

# Välfärdsdemokrati och rättvisa

Bo Lindensjö

Om upplyst egenintresse är principen för all moral, måste varje människas särskilda intresse sammanfalla med mänsklighetens allmänna intresse.

Karl Marx *Die Heilige Familie* (1845)

(När rättvisepprinciper väljs) får ingen veta sin plats i samhället, klasstillhörighet eller sociala status, inte heller sin tur i fördelningen av naturliga resurser som intelligens, styrka eller liknande.

John Rawls *A Theory of Justice* (1971)

I den politiska filosofins historia har olika principer lagts till grund för social rättvisa. Fördelning av "det goda" enligt jämlikhet, fri- och rättigheter, moralisk förtjänst (t ex prestation eller uppoffring), största möjliga (totala eller genomsnittliga) samhällsnytta, tillgång och efterfrågan samt individuella behov är exempel. (Rescher 1966, Miller 1976, Raphael 1980, Lukash 1986) Rättvisa har emellertid också ansetts bara kunna avgöras "intuitivt" genom avvägning mellan sådana grundprinciper.<sup>1</sup> Fastän politisk filosofi under många decennier främst undersökt politiska termers semantiska funktion, har intresset för normativa frågor under senare tid återupplivats.

I boken *A Theory of Justice* (TJ), som i hög grad bidrog därtill, anknyter John Rawls direkt till klassisk diskussion. Han avstår i stort sett från "metaetisk" analys av rättvisetermen<sup>2</sup> och söker i stället klargöra när samhällets fördelning av "det goda" är rättvis. Han eftersträvar "ett livskraftigt alternativ till ... doktriner som länge dominerat vår filosofiska tradition", (TJ: 3) särskilt utilitarism och intuitionism. Han kritiserar också utilitarismens försvar för demokrati för att vara grundat på kontroversiella empiriska antaganden och därför ostabilt. Det behövs en säkrare grund för välfärdsdemokrati än utilitarismens.

Utilitarism har alltid utmanats av filosofer som inte godtar total dominans för ett enda värde. Intuitionister har, som nämnts, invänt att rättvisa måste avgöras genom intuitiv avvägning mellan olika principer. (Ross 1930) Rawls vill emellertid *varken* definiera rättvisa i termer av ett enda värde som nytta *eller* som resultat av någon teoretiskt oförklarlig "intuitiv" avvägning. Han upplöser dilemmat genom att definiera med två grundprinciper och ange en bestämd prioritetsordning mellan dem. En samhällsordning är rättvis om den *för det första* ger största möjliga och för alla lika frihet och *för det andra* bara godtar väl-

ståndsskillnader, som gynnar de sämst ställda. Hans huvudargument är att principerna

- *skulle* väljas av "fria och rationella personer i ett ursprungligt tillstånd av jämlikhet";
- *bör* väljas därför att de stämmer bättre ande med våra övertygelser om rättvisa "än andra kända doktriner"; och
- *kan* väljas, eftersom de utgör en realistisk "användbar rättvisesyn."  
(TJ: 11, 579, 195, 580)

I det följande skall jag

1. antyda ett plausibelt utilitaristiskt försvar för välfärdsdemokrati och summera Rawls' kritik
2. granska Rawls' rättvisepprinciper och diskutera om hans parter verkligen *skulle*, *borde* och *kan* välja dem; och
3. belysa utvecklingen av Rawls' politiska filosofi och dess betydelse för att berättiga demokrati

## 1. Utilitarism, demokrati och rättvisa

Utilitarism ser nytta eller lycka som moralens grund. För klassisk utilitarism är handlingar riktiga om de främjar (och oriktiga om de motverkar) största möjliga lycka för största möjliga antal.<sup>3</sup> När allas intressen gjorts kända och alla räknats som en och bara en, är den fördelning riktig, som maximerar lycka. Institutioner, lagar, beslut eller "policies" är riktiga, om de maximerar den (totala eller genomsnittliga) samhälleliga nyttan och oriktiga, om de inte gör så.

Samhällen måste fatta vissa för alla bindande beslut. Om de fattas demokratiskt, dvs av medborgarna själva under iakttagande av vissa procedurer<sup>4</sup>, maximeras antalet människor, som utövar självstyre i kollektiva beslut, lever enligt självvalda lagar och förverkligar egna intressen. Om vi lite orealistiskt tänker oss att majoriteten vinner ungefär lika mycket som minoriteten förlorar, är det klart att demokrati maximerar samhällets genomsnittliga nytta.

Invändningen att demokrati tillåter majoriteter begränsa minoriteters frihet kan utilitaristiska demokrater besvara med att demokratins procedur ger alla medborgare vissa grundläggande fri- och rättigheter, varigenom de kan främja sina intressen och att friheten i alla händelser vore mindre, om minoriteter finge begränsa majoritetens frihet. Demokrati är det styrelseskick, som ger störst frihet och därmed främjar nyttomaximum.

Demokrati kan alltså försvaras utilitaristiskt. Principen att räkna alla som en och ingen som mer än en ger individens nyttofunktioner samma vikt. Det motiverar demokratins idé om alla människors lika värde och rätt att få sina intressen lika övervägda. I förening med kravet på allas rätt att själva avgöra sina intressen, berättigar utilitarism demokratins lika medborgarskap; inte bara principen en människa—en röst utan hela systemet av lika fri- och rättigheter.

Om demokrati inte skall särbehandla medborgare utan opartiskt och välviligt fördela nytta mellan jämlikar, av vilka ingen kan göra anspråk på särställ-

ning, ter sig nyttoprincipen både neutral och rationell. Om man antar avtagande marginalnytta, att fattiga oftast har större nytta av t ex en extra hundralapp än rika, ger utilitarism ofta stöd åt radikal välfärdsstatlig fördelningspolitik. (Smart 1991:106ff)

### 1.1 Rawls' kritik

Fastän Rawls instämmer i mycken klassisk kritik av utilitarism, som avvisar dess ensidiga betoning av nytta, pekar på svårigheter att definiera den, avgöra preferensers intensitet, jämföra olika personers nytta och följaktligen empiriskt fastslå vilka lagar, institutioner eller "policies" som maximerar nytta, anser han grundfelet vara ett annat.<sup>5</sup> Det är lärans oförmåga att respektera personers individualitet, att ta skillnaden mellan personer på allvar. (TJ: 22 ff) Varje person har rättigheter, som inte får kränkas, ens om hela samhällets intresse står på spel. (TJ: 3) Rättvisa tillåter inte att totala eller genomsnittliga nyttomaxima går före enskildas rätt.

Utilitarismens försvar för demokrati är villkorligt. Det beror på empiriska antaganden som stödjer konklusionen att demokrati främjar nytto-maximum, t ex att alla har samma nytta av demokratisk frihet. I annat fall skulle utilitarism kräva olika fördelning av fri- och rättigheter.<sup>6</sup> Om man – mot förmodan – empiriskt kunde säkerställa att en majoritets nytta av att hålla sig med slavar vore större än den skada som åsamkas slavarna, vore utilitarister bundna att försvara slaveri. I Rawls' lära beaktas inte slavägarnas nytta, därför att slaveri är oförenligt med rättvisa och demokrati. Utilitarismens försvar för demokrati är otillräckligt.

## 2. Rawls' rättviseteori

För Rawls är rättvisa samhällens främsta dygd, liksom sanning är tänkandets. Liksom osanna teorier bör förkastas, hur eleganta de än är, bör orättvisa institutioner omdanas, hur effektiva de än är.<sup>7</sup> *Rättvisans primat* innebär inte bara att den vid konflikt övertrumfar andra värden. Det innebär framför allt att rättvisepprinciper skall härledas oberoende av andra värden.<sup>8</sup> De får inte motiveras med en särskild syn på det goda t ex nytta; de måste motiveras utan kontroversiella filosofiska eller andra läror. Principerna fördelar därför inte nytta utan vissa neutrala resurser, "grundvärden," ("social primary goods"); frihet, makt, sociala positioner, välstånd och självrespekt. De är, föreställer han sig, användbara oavsett mål. Om samhällen består av människor med olika mål, bör de styras av principer som inte godtyckligt gynnar somliga av dem.<sup>9</sup>

"Justice as fairness" är Rawls' benämning på sin teori. Termen ansluter till en knappt synbar tendens i engelska språket att tala om fördelnings-procedurer t ex lotterier eller antagningsystem i termer av "fairness" och fördelningsresultat i termer av "justice". Poängen är att fördelningsresultat är rättvisa ("just"), om de tillkommer i en ("fair") procedur, som inte godtyckligt gynnar någon och därför är acceptabel för alla.

## 2.1 Ursprungssituation och rättvisa

Grundidén är att rättvisans principer är föremål för ursprungligt allomfattande samtycke. Rawls tänker sig en församling av representanter för mänskligheten. De vet att de tillhör samma generation (men inte vilken), inser att de tjänar på samarbete och skall enas om dess villkor.<sup>10</sup> De skall välja principer för tillämpning under *rättvisans omständigheter*, dvs knapphet och motstridiga krav.<sup>11</sup> Med denna uppläggning kan, menade Rawls, valet av rättvisepprinciper undersökas med modern – neutral och okontroversiell – teori om rationella beslut under osäkerhet. Man kan demonstrera vilka principer som skulle väljas. Idealet är en ”strikt deduktiv” ”moralisk geometri med all den stränghet termen innebär.” (TJ: 121)

Rawls prövar vad han kallar *undvikandets metod*, dvs att söka undvika kontroversiella utgångspunkter. Han vill gå från enighet eller i alla fall ”brett accepterade men svaga premisser till mera specifika konklusioner.” (TJ: 18) Hans parter är, liksom t ex nationalekonomins aktörer, icke-altruistister. De vill förverkliga egna livsplaner och maximera sitt innehav av grundvärden. Parterna väljer rättvisans principer genom att välja det för var och en mest rationella. Rationalitet tolkas etiskt okontroversiellt som ”att ta det mest effektiva medlet till givna mål.” (TJ: 14)

För att göra proceduren ”fair” så att ingen kan dra otillbörlig nytta av sin medverkan vid kontraktets utformning eller få övertag över andra, får de inte veta sina egna livsplaner eller i övrigt något om sig själva eller sitt samhälles konkreta villkor. Är jag dum eller begåvad, rik eller fattig, tillhör jag ett utvecklat industriland eller ett stenålderssamhälle? Sådan kunskap döljs för dem bakom en slöja av okunnighet, (”veil of ignorance”) som tvingar dem överväga risken att vara sämst ställd. (TJ: 12, 19, 136-140) De vet däremot, att de som vi andra, värderar vissa ting, t ex frihet, möjlighet att nå önskade positioner, inkomst, välstånd samt självrespekt. Denna ”tunna” teori om det goda innehåller bara sådant som *alla* – oavsett livsplan – måste värdera. Den gör anspråk på att vara etiskt neutral.<sup>12</sup>

Parterna kan däremot resonera perfekt och känner samhällslivets grundvillkor. Fastän rationella, icke-altruistiska och okunniga om sina konkreta villkor bryr de sig, stipulerar Rawls, föga om vad de kan få över minimum.

