkin, "Taking rights seriously"

Dworkins artikel är något utav ett försök till att explicera (definiera enligt en viss bestämd metod) begreppet "rättighet" eller "right". Detta är något han i min mening gör väl till viss mån men sämre i vissa aspekter. Vid införandet av explikaturn (den färdiga definitionen) gör han vissa begränsningar av begreppet som jag finner otydliga och otillfredsställande. Det första som bekymrar mig är vugheten hos reglerna för vad som får och inte får reglera en rättighet. Han lyfter igen och igen, enligt honom, faktumet att rättigheter inte kan regleras av generell nytta, med argumentet att det hade utarmat rättighetsbegreppet - men tillåter att rättigheter regleras av STOR generell nytta (vid stundande katastrofer eller liknande). Prima facie så verkar detta ett väldigt svårt jobb att besluta vad som är tillräckligt stor generell nytta och det är för mig oklart varför den större generella nyttan inte utarmar "rättigheter" på samma sätt som mindre generell nytta. Troligtvis skulle Dworkin svarat att den mindre generella nyttan han är ute efter handlar om spekulativ nytta - nyttan är inte säkerställd genom vår bästa forskning (se fallet med Chicago riots act) och den stora generella nyttan ska vara säkrare. Detta verkar leda till ett epistemologiskt problem angående vad som är spekulativt/icke-spekulativt.

Dworkin menar att vi kan inskränka rättigheter på två sätt: Att väga mellan olika fundamentala rättigheter och den STORA nyttan som jag nämnt ovan. Jag är jag osäker på vad som läggs i nyttobegreppet i detta fall. Han skriver att "[...] general utility - that it is calculated to produce more overall benefit than harm"¹. Denna definition är väldigt vid och kan mycket väl innehålla preferenstillfredsställelse samt tillgodoräkna rättigheter som en av de starkaste preferenserna. Som preferensutilitarist hade jag kunnat argumentera för den klassiska ståndpunkten att naturliga rättigheter är nonsens på stytor - de bara sammanfaller med våra preferenser. Om så är fallet är det andra sättet att inskränka rättigheter på bara ett förtäckt sätt att tala om vägande av fundamentala rättigheter.

¹ s.293 stycke 2

Simon Jarlsborg

Kap. 24: Berlin, "Two concepts of liberty"

Berlins artikel handlar i kort om en analys av positiv och negativ frihet, för och nackdelar med de båda samt hur man ska förhålla sig till de båda och slutligen hur man ska välja mellan de båda synerna.

I min text tar jag upp:

- Definitionen av negativ frihet som frånvaron av andras inblandning i mina handlingar i form av hinder.

Definitionen av positiv frihet som närvaron av självbestämmande och självförverkligande.

- Vidare tar jag upp riskerna som Berlin nämner med positiv frihet, närmare bestämt att den (om den brukas i en viss form) kan användas som försvar av totalitära stater samt att man tvingar andra att göra saker mot sin vilja med försvaret att det är i det rationella jagets namn.

Jag låter sedan Berlin argumentera mot detta argument genom att ta upp hur han beskriver det som en förvrängd version av positiv frihet, vilket jag håller med om.

- Den argumenterande delen av min text handlar om invändningen att positiv frihet kan ses som en del av negativ frihet och egentligen inte behövs i ett samhälle.

Jag tar ställning emot detta och argumenterar för min ståndpunkt genom att med exempel visa hur för det första; frånvaron av andras inblandning i mina handlingar och självbestämmande/självförverkligande inte är samma sak.

Jag argumenterar vidare för min åsikt genom att visa hur problematik kan uppstå genom att vi bara sluter oss till den negativa friheten för att till sist visa att jag är av åsikten (vilken jag tycks dela med Berlin) att man behöver bägge synerna på frihet då de kompletterar varandra, här tar jag även delvis upp värdet av positiv frihet.

Jag är osäker på följande: betydelsen av "ultimata värden".

