

Den teoretiska rättvisan – Teoretisk elegans och empirisk relevans

AV MIKAEL AXBERG

Inledning

I denna uppsats avser jag jämföra John Rawls' och Robert Nozicks teorier om social rättvisa.¹ Förutom att de var först på plan i uppsvinget för normativ teori och deras arbeten, *A Theory of Justice* och *Anarchy, State, and Utopia*, länge dominerat den samhällsfilosofiska debatten, är de också principiellt intressanta. Trots att de har en gemensam liberal grundsyn och använder likartade metoder, hamnar de i väldigt olika slutsatser. Förhoppningsvis kan jag säga något om vad det kan bero på.

Efter en inledande redogörelse för Rawls' och Nozicks teorier tänker jag i ett jämförande kapitel börja med att lyfta fram deras metod. Båda skriver i en kontraktsteoretisk tradition och metodologiska jämförelser kan därför göras, dels Rawls och Nozick emellan men också bakåt i tiden, till andra författare i denna tradition. I jämförelsen vill jag vidare, efter det att jag allmänt karakteriserat Rawls' och Nozicks rättvisebegrepp, bestämma deras positioner i rättvisefrågan utifrån några grundläggande liberala värden (frihet, jämlikhet, neutralitet och effektivitet), samt jämföra deras syn på marknaden och dess funktion. I ett avslutande kapitel avser jag dessutom kontrastera den grundläggande ambitionen hos Rawls och Nozick, som är att formulera en generell rättvisteori, med Michael Walzers mindre anspråksfulla men, enligt min mening, både rimligare och empiriskt riktigare idé om rättvisans sfärer.

Rawls – Rättvisa som opartiskhet

Rawls' "sokratiska" metod – reflektivt ekvilibrium

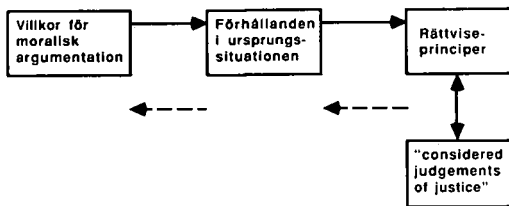
Rawls' grundläggande projekt kan sägas vara att visa hur en rationell argumentation i värdefrågor är möjlig, även om ingen objektiv moralisk verk-

lighet existerar. Nyckeln till detta är *koherens*. Han utvecklar en metod för hur ett koherent värderingssystem ska kunna uppnås och hur de principer detta innehåller ska kunna rättfärdigas. Rawls menar att denna metod varken är "naturalistisk" eller "cartesiansk".² Med detta avses att han varken utgår från moraliska begrepp definierade i termer av objektiva fakta eller premisser som kan anses självklara (axiomatiskt givna). Han kallar istället sin metod "sokratisk".³ Tanken är att värderingssystemet är öppet för modifieringar i alla dess ändar, inget är oantastbart. Även i ett läge då allt hänger samman i ett motsägelsefritt helt, är vi öppna för nya justeringar.

Rawls' teori är ett slags kontraktsteori. Det samhällskontrakt han tänker sig är en hypotetisk överenskommelse, en överenskommelse människor skulle göra om de befann sig i en viss ideal situation. Denna situation kallar Rawls "ursprungssituationen" (the original position)⁴ och den överenskommelse som där nås rör de rättvisepprinciper som ska reglera människornas samhällsliv.⁵ Hur ursprungssituationen ska se ut beror på vilka villkor vi ställer på moralisk argumentation. Dessa villkor är intuitivt (men inte en gång för alla) givna och bestämmer vilka rättvisepprinciper vi kan härleda ur ursprungssituationen, dvs vad människorna där skulle komma överens om.⁶

Ursprungssituationen är vad Rawls kallar "an expository device", en modell för att förklara och rättfärdiga våra rättvisepuppfattningar. De principer vi härleder testas vi därför mot våra "considered judgements of justice", de genomtänkta uppfattningar vi har om rättvisa. Om det råder diskrepans mellan de härledda principerna och våra uppfattningar, försöker vi modifiera de senare så att de ändå framstår som acceptabla, allt för att uppnå motsägelsefrihet. Går inte detta, kan vi istället välja att modifiera förhållandena i ur-

sprungssituationen, inom ramen för vad vi kan acceptera. Resultatet av den tänkta överenskommelsen kan då bli andra rättvisepprinciper, som kanske bättre svarar mot våra "considered judgements of justice". Vad som kommer ut av ursprungssituationen beror på vad vi stoppar in, så att säga. På detta sätt arbetar vi från två håll, dels med våra intuitioner om villkor för moralisk argumentation och dels med våra uppfattningar om rättvisa, vilket jag hoppas nedanstående figur visar. Målet är ett *reflektivt ekvilibrium*, en jämviktssituation där allt hänger samman i ett motägelsefritt helt.⁷



Förhållanden i ursprungssituationen

Hur vill vi då begränsa de argument som ska få framföras för olika rättvisepprinciper, och därmed vilka förhållanden som ska gälla i ursprungssituationen?

It seems reasonable and generally acceptable that no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles. It also seems widely agreed that it should be impossible to tailor principles to the circumstances of one's own case. We should insure further that particular inclinations and aspirations, and persons' conceptions of the good do not affect the principles adopted. The aim is to rule out those principles that it would be rational to propose for acceptance, however little chance of success, only if one knew certain things that are irrelevant from the standpoint of justice.⁸

Rawls' verktyg för att åstadkomma detta benämner han "the veil of ignorance".⁹ Människorna i ursprungssituationen tänks befinna sig bakom en okunnighetens slöja, som gör att de saknar vissa kunskaper. De känner, för det första, inte till sin egen eller andras situation, vilket rör sådant som social position (yrkes- och klasstillhörighet), naturliga resurser och förmåga (intelligens, styrka m m), speciella psykologiska egenheter som inställning till risktagande, plan över vad man vill

göra i livet och uppfattning om 'det goda'. För det andra, känner de inte till de omständigheter som för närvarande råder i samhället, dvs den aktuella ekonomiska och politiska situationen, kultur- och civilisationsnivå och vilken generation man tillhör. "As far as possible, then, the only particular facts which the parties know is that their society is subject to the circumstances of justice . . ."¹⁰ Till dessa omständigheter hör att det lever många individer på ett begränsat område med begränsade tillgångar och att dessa individer är "self-interested" och gör konkurrerande anspråk på tillgångarna. Till omständigheterna hör också att individerna har begränsade mentala kapaciteter.¹¹

Kontraktsparterna är inte berövade all övrig kunskap. Hur skulle de annars kunna komma överens om någonting? Okunnighetens slöja tillåter kunskap om generella fakta. "They understand political affairs and the principles of economic theory; they know the basis of social organization and the laws of human psychology."¹² Detta innebär bl a kunskap om att det behövs ekonomiska incitament för att få människor utnyttja sina kapaciteter och att resursfördelning effektivast sker via marknaden.