Då kontraktet är oåterkalleligt och binder de efterkommande skyddar man under denna osäkerhet sina intressen bäst genom att avvisa perfektionistiska, utilitaristiska, marknadsinriktade eller egalitära principer. Ty de kan få outhärdliga konsekvenser, kanske t o m slaveri. Om man inte vet om man själv är moraliskt förtjänstfull, om ens intressen kommer att offras för samhällsnyttan, eller om man har knappa marknadsefterfrågade egenskaper, avvisar man dessa principer. T o m jämlikhet, som ter sig attraktiv för de försiktiga parterna, avvisas, när parterna inser att Rawls’ principer, ger den sämst ställda (de alla riskerar bli) mer än jämlikhet.

När de väljer Rawls’ principer maximerar de minimum. De rangordnar alternativ utifrån deras värsta konsekvenser oavsett hur sannolika de är. Sedan väljer de – med hänsyn till risken att bli sämst ställd – alternativet med de ”bästa”

värsta konsekvenserna; *lika fördelning, om inte ojämlikhet är till allas men särskilt de sämst ställdas fördel*. För samhällen där möjligheten att förverkliga livsplaner är så stor, att de sämst ställdas frihet inte kan ökas genom att andras frihet ökar mer, väljer de *största möjliga och för alla lika frihet och bara de skillnader, som maximerar de sämst ställdas position*.

## 2.2 Rawls' rättviseprinciper

Mot utilitarismens vacklan mellan att se rättvisa som ett namn på välordnade samhällens tendens att maximera nytta eller som ett av olika sätt att nå nytto-maximum<sup>13</sup>, ställer Rawls sin *allmänna rättviseuppfattning*; lika fördelning av grundvärden (frihet, makt, välstånd och självrespekt), om inte olikhet gagnar alla och särskilt de sämst ställda. För välordnade samhällen, där grundbehov tillgodoses och frihet effektivt kan utövas, ger det en *speciell rättviseuppfattning*, som innehåller en frihetsprincip och en skillnadsprincip med en samma-chans-klausul. (TJ: 60-75, 302-303)

*Frihetsprincipen* krävde först "den mest omfattande frihet, som är förenlig med samma frihet för alla" (Rawls 1957) men omformuleras till kravet på "största möjliga system av grundläggande fri- och rättigheter", som är förenligt med ett liknande system för alla.<sup>14</sup> *Skillnadsprincipen* godtar ojämlik fördelning av välstånd och makt, om, men bara om, "olikheten är till störst fördel för de sämst ställda" och dessutom – enligt *samma-chans-klausulen* – "förbunden med att tjänster och positioner är öppna för alla". ("fair equal opportunity") (TJ: 302)

Principerna är *lexikaliskt* ordnade. Frihetsprincipen går alltid före samma-chans-klausulen, som i sin tur alltid går före skillnadsprincipen. (TJ: 40 ff, 61 ff) Frihet får bara inskränkas för en viktigare frihets skull. Värnplikt t ex är rättvis om den ägnas försvar av en viktigare frihet, t ex rätt till demokratiskt självstyre, och tryckfrihet kan begränsas, om det behövs för att individer skall få rättvis domstolsbehandling. Frihet får däremot inte avvägas mot individers eller samhällets välfärd. Rättvisan tillåter inte att man inte skjuter upp allmänna val eller begränsar fackliga friheter av hänsyn till samhällsekonominns stabilitet.

För alla lika, allmän frihet, som t ex medger oinskränkt rätt att äga produktionsmedel, skulle innebära stora begränsningar i andras fri- och rättigheter. Det tycks vara därför Rawls efterhand preciserar *frihetsprincipen* till "ett system av grundläggande fri- och rättigheter".<sup>15</sup> Demokrati berättigas inte med sin nytta utan som individuell *rättighet*. Den ger *politisk* frihet, rätt att rösta och kandidera till politiska ämbeten, yttrande-, tros- och organisationsfrihet, personlig frihet, rätt till personlig egendom samt frihet från godtycklig arrestering. Friheten är formell och har – eftersom alla inte kan använda den lika effektivt – inte samma värde för alla.

Trots att alla är lika fria att äga tidningar eller TV-sändare, kan ju inte alla äga dem. Ett krav på för alla lika värde av friheten skulle kanske ställa frihetsprincipen i konflikt med skillnadsprincipen, dvs motverka de sämst ställdas rätt till maximalt innehav av grundvärden. Principen kräver inte heller ekonomisk fri-

het, individens ovillkorliga rätt att äga produktionsmedel eller förfoga över produkten av sitt arbete.<sup>16</sup> Denna rätt är villkorlig och beror på om den är förenlig med övriga principer.

*Samma-chans-klausulen* medger att samhällspositioner privilegieras, om det behövs för att locka lämpliga personer till viktiga uppgifter. De måste i så fall vara öppna för alla och förenas med arrangemang, t ex kompensatorisk utbildning, som ger lika begåvade och ambitiösa individer samma reella chans. (TJ: 83 ff) *Skillnadsprincipen* slutligen, kräver att välståndsskillnader är till allas, men särskilt de sämst ställdas, fördel.<sup>17</sup> Skillnader mellan storföretagares och lågutbildade arbetares välstånd kan motiveras med att främja de senares välstånd; men inte med att främja samhällets totala nytta, t ex genom ökad BNP.

Principerna ställer stränga krav på staten. Om inte största möjliga, för alla lika, frihet förverkligas, allas lika chanser gagnas och de sämst ställdas välstånd i övrigt maximeras, kränker staten rättigheter och förverkar sin rätt till medborgerlig hörsamhet.<sup>18</sup> Det reser frågan om Rawls verkligen lyckats demonstrera att hans principer *skulle* väljas i initialsituationen, om hans principer verkligen är rättvisepprinciper och *bör* väljas, och om de är realistiska och *kan* väljas för verkliga samhällen.

### 2.3 Skulle principerna väljas?

I Rawls' allmänna rättvisepprinciper likställs frihet med övriga grundvärden. Inte ens om man godtar hans naturtillstånd är det klart, varför parterna överger sin försiktighet och ger frihet särställning i den speciella.<sup>19</sup> Frihet är, när allt kommer omkring, bara nödvändigt för vissa planer. Andra förverkligas lättare, om friheten får bytas mot materiellt välstånd. (Wolff: 93 ff) Så det är inte klart, varför parter, som inte vet sina livsplaner, skulle ge frihet så hög prioritet. Rawls anser nog inte att de överger sin försiktighet utan att försiktigheten i välordnade samhällen just kräver att frihet prioriteras. Om man inte vet vilken plan man har, är det rationellt att prioritera frihet som förenlig med flest planer. Det vore oklokt att värdera välstånd högre, när civilisationens villkor förbättras och chanserna att förverkliga planer ökar.

Med hänsyn till parternas försiktiga psykologi och höga prioritering av *jämlikhet i frihet* kan man å andra sidan undra, hur de vågar acceptera skillnadsprincipen och överhuvudtaget medge skillnader i välstånd. Med sin kunskap om samhällets grundläggande dynamik måste de veta att ojämlikhet i rikedom, makt och välstånd även medför ojämlikhet i frihet, eftersom rikedom, makt och välstånd gör det lättare för individer att verkligen använda sina fri- och rättigheter. I själva verket talar alla argument, som övertygar parterna att välja för alla lika (formell) frihet, snarare för att välja för alla lika värdefull (reell) frihet.<sup>20</sup>

Om man bara ser till initialsituationen – och frånser den speciella psykologi Rawls utrustar parterna med – kan man snarare undra varför de väljer den stränga skillnadsprincipen och bara godtar ojämlikhet, som gynnar de sämst ställda. Varför skulle inte rationella och icke-avundsjuka parter godta ojämlik-

het, som t ex inte försämrar för de sämst ställda? Enligt Rawls beror det på att de vet att ojämlikhet minskar de sämst ställdas självrespekt. Men beror den verkligen på hur mycket grundvärden man har? Kan inte "fattigdomsbaserad självrespekt vara mera tillfredsställande än minimivälfärd till priset av vanhedrande underdånighet inför välfärdsbyråkratin?" (Barber 1974: 299)

Varför är parterna besatta av att undvika det värsta? Med rationella kalkyler kan de beräkna sannolikheten för olika utfall och chansa på att inte bli sämst ställda. Om alla har samma chans att bli vem som helst, är det inte irrationellt att chansa på att allt går väl och föreslå perfektionistiska principer t ex belöning efter begåvning.<sup>21</sup> Sannolikheten att bli genomsnittlig är i alla händelser god och rationalitet i strikt mening tycks snarare tala för val av rättvisepprinciper i termer av genomsnittsnytta, dvs utilitaristiska principer som maximerar samhällets genomsnittliga nytta i stället för att välja som om ens värsta ovän skulle avgöra ens position.

Men Rawls medger dem inte detta. De får inte kalkylera sannolikheten av att ha en viss livsplan eller viss karaktär. Han stipulerar att de har så stark riskaversion och bryr sig så lite om vad de får över minimum, att de inte chansar i denna osäkra situation.<sup>22</sup> De oroar sig så över risken att förlora, att de inte lockas av chansen att vinna. Därför beslutar de enligt maximinregeln och väljer den princip vars värsta utfall är minst dåligt. (TJ: 18) Psykologiska ad-hoc-antaganden snarare än rationalitet bestämmer deras försiktiga, kanske t o m fega, val. Utan dem skulle parterna föredra en version av den doktrin Rawls vill vederlägga, nämligen (genomsnittlig) utilitarism. Principerna är knappast härledda från neutrala rationalitetsteoretiska premisser; de följer snarare av främmande, kontroversiella tilläggsantaganden.<sup>23</sup>

## 2.4 Bör principerna väljas?

Rawls har definierat en hypotetisk kontraktsituation, där rationella parter väljer rättvisepprinciper bakom en slöja av okunnighet. Även om de skulle välja principerna i den situation han definierat som "en situation, där maximinregeln tillämpas" (TJ: 155) aktualiseras frågan hur vi vet att principerna just är *rättvisepprinciper* och inte – som t ex Nozick föreslår – egennyttig klokhet eller t o m avund.<sup>24</sup> Vad berättigar dem som rättvisepprinciper?