David Johansson

Kap. 24: Berlin, "Two Concepts of Liberty"

- Är negativ frihet ett självklart val över positiv frihet p.g.a. problemet med möjlig godtycklig omyndigförklaring av människor med "fel intressen"?
- Är den typ som inskränker människan i minsta mån den bästa?
- Det finns tillsynes oavsett frihets typ människor som kränks. Vilken kränkning är störst?
- Borde vi förkasta den negativa friheten om det är så att inte alla kan ta del av den?

Madelene Logren

Kap. 24: Berlin, "Two Concepts of Liberty"

Positiv och negativ frihet är ibland konkurrerande, men kan den positiva friheten ses som ett nödvändigt komplement till den negativa friheten? Negativ frihet värdelös om det inte finns möjlighet för mig att praktisera den – att inget hindrar mig från att styra mig själv spelar för min frihet ingen roll om jag inte har en faktisk möjlighet att göra det.

Positiv frihet för att (genom legitim process) inskränka andras negativa frihet, för att den genomsnittliga friheten ska bli större?

Är parlamentarism/presidentialism verkligen kompatibelt med positiv frihet? Berlin menar att folket i en demokrati (utan att specificera vilken sorts demokrati, med vilket man kan anta att han menar någon form av parlamentarism eller presidentialism) faktiskt styr sig själva, då folket är källan till de lagar de följer – folket har positiv frihet som kollektiv. Men är det nog att välja representanter som (i princip) får utöva positiv frihet åt en? Borde ses som tredje-persons värdedeterminering och därmed problematiskt – den positiva frihetens paradox, auktoritarism.

Kräver positiv frihet frånvaro av hierarkier? Man kan ha möjlighet att påverka (t ex har medborgare "möjlighet" att engagera sig politiskt) utan att bli hörd pga maktstrukturer, officiella och inofficiella – räcker det att ha försökt styra sig själv (t ex genom politisk påverkan), eller krävs även en rimlig chans att lyckas, eller till och med att *faktiskt* lyckas?

Joachim Schjelbred

Kap. 24: Berlin, "Two Concepts of Freedom"

- Ifrågasätta den till synes, dikotomiska uppdelningen/begränsningen av begreppet frihet i positiv resp. negativ frihet.

Försöka öppna upp för ett mer "ömsesidigt beroendeförhållande" dem emellan.

Laborera med justering av tanken/idén om "två jag", att ifrågasätta anspråket på (vissa psykologiska tillstånd, allvarliga mentala tillstånd undantagna, t.ex. schizofreni) en uppdelning av ett "jag" i en rationell och en irrationell del.

Den positiva friheten kan kanske lättare rymmas eller införlivas därmed, i/med den negativa friheten.

- Positiv frihet, ställer krav på inblandning från någon annan faktor. Sätter fokus på "självbestämmande", och spelar på konflikten mellan våra "två jag". Alltså vill även den positiva tolkningen, liksom den negativa, undanbe sig inblandning, dock med skillnaden att där den förre talar "intern" så talar den senare "extern".

Båda tolkningarna, verkar dela ett villkor: frånvaro av inblandning. Skillnaden ligger i var den här inblandningen kommer ifrån.

Negativ frihet, skulle också kunna formuleras i linje med, frihet från extern inblandning som kan "korrumpas", manipulera mina preferenser (vilka borde vara interna?). Frihet från andras inblandning (till) att inskränka på ditt självbestämmande.

- Kanske kan man laborera med nödvändiga resp. tillräckliga villkor för att belysa begreppet frihet, och därmed också positiv resp. negativ frihet.

- Är negativ och positiv frihet nödvändiga villkor som tillsammans utgör tillräckliga villkor för frihet?

- Om man in någon mån kan försöka se förhållandet mellan negativ resp. positiv frihet i ljuset av; om sakförhållandet p är ett tillräckligt villkor för q, är q ett nödvändigt villkor för p och tvärtom.

