

### **Kapitel 7: Dahl, "Procedural Democracy"**

Syftet med artikeln: att erbjuda en lösning på "inklusionsproblemet". Detta handlar om vilka individer som har rätt att delta i demokratiskt beslutsfattande.

Dahls strategi är indirekt. Han börjar med att undersöka närmare de kriterier som ett styrelseskick måste uppfylla för att kunna kallas demokratiskt. Hans tanke är att vi genom att formulera dessa kriterier också kan komma fram till en lösning på inklusionsproblemet.

D gör ett antal *antaganden* rörande en given politisk sammanslutning som verkar vara individuellt nödvändiga och gemensamt tillräckliga för att demokrati ska vara ett lämpligt styresskick inom sammanslutningen. En del av dessa antaganden är moraliska, andra inte. Från dessa antaganden kan man härleda ett antal kriterier på demokrati (eller "proceduriell demokrati"). Dessa kriterier är härledbara i meningen att den som accepterar antagandena rimligen också måste acceptera kriterierna. Kriterierna är normativa. De kan uppfyllas i lägre eller högre grad, och i ju högre grad ett styresskick uppfyller kriterierna, desto mer demokratiskt är det.

Fem antaganden (ett sjätte tillkommer senare):

(A1) Medlemmarna behöver en procedur för att fatta bindande beslut.

*Medlemmarna* är de som lyder under de fattade besluten (inklusive personer som inte själva deltar i beslutsfattandet).

- [D förklarar inte vad det är som gör att en person "lyder under" ett givet beslut. Rimligen betyder det att personen ifråga har någon sorts (moralisk?) *skyldighet* att lyda, men hur denna uppstår är oklart – och den är också kontroversiell.]
- Observera att medlem  $\neq$  medborgare (i vanlig mening). Ofta gäller i och för sig bara besluten inom ett visst territorium, men även en icke-medborgare som bara uppehåller sig tillfälligt i detta territorium lyder under dess lagar.

(A2) Beslutsproceduren består av två komponenter: sättande av dagordningen, inklusive alternativ, och avgörandet mellan de angivna alternativen.

(A3) Ingen icke-medlem får delta i beslutsfattandet.

- [Denna begränsning är betydelsefull, för att döma av Dahls kommentarer om (A3), på s. 108k1, så kan detta antagande vara sant även om icke-medlemmar påverkas av beslutet.]
  - Sannolikt skulle Dahl vara beredd att förstärka (A3) till att säga något i stil med att bindande beslut bara får fattas av "permanenta medlemmar". (Jfr. hans diskussion av exemplet med den amerikanske turisten i Frankrike [s. 118k2 samt n20].)
- (A4) Lika giltiga anspråk måste garanteras samma andelar av nyttigheter.
- (A5) En betydande delmängd av medlemmarna, kallad *demos*, har alla lika anspråk på bestämmanderätt och ingen medlems vilja är överordnad deras. Dess medlemmar kallar Dahl också *medborgare* ("citizens"). [Notera att Dahls användning av denna term skiljer sig från den vanliga. Eftersom t.ex. barn normalt sett inte ingår i *demos* räknas de följaktligen inte som "medborgare" i Dahls mening.]
- Detta villkor kallar Dahl "the condition of equal qualification" och han anser det vara det viktigaste villkoret för proceduriell demokrati (s. 117k1).
  - Av allt att döma använder Dahl ordet 'kvalificerad' helt enkelt för att beteckna medlemskap i *demos*. Att en person, A, skulle vara mer kvalificerad än en annan, B, torde då betyda något i stil med att A har fler röster än B (även om det skulle vara önskvärt att ge en mer generell definition). Det är dock inte uppenbart att ordet har en rent normativ funktion, även om Dahl inte diskuterar saken. Ibland använder han ordet på ett sätt som tyder på att det snarare står för en egenskap som kan *rättfärdiga* ett normativt ställningstagande. (Se, t.ex., återigen exemplet med den amerikanske turisten [s. 118k2], som inte har rätt att delta i det franska valet *därför att* han är okvalificerad.)
  - Antagandet i sig ger dock ingen information om vad som krävs för att räknas som medborgare (utom att en "betydande andel" gör detta).
  - Senare (s. 112k2) inför Dahl en starkare version av (A5) – kallad (A5.1), "the full condition of equal qualification – enligt vilket alla medborgare är lika väl kvalificerade att bestämma över alla frågor. (A5.1) är starkare än (A5) just därför att den uttalar sig om alla frågor som rör medlemmarna.

Som sagt leder de fem antagandena ovan fram till fyra kriterier på demokrati (ett femte tillkommer senare). [Dahl säger rätt lite om *hur* närmare bestämt antagandena leder fram till kriterierna. Jag tillfogar några gissningar om detta.]

- (C1) Politisk jämlikhet: processen måste ge lika vikt åt alla uttryckta preferenser hos medlemmar av demos – en person, en röst. [Detta följer från (A4) och (A5).]
- (C2) Effektivt deltagande: Alla medlemmar av demos måste ha tillräckliga och lika möjligheter att uttrycka sina preferenser för utfallet, både i sättandet av dagordningen och i debatter/voteringar. [Att alla måste ha *lika* möjligheter följer från (A2), (A4) och (A5). Dahl förklarar dock inte riktigt vad som menas med "tillräckliga" möjligheter eller hur detta krav följer från antagandena.]
- (C3) Upplyst förståelse: alla medlemmar av demos måste ha tillräckliga och lika möjligheter att upptäcka sina preferenser. [Sannolikt är detta kriterium tänkt som en konsekvens av (C2), eller kanske som en förklaring av vad (C2) i praktiken innebär. Men det är inte helt klart.]
- (C4) Kontroll över dagordningen: Demos måste bestämma vilka frågor som ska, respektive inte ska, avgöras genom den demokratiska processen (och alltså inte delegeras). [Följer från (A3) och (A5). Fast strikt talat krävs (A5.1).]

Notera att (C1)-(C4) bara uttalar sig om vad som gäller för de personer som faktiskt ingår i demos, men säger inget om vilka som bör ingå. De innebär alltså inte i sig någon lösning på inklusionsproblemet.

Dahl går igenom ett antal förslag på hur inklusionsproblemet ska lösas och förkastar dem.

- Notera två förutsättningar för problemet:
  - demos kan fatta beslut som inte bara gäller dem själva
  - de icke-demospersoner som påverkas kan inte enkelt lämna sammanslutningen.
- Om endera förutsättningen inte gäller så är demos' beslut bara bindande för dem själva, och inklusionsproblemet är inte genuint.

- (1) Demos är helt kontingent – eller kanske snarare konventionell (Schumpeter). Det är omöjligt att utsätta en given sammanslutnings lösning på problemet för normativ kritik.
1. Dahls kommentar: absurda konsekvenser följer (vilka Schumpeter själv i och för sig accepterar).
  2. [Dahls motexempel går ut på att Schumpeters uppfattning har absurda konsekvenser för vad som räknas som en demokrati, vilket ju är en separat fråga. Dahls egen fråga är vilka som har *rätt* att delta i beslutsfattande. Med detta menar han uppenbarligen rätt i en moralisk mening. Schumpeter talar möjligen om rätt i en rent juridisk mening.]

- (2) Kategorisk rättighet till deltagande hos alla medlemmar av sammanslutningen. Oklart om någon verkligen accepterat denna tes. (Locke och Rousseau förespråkade i praktiken en mycket snävare demos, trots sin retorik.)
1. Dahls kommentar: återigen orimliga implikationer (barn, tillfälliga besökare).
- (3) Demos består av alla personer med tillräcklig kompetens (Mill).
1. Dahls kommentar: som fallet med barn visar så måste någon form av kompetenskrav ställas på demospersoner. Det som gör att vi exkluderar barn måste vara precis att de saknar den nödvändiga kompetensen. Den centrala frågan blir då vilken kompetens som krävs. Hur kan detta avgöras på ett icke-godtyckligt sätt?

Dahl: ett rimligt kriterium för exkluderande måste uppfylla tre villkor.

- (1) Från (A4) följer att varje person som exkluderas måste vara mindre kompetent än var och en som är inkluderad (under förutsättning att just kompetens är kriterium för inklusion).
- (2) Det går att visa (har visats?) att demos har en bättre förståelse av vad som är bäst för den exkluderade medlemmen än han själv har. Här förlitar sig Dahl på en bevisbördeprincip, enligt vilken den som påstår sig veta bättre än någon annan person vad som är bäst för den personen alltid har bevisbördan.
- (3) Demos ger lika mycket vikt åt den exkluderade personens intressen som åt sina egna. Här åberopar Dahl en jämlikhetsprincip som går utöver (A4), som ju bara uttalar sig om hur *anspråk* ska bemötas: lika hänsyn till intressen i all fördelning av "socialt fördelade entiteter, vare sig det rör sig om handlingar, underlåtelse eller objekt" (s. 119k2).

Villkoren (2) och (3) följer från ännu ett antagande:

- (A6) Varje medlems intressen måste ges lika hänsyn **och** varje medlem antas vara mest lämpad att bedöma vad som ligger i ens eget intresse, såvida det inte finns övertygande skäl att tro motsatsen.

Resultatet blir följande villkor för inkluderande:

- (C5) Alla vuxna medlemmar av sammanslutningen utom tillfälliga besökare.
- Ordet vuxen har dock en speciell betydelse här, eftersom det utesluter "allvarligt mentalt handikappade" oavsett ålder (och dessutom icke straffmyndiga) (s. 121k1).
  - Enligt Dahl följer (C5) från alla antagandena (A1)-(A6).
  - Den som förkastar (C5) gör det sannolikt genom att förkasta (A5).

Traditionella argument för att utesluta kvinnor och minoriteter lyckas inte uppfylla något av de tre villkoren. Villkor (3) verkar dock vara särskilt viktigt, eftersom det kan användas även mot en renodlat meritokratisk position (Mill?), som Dahl ser som huvudalternativet till den demokratiska. Inklusion är i praktiken nödvändigt för att uppfylla detta villkor, då andra personer inte tar lika hänsyn till icke-inkluderade gruppers intressen. Detta leder till oundvikliga problem med barn, som inte kan inkluderas.

[Dahls försvar av hans inklusionskriterium är i huvudsak instrumentellt. Om det gick att visa i ett givet fall att någon grupp medlemmar som i de flesta verkliga demokratier ingår i demos skulle få sina intressen bättre tillgodosedda i ett system där de inte ingår så borde han gå med på att de utesluts.]

[Dahls skäl för att utesluta inkompetenta personer från demos förefaller i huvudsak vara att de själva förlorar på att vara med. Uteslutningen är alltså närmast paternalistisk. Alternativt kan man säga att det som enligt Dahl motiverar att någon grupp inkluderas är att bara därigenom kan de få sina intressen tillgodosedda i samma utsträckning som andra. Men de meritokrater som velat utesluta "inkompetenta" personer från demos har inte nödvändigtvis förnekat detta. I vilket fall har meritokraterna knappast försvarat sin uppfattning *enbart* genom att påstå att de personer de vill utesluta, men som Dahl vill ha med, *själva* förlorar på att delta. Istället har de pekat på att *andra* (eller "samhället") förlorar, därför att inkompetenta personer fattar dåliga politiska beslut. (Det bör dock sägas att det Dahl säger om de skäl tidigare filosofer – och i synnerhet då Locke och Mill – givit för att utesluta vissa grupper från demos inte ger så mycket stöd åt denna tolkning.)]

## Kapitel 9: Elster, "The Market and the Forum"

Elster skiljer mellan tre uppfattningar om politikens natur – och mer specifikt om demokratins natur:

- (1) Den "privat-instrumentella synen" [PI]
- (2) "Deliberative democracy" ("deliberativ demokrati" på svenska) [DD]
- (3) "Participatory democracy" ("deltagardemokrati" på svenska) [PD]

Syftet med artikeln: att granska dessa tre synsätt på demokratin. I synnerhet är Elster intresserad av vilka svårigheter de ställs inför. Han ger vad han själv anser är starka invändningar mot PI respektive PD. Däremot är han välvilligt inställd mot DD, även om han tar upp flera problem också för denna uppfattning.

Elster börjar med PI. Detta är naturligt eftersom de andra två synsätten kan förstås som reaktioner på denna. PI vilar på två antaganden om den politiska processen:

- (PI1) Den är *instrumentell* (närmare bestämt är dess mål att tillfredsställa givna preferenser i möjligaste mån, genom någon sorts kompromiss mellan motstridiga intressen).
- (PI2) Den är *privat* i bemärkelsen att dess centrala handling, att rösta, är ett uttryck för ett privat intresse (alltså styrs av egenintresse). [Att ett intresse är "privat" betyder att det rör personen själv, snarare än samhället i stort.]

De andra två uppfattningarna resulterar om man ger upp antingen den ena eller den andra av de två antagandena ovan:

- DD förkastar (PI2): den demokratiska politiska processen bör vara offentlig, baserad på argumentering om samhällets bästa, snarare än en kamp mellan motstridiga privata intressen.
- PD förkastar (PI1): den demokratiska processen är ett ändamål i sig och inte bara ett medel för att uppnå andra mål.

Elster själv förkastar (PI2) men inte (PI1). Han betraktar också PD som mer avlägsen från PI än DD är (s. 148k1)

Kommentar: av Elsters ursprungliga beskrivning av PI på s. 144k1 är det lätt att få intrycket att *valhemligheten* är karakteristisk för detta synsätt, och förklarar hur den politiska processen är "privat". Men Elster själv gör klart senare (s. 150k2-151k1) att han ser valhemligheten som en del även av DD, som ju utmärker sig just genom att ta avstånd från PI:s syn på den politiska

processen som privat. En naturlig alternativ tolkning av vad "privat" betyder i PI är då den jag erbjuder ovan.

### *Den privat-instrumentella synen*

Denna syn har varit väldigt inflytelserik under 1900-talet, och är det fortfarande, i synnerhet bland liberala teoretiker och många samhällsvetare. Ett sätt att förstå den på är som ett svar på frågan vad politiken är bra för överhuvudtaget. Varför inte nöja sig med marknaden?

Det visar sig att politiken har två centrala uppgifter som marknaden inte klarar:

- (i) Att råda bot på "marknadsmislyckanden", genom att få i grunden egennyttiga individer att koordinera sina handlingar på ett sätt som gynnar alla.
- (ii) Att omfördela resurser (även om inte alla anhängare av PI anser detta vara viktigt).

Elster granskar närmare bestämt en version av PI som kallas "social choice theory" ("teorin om kollektiva val" på svenska) – (SCT). Han väljer denna därför att den får problemen han ser med PI att framstå så tydligt. [Men notera att det inte är uppenbart i vilken utsträckning dessa problem också drabbar andra versioner av PI.]

SCT kan förstås som en *normativ* teori. Den är en metod för att avgöra vilket kollektivt beslut som är bäst (eller mest rationellt) givet att individerna i kollektivet har vissa preferenser. SCT har alltså i sig inget väsentligt med demokrati att göra. Det är snarare så att den rekommenderar demokratiskt beslutsfattande som ett effektivt sätt att få kunskap om individuella preferenser. Kom ihåg att SCT är en form av PI och att demokratins värde bara är instrumentellt enligt PI. [Notera att inte alla former av SCT är normativa. Andra är snarare deskriptiva.]

För att man ska kunna tillämpa SCT så måste vissa villkor vara uppfyllda. Närmare bestämt måste man ha:

- En mängd individer (väljare)
- En mängd alternativ att välja mellan
- En fullständig preferensordning för varje individ, som gäller alternativen i mängden.

*Exempel.* Anta att vi har en grupp bestående av tre individer: Kalle, Lisa och Hubert. Av okänd anledning har de endast följande tre alternativ:

Stanna hemma och titta på TV (x)

Gå på bio ( $y$ )

Begå kollektivt rituellt självmord ( $z$ )

Var och en av de tre individerna har nu en preferensordning över dessa tre alternativ, t.ex. som följer (symbolen '>' betyder "föredras framför"; symbolen '≈' betyder indifferens):

Kalle:  $\{x > y > z\}$

Lisa:  $\{y > x > z\}$

Hubert:  $\{z > x \approx y\}$

Målet med SCT är alltså att erbjuda en metod att från en sådan mängd preferensordningar, och enligt vissa regler, skapa en gemensam eller kollektiv preferensordning. För att vara rationell måste denna också uppfylla vissa formella villkor, däribland:

- (i) Transitivitet [Om  $x$  föredras framför  $y$  och  $y$  föredras framför  $z$  så föredras  $x$  framför  $z$ ]
- (ii) Fullständighet [För varje par av alternativ  $x$  och  $y$  gäller att  $x > y$ ,  $y > x$  eller  $x \approx y$ ]
- (iii) Pareto-optimalitet [Om någon individ föredrar  $x$  framför  $y$ , och ingen individ har den motsatta preferensen, då ska  $x$  föredras kollektivt före  $y$ .]
- (iv) Oberoende av irrelevanta alternativ [Hur den rankar två alternativ ska enbart bero på hur individerna rankar dessa två alternativ gentemot varandra, och alltså inte bero på hur de förhåller sig till andra alternativ]

Det går att bevisa matematiskt att om vissa villkor är uppfyllda så följer en unik kollektiv preferensordning från en viss uppsättning individuella preferensordningar.

Det finns åtskilliga tekniska problem med denna syn på politiskt beslutsfattande, men Elster är mer intresserad av problem av principiell art, i synnerhet två typer av problem:

1. De preferenser personer uttrycker svarar ibland inte mot vad dessa personer faktiskt föredrar.
2. Ibland är preferenserna själva olämpliga som grund för politiska beslut.

Problem 1 är mindre djupt än problem 2, för det ifrågasätter inte grundtanken att politikens uppgift är att tillfredsställa givna preferenser.



Om fall av typ 1. Vanligen "uttrycker" man en preferens genom en handling, genom att välja ett alternativ snarare än ett annat. Men i vissa fall kan man tjäna på att uttrycka en annan preferens än den man verkligen har.

- I politiken är den typiska valhandlingen att man röstar på ett alternativ snarare än ett annat. Men ibland kan det löna sig att rösta på något alternativ som man inte föredrar (s.k. "strategisk röstning"). Ett typexempel är väljare som "stödröstar" på ett parti i ett val.
- I en annan typ av situation kan man välja *A* före *B* trots att man "egentligen" föredrar *B*, eftersom man är rädd för att bli oerhört besviken om man väljer *B* och det visar sig att man kunde ha fått *C* istället (men detta gäller inte om *C* inte är tillgängligt som alternativ).