### 2.4.1 Kontraktualism

Är de rättvisepprinciper, därför att de uttrycker vad rationella och fria aktörer utan moraliska band till varandra skulle enas om i en situation, som är neutral och opartisk, dvs "fair"? Vi kan, enligt Rawls säga att principerna "är berättigade, därför att de skulle vinna samtycke i initialsituationen". (TJ: 21) En invändning mot detta är att bara *ingångna* kontrakt tycks berättiga principer. I så fall kan Rawls kontrakt, som är *hypotetiskt* och aldrig ingåtts, inte berättiga principer.<sup>25</sup>

Även om jag skulle ha enats med dig om att sälja min klocka för en hundralapp, om du frågat i går, kräver inte rättvisan att jag säljer idag, när jag fått veta

att det är en Rolex. Eller anta "att vi spelar poker och mitt i en hand upptäcker att leken saknar ett kort. Du föreslår att vi kastar handen, men jag vägrar, därför att jag vet att jag kommer att vinna och vill ha pengarna i potten. Du kan säga att jag säkert skulle ha gått med på proceduren, om möjligheten att ett kort saknats diskuterats i förväg."<sup>26</sup> Det hypotetiska kontraktet *berättigar* inte principen, men hjälper oss kanske upptäcka den. Fastän Rawls ibland tycks tveka om principerna är rättvisa för att de skulle väljas eller väljs för att de är rättvisa, kan inget *hypotetiskt* kontrakt berättiga dem.

#### 2.4.2 Rationalism

När parterna är precis lika varandra, behöver inga förhandlingar ske. Alla övertygas av samma argument och valet av principer kan, som Rawls noterar, ses "utifrån en enda slumpmässigt vald person," (TJ: 139) dvs som vems som helst rationella och egennyttiga val. Det är vad "fria och rationella personer, angelägna att främja egna intressen skulle godta i en ursprunglig position av jämlikhet." (TJ: 15) Om jag begåvats med talanger och använder dem, så att den sämst ställda gagnas, får jag själv mera. Om jag är sämst ställd, får jag det så bra som möjligt. Kan principerna berättigas, därför att de uttrycker vad varje rationell person skulle välja för att tillgodose sina intressen i initialsituationens osäkerhet?

Om principerna tillgodoser allas intresse för att maximera grundvärden, kan egennyttiga väljare knappast förbigå dem. Det vore irrationellt att riskera ett värre öde än att som sämst ställd få det så bra som möjligt. Även om man kan invända att en *förklaring* i termer av rationella och egennyttiga val under osäkerhet, inte verkar *berättiga* principer som rättvisepprinciper, framstår det naturligtvis som ett starkt skäl, om principerna är i allas intresse.

Initialsituationen visar emellertid inte detta. Att vissa principer under säregna omständigheter och osäkerhet är i mitt intresse, innebär inte att de är i mitt intresse under andra omständigheter, när jag t ex vet mer om mig själv och mitt samhälle. Varför bör vi, om nu verkliga individens intressen är viktiga, just ta initialsituationens perspektiv "i stället för vårt eget verkliga?" (Wolgest 1987: 58) Principernas rationalitet i den egendomliga initialsituationen kan inte *berättiga* dem. Ger argumenten att principerna inte gör "godtyckliga skillnader mellan personer", ger "rimlig" balans mellan konkurrerande krav, (TJ: 5) och "bättre än andra kända doktriner" (TJ: 579) svarar mot våra övervägda omdömen någon ledtråd?

#### 2.4.3 Empirism

Etik måste, enligt Rawls, liksom annan vetenskap, utvecklas i samspel mellan teori och "fakta", dvs våra genomtänkta övertygelser i rättvisefrågor. Med *den reflektiva jämviktens metod* kan man, hävdar han, visa, att de principer som *skulle* väljas i hans teoretiskt konstruerade procedur ligger under våra övertygelser om rättvisa. Principerna uttrycker normer, som vi redan godtar eller skulle godta efter reflektion.



I det perspektivet framstår Rawls' resonemang om initialsituation och aktörer som en empirisk teori, från vilken hypoteser om rättvisans principer kan härledas och testas. Proceduren *genererar* hypoteser om principer och omdömena *bekräftar* dem. Han ger själv ammunition åt tolkningen genom att framställa våra övervägda omdömen som en mängd moraliska *fakta*, varemot rättvisehypoteser kan testas. Det finns, säger han, "en bestämd, om än begränsad klass av fakta mot vilka våra principer kan kontrolleras, nämligen våra övervägda omdömen i reflektiv jämvikt. En rättviseteori är föremål för samma metodregler som andra teorier." (TJ: 26)

Rawls jämför med lingvistik. När vi konstruerar grammatiken för ett språk, söker vi de principer, som kommer till uttryck i korrekt språk. Om vi lyckas, klarlägger principerna språkets struktur. Noggranna talares språk kan förutsägas. Om vi misslyckas med att t ex förklara ett uttryck, som tycks oss riktigt, kan vi modifiera principerna, så att de blir förenliga med det motspänstiga uttrycket. Men vi kan också, om vi känner oss säkra på principerna, hålla fast vid dem och se uttrycket som kanske trots allt oriktigt. På samma sätt kan vi, enligt Rawls, formulera ett slags rättvisegrammatik. Genom att röra oss mellan teori och övertygelse och modifiera än den ena än den andra kan vi nå (bästa möjliga) passning mellan principer och övertygelser.<sup>27</sup>

Rawls' arbete med att beskriva initialsituationen skall ses i detta ljus. Språkteori får modifieras med antaganden, som medger härledning av hypoteser, som klarlägger språkliga fakta. Rättviseteori får modifieras, så att principer kan härledas, som stämmer med och klarlägger "rättvisefakta"; de övervägda omdömen, som vi får tillgång till genom att t ex försäkra oss om att de uttrycks under eftertanke, bygger på sanna verklighetshetsföreställningar, är allvarligt menade, tveklösa, görs utan biavsikter och består efter omprövning.<sup>28</sup>

Den empiriska tolkningen aktualiserar många invändningar. Liksom den rationalistiska skiljer den inte mellan förklaring och berättigande. Iden att övervägda omdömen är moraliska fakta inbjuder inte heller till den *prövning* av omdömens giltighet, som förefaller vara skäl för att överhuvudtaget ägna sig åt rättviseteori. Är filosofers uppgift verkligen att – som sociologer eller antropologer – *klarlägga* våra omdömen? Att vi råkar ha vissa värderingar visar väl inte att de är riktiga. Reser det inte bara frågan om vilka värderingar vi bör ha?

Rawls' principer kan inte rimligen ses som empiriska hypoteser, ägnade att klarlägga våra övervägda omdömen. Om överensstämmelse mellan omdömen och principer är avgörande, tillför initialsituationens kontrakt ingenting: det blir överflödigt. Även om flera formuleringar i *A Theory of Justice*, ger stöd åt tolkningen, är den ingen plausibel tolkning av Rawls ståndpunkt. Han söker inte bara en deskriptiv moralisk grammatik, som klarlägger de principer som *råkar* ligga under våra omdömen. Han söker principer, i sig plausibla, som ger stöd åt och berättigar dem.

I så fall riskerar emellertid Rawls' modellering av initialsituationen att framstå som otillåtet "riggande". (Hare 1974: 91) Med formuleringar som att vi vill "definiera initialsituationen, så att vi får den önskade lösningen" (TJ: 141), inbjuder han själv till anklagelsen för att rigga. I språkteori är riggande inte

samma problem, eftersom grammatikens principer bara behöver klarlägga språkbruk – inte berättiga det.

#### 2.4.4 Intuitionism

Mera plausibel – och kanske förenlig med ”riggandet” – är en intuitionistisk tolkning av Rawls metod. Fastän hans prioritetsregler utesluter *avvägning* mellan principer, spelar intuitiva *omdömen* stor roll i hans argumentation. (Feinberg 1974, Hare 1974) I själva verket stöder han principerna på två sätt; dels, som vi redan sett, i initialsituationens och samhällskontraktets disciplinerade termer, dels informellt och intuitivt. Låt oss se hur Rawls’ informella, intuitiva stöd för principerna ser ut.

Fastän principerna skulle väljas av rationella, icke-avundsjuka och icke-altruistiska väljare bakom en slöja av okunnighet, stämmer de med vår övertygelse om rättvisa som ömsesidigt och nyttigt samarbetsarrangemang under knapphet och motstridiga krav. Om allas välstånd beror på ett samarbete, utan vilket ingen får ett tillfredsställande liv, bör förmåner utdelas så att alla, även de sämst ställda, lockas samarbeta.

Principerna stämmer med övertygelsen att det goda inte bör fördelas utifrån tillfälliga, för individer okontrollerbara egenskaper. (Rawls 1977: 160) Att fördela efter *förtjänst* som begåvning eller karaktär vore just att låta tillfälliga, okontrollerbara, moraliskt irrelevanta, i grund ”oförtjänta”, egenskaper avgöra det godas fördelning.<sup>29</sup> Det samma gäller *nyttoprinciper* som – i strid med våra omdömen – ställer nyttomaximum framom verkliga människors, t ex de sämst ställdas, öden.

Också *marknadsprincipen* avvisas. Även om den förenas med formell jämlikhet i möjligheter och ger begåvade fattiga samma chans, strider den, menar Rawls, mot övertygelsen att det goda inte får fördelas utifrån moraliskt irrelevanta tillfälligheter. Fastän det är ”attraktivt att tänka sig att samhället bör utvecklas över tiden enligt frivilliga överenskommelser” kan vi inte frånse att marknaden över tiden ackumulerar ojämlikhet.<sup>30</sup> Denna bakgrundsojämlikhet gör marknadsfördelning alltför beroende av tidigare fördelning, eftersom tillgångar får växa, där slumpen en gång lät dem falla.