- Att säga att när du förstått en sak, ett förhållande, så kan du, om du har förstått det (rätt – dvs. rationellt) inte förstå eller vilja att det skulle vara på annat sätt - att allt annat skulle vara tecken på irrationalitet. Är det så den mänskliga naturen fungerar? Är det så vi tänker om frihet, vilja och önskningar?

- "Freedom is not freedom to do what is irrational, or stupid, or wrong" (s. 380k2)

Frihet är inte frihet till självbestämmande. Inte i den positiva tolkningen verkar det som, då självbestämmande i sig, bestäms av något annat, något högre, nämligen det

som en människa gör eller skulle göra om hon var rationell. Gör du det irrationella, så är det alltså inte frihet du utövar.

- Värdepluralism verkar respektera såväl individen i förhållande till sig själv som i förhållande till andra individer bättre än värdeemonism ?

"One Law for the Lion and Ox is oppression" (William Blake)

Johannes Antreski

Kapitel 31: Parfit, "Equality and Priority"

Här är tre frågor som jag tycker det hade varit intressant att diskutera på fredagens seminarium. Det är möjligt att jag innan dess har kommit på fler punkter samt kommit till nya insikter kring de nedan. Jag förstod detta som ett preliminärt underlägg.

- Hur ställer sig deontologiska egalitarianer till ojämlikheter som har uppstått genom människors handlingar men som nu inte går att göra någonting åt?
- Är det troligt att teliska respektive deontiska egalitarianer är antingen moderata eller starka?
- Vilken ståndpunkt tar Parfit själv?

Hanna Hellberg

Kapitel 31: Parfit, "Equality and Priority"

Deontologisk välfärdsegalitarism (DE)

Jämlikhet är eftersträvansvärt som medel för att uppnå något annat värde som är moraliskt relevant, exempelvis rättvisa. Jämlikhet har alltså instrumentellt värde.

Teleologisk Välfärdsegalitarism (TE)

Ojämlikhet är dåligt i sig, jämlikhet har alltså ett intrinsiskt värde. Jämlikhet som sakförhållande är moraliskt eftersträvansvärt. Om jämlikhet är det enda värdefulla är ett läge med låg men lika välfärd lika bra som ett läge med hög och lika välfärd. En värdepluralist kan förneka detta med hänvisning till andra värden som måste tas i beaktande.

Prioritetssynen (PS)

Ju mindre välfärd personer har desto mer värdefullt är det att öka deras välfärd. Detta är inte för att utjämning av ojämlikhet är moraliskt eftersträvansvärt, utan endast för att de har det dåligt ställt på en *absolut nivå* (ok uttryck?), och har inget att göra med mängden välfärd de har i jämförelse med någon annan. Ojämlikhet är irrelevant, så länge det inte leder till minskad välfärd.

Nedjämningsargumentet

Om ojämlikhet är dåligt är utjämnande av ojämlikhet bra, oavsett hur detta sker. Alltså skulle det vara moraliskt eftersträvansvärt att frånta människor välfärd tills alla har lika låg välfärd. Ett läge där alla har låg men precis lika grad av välfärd är lika bra som ett där alla har hög men precis lika grad av välfärd.

Detta menar Parfit utgör ett problem för TE då de inte kan förneka denna, delvis kontraintuitiva, konsekvens av egalitarismen. Om jämlikhet utgör det enda värdet måste man även acceptera ovanstående. En TE som håller värdepluralisten behöver dock inte det då de kan peka på att andra intrinsiska värden kränks av en sådan handling.

Men det utgör inte ett problem för DE därför att de inte anser jämlikhet vara eftersträvansvärt om det leder till andra goda konsekvenser (av valbart slag?). Att stora grupper får det sämre och ingen får det bättre gör ingen nytta för något och verkar därmed inte heller som en bra idé.

Anna-Karin Tellgren

Kapitel 31: Parfit, "Equality and Priority"

1. Ev. redogöra begreppen kortfattat; Teleologisk (Telisk) egalitarism, Deontologisk (Deontisk) egalitarism, Prioritetssynen, Nedjämningsargumentet och vad Parfit anser att det visar.