Om fall av typ 2. Här har vi preferenser som på ett eller annat sätt är olämpliga.

- Icke-autonoma (eller irrationella) preferenser (t.ex. adaptiva).
- Omoraliska preferenser (t.ex. sadistiska).

Elster drar följande slutsats: SCT gör fel i att likställa marknaden, där jag som individ (ensam) fattar beslut som rör mig själv ensam, och forumet, där jag (tillsammans med andra) fattar beslut som berör alla. På forumet kan man också ställa andra krav på de preferenser som ligger bakom individens beslut.

#### *Deliberativ demokrati*

Elster förknippar DD fr.a. med Jürgen Habermas, men den har också många andra försvarare (t.ex. Cohen, kap. 10). Enligt DD är det politiska systemets syfte inte att lägga ihop redan existerande individuella preferenser till en kollektiv preferens utan istället att forma individernas preferenser genom offentlig debatt (torgmöten och liknande). Denna debatt kommer med tiden leda till enighet och därför är det inte nödvändigt med kompromisser som i SCT.

DD behåller ett instrumentellt synsätt på politiken. Enligt Elster hävdar den att politikens mål är enhällighet. [Detta kan inte gärna vara tillräckligt.]

DD vilar på två antaganden.

- (i) [Begreppsligt] I den offentliga politiska debatten är rent egoistiska argument omöjliga. Alla måste försvara sin egen uppfattning utifrån en opartisk ståndpunkt, annars ägnar de sig helt enkelt inte åt offentlig debatt. [Någon sorts normativt antagande verkar också finnas med: i den offentliga debatten bör vi endast använda argument som alla kan acceptera (jfr. Rawls' idé om det "offentliga

förnuftet"). Men det är inte uppenbart vilka argument som uppfyller detta villkor.]

- (ii) [Empiriskt] Med tiden kommer folk att genuint acceptera den typ av argument som de kan framföra offentligt, men inte argument som de inte kan framföra offentligt.

Elster sympatiserar med DD, men han menar att i den (iofs förenklade) form i vilken han beskrivit den framstår den som utopisk. Dessutom kan denna metod framstå som ojämlig då den gynnar privilegierade grupper (även jämfört med SCT?). Notera dock (s. 151k2) att anhängare av DD menar att den typ av debatt de förespråkar bara kan fungera i ett jämlikt samhälle. Fast som Elster påpekar leder ju denna kvalifikation till frågan om hur jämlikhet då ska uppnås till att börja med.

Elster sammanfattar sina invändningar i två huvudpunkter.

- (i) Det är fel att tro att man kan uppnå det ideal man eftersträvar genom att agera som om man redan vore där. Att försöka genomföra DD när förutsättningarna inte föreligger kan mycket väl vara kontraproduktivt.
- (ii) Även i ett bra samhälle är det offentliga samtalet känsligt för påverkan av olika slag (inklusive de mekanismer som figurerade i avsnittet om SCT).

### *Deltagardemokrati*

Båda de modeller som diskuterats ovan har det gemensamt att de ser politisk aktivitet i sig som i huvudsak ett medel för att uppnå ett visst mål, även om de har olika uppfattning om vilket detta mål är. Enligt PD är dock politisk aktivitet – och i synnerhet demokratisk politisk aktivitet – av värde i sig.

Elster uttrycker sig dock något förvirrande när han beskriver PD som följer (s. 152k1): värdet hos demokratisk politisk aktivitet ligger fr.a. i att den fostrar medborgarna och befrämjar deras dygder. Detta får ju värdet att framstå som instrumentellt. Men som framgår senare (s. 155k2) så är det snarare så att det centrala värdet ligger i själva utövandet av dygderna, och detta sker företrädesvis just i det politiska livet.

Ett annat sätt att uttrycka saken, som Elster också använder, är denna: enligt PD förverkligar demokratisk politisk aktivitet ett politiskt värde, medan de andra modellerna istället motiverar sådan verksamhet med att den förverkligar utompolitiska värden.

Elsters kritik mot PD är i huvudsak denna: det värde hos demokratisk politisk aktivitet som PD talar om är *väsentligen en biprodukt*. Det betyder att det, i alla fall i praktiken, inte går att förverkliga det genom att sikta på det. Detta gör att PD blir självundergrävande, lite grann i analogi med det sätt på vilket handlingsutilitarismen (HU) är självundergrävande enligt många kritiker: ifall alla handlar som HU kräver att individer ska handla så kommer de att uppnå det mål teorin uppställer (d.v.s. maximering av den totala nyttan) i lägre grad än de skulle ha gjort ifall de istället handlat på ett visst annat sätt.

[En annan analogi från filosofihistorien, som Elster inte nämner (och som egentligen är mer talande), är den s.k. "hedonismens paradox" (som först beskrevs av Joseph Butler på 1700-talet). Enligt denna är det omöjligt att bli lycklig (eller att uppnå njutning) om man har lyckan (eller njutningen) som sitt mål.]

Det är kontraproduktivt att engagera sig politiskt om ens mål med detta helt enkelt är att uppnå de personliga vinster som dylik aktivitet kan leda till. För att förverkliga värdet måste man istället eftersträva något specifikt politiskt mål. (Inte heller förtjänar personer att tas på allvar om de eftersträvar aktiviteten som sådan snarare än ett externt mål.) Det går därför inte att motivera införandet av PD med de fördelar den påstås föra med sig, för om vi strävar efter att realisera dessa kommer vi att misslyckas.

Däremot ifrågasätter inte Elster själva värdeomdömet (vad det verkar). [Det kan ju få en att undra över hur djupgående Elsters kritik av PD egentligen är.]

## Kapitel 14: Barry, "Chance, Choice and Justice"

Teorier om rättvis fördelning av resurser kan, mycket grovt, delas upp i två kategorier:

- Teorier som betonar jämlikhet ("vänster").
- Teorier som betonar individens ansvar ("höger").

Syftet med Barrys artikel är att finna en rimlig kompromiss mellan dessa två teorityper. Närmare bestämt urskiljer han två rättvisepprinciper som han menar båda har en plats i en acceptabel rättviseteori, även om andra principer också behövs:

*Kompensationsprincipen (KP):* samhället bör kompensera människor som drabbats av otur så att de har det lika bra som andra vars situation i övrigt är likvärdig, men som inte drabbats av otur.

*Ansvarsprincipen (AP):* samhället bör vara uppbyggt så att människor får leva med utfallen av sina egna fria val.

De centrala begreppen i dessa principer är "(fria) val" respektive "tur". Det är naturligt att tolka Barry så att de utesluter varandra: det som är ett resultat av val är inte ett resultat av tur och vice versa (dock säger han mig veterligen inte detta uttryckligen). Den centrala egenskapen hos ett fritt val är att det *legitimerar ett utfall*, genom att göra agenten *ansvarig* för utfallet. Det måste man komma ihåg när man funderar på vilka villkor ett fritt val måste uppfylla.

Barry frågar sig hur dessa två principer ska kombineras. Till synes är detta enkelt. Båda kan ses som komponenter i en övergripande princip, som han formulerar såhär:

*Den egalitaristiska rättvisepprincipen (ERP):* det är orättvist om en individ *A* har lägre välfärd än en annan individ *B* om, men endast om, detta beror på faktorer utom *A*:s kontroll.

Barry inför här ett nytt begrepp ("utom en persons kontroll") som han kopplar till de tidigare begreppen tur och val. Han säger att det som är "en fråga om tur" är bortom ens kontroll, och det som är "en fråga om val" är inom ens kontroll (s. 229k2). Det finns många olika faktorer som kan påverka min välfärdsnivå, och som kan sägas vara "utom min kontroll". Barry går tyvärr inte igenom dessa systematiskt utan tar upp dem lite hipp som happ. Det kan därför vara bra att börja med en snabb titt.

- (1) *Konsekvenser.* Konsekvenserna av en handling påverkas vanligen av faktorer som agenten inte har kontroll över. Om jag köper en lott, t.ex.,

kan jag vinna eller förlora, och konsekvenserna för min välfärd blir därefter. Notera dock att konsekvenserna av en handling bara påverkar min *faktiska* välfärd, inte min förväntade *välfärd* (vid handlingstillfället). Om vi tolkar ERP så att den handlar om förväntad välfärd, snarare än faktisk välfärd, så är skillnader i konsekvenser inte relevanta för rättvisan. (Det skulle i så fall t.ex. inte vara orättvist att jag har det bättre än dig därför att jag vann ett lotteri som du förlorade, givet att våra chanser att vinna lotteriet var identiska.)

- (2) *Möjligheter*. Det kan ofta ligga utom ens kontroll vilka alternativ man har att välja bland i en given situation, och de alternativ som står till buds påverkar ens välfärd. Dock bör understrykas att skillnader mellan individer när det gäller valmöjligheter *kan* bero på skillnader i deras tidigare fria val. I den utsträckning som de gör det är de inte orättvisa enligt ERP. (Däremot är skillnader i valmöjligheter fortfarande relevanta för ERP om de beror på tidigare *ofria* val.)
- (3) *Preferenser*. Vilka preferenser man har ligger i stor utsträckning utom ens kontroll. Dessa preferenser kan påverka ens välfärd på två olika sätt. För det första avgör de (antar vi) vilket alternativ man väljer av de som står till buds i en given situation. För det andra avgör de (antar vi) hur mycket välfärd man får av ett givet alternativ. Det är därför möjligt för två individer att ha exakt samma alternativ, men inte få ut lika mycket välfärd av dessa alternativ – och då i synnerhet av det bästa alternativet för var och en (s. 235k1). [Det hade varit fullt möjligt att klassificera den här andra effekten som preferenser har under rubriken "möjligheter" ovan. Förmodligen skulle Barry göra detta (s. 234k2-235k1). Valet var den ska placeras är något godtyckligt.]

Barry menar dock att vi är långt ifrån färdiga bara för att vi har kommit fram till principen ERP. Detta beror på att denna princip i sin tur kan tolkas på mycket olika sätt – som i sin tur f.ö. också kan förstås som "höger" respektive "vänster".

Vid denna punkt uppstår tyvärr två irriterande problem som i hög grad försvårar förståelsen av Barrys artikel.

Det första problemet är att de olika teorier som Barry diskuterar (mer om dessa nedan) *inte* är olika tolkningar av ERP som han faktiskt formulerat denna princip. Boven i dramat är begreppet "utom en persons kontroll" som finns med i ERP men synbarligen inte i de tidigare principerna KP och AP, ERP:s två komponenter. För det kommer att stå klart senare att två av tolkningarna han tar upp (inklusive den han själv föredrar) inte accepterar tesen att det som är "en fråga om tur" är bortom ens kontroll, och det som är "en fråga om val" är inom ens kontroll.

Det hade istället varit bättre att formulera ERP på följande vis:

Det är orättvist om en individ *A* har lägre välfärd än en annan individ *B* om, men endast om, detta beror på otur.

[OBS! Barry använder inte ordet 'välfärd' ('welfare') i sin formulering av ERP (s. 229k2), men han använder det på andra ställen och jag antar därför att han allmänt anser att rättvisan handlar om fördelningen av välfärd snarare än om fördelningen av resurser (som hos t.ex. Rawls). Men detta är inget han diskuterar.]

De olika synsätten Barry tar upp i artikeln kan alla ses som tolkningar av denna princip – och närmare bestämt som olika tolkningar av begreppen tur/otur respektive (fritt) val. Till formen är den väldigt lik KP, men den innefattar även AP givet att vi (som ovan) förutsätter att val och tur utesluter varandra. Hädanefter förstår jag ERP som jag här definierat den.

Det andra problemet är att Barry beskriver de två synsätten han först diskuterar, och sedan kontrasterar mot sitt eget kompromissförslag, på ett mycket förvirrande och inkonsekvent sätt. För att hans projekt ska bli begripligt måste de (menar jag) förstås precis som tolkningar av ERP, men det är inte vad han säger. Jag väljer därför att bortse från vissa saker som Barry påstår om de olika synsätten (och inte minst sådant som tyder på att de har empiriska implikationer). Istället kommer jag att förstå dem som tolkningar av ERP, och närmare bestämt som tolkningar av vad som krävs för tur/otur respektive (fritt) val.

#### *Den valfokuserande tolkningen (VF)*

VF erbjuder en tolkning av vad som krävs för att ett val ska vara fritt. Tyvärr beskriver inte Barry denna så väl som han borde. Det närmaste han kommer är när han skiljer på "hårdkokta" och "löskokta" anhängare av VF (s. 230k2). En formulering av VF:s syn på val, som ligger väl i linje både med vad Barry säger och med hur man ibland förstår "högerns" åsikter, är att ett fritt val endast förutsätter att man inte tvingades av någon annan att välja som man gjorde. Detta är dock en ganska extrem position, och det är oklart om det finns så många som faktiskt accepterar den. Sannolikt skulle man vilja kräva mer än så för ett fritt val – t.ex. att man förstår konsekvenserna av valet ifråga (jfr. s234k1). Men någon fullständig uppsättning kriterier erbjuder Barry inte.

Däremot är det tydligt att det *inte* spelar roll för ansvar enligt VF om den preferens som ligger bakom valet var "under personens kontroll". Följaktligen

är VF oförenlig med Barrys ursprungliga formulering av ERP (och kan därför inte räknas som en tolkning av den principen). Ett sätt att uttrycka vad VF säger här är att det aldrig (?) är att betrakta som otur att man har en preferens snarare än en annan. Ekvivalent kan vi säga att vi alltid (?) är ansvariga för våra preferenser.

Det blir också tydligt att VF kräver *lika möjligheter* för att välfärdsskillnader ska vara rättvisa (s. 231k2). Att två personer har, eller snarare hade, lika möjligheter betyder enligt VF att de en gång stod inför samma alternativmängd, så att alla skillnader i inkomst orsakats av olika val inom denna mängd. Däremot behöver man inte enligt VF ta hänsyn till *sannolikheten* att en given individ som står inför denna alternativmängd kommer att välja si eller så, och inte heller till skillnader i dessa sannolikheter mellan individer. Denna sannolikhet bestäms av vilka preferenser personerna har, och detta är som bekant inte en fråga om tur/otur.

Bilden kompliceras senare av att Barry inför ytterligare ett krav på rättvisa välfärdsskillnader, nämligen att de uppstod som ett resultat av val från *alternativmängder med lika värde* (s. 234k2-235k1). Uppenbarligen anser han att VF måste acceptera även detta krav för att vara rimlig. Men han hävdar också att VF inte erbjuder oss något entydigt svar på frågan vad som menas med att två alternativmängder har lika värde. Ett problem är att han efter ett tag går över till att tala om "lika behandling" snarare än "lika möjligheter", men dessa är ju inte samma sak.

[Ett antal kommentarer är här påkallade.

1. Barry tycks mena att villkoret att två individer stod inför samma alternativmängd är nödvändigt, men inte tillräckligt, för att en resulterande välfärdsskillnad mellan dem ska vara rättvis (s. 234k2). Men är det verkligen nödvändigt? Räcker det inte med att de två alternativmängderna hade samma värde?
2. Notera att ERP rimligen implicerar att skillnader i värde mellan alternativmängder spelar roll för rättvisan, eftersom den är formulerad just i termer av skillnader i välfärd. Om Anselm har det sämre än Berit därför att han får mindre välfärd av sitt bästa alternativ än Berit får av sitt, och denna skillnad dem emellan i sin tur inte orsakats av skillnader i tidigare val, så borde den resulterande välfärdsskillnaden vara orättvis enligt ERP. Om VF förnekar detta så är den alltså inte en tolkning av ERP.
3. Om man drar tanken på att vi är ansvariga för våra preferenser till sin spets så verkar det som att varken skillnader i värde mellan alternativmängder eller skillnader i alternativ är relevanta för rättvisa.

Detta är därför att värdet av de olika alternativen bestäms av ens preferenser (antar vi). Anta att Anneli tvingas till ett liv i fattigdom medan Börje även har möjlighet att leva som miljonär. Om Börje också väljer ett liv som miljonär uppstår en stor skillnad i välfärd (antar vi) som varje rättvisepincip som förtjänar att kallas "egalitaristisk" skulle invända mot. Men någon skulle då kunna hävda att här inte finns något rättviseproblem därför att Anneli får "skylla sig själv" att hon inte trivs med livet som fattig lika mycket som Börje trivs med livet som miljonär. Jag utgår från att VF inte ska tolkas så att den tillåter ett sådant argument. Följaktligen får man väl anta att vi enligt VF är "ansvariga" för våra preferenser endast i en begränsad mening, som är relevant för huruvida vi är ansvariga för våra val. Här finns dock problem som har att göra med Barrys kritik av Rawls (s. 236k1).]

Barry ägnar mycket uppmärksamhet åt frågan om i vilken utsträckning VF i praktiken kan legitimera ojämlika utfall. Hans främsta poäng är att samhället genom att erbjuda medborgarna möjligheten att försäkra sig mot olika dåliga utfall kan göra så att den ojämlikhet som fortfarande uppstår inte är orättvis enligt VF. Även om det bara är otur att man drabbas av en allvarlig sjukdom, t.ex., så är det inte otur utan istället resultatet av ett val att man inte är försäkrad mot detta – under förutsättning, förstås, att man hade möjlighet att köpa försäkring till att börja med. Men om man hade det, och ändå valde att inte försäkra sig, är det enligt VF inte orättvist att låta en själv bära kostnaderna.

Notera också att VF enbart är en teori om rättvisa. Den förnekar att det är orättvist att personer drabbas av dåliga val, men den implicerar inte att ett samhälle av denna typ är bäst allt taget i beaktande. T.ex. kan det finnas goda skäl att inte ha en väldigt ojämn inkomstfördelning i ett samhälle, men dessa skäl har (vanligtvis) inte med rättvisa att göra. B betonar också att det är förenligt med rättvisan, även enligt VF, att göra individernas egna val mindre betydelsefulla.

Barry diskuterar också en kvalificerad form av VF som ställer något högre krav på såväl fria val som lika möjligheter, och som enligt honom är rimligare. T.ex. hävdar den att det faktum att det stora flertalet individer i en viss grupp (säg personer med arbetarbakgrund) inte skaffar sig den utbildning som krävs för att få vissa prestigefyllda och välbetalda arbeten tyder på att i alla fall många av dessa individer inte hade genuin möjlighet att göra detta val. Den säger också att individer inte ska hållas ansvariga för irrationella val (i synnerhet val att inte försäkra sig).



*Den turfokuserande tolkningen (TF)*

TF ställer mycket högre krav än VF på ett val för att det ska räknas som fritt i den mening som legitimerar ojämlikhet.