Om vi noga prövar våra övertygelser, kräver de *reell* jämlikhet i chanser; ens livsutsikter får inte bero av i vilka sociala villkor man råkar hamna. Alla med samma begåvning och vilja att använda den har rätt till lika livsutsikter. (TJ: 73) Det kräver lika sociala startmöjligheter. Om de uppnås, är återstående skillnader naturgivna. Även vår naturliga utrustning är emellertid godtycklig och moraliskt irrelevant; en naturens nyck varöver vi saknar kontroll. Att fördela enligt naturens lotteri är lika oberättigat som att fördela enligt det sociala livets tillfälligheter.

Varken sociala eller naturgivna skillnader är moraliskt relevanta; ingendera bör avgöra vad människor har rätt till. Om *alla* individuella egenskaper är moraliskt irrelevanta, förtjänar ingen någon speciell tilldelning av resurser.<sup>31</sup> Ingen har rätt till mer än jämlikhet, ingen behöver godta mindre. Strikt jämlikhet är naturlig intuitiv utgångspunkt.

Ändå gör, enligt Rawls, våra övertygelser inte halt vid jämlikhet. De medger i själva verket samma avsteg som dem hans rationella icke-altruistiska parter gör bakom slöjan av okunnighet. Anta "ett hypotetiskt ursprungligt arrangemang, där alla grundvärden delas lika; alla har lika rättigheter och skyldigheter. Inkomster och välstånd delas lika. Tillståndet är utgångspunkt för att bedöma förbättringar. Om viss ojämlikhet i välstånd och organisatorisk makt gör att alla får det bättre än i denna hypotetiska ursprungssituation står de i samklang med den allmänna uppfattningen."<sup>32</sup> Om de sämst ställda har det så bra som möjligt och andra – utan att förtjäna det – har det än bättre, har ingen grund att klaga.

Mot övertygelsen att orättvisa är ojämlikhet, som inte alla tjänar på och att invändningar mot skillnader som maximerar de sämst ställdas välstånd är grundlösa, kan trots allt intuitivt grundade, skäliga omdömen anföras. Om t ex medborgare i ett samhälle enats om att dela lika och avvisar Rawls' princip, som tillåter skillnader till de sämst ställdas fördel, därför att de värderar jämlikhet mer än ökat välstånd, kanske de kan kritiseras för bristande rationalitet. Men det tycks i alla händelser inte alls intuitivt givet att de just bryter mot rättvisans principer, om de avvisar Rawls' principer.

I intuitionistisk tolkning framstår själva initialsituationen som uttryck för övervägda moraliska omdömen om opartiskhet och "fairness". Vi prövar omdömen, principer och samhällliga arrangemang genom att konfrontera dem med initialsituationens grundläggande intuition. I så fall blir hela kontraktsargumentet bara en version av överensstämmelseargumentet och ger inget oberoende stöd åt principerna. Även denna tolkning gör initialsituationens kontrakt överflödigt.

#### 2.4.5 Konstruktivism

Rawls avvisar den intuitionistiska tolkningen. Hans reflektiva metod är en (kantiansk) konstruktivism. (Rawls 1980: 555 ff) Den medger inte, som pluralistisk intuitionism, avvägning *mellan* principer; inte heller, som rationell intuitionism *direkt* härledning av principer från intuitioner. Inga ideer är på förhand immuna mot kritik. Konstruktivism förutsätter inte ens att det finns på förhand givna rättvisepinciper. De måste *konstrueras*, t ex utifrån ideal om välordnade samhällen, styrda av en offentlig rättvisesyn eller i Kants mening autonoma personer, som ser varandra som fria, jämlika, moraliska och rationella. (Rawls 1980: 521 ff) Initialsituationen är konstruerad som den filosofiskt bästa för val av rättvisepinciper.<sup>33</sup>

Poängen är att förena idén om fairness med de formella villkor begreppet välordnat samhälle uttrycker och använda dem vid val mellan rättvisepinciper. Vi börjar med att klargöra våra ideal. Sedan konstruerar vi med deras hjälp en initialsituation, som avgör parternas övervägande och val av principer. Varje led prövas mot övervägda omdömen. Konstruktivism förutsätter tydligen en oklar och – tror jag – ohållbar distinktion mellan "ideal" om t ex välordnade samhällen och autonoma personer å ena sidan och "övervägda omdömen" å den andra.

Fastän argument för rättvisepprinciper, enligt undvikandemetoden, bör utgå från enighet, söker Rawls inte (längre) underliggande objektiva principer, som uttrycker och klarlägger universella sanna omdömen. Han föreslår – utifrån filosofiska ideal och en opartisk, ”fair” procedur – rättvisepprinciper, som vi kan godta. Han utesluter inte större räckvidd, men antar det inte heller. Metoden är, hävdar han ontologiskt, kunskapsteoretiskt och metaetiskt neutral. Den avstår från kontroversiella ställningstaganden t ex om rättvisedomens realism, sanning eller universalism.

Initialsituationens val uttrycker *ren* procedudural rättvisa. Där finns, lika lite som i ett lotteri, något oberoende kriterium på rätt utfall; bara en ”korrekt eller fair procedur, så att utfallet också är korrekt eller fair, oavsett vad det är”. (TJ: 86, Rawls 1980: 523) En skillnad mellan lotteriets rena procedur och initialsituationens, som Rawls inte riktigt diskuterar, är att man i den senare men inte i den förra, vet utgången på förhand. Initialsituationen verkar inte ren i samma mening som lotteriet.

Kanske skiljer han mellan rena procedurer i lotteriets mening, som inte kan konstrueras och konstruktivistiskt rena procedurer<sup>34</sup>, som – om de karakteriseras rätt utifrån ”våra” ideal om autonoma personer och välordnade samhällen – medger härledning av rättvisepprinciper. Rättvisa garanteras av att proceduren arrangerarats riktigt, är ”fair” och inte godtyckligt gynnar någon. Vad rättvisa kräver i lotterier vet vi, men vad den kräver i en samhällelig fördelning måste konstrueras.

Det gör ursprungssituationen. Rättvisa ses inte längre som resultat av ett på egen nytta grundat rationellt val. Det *rationella* har, betonar Rawls nu, för honom alltid varit underordnat det *skäliga*.<sup>35</sup> Slöjan av okunnighet gör att valet av principer inte påverkas av t ex ojämlikhet i välstånd, status eller intelligens. Den tvingar parterna se varandra som fria, jämlika, rationella och moraliska, i Kants mening *autonoma* personer, beredda att godta för alla acceptabla rättvisepprinciper.

Gränsen mellan intuitionism och konstruktivism synes ändå inte skarp. Rawls börjar med idén om rättvisa som resultat av en formell, opartisk, neutral, dvs ”fair” valsituation, där utfallet som i ett lotteri är rättvist, vad det än är. När allt kommer omkring finner han den dock ur stånd att ge acceptabla principer. (Lindensjö 1988: 58) Därför kompletterar han med substantiella etiska *ideal* om autonoma personer och välordnade samhällen, som knappast kan skiljas från intuitioner. De motiveras med än mer grundläggande intuitioner, t ex att ingen förtjänar fördelar av naturligt eller samhälleligt givna resurser och att vinster från dem därför är moraliskt irrelevanta.

#### 2.4.6 Scientism

Ändå tolkas Rawls’ konstruktivism ofta i termer som jag – lite tillspetsat – vill benämna etisk scientism.<sup>36</sup> Enligt den *vida* reflektiva jämviktens metod, ”riggar” Rawls inte sin teori för att medge härledning av principer som stämmer med våra omdömen; inte heller låter han, som intuitionister, våra omdömen slutgiltigt avgöra rättvisepprinciper. Metoden är i denna tolkning, en variant av

vetenskapens metod.<sup>37</sup> Den söker jämvikt mellan tre klasser av påståenden: *övervägda omdömen* (t ex slaveri är orätt), *rättvisepprinciper* (nyttoprincipen eller Rawls principer) och *bakgrundsteorier* om procedurer, moraliska personer, moralens roll i samhället mm.

Med teori avgörs om principer och omdömen skall godtas eller revideras; med omdömen avgörs om teorin skall ändras. Bristande överensstämmelse kan undanröjas, om omdömen, principer eller teori revideras. Om teorin inte ger principer som stämmer med omdömena, får omdömena omprövas. Om de står fast, får teorin ändras och nya principer härledas. Om de stämmer med omdömena är allt väl; om inte, får enstaka omdömen "suspenderas". Invändningar – t ex att principer inte gärna kan berättigas med teorier, som de själva stöder sig på eller att teorier inte kan stödja omdömen, som de själva får stöd av – avvisas med argumentet att just så utvecklas t ex naturvetenskap.

Ty, hävdar man, inte heller i natuvetenskap har *observationer*, *teorier* eller *hypoteser* någon privilegierad position; allt kan ifrågasättas. Motsägelser undviks genom att teori, hypoteser eller observationer revideras. Hypoteser berättigas – liksom Rawls' principer – genom ömsesidigt stöd mellan många överväganden, med att allt passar in i en sammanhängande helhet. Observationer stödjer teorier och hypoteser, vilka i sin tur stödjer observationer.

Initialsituationens principer får stöd både av övervägda omdömen och plausibel – filosofisk eller samhällelig – teori om (t ex) procedurer, personer, välordnade samhällen och moralens samhällsroll. Det handlar om en "vidare" reflektiv jämvikt än den "trånga" mellan omdömen och principer. Om initialsituationen beskrivs med bakgrundsteori som i alla fall delvis är oberoende av omdömen, kan – liksom i vetenskap – (bästa möjliga) passning skapas mellan omdömen, principer och bakgrundsteorier, som var för sig är plausibla. (Daniels 1991:91 ff)

En svårighet med tolkningen är väl diskuterad, nämligen relationen mellan empirisk observation och rättvisedom. (Haslett 1991: 139 ff) Vetenskaplig cirkularitet kan passera, därför att vi "vet" att en yttervärld av fakta beskrivs, som är oberoende av både teori och observationer. Den begränsar godtycklig manipulation och gör det möjligt att värdera teorier genom att göra förutsägelser och undersöka om de slår in. I den reflektiva metoden har detta – för vetenskap utslagsgivande – ingen motsvarighet.