2. Redogöra för varför Parfit anser att argumentet är ett problem för TE men inte för DE.

Utvärdera de skäl han ger för sitt påstående =

- Parfit tar upp att det finns två typer av TE; *Starka* och *Moderata*. Endast de starka skulle påverkas av nedjämningsproblemet eftersom de menar att ojämlikhet är något väldigt ont i sig och att en rörelse mot ojämlikhet kan vara dålig även om det kunde få goda effekter eller i alla fall inte ge några negativa effekter för någon. Vi skulle kunna motsäga de starka egalitaristerna genom att hävda att en rörelse mot ojämlikhet som inte gav några negativa effekter inte är dålig.
- De moderata skulle kunna undvika nedjämningsproblemet eftersom de menar att en rörelse mot ojämlikhet kan vara dåligt, men att förlusten av jämlikhet *kan* uppvägas av andra faktorer (t ex en ökning av utilitet skulle ibland överväga förlusten av jämlikhet). För att utmana de moderata (som är av åsikten att inget kan vara dåligt som inte är dåligt för någon – den s.k. "person-påverkande principen", PPP) måste vi utmana PPP; huruvida detta är möjligt eller hur det skulle gå till nämns dock inte i texten.
- Parfit avslutar med att påstå att nedjämningsargumentet är starkt, men inte avgörande. Det bästa för en (stark) TE enligt Parfit vore att anamma PS – eftersom PS skulle rättfärdiga att ta av dem som har det bäst till förmån för dem som har det sämre, utan att påverkas av nedjämningsproblemet eftersom det inte har något med jämlikhet att göra. Resultatet skulle ändå kunna likna TE's, om än på andra grunder än jämlikhet.

3. Diskutera

- I hur ”brett” perspektiv borde vi se jämlikhet? Ska det gälla inom ett samhälle/en grupp eller globalt/universellt? Parfit understryker att DE endast gäller inom samhällen eller grupper och TE gäller universellt, men kan inte även DE gälla globalt?
- Överdriver Parfit med sitt exempel om biologisk jämlikhet (det om att ta ögon från seende och transplantera till blinda eller att förstöra seendes ögon för att göra allt jämlikt)? Är detta ett rimligt exempel eller är det för otroligt för att egentligen kunna användas som argument mot TE? Är det verkligen vad TE menar?

Ang. jämställdhet; hur läget faktiskt ser ut i samhället är tvärt emot det som DE hävdar – kvinnor får det sämre ställt än män genom t ex löneklyftor och man skulle kunna hävda att kvinnor har en rättighet att detta inte ska ske; att alla ska vara på samma nivå även om det innebär att ta ned männen till kvinnornas. Visar detta exempel att DE visst berörs av nedjämningsargumentet? Eller kan teorin fortfarande undvika det genom att t ex; hävda att det från början är fel att ge olika lön för lika arbete, eller säga att eftersom kvinnor skulle få det bättre om mäns välfärd sänktes så gäller inte nedjämningsproblemet (eftersom det påverkar kvinnorna positivt att göra det sämre för männen), eller hävda att det inte är någons fel att samhället ser ut på det här viset, utan att det t ex beror på arv/miljö och att ojämlikheten därför inte är orättvis eller bör åtgärdas? Kort och gott; jämställdhetsargumentet skulle kunna gå emot rättighetsprinciperna som DE hävdar som grundläggande – men lyckas DE trots det undvika nedjämningsproblemet?

Gry Åbjörnsson

Kapitel 31: Parfit, "Equality and Priority"

Parfits artikel handlar om hur synen på jämlikhet och välfärdsfördelning ur en egalitaristisk synvinkel krockar med prioritetssynen. För att strukturera upp de båda ståndpunkterna bryter Parfit bl.a. ner välfärdsegalitarismen i två separata formuleringar samt presenterar ett effektivt nedjämningsargument som, enligt Parfit, bara biter på en av dessa. Han presenterar även flertalet användbara exempel för att demonstrera teorierna i dess praktikalitet, bl.a. idag populära "Divided World".