Barry urskiljer två versioner av TF med avseende på val:

- (i) Enligt extrem TF kräver ett fritt val att den preferens som ligger bakom valet själv måste vara fri, vilket i sin tur innebär att den måste vara vald. Men även bakom detta val, om det nu skedde något val till att börja med (vilket är osannolikt), ligger en preferens, och även denna måste vara fri etc. Konsekvensen torde vara att inget val är fritt.
- (ii) Enligt moderat TF är ett val fritt om den bakomliggande preferensen valdes (punkt slut), *eller* om det nu är möjligt för personen att göra sig av med den.

Bägge versionerna av TF skiljer sig alltså från VF genom att kräva att vi måste vara ansvariga för våra preferenser för att de val dessa preferenser leder till ska räknas som fria.

I likhet med VF säger TF också att en rättvis välfärdsskillnad mellan två personer kräver att bägge personerna hade lika möjligheter, och att detta innebär att de stod inför samma alternativmängder med samma värde. Till skillnad från VF erbjuder dock TF en klar tolkning av vad "lika värde" innebär: två personers alternativmängder har samma värde om och endast om det bästa alternativet i varje mängd har samma värde för bägge (s. 235k1).

[En fråga som uppstår här är om "värdet" Barry talar om är förväntat eller faktiskt. Hans karakteristik av TF:s syn på värde tyder på att det är faktiskt – åtminstone enligt TF (s. 235k1). Det är inte så klart att han menar att VF skulle hålla med.]

Barry drar slutsatsen att extrem TF implicerar att alla välfärdsskillnader, oavsett hur de uppkom, är orättvisa. (Även om det kan finnas andra skäl. Som inte har med rättvisa att göra, att tolerera vissa sådana skillnader.) denna konsekvens finner han oacceptabel. I synnerhet invänder han mot att det skulle vara orättvist att en person som behöver omge sig med lyxvaror för att nå samma välfärdsnivå som andra inte får detta. Tanken här, får man förmoda, är att personens alternativmängd inte är lika mycket värd som andras om han inte får lyxvarorna. Barry förnekar också att det går att undvika dessa ovälkomna konsekvenser, annat än i begränsad utsträckning, genom att gå över till den moderata formen av TF. Detta är därför att det är relativt ovanligt att en individs preferenser uppfyller något av de två tillräckliga villkoren på frihet som denna version av teorin erkänner.

*Den semi-valfokuserande tolkningen (SVF)*

Barry anser att VF ställer för låga krav på fria val medan TF ställer för höga krav. Istället föreslår han en kompromiss mellan VF och TF med "lagom" höga krav som ska kunna undvika de problematiska implikationerna av dessa tolkningar. Kärnan i hans kompromissförslag är att lätta på de krav som ställs på fritt val, jämfört med vad även den moderata versionen av TF kommer med. Han delar i och sig TF:s åsikt att ett val är fritt endast om man är ansvarig för den bakomliggande preferensen (vilket ju VF inte accepterar), men han kräver mindre än TF gör för att en person ska räknas som "ansvarig" för en preferens. Istället för att kräva att preferensen bakom valet ska vara antingen vald eller möjlig att bli av med kräver Barry endast att individen ska identifiera sig med den – med vilket han helt enkelt menar att man är nöjd med den, att man inte vill bli av med den.

Denna lösning tycker han har rimliga implikationer. T.ex. tycker vi inte att personer som på olika sätt missgynnas av sin religion (kanske för att den ställer väldigt höga krav på personen) kan klaga på detta bara för att de inte valde denna religion och inte nu kan sluta tro på den – så länge som de inte önskar att de inte trodde på den. Och skulle de önska att de inte trodde på den, men ändå inte helt kan slita sig från den, så är det inte orimligt att säga att det är orättvist att inte hjälpa dem att åstadkomma detta. I så fall har de det (kanske) sämre än andra av skäl som ligger utom deras kontroll, och ERP är tillämpbar.

Något liknande gäller för smaker. Om vi inte vill bli av med dyra smaker, t.ex., så får vi också stå vårt kast när vi lägger en stor del av våra resurser på att tillfredsställa dem (och därmed får mindre över för annat), men om vi vill bli av med dem så kan vi igen göra anspråk för hjälp med detta – jfr. t.ex. rökare.

## **Kapitel 17: Waldron, "Superseding Historic Injustice"**

Syftet med artikeln är att besvara följande fråga: kräver rättvisan att historiska oförrätter korrigeras och/eller kompenseras (i möjligaste mån), och i synnerhet då orättvisor mot urinvånare som trängdes undan av europeiska invandrare i Nordamerika och Australien/Nya Zeeland?

Uppsatsen består av tre delar. I den första kritiserar Waldron den syn på gottgörande av oförrätter som Nozick försvarar. Enligt Waldron är detta synsätt i sig så problematiskt att det inte kan ligga till grund för några krav på kompensation över huvud taget, eller i alla fall inte krav den typ som urinvånarna har kommit med. I andra delen tar han upp en enklare syn på gottgörande som likställer det med återställande. Han verkar föredra denna syn framför Nozicks, även om hans attityd till den är något oklar. I tredje delen argumenterar han hur som helst för att den alternativa synen på gottgörande leder till att tidigare oförrätter kan upphävas (eller "undanträngas") av senare historisk utveckling. Slutsatsen blir att, oavsett vilken syn på gottgörande som är riktig, är krav på kompensation baserade på historisk orättvisa obefogade (med vissa undantag). Det är istället viktigare att koncentrera sig på nu pågående oförrätter.

Generell punkt: Waldron är bara intresserad av frågan om vissa personer/grupper bör kompenseras, *inte* av frågan om vem som ska stå för kompensationen (i de fall han diskuterar är det väl sannolikt staten). [Men se s. 268k1, där han verkar ta för givet att det är den eller de som gynnats av en tidigare orättvisa, även om den ägde rum långt innan de föddes som ska stå för kompensationen.]

### *Del 1*

Nozicks syn på gottgörande är *kontrafaktisk*. Med andra ord: att gottgöra en oförrätt innebär, i princip, att göra världen så som den *skulle ha varit* om denna oförrätt aldrig hade ägt rum. Nozick är givetvis medveten om att det i många situationer (i synnerhet om oförrätten i fråga ägde rum för länge sedan) är oerhört svårt att skaffa den kunskap som krävs för att tillämpa hans idé. (Det är också därför han föreslår att vi skulle kunna "börja om på ny kula" genom att omfördela alla resurser jämligt, som en sorts surrogat för ett verkligt gottgörande.)

[Notera att det som står på spel här är specifikt Nozicks kontrafaktiska syn på kompensation av oförrätter ("korrektiv rättvisa"), inte hans syn på rättvis fördelning i allmänhet.]

Waldron påpekar att kunskapsproblemet är särskilt knepigt i de fall (i praktiken det stora flertalet) där den kontrafaktiska utvecklingsgången

skulle ha påverkats av människors autonoma handlingar. Förutom kunskapsproblemet (att människor är mer oförutsägbara) så finns dock också ett normativt problem enligt Waldron. Varför skulle våra spekulationer nu om hur folk skulle ha handlat i en möjlig situation ha någon moralisk auktoritet? Dylika spekulationer om (framtida) *faktiska* handlingar har ingen auktoritet. Det är bara själva handlingen som har det. Men varför skulle de då ha auktoritet när de gäller hypotetiska handlingar?

[Är detta en bra invändning mot Nozick? Nozick säger inte att våra *spekulationer* om kontrafaktiska situationer avgör vad vi bör göra. Det är istället *fakta* om dessa kontrafaktiska situationer som avgör, vare sig vi känner till dessa fakta eller inte. Men Waldron antyder (s. 267k2) att orsaken till att gissningar om såväl framtida faktiska som rent hypotetiska handlingar saknar auktoritet helt enkelt är att det inte *finns* några fakta för dem att svara mot. Det finns inget som gör dem sanna (eller falska). Detta påstående är dock i sig kontroversiellt.]

I nästa steg verkar Waldron tänka sig en annan tolkning av den kontrafaktiska synen på kompensation (även om detta inte är helt klart). Tanken nu är att istället för att spekulera om vad offret för oförrätten, och andra relevanta agenter, *skulle ha gjort* om oförrätten inte ägt rum så bör vi fråga oss vad offret (och andra?) *borde ha gjort* om oförrätten inte ägt rum. Med "borde ha gjort" här syftar han på instrumentellt rationella val. [Det finns inget som tyder på att Nozick accepterar denna tolkning.]

Vad motiverar denna tolkning? Waldron åberopar en analogi. Det är möjligt för en person att fungera som ombud eller ställföreträdande åt en annan, som av någon anledning är tillfälligt oförmögen att fatta egna beslut. När man fattar sådana beslut å en annans vägnar så ska man basera dem just precis på hur man menar att den personen borde ha gjort (givet sina preferenser) i den rådande situation. Dessa beslut har dessutom moralisk auktoritet (till skillnad från gissningar om hur den andre personen faktiskt kommer att välja – se ovan).

[Men är denna analogi relevant för frågan om vilken kompensation en person kan göra anspråk på? Möjligen är tanken att de som bestämmer om kompensation fungerar lite grann som ombud för dem som kompenseras.]

Givet antagandet att en rationell (och välinformerad) person aldrig gör något som leder till lägre nytta för henne själv så kan vi i alla fall få en aning om vilken välfärdsnivå olika individer idag skulle ha legat på om alla i en kontrafaktisk historia där den initiala oförrätten aldrig ägde rum själva agerat rationellt.

[W ignorerar en viktig aspekt av N:s teori, vilket är att den svarar mot en allmän uppfattning om vad "full kompensation" för skada består i. Denna analys av kompensation är kontrafaktisk därför att skadebegreppet är det. Om frågan är hur mycket en person skadades av en viss handling så får vi undersöka hur han nu har det i jämförelse med hur han skulle ha haft det ifall skadan inte inträffat. Att kompensera honom är att i möjligaste mån göra skadan ogjord, vilket då måste svara mot att föra honom till det kontrafaktiska tillståndet.]

Waldron pekar på ett problem som uppstår om vi tar rationella val snarare än kontrafaktiska val som utgångspunkt (vad de drabbade borde ha gjort snarare än vad de faktiskt skulle ha gjort). För borde då inte alla kunna göra anspråk på vad de skulle ha haft om de själva (eller deras förfäder) hade agerat rationellt – även om de (eller deras förfäder) inte varit offer för en oförrätt? Frågan är särskilt akut eftersom gottgörelsen i de fall Waldron speciellt intresserar sig för (d.v.s. urinvånarna) rimligen måste leda till omfördelning av existerande resurser. De som drabbas av denna omfördelning (t.ex. ättlingar till de ursprungliga europeiska nybyggarna) skulle kunna klaga på att medan deras och deras förfäders *faktiska* handlingar ligger till grund för beslutet att omfördela så åberopar vi istället urinvånarnas och deras förfäders hypotetiska rationella handlingar. Detta är orättvist.

[På ett ställe (s. 268k2) verkar Waldron mena att en person som faktiskt (själv) fattat ett oklokt beslut och förlorat på det också skulle kunna klaga på orättvisa om hon inte kompenserades för den förlusten, givet tolkningen som nu diskuteras. Detta är dock inte uppenbart. Klart är att alla hypotetiska beslut bör granskas med samma måttstock, men det är inte lika klart att hypotetiska och faktiska beslut kräver detsamma.]

## *Del 2*

Enligt Waldrons eget alternativa synsätt är den oförrätt som (t.ex.) en landstöld utgör någonting pågående, snarare än något som inträffade vid en bestämd tidpunkt. Det naturliga svaret på en pågående oförrätt är helt enkelt att avsluta den, genom att återbörda det stulna till dess rättmätiga ägare. På så vis blir givetvis gottgörande något mycket enklare att hantera. Enligt detta synsätt är gottgörelse helt enkelt samma sak som återbördande, och är därför bara relevant för vissa typer av oförrätter – däribland de som ligger bakom urinvånarnas krav.

Detta synsätt finner det svårt att förklara, i de flesta fall, varför urinvånare bör bli kompenserade för oförrätter som ägde rum för länge sedan. Waldron

presenterar detta som "huvudsvårigheten" med synsättet. Denna beskrivning är missvisande genom att den kan ge intryck av att Waldron själv anser att det alternativa synsättet måste förkastas eller modifieras så att det istället implicerar att urinvånarna bör kompenseras. Men det framgår snart nog att detta *inte* är hans uppfattning. Han accepterar istället implikationen.

Anledningen till att det alternativa synsättet inte implicerar att urinvånarna har rätt till kompensation är att anspråk på land och annat har en tendens att "blekna" eller försvagas över tid. Detta fenomen återspeglas också i lagstiftningen (åtminstone i engelskspråkiga länder). T.ex. kan den som under lång tid använt landegendom som ursprungligen tillhörde någon annan få äganderätt till den. I den mån som de oförrätter som drabbade urinvånarna inträffade för väldigt länge sedan är detta faktum relevant.

Vad är det som förklarar att äganderätt försvagas över tid? Förutom praktiska skäl ser Waldron två huvudsakliga orsaker.

(1) Försvagning av en persons äganderätt till ett föremål är en konsekvens av den process genom vilken en person, eller grupp, blir ägare till något till att börja med.

Lockes förslag att en naturresurs blir en persons egendom genom att han "blandar sitt arbete" med den har i och för sig inte denna implikation, men denna teori är i gengäld ohållbar. Och i vilket fall kan den inte förklara hur det är möjligt för personer att överföra egendom till andra. Om jag så att säga har "lagt något av mig själv" i ett stycke mark, genom att ha blandat mitt arbete med det, så är det oklart hur denna "del av mig" någonsin skulle kunna "försvinna", eller hur ett överförande skulle innebära att föremålet istället får en "del" av den andre personen.

Enligt ett rimligare förslag uppstår äganderätt i ett naturföremål genom att man ger det en viss roll och betydelse i ens eget liv, därför att man använder det på ett visst sätt. Att ta egendomen ifrån personen innebär därigenom en speciellt sorts skada (även om Waldron inte uttrycker sig på det viset).

Men en konsekvens av en sådan syn på äganderätt är att om jag förlorar ett föremål och får klara mig utan det under lång tid så kommer det vanligen att förlora den speciella roll det hade i mitt liv – och kanske ersättas av något annat föremål. Så om den speciella rollen är grunden för min rättighet så blir denna rättighet en gradfråga, och den kommer att försvagas över tid, ifall jag blir av med föremålet. [I så fall skiljer sig ju den moraliska äganderätten radikalt från den juridiska, som inte är en gradfråga.]

Waldron går med på att en sådan syn på äganderätt skulle ge folk ett incitament att ta egendom från andra och göra den till sin egen genom att kontrollera den under lång tid. Men det problemet ser han som oundvikligt.

### *Del 3*

(2) Försvagning av en persons rätt till ett (natur)föremål kan uppstå p.g.a. de sociala omständigheterna. Att tillskriva en person en rättighet till något är, kanske implicit, också att säga att hennes exklusiva kontroll över föremålet inte har alltför dåliga konsekvenser för andra. Vid tiden för det ursprungliga tillägnandet råder kanske inte någon brist (Nozicks "lockeska förbehåll" är uppfyllt), men detta kan ändras. Som Nozick själv erkänner kan en persons äganderätt till en naturresurs behöva kringskäras eller till och med avskaffas om en katastrofal brist uppstår – även om de *skäl* Nozick ger för detta förbehåll inte nödvändigtvis är desamma som Waldron skulle ge. När Waldron talar om att en rättighet "undanträngs" ("is superseded") är det denna typ av situation han har i åtanke.

Ett naturligt (men kanske inte obligatoriskt) sätt att se på undanträngande är att all äganderätt till sin natur är villkorlig. Det en person får när hon tillägnar sig en naturresurs är inte en ovillkorlig rätt att i alla upptänkliga situationer exklusivt bestämma över hur resursen ska användas utan snarare ett tillstånd att göra detta utom i omständigheter då andra behöver resursen för att uppfylla sina fundamentala behov (eller något i den stilen).

Om en rättighet kan upphävas så gäller detsamma för ett brott mot en rättighet. Om jag lägger beslag på en del av din mark vid en tidpunkt då det inte råder brist så är det orätt mot dig. Men om brist uppstår efterhand så är mitt tillägnande inte nödvändigtvis en oförrätt. Din äganderätt kan ha "undanträngts" – liksom min, rimligen.

Detta resonemang äger tillämpning på fallet med urinvånarna, eftersom de ursprungliga landtjuvarnas ättlingar idag inte har någon annanstans att ta vägen.

Mot slutet verkar Waldron vilja dra en skarp gränslinje mellan "bakåtblickande" och "framåtblickande" rättvisepprinciper, och hävda att de senare bör ha förtur framför de förra. Men det är inte så klart vad han syftar på. Talet om "framåtblickande" principer antyder ju konsekvensialism, men detta är knappast vad han syftar på. Han verkar också skilja "nutida" eller "pågående" orättvisa från "förfluten" orättvisa och mena att den förra har högre prioritet.

## Kapitel 19: Dworkin, "Taking Rights Seriously"

Artikeln syftar på att förklara vad det innebär för en stat att "ta rättigheter på allvar" och i synnerhet implikationerna detta har för frågan om civil olydnad.

Det är viktigt, närhelst man talar om rättigheter, att skilja på *moraliska* och *konventionella* rättigheter. I den senare kategorin är juridiska rättigheter de mest framträdande. (Jfr. s. 289k2-290k1.) De senare gäller i kraft av sociala regler av olika slag och deras innehåll är helt beroende av dessa regler. Det är också okontroversiellt att sådana rättigheter existerar. Moraliska rättigheter är inte beroende av några sociala regler och kan existera även i naturtillståndet (därav namnet "naturliga rättigheter"). Långt ifrån alla håller dock med om att sådana rättigheter finns, även om Dworkin tar det för givet. [Notera att Dworkin, när han använder ordet 'right', ibland talar om moraliska rättigheter och ibland om juridiska. Sannolikt är han omedveten om glidningen.]

Orden 'rätt' och 'rättighet' används i olika betydelser (och detta gäller såväl moraliska som konventionella rättigheter). Dworkin tar upp flera av dessa distinktioner, men hans terminologi skiljer sig från den gängse.