Om den invändningen befinns bygga på en alltför positivistisk vetenskapsyn, kan en annan åberopas som, tror jag, träffar särskilt hårt, därför att den baseras på en av Rawls' egna grundläggande ideer. Metoden ger nämligen ingen hjälp, när man skall avgöra, om omdömen, principer eller teori skall ändras. Rawls tvingas falla tillbaka på intuitionism i just den mening han alltid sökt undvika; ett antal likvärdiga alternativ mellan vilka val bara kan träffas med intuitiv avvägning.

#### 2.4.7 Kontextualism

"Det som berättigar en rättvisepuppfattning är inte sanning mot en oss i förväg given ordning utan överensstämmelse med en djupare förståelse av oss själva,

våra strävanden och vår insikt att den, givet vår historia och tradition, är den för oss mest skäliga.” (Rawls 1980: 519) Om rättvisepprinciper, som Rawls numera understryker, inte är universella utan bara kan bestyrkas utifrån en gemensam kontext och om undvikandemetoden skall tillämpas, kan de inte stödjas med kontroversiell filosofisk teori, inte ens Kants om autonoma personer. Rawls behöver en mindre kontroversiell utgångspunkt. Han finner den i ideer, förbundna med demokratins institutioner och tolkningstraditioner. Han söker kärnan i en överlappande konsensus, nämligen demokratins för (de flesta av) oss gemensamma ideer.<sup>38</sup>

Reflektiv jämvikt avser nu relationen mellan bakgrundsteori, principer och demokratiska övertygelser. Vi samlar säkra övertygelser, t ex att religiös tolerans är rätt och rasdiskriminering orätt och söker de principer de uttrycker. Vi ser våra politiska institutioner, vår kultur och traditionerna att tolka dem som en gemensam fond av erkända ideer och söker förena dem i en rättvisepuppfattning som stämmer med övertygelserna. Religiös tolerans är grundparadigm för frihetsprincipen med dess krav på för alla lika frihet. Den är inte kontroversiell eller oförenlig med våra politiska institutioner och ideer. Rasdiskriminering är ett skolexempel på kränkning av samma-chans-klausulen, som också är väl grundad i demokratins traditioner och ideal. Frihetsprincipen och samma-chans-klausulen är säkert i reflektiv jämvikt med rimligt tolkade demokratiska övertygelser. (Rawls 1985: 224 ff)

Större problem erbjuder, synes det mig, skillnadsprincipen, som ju kräver att välståndsskillnader, som inte maximerar de sämst ställdas lott, elimineras. Den uttrycker intuitionen att fördelar till följd av naturens eller samhällets lotteri är moraliskt godtyckliga och inte får avgöra individers välstånd. Sådana fördelar bör ses som samhälleliga tillgångar, vilka – enligt rättvisans krav – bör användas för att kompensera de mindre vällottade.

Initialsituationen är ingen neutral utgångspunkt utan ett uttryck för demokratiska samhällens värderingar. Den förutsätter, hävdar Rawls mot dem, som anklagar honom för personmetafysik, inte mer metafysik än ett monopolspel. Den hjälper oss formulera värderingar vi redan har. Vi kan pröva den närhelst vi står inför ett politiskt–moraliskt problem. Kontraktet är bara ett sätt att visa hur människor i demokratiska samhällen tänker. Det speglar våra åtaganden till frihet och jämlikhet. Rättvisa är vad fria och jämlika medborgare kan enas om under villkor som är ”fair”. I kontextualistisk tolkning är rättvisans principer och premisser implicita i demokratins traditioner. (Rawls 1985: 242 ff)

Strategin att argumentera utifrån allmänt omfattade demokratiska ideal och undvika kontroversiell filosofi är knappast problemfri. En invändning kan benämnas ”det demokratiska berättigandets paradox.” (Baynes 1992: 72) I demokratiskt perspektiv är rättvisepprinciper berättigade, om fria och jämlika medborgare offentligt kan enas om dem. Det krävs emellertid kriterier för att avgöra om de verkligen är fria och jämlika; kriterier som inte bör hämtas från våra ideer om frihet och jämlikhet. Det är inte oproblemiskt att demonstrera en samhällsordnings rättvisa genom att vädja till dominerande föreställningar och institutioner i detta samhälle – det är ju dessa som skall värderas.<sup>39</sup>

## 2.5 Kan Rawls' principer väljas?

Hur kan Rawls principer, hypotetiskt valda bakom en slöja av okunnighet, hjälpa oss, som vet "vilka och var vi är?" (Walzer 1983: 79) Rawls' svar är att de är praktiskt användbara och kan bidra till samhällsfred och stabilitet. De kan läggas till grund för organisering av verkliga samhällen.

När parterna enats om rättvisepprinciper lyfts "slöjan av okunnighet" successivt undan. De får kunskap om "sitt eget" samhälle, så att de kan anta en författning, som ger lika grundläggande frihet åt alla medborgare. Följande steg består i att utforma och genomföra lagar och politik, ägnade att maximera de sämst ställdas långsiktiga utsikter med hänsyn till "fair" jämlikhet i chanser och lika grundläggande friheter.

### 2.5.1 Staten

Initialsituationens parter ger en stat ger mandat att förverkliga rättvisans principer. Ty när fördraget är signerat, börjar de misstänka varandra för att inte hålla det och frestas själva svika det. Problemet löses genom att en stark, repressiv apparat etableras, som tex kan straffa "gratispassagerare", som vill dra nytta av kontraktet utan att själva bidra. Statens uppgift är att bevaka att kontraktet hålls.

Staten är bara berättigad om den kan genomföra rättvisans principer, dvs skydda individers fri- och rättigheter, främja jämlikhet i chanser och förbättra välbefindandet genom att arrangera olikheter, som gynnar alla och särskilt de sämst ställda. Den måste därför veta både hur jämlikhet i möjligheter och de ojämlikheter som verkligen gynnar sämst ställda, skall arrangeras. En förvaltnings- och politikapparat behövs alltså för att identifiera ändamålsenliga handlingsätt.

### 2.5.2 Staten och frihetsprincipen

Staten svarar alltså för kontraktets första del, som kräver största möjliga och för alla lika frihet, innan andra frågor ens får övervägas; t o m om det gäller att stödja behovande eller samhället som helhet. Sådan okänslighet för verkliga mänskliga behov kan ingen stat i ett verkligt samhälle uppvisa. Det tyder på att Rawls underskattar problemen med att förena de båda huvudprinciperna i verkliga samhällen.

Frihetsprincipen går före skillnadsprincipen. Om man som Rawls definierar intressen i termer av preferenser för "grundläggande värden" och godtar politiskt deltagande som tecken på intresse, riskerar man gynna de bäst snarare än de sämst ställda. I verkliga samhällen kan de förra väntas ha högre medvetenhet om sina intressen och delta mer i politiskt beslutsfattande.

### 2.5.3 Staten och samma-chans-klausulen

Kravet på samma chans, som påminner om att Rawls inte lyckats befria sig från en sorts moralisk förtjänstprincip, (Fishkin 1984: 156) är mera komplext än

hans analys förutsätter. Vi kan tänka oss två lika begåvade barn, som lär sig läsa. De skiljer sig i fråga om vilken undervisning som passar dem bäst. Det ena lär bäst visuellt, det andra genom att lyssna. Om samma chans främjas med "lika medel", som brukar vara fallet i verkliga samhällen, gynnar undervisningen det ena. Det gynnade barnet ter sig snart mer begåvat än kamraten, varvid vi uppfattar skillnaden som naturgiven. Om den andra formen använts, kunde förhållandet varit omvänt. Rådande teknologi kan alltså gynna vissa och missgynna andra med liknande begåvning och ambition.<sup>40</sup>

#### 2.5.4 Staten och skillnadsprincipen

Om staten skall ordna ojämlikhet, så att de sämst lottade gynnas, måste de identifieras. Hur välja mellan grupper som förtryckta etniska minoriteter, fängelsekunder, beroende hemmafruar, drogmissbrukare, fattiga eller sjuka för att inte nämna olika kombinationer av dessa? Rawls föredrar ett klassperspektiv med en "representativ" företrädare för de lägst avlönade eller utbildade. Lösningen beaktar dock bara vissa värden. Rawls antar, kanske med rätta, att just dessa korrelerar med övriga värden, t ex "självrespekt". Det är i alla fall inte osannolikt att viktiga sociala nackdelar skulle förbises i en sådan mätning. Det kan knappast heller uteslutas att de "sämst ställda" snarare är "orepresentativa" individer med särskilda behov.<sup>41</sup>

För att förverkliga skillnadsprincipen och samma-chans-klausulen måste staten identifiera relevanta handlingsalternativ och avgöra deras för- och nackdelar för olika grupper. Det är ett villkor för fortsatt samarbete. Om kontraktet skall hållas, måste både de sämst ställda och övriga veta, att de får vad de skall, att det inte finns något för dem bättre sätt att uppfylla kontraktets villkor på.

#### 2.5.5 Teknokrati eller politik

En väg kan kallas *teknokratisk*. Den går ut på att bygga politik på vetenskaplig kunskap. Staten skaffar nödvändig kunskap genom att specialisera och professionalisera sin organisation. En allokeringsavdelning svarar för prissystem och motverkar marknadsmonopol; en stabiliseringsavdelning främjar effektiv efterfrågan och acceptabel sysselsättningsnivå; en transfereringsavdelning svarar för en social miniminivå; en distributionsavdelning anpassar slutligen skatter, egendomsrätt och produktion av allmänna nyttigheter till rättvisans principer. (TJ: 276)

Att förutsäga och mäta effekter av politiska åtgärder och utvärdera mot skillnadsprincipen är sällsamt komplicerat. Mängden "möjliga" åtgärder är enorm, mängden tänkbara effekter likaså. Än värre är att effekter sällan fördelas jämnt över folket. Antalet undergrupper "för vilka effekter måste bedömas separat, begränsas i princip bara av antalet individer i befolkningen". (Gershuni 1982: 195) En del av problemet kan Rawls bortse från, eftersom han bara beaktar effekter på vissa "representativa" personer. Men det är svårt att tänka sig att en verklig modern stat i praktiken kan begränsa sig så. Även om så vore fallet,



återstår naturligtvis det principiellt svåra prediktionsproblemet, låt vara i mindre komplicerad form.

Den teknokratiska vägen aktualiserar klassiska problem med planering och samordning. I verkliga samhällen splittrar specialisering staten i olika delar. Statssektorer koncentrerar sin uppmärksamhet till egna områden, försummar problem i andra, ja, skapar problem för varandra.<sup>42</sup> En på detta sätt segmenterad stat tycks ur stånd att beakta hela samhällets intresse, dvs Rawls kontrakt.