I min argumenterande del så lägger jag stor fokus på varför Parfit anser att deontologisk egalitarism undviker nedjämningsargumentet. Hans skäl känns enligt mig aningen bristfälliga och kan inte tillämpas på alla situationer. Parfit skriver att eftersom DE inte anser att ojämlikhet är dåligt i sig så måste vi inte säga att vi genom att ta bort ojämlikheten gör en positiv förändring. Även om man (p.g.a. otur) har ett sämre välfärdsstånd än andra och därav har rätten att komma upp till en högre nivå så har man ingen befogenhet att kräva att de på den högre nivån ska sänkas till en lägre nivå. Så säger Parfit. Jag undrar:

Om det inte finns andra värden som kolliderar med värdet av jämlikhet så skulle det vara svårt förklara en "nedjämning" som skulle ta istället för att ge, som orättvis. Borde inte det instrumentella värdet hos jämlikhet om det inte kan övervägas av andra faktorer på så sätt rättfärdiga en nedjämning?

I sin artikel skriver Parfit först det som att teleologiska egalitarister är genuina egalitarister men längre fram (sid.466) skriver han att de även kan vara pluralister. Det känns som att det är en tunn linje mellan pluralistiska TE och DE. Överger inte TE sin grundtanke lite genom att kunna sätta jämlikhet åt sidan?

(Irrelevant men intressant) Parfit skriver att Nagel m.fl. anser att det är viktigare att hjälpa de som har det sämst oavsett om det är svårare eller lättare. Det står dock lite otydligt i boken. Är Nagel anhängare till prioritetssynen eller bara någon liknande variant?

Rosanna Ljungren.

Kap. 35: Arneson, "Egalitarianism and the Undeserving Poor"

- I andra stycket s.524k1 tar Arneson upp utilitaristens instrumentella synsätt på förtjänst. Det står att ett oförtjänstfullt beteende är ett sådant som leder till att att hålla "gärningsmannen" ansvarig för sin handling skulle leda till mer nytta. Såväl som i det fall där underlåtande av kompensation för de individer som drabbas av detta beteende också leder till mer nytta så är beteendet ifråga oförtjänstfullt. (Således är både ansvar hos individen och konsekvenser av en eventuell kompensation instrument i en utilitaristisk rättviseteori.) Har jag förstått detta rätt? Varför menar man i så fall att den sortens beteende skulle definieras på detta sätt?
- En intressant fråga som jag har för avsikt att belysa i diskussionsdelen är var man bör dra gränsen för vad en individ skall hållas ansvarig för enligt Arnesons finmaskiga mått på förtjänst. Han verkar säga att faktorer som genetiskt och socialt arv räknas som omständigheter utanför vår kontroll (påminner också om Barrys turfokuserade synsätt). Detta leder osökt till frågan om vi enligt detta synsätt någonsin kan betraktas som ansvariga för några handlingar överhuvudtaget då alla handlingar vi utför i någon mån är en funktion av det bagage vi antingen fötts med eller samlat på oss under vår livstid.

Arneson skriver att detta empiriska problem är allestädes närvarande men att det är *"unlikely to be a significant element in disagreement concerning the morality of redistribution"* (525k2). Han fortsätter därefter med påståendet om att förespråkare inom alla ståndpunkter i denna fråga är eniga om att den relevanta standarden som bör iakttas är "prudence". Men vad menar han egentligen med det ordet i det sammanhanget? Förtänksamhet, egenintresse? Och vem har makten att med det medlet avgöra ifall ansvar föreligger eller ej? I vilket fall kan detta upplevas som en godtycklig gränsdragning för vilka som innehar rätt till statligt bidrag och inte.