En ytterligare omständighet i ursprungssituationen är att människorna är rationella när de värnar sina intressen. Men hur kan de värna sina intressen när de inte vet vilka dessa är? Rawls inför här termen "primary social goods". Tanken är, att oavsett ambitioner och uppfattning om det 'goda livet', finns det vissa saker vi behöver och det är människorna i ursprungssituationen medvetna om. Dessa grundläggande nyttigheter är fri- och rättigheter, makt (power) och möjligheter (opportunities), inkomst och förmögenhet. Det är rationellt av kontraktsparterna att vilja ha mer snarare än mindre av dessa, därför att det ger dem större möjligheter att förverkliga sina livsprojekt, vilka de än må vara.¹³

På detta sätt menar Rawls att han konstruerat en ursprungssituation, som kan fungera som ett tankeverktyg när vi vill veta vad som är ett rättvist samhälle. När som helst kan vi tänka oss in i vilka förutsättningarna för en överenskommelse är i ursprungssituationen. Genom att tänka bort våra speciella egenskaper och frånse vår individuella situation kan vi göra samma överväganden vi skulle göra i ursprungssituationen. Förhållandena där är sådana att den överenskommelse som nås inte lämnar något utrymme för förhandling. Beslutet om vilka rättvisepprinciper som ska reglera samhället blir nämligen enhälligt. På samma

sätt ska var och en som tankemässigt "går in" i ursprungssituationen komma till samma slutsatser.¹⁴ Eller som Rawls uttrycker det: "To say that a certain conception of justice would be chosen in the original position is equivalent to saying that rational deliberation satisfying certain conditions and restrictions would reach a certain conclusion."¹⁵

Rättvisepinciper

Målet med överenskommelsen i ursprungssituationen är att få fram principer, enligt vilka samhällets grundstruktur ska byggas upp. De ska reglera hur centrala samhällsliga institutioner fördelar rättigheter och plikter och det sociala samarbetets vinster och bördor. Kontraktsparterna har att välja mellan en hel uppsättning olika slags principer.¹⁶ De som enligt Rawls kommer väljas har konkurrens främst av utilitarismen. Men även om den klassiska utilitarismens princip *maximering av den sammanlagda nyttan* överges till förmån för den mer sofistikerade *maximering av den genomsnittliga nyttan*, är inte utilitarismen acceptabel, menar han. Alla former av utilitarism är med nödvändighet aggregativa och tar inte tillräcklig hänsyn till människors individualitet. Parterna i ursprungssituationen kan inte acceptera att någon behandlas som medel för andras välfärd. De saknar nämligen förutsättningar att göra de nödvändiga risk- och nyttokalkylerna. Det rationella för människorna i ursprungssituationen är därför att använda sig av en maximin-strategi, menar Rawls.¹⁷

Såsom Rawls formgivit ursprungssituationen kan man tycka att det mest naturliga vore en överenskommelse om principer innebärande fullständig jämlikhet; lika fri- och rättigheter, lika makt och möjligheter, lika inkomst och förmögenhet. Men om ojämlikheter är till allas fördel, varför då inte tillåta dem? Tanken är, att om det finns möjligheter att förbättra sin egen situation, fungerar det som morot för extra ansträngningar och fullt utnyttjande av människors kapaciteter. Den ojämlikhet som blir resultatet (människor har ju olika kapaciteter) behöver inte bekymra oss, om den extra insatsen kommer alla till del, menar Rawls.¹⁸ Detta är utgångspunkten för hans välkända *differensprincip*, som i enlighet med maximin-tänkandet säger, att nyttigheter i ett samhälle ska fördelas så att situationen för de sämst ställda blir så bra som möjligt, även om detta innebär en viss (eller tom betydande) ojämlikhet.¹⁹ Differensprincipen kan dock inte

tillämpas villkorlös. Om samhället befinner sig på en tillräckligt hög välfärdsnivå, är nämligen kontraktsparterna inte beredda att acceptera ojämlikhet i fri- och rättigheter och möjligheter för ytterligare materiellt välstånd. Det beror, enligt Rawls, på den betydelse sådant som lika rösträtt och lika möjligheter till ansvarsfyllda poster har för människovärdighet och självrespekt.²⁰ Vi har då slutligen kommit fram till de rättvisepinciper Rawls menar att människorna i ursprungssituationen skulle komma överens om:

First: each person is to have an equal right to the most extensive liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.²¹

När Rawls här talar om frihet, syftar han på de traditionella liberala politiska fri- och rättigheterna; rösträtt, åsikts- och yttrandefrihet m.m.²² Villkor (b) i den andra principen syftar på det jag tidigare kallat möjligheter och innebär inte bara "the requirement of careers open to talents", utan även "the further condition of the principle of fair equality of opportunity".²³

The thought here is that positions are to be not only open in a formal sense, but that all should have a fair chance to attain them. /This means that/ those with similar abilities and skills should have similar life chances . . . , those who are at the same level of talent and ability, and have the same willingness to use them, should have the same prospects of success regardless of their initial place in the social system, that is, irrespective of the income class into which they are born.²⁴

Rawls tänker sig att principerna är lexikaliskt ordnade enligt följande: Första principen – Andra principen, villkor (b) – Andra principen, villkor (a). Detta innebär att den första principen helt måste uppfyllas innan vi kan gå vidare till 2 (b), som i sin tur helt måste uppfyllas innan vi kan gå till 2 (a). Resultatet är att inga ojämlikheter som är "to everyone's advantage" tillåts, om de inte ger alla samma friheter och möjligheter. Den lexikaliska ordningen är ett uttryck för den preferensordning Rawls menar att parterna i ursprungssituationen har för olika "primary social goods".²⁵

Den andra principens (a)-villkor är vad som blir kvar av den ursprungliga, mer generellt ut-

formade differensprincipen. Om den följs är det, givet vissa antaganden, till fördel för alla (inte bara för de sämst ställda). Differensprincipen skulle alltså i en mening vara förenlig med en ren effektivitetsprincip. Antagandena innebär att olika människors situation är vad Rawls kallar "chain-connected" och "close-knit". Med det förra menas, att om ytterligare ojämlikhet mellan de som har det bäst och de som har det sämst är till de sämst ställdas fördel, är det också till fördel för alla dem som befinner sig på en nivå mellan dessa ytterligheter. Med det senare avses, att om vi förbättrar eller försämrar för någon vem som helst, påverkar det också situationen för alla andra (upp eller ner). Med dessa antaganden som grund menar Rawls att vi utifrån ett tillstånd med fullständig jämlikhet ska sträva efter att göra de sämst ställdas situation maximalt bra. Då får alla andra det bättre än under förhållanden där de sämst ställda har det mindre än maximalt bra.²⁶

Det är viktigt att komma ihåg att de principer Rawls förespråkar i sig inte är rättvisa. Deras rättvisa är helt avhängig att de skulle väljas av parterna i ursprungssituationen. Om deras överenskommelse kan anses ske under rättvisa förhållanden, är de resulterande principerna därmed också rättvisa. Det faktum att ursprungssituationen formats så att kontraktsparternas beslut var och ett är opartiskt (och att vi alla accepterar de förhållanden i ursprungssituationen som ger denna opartiskhet) är, enligt Rawls, ett argument för att principerna är rättvisa. Han talar här om "justice as fairness", vilket på svenska närmast blir *rättvisa som opartiskhet*. Med Rawls' egna termer är förhållandena i ursprungssituationen "fair" och de överenskomna principerna därför "principles of justice".²⁷

Nozick – Rättvisa som berättigande

"Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights)."²⁸ Så inleder Robert Nozick i förordet till *Anarchy, State, and Utopia* och fortsätter: "So strong and far reaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do. How much room do individual rights leave for the state?"²⁹ Nozick använder sig av John Lockes idé om en okränkbar moralisk sfär som omger individen och vars gräns bestäms av hennes naturliga rättigheter. Till dessa hör individens rätt till sitt liv och sin egendom. Denna gräns får inte

överskridas av andra och begränsar därmed utrymmet för deras handlande.³⁰

Rättigheterna grundar sig på människans kapacitet att planera sitt liv i enlighet med en viss uppfattning om meningen med livet.³¹ Enligt Nozick ska detta förstås innefatta de förslag som traditionellt givits till vilka människans rättighetsgrundande karaktäristika är; att hon är medveten och rationell, att hon har en fri vilja och förmåga till moraliskt handlande m.fl. Klarare än så blir inte Nozick på den punkten. Han anknyter själv till Locke, som han menar inte heller gav (eller ens avsåg att ge) ett tillfredsställande svar på frågan om rättigheternas grund.³²

Nozicks problem är istället frågan om hur omfattande en stat kan vara, om den ska kunna rättfärdigas utifrån individernas rättigheter. Han visar först hur en stat typ *laissez-fair-liberalismens* nattväktarstat (begränsad till att skydda individerna mot våld, stöld, kontraktsbrott och liknande) kan framträda ur ett tillstånd av anarki utan att några rättigheter kränks. Sedan argumenterar han för att en stat mer omfattande än denna bara kan uppstå genom att individernas rättigheter åsidosätts. Nozick underbygger sin ståndpunkt med en teori om social rättvisa kallad "the entitlement theory".