(a) I den centrala meningen ("claim right"/anspråk) har *X* en rättighet gentemot en annan person *Y* att *Y* gör *A*, eller låter bli att göra *A*, om och endast om *Y* har en *skyldighet* att göra *A*, eller låta bli att göra *A*. Detta är inte en skyldighet vilken som helst utan en skyldighet *gentemot X*. Det råder dock ingen enighet om vad detta 'gentemot' betyder, och Dworkins uppfattning i frågan är oklar. När Dworkin talar om en "rättighet i den starka meningen" är det en anspråksrättighet han syftar på. Enligt den s.k. "korrelativitetstesens" svarar varje rättighet i denna bemärkelse mot vissa skyldigheter hos någon annan person. Det är dessa skyldigheter som bestämmer rättighetens innehåll. Dworkin ställer sig inte uttryckligen bakom denna tes (såvitt jag kan se), men det finns inget som tyder på att han inte accepterar den.

- [Blanda inte ihop korrelativitetstesens, som är rätt okontroversiell, med idén att en person har rättigheter gentemot andra, eller samhället, endast om hon också själv har skyldigheter gentemot de andra – och ännu mindre med idén att personen har rättigheter endast om hon också uppfyller dessa skyldigheter. Båda dessa idéer är rimligen falska om småbarn och djur har rättigheter, men detta gäller inte korrelativitetstesens.]



- (b) I en annan mening ("liberty right") har *X* en rättighet att utföra handlingen *A* om och endast om *X* *inte* har en skyldighet att *inte* göra *A* – vilket betyder att ingen annan person har en anspråksrättighet gentemot *X* att *X* gör *A*. Föremålet för en sådan rättighet är alltid någon handling som *X* kan utföra eller inte. Det är oftast den meningen vi använder när vi säger att någon *inte* "har rätt" att göra på ett visst sätt. Dworkin använder dock inte riktigt detta begrepp (verkar det som). Istället hävdar han (s. 292k1) att ibland när vi säger att en person har en "rättighet" att göra något så menar vi bara att hon inte gör fel i att göra det (se nedan). Detta begrepp ligger förmodligen närmare vad vi till vardags menar än det tekniska begreppet "liberty right". (För att göra det hela ännu mer förvirrande verkar Dworkin också mena att det finns en betydelse av 'rättighet' sådan att en person har en rättighet att handla på ett visst sätt helt enkelt därför att det är vad hans samvete säger åt honom att göra – vare sig denna handling faktiskt är rätt eller inte.)
- (c) Dworkin skiljer också mellan att *ha en rätt* att göra något och att *göra rätt*. (Det förra begreppet är egentligen två, beroende på om rättigheten ifråga är ett anspråk, som kräver åtminstone att andra inte blandar sig i, eller en frihet, som inte kräver något dylikt utan bara implicerar att rättighetsinnehavaren inte är skyldig att inte utföra handlingen.) Ibland kan man ha en rättighet att göra något som det är fel att göra, eller vice versa. Exempel:
- En handling som man har en anspråksrättighet att göra, men som är fel: spela bort sina pengar (när det finns andra saker man borde göra med dem). [Detta är Dworkins exempel (s. 291k2-292k1.) Att spela bort sina pengar är en anspråksrättighet därför att det inte är tillåtet för någon annan att hindra en från att göra det.
  - En handling som man saknar en anspråksrättighet att göra men som är rätt: krigsfånge som flyr. [Dworkins exempel (s. 292k1).] Fånge saknar en anspråksrättighet eftersom det är tillåtet för lägervakterna att fånga honom om han försöker fly.
  - [Det går i och för sig också att ge exempel på handlingar som man har en frihetsrättighet att göra (men inte en anspråksrättighet) och som är fel respektive rätt att göra, men dessa tenderar att vara mindre intressanta (i alla fall i nuvarande sammanhang).]

När Dworkin talar om rättigheter (i betydelsen anspråksrättigheter) är han egentligen bara intresserad av en kategori av dessa, nämligen de som brukar kallas "medborgerliga rättigheter." Dessa är rättigheter som medborgare i en

stat har gentemot denna stat (snarare än gentemot andra medborgare eller organisationer). Det är alltså konsekvenserna av att staten tar dessa rättigheter "på allvar" som han efterfrågar.

Enligt Dworkin kommer distinktionerna mellan olika användningar av ordet "rätt" ("right") inte minst till användning när man ställer frågan om det finns en rättighet att bryta mot lagen genom civil olydnad. Dworkin menar att de flesta som deltar i den politiska debatten i praktiken delar samma uppfattning: alla medborgare har en plikt att lyda lagen, men har också en rättighet att bryta mot den om detta är vad deras samvete kräver. Men om de gör så måste de också ta sitt straff. Men analysen ovan visar att vi egentligen har att göra med två olika frågor:

- (1) Har medborgare en *rättighet* i den starka meningen (d.v.s., en anspråksrättighet) att bryta mot lagen?
- (2) Gör en medborgare *rätt* i att bryta mot lagen?

Enligt Dworkin har debatten om civil olydnad mest handlat om fråga (2), men det är fråga (1) som är viktigast. [Han skriver som om han svarar på fråga (2) också, men han säger egentligen rätt litet om detta (se s. 296k1-2). Dock finns det egentligen ingen anledning för honom att svara på den i den här artikeln. Det bör också nämnas att även om Dworkins beskrivning av "den politiska debatten" handlar om USA c:a 1970 så har den nog en hel del giltighet också för Sverige av idag.]

Dworkins svar på fråga (1): ja, om handlingen som lagen förbjuder är en handling som man har en rättighet att göra (om man med "rättighet" menar ett anspråk). Men det är också fel av staten att straffa medborgare för att de bryter mot sådana lagar. Att detta är fel följer helt enkelt av att medborgarna i fråga hade en rättighet att handla som de gjorde: det innebär ju att andra har en skyldighet att inte hindra en från att handla på detta vis, t.ex. genom hot om straff. Så långt är svaret på frågan rent trivialt: det säger bara att man har en rättighet att göra vad man har en rättighet att göra. Ett fullständigt svar får man bara om man tillfogar en lista på vilka moraliska rättigheter människor har gentemot staten. Någon sådan lista erbjuder inte Dworkin, även om han i alla fall gör klart att yttrandefrihet är en av dem. Däremot är svaret på fråga (1) nej om handlingen lagen förbjuder är rätt att göra, om man inte också har en rättighet att utföra den. Alltså är det inte heller fel av staten att straffa en medborgare för en sådan handling.

Dworkin ägnar sedan en hel del möda åt att bemöta olika "konservativa" invändningar mot hans svar på fråga (1). Dessa invändningar går ut på att det, av olika anledningar, måste vara tillåtet för staten att straffa dem som bryter mot lagen. För att den konservativa positionen ska vara ett genuint

alternativ till Dworkins egen "liberala" position måste den hävda att det är legitimt för staten att straffa även de lagbrytare som, enligt Dworkin, hade en rättighet att handla som de gjorde. Detta i sin tur beror på att de antingen (a) anser att Dworkin har fel om vilka rättigheter som finns, eller (b) anser att rättigheterna i fråga legitimt kan åsidosättas (vilket då Dworkin förnekar). [Dessutom kan naturligtvis dessa konservativa motståndare förneka att moraliska rättigheter existerar över huvud taget, men Dworkin utgår från att de motståndare han har i åtanke inte skulle lockas av den strategin.]

När Dworkin bemöter de konservativa invändningarna leds han i riktning mot en annan central fråga om rättigheter, nämligen denna: vad är det för *poäng* med att tala om rättigheter över huvud taget? Varför inte bara nöja sig med att tala om rätt och fel? (Notera Harts observation [Kap. 18, s. 284k1] att vissa moralkodexar inte säger något om rättigheter.) Ett vanligt synsätt, som förmodligen Dworkin delar, säger att poängen med rättighetsbegreppet är att vi kan använda det för att identifiera speciellt viktiga och skyddsvärda intressen *hos individer*. [Dworkin skulle kanske inte vara så förtjust i termen 'intressen'. Se nedan.]

Dworkin förstår rättigheter som "trumfkort". (Dock använder han inte den termen i vår text.) Denna idé innebär att det är legitimt att åsidosätta en rättighet, och därmed det intresse som skyddas av den rättigheten, endast om det finns utomordentligt starka skäl för detta. I synnerhet räcker det inte med att det ligger i allmänhetens intresse att inskränka rättigheten. På flera ställen i texten uttrycker Dworkin denna idé med att utilitaristiska resonemang "utesluts" av rättigheter, eller är "irrelevanta" när de ställs mot rättigheter. (Detta bemöter en första konservativ invändning)

Däremot är Dworkin med på att en rättighet kan komma i konflikt med en *annan rättighet* och att man då måste avgöra vilken av dem som väger tyngst. Vilka konsekvenser har detta faktum för frågan om individer har rätt att bryta mot lagen? En viktig poäng är att om vilket som helst intresse gav upphov till en rättighet så skulle det knappast finnas någon sådan rätt att bryta mot lagen. För om så vore fallet så skulle majoritetens intresse av laglydighet, eller lugn och ro, utgöra en rättighet som skulle väga ut individens konkurrerande rättighet att säga sin mening. Notera att detta resonemang tycks förutsätta att de olika individuella rättigheter som medlemmar av majoriteten har "läggs ihop" till en sorts kollektiv rättighet, vars "styrka" rimligen är summan av de olika individuella rättigheternas "styrkor". Enligt Dworkin måste vi för att undvika den ovälkomna slutsatsen (att det inte finns någon yttrandefrihet att tala om) förkasta antagandet att de individuella medlemmarna av majoriteten har någon rättighet till

laglydighet eller lugn och ro, som skulle kunna läggas ihop. (Detta bemöter en andra konservativ invändning.)

Däremot är det möjligt att individer har rättigheter som kan konkurrera med andra individers yttrandefrihet. Det kan t.ex. vara så att en politisk demonstration leder till upplopp som i sin tur orsakar ekonomisk skada eller personskada hos "tredje part." Dworkin menar att man får avgöra från fall till fall vilken rättighet som "vinner" i en konflikt. Däremot är det inte acceptabelt att inskränka yttrandefrihet bara för att det finns en *risk* att andra individers rättigheter annars kommer att kränkas. (Detta bemöter en tredje konservativ invändning.)

[Fråga: menar Dworkin att bara individer kan ha rättigheter? En passage på s. 295k1 öppnar för den tolkningen, men det är osäkert om den är korrekt. Anta t.ex. att flera personer vill utöva sin yttrandefrihet (snarare än bara en). Är det då möjligt för dem att "lägga ihop" sina individuella rättigheter?]

I följande avsnitt tar Dworkin upp frågan om vilka rättigheter vi har (s. 297k2). Han hävdar att rättigheter är till för att skydda två olika värden (snarare än "intressen"): människors *värdighet* och *jämlikheten* i samhället (med avseende på frihet). Dock lämnar han också, något oväntat, öppet för att dessa värden i sin tur skulle kunna ges ett utilitaristiskt rättfärdigande (fotnot 3).

Dworkin säger ytterst litet om vilka rättigheter som går att försvara med hänvisning till värdighet och/eller jämlikhet. Det verkar vara viktigare för honom att dessa värden förklarar varför rättigheter är så viktiga, varför det behövs så starka skäl för att åsidosätta dem.

Däremot säger han en del om hur vi närmare bestämt ska förstå en given rättighets *inhåll* – alltså vad specifikt den är en rättighet till. (Han talar i detta sammanhang också om att "definiera" rättigheten.) Om t.ex. yttrandefrihet är en rättighet (vilket Dworkin tar för givet), vilka är denna rättighets gränser? Med andra ord, när är det legitimt för staten att hindra någon från att säga sin mening? Dworkin förnekar att staten får göra gränsdragningen genom att väga individens intressen mot allmänhetens motstridiga intressen (t.ex. att slippa bråk på offentliga platser). En sådan vägning skulle innebära att man inte längre betraktar individers rättigheter som trumfkort (d.v.s. att man inte "tar dem på allvar").

Dock påstår inte Dworkin att det *aldrig* är legitimt för staten att åsidosätta ett intresse/värde som skyddas av en rättighet. För att detta ska vara tillåtet måste dock minst ett av tre villkor vara uppfyllt. (i) Det värde som

rättigheten skyddar (se ovan) står inte på spel i det relevanta fallet. (ii) Rättigheten ifråga kommer i konflikt med någon annan och viktigare, rättighet. (iii) Kostnaden för samhället i att respektera den relevanta rättigheten skulle bli extremt hög.

[Dworkins "officiella" position är alltså att när det är tillåtet för staten att inskränka någons yttrandefrihet så har vi att göra med ett fall där personens rättighet inte står på spel trots allt – av en av de tre anledningarna som nämns ovan – och inte ett fall där personens rättighet legitimt kan åsidosättas. Kanske menar Dworkin att (moraliska) rättigheter är absoluta, i den meningen att vi aldrig får bryta mot dem, men att de också är kvalificerade på olika vis.]

## **Kapitel 22: Kymlicka, "Justice and Minority Rights"**

[Notera att texten består av två utdrag från Kymlickas bok *Multicultural Citizenship*. En del bakgrundsinformation av betydelse saknas tyvärr i utdraget, så jag har bifogat den nedan när det verkar påkallat.]

Kymlickas syfte: att ge liberala argument för "grupp-differentierade rättigheter." Notera att de rättigheter Kymlicka talar om är juridiska.

En central fråga är vad Kymlicka menar med uttrycket "grupp-differentierade rättigheter", som inte är direkt standard. (Hädanefter kallar jag dessa "GD-rättigheter".) Det framgår inte så väl av utdraget, men tidigare i boken (s. 45) gör han klart att en GD-rättighet tillfaller en individ därför att denne tillhör en viss minoritetsgrupp, *eller* en grupp därför att den är en minoritetsgrupp. Det finns alltså både GD-rättigheter som tillfaller (eller utövas av) en individ och GD-rättigheter som tillfaller (eller utövas av) en grupp.

[En debatt inom rättighetsteori handlar om huruvida grupper borde ha juridiska rättigheter som grupper betraktade, d.v.s. rättigheter som inte kan reduceras till individers rättigheter (alternativt faktiskt redan har moraliska rättigheter). Denna debatt verkar inte primär för Kymlicka. Den blir som hetast när man konfronterar fall där en individs rättighet (eller för den delen intresse) ställs mot rättigheter som tillkommer den grupp individen tillhör. Som framgår av hans bok skulle Kymlicka välja det "liberala" alternativet i en sådan konflikt och ställa sig på individens sida. Om denna fråga, se vidare Okin (kap. 38).]

Den position som Kymlicka tar ställning mot kallar han "väl villigt försummande" ("benign neglect"). [Namnet hämtar Kymlicka från sociologen Nathan Glazer.] Tyvärr beskriver han inte denna position särskilt detaljerat i vårt utdrag. Men på ett annat ställe i *Multicultural Citizenship* (s. 3-4) erbjuder han följande karakteristik:

The members of ethnic and national groups are protected against discrimination and prejudice, and they are free to try to maintain whatever part of their ethnic heritage or identity they wish, consistent with the rights of others. But their efforts are purely private, and it is not the place of public agencies to attach legal identities or disabilities to cultural membership or ethnic identity. This separation of state and ethnicity precludes any legal or governmental recognition of ethnic groups, or any use of ethnic criteria in the distribution of rights, resources, and duties.

I utdraget (s. 331k1) antyder Kymlicka också en filosofisk bakgrund till idealet om välvilligt försummande, nämligen att individer bara ska ha (juridiska) rättigheter i kraft av sitt medborgarskap, därför att sann jämlikhet förutsätter att alla medborgare har samma rättigheter. Även om Kymlicka (vad det verkar) inte säger något om detta så är det också troligt att idén om välvilligt försummande får stöd i den inflytelserika tanken om "liberal neutralitet." Denna förstås ofta på följande sätt: staten ska inte agera till förmån för någon viss föreställning om man bäst bör leva sitt liv.

[Fråga: hur ska tesen att alla medborgare har samma rättigheter förstås? Den kan inte gärna referera till alla rättigheter urskillningslöst, eftersom det är uppenbart att vissa personer har rättigheter som andra saknar. (Diabetespatienter kan ha rätt till insulin, men inte de som inte har diabetes, o.s.v.) En frestande lösning är att förstå tesen som så: alla medborgare har samma *grundläggande* rättigheter. (Diabetespatientens rätt till insulin är inte grundläggande, eftersom den kan härledas från en mer generell rättighet till det man behöver för god hälsa, eller dylikt.) Men det är oklart om Kymlicka skulle vända sig mot den formuleringen, inte minst därför att det är oklart vad som menas med en "grundläggande rättighet". Så det är också oklart var oenigheten mellan honom och anhängarna av "välvilligt försummande" egentligen ligger, om den alls existerar.]

Kymlicka skiljer mellan två sorters minoritetsgrupper:

- (i) Nationella minoriteter ("Distinkta och potentiellt självstyrande samhällen inom en större stat" [*Multicultural Citizenship*, s. 19])
- (ii) Etniska grupper/religiösa minoriteter

Skillnaden mellan dessa två typer av grupper är inte glasklar. Men tanken verkar vara att nationella minoriteter (därför att de är potentiellt, eller kanske t.o.m. faktiskt, självstyrande) bebor ett avgränsat territorium, medan de etniska grupperna/religiösa minoriteterna inte gör detta. Men det är oklart om det också finns andra väsentliga skillnader. I Sverige skulle i så fall samerna utgöra ett möjligt exempel på en nationell minoritet, medan judar och muslimer skulle vara exempel på religiösa minoriteter.

Kymlicka skiljer också mellan tre sorters GD-rättigheter (som alla redan existerar i många samhällen):

- (a) Självstyre (i en viss region)
- (b) "Poly-etniska" rättigheter [dessa är rättigheter som hjälper gruppen att uttrycka sin kulturella egenart; exempel kan vara statligt subventionerad undervisning på ett minoritetsspråk, eller rättigheten att få arbeta i traditionell klädedräkt]

- (c) Särskild representation (i ett nationellt parlament eller liknande)  
[exempel är system där medlemmarna i någon minoritet är  
garanterade ett visst antal mandat i parlamentet]

Kymlicka diskuterar fyra olika argument för GD-rättigheter:

- (A) Jämlikhetsargumentet [Detta anser han vara det viktigaste argumentet]
- (B) Historiska avtal
- (C) Mångfaldsargumentet
- (D) Analogin med stater

(A) Jämlikhetsargumentet lyder som följer:

- (1) Det är viktigt för de flesta individer att kunna leva och verka inom sin egen kultur.
- (2) Om olika medborgare har olika förutsättningar för att leva och verka inom sin egen kultur råder därför en viktig form av ojämlikhet.
- (3) Utan GD-rättigheter uppstår just precis sådana olika förutsättningar.
- (4) GD-rättigheter är därför nödvändiga för jämlikhet.