I stycket nedanför (525k2) fortlöper hans resonemang längs samma empiriska problematik. Den slutsats han tillslut postulerar upplever jag dock som illa underbyggd. Han påstår att den oenighet som föreligger består i oenighet om fakta, och eftersom att det inte existerar några tillgängliga bevis (en trosföreställning han vidare inte heller förfäktar, utan bara tycks anta) så bör vi alla förhålla oss agnostiskt

till detta, vilket i praktiken enligt honom innebär att vi ska alla bli överrens. Detta finner jag svårt att begripa och skulle gärna vilja diskutera närmre.

- Mills princip "Lesser Eligibility Principle" sägs på s.527k2 leda till ett avtagande av bidragsstöd. Hur blir det så?
- På s.526k1-2 redogör Arneson för en "mixed view" i vilken han antar att man kan värdera en persons val rörande basala mål (som inte verkar som medel utan är värdefulla i sig själva) som rätt eller fel. Han går inte in närmre på varför, men nämner kort hur. Han verkar mena att värdet av en tillfredställd preferens varierar beroende på hur det val man utförde skulle kunna utstå en "*ideally extended rational deliberation with full information*", vilket vi såklart aldrig kan använda som ett mått i praktiken då något sådant inte existerar. Detta resonemang mynnar i avsnittets slut ut i den smygpaternalistiska konklusionen att en individs beslut, trots noga övervägning, rörande hennes eget välbefinnande mycket väl kan (antas vara) inkorrekt. Jag antar att detta kan ses som en lös introduktion till det senare avsnittet om Arnesons kvasipaternalism.
- Kvasipaternalismen som Arneson introducerar på s.534k2 är menat att fungera som ett argument (utöver argumentet med de icke-behövande bohemerna) för varför understöd bör vara i form av arbetstillfällen snarare än pengar. Alla personer kan nämligen inte förstå att att ha ett jobb är fördelaktigt för en, vare sig man själv anser detta eller ej. Till och med extrema liberalister menar Arneson kan drabbas av oro över kvaliteten i de beslut, relevanta för vårt välbefinnande, vi människor är predestinerade genom personliga karakteristika att fatta (535k1). Kvasipaternalismen han förespråkar går i linje med de åsikter (som jag kommenterade ovan) han försvarar rörande hur lite ansvar vi egentligen tycks ha för våra egna handlingar enligt det finmaskiga synsättet, och kanske är mitt intuitiva misstykke kopplat till laddningen hos ordet paternalism men jag har dock ändå svårt att tro att vilken form av paternalism som helst är lösningen på det antagna faktum att folk inte alltid tycks veta sitt eget bästa. Jag tror snarare att det (om det är sant) är symptom på ett problem som behöver angripas systematiskt på ett djupare samhällsligt plan, typ struktur-, ekonomi- eller framförallt utbildningsmässigt.

Jesper Landmér Pedersen

Kapitel 41: Anscombe, "Just War: The Case of World War II"

Uppgift

Vilka personer är enligt Anscombe legitima mål för angrepp i krig? Hur motiverar hon sin åsikt? Vilka är de mest framträdande alternativen? Är något av dem att föredra? Motivera ditt svar.

Synpunkter på uppgift

Vad menas med frågan "Vilka är de mest framträdande alternativen?". De mest framträdande motivationerna, eller handlar det om andra alternativ?

Handlar uppgiften främst om "jus in bello", det vill säga vad som är rätt i krig?

Diskussionsunderlag

- Doktrinen för personer som är legitima mål för angrepp i krig lyder: de personer som bidrar till att felaktigt attackera rättigheter är legitima mål för angrepp i krig, omm de rättigheter som blir attackerade inte kan beskyddas på något annat sätt.
 - Vad finns för invändningar mot doktrinen?
 - Motiveras med upprätthållandet av naturlagen med hänvisning till Gud. Kan doktrinen motiveras utan hänvisning till naturlagen?
- En synpunkt på doktrinen som Anscombe drar upp är att det ej är legitimt att döda i straffenligt syfte i krig(eller straffa öht). Hon motiverar det med att vi i ett krig inte skulle vara opartiska domare, som jag förstår det.
 - Har jag tolkat motiveringen fel?
 - Varför skulle det inte vara legitimt att straffa i krig om konsekvenserna skulle maximera det goda?