Rättfärdigandet av nattväktarstaten

När Nozick ska rättfärdiga uppkomsten av en stat ur anarki, använder han sig av det välkända begreppet "naturtillstånd" (state of nature) för att beskriva denna anarkisituation. I naturtillståndet är människorna fullständigt fria. De bestämmer över sig själva och sina egendomar och kan utföra vilka handlingar de vill. Detta är individens rätt och begränsas bara av att andra har samma rätt. Det innebär, i enlighet med Locke, att "no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions".³³ Människorna i naturtillståndet har dessutom rätt att skydda sig mot att bli utsatta för sådan skada.³⁴

Naturtillståndet har många nackdelar, främst att det kan medföra oändliga konflikter, eftersom "there is no firm way to settle such a dispute, to end it and to have both parties know it ended."³⁵ Dessutom, "a person may lack the power to enforce his rights; he may be unable to punish or to exact compensation from a stronger adversary who has violated them."³⁶ För detta behövs något liknande en statsmakt. Frågan är bara om vi kan skapa en sådan utan att samtidigt kränka några rättigheter.

Nozick gör tidigt klart att han inte har ambitionen att förklara hur staten faktiskt uppstod. Han avser istället visa hur staten skulle ha kunnat uppstå och hur den i princip skulle kunna förklaras. Även om en sådan potentiell förklaring är fel, ökar den vår förståelse av hur det faktiskt gick till, menar Nozick. Vi ser alltså att Nozick har två syften; förutom syftet att rättfärdiga en viss stat, här han också (i denna begränsade mening) ett förklarande syfte.³⁷

Nozick ger en lång, stundtals komplicerad men hela tiden fängslande beskrivning av hur det hela kunde ha gått till. Människorna i naturtillståndet är fria att gå ihop i grupper och gemensamt skydda sina rättigheter. Då detta inte är särskilt effektivt, finns det utrymme för arbetsdelning. Några kan därför anställas av de andra att sköta skyddsverksamheten. På så sätt skapas en marknad där entreprenörer kan bygga upp ett slags säkerhetsorganisationer (protective associations), som erbjuder människor sina tjänster. Dessa organisationer skyddar mot utomstående och avgör tvister mellan de egna medlemmarna.³⁸

Denna marknad fungerar som andra marknader. Genom konkurrens slås vissa säkerhetsorganisationer ut, medan andra överlever och blir starkare. Enskilda individer med enbart sin personliga säkerhet för ögonen väljer den organisation de bedömer erbjuder det bästa skyddet. Inom ett geografiskt avgränsat område växer det på så sätt fram en dominerande säkerhetsorganisation (dominant protective association).³⁹ Den dominerande säkerhetsorganisationen (DSO) kan dock inte räknas som en stat. Utmärkande för en stat anses nämligen vara (åtminstone sedan Max Webers dagar) att det föreligger *monopol* på tvångsmakt och att *alla* som bor inom det geografiskt relevanta området omfattas av statens befogenheter och skydd.⁴⁰

DSO har inget sådant monopol. Människor som bor på dess område men inte är medlemmar är fria att själva, var och en för sig eller tillsammans, försvara sina rättigheter. Det måste dock ske genom procedurer som är pålitliga och rättvisa. I annat fall kan de av DSO förbjudas hävda sin rätt. Eftersom det inte finns någon neutral part att vända sig till för att avgöra vad som är pålitligt och rättvist, är det upp till varje säkerhetsorganisation eller oberoende individ att själv avgöra detta. Trots att DSO inte innehar någon *unik rätt* att använda tvångsmakt, besitter den en *unik position*. Ensam har den kraft nog att genomföra sin uppfattning om rättvisa. Nozick talar

här om att DSO har ett *de facto*-monopol, om än inte *de jure*. Som enda säkerhetsorganisation kan den garantera medlemmarna att de inte behöver utsättas för (vad DSO själv anser vara) orättfärdiga sanktioner från utomstående. Denna marknadsfördel talar naturligtvis för att de flesta självmant kommer söka sig till DSO och betala för att bli erbjuden dess skydd. Ingen kan dock tvingas till detta, menar Nozick.⁴¹

DSO:s *de facto*-monopol gör att han anser organisationen vara en semi-stat, som han benämner "den ultra-minimala staten" (the ultra-minimal state). Den uppfyller fortfarande dock inte kravet på att alla ska omfattas. Nu menar Nozick att kvarvarande utomstående bara kan förbjudas att själva hävda sina rättigheter, om de kompenseras för den nackdel detta innebär. I annat fall är ett förbud inte moraliskt acceptabelt. Kompensation kan ges genom att DSO erbjuder de utomstående organisationens skydd utan att avkräva (full) betalning. På så sätt skulle DSO bli en egentlig stat, "den minimala staten" (the minimal state) eller, om vi så vill, nattvaktarstaten. Problemet är då istället varför DSO:s betalande medlemmar ska acceptera att finansiera även icke-betalandes säkerhet. Är detta inte, enligt Nozicks eget rättvisbegrepp, en orättfärdig ekonomisk omfördelning? Nozick menar att vi måste göra skillnad mellan ett omfördelande arrangemang *i sig* och dess *syfte*. Syftet här är inte att ge säkerhet åt de som inte betalar för DSO:s skydd, utan istället att stärka de betalande medlemmarnas säkerhet, vilket legitimerar arrangemanget.⁴²

Nozick ger vad han kallar en "invisible-hand explanation" av den process han beskriver. Rationella och "egen-intresserade" individer har handlat så att den ultra-minimala staten "som genom en osynlig hand" uppstått ur naturtillståndet. Ingen har nämligen haft detta för avsikt. Den minimala staten eller nattvaktarstaten är sedan resultatet av ett moraliskt krav att alla ska kunna skydda sina rättigheter. Denna utveckling har kunnat ske utan att några av individernas rättigheter kränkts, menar Nozick. Enligt honom är nattvaktarstaten vidare (som vi ska se i nästa avsnitt) den enda stat som kan försvaras utifrån dessa rättigheter.⁴³

Förkastandet av välfärdsstaten – "the entitlement theory"

De som förespråkar en mer omfattande stat än nattvaktarstaten framför ofta rättviseargument. Nozick menar att tal om "en rättvis fördelning"

felaktigt ger intryck av att det skulle finnas en mängd nyttigheter fritt fram att fördela enligt någon princip. Enligt en sådan föreställning är den grundläggande frågan *hur* saker och ting ska fördelas. Men enligt Nozick måste vi först fråga oss om det finns något att fördela. Den bärande idén är här, att om människor är berättigade till (entitled to) tillgångar av olika slag och har rätt att disponera dem som de vill, begränsar det starkt utrymmet för välfärdsstaten (där skattesystemet används för omfördelning, dels genom transfereeringar och dels genom omfattande offentlig varu- och tjänsteproduktion). Nozick går så långt som att hävda att det inte finns något sådant utrymme.⁴⁴

Den rättvisepincip Nozick förespråkar är med hans egen terminologi "historisk" (historical), där rättvisan hos en fördelning bedöms efter hur den uppstått. Mot den ställer han principer som bedömer rättvisan hos en fördelning genom att se på strukturen, hur fördelningen ser ut. Dessa kallar Nozick "slutresultatprinciper" (end-result principles). Till denna kategori hör utilitarismen, som säger att en fördelning som ger större nytta ur rättvisesynpunkt är att föredra framför en annan, oavsett hur de uppstått. Nozick placerar även Rawls' differensprincip i klassen av slutresultatprinciper.⁴⁵