Kymlicka tänker sig också att den typ av ojämlikhet som GD-rättigheterna motverkar är *orättvis*, t.ex. inom Rawls' och Dworkins teorier.

Kymlicka verkar ta premiss (1) för given. I så fall verkar (2) också given.

Till försvar för (3) säger Kymlicka att om staten istället för att ge GD-rättigheter till minoriteterna försöker vara neutral mellan olika grupper (i enlighet med idealet om "välvilligt försummande") så blir resultatet i praktiken att majoriteten favoriseras. Vissa frågor är sådana att det är omöjligt för staten att fatta neutrala beslut om dem. Som exempel på sådana frågor nämner Kymlicka: officiellt språk, gränsdragningar inom statens territorium, fördelningen av beslutandemakt mellan olika nivåer inom staten (lokal, regional, nationell).

Argumentet ovan gäller nationella minoriteter. Kymlicka menar att det också finns ett jämlikhetsargument för att ge etniska grupper GD-rättigheter, även om han inte uttrycker detta lika klart, och dessutom förmodligen bara syftar på poly-etniska rättigheter (s. 334k1-k2). Han pekar t.ex. på att muslimer i traditionellt kristna länder som Sverige har en nackdel genom att deras "heliga dag" (fredag) inte är en helgdag, samtidigt som den kristna majoritetsbefolkningen inte har en motsvarande nackdel (eftersom söndag är en helgdag i dessa länder). Han säger dock inget om exakt vilken "nackdel" vi har att göra med och varför den utgör ett problem.



För att undvika missförstånd är det viktigt att notera att Kymlicka intresserar sig specifikt för *ett* avseende i vilket medlemmar av såväl nationella minoriteter eller etniska minoriteter kan vara missgynnade i ett samhälle – nämligen just att de kan finna det svårare att "leva och verka inom sin egen kultur" än vad som är fallet för medlemmar av majoritetsgruppen. Det är för att råda bot på just denna ojämlikhet som GD-rättigheter behövs. Sedan kan medlemmar av dessa grupper givetvis också missgynnas på andra sätt – t.ex. kan de vara diskriminerade på arbetsmarknaden – och olika åtgärder kan vara nödvändiga för att bekämpa dessa andra problem. Men det är inte primärt det som GD-rättigheter är till för.

(B) Enligt Kymlicka bör historiska avtal som definierar nationella minoriteters rättigheter respekteras, vilket ofta i praktiken inte sker. (Detta argument har mindre relevans för etniska/religiösa minoriteter, eftersom det sällan finns avtal som gäller dem. [Se dock s. 337k2.]

Varför bör avtalen respekteras? Denna fråga är särskilt akut i ljuset av det faktum att de ofta ingicks under omständigheter som själva kan framstå som orättvisa.

- Ett tydligt argument hänvisar till konsekvenserna av att bryta överenskommelser av denna typ (s. 337k1). Detta skulle kunna leda till att medborgarnas förtroende för staten minskade. Kymlicka ger dock ingen evidens för detta påstående.
- Ett mer teoretiskt argument är att avtalen bestämmer villkoren för vilka en given stat har bestämmanderätt till att börja med över. Att bryta mot avtalet skulle då innebära en form av illegitim maktutövning.

Ett allmänt problem med historiska avtal är att de ofta är svåra att tolka. För detta syfte behövs oberoende moraliska överväganden.

[Ett annat välkänt problem med historiska avtal, som Kymlicka inte diskuterar, är att det är oklart hur avtal som ingicks för länge sedan av personer som inte längre lever fortfarande är bindande.]

(C) Det här argumentet har begränsad betydelse enligt Kymlicka, och då i huvudsak för etniska/religiösa minoriteter, snarare än nationella minoriteter. Så vi kan hoppa över det här.

(D) Kymlicka ställer andra liberaler inför ett dilemma. Antingen accepterar de GD-rättigheter eller inte. Men om de inte gör det så får de svårt att försvara den moderna nationalstatens berättigande.

De flesta moderna liberaler (t.ex. Rawls) förutsätter att nationalstaten är berättigad. Men det innebär att de måste gå med på att medborgarskap i en sådan stat är av stor moralisk betydelse. T.ex. har jag som svensk medborgare politiska rättigheter i Sverige, men inte i Danmark. Jag har inte heller som icke-medborgare i ett annat land rätt att bosätta mig där utan medborgarnas tillstånd osv.

Vad kan förklara medborgarskapets betydelse? Enligt Kymlicka har liberalen bara ett rimligt svar, nämligen hans eget. Detta är att medlemskap i en nation eller kultur är så viktigt för oss människor att sådana nationer eller kulturer bör skyddas (och det är i mycket vad medborgarskapet gör). Men om man går med på att nationalstaten Sverige bör skyddas därför att medlemskap i den svenska nationen/kulturen är viktig för individuella svenskar så måste man också gå med på att, t.ex., den samiska kulturen bör bevaras för att medlemskap i den är viktig för individuella samer. Och GD-rättigheter för samer är precis vad som kan åstadkomma detta önskvärda resultat.

## **Kapitel 24: Berlin, "Two Concepts of Liberty"**

## **Kapitel 26: Skinner, "A Third Concept of Liberty"**

1. Debatten om frihet i politisk filosofi handlar om *politisk* frihet. (Detta begrepp bör skiljas från begreppet "fri vilja", men i praktiken är inte det alltid så lätt.) Vad är detta?

2. En klassificering av olika typer av politisk frihet:

(a) Negativ frihet (NF): frihet består av *frånvaron* av något.

(NF1) Frihet som frånvaron av hinder för handling.

(NF1a) Frånvaron av yttre hinder. (Hobbes)

(NF1b) Frånvaron av andras inblandning. (Berlin)

(NF2) Frihet som frånvaron av beroende (eller dominans) av andra. (Skinner)

(b) Positiv frihet (PF): Frihet som självbestämmande eller självförverkligande. (Taylor)

3. Kommentarer till klassificeringen:

(a) **Rörande NF1:**

(i) Båda versionerna gör en tydlig skillnad mellan de hinder som inskränker frihet och de som inte gör detta. NF1a implicerar att t.ex. en snöstorm begränsar en persons frihet, men det gör inte NF1b (jfr. Skinner, s. 401k1). Ett hinder som inte inskränker frihet kan sägas orsaka *oförmåga* snarare än ofrihet.

(ii) Berlin är oklar på en punkt: är en inskränkning av min frihet ett hinder för mig att göra vad jag vill göra, eller är det ett hinder för mig att göra något vare sig jag vill eller inte vill göra detta? Senare har han dock tydligt tagit ställning för det senare alternativet. Huvudanledningen är att den förra tolkningen leder till problemet att man kan öka sin frihet genom att överge målsättningar (jfr. avsnitt 3 om "reträten till det inre citadellet," som kan läsas som en kritik av den första tolkningen.)

(iii) Berlin skiljer också mellan NF1 och *värdet* av denna frihet. Saknar jag förmågan att göra *Y* så har friheten att göra *Y* inget värde för mig, men jag kan likväl ha friheten (s. 370k2).

**(b) Rörande NF1a:** Hobbes menar helt klart med "yttre" något som befinner sig utanför kroppen. Detta något kan vara vad som helst som begränsar individens handlingsfrihet. NF1a är därför knappast ett specifikt *politiskt* frihetsbegrepp. Notera också att en annan variant av NF1 uppstår om vi förstår "yttre" på ett vidare sätt, så att även kroppsliga och mentala hinder räknas som "yttre" (jfr. Skinner s. 399k1).

**(c) Rörande NF1b:**

- (i) Det är oklart vad som räknas som "andras inblandning". Helt klart inräknas tvång, men sannolikt även annat. Många andra filosofer definierar faktiskt NF i termer av frånvaron av tvång, men det är noterbart att Berlin undviker detta. På s. 369k2 antyder Berlin att man är ofri i den utsträckning som andra *förhindrar* en från att handla. [Ett språkligt problem här är att svenskans 'tvång' inte implicerar att någon person ligger bakom (man kan bli "tvingad" av dåligt väder att göra något), men engelskans 'coercion' implicerar att någon person ligger bakom hindret.] Det ska också understrykas att hot kan räknas som inblandning och därför också att strafflagen, som ju kan ses som en lång radda hot, utgör en frihetinskränkning enligt NF1b.
- (ii) Berlin (s. 370k1) verkar mena att jag är ofri att göra saker som jag inte har råd med om och endast om det är andras "fel" att jag inte har råd. Men när är det så? [I vissa fall skulle vi kanske dessutom säga att en person är ofri p.g.a. vad andra personer *inte* gör.]
- (iii) [Är det meningsfullt, givet NF1b, att säga att man är ofri p.g.a. av "systemet" eller "samhället" el. dyl.? Vad skulle det i så fall innebära?]

**(d) Rörande NF2:** Att vara "beroende av" en annan person innebär att den personen kan "blanda sig i" vad man gör helt godtyckligt. Att den andre kan göra detta "godtyckligt" betyder att han eller hon inte behöver ta hänsyn till ens egna intressen (Skinner, s. 402k2).

- [En alternativ terminologi som vissa andra använder är att NF2 är lika med frihet från att vara "dominerad" av någon annan.]

Det är oklart om Berlin är medveten om NF2. (OBS: Skinners diskussion om denna fråga på s. 402k1-2 behandlar en del av Berlins text som tyvärr inte finns med i vårt utdrag.) På s. 372k2-373k1 använder Berlin ett exempel för att skilja mellan NF1b och PF. Det går dock lika bra att använda detta exempel för att skilja mellan NF1b och NF2. Berlin påpekar att en demokrati i princip kan ge sina medborgare mindre NF1b än en diktatur. Vi kan anta att demokratin stiftar lagar som reglerar medborgarnas liv i varje detalj, medan diktatorn låter folk göra lite som de vill (så länge de inte hotar

diktatorns makt). I diktaturen saknar dock människorna totalt NF2, eftersom diktatorn när som helst *skulle* kunna ingripa i deras liv som han behagar – det är bara att han inte gör detta.

[Berlins exempel pekar på ett knepigt problem som han bara nämner i en fotnot (nr. 9), nämligen hur man ska *mäta* NF. Han förutsätter implicit att en sådan mätning är åtminstone i princip möjlig, eftersom han menar att det är meningsfullt att tala om hur mycket NF som finns i ett samhälle jämfört med ett annat.]

Skinner betonar också en annan aspekt av NF2 som jag inte berört ovan, nämligen de psykologiska effekterna på de personer som saknar NF2, hur de blir inställsamma och underdåniga. På ett ställe (s. 402k2) kontrasterar han också faktiska inskränkningar mot "blotta kunskapen att vi lever i beroendeställning", vilket ju förstås också är något psykologiskt (även om ordet 'kunskap' för all del implicerar ett faktiskt beroendeförhållande). [Det är dock tveksamt att dylik kunskap skulle vara nödvändig för inskränkt NF2. Rimligen går det att vara ofri utan att veta om detta. Inte heller de psykologiska effekterna kan gärna vara väsentliga för ofriheten som sådan.]

Skinnerns fokus på den idéhistoriska kontexten gör att en viktig aspekt av NF2 kommer lite i skymundan, nämligen att den inte bara gäller förhållandet mellan stat och individ utan också förhållanden mellan individer. Till exempel kan en arbetstagare stå i en beroenderelation till sin arbetsgivare.

(e) **Rörande PF:** PF ska heller inte blandas ihop med förmåga. Detta sker tyvärr rätt ofta. Berlins något slarviga distinktion mellan "frihet från" och "frihet till" är nog delvis ansvarig (s. 373k1; jfr. Skinner s. 398k2-399k1). Det är också sannolikt att folk blandar ihop distinktionen mellan PF och NF, å ena sidan, med distinktionen mellan negativa och positiva *rättigheter*, å den andra. En negativ rättighet svarar mot en skyldighet att *inte* utföra en viss handling, medan en positiv rättighet svarar mot en skyldighet att utföra en viss handling. [Se Shues artikel (kap. 20) för en kritik av denna distinktion.] Begreppen är starkt politiskt laddade: positiva rättigheter brukar kopplas till "vänstern", medan "högern" tonar ner dessa. Sammanblandningen med positiva/negativa rättigheter är i och för sig begriplig eftersom negativ frihet och negativa rättigheter faktiskt ligger ganska nära varandra. Att ha en negativ rättighet innebär, mer eller mindre, att andra är skyldiga att inte inskränka ens NF i något visst avseende. Men positiva rättigheter har inte så mycket med PF att göra.

Det är enklast att förstå PF i termer av *självbestämmande*. Medan NF oftast förstås som en egenskap hos en individ så kan självbestämmande lika gärna

vara en egenskap hos ett kollektiv. Ett kollektiv, som t.ex. ett folk, har självbestämmande om det stiftar sina egna regler/lagar och lever i enlighet med dessa. De saknar PF om någon annan (t.ex. en diktator) stiftar lagarna åt dem. (Jfr. Wolff, "An Introduction to Political Philosophy" s. 87, om Rousseau.) Kants idé om autonomi är en version av självbestämmande på individnivå. [Jag återkommer till en komplikation nedan.]

Det är viktigt att inse att PF inte kan förstås (enbart) i termer av *frånvaron* av något. För att ha PF måste man *faktiskt* (vara med om att) styra sig själv. Det räcker inte att man bara har *förmågan* eller *möjligheten* att göra detta. Denna egenskap hos PF blir tydlig redan från första början (s. 373k1-k2), där Berlin betonar att PF förutsätter aktivitet. [Taylor, kap. 25, säger mer om detta.]

[Som Skinner betonar (s. 400k1) så är det just denna egenskap hos PF – d.v.s. kopplingen till något man faktiskt gör, och inte bara *kan* göra – som visar att NF och PF verkligen är två olika begrepp, och att det inte går att fånga bägge med en och samma definition, vilket vissa har hävdad.]

Vi kan använda Berlins exempel med diktatorn för att skilja mellan hans egen NF1b och PF som självbestämmande. I demokratin är det *faktiskt* folket som styr sig självt. Som Berlin säger (s. 369k1) är de *källan* till de lagar de själva följer. I diktaturen däremot är diktatorn källan. Men i exemplet är det fortfarande så att folket har mycket mer NF1b i diktaturen än i demokratin.

Men hur skiljer man då NF2 från PF? Det är inte lika lätt, i alla fall inte så länge vi talar om PF på kollektiv nivå. Vi kan föreställa oss en variant på diktatorsamhället där diktatorn förlorat sin förmåga att dominera folket, men ändå fortsätter att utan opposition stifta lagar som folket lyder. (De kanske inte orkar bry sig, eller så tror de att "diktatorn" vet bättre än de själva gör.) I detta samhälle har folket NF2, eftersom de inte är beroende av diktatorn; men de har ingen PF, eftersom de inte faktiskt styr sig själva (men de skulle kunna göra det om de ville).

(f) **Rörande PF och "två jag"**: Anhängare av PF anser ofta att en person, eller en grupp, kan vara "slav" under sina drifter eller liknande lika gärna som under en diktator. En sådan person har inte PF. Tanken är att det finns ett "sant jag" som måste styra individen, i motsättning till drifter och dylikt, för att uppnå PF. Berlin menar att en sådan uppfattning om PF tenderar att leda till ett försvar för totalitarism. Med detta menar han något i stil med att människor i stor skala tvingas av staten att leva en viss typ av liv (om än kanske inte nödvändigtvis samma för alla). Det är också därför han säger att NF och PF har kommit i konflikt med varandra (s. 373k2): enligt en sådan

syn på PF kan den i praktiken bara ökas genom att minska NF, och omvänt. Men varför skulle PF leda till totalitarism i denna mening?

Argumentet bygger på en viss – och inte uppenbart korrekt – tolkning av PF som vi kan kalla "PF som självförverkligande". (Berlin använder ibland ordet 'självförverkligande' för att beskriva PF.) Detta begrepp kan i sin tur förstås på två olika sätt. Enligt den första versionen har man PF omm man handlar *i enlighet med* de värderingar som man skulle ha ifall man vore rationell (även om man faktiskt inte är rationell). Vi kan kalla denna syn på PF "hypotetisk", därför att PF enligt denna tolkning inte förutsätter att man faktiskt har rationella värderingar, utan bara att man hypotetiskt skulle ha dem under vissa förutsättningar. Enligt den andra versionen har man PF omm man är rationell och handlar *på grund av* att man har rationella värderingar. Vi kan kalla denna syn på PF "faktisk", därför att den förutsätter att man faktiskt har rationella värderingar. Båda dessa begrepp kan förstås som tolkningar av begreppet "autonomi", men det senare är mer krävande.

Berlin verkar utgå från att PF som självförverkligande har följande implikation: en individ är fri om hon handlar som hon *skulle* handla om hennes "sanna jag" hade kontrollen, vare sig det faktiskt har det eller inte. I så fall är det möjligt att "tvinga henne att bli fri", genom att tvinga henne att handla på det sättet, även om hon själv vill handla på ett annat sätt. (Det är här "totalitarismen" kommer in i bilden.) Han förutsätter därför vad jag kallade den "hypotetiska" tolkningen av PF.

[Ordet 'autonom' betyder (ungefär) "självstyrande", och det kan verka långsökt att säga att en person som "tvingas att bli fri" är självstyrande. Det faktum att man själv skulle handla på det viset om man vore rationell verkar inte tillräckligt. Man får anta att de filosofiska anhängare av PF som Berlin kritiserar är medvetna om detta, så därför säger de (enligt Berlin) att det "sanna jaget" med dess rationella värderingar på något oklart sätt finns inom en person även om han faktiskt inte har sådana värderingar – även om detta jag bevisligen inte kan kontrollera hans handlingar. Det är dock osäkert på vilket sätt blotta närvaron av detta "sanna jag" – om det ens är begripligt – räcker för att göra personens handlingar autonoma när han "tvingas att bli fri".]

Berlin antyder själv (s. 373k2) att detta argument för att PF leder till totalitarism inte är "logiskt respektabelt", och det lider också av två uppenbara svagheter. För det första motiverar han inte den hypotetiska synen på PF. Varför inte säga istället att individen är fri endast om hennes "sanna jag" *faktiskt* har kontrollen? Då är det inte möjligt att tvinga individen att bli fri. För det andra förutsätter argumentet helt godtyckligt att

andra personer (staten, filosofer etc.) vet bättre än individen själv vad hennes sanna jag skulle välja om det hade kontrollen. [Jfr. Taylor, kap. 25 (s. 390k1).]