En annan väg att se till att människor får vad de enligt kontraktet skall ha kan kallas *politisk*. Parterna får själva i förhandlingar mellan konkurrerande partier, organiserade intressen, professioner, statsbyråkrater mm enas om kontraktets konkreta innehåll och utfall. Strategin är problematisk, därför att den inte kan väntas särskilt gynna de sämst ställda; de brukar vara mindre effektivt organiserade, mindre medvetna om sina intressen och mindre konfliktkapabla.

### 3. Politisk filosofi, rättvisa och demokrati

Även om Rawls inte riktigt förverkligat vad han inledningsvis förutskickade, vågar jag gissa att han även i framtiden kommer att framstå som sin samtids intressantaste politiske filosof. Projektet har emellertid, som jag sökt visa, reviderats under resans gång; i några avseenden så grundligt att de framstår som full reträtt. Jag vill sluta med några reflektioner om Rawls' övergripande filosofiska ambition, filosofiska metodologi och berättigande av välfärdsdemokrati.

#### 3.1 Från etik till politisk filosofi

Rawls sökte från början formulera en lära, som konsekvent sätter rättvisa i centrum, och bättre än utilitarism svarar mot våra övervägda intuitiva övertygelser t ex att slaveri är orätt. Det är inte alls klart att han lyckats, ens i den avgörande övertygelsen om slaveri. Rawls' *speciella* teori, som kräver lika frihet för alla, förbjuder visserligen slaveri i välordnade samhällen. Men varken Rawls eller någon annan har mig veterligen gjort gällande att utilitarism skulle kunna medge slaveri i moderna samhällen. Mot den bakgrunden kan man kanske hävda att lärorna – även om utilitarism åberopar empiriska antaganden – når lika långt.

Viktigare är att den speciella teorin bara är ett fall av en *allmän* teori, som medger olika fördelning av *alla* samhällliga värden, inklusive frihet, om detta gynnar de sämst ställda. Den allmänna teorin är inte logiskt oförenlig med slaveri och man behöver knappast sträcka sin fantasi över det orimliga för att föreställa sig att den under vissa villkor kan medge slaveri.

Man kan också – trots Rawls' strävan att överskrida utilitarism – undra om han verkligen lyckats utmönstra utilitaristiskt tänkande i sin egen teori, om man därmed menar att det goda på något sätt skall maximeras och att den enes förluster kan uppvägas av den andres vinster. Dels kan *skillnadsprincipen*, som kräver maximering av den sämst ställdes fördelar, tolkas så, att dennes

vinster uppväger den bäst ställdes förluster. I så fall kan Rawls lära rent av framställas som en utilitarism för den sämst ställde. Dels kan kravet på omsorg om kommande generationer, som ju inte baseras på rättvisans villkor om ömsesidiga fördelar utan på antaganden om känslband mellan generationer, tolkas så att tidiga släktleds umbäranden kompenseras av de kommandes vinster.

Det kan emellertid inte uteslutas att dessa tillkortakommanden snarare är medvetna målreträtter än misslyckanden. Rawls har givit upp – den i tidiga uppsatser och i *A Theory of Justice* uttryckta – avsikten att formulera ett fullständigt alternativ till generell utilitaristisk moralteori. Han anser nu varje övergripande etisk teori – kantiansk, utilitaristisk eller perfektionistisk – oförenlig med en skälig teori om rättvisa. Rättviseteori bör, menar han, inte ses som en del av moralfilosofin. Rättviseteori är en politisk filosofi och måste vara vara oberoende av kontroversiell filosofisk teori. Demokratins toleransprincip måste tillämpas på filosofin själv och rättviseteori vara *politisk* snarare än *metafysisk*.

### 3.2 Från universalism till relativism

I tidiga uppsatser, men också i *A Theory of Justice*, sökte Rawls universella och sanna rättvisepinciper. Därför behövde han en neutral, okontroversiell ”arkimedisk utgångspunkt”, varifrån principerna kunde härledas. Han utgick från en pre-politisk rationalitet hos abstrakt konstruerade individer utanför tid och rum, men fann efterhand att det var ett mycket missvisande fel, att se rättviseteori som del av rationalitetsteori. Jag har också sökt visa att principerna kan stödjas utan hänvisning till initialsituationens kontrakt, liksom att Rawls med tiden mjukar upp sin rationalistiska kontraktsslogik. Fastän han erkänner att den inte är en ”arkimedisk” utgångspunkt utan bygger på andra än mer grundläggande ideal och att den illustrerar snarare än demonstrerar, vill han inte ge upp den.

Även om Rawls inte lyckats bevisa och berättiga sina principer, har han, enligt många mening, visat hur filosofiskt berättigande *i princip* bör gå till. Att berättiga normativa principer genom att visa att de stämmer med relevant och plausibel empirisk och normativ teori, filosofiska ideal och konkreta etiska omdömen skulle i princip vara sunt. Metoden har t o m framställts som filosofins vetenskapliga metod. Den antas kunna överbrygga traditionella klyftor mellan intuitionisters ”självklara utgångspunkter”, naturalisters återförande av normativa begrepp på empiriska och moraliska skeptikers relativism.

I det föregående har jag sökt påvisa metodens mottaglighet för de mest skiftande tolkningar – naturalistiska, intuitionistiska och relativistiska. I tidiga uppsatser, där Rawls sökte visa rättvisepincipernas sanning, tillämpade han metoden så, att kritik för naturalism (empirism) inte alltid saknar fog. Även om sådana inslag inte ens saknas i *A Theory of Justice*, tillämpas metoden där och i efterföljande uppsatser så intuitivt, att dess självständighet till traditionell intuitionism kan diskuteras. I senare arbeten, där principerna berättigas med demokratins ideal, kan avståndet till klassisk intuitionism te sig betryggande. De aktualiserar å andra sidan frågan om avståndet till relativism och skepti-

cism, dvs om metoden i denna tolkning överhuvud taget kan berättiga rättvisepprinciper.

### 3.3 Från rättvisa till demokrati

Rawls gör inte längre anspråk på sanning eller universalism för sin rättviseteori. Teorin systematiserar bara demokratiska ideer, som alls inte tyder på existensen av några oberoende rättvisepprinciper. De är bara ett underlag från vilket *för oss* skäligen rättvisepprinciper kan föreslås. Rawls förenar demokratiska ideer i en sammanhängande och i alla fall delvis ny rättvisesyn, som hävdar att vissa arrangemang bättre än andra förverkligar "våra" frihets- och jämlikhetsideal. Den förenar en liberal frihetsprincip med en socialistisk jämlikhetsprincip i en socialliberal, "välfärdsdemokratisk" samhällsordning.

Eftersom teorin uttrycker demokraters reflekterade självförståelse, kan den vara utgångspunkt för politiska överenskommelser mellan demokrater, dvs medborgare som ser varandra som fria och jämlika trots olika uppfattningar om det goda. Att Rawls inte längre gör anspråk på en *neutral* grund för sina rättvisepprinciper utan berättigar dem med demokratins (för oss) gemensamma grund aktualiserar emellertid, som jag sökt visa, frågan om man verkligen kan avgöra en samhällsordnings rättvisa genom att hänvisa till dess egna ideer och traditioner. Det är tydligt att Rawls rättviseteori nu snarare *uttrycker och upp-repar* demokratins ideal än *berättigar* den. Hans poäng är inte längre att demokrati är rättvis utan att rättvisa (för oss) är demokratisk.<sup>43</sup>

### Noter

1. Enligt intuitionister består vår moraliska förmåga i att fälla moraliska omdömen i enskilda fall, generalisera dem till allmänna moraliska principer och – om de kolliderar – på nytt lita till intuition. Se t ex Ross och Rescher för olika tillämpningar. Feinberg 1974, Dworkin 1974 och (särskilt) Barry 1989 diskuterar ingående intuitionistisk metod. Det gör också Rawls 1971 (s 34 ff) och Rawls 1980 (s 554 ff).

2. Därmed inte sagt att Rawls lyckas undgå metaetiska ställningstaganden. I *A Theory of Justice* kan iden om "moraliska fakta" tolkas som "värderealism", dvs att rättvisepprinciper har sanningsvärde. Senare formuleringar, att principerna snarare är "skäligen (reasonable) för oss givet våra uppfattningar om personer som fria, jämlika och fullt ut samarbetande samhällsmedlemmar." (Rawls 1980) tolkas ofta "antirealistiskt" Med en "scientistisk"tolkning av Rawls metod, som jämför den med naturvetenskapens, har emellertid även senare ståndpunk-

ter tolkats realistiskt. Se Brink 1991 för ett försök att fixera Rawls metaetiska positioner. Mest explicit i metaetiska frågor är Rawls själv i Rawls 1980 (s 554 ff).

3. Se Mill, J.S. för en klassisk formulering. I Smart & Williams (1973) förespråkar den förre och kritiserar den senare utilitarism.

4. Dahl 1989 (kap 6) diskuterar procedural demokrati och olika (bl a utilitaristiska) möjligheter att berättiga den.

5. Dock anser Rawls inte styrkan i en känsla relevant för fördelningars rättvisa (Rawls 1971: 230, 361). Ståndpunkten kritiserar av Barber, (Barber 1974:311) som ser den som ett av många tecken på Rawls' oförmåga att förstå att politik, väsentligen just bestäms av känslstyrka. Att beakta det är enligt Barber nödvändigt för att förverkliga den samhällseliga stabilitet Rawls eftersträvar.

6. Rawls 1967. För diskussion härom se Buchanan 1985: 62 ff.

7. Se Rawls 1971: 3 ff samt framför allt Buchanan 1985 för en systematisk diskussion om förhållandet mellan etik och effektivitet.

8. Rawls a.a. s 24-30; Häremot invänder kommunitarianer att rättvisseprinciper inte *kan* definieras oberoende av det goda, eftersom principernas innebörd varierar mellan olika sociala värden. Se t ex Walzer 1983: 15 och Sandel 1982:15 ff.

9. För invändningen att Rawls liberalism egentligen inte är neutral utan bara propagerar för liberalismens egen syn på det goda, se MacIntyre 1988:337 ff.