Nozick inför ytterligare en distinktion, den mellan "mönstrade" (patterned) och "icke-mönstrade" fördelningsprinciper. En mönstrad princip säger att en fördelning ska bero enligt någon "naturlig dimension" (natural dimension). Det kan vara någon egenskap människorna har (oftast i olika hög grad), något de bidragit med eller insats de gjort. Förmåga, behov och prestation är sådana som föreslagits. Andra är intelligens och moralisk förtjänst. De mönstrade principerna kan alltså vara såväl historiska som slutresultatprinciper. Det beror på om den naturliga dimension som framhålls uttalar sig om något som hänt innan (prestation, moralisk förtjänst) eller inte (förmåga, behov, intelligens). Nozick skiljer sig från andra rättviseteoretiker, menar han själv, genom att förespråka en princip som är historisk och icke-mönstrad.⁴⁶

Nozick kallar sin rättviseteori "the entitlement theory of justice", enligt vilken en fördelning är rättvis om var och en kommit över sina tillgångar på rätt sätt och därmed är berättigad till dem. Det kan dels ske genom att man korrekt tillägnar sig något som tidigare ingen ägt, dels genom att man på ett riktigt sätt övertar något som en an-

nan tidigare varit berättigad ägare till. Nozick talar här om två principer; "the principle of justice in acquisition" och "the principle of justice in transfer".⁴⁷

I första principen lutar han sig mot Locke, hos vilken han vill ta fasta på vad som kallas "Lockes förbehåll" (Locke's proviso). Detta förbehåll säger, att när någon skaffar sig egendom, ska det finnas "enough and as good left in common for others".⁴⁸ Nozick ger en tolkning åt detta som innebär att saker och ting får göras till privat egendom så länge det inte försämrar någons situation. "Is the situation of persons who are unable to appropriate (there being no more accessible and useful unowned objects) worsened by a system allowing appropriation and permanent property?"⁴⁹ frågar han sig. Även om ens möjligheter att själv skaffa privat egendom är klart mindre, kan man ändå få en bättre situation än tidigare, menar Nozick. Han framhåller här olika argument för att ett ekonomiskt system med privat ägande är mer välbärande än andra.⁵⁰

Inte ens om någon äger allt av något livsnödvändigt är det orättvist, menar Nozick, om det inte innebär en relativt sämre situation för andra. Han ger ett exempel med en medicinforskare som lyckas ta fram ett medel mot en viss (tidigare obotbar?) sjukdom. Om han gör med det vad han vill, tex säljer till högst bjudande, är det inte orättvist gentemot de som bäst behöver medicinen. De är inte i en sämre situation än innan forskaren tog fram den. Om någon däremot kommer över allt vatten i världen (och begär orimligt betalt för det), tillåter inte Lockes förbehåll det, menar Nozick. Till skillnad från exemplet med medicinen, är människor här i en sämre situation än innan en person ensam blev ägare till det livsnödvändiga.⁵¹

Utgångspunkten för "the principle of justice in transfer" är varje människas rätt att själv bestämma vad hon vill göra med det hon är berättigad ägare till. Det innebär att ingenting hon på så sätt äger kan tas ifrån människan mot hennes vilja. Varje överföring av saker och ting mellan individer måste föregås av någon slags frivillig överenskommelse mellan parter (som i en affärssuppgörelse), vara en frivillig gåva från en person till en annan eller på annat sätt uttrycka individens suveränitet över sin egendom. Detta innebär naturligtvis att Nozick inte ser någon rätt för staten att tvångsmässigt beskatta en befolkning för att ombesörja de uppgifter som förknippas med välfärdsstaten.⁵²

De som förespråkar mönstrade eller slutresultatprinciper är alltför intresserade av vem som ska ha vad och hur fördelningsstrukturen ska se ut, menar Nozick. Men det som ska fördelas, vem ska det tas ifrån? Det kanske redan har sina berättigade ägare. Dessutom måste vad Nozick kallar "the givers right" åsidosättas för att en viss fördelningsstruktur ska kunna upprätthållas när den väl-uppnått. Detta belyser han med sitt berömda Wilt Chamberlain-exempel, där en basketspelare blir rik genom att uppskattande åskådare i varje match skänker en slant avsedd just för honom.⁵³

The general point illustrated by the Wilt Chamberlain example . . . is that no end-state principle or distributional patterned principle of justice can be continuously realized without continuous interference with people's lives. . . . To maintain a pattern one must either continually interfere to stop people from transferring resources as they wish to, or continually (or periodically) interfere to take from some persons resources that others for some reasons chose to transfer to them.⁵⁴

Även om nattväktarstaten skulle vara den enda statsbildning vi kan försvara utifrån människans grundläggande rättigheter, saknar den inte den visionära kraft som präglar de samhällsformer utopier av olika slag förespråkade genom tiderna? Kan idén om nattväktarstaten väcka till samma engagemang som t ex Marx' vision om det kommunistiska samhället? Detta är Nozicks svar: Ett Utopia är den bästa av världar, inte bara för en eller flera, utan för alla. Om vi i vår fantasi bygger upp en föreställning om hur en sådan värld skulle se ut, så är nattväktarstaten det närmaste vi kan komma i verkligheten. Människor är olika och har olika föreställningar om vad det ideala livet innehåller. Vi kan inte påtvinga människor en sådan föreställning. Därför kan vi inte heller forma samhället enligt ett sådant ideal. Nattväktarstaten ger i det avseendet utrymme för mångfald.⁵⁵

Att kalla nattväktarstaten ett Utopia är egentligen missvisande, menar Nozick. Den är ett meta-Utopia, utopiernas utopi. Inom dess ramar ges vi de största möjligheterna att förverkliga vad vi uppfattar vara 'det goda livet', på ett sätt som är förknippat med att alla andra ges samma möjligheter. Under nattväktarstatens gemensamma tak kan flera olika utopier samlas. Den är därför inte bara, som vi tidigare sett, den mest omfattande stat vi kan rättfärdiga. Enligt Nozick är nattväktarstaten också det bästa vi kan önska oss.⁵⁶

Jämförande analys

Metod

Rawls och Nozick skriver båda i en kontraktsteoretisk tradition. Den ursprungliga idén hos tänkare som Hobbes och Lockes var att legitimeras statsmakten genom att häva att den grundade sig på medborgarnas samtycke. De skulle ha ingått ett samhällskontrakt, där de frivilligt gav upp en del av sin frihet för att bättre kunna skydda andra delar av den. Den situation människorna befann sig i innan denna överenskommelse beskrivs som ett tillstånd av anarki (naturtillståndet), vilket utmärks av "ett allas krig mot alla".⁵⁷ Vi ser alltså att *de traditionella kontraktsteorierna* är uppbyggda enligt ett gemensamt *schema*:

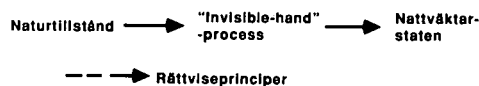
Naturtillstånd → Överenskommelse → Statsbildning

Problemet med denna typ av argument för staten är av i huvudsak två slag. För det första kan ingen stat historiskt sägas ha uppstått på detta sätt. För att undvika detta problem har uttolkare velat se samhällskontraktet som ett analytiskt verktyg. De menar att Hobbes och övriga aldrig föreställde sig samhällskontraktet som en historisk företeelse, utan att deras avsikt bara var att påvisa av vilken karaktär medborgarnas skyldigheter var. Människorna i en stat hade samma skyldigheter som om de gjort en överenskommelse.⁵⁸ Därmed är vi inne på det andra problemet. Om samhällskontraktet faktiskt inte ingåtts, hur kan det då ha några moraliska implikationer?⁵⁹

Rawls och Nozick är väl medvetna om dessa svårigheter. När de lägger fram sina teorier, väljer de därför att modifiera det traditionella schemat.⁶⁰ Rawls tänker sig istället för ett naturtillstånd en situation, ursprungssituationen, där ingen känner till sina egenskaper eller andra individuella förhållanden. Överenskommelsen som där görs är i och för sig hypotetisk men får moralisk kraft därför att villkoren är sådana vi faktiskt accepterar. De representerar de begränsningar vi alla vill göra för vad som är giltig moralisk argumentation. Hos Rawls är vidare inte överenskommelsen underlag för någon statsbildning. Staten existerar redan och överenskommelsen rör istället enligt vilka principer den ska verka. Dessa är dock av ett slag som skänker legitimitet åt en viss typ av stat, nämligen *välståndetsstaten*. Differensprincipen förutsätter ju en stat som omfördelar nyttigheter från de välbeställda till de sämst ställda. *Det rawlska schemat* ser därför ut som följer:



Nozick väljer däremot att behålla idén om ett naturtillstånd. Istället modifierar han andra ledet i det ursprungliga schemat. Han ersätter det regelrätta samhällskontraktet med en "invisible-hand"-process, genom vilken staten uppstår ur naturtillståndet. Det faktum att en viss typ av stat, nämligen nattvaktarstaten, skulle kunna uppstå därur utan att någons rättigheter kränks gör den legitim, menar Nozick. Om Rawls' teori utmynnar i rättvisprinciper som i sin tur kan försvara valfärdsstaten, är Nozicks teori istället ett mer direkt försvar för nattvaktarstaten. De rättvisprinciper detta försvar bygger på härleds direkt ur naturtillståndet (de är uttryck för de rättigheter människorna där har) och inte genom någon överenskommelse. *Det nozickska schemat* är därför följande:



Som vi ser, undviker såväl Rawls som Nozick den traditionella kontraktsteorins första problem (historisk relevans) genom att vara uttalat icke-historiska och föra rent hypotetiska resonemang. De rättvisprinciper Rawls förespråkar *skulle*, enligt honom, överenskommas *om* människorna befann sig i ursprungssituationen. Enligt Nozick *skulle* nattvaktarstaten *kunna* uppstå ur naturtillståndet utan att någons rättigheter kränks. Denna strategi ställer dem inför kontraktsteorins andra problem (moralisk relevans). Rawls har, som sagt, sin idé om att vi faktiskt accepterar förhållandena i ursprungssituationen och därför bör beakta överenskommelsen, även om den är hypotetisk. Nozick har inget motsvarande. Nattvaktarstaten är legitim, enligt honom, även om den *faktiskt inte* uppstått på det föreskrivna sättet. Det räcker att så skulle kunna ha skett. Problemet med moralisk relevans tycks alltså vara svårare för Nozick än Rawls.

Rawls och Nozick delar med tidigare kontraktsteoretiker som Hobbes och Locke en syn på människan som fri och ensam (eller isolerad). Hon är rationell och "egen-intresserad" och på egen hand (åtminstone i naturtillståndet/ursprungssituationen) försvarar hon sina intressen gentemot andra likasinnade. Hon står utanför alla historiska, sociala och politiska sammanhang.

Denna teoretiska utgångspunkt, som vi kan kalla "individens som abstraktion",⁶¹ driver Rawls till sin fulländning. I hans ursprungssituation står människan utanför även kropp och själ, bildligt talat. Föreställningen hos Rawls och Nozick om den abstrakta individen hänger naturligtvis samman med den individualism hela liberalismens idé bygger på.

Hos både Rawls och Nozick spelar moraliska intuitioner en viktig roll. En intuition är en omedelbart given föreställning, en oreflekterad uppfattning vi har om något. I moraliska sammanhang innebär en intuition att vi omedelbart inser vad som är rätt eller fel, vad som bör göras eller inte göras osv. Om vi inte erkänner existensen av objektiva moraliska fakta, kommer sådana intuitioner spela en större roll när vi bygger upp värderingssystem. Vad annat har vi att luta oss mot? Risken är att vi då hamnar i ett okritiskt förhållningssätt, där vi låter moraliska föreställningar obetänkta styra vårt handlande. Därför behöver vi instrument att kunna reflektera över dem.

Rawls gör tydligt att hans teori grundar sig på moraliska intuitioner och han har, som vi sett, instrument att kritiskt granska dem. I arbetet med att uppnå koherens mellan våra uppfattningar om rättvisa och våra föreställningar om giltig moralisk argumentation (som bestämmer förhållandena i ursprungssituationen) måste vi vara beredda att ändra vissa uppfattningar. Nozick ger sken av att hans teori har en mer objektiv grund. Han talar om människors *naturliga* rättigheter. Men, som vi ska se i nästa avsnitt, har Nozick ingen grund för att säga att människor har just de rättigheter han talar om, annat än att de skulle svara mot våra moraliska intuitioner. Dessa är i så fall av en mer statisk karaktär än hos Rawls, eftersom Nozick inte har verktyg att granska och modifiera dem.⁶² Nozicks rättigheter utgör närmast ett slags axiom för hans teori. De behöver, anser han tydligen, inget stöd av någon mer omfattande bevisföring eller argumentation.

Allmänt om Rawls' och Nozicks rättvisebegrepp

Varken Rawls⁶³ eller Nozick accepterar de kriterier på rättvisa som traditionellt framförts; fördelning efter behov, förmåga, förtjänst, prestation m.m. Det finns inga sådana proceduroberoende kriterier, menar de. Fördelningen av nyttigheter i ett samhälle är att likna vid ett lotteri. Inte i meningen att det är slumpen som avgör vem som får vad, men att vi inte kan bedöma re-

sultatet oberoende av hur lotteriet gått till. Låt säga att jag drar högsta vinsten. Då är det också rättvist att jag får den, om dragningen skett under rättvisa förhållanden. Vi kan inte bedöma huruvida min vinst är rättvis i sig.⁶⁴

Den "procedur" Rawls menar kan skänka rättvisa åt en fördelning är naturligtvis överenskommelsen i ursprungssituationen. Om en fördelning överensstämmer med de principer som skulle överenskommas där, är den rättvis. Inte därför att fördelningen i sig är rättvis, utan just beroende på att överenskommelsen i ursprungssituationen sker under rättvisa förhållanden. Nozick resonerar på ett liknande sätt, när han bedömer rättvisa hos en fördelning genom att se på hur den historiskt uppkommit. Vi kan inte säga någonting om fördelningen i sig, menar även han. Om människor kommit över sin del på rätt sätt är fördelningen också rättvis.

En grundläggande skillnad mellan Rawls' och Nozicks rättvisebegrepp kan klagöras med hjälp av Joel Feinberg. Han skiljer på *jämförande* och *icke-jämförande* rättvisa.⁶⁵ I vissa sammanhang för ordet "rättvisa" tankarna till en jämförelse mellan två eller flera personer. Rättvisa uppfattas då som någon slags balans mellan deras tilldelningar. Men i andra sammanhang uppfattas rättvisa på ett annat sätt.

In some contexts, an individual's rights or deserts alone determine what is due to him, and once we have come to a judgement of his due, that judgement cannot be logically affected by subsequent knowledge of the condition of other parties. When our task is to do non-comparative justice (as we might call it) to each of a large number of individuals, we do not compare them with each other, but rather compare each in turn with an objective standard and judge each "on his own merits".⁶⁶

Rawls och Nozick har det gemensamt att de förespråkar ett i det här sammanhanget entydigt och generellt rättvisebegrepp. För Rawls är rättvisa *i alla sammanhang* (med ett undantag som vi kommer till senare) detsamma som att hans rättvisepinciper åtföljs. Det är en *jämförande* rättvisa. Samhället ska fördela nyttigheter så att situationen för de sämst ställda blir så bra som möjligt, förutsatt att alla ges lika rättigheter och möjligheter. I en mening omfattas även individens personliga egenskaper av Rawls' jämförande rättvisebegrepp. Ingen ska ges någon fördel av dessa, om det inte samtidigt bidrar till att förbättra för

de som har det sämst ställt. För Nozick är däremot rättvisa *i alla sammanhang* av det *icke-jämförande* slaget. Människans rättigheter uttömmar rättvisefrågan. Vi behöver aldrig se på vad och hur mycket andra har för att kunna bedöma hennes rättvisa tilldelning.

På just den här punkten för Nozicks rättvisbegrepp tankarna till Platon⁶⁷ och hans syn på rättvisa. För honom är rättvisa detsamma som att var och en sköter sin uppgift, gör det hon är mest lämpad för. Om slaven slavar och styresmannen styr (och de lever under de materiella förhållanden som är förknippade med att vara slav respektive styresman), är det rättvist. Det kan vi konstatera, menar Platon, utan att se på vad andra gör eller hur andra har det. Om människan sköter sin uppgift, är det uttryck för en hos henne inboende rättvisa. Hon har då nämligen sin själ (med dess beståndsdelar; förnuftet, vreden och begäret) i harmoni. Det objektiva kriterium Feinberg talar om i föregående citat är hos Platon därför ett slags moralisk förtjänst.

Som Karl Popper⁶⁸ påpekat, stod Platons definition av rättvisa i bjärt kontrast till det grekiska språkbruket i hans tid. "Rättvisa" hade vad Popper kallar "en egalitär innebörd" och byggde till stor del på Aristoteles tankar om aritmetisk och proportionell jämlikhet. Frågan är om vi idag talar om rättvisa på ett annat sätt, som gör Nozicks icke-jämförande rättvisebegrepp mer träffande.

Här kan man naturligtvis invända att vi måste skilja på den *empiriska* frågan, hur ordet "rättvisa" används, och den *normativa* frågan, vad som är rättvist (och i förlängningen, hur ordet "rättvisa" borde användas). Även om Nozicks (och för den delen Rawls') rättvisebegrepp avviker från vedertaget språkbruk, kan det hävdas (för att tala med Hume) att vi inte kan sluta oss till något "bör" från något "är". Men deras rättvisepfattningar är till syvende og sist intuitivt grundade och kan därför, som vi ska återkomma till i slutet på detta kapitel, inte anses immuna mot all diskussion om empirisk relevans.

Rawls' och Nozicks positioner i rättvisefrågan bestäms av hur de ställer sig till *fri- och rättigheter, jämlikhet, neutralitet* och utilitarismens krav på *effektivitet*. I de närmaste avsnitten ska vi därför jämföra hur de förhåller sig till dessa grundläggande liberala värden och även se på deras inställning till *marknaden* och dess funktion.

Fri- och rättigheter

De fri- och rättigheter Rawls och Nozick förespråkar är av klassiskt liberalt slag. De hör till den kategori som ibland kallas *negativa friheter*, där friheten består i att det inte finns några yttre hinder för vissa aktiviteter, dvs en formell frihet. Hit hör *politiska friheter* som rösträtt, åsikts- och yttrandefrihet och *ekonomiska friheter* som äganderätten och den suveränitet över egendomen den tänks implicera. Varken Rawls eller Nozick för fram vad som brukar kallas *positiva friheter*, där friheten tänks vara mer än formell och bestå i att människor ges faktiska möjligheter att använda den. Hit hör olika slags sociala rättigheter; rätt till arbete, bostad m m.⁶⁹ Rawls och Nozick menar kanske att de ekonomiska och sociala ojämlikheter båda tillåter inte behöver medföra alltför olika möjligheter för människor att utnyttja sina friheter. Det är något sådant Norman Daniels syftar på när han säger att liberala teoretiker i allmänhet antagit "that political equality is compatible with significant social and economic inequalities, that they can exist together."⁷⁰

Det som frä skiljer Rawls och Nozick åt vad beträffar fri- och rättigheternas innehåll är den senares upptagenhet vid äganderätten. Nozick för fram den som den yttersta friheten. Rawls talar i och för sig om "the right to hold (personal) property"⁷¹, men han betonar mer de politiska friheterna. En omfördelning av nyttigheter för att tillfredsställa differensprincipen måste fö anses vara oförenlig med ett starkt äganderättsbegrepp. Man kan kanske säga att skillnaden mellan Rawls och Nozick är ett sofistikerat uttryck för den gamla skiljelinjen mellan en *politisk och ekonomisk liberalism*.⁷² Den förra står för en tro på den representativa demokratin med lika rösträtt. Den senare utgår från Adam Smith och förespråkar omfattande frihet på näringslivets område.⁷³ Det har ibland tänkts att det finns en konflikt dem emellan, på så sätt att det är oklart var gränsen går för när den lika rösträtten inkräktar på den ekonomiska friheten och vice versa. Rawls kan sägas driva den politiska liberalismens slagord "en man, en röst" till sin spets, när han tänker sig en överenskommelse som ska reglera *hela* samhällslivet, inklusive det ekonomiska området och äganderätten. Nozick representerar den andra ytterligheten, när han menar att äganderätten, och den frihet på det ekonomiska området som följer med privat ägande, under alla förhållanden är okränkbar.

Därmed är vi inne på den grund Rawls och No-

zick ger fri- och rättigheterna att stå på. Rawls tänker sig att de fri- och rättigheter han förespråkar skulle överenskommas i ursprungssituationen. Argument för dessa ges i den mån vi betraktar förhållandena där som rättvisa. De fri- och rättigheter Nozick förespråkar är Lockes. De är naturliga och inte resultat av någon överenskommelse. Människorna besitter dem redan i naturtillståndet.⁷⁴ Nozick tänker sig istället att människans rättigheter grundar sig på hennes förmåga att planera sitt liv efter en föreställning om meningen med livet. Locke anförde något liknande i ett argument om att människan är förnuftig, men dessutom hade han ett gudsargument.⁷⁵ Människan är skapad av Gud och hennes rättigheter därför ett uttryck för Guds vilja, menade Locke. Detta svarar på frågan varför människan har en viss uppsättning rättigheter av alla dem som kan anses förenliga med henne som förnuftig varelse. När Nozick nöjer sig med förnuftsargumentet, lämnar han denna fråga obesvarad. Om någon säger emot honom och hävdar att människan har rätt till arbete, bostad, mat och medicin, kan det inte anses strida mot hennes kapacitet att planera sitt liv efter en uppfattning om meningen med livet.⁷⁶ Nozick måste därför basera sina rättigheter enbart på sina intuitioner och hoppas att de motsvarar andras.⁷⁷ Det hela hänger därmed på att de exempel han ger är konstruerade så att vi känner oss övertygade om att han har rätt.

Jämlikhet

Rawls och Nozick har helt olika perspektiv när de behandlar rättviseproblemet. Rawls' utgångspunkt är ursprungssituationens fullständiga jämlikhet. Hans problem är hur vi kan legitimera avvikelser från denna. Nozicks utgångspunkt är istället den faktiska ojämlikhet vi finner i verkliga livet. Hans problem blir därför hur (eller snarare om) vi kan legitimera strävanden mot ökad jämlikhet. Om Rawls' problem kan sammanfattas i frågan "Varför ska x ha så mycket och y så litet?", så är motsvarande fråga för Nozick "Varför ska *inte* x ha så mycket och y så litet?"

Om vi använder oss av en juridisk term, kan vi säga att Rawls och Nozick lägger bevisbördan olika. För att ge begreppslik precision åt detta kan vi ta hjälp av Joel Feinberg. Han talar om att ha "a presumption for equality".⁷⁸ Denna uppfattning säger "that although it is absurd to think that equality requires us to treat all men exactly alike, it does require that we give them equal treatment

until we have good reason not to do so . . .”⁷⁹ Detta kan sägas vara Rawls’ ståndpunkt. De ”goda skäl” han anför är helt enkelt att en viss ojämlikhet är i allas intresse. Hur ska vi på motsvarande sätt fånga in Nozicks ståndpunkt? Att tala om ”a presumption for inequality” låter varken elegant eller träffande. Vi tar istället fasta på en uppfattning Feinberg benämner ”the presumptive case for liberty”.⁸⁰

Whatever the harmful consequences of freedom in a given case, there is always a direct effect on the person of its possessor which must be counted a positive good. Coercion may prevent great evils, and be wholly justified on that account, but it always has its price. Coercion may be on balance a great gain, but its direct effects always, or nearly always constitute a definite loss. If this is true there is always a *presumption* in favor of freedom, even though it can in some cases be overridden by more powerful reasons on the other side.⁸¹

Om vi säger att Nozick har en sådan presumption, måste vi också säga att det pris han sätter på friheten är väldigt högt. När Feinberg talar om att friheten ”can in some cases be overridden by more powerful reasons”, finns det för Nozick inget sådant skäl annat än friheten själv. Som vi sett, begränsas människans frihet i naturtillståndet bara av att andra har samma frihet. Individens rätt att bestämma över sig själv, sina handlingar och sin egendom begränsas bara av att andra har samma rätt. Detta sätter ramarna för vad Nozick kan betrakta som en legitim stat. Den stat som använder sin tvångsmakt till att skapa större jämlikhet genom omfördelning är inte legitim, enligt honom.

I förra avsnittet såg vi hur skillnaden mellan Rawls och Nozick kunde ses som skillnaden mellan en politisk och ekonomisk liberalism. Här kan vi nu fixera skiljelinjen ytterligare. Av de liberala idealen *frihet* och *jämlikhet* betonar Nozick det förra och Rawls det senare. Det får konsekvenser för deras syn på individen och dennes egenskaper.

Rawls’ syfte med ursprungssituationen är att skapa en beslutssituation där parterna saknar all den kunskap som är irrelevant ur moralisk synpunkt. Kärnfrågan blir då vilken denna är. Rawls menar att kunskap om våra egenskaper och vår förmåga hör hit. Om vi av naturen blivit så lyckligt lottade att vi är intelligenta och starka, kan vi inte sägas ha förtjänat det. Varför ska vi då ha rätt till mer än de som är mindre intelligenta och

svaga? Sådana egenskaper är att betrakta som moraliskt godtyckliga, menar Rawls. Kunskaper om dessa får därför inte påverka överenskommenheten i ursprungssituationen. Rawls talar istället om individens olika slags naturliga förmågor som en kollektiv tillgång.⁸² De som haft mer tur än andra i naturens lotteri ska ha fördelar bara till den grad det gynnar dem som blivit sämre lottade. Parterna i ursprungssituationen kläs därför av, inte bara in på skinnet, utan ”strippas” även på kropp och själ. Här råder den ultimata jämlikheten.

Nozick accepterar naturligtvis inte ett sådant resonemang. Även om vi inte kan sägas förtjäna de naturliga egenskaper vi har, är de ändå våra egna, menar han. I ett exempel med en kvinna som väljer att gifta sig med en intelligent och snygg man framför en annan, frågar sig Nozick om rättvisan kräver att övriga avstår resurser för skolning och plastkirurgi åt den ratade mannen.⁸³ Vi måste vara vaksamma på en begreppslig oklarhet här, menar han. Om vi som Rawls säger att naturliga egenskaper är moraliskt godtyckliga, kan vi mena två saker. Dels att det inte finns några *moraliska skäl* att vi ska ha den ena eller andra egenskapen, dels att det inte kan ha några *moraliska konsekvenser* att vi har en viss egenskap.⁸⁴ Även om det inte finns några skäl att mannen i exemplet ska vara snygg, har det ändå vissa moraliska konsekvenser att han är det, menar Nozick. Kvinnan väljer nämligen att gifta sig med honom och det är därför rätt att han blir hennes man. Om Rawls betraktar individens egenskaper som allmän egendom, ser Nozick dessa strikt som individens egna. Hon ensam har rätt till egenskaperna, de är individen.

Neutralitet

Kravet på att staten ska vara neutral innebär att den ska förhålla sig lika till olika uppfattningar om ’det goda livet’. Staten ska ge förutsättningar för varje människa att leva sitt liv på det sätt hon själv anser värdefullt. Det finns naturligtvis gränser för denna neutralitet, beroende på hur ett liv i enlighet med en viss föreställning om ’det goda’ påverkar andra människor. Staten måste tex ingripa mot den som lever efter uppfattningen att ’det goda livet’ är att skada eller döda personer i sin omgivning.

Neutralitet är inte ett ideal för alla liberaler, men såväl Rawls som Nozick omfattas av det. Rawls’ tanke att människorna i ursprungssituationen inte känner till sina uppfattningar om ’det

goda' är uttryck för det, liksom Nozicks resonemang om nattvaktarstaten som meta-utopi. De är dock oense om vad det innebär att staten ger alla människor möjlighet att leva på det sätt de vill, vilka krav det ställer på staten. Nozick menar att en stat som med militär, polis och rättsväsende ger medborgarna ett begränsat grundläggande skydd också ger dem de största möjligheterna. Med "de största möjligheterna" avses då vad vi kan kalla *formella* möjligheter. Människor *tillåts* leva som de vill. Om de har resurser tillräckligt för det, sätter staten inga käppar i hjulet. Det är alltså inte fråga om att alla ges *faktiska* möjligheter att leva vad de uppfattar vara 'det goda livet', dvs att de inte bara tillåts, utan även *kan* leva så.

Rawls nöjer sig inte med formella möjligheter. Han vill genom att fördela "primary social goods" efter differensprincipen ge alla människor faktiska möjligheter. De sämst ställda ges på det sättet fler "primary social goods" än under någon annan ordning och därmed de största möjligheterna att kunna leva sina liv som de vill, menar Rawls.

Rawls' differensprincip förutsätter en stat som ombesörjer omfördelning från de välbeställda till de sämst ställda. Det ställer honom inför ett problem. Hur kan staten fördela nyttigheter utan att ta någon som helst ställning till vad 'det goda livet' är?⁸⁵ Förutsätter inte varje föreställning om jämlikhet (som man genom omfördelning vill uppnå) också en föreställning om 'det goda livet'? De "primary social goods" Rawls talar om

... are not equally valuable in pursuit of all conceptions of the good ... they are less useful in implementing views that hold a good life to be readily achievable only in certain well-defined types of social structure, or only in a society that works concertedly for the realization of certain higher human capacities and the suppression of baser ones, or only given certain types of economic relations among men.⁸⁶

Rawls' teori innehåller därför

... a strong individualistic bias, which is further strengthened by the motivational assumptions of mutual disinterest and absence of envy. These assumptions have the effect of discounting the claims of conceptions of the good that depend heavily on the relation between one's own position and that of others ... The original position seems to presuppose not just a neutral theory of the good, but a liberal, individualistic conception ac-

ording to which the best that can be wished for someone is the unimpeded pursuit of his own path, provided it does not interfere with the rights of others.⁸⁷

Den senare beskrivningen är till delar träffande även på Nozick. Han har en än mer utpräglad "individualistic bias". Men just för att Nozicks individualism är mer oförställd är den också mindre problematisk. Svårigheten hur staten ska kunna fördela nyttigheter neutralt löser han genom att säga att det inte finns något att fördela (som inte redan har sina berättigade ägare), att det inte finns någon omfördelning uppgift för staten att besörja.⁸⁸

Utilitarism – effektivitet

En av Rawls' och Nozicks gemensamma nämnare är kritiken av utilitarismen. Båda anser att den inte tillräckligt tar hänsyn till enskilda människors liv och värde. De skriver under på Kants ståndpunkt att ingen människa får behandlas bara som ett medel, var och en är ett mål i sig. Men såväl Rawls' som Nozicks teorier har utilitaristiska anstrykningar. De menar att just deras uppfattning om rättvisa är förenlig med effektivitet. Hur är det med den saken, och hur ställer de sig vid en eventuell konflikt mellan effektivitet och andra värden?

Rawls är svår att komma åt på den här punkten. Samtidigt som han förespråkar jämlikhet, kan han tillåta hur stora ojämlikheter som helst, bara de uppfyller differensprincipens villkor. Med sin sofistikerade metod vill han få oss acceptera att ojämlikhet egentligen är jämlikhet och att det senare därför är förenligt med viss effektivitet. Men, faktum kvarstår, även om de sämst ställda får det bättre än under mer jämlika förhållanden, är ett samhälle uppbyggt enligt differensprincipen ändå ojämlikt. Om de accepterar en sådan ojämlikhet, föredrar de en högre materiell standard framför jämlikhet. De kan inte få både och. Trots vad Rawls ger sken av, försakar han ett värde framför ett annat. I en mening föredrar han effektivitet framför jämlikhet.

Det är lätt att förstå varför de sämst ställda skulle acceptera differensprincipen (eller maximin-principen, som Peter Singer vill kalla den i följande citat), men varför skulle de välbeställda acceptera den?

... Rawls' case for the maximin principle rests on an unjustifiable asymmetry between the worst-off and the

best-off in a society . . . /He/ fails in his attempt to derive the maximin principle in a neutral manner The maximin rule treats the better-off as a means to the welfare off the worst-off.⁸⁹

För en utilitarist är detta inget problem. Han kan försvara ett sådant arrangemang med att nyttan med tex pengar är marginellt avtagande. För Rawls, som inte vill använda sådana argument, är det dock ett problem. Han måste göra vissa, inte odiskutabla, ekonomiska antaganden för att göra sin ståndpunkt trovärdig. Vi återkommer till detta i avsnittet om marknaden.

Vad ska vi då säga om Nozick? Det är fra på två punkter vi är misstänksamma. Det är dels när han tillåter den ultra-minimala staten hindra utomstående att själva försvara sina rättigheter, förutsatt att de kompenseras. Dels är det när han ger en tolkning åt "Locke's proviso" som innebär att saker och ting får göras till privat egendom, om ingen försätts i en sämre situation.⁹⁰

Ett av Nozicks argument för att förbjuda den utomstående individens självsvåld är att hon inte kan kompensera alla dem som oroas över att bli utsatta. Ett annat är att det kan vara omöjligt att (som alternativ till förbud) komma överens med henne, eller att det är förenat med alltför stora kostnader.⁹¹ Att utan vidare förbjuda och där efter kompensera den utomstående kan därför vara legitimt genom "the great benefits of the act; it is worthwhile, ought to be done, and can pay its way."⁹² Vi kan alltså förbjuda henne att själv hävda sina rättigheter, om kostnaderna för att göra en överenskommelse är högre än kostnaderna för att kompensera förbudet (eller om en överenskommelse helt enkelt är omöjlig). Här undergrävs uppenbarligen Nozicks idé om människans okränkbara rättigheter av utilitaristiska kriterier för när förbud ska tillåtas.⁹³ Nozick vill säga, att om den utomstående kompenseras, så kränks inte hennes rätt att försvara sina rättigheter. Han övertygar oss dock inte. Vad han egentligen säger är att denna rätt ibland får sättas åt sidan av utilitaristiska skäl.

Vi ska återkomma till Nozicks försvar av den privata äganderätten i nästa avsnitt. Här nöjer vi oss med den allmänna iakttagelse Ian Shapiro gör, när han säger att ". . . the claim that the productivity effects of capitalist production will be such that the proviso will not be violated smacks of traditional utilitarian consequentialism."⁹⁴

Marknaden

Resursfördelningen i en ekonomi bör ske via marknaden. Det är Rawls och Nozick överens om. De har dock olika bevekelsegrunder för denna ståndpunkt. De har också olika syn på vilken roll staten ska spela i en marknadsekonomi.

Rawls anför *effektivitetsskäl* för marknaden. Den fördelar, tar till vara och skapar resurser bättre än något alternativ, menar han. Det ställer även Nozick upp på. Men marknadens effektivitet är för honom bara ett ytterligare plus. Dess främsta förtjänster ligger på det *moraliska* planet. Människor tillåts att på egen hand bestämma vad de ska använda sina pengar, arbetskraft och andra tillgångar till. De är fria att köpa, sälja och arbeta efter eget huvud. Enligt Nozick är därför marknaden (som enda resursfördelningsalternativ) förenlig med människans grundläggande rättigheter. Med utgångspunkt från dessa rättigheter är den enda möjliga ägandeformen för honom naturligtvis den privata. Med marknad och privat ägande förespråkar han alltså en traditionell kapitalistisk ekonomi. Rawls är mer svävande in fråga om ägandet. Han lämnar öppet om det ska vara privat eller samhälleligt.⁹⁵ Med effektivitet som enda kriterium har han heller inte, såsom Nozick, några moraliska invändningar mot statliga ingrepp i marknaden.

Rawls och Nozick har, som vi sett, väldigt olika rättvisepuffningar. Ändå kan båda göra anspråk på att rättvisa enligt den egna uppfattningen är den som också skapar välbstånd. Rawls menar att ett samhälle som fördelar rättigheter enligt hans principer (varav den viktigaste i detta sammanhang är differensprincipen) också är (givet vissa antaganden, se avsnittet om Rawls' rättvisepinciper) ett samhälle för allas bästa. För detta krävs en stat som går in och omfördelar nyttigheter från de välbeställda till de sämst ställda. Nozick menar att ett samhälle där de rättigheter han förespråkar respekteras, alltså där ekonomin bygger på en fullständigt fri marknad (utan statliga ingrepp) och privat ägande, är ett samhälle där alla har en bättre situation än de annars skulle ha.

Här förstår vi att Rawls och Nozick har olika underliggande premisser för sina resonemang. De senare blir bara begripliga om vi lyfter fram två olika sätt att se på hur marknaden fungerar och de ekonomiska teorier dessa olika synsätt bygger på.⁹⁶ Vi ger oss nu in på saker där vi tvingas läsa ut mer av Rawls' och Nozicks texter än vad som egentligen står där. De säger dock till-

räckligt för att rimliga tolkningar ska kunna göras.

Både Rawls' och Nozicks syn på marknaden kännetecknas av en grundläggande harmonitanke (jämför med planhushållningsförespråkarens syn). Båda ser möjlighet till en marknad i jämvikt, där utbud och efterfrågan på varor, tjänster, arbetskraft och kapital motsvarar varandra, en jämviktssituation där samhällets resurser utnyttjas på effektivast möjliga sätt. De ser dock olika vägar att uppnå denna situation.

Nozick förlitar sig till den *neo-klassiska* ekonomiska teorin, som säger att marknaden kan bringas i jämvikt genom att lämnas ifred. Detta är ett *laissez-faire* tänkande; om var och en arbetar för sitt eget bästa, leder det till allas bästa. Om staten däremot lägger hinder för individen, hur välmenande de än må vara, förstör det marknadens inneboende jämviktsmekanismer. Nozick skulle apropå Rawls' vilja till satsning på de svaga kunna säga att det i och för sig är behjärtansvärt, men att staten *även för deras bästa* inte bör gå in och på olika sätt omfördela resurser till dem.

Rawls' uppfattning präglas istället av en *keynesiansk* syn på marknaden. Enligt denna kan en marknad i full frihet leda till ett enormt slöseri med resurser, inte minst mänskliga sådana. Det finns inga mekanismer i den fria marknaden som ens på lång sikt kan garantera att vi inte får en omfattande arbetslöshet. Därigenom, menar keynesianerna, riskerar marknaden att berövas många potentiella konsumenter (inget arbete – ingen lön – inga pengar att handla med). Detta drabbar hela ekonomin, inte minst de företagare (vilka vi kan anta tillhör de mer välbeställda i samhället) som vill ha avsättning för sina produkter. Genom att expandera den offentliga sektorn (och på så sätt skapa fler arbetstillfällen) eller på andra sätt höja köpkraften (transfereringar till köpsvaga) kan staten bidra till ett effektivt resursutnyttjande. Med den keynesianska ekonomiska teorin att luta sig mot har Rawls alltså, vid sidan av kontraktsargumentet, ett rent ekonomiskt argument för differensprincipen. Inser man inte Rawls' ekonomisk-teoretiska utgångspunkt, blir hans tal om att en fördelning enligt differensprincipen är till fördel för alla (även de välbeställda) obegripligt.

Hos Nozick kan vi (i enlighet med den neoklassiska ekonomiska teorin) uttolka en uppfattning om marknaden som säger att den i likhet med naturens lagar inte kan manipuleras. Det förklarar också hans frihetsbegrepp. Han ser ba-

ra politiskt beslutade