Berlin erkänner också att uppdelningen mellan två jag är fullt förenlig även med NF (s. 374k2; jfr. även Skinner s. 399k1). Ett sådant synsätt på NF innebär att en inskränkning av min frihet bara uppstår om jag förhindras från att göra vad jag *rationellt* önskar sig att göra. Enligt denna tolkning av NF är alltså en frihetsinskränkning något som förhindrar mig från att tillfredsställa en preferens (jfr. punkt 3[a][iii] ovan), men notera att dessa är hypotetiska preferenser. Problemet med "reträten till det inre citadellet" gäller därför inte för denna definition av NF (det går ju inte att göra sig av med hypotetiska preferenser). Denna idé om frihet är inte heller bara en teoretisk möjlighet. Utan att klart uppmärksamma läsaren om saken ger Berlin själv exempel på filosofer som kan läsas som att de försvarar en sådan version av NF (s. 380k2). Se t.ex. Lockes exempel med stängsel som skyddar oss från "träsk och stup" (ibid.) Eftersom ingen rationell person vill gå ner sig i ett träsk eller falla ned för ett stup så innebär sådana stängsel ingen frihetsinskränkning enligt Locke. [Det är lätt att få intrycket från Berlins formuleringar att han tänker sig att Locke talar om PF, men den rimligaste tolkningen av Locke är att han talar om NF (låt vara att distinktionen mellan NF och PF inte var känd på Lockes tid).]

(g) Slutligen: Utdraget från Berlin i boken samt Skinners kommentarer kan ibland ge intryck av att Berlin helt dömer ut PF. Det är dock inte sant. Bara den beskrivning han ger av PF i början av avsnitt II (s. 373k1-k2) visar detta. I ett avsnitt av "Two Concepts" som tyvärr inte finns med i vårt utdrag skriver han dessutom följande:

[Positive and negative liberty] are not two different interpretations of a single concept, but two profoundly divergent and irreconcilable attitudes to the ends of life. It is as well to recognize this, even if in practice it is often necessary to strike a compromise between them. For each of them makes absolute claims. These claims cannot both be fully satisfied. But it is a profound lack of social and moral understanding not to recognize that the satisfaction that each of them seeks is an ultimate value which, both historically and morally, has an equal right to be classed among the deepest interests of mankind.



### **Kapitel 31, Parfit: "Equality and Priority"**

Parfits artikel skiljer sig från de andra vi läser på kursen eftersom han inte i första hand är ute efter att argumentera för en tes, utan istället (som han själv säger [s. 470k2]) att skilja på två filosofiska idéer: egalitarismen och prioritetssynen. Många har missat skillnaden mellan dessa idéer, menar han, eftersom de i praktiken oftast har samma implikationer för hur vi bör handla. Teoretiskt är de däremot olika, och dessutom finns det praktiska skillnader mellan dem i vissa fall.

#### *Egalitarismen*

Parfit ger ingen särskilt användbar definition av 'egalitarism'. Han säger bara att en egalitarist är någon som "tror på jämlikhet." En alternativ formulering, som ligger i linje med vad han i övrigt säger i artikeln, är att egalitarismen är tesen att jämlikhet är moraliskt viktigt. Detta är dock fortfarande väldigt vagt.

Lyckligtvis lägger dock Parfit större vikt vid två sinsemellan rätt olika versioner av egalitarismen vilka han ger en fylligare beskrivning. Å ena sidan kan vi säga att ojämlikhet (ett sakförhållande) är något dåligt i sig. Parfit kallar denna åsikt "telisk" (andra säger "teleologisk") egalitarism (TE)". Å andra sidan kan vi säga att det är *orättvist* att orsaka ojämlikhet (en handling). Parfit kallar denna åsikt "deontisk" (andra säger "deontologisk") egalitarism (DE)." Enligt DE är det inte dåligt med ojämlikhet. (Jfr. Parfit s. 463-5.) Det centrala är den ojämlikhetsskapande handlingen, snarare än ojämlikheten som sådan. Den kan vara orättvis (och därför dålig). Följaktligen bryr sig DE inte om naturgivna ojämlikheter, eftersom dessa inte är någons fel.

- Parfits "officiella" definition av DE är följande (s. 464k2): Det är inte dåligt i sig att vissa har det bättre än andra, och när vi bör eftersträva jämlikhet så är detta alltid av något annat moraliskt skäl. Notera att denna definition inte ska tolkas så att jämlikhet har ett *instrumentellt* värde.
- Ett naturligt sätt att beskriva DE, som Parfit också använder ibland, är att vi är skyldiga att *behandla andra jämlikt*. Men detta är ju inte samma sak som att "orsaka jämlikhet", om man med det senare uttrycket menar att *orsaka en jämlik fördelning* av något.
- En anhängare av DE skulle också, enligt Parfit, kunna säga att personer har en *rättighet* att inte fås att ha det sämre än andra (eller något åt det hållet). Relationen mellan denna tes och den ovannämnda (om rättvisa) är dock oklar.
- En annan viktig skillnad mellan DE och TE, enligt Parfit, är att DE bara bryr sig om jämlikhet *inom* ett samhälle. Men denna restriktion verkar inte uppstå p.g.a. DE i sig självt, utan är istället en konsekvens

av en typ av samhällsfördragsteori som Parfit säger att många använder för att motivera DE.

En annan central fråga om jämlikhet beskrivs av titeln på Sens uppsats (kap. 32 i boken): om nu jämlikhet är viktigt, med avseende på *vad* bör människor vara jämlika? Parfit är något vag på den här punkten, och det är tydligt att den här frågan inte hans huvudsakliga intresse i uppsatsen. Men det är åtminstone klart att han tänker sig att det som bör vara jämlikt fördelat är *välfärd* av något slag (s. 463k1).

- Det är ytterst kontroversiellt att kräva jämlik fördelning av välfärd – och det är också sannolikt att Parfit här förenklar något. Den förmodligen vanligaste invändningen mot denna form av jämlikhet är s.k. "dyra smaker": i praktiken är problemet att vi för att uppnå en jämlik fördelning av välfärd måste vara beredda att lägga olika mycket resurser på olika individer. Parfit säger dock inget om detta problem.
- Ett alternativ är att istället kräva jämlik fördelning av *resurser* (vilket Parfit uttryckligen förnekar). Då försvinner problemet med "dyra smaker", men i gengäld kan vi tycka i vissa andra fall att det är ett problem att individer med lika fördelning av resurser fortfarande har olika välfärd.
- Man kan också kräva lika *möjligheter* till välfärd (eller kanske resurser). Parfit antyder denna åsikt i en fotnot (n4). (Den påminner en del om Barrys "egalitaristiska rättvisepincip" [Kap. 14]). Idén bakom denna syn på jämlikhet är att ojämlikhet inte är ett problem om det är ett resultat av människors fria val. Alltså gör det inget om olika personer i slutändan får olika mycket välfärd, eller vad det nu kan vara frågan om, så länge som de hade lika chanser att få välfärd till att börja med. Personer som börjar med lika chanser kan få olika mycket i slutändan p.g.a. att de gör olika val, eller att vissa har mer tur än andra.

### *Prioritetssynen*

Parfit skiljer TE och DE från vad han kallar "prioritetssynen" (PS). Enligt denna alternativa uppfattning har en ökning i välfärd av en given storlek större *värde* ju sämre "mottagaren" har det. Det följer alltså att om vi vill maximera värde (OBS! *inte* välfärd), så bör vi prioritera dem som har det sämre ställt.

Även om TE, till skillnad från DE, är i vanlig mening konsekvensialistisk, så skiljer sig TE från PS genom att PS är en maximeringsprincip, vilket TE inte är. I detta avseende påminner PS om utilitarismen, som ju också är en maximerande princip. Den stora skillnaden mellan PS och utilitarismen är dock att PS kräver att vi maximerar värde, som är en funktion av välfärd,

medan utilitarismen kräver att vi istället maximerar den totala (eller genomsnittliga) mängden välfärd.

[Utilitarismen kan också tolkas som en värde-maximerande teori – det är bara det att den menar att maximerande av välfärd i praktiken är samma sak som maximerande av värde. Den handling som maximerar välfärd maximerar också värde och omvänt. PS förnekar detta.]

Vi kan illustrera prioritetssynen med några exempel.

- (i) I det första exemplet har Lisa 8 "välfärdsenheter" och Kalle 10, och vi har en extra enhet att dela ut. (Observera att det vi delar ut i det här fallet är just en välfärdsenhet, inte en resurs av något slag.) I så fall bör vi ge enheten till Lisa, enligt PS. Hon har ju mindre välfärd. Notera dock TE också säger att vi bör ge enheten till Lisa: det skulle ju minska ojämlikheten i situationen. (En utilitarist däremot skulle inte tycka att det spelade någon roll vem som fick enheten. I båda fallen är det enda viktiga att den totala, alternativt genomsnittliga, mängden välfärd ökar i en viss utsträckning.)
- (ii) I det andra exemplet har vi en viss odelbar resurs att dela ut, och den skulle ge 2 välfärdsenheter till Kalle men bara en till Lisa. (Det är fortfarande så att Kalle har 10 enheter välfärd och Lisa har 8.) I det här exemplet framkommer *möjligen* en skillnad mellan PS och VE. Det är uppenbart att VE föreskriver att Lisa ska få resursen, eftersom det skulle minska ojämlikheten, medan det skulle öka ojämlikheten att ge resursen till Kalle. (Enligt en utilitarist, däremot, bör vi ge resursen till Kalle, eftersom detta maximerar välfärden.) Men vad säger PS om det här fallet? Det beror på *hur mycket mer* värde den sämre ställde personens välfärdsökning har. För att svara på den frågan behöver vi en mer precis formulering av PS som redogör för det matematiska förhållandet mellan välfärd och värde.
  - Det finns ingen enighet om hur det förhållandet ska se ut, men ett väldigt enkelt förslag är att  $v = \sqrt{w}$ , där  $v$  står för värde och  $w$  för välfärd. Med denna formel kan vi lätt räkna ut att en välfärdsökning från 8 till 9 ger en värdeökning på ungefär 0,17 ( $\approx \sqrt{9} - \sqrt{8}$ ), medan en välfärdsökning från 10 till 12 ger en värdeökning på ungefär 0,3 ( $\approx \sqrt{12} - \sqrt{10}$ ). Alltså bör vi ge resursen till Kalle. Om Lisa däremot bara haft välfärdsnivå 2, men fortfarande fått en extra välfärdsenhet av resursen, så borde vi ge resursen till henne. I det fallet hade värdeökningen varit ungefär 0,32 ( $\approx \sqrt{3} - \sqrt{2}$ ). (Som Parfit påpekar [s. 463k1] ger siffror som dessa intryck av en precision som är helt orimlig. Poängen är i första hand teoretisk.)

(iii) Skillnaden mellan PS och VE framkommer tydligast i en tredje typ av exempel. Dessa är fall där vi kan närma oss en jämlik fördelning genom att försämra för dem som har det bättre snarare än genom att förbättra för dem som har det sämre. Anta att vi kan ta bort en välfärdsenhet från Kalle, utan att Lisa tjänar något på detta. Välfärds-egalitarismen (av den teleologiska sorten) måste säga att denna förändring är i åtminstone *ett* avseende en förbättring, eftersom den leder till ökad jämlikhet. Prioritetssynen behöver däremot inte säga detta, eftersom den inte implicerar att det är *något* bra med att försämra en persons situation. Många menar att den här typen av exempel utgör ett allvarligt problem med välfärds-egalitarismen – och i modifierad form för de flesta andra versionerna av egalitarism ovan. (Parfit själv anser uppenbarligen att det är en fördel med prioritetssynen att den undviker den här typen av "nedjämningsproblem".)

- Parfit hävdar att nedjämningsproblemet inte drabbar deontologisk egalitarism (s. 466k2). Detta, menar han, är därför att DE inte sätter något värde på jämlikhet som sådan och följaktligen inte behöver gå med på att det finns något skäl för att öka jämlikheten. Som nämnts ovan tänker han sig också att en anhängare av DE skulle kunna säga att alla individer har en rättighet att inte fås att ha lägre välfärd än andra. Däremot behöver DE inte gå med på att någon individ har en rättighet att andra inte har det bättre än hon själv har. (Om en sådan rättighet fanns så skulle DE också drabbas av nedjämningsproblemet.) Det är dock omstritt om Parfit har rätt på denna punkt.

På ett teoretiskt plan är den stora skillnaden mellan välfärds-egalitarism och prioritetssynen, enligt Parfit (s. 467k2), att den förra är *komparativ* medan den senare inte är det. Enligt VE, om vi frågar hur bra det är att en viss individ får ytterligare en välfärdsenhet så beror svaret på hur mycket välfärd hon redan har *i förhållande till andra*. Enligt PS beror svaret bara på hur mycket välfärd hon redan har, men *inte* på hur mycket hon har i förhållande till andra.

Ett möjligt argument för PS framför VE är att VE är oförenlig med den s.k. "person-påverkande principen" (PPP), medan PS inte är det. Enligt PPP kan inget sakförhållande vara bättre/sämre än ett annat om det inte är bättre/sämre *för* någon. P menar dock att det finns möjliga motexempel mot PPP och att den därför inte kan ge något stöd åt PS som är oberoende av nedjämningsargumentet. (Han tar dock inte upp motexemplen.)

[Fråga: för att tillämpa PS måste vi kunna skilja på fall där den effekt en extra enhet av något har på individens *välfärd* påverkas av hur mycket hon redan har av detta något (som är fallet med t.ex. pengar) och fall där välfärdseffekten av en extra enhet inte påverkas av hur mycket individen redan har, men dess *värde* påverkas. Att döma av vad Parfit säger sist i avsnitt I (s. 463k1) så anser han att alla de värden han talar om är av den senare typen. Men stämmer detta? Hur är det med livslängd t.ex. (som han uttryckligen nämner)? Anta att vi kan välja mellan att förlänga Kalles liv från 40 år till 50 eller Lisas från 80 till 90 (men vi kan inte hjälpa båda). De flesta skulle nog säga att vi bör välja att förlänga Kalles liv, allt annat lika. Men varför? Beror detta på att det är viktigare för en persons välfärd att få 10 extra levnadsår om man annars bara skulle ha haft 40 än om man annars skulle ha haft 80? Eller är välfärdskillnaden densamma och bara skillnaden i värde olika? Eller är det kanske fråga om en kombination av bägge?]

### **Kapitel 35: Arneson, "Egalitarianism and the Undeserving Poor"**

Arnesons mål är att bemöta en "konservativ" invändning mot egalitarismen, och i synnerhet mot tanken att staten bör ge understöd av något slag till arbetsföra men arbetslösa personer. Invändningen går ut på att bara personer som *förtjänar* understöd bör få.

En inledande kommentar: En viktig generell punkt är att Arneson använder ordet 'egalitarism' i en något speciell betydelse. Som framgår tydligt av definitionen på s. 526k1 så menar han med detta uttryck inte det som Parfit (och de flesta andra) kallar egalitarism, utan snarare det som Parfit kallar "prioritetssynen". (Se dock även s. 537n22 där han ger en annan, vidare definition.) Han formulerar själv en konsekvensialistisk teori ("Fair Welfare Maximizing") enligt vilken vi bör sträva efter att maximera mänsklig välfärd, men bör ge prioritet åt de individer som har lägre välfärd *och* åt dem som är mer förtjänta. Denna positiva tes spelar bara en begränsad roll i uppsatsen – och i vilket fall, som han själv erkänner, är den för vag för att vara tillämplig.

Egentligen finns det två olika konservativa invändningar som Arneson kanske inte skiljer på alla gånger.

- (i) Den ena är "deontologisk" och säger att det är *orättvist* att ge understöd åt de oförtjänta, snarare än åt de förtjänta. Detta kan vi kalla "förtjänstargumentet".
- (ii) Den andra är konsekvensialistisk och menar att det är *kontraproduktivt* att ge stöd åt dem som inte gjort sig förtjänta av det, eftersom detta skickar helt felaktiga signaler till dessa och andra, och kan därigenom leda till att efterfrågan på understöd ökar. Detta senare argument vilar givetvis på vissa empiriska antaganden men Arneson diskuterar inte den aspekten särskilt mycket. Han säger inte så mycket om detta argument (som han beskriver i avsnitt IV), men se s. 532k1-2.

Man kan dela upp Arnesons text i två huvuddelar. I den första (s. 523k1-532k1 – med undantag av avsnitten III och IV) bemöter han förtjänstargumentet. Efter den första delen betraktar Arneson förtjänstargumentet som vederlagt. I den andra delen (s. 532k1-535k1) ägnar han sig åt frågan om vilken form hjälpen bör ta: pengar eller jobb.

#### *Första delen – mot förtjänstargumentet*

På s. 523k1 sammanfattar Arneson de tre skäl han ger för att förkasta förtjänstargumentet. Låt oss ta upp dem i den ordning han nämner dem där (vilket tyvärr inte är den ordning han sedan diskuterar dem i artikeln). Först är det dock viktigt att notera att Arneson inte direkt tar avstånd från den moraliska princip som ligger till grund för förtjänstargumentet (alltså att det

är orättvist att ge understöd åt de oförtjänta, snarare än åt de förtjänta). Hans egen "Fair Welfare Maximizing" införlivar ju i viss mån denna tanke. Det han ifrågasätter är snarare *tillämpningen* av denna princip: han förnekar att den kan användas i ett argument mot understöd till de fattiga.

(1) *Varken moral eller egenintresse kräver att individen ska vara självförsörjande.*

Närhelst man talar om vad en person "förtjänar" något måste man specificera de egenskaper i kraft av vilka personen förtjänar vad det nu är, ofta kallad "förtjänstbasen". För att utvärdera förtjänstargumentet måste man alltså veta vad förtjänstbasen för socialt understöd är tänkt att vara. Arneson tar för givet att denna förtjänstbas måste vara en av två saker (eller kanske en kombination av bägge):

- (i) Moralisk: personen har försökt att bli självförsörjande, eller åtminstone att inte ligga samhället till last.
- (ii) Egennyttig: personen har agerat klokt i sitt egenintresse.

Arneson verkar inte ifrågasätta själva grundidén att vad en person förtjänar beror på huruvida hon har agerat klokt och/eller moraliskt. Däremot förnekar han att de personer som i första hand skulle komma ifråga för socialt understöd är moraliskt skyldiga att vara självförsörjande, eller att det ligger i deras intresse att vara detta (snarare än att ta emot socialt understöd). Därför misslyckas förtjänstargumentet.

Notera att Arneson tar för givet att de personer han och hans motståndare talar om är "arbetsföra" ("able-bodied"). Frågan om vad *icke*-arbetsföra personer förtjänar eller har rätt att kräva är därför inte relevant för hans diskussion.