10. Rawls 1971: 17-22, 120-121. I T J är parterna medborgare i ett samhälle, berövade minnet om sin och sitt samhälles identitet. I senare skrifter, t ex Rawls 1980, är de representanter med uppgift att främja medborgarnas intressen utan att veta något konkret om dem. Det spelar ingen roll vad man accepterar utom att det senare förklarar hur t ex spädbarn eller mentalt handikappade passar in i ursprungssituationen. Se Barry 1989: 182 ff för närmare diskussion. I övrigt är det naturligtvis viktigt, vilka som medverkar. Att bara *verkliga* och inte *möjliga* människor medverkar kan få konsekvenser för rättvisa t ex i abortfrågor. Att djur utesluts innebär att även de saknar skydd av rättvisseprinciper. Se Hare 1974 och Parfit 1987 för diskussion härom. Att deltagarna tillhör samma generation, så att de vet, att de tjänar på samarbete, innebär att inte heller framtida generationer skyddas av rättvisseprinciperna. De skyddas däremot av Rawls antagande att parterna har känsloband till sin avkomma.

11. Rawls övertar termen rättvisans omständigheter från Hume, liksom en föreställning om rättvisa som ömsesidig nytta. Den senare visar sig svår att integrera i det i övrigt kantska projektet. Spänningen diskuteras av Sandel 1985 i termerna Deontology with a Humean Face (s 13 ff), liksom av Barry 1989.

12. Uppfylls kravet på etisk neutralitet? Premisserna missgynnar i alla fall "spelares" etiska ståndpunkt. Det kan dock även ifrågasättas på mera respektabla grunder. Rawls definition av "det goda", uttryckligen gjord för att vara neutral mellan olika teorier om det goda, gynnar vissa livsstilar framför andra. Så innebär hans ganska materialistiska tolkning av det goda att t ex re-

ligiösa asketer kan klaga över att hans krav berövar dem den enkelhet och kamp för överlevnad de "givet sin övervärldsliga tro ser som nödvändiga". Barber 1974: 299. Se också Nagel 1974: 1 ff, som hävdar att parternas individualism på förhand utesluter övervägande av kollektiva livsformer. Även Habermas ifrågasätter ang. Rawls' grundvärden om lycka måste vara att för egen del samla materiella ting, om det inte kan vara att skapa sociala relationer, där ömsesidighet överväger och tillfredsställelse inte är "den enes triumf över den andres undertryckta behov." Habermas 1979: 198-199. Mot bakgrund av kritiken understryker Rawls (Rawls 1975: 553 ff) att grundvärden generaliserar från behov och att neutralitet inte gäller mellan "livsplaner" utan mellan moraliska personer med förmåga att anta och revidera sådana.

13. Enligt Mill (s 321) säger vi, när normala rättvisseprinciper slås ut av nyttoöverväganden, inte att "rättvisan får vika för en annan moralprincip, utan att det som vanligen är rättvist i kraft av den andra principen, inte är rättvist i detta särskilda fall." Ståndpunkten, att rättvisa bara är ett av olika sätt att maximera nytta och inte fundamental för utilitarism intas t ex av Smart 1991 (s 116).

14. Rawls 1971: 302. Man kan i och för sig undra varför rättvisa kräver *största möjliga* frihet. Om man bara koncentrerar sig på därpå, kan man aldrig börja med de övriga principer. Kanske är det skälet till att Rawls senare modifierar till ett "fullt adekvat" schema av för alla lika friheter. Rawls 1985: 227.

15. Se Hart 1974 för diskussion om spänningen mellan en allmän frihetsprincip och ett system av specificerade friheter. Han noterar att även den nya lösningen ger problem, eftersom olika friheter kan komma i konflikt med varandra. Rawls måste *antingen* hänvisa till intuitiv avvägning, som han djupt ogillar *eller* till "lexikalisk ordning" av friheter, liknande den mellan hans rättvisseprinciper. Han tycks föredra den senare vägen. För diskussion om lexikalisk ordning av olika principer. Se Wilkins & Zelikovitz 1991.

16. Rättvisseprinciperna utesluter inte, som många av Rawls kritiker tror, alla former av

socialism; de "skulle snarare kräva dem, om stabilitet i ett välordnat samhälle inte kan nås på annat sätt." Rawls 1975: 546.

17. Kravet att *alla*, inte bara de sämst ställda, skall gagnas av rättvisans principer har diskuterats. Rawls antar empiriskt en kedjeförbindelse, som innebär att allas utsikter förbättras, när de sämst ställdas utsikter förbättras. (TJ: 80 ff) Men man kan nog inte utesluta att, i ett samhälle med tre grupper, de sämst ställda kan gagnas av en ordning, som medger det högsta skiktet stora utsikter men närmar mellangruppen till de sämst ställda. Även då tjänar tjänar emellertid alla, nämligen i förhållande till jämlikhet. För närmare diskussion, se Barry 1989 kap 6.

18. Fastän Rawls anser att vi har en naturlig plikt att lyda en nästan rättvis stat, berättigar kränkningar av rättvisprinciper en civil olydnad, om de inte kan motverkas lagligt. Om berättigad civil olydnad hotar medborgarnas sammanhållning, "faller inte ansvaret på de protesterande utan på dem vars missbruk av makt och auktoritet berättigar opposition." Rawls 1971: 390-391. För diskussioner av (bl a) denna ståndpunkt se flera bidrag i Bedau 1991.

19. Det antyder en oklarhet i Rawls' syn på det goda. Den allmänna synen gör ingen skillnad mellan gott i sig (intrinsiskt gott) och gott som medel (instrumentellt gott). Alla värden ter sig instrumentella. Frihet och självrespekt verkar inte goda i samma mening som pengar, även om de kan användas instrumentellt, t ex för att skaffa makt. Den speciella synen gör å andra sidan en dramatisk skillnad mellan frihet, som bara får begränsas för frihets skull och andra grundvärden, dock utan att Rawls karakteriserar den som intrinsiskt god. Kanske menar han att bara människors förverkligande av sina livsplaner har egenvärde. Men varför då maximera grundvärden? I så fall borde det räcka med de grundvärden envar behöver för att förverkliga livsplaner.

20. För denna argumentation se Daniels 1974: 263 ff. Jfr också Graham 1986: 36. Frihetsprincipen kan emellertid – kanske mot Rawls' intention – tolkas så, att fördelningen av välstånd inte får hindra, att de politiska friheternas värde förblir "fair". Jfr

Rawls 1971: 226. I så fall är skillnadsprincipen mycket radikal. När social och ekonomisk olikhet inskränkts så, att inte de politiska friheternas "fair" värde hotas, godtas bara välståndsskillnader som gagnar de sämst ställda. Se Baynes 1992: 159-160. Mot tolkningen talar att skillnadsprincipen verkar bli överflödigt.

21. Om initialsituationens parter är "verkliga" människor med en given position, som de tillfälligt berövats kunskap om, kan man naturligtvis hävda att de inte har samma chans att bli vem som helst. De är redan någon, vars intresse de har att tillgodose. Det verkar i alla fall inte *irrationellt* att betrakta okända sannolikheter som lika.

22. Troligen oroar sig Rawls av normativa skäl för att kalkyler skulle gynna genomsnittsmänniskor snarare än de sämst ställda, men avstår från att utveckla skälet, eftersom normativ argumentation förutsätter vad som skall bevisas. Se Lyons 1974: 162 ff.

23. Maximinprincipen som sådan är i och för sig inte främmande för t ex spelteori, men brukar bara anses tillämplig vid spel mot en motståndare, som önskar en värsta möjliga utfall; ett förhållande som enligt Rawls inte föreligger i ursprungssituationen.

24. Nozick 1974 (s 200, 228-229) hävdar att även om Rawls' väljare skulle välja Rawls' principer, så är de inte rättvisprinciper, eftersom de inte fördelar enligt *berättigande* och ser människor som medel för varandra's välfärd.

25. Man kan i och för sig tänka sig argumentation i termer av ett *verkligt* kontrakt, t ex att medborgarna i sitt handlande, genom att motta de förmåner samhället ger dem, visar att de, medvetet om än outtalat, enats om dess principer. Detta är t ex Lockes syn på samhällskontraktet, som strängt kritiserats av Hume. Se Sabine 1968 kap. 26 och 29 samt Simmons 1981. Ingenting tyder emellertid på att Rawls resonerar så. Han betonar i stället sitt kontrakts hypotetiska status. Rawls 1971: 16.

26. Dworkin 1977 (s 151) föreslår att principerna legitimeras av en grundläggande naturlig individuell rätt till "lika respekt och beaktande vid design av de politiska institu-

tionerna," som kommer till uttryck i kontraktsvillkoren. Tolkningen avvisas av Rawls, som i ett senare arbete (1980) hävdar att villkoren speglar grundläggande intuitiva ideer om fria och jämlika personer.

27. Rawls 1971: 20 "Genom att gå fram och tillbaka och ibland ändra kontraktsvillkor, ibland dra tillbaka omdömen (om vad som är rättvist, och anpassa dem till principerna) antar jag att vi kommer att finna en beskrivning av ursprungssituationen, som både uttrycker skäliga villkor och ger principer, som passar till våra övervägda och vederbörligen anpassade principer."

28. Villkoren är, enligt Rawls, överhuvudtaget gynnsamma för att fälla riktiga omdömen. Jfr Daniels 1991: 91. Själv är jag inte helt övertygad. I alla fall har både gammaltestamentliga profeter och historiska revolutionärer fällt rättvisedomdömen i sorg och vrede utan att de på denna grund behöver tillbakavisas.

29. Rawls 1971: 102. Termen "öförtjänt" visar att Rawls här inte klarar sig utan de förtjänstkriterier han själv sökt utmönstra ur rättviseteorin. Jfr dock not 1.

30. Rawls 1977: 59 ff. Se också Rawls 1975: 96, enligt vilken "rätten att äga produktionsmedel och avtalsfrihet, såsom den uppfattas i laissez-faire-doktrinen, inte är grundläggande och alltså inte skyddas av den första principen."

31. För kritik av denna Rawls' grundläggande egalitära intuition, se Gorr 1991, som hävdar att den inte respekterar Rawls' eget krav på att ta skillnaden mellan personer på allvar. Även den som delar intuitionen att individer inte förtjänar sina talanger saknar kanske argument för hur samhället, som inte heller förtjänar dem, får rätt att använda dem för gemensamma ändamål.

32. Rawls 1971 (s 62) ger också en annan intuitiv argumentation för skillnadsprincipen. Om alla omgivningsbetingade skillnader i förmåga bör elimineras, men det i praktiken är omöjligt, bör skillnaderna inte ge de redan gynnade än mer förmåner, om det inte gynnar de sämst ställda.