- Var drar man linjen mellan personer som *felaktigt attackerar rättigheter* och personer som inte gör det? Bidrar civila till rättighetskränkande genom att bedriva sin verksamhet (och på så sätt styrka den ekonomiska och sociala situationen hos nationen som felaktigt attackerar rättigheter)?
 - Anscombe menar att de civilas verksamhet inte ska attackeras om verksamheten inte i sig är rättighetskränkande. Är det ett tillräckligt villkor från Anscombe att peka på att civila som inte i direkt mening skadar någon, är anledning för att inte attackera dem?
 - Har civila en moralisk skyldighet att inte bidra till upprätthållandet av den ekonomiska och sociala styrkan hos en nation som felaktigt attackerar rättigheter? Om ja, är det inte legitimt att förhindra civila om de inte följer denna skyldighet?
- Det är legitimt att (oavsiktligt men kan vara förutsett) döda oskyldiga civila om avsikten är något annat, och de goda konsekvenserna från avsikten väger över de negativa(dubbeleffekten). Är man inte även moraliskt skyldig att försöka minimera antalet förutsedda oskyldiga offer så mycket som möjligt, även om avsikterna är legitima och konsekvenserna redan väger ut de dåliga?
- Är det relevant att tala om proportionalitet? Finns det någon begränsning på hur många oskyldiga som kan förutses dö eller ta skada?

Viktor Törner

Kap. 41: Anscombe, "Just War: The Case of World War II"

Vilka personer är enligt Anscombe legitima mål för angrepp i krig? Hur motiverar hon sin åsikt? Vilka är de mest framträdande alternativen? Är något av dem att föredra? Motivera ditt svar

Preliminära reflektioner:

- **Mörda/döda civila och kollateral skada**

Texterna taget tillsammans ger en relativt tydligt bild av vilka Anscombe anser vara legitima mål för angrepp. I korthet kan detta uttryckas som; stridande parter som av militär nödvändighet behöver försättas *hors de combat* om dessa aktivt är involverade i att attackera de rättigheter som försvaras genom krig. Civila faller inte under denna definition enligt Anscombe då de, även om dem är vitala för landets krigsapparat, inte begår orätt mot någon genom att delta i landets ekonomi och samhälle i stort (626k2, 630k2).

Med detta sagt råder det trots allt vissa diskrepanser mellan texterna vad det gäller vilka hon kan anse vara legitima krigsmål, mer exakt är jag tveksam till om hon verkligen lyckas fastslå det hon ämnar till.

- **DDE: Orsaka skada Instrumentellt vs orsaka skada i Förbigående**

De bärande komponenterna i "The Justice of the Present War Examined" är Doktrinen om Dubbel Effekt (DDE) och Naturrätt. Jag ämnar i huvudsak diskutera DDE och Anscombes formulering och användning av denna. Min primära fundering kring den är om DDE överhuvudtaget är applicerbar på en krigssituation om man inte tillåter en tolkning som skulle göra den till åtlöje. Att det för oss intuitivt råder en moralisk skillnad mellan intention och förutseende är uppenbart, men frågan är om det, som Anscombe vill visa, hjälper oss förklara eller snarare fördöma dödandet av civila i krig.

- **"Äta kakan och ha den kvar"**

Att Anscombe tar tydligt avstånd från alla former av Pacifism är tydligt nog, framförallt i ljuset av artikeln "Mr. Trumans's Degree", hon är sålunda ingen motståndare av krig i sin helhet. Intressant nog skriver hon utan omsvep att om det onda överväger det goda till följd av krig böd vi lägga os ner och dö (627k2). Samtidigt öppnar hon gladeligen dörren för att det

när krig väl utbrutit svårligen går att ”hoppa av”, och i utförandet av krigshandlingar kommer onda ting att följa, detta gör inte heller kriget i sin helhet orätt (624k2)