[Fråga: båda förtjänstbaserna ovan är strikt talat förenliga med att personen redan har blivit självförsörjande, genom att ha försökt och lyckats bli det, eller genom att ha agerat klokt och framgångsrikt i sitt egenintresse – men ska vi säga att en sådan icke-behövande person också förtjänar stöd? Det är oklart hur Arneson skulle ställa sig till denna fråga. Flera möjliga svar kan tänkas:

- (a) Förtjänstbaserna är felaktigt formulerade. De borde istället säga något i stil med "personen har försökt, *men misslyckats med*, att bli självförsörjande" respektive "personen har agerat klokt *men utan framgång* i sitt egenintresse".
- (b) Förtjänstbaserna är korrekt formulerade, men frågan som Arneson och hans motståndare ytterst ställer sig är inte huruvida de behövande *förtjänar* stöd utan om de har *rätt* till

detta. Att vara behövande kan vara ett nödvändigt villkor för en rätt till stöd utan att vara nödvändigt för att förtjäna stöd.

- (c) Förtjänstbaserna är korrekt formulerade, men vi har utgått från en förenklad bild av *vad* den som uppfyller förtjänstbasen förtjänar. Detta är nämligen något villkorligt: att få stöd *om det behövs.*]

(i) Om den moraliska förtjänstbasen. Som antytts kan den påstådda skyldigheten att försörja sig själv enligt Arneson tolkas på två olika sätt, antingen som en (negativ) skyldighet att inte försörja sig på andras bekostnad eller som en (positiv) skyldighet att försörja sig på att arbeta (antingen som anställd eller som egenföretagare). [Dessa skyldigheter verkar väldigt närliggande. Det är svårt, om än inte omöjligt, att bryta mot den positiva utan att samtidigt bryta mot den negativa.]

Man skulle kunna argumentera för den negativa skyldigheten genom att hävda att den som medvetet och i onödan ligger andra till last skadar dem. Men även om de fattiga orsakar en sådan skada så verkar Arneson förneka att de därmed bryter mot någon skyldighet de har. Det är snarare samhällets skyldighet att förse dem med bättre alternativ. Arneson förnekar att sämre lottade individer är skyldiga de bättre lottade att arbeta.

[Men kan de inte ha skyldigheten mot andra som också har det svårt? Sannolikt skulle Arneson säga att den skyldigheten också tillfaller samhället, om än indirekt.]

Alternativt kan man tänka sig att skyldigheten att försörja sig/arbota grundar sig i ett krav på ömsesidighet. Arbetsvägrarna drar själva nytta av andras arbete och bör därför återgälda detta. Arneson menar dock att i sin rimligaste form säger ömsesidighetskravet bara att de som gynnas ska vara disponerade att själva följa de rättvisepprinciper som gynnat dem. Och dessa principer säger bara att de själva ska arbeta för att gynna de sämre ställda i en hypotetisk situation där rollerna är ombytta. Det säger inget om att de måste göra något i den faktiska situationen där de har det sämre ställt. Ömsesidighetsbegreppet är formellt snarare än att självt vara en substantiell rättvisepprincip: för att ge den ett innehåll måste man redan veta vad rättvisan kräver av oss.

- [Enligt denna förståelse av ömsesidighetsbegreppet verkar det vara helt överflödigt. Om rättvisan kräver av de bättre lottade att de arbetar för att hjälpa de sämre lottade så behöver man ingen ömsesidighetsprincip för att dra slutsatser om hur de sämre lottade borde agera ifall rollerna vore ombytta. Det följer ju av principen själv (eller av universaliserbarhetsprincipen).]



- [En annan poäng om ömsesidighet som Arneson *möjligen* har i åtanke är att vi vanligen talar om en sådan skyldighet endast i de fall där någon har hjälpt någon annan på ett sätt som går utöver vad plikten kräver. Så om det staten har gjort för de sämre ställda inte är mer än vad plikten kräver (vad nu det kan vara i det här fallet) så föreligger ingen skyldighet att återgälda.]

(ii) Om den egennyttobaserade förtjänstbasen. Arneson hävdar att somliga fattiga personer kan uppleva de lågstatusjobb de faktiskt kan få som så dåliga att de föredrar arbetslöshet. Om förtjänstbasen är egennyttomaximering så gör de sig därför inte oförtjänta genom att vägra arbeta. Däremot hävdar han inte att detta gäller alla fattiga.

[Notera att Arneson här i praktiken förutsätter en rent subjektivistisk välfärdsuppfattning som han annars (s. 526k2) tar avstånd från.]

*(2) Även om det skulle stämma att moral och egennyttan kräver av oss att vi ska vara självförsörjande så baseras vår förtjänst inte på vad vi faktiskt åstadkommer utan bara på det vi faktiskt är ansvariga för, vilket till stor del är utom vår kontroll. Personer som misslyckas med att bli självförsörjande är därför, på det hela taget, inte mindre förtjänta än andra.*

När det gäller betydelsen av ansvar och förtjänst så verkar Arnesons position vara att dessa begrepp har genuin tillämpning men att de i praktiken har ringa betydelse. [Därmed ligger han ganska nära Barrys "turfokuserande synsätt (kap. 14).] Med andra ord avvisar han den "konservativa" kritiken mot understödspolitik.

Förtjänstinvändningen mot understöd brukar börja med att kontrastera två individer som verkar skilja sig åt radikalt när det gäller förtjänst och sedan säga att det är fel att ge den mindre förtjänte understöd, eller i alla fall att denne inte har ett tillnärmelsevis lika starkt anspråk på understöd (jfr. s. 524k1-k2).

Arnesons svar på denna invändning är att skilja mellan ett finmaskigt och ett grovmaskigt mått på förtjänst. Han menar att det är bara om man använder ett grovmaskigt mått som kritikerns omdöme kan förefalla uppenbart. Om man istället använder ett finmaskigt mått så kan det visa sig att det tvärtom är den till synes mindre förtjänte som förtjänar mer.

Det grovmaskiga måttet tar helt enkelt bara hänsyn till vad personer faktiskt gör, hur mycket de anstränger sig och/eller vad de presterar. Det finmaskiga måttet, däremot, tar även hänsyn till hur *svårt* och *kostsamt* det är för en person att prestera på en viss nivå eller göra en viss ansträngning. Enligt en möjlig tolkning mäter det finmaskiga måttet hur personen presterar (eller

anstränger sig) i förhållande till vad som är rimligt att förvänta sig av en person med hans förutsättningar. Om vi använder detta mått kommer vi att finna att fattiga människor inte allmänt sett är mindre förtjänta än andra, eftersom deras förutsättningar allmänt sett är sämre.

[Fråga: räcker det ovan sagda som stöd för Arnesons tes? Även om det inte går att säga att hårt arbetande personer med goda förutsättningar är mer förtjänta än icke-arbetande personer med dåliga förutsättningar så kanske det fortfarande går att säga att hårt arbetande personer med *dåliga* förutsättningar är mer förtjänta än icke-arbetande personer med dåliga förutsättningar.]

Varför ska vi använda det finmaskiga måttet enligt Arneson? Svaret är att förtjänst bara kan baseras på det som vi har kontroll över, och det finmaskiga måttet tar hänsyn till vad vi har kontroll över i mycket högre grad än vad det grovmaskiga måttet gör.

*(3) I praktiken går det inte att tillämpa förtjänst som ett kriterium för vem som ska få understöd, för detta skulle kräva så oerhört detaljerad information om individer.*

Givet Arnesons syn på förtjänstbasen är denna tes inte så kontroversiell. Det är knappast möjligt för, säg, en handläggare på försäkringskassan att bedöma i vilken utsträckning olika individer har gjort sig förtjänta av hjälp ifall denna bedömning förutsätter ingående kännedom om individernas psykologiska förutsättningar för att bli självförsörjande (som t.ex. deras förmågor att fatta beslut, ta initiativ, överblicka handlingsalternativ etc.).

[Arnesons invändning verkar i huvudsak vara praktisk: det går inte för beslutsfattare att få tillgång till informationen. Men man kan ju förstås också tycka att det av olika skäl är olämpligt att diverse byråkrater samlar in och har tillgång till så pass personlig information om medborgare.]

*Andra delen – vilken form av understöd?*

Arneson går över till frågan om vilken form understödet till de arbetslösa bör ha: pengar eller arbetstillfällen. Han tar upp två argument för att understödet ska komma i form av arbetstillfällen, men det är något oklart i vilken utsträckning han själv ställer sig bakom dem.

Enligt det första argumentet löper vi risken, om vi delar ut pengar, att resurser går till s.k. "icke-behövande bohemer", relativt privilegierade personer som helt enkelt inte gillar att jobba. (De är privilegierade i termer av välfärd, inte ekonomiskt.) Detta, menar Arneson, är dåligt ur jämlikhetssynpunkt, eftersom bohemerna redan har det rätt bra. Vi slipper

problemet om vi istället delar ut arbetstillfällen, eftersom bohemerna inte drar någon nytta av dessa. Arneson tycks se på detta argument som en tillämpning av hans princip om "Fair Welfare Maximizing", men hans tanke kan sannolikt också försvaras på andra grunder.

Enligt det andra argumentet kan vi på "kvasi-paternalistiska" grunder vägra att ge pengar till vissa, eftersom de inte har förmågan att använda dessa på ett sätt som bäst gynnar dem själva. Istället bör vi ge dem arbete. Han noterar också att många kan behöva arbeta för att uppnå självrespekt, givet de värderingar som gäller i samhället. Utifrån Arnesons egen konsekvensialistiska utgångspunkt är kvasi-paternalism inte (vad det verkar) i sig något större problem. För honom verkar den intressanta frågan huvudsakligen vara empirisk: har ekonomiskt understöd faktiskt de konsekvenser argumentet förutsätter? (Han talar om en "kvasi-paternalistisk" policy därför att den inte involverar tvång.)

### **Kapitel 38, Okin, "Mistresses of their own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit"**

Inledande kommentar: för våra syften är ett problem med Okins artikel att den till stora delar är en kritik av tre andra filosofer – Raz, Galston och Kukathas – vars relevanta verk inte finns med i vår antologi. Det är därför svårt för oss att bedöma rimligheten i hennes kritik. Det är inte heller uppenbart hur viktigt det är om just denna kritik är korrekt eller inte. (Hur rimligt är det t.ex. att generalisera från dessa tre fall, som Okin gör [s. 576k1]?) Av dessa anledningar väljer jag att inte gå in på hennes kritik i detalj.

Som framkom av utdraget ur Kymlickas bok (Kap. 22) argumenterar även många liberaler för att minoritetsgrupper av olika slag bör ha särskilda rättigheter (i betydelsen juridiska rättigheter) vars syfte är att bevara gruppens kulturella och/eller religiösa särart. Ett problem som dock kan uppstå med rättigheter av denna typ är att de kan komma i konflikt med enskilda gruppmedlemmars intressen.

Vad är dessa för typ av konflikter? För att svara på den frågan måste vi veta vad Okin menar med "grupprättigheter". Tyvärr är hennes användning av termen rätt slarvig, och hon ger heller ingen tydlig definition. Alltså får vi försöka läsa ut vad hon syftar på genom att se på hur hon uttrycker sig på olika ställen i texten, och kanske framför allt i de exempel hon använder. Vi kan urskilja två huvudsakliga möjligheter.

1. Gruppens rättighet består i att den har makten att "reglera medlemmarnas liv" (576k2). Okin nämner exemplet med "kommunalism" i Indien (582k2). Detta innebär att gruppen kan stifta egna lagar som gäller för dess medlemmar (definierade på något sätt), åtminstone inom vissa områden (i synnerhet familjerätt). Även om denna möjlighet alltså i viss mån är realiserad i en del länder så är det oklart om liberala förespråkare av grupprättigheter vill ha något liknande.
2. Medlemmar av gruppen ges ett *undantag* ("exemption") från en allmän skyldighet att inte utsätta andra, närmare bestämt (vissa) andra gruppmedlemmar, för en viss typ av behandling. Rättigheten i fråga är då snarare att betrakta som en "frihet" eller "privilegium" ("liberty right" – se handout om kap. 19). Ett specialfall, som i praktiken har stor betydelse för Okin, gäller föräldrars makt över sina barn.

De flesta fall Okin diskuterar är av typ 2, och jag kommer också att begränsa mig till dem i det följande. Faktum är att det är tveksamt om begreppet "grupprättigheter" spelar någon väsentlig roll för Okins argumentation, trots att hon använder uttrycket så ofta. På andra ställen talar hon istället om vad

som krävs för att legitimera "icke-liberal behandling av vissa eller alla gruppmedlemmar" (577k1), alternativt "icke-liberala och förtryckande sedvänjor ('internal practices')" (s. 576k1). Knäckfrågan är om medlemmar av vissa grupper bör ges tillåtelse att behandla (vissa) andra medlemmar av gruppen på ett sätt som vi vanligen inte skulle acceptera. Den frågan behöver man inte uttrycka i termer av rättigheter (även om kanske många gör det.)

Som vi har sett menar Okin att vissa liberala politiska tänkare är beredda att gå med på att "icke-liberala och förtryckande sedvänjor" bör tolereras (om än av olika anledningar). Att de "tolereras" torde här betyda att utövarna inte straffas för detta, och att staten dessutom inte heller vidtar andra åtgärder i syfte att få dem att upphöra. Vilka typer av sedvänjor handlar det om? Här råder delade meningar, men de kan inkludera olika former av könsdiskriminering och att inskränka barns och ungdomars valmöjligheter (t.ex. genom tvångsgifte). I extremfallet (Kukathas) kan behandlingen vara våldsam, som t.ex. kvinnlig könsstympning.

[De tre författarna Okin kritiserar ger olika skäl för *varför* icke-liberala sedvänjor bör tolereras. Raz betonar hur individens välfärd är beroende av att tillhöra en kultur. Galston verkar mena att mångfald är centralt för liberalismen och att toleransen är ett medel för att säkra mångfald (585k1). Kukathas talar om tolerans för olika kulturer som centralt för liberalismen och att dessa därför bör "lämnas ifred". Dessa skillnader kan ha relevans för *vilka* icke-liberala sedvänjor de anser bör tolereras och i vilka fall.]

Okin tar vidare för givet att en *liberal* politisk filosofi kan legitimera "icke-liberal behandling" av gruppmedlemmar endast om dessa medlemmar har "rätt att lämna" gruppen ("right of exit") (s. 575k1). De tre författarna hon kritiserar verkar alla hålla med. Det är en annan fråga om en sådan rättighet också är *tillräcklig* för att legitimera "icke-liberal behandling", men Okin verkar mena att hennes motståndare accepterar även denna tes.

Vad menas med "rätt att lämna"? Okin reder inte ut detta begrepp så väl som man skulle kunna önska. Till att börja med kan vi notera att hon skiljer mellan en *formell* och en *substantiell* (eller "realistisk") rätt att lämna. Vad utmärker dessa? [Det som följer är tolkningar.]

- En formell (juridisk) rätt att lämna kan ta två olika former, svarande mot de två former av grupprättigheter som jag urskiljde ovan. Å ena sidan kan den vara en förmåga att göra så att man inte längre lyder under gruppens formella makt. [Jfr. f.ö. hur Dahl (kap. 7) menar att inklusionsproblemet bara uppkommer om medlemmarna inte lätt kan göra så att de slipper lyda under lagarna.] Å andra sidan kan den vara

en förmåga att få ett undantag att upphöra att gälla, åtminstone med avseende på en själv.

- En substantiell rätt att lämna är inte ett juridiskt fenomen, utan snarare en faktisk förmåga att frigöra sig från gruppens *informella* makt. Alltså är det missvisande att tala om en "rätt" i detta sammanhang. Det vore mer klargörande att istället använda ord som 'förmåga' eller 'möjlighet' (jfr. citatet från Raz på s. 584k1). Exakt vad denna förmåga eller möjlighet innebär kan man ha olika uppfattning om. Mer om detta senare.

En annan fråga är vad som räknas som en "grupp" i sammanhanget. Denna fråga är viktig framför allt därför att vad det innebär att "lämna" en grupp rimligen beror på vad det är för typ av grupp. För att definitionen ovan av en substantiell rätt att lämna en grupp ska vara tillämpbar måste det vara en grupp som har informell makt över individen. Att identifiera denna grupp är inte nödvändigtvis enkelt. Det verkar t.ex. konstigt att räkna alla muslimer i Sverige (eller i Lund) som en "grupp" i denna speciella mening, medan en familj eller en religiös sekt torde räknas.

Okins artikel har två huvudsyften:

1. Att kritisera vissa liberaler som accepterar grupprättigheter för att de inte tar ojämlikhet mellan könen på lika stort allvar som andra typer av ojämlikhet – alternativt kvinnoförtryck jämfört med andra typer av förtryck. Den rimligaste tolkningen av kritiken, tror jag, är att grupprättsliberalerna underskattar hur utsatta många kvinnor är (jämfört med medlemmar av andra förtryckta grupper). Deras misstag är alltså närmast av empirisk natur. I synnerhet underskattar de hur svårt det är för många kvinnor inom icke-liberala kulturer att få en substantiell rätt att lämna.
  - En konsekvens av att kvinnor inte har samma möjlighet att lämna är att deras förmåga att påverka gruppen (genom att hota med att lämna) är mindre. Detta är också ett problem som grupprättsliberalerna missar.
2. Att argumentera för att rätten att lämna inte är tillräcklig för att samhället/staten bör tolerera icke-liberala och förtryckande sedvänjor, och mer generellt inte har den betydelse som hennes motståndare tillskrivit den.

Om Okins första syfte. Som noterats tidigare gör jag inget försök att avgöra hur rättvisande hennes kritik av grupprättsliberalerna är. Men hon ägnar artikelns andra del åt att argumentera för att den ojämlikhet mellan könen som nämndes ovan verkligen existerar inom många kulturer, och (får man anta) i olika hög grad i olika kulturer. Framställningen är huvudsakligen

empirisk. Fortsättningsvis utgår jag för enkelhets skull från att Okins verklighetsbeskrivning är i allt väsentligt korrekt. Istället koncentrerar jag mig på frågan om vilka de filosofiska implikationerna är.

Men för att avgöra hur rimlig Okins kritik måste vi i alla fall veta vad en substantiell rätt att lämna innebär, enligt henne. Det närmaste vi kommer en "officiell" formulering är på s. 585k2 (där hon i huvudsak förlitar sig på Galstons kriterier). En substantiell rätt att lämna kräver åtminstone följande:

1. Kunskap om alternativa sätt att leva,
2. Förmågan att utvärdera dessa alternativ,
3. Frihet från olika former av tvång som skulle förhindra att man väljer något annat alternativ än sin nuvarande kultur,
4. Förmåga att delta i åtminstone några andra sätt att leva än det nuvarande.

Det är oklart om Okin själv anser att dessa villkor är tillräckliga för en substantiell rättighet att lämna. [Galston påstår inte att de är det.] Det är också tveksamt om alla företrädare för grupprättigheter skulle gå med på att alla fyra punkterna ovan är nödvändiga. (Hur är det med Kukathas t.ex.?) Det som definitivt är klart är att Okin menar att många medlemmar av många olika kulturer – och i synnerhet kvinnor – *inte* uppfyller alla dessa villkor, och därför inte har en substantiell rätt att lämna. (Hon förutsätter då rimligen att villkoren alla är *nödvändiga*.)

Om Okins andra syfte. Eftersom rätten att lämna kan förstås på två sätt gäller samma sak även denna andra punkt. Om hon talar om en formell rätt att lämna verkar dock hennes motståndare hålla med henne. Alla tre tycks göra ungefär samma distinktion som hon gör mellan en formell och en substantiell rättighet, och de gör klart att de talar om den substantiella rättigheten. Vi får därför anta att Okin också gör detta. Varför menar hon då att inte ens den substantiella rättigheten är tillräcklig för att motivera tolerans? Vad mer skulle behövas? Okins svar verkar vara följande (se inte minst 584k1, där hon urskiljer två kritiska synpunkter som hon riktar mot sina motståndare). Även en realistisk rätt att lämna är inte alltid tillfredsställande för förtryckta gruppmedlemmar. Vad de i många fall vill ha (och enligt Okin har rätt att kräva) är att bli jämlikt behandlade inom gruppen, och att ha inflytande inom den. Detta kräver i så fall att gruppens natur förändras, kanske radikalt – och vid behov med hjälp av statliga tvångsmedel (?).

[I sin kritik av Kukathas (och indirekt även Galston) skriver Okin att det inte räcker för en realistisk rätt att lämna att det finns en alternativ livsstil.

"Substantiell frihet" kräver inte bara att man har någonstans att ta vägen, utan också att man kan nå dit (586k2). Det verkar också finnas en genuin distinktion här. Men man kan kanske också säga att den frihet hon talar om inte bara kräver att det finns ett alternativ utan att det finns ett alternativ som man tycker är bättre, totalt sett, än det man har. T.ex. en kvinna som lever i en traditionell muslimsk kultur där hon förväntas leva helt underordnad sin man är inte nödvändigtvis lockad av en sekulär livsstil. Det hon föredrar är kanske en traditionell muslimsk livsstil men med jämställdhet mellan könen (jfr. Okins kommentarer om exemplen med Bob Jones-studenterna och läraren på s. 579k2). Och det alternativet kanske helt enkelt finns i hennes samhälle. Den frågan som då uppstår är vad, om något, samhället/staten är skyldigt att göra åt det.]

En viktig allmän poäng, som kanske inte är helt explicit hos Okin, är att det finns en motsättning mellan "rätten att lämna" och vissa icke-liberala kulturer. Det kan helt enkelt vara en del av "poängen" med en sådan kultur att vissa medlemmar, och då framför allt kvinnor, inte ska ha någon sådan rättighet. Den typ av tolerans för sådana kulturer som inte minst Kukathas förespråkar blir då en omöjlighet.

Konfrontationen mellan Okin och i första hand Kukathas (i mindre grad Galston, och i ännu mindre grad Raz) vilar sannolikt på djupgående skillnader i politiska värderingar, och inte minst då kanske rörande värdet av jämlikhet. Om man hårdrar en smula anser Okin att vid en konflikt mellan jämlikhet och mångfald (eller vilket annat värde som står på spel när det gäller tolerans av icke-liberala grupper) så vinner jämlikheten. Om en kultur är sådan att den nödvändigtvis inbegriper ojämställdhet mellan könen så ska den inte tolereras. Hennes motståndare verkar inta en annan position.



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

Först lite bakgrund. Detta kapitel består av två kortare texter skrivna vid två olika tidpunkter. Den första är från 1939 och behandlar den då aktuella frågan huruvida Storbritanniens nyligen förklarade krig mot Tyskland var moraliskt rättfärdigat. Den andra var ursprungligen en pamflett som Anscombe själv gav ut 1957/8. I denna beskriver hon sin protest mot att hennes dåvarande arbetsgivare, universitetet i Oxford, gav den förre amerikanske presidenten Harry Truman en hedersexamen, och hennes skäl för att fördöma Trumans beslut att släppa atombomberna över Japan. Även om texterna förorsakades av, och även handlar om, specifika historiska händelser är det de generella filosofiska poängerna som intresserar oss. Det bör också påpekas att Anscombe, till skillnad från de andra författarna i kursboken, skriver från ett uttryckligt religiöst perspektiv (närmare bestämt katolskt). Detta återspeglas i kommentarer av typen "whatever human hopes for the happiness of mankind may be, the only way to that happiness is an observance of the law of God without any deviation" (ss. 623k2-24k1). Dylikt kan sticka i ögonen på somliga. Men det är värt att påpeka att ämnet för texterna, d.v.s. frågan om det rättfärdiga kriget ("just war"), kanske är det där den katolska naturrättstraditionen har utövat störst inflytande på den samtida moralfilosofiska debatten.

I den klassiska naturrättsläran skiljer man mellan "jus ad bellum" (ung. "rätten att kriga") och "jus in bello" (ung. "rättfärdighet i krig"). Den första delen rör de villkor som måste vara uppfyllda för att det ska vara moraliskt försvarbart för en stat att gå i krig till att börja med; den andra delen behandlar de moraliska regler som krigförande parter är moraliskt förpliktade att följa. Notera att dessa villkor och regler gäller krig i synnerhet – alltså en väpnad konflikt mellan stater eller andra liknande politiska organisationer. De är inte tänkta att tillämpas på individers användning av våld, vare sig i naturtillståndet eller inom staten (även om det rimligen finns paralleller). Anscombe erbjuder en lista på sju villkor som alla måste vara uppfyllda för (verkar det som) både "jus ad bellum" och "jus in bello" (s. 624k1):

1. Rättfärdig orsak (d.v.s., kriget ska vara en respons på ett angrepp på rättigheter)
2. Legitim krigsförklarande part (vanligen en suverän stat)
3. Rättfärdig avsikt
4. Rättfärdiga medel
5. Nödvändighet
6. Rimlig chans till framgång
7. De förväntade goda konsekvenserna överväger de förväntade dåliga.

Enligt Anscombe var villkoren 1, 2, 5 och 6 uppfyllda 1939, men inte de övriga tre.

Kommentar om villkor 4. Det faktum att Anscombe förnekar att detta villkor var uppfyllt visar att det finns en oklarhet rörande hur det ska tolkas, och indirekt även om syftet med listan: gäller den "jus ad bellum" enbart, som jag antydde ovan, eller både "jus ad bellum" och "jus in bello"? Anscombes formulering av villkoret tyder på att det syftar på de medel som faktiskt tillgrips under krigets gång. I så fall kan uppfyllelsen av det inte utvärderas förrän i efterhand. Men hennes kommentarer i stycket som omedelbart följer listan tyder starkt på att villkoret handlar enbart om den krigförande partens *avsikter* att vidta åtgärder – och därför rimligen om det rättfärdiga i att förklara eller starta krig, snarare än det rättfärdiga i att föra krig.

[Fråga: anta att en stat förklarar krig och att alla villkoren är uppfyllda utom 4, som vi väljer att tolka så att det handlar om avsikter snarare än faktiska handlingar. Kanske är staten beredd att tillgripa otillåtna medel om det skulle visa sig behövas. Och anta vidare att staten vinner kriget utan att aldrig faktiskt tillgripa några otillåtna medel. Skulle Anscombe då dra slutsatsen att kriget ändå var orättfärdigt? Och skulle det i så fall vara en rimlig slutsats?]

Kommentar om villkor 7. I ljuset av vad vi vet nu om nazisternas krigsmål så kan ju Anscombes vägran att gå med på att villkor 7 var uppfyllt för Storbritanniens del 1939 framstå som mer än lovligt naiv. Men det är viktigt att understryka att villkoret är vad man ibland kallar "subjektivt": om det är uppfyllt eller inte vid en given tidpunkt beror på vad som är rimligt för beslutsfattaren att tro givet den information som då var tillgänglig. [Därmed inte sagt att villkoret inte var uppfyllt ändå 1939.] För att ta ett annat exempel: det faktum att det senare visade sig att det inte fanns några massförstörelsevapen i Irak är inte i sig relevant för en bedömning av om villkor 7 var uppfyllt vid tidpunkten för USA:s invasion av landet 2003.

*Om krigsmål.* Ett rättfärdigt krig måste ha ett rättfärdigt mål, närmare bestämt att rätta till något som är orättfärdigt. Målet får inte gå utöver detta, och det får inte vara obegränsat: den krigförande parten måste *iförväg* kunna säga "När detta är uppnått slutar vi", och detta ska vara klart för fienden. [Fråga: utesluter villkoret att "föregripande angrepp" (om det nu är vad "pre-emptive strikes" heter på svenska) kan vara berättigade? Är det ö.h.t. legitimt att föra krig i syfte att göra framtida krig mindre troliga?]

*Om medel.* Frågan om vilka medel det är legitimt att använda i krig kan i sin tur delas upp i två: (1) *Vilka* är det tillåtet att angripa. (2) *Vad* är det tillåtet att göra mot dem som det är tillåtet att angripa. I praktiken har den första av dessa frågor – den om legitima krigsmål – ådragit sig mycket större uppmärksamhet, och Anscombe är inget undantag. I synnerhet har mycket möda ägnats åt att reda ut i vilken utsträckning civilpersoner ("icke-krigförande") får angripas. Anscombes position är att bara den som faktiskt ägnar sig åt rättighetskränkande handlingar (av den typ som kan rättfärdiga krig generellt) får angripas. Detta innebär att civilpersoner aldrig (?) får angripas.

Anscombe berör den motsatta uppfattningen att det är tillåtet att angripa civilpersoner i så måtto som de bidrar till den totala krigsinsatsen ("krigets odelbarhet"). Det är inte uppenbart hur denna mängd individer ska avgränsas. Byråkrater på krigsministeriet är en sak, men hur är det med vanliga skattebetalare? Anscombes motargument verkar bara vara att denna position är absurd (s. 626k2). Hon tolkar den då som att den implicerar att en krigförande part (som har "jus ad bellum," väl att märka) har rätt att angripa vem som helst som på något sätt hjälper fienden (kanske t.o.m. en person i ett neutralt land som köper produkter importerade från fiendelandet och därigenom, om än i liten skala, stöttar dess ekonomi). [Anscombes argument är lite av "sluttande planet"-karaktär. Kanske kan man bemöta det genom att visa att det går att dra en icke-godtycklig linje någonstans mellan de civilpersoner som får angripas och de som (uppenbarligen) inte får det.]

Notera att Anscombe inte förnekar att civilpersoner som ägnar sig åt vanlig "civil" verksamhet i åtminstone vissa fall kan sägas indirekt bidra till krigsinsatsen. Hennes poäng är att denna verksamhet inte i sig (nödvändigtvis) är fel, i betydelsen rättighetskränkande, och därmed att den inte kan legitimera angrepp på dem som ägnar sig åt den. Men varför är den inte fel, givet dess konsekvenser? Svaret är inte helt uttryckligt. Så mycket är klart att det som civilpersonerna som kollektivt gör är att "upprätthålla nationens ekonomiska och sociala styrka" (s. 626k2) och att detta i sig inte är fel. Sådan verksamhet görs inte fel av att regeringen använder denna styrka till att föra ett orättfärdigt krig. Möjligen är Anscombes tanke att ansvaret för användningen av resurserna vilar på regeringen och inte på folket – men om landet är en demokrati kan kanske folket också ha ett ansvar.

[Den sistnämnda frågan aktualiseras av krav på sanktioner mot Israel, som delvis kan motiveras av att landet är en demokrati. En besläktad fråga, som Anscombe berör (s. 624k1) är den om handelsblockader som drabbar civilbefolkningen. Vems ansvar är detta, ifall fienden bemöter blockaden,

eller sanktionerna, genom att föra över resurser till orättfärdig krigföring? Den frågan uppstod bl.a. i samband med sanktionerna mot Irak före 2003.]

I den andra texten använder sig Anscombe av termen 'oskyldiga' ('innocent') för att beteckna det som ovan kallats 'civilpersoner'. Som hon påpekar är oskyldiga personer i denna mening (som rent etymologiskt – när det gäller 'innocent' – faktiskt är den ursprungliga) inte personer som helt eller delvis saknar moraliskt ansvar för sina handlingar. Om så vore fallet skulle kanske värnpliktiga som strider under hot om straff räknas som "oskyldiga". Det är snarare helt enkelt frågan om personer som, bokstavligen, "inte skadar".

[Om fråga (2). Anscombe verkar inte beröra denna, men det är gängse att besvara den genom att hänvisa till en proportionalitetsprincip, som svarar mot Anscombes villkor 7.]

### *Dubbeleffekt*

Karakteristiskt för den katolska naturrättstraditionen är ett starkt fokus på angriparens *avsikter*. Inte minst är frågan om vilka medel man har rätt att använda sig av i krig avhängig av vilka avsikter man har när man använder sig av dem. Detsamma gäller därför också frågan om vem som får angripas när. Vikten av avsikter visar sig inte minst genom den s.k. "dubbeleffektprincipen" (DEP) som Anscombe också accepterar. Denna princip, som går tillbaka till Thomas av Aquino (dock inte under det namnet), säger två saker:

- a) Det är fel i sig att handla på ett sådant sätt att man avser något ont, antingen som medel eller mål.
- b) Det är inte fel att handla om man inte avser något ont, vare sig som medel eller mål, utan bara förutser att det onda kommer att inträffa som en konsekvens (biefekt) av handlingen ("collateral damage") – *under förutsättning* att handlingen också har goda konsekvenser som väger ut de dåliga. [Med andra ord, en konsekvensialistisk kalkyl är tillåten ifall de dåliga konsekvenserna är blott förutsedda, men inte om de är avsiktliga.]

Namnet 'dubbeleffektprincipen' kommer sig av att den urskiljer två typer av effekter av en handling: de avsedda och de enbart förutsedda. Notera att Anscombe istället tenderar att dra gränsen mellan "avsiktliga" och "oavsiktliga" konsekvenser ("accidental") (t.ex. s. 627k1). Denna terminologi är inte ovanlig men tyvärr missvisande, eftersom oavsiktliga konsekvenser normalt sett också inbegriper icke-förutsedda. Principen säger dock inget om dessa, och de anses väl också av de flesta vara irrelevanta för den moraliska bedömningen av handlingen.

En "klassisk" tillämpning av DEP i krigssammanhang gäller ett bombangrepp mot en av fiendens militära anläggningar, eller kanske en fabrik som tillverkar krigsmateriel (s.k. "strategisk" eller ibland "taktisk" bombning). Syftet med angreppet är att slå ut eller åtminstone skada anläggningen, men eftersom det bor civila i närheten kan man förutse att ett okänt antal av dessa kommer att dö som ett resultat. Beslutet att bomba kan vara tillåtet enligt DEP, ifall de (förväntade) goda konsekvenserna väger ut de dåliga. Däremot förbjuder DEP att civilbefolkningen angrips direkt, om syftet med detta är att försvaga fienden, eller minska deras försvarsvilja (s.k. "terrorbombning"). Atombombningarna av Japan är ett typexempel på en handling som förbjuds av DEP – och som Anscombe följaktligen fördömer.

Anscombe gör också en distinktion mellan en legitim och en illegitim tillämpning av DEP. Principen tillåter att man angriper ett militärt mål i vetskap om att civila kan skadas, men inte att man angriper ett civilt mål i förhoppningen om att träffa militära mål (t.ex. gerillasoldater som gömmer sig bland civilbefolkningen). Den senare handlingen kan betraktas som mord. Drönarattacker mot fientliga mål i t.ex. Pakistan är ett uppenbart exempel på en situation där denna distinktion blir viktig. Men notera att avsikten med attacken är avgörande för Anscombe. Är den att döda en fiende (en talibanledare, t.ex.) i vetskap om att civila också lär dö, eller är det en attack på civila som medel att attackera fienden? Frågan verkar svår att besvara, vilket i sin tur tyder på att Anscombes distinktion är oklar. (Frågan är också ett exempel på den typ av kritik som ofta riktas mot DEP.)

Senare hävdar Anscombe att en handling kan räknas som "mord" även om avsikten inte var att döda, så länge som den är tillräckligt hänsynlös (s. 632k1). (Jfr. "likgiltighetsuppsåt" i svensk lag.) Men hon förklarar inte hur hänsynlöshet kan göra en sådan skillnad.

Hon betonar också att det faktum att det kan vara svårt att dra en klar gräns mellan de fall där agenten gör fel genom att döda oskyldiga i syfte att uppnå ett gott syfte och de fall där de oskyldigas död inte är avsiktlig inte i sig är ett skäl för att inte ha en gräns alls. Det finns fortfarande gott om fall som tydligt faller på den ena eller andra sidan.

### *Pacifism*

För Anscombe är förbudet mot att döda oskyldiga i syfte att uppnå krigsmål absolut. Hon säger rent ut att vi måste välja att själva "förgöras" av fienden framför att bryta mot förbudet (s. 627k2). [Det är svårt att undgå tanken att tron på ett liv efter detta med straff och belöningar gör det lättare att inta en sådan position. Men man kan också notera att när Anscombe får chansen att "sticka ut hakan" i fallet med atombomberna över Japan – och säga att

det var fel att bomba oavsett alternativet – så "duckar" hon och nöjer sig med att hävda att krigsmålet (Japans kapitulation) hade kunnat uppnås utan atombomberna (s. 631k1).]

Däremot förkastar hon pacifismen, läran att det alltid är fel att döda, oavsett omständigheter. Den är både falsk och skadlig menar hon. Hon skriver som om hon har för avsikt att visa, och har visat, att pacifismen är falsk (s. 632k2, 633k2), men det är tveksamt om hon verkligen gör detta. (I och för sig är det inte klart om det ens *går* att "visa" att pacifismen är falsk.) Det närmaste hon kommer ett argument, verkar det, är att statens rätt att bruka våld för att försvara sina medborgare mot inre hot också gäller för yttre hot. Men en pacifist som inte accepterar till att börja med att staten, eller någon annan, har rätt att bruka våld över huvud taget lär ju inte imponeras av detta argument.