33. För olika tolkningar av Rawls konstruktivistiska ansats, se t ex Dworkin 1974, Bar-

ry 1989: 264 ff. Brink 1991, Daniels 1990 samt Kukathas & Pettit 1990 kap 7.

34. Vi får, enligt Barry 1989 (s 264 ff) "tänka oss två slag av ren procedurall rättvisa, faktisk och konstruktivistisk. Den förra är i grund ex post; vi väntar tills proceduren utförts och kallar resultatet rättvist. Det senare är fråga om att härleda (eller spekulera om) vad rationella aktörer skulle åstadkomma." Barry 1989: 268.

35. Rawls 1980 framträder här som en av sina egna uttolkare. Man kan förvisso diskutera vilken auktoritet han har som uttolkare av TJ. Argumentet är att han även i *A Theory of Justice* konsekvent söker visa hur hans principer och arrangemang är skäliga snarare än rationella. Det är naturligtvis just denna tendens, som lockat till en intuitionistisk tolkning av verket.

36. Rawls är mindre ansvarig för denna tolkning än några av hans uttolkare, t ex Daniels 1979: 273, som hävdar att den vida reflektiva jämviktens metod "mycket liknar naturvetenskaplig praktik. Varken i naturvetenskap eller etik testas vi bara teorier mot i förväg bestämda, relativt fasta data. Snarare omvärderar vi ständigt dessa datas plausibilitet och relevans mot de teorier vi är benägna att acceptera." Se också Daniels 1991 samt Buchanan 1982, som också identifierar den reflektiva metoden med den vetenskapliga. För invändningar mot metoden, särskilt i just denna tolkning, se t ex Raz 1991 och Haslett 1991.

37. Rawls 1971 (s 20) skiljer dock dock ännu inte explicit mellan en "trång" reflektiv jämvikt mellan principer och omdömen och en "vid" som också tillfogar relevanta bakgrundsteorier.

38. Rawls 1987 (s 23 ff) söker alltså en politisk liberalism, som inte bara är ett Hobbeskt *modus vivendi*, garanterat av staten, men som inte heller kräver en enda sammanhållen åskådning à la Kant eller Mill.

39. Rawls har alltså i hög grad han närmat sig sina, av Aristoteles och Hegel påverkade, "kommunitarianska" kritiker. För närmare diskussion se t ex Doppelt 1990, Mouffe 1990 samt Kukathas & Pettit 1990 kap 6 och 7. Se Gutman 1985: 308 ff för

diskussion av kommittarians kritik av liberalism.

40. Se Rae 1981: 70 ff, som i sammanhanget dock inte särskilt kritiserar Rawls.

41. Rawls' syn på de sämst ställda i A Theory of Justice kritiseras bl a av Barber 1988 (s 68-70) och Wolff 1977 (s 27). Notera att Rawls i ett senare arbete (Rawls 1975) reviderar sin syn. De sämst ställda avgränsas med tre kriterier nämligen att vara missgynnad i social bakgrund, naturgivna fallenheter och tur. Det är oklart om bara ett eller alla kriterier måste uppfyllas. Definitionen lägger en för huvudverket främmande "moraliserande" aspekt, eftersom de som trots gynnsamma utgångspunkter förlösat sitt arv inte omfattas av skillnadsprincipen. Se Weatherford 1991: 37-45.

42. Härpå tyder i alla fall mycket av det gångna decenniets planerings- och styrningslitteratur. För en översikt, se Lindensjö 1991.

43. För synpunkter på denna uppsats, som vidareutvecklar mina bidrag 1988 och 1992, vill jag tacka Kristina Boréus och Rune Premfors, statsvetenskapliga institutionen, Stockholms Universitet. Uppsatsen är tänkt att ingå i ett arbete på temat legitimitet, välfärd och rättvisa.

### Litteratur

- Arthur, J. & Shaw, W. *Justice and Economic Distribution*, Prentice Hall 1991.
- Barber, B. *The Conquest of Politics*, Princeton University Press 1988.
- Barber, B. Justifying Justice, i Daniels, N. a.a. 1974.
- Barry, B. *Theories of Justice*, University of California Press 1989.
- Baynes, K. *The Normative Grounds of Social Criticism*, State University of New York Press 1992.
- Bedau, H. A. (red) *Civil Disobedience*, Routledge, London 1991.
- Brink, D. Rawlsian Constructivism in Moral Theory, i Corlett, J. A. a.a. 1991.
- Brown, A. *Modern Political Philosophy*. Penguin, London 1985.
- Buchanan, A. E. *Marx and Justice, The Radical Critique of Liberalism*, Rowman & Allanheld Totowa, New Jersey 1982.

Buchanan, A. E. *Ethics, Efficiency and the Market*, Rowman & Allanheld Totowa, New Jersey 1985.

Corlett, J. A. *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, MacMillan 1991.

Dahl, R. *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven 1989.

Daniels, N. (ed) *Reading Rawls. Critical Studies of a Theory of Justice*, Basic Books 1974.

Daniels, N. Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty, i Daniels, N. a.a. 1974.

Daniels, N. Reflective Equilibrium and Archimedean Points, i Corlett J. A. a.a. 1991.

Doppelt, G. Beyond liberalism and communitarianism, i Rasmussen (ed) *Universalism vs. Communitarianism*, MIT Press 1990.

Dworkin, R. *Taking Rights Seriously*, Duckworth 1977.

Dworkin, R. The Original Position, i Daniels, N. a.a. 1974.

Feinberg, J. Rawls and intuitionism, i Daniels, N. a.a. 1974.

Fishkin, J. *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, Yale University Press 1984.

Gershuni, J. What Should Forecasters Do? A pessimistic view, i Baehr, P. & Wittrock, B. (utg) *Policy Analysis and Policy Innovation*, Sage, London 1981.

Gorr, M. Rawls on Natural Inequality, i Corlett, J. A. a.a. 1991.

Graham, K. *The Battle of Democracy*, Wheatsheaf Books, Brighton 1986.

Gray, J. *Liberalism*, Open University Press, Bristol 1986.

Gutman, A. Communitarian Critics of Liberalism, i *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985 s 308 ff.

Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston 1979.

Hare, R. Rawls' Theory of Justice, i Daniels N. a.a. 1974.

Hare R. M. *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1984.

Hart, H. L. A. Rawls on Liberty and its Priority, i Daniels, N. a.a. 1974.

Haslett, D. What is Wrong with Reflective Equilibria, i Corlett, J. A. a.a. 1991.

Kukathas, C. & Pettit, P. *Rawls*, Stanford University Press, Stanford 1990.

- Lindensjö, B. Social rättvisa enligt Rawls, i *Häftena för Kritiska Studier* 3 1988.
- Lindensjö, B. Demokrati och politisk styrning, i Olsen, J. (red) *Svensk demokrati i förändring*, Carlsons 1991.
- Lindensjö, B. Utilitarismen, Rawls och demokratin, i Beitzel, M. och Molander, A. (red) *Handling, norm och rationalitet*, Ariadne Förlag Daidalos 1992.
- Lyons, D. Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments, i Daniels, N. *a.a.* 1974.
- MacIntyre, A. *Whose Justice Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 1988.
- Mill, J.S. *Utilitarianism*, The Fontana Library 1962.
- Miller, D. *Social Justice*, Clarendon Press 1979.
- Molander, A. (red) *Handling, norm och rationalitet*, Ariadne Förlag 1992.
- Mouffe, C. Rawls. Political Philosophy without Politics i Rasmussen (ed) *a.a.* 1990.
- Nagel, T. Rawls on Justice, i Daniels, N. *a.a.* 1974.
- Nozick, R. *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974.
- Pärfit, D. *Reasons and Persons*, Clarendon Press 1987.
- Rawls, J. Outline of a Procedure for Ethics, i *Philosophical Review* 2, 1951 s 177 ff.
- Rawls, J. Justice as Fairness, i *Journal of Philosophy* 1957 s 653 ff.
- Rawls, J. Distributive Justice, i Lasslett, P. & Runcyman, W. (red). *Philosophy, Politics and Society*, Oxford University Press 1967.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Rawls, J. Fairness to Goodness, i *Philosophical Review* 1975 s 536 ff.
- Rawls, J. The Basic Structure as Subject, i *American Philosophical Quarterly* 1977 s 159 ff.
- Rawls, J. Kantian Constructivism in Moral Philosophy, i *Journal of Philosophy* 1980 515 ff.
- Rawls, J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical, i *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985 s 223 ff.
- Rawls, J. The Idea of an Overlapping Consensus, i *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987 s 1 ff.
- Rawls, J. The priority of Right and Ideas of the Good, i *Philosophy and Public Affairs* 17, 1988 s 251 ff.
- Rae, D. *Equalities*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1981.
- Raphael, D. *Justice and Liberty*, The Athlone Press, London 1980.
- Raz, J. The Claims of Reflective Equilibrium, i Corlett, J. A. *a.a.* 1991.
- Rescher, N. *Distributive Justice*, University Press of America 1983.
- Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press 1930.
- Sabine, G. *A history of political theory*, G. Harrap & Co 1968.
- Sandel, M. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press 1985.
- Scanlon, T. Rawls' Theory of Justice, i Daniels, N. *a.a.* 1974.
- Simmons, J. *Moral principles and political obligation*, Princeton University Press 1981.
- Smart, J. J. C. & Williams, B. *Utilitarianism For & Against*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Smart, J. J. C. An Outline of Utilitarian Ethics, i Smart, J. J. C. & Williams, B. *a.a.* 1973.
- Smart, J. J. C. Distributive Justice and Utilitarianism, i Arthur, J. & Shaw, W. *a.a.* 1991.
- Walzer, M. *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983.
- Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge MA 1987.
- Weatherford, R. Discussions Defining the Least Advantaged, i Corlett, J. A. *a.a.* 1991.
- Wilkins, B. & Zelikovitz, K. Principles for Individual Actions i Corlett, J. A. *a.a.* 1991.
- Williams, B. A Critique of Utilitarianism, i Smart, J. J. C. & Williams, B. *a.a.* 1973.
- Wolff, R. P. *Understanding Rawls*, Princeton, New Jersey 1977.
- Wolgest, E. *The Grammar of Justice*, Cornell University Press, Ithaca and London 1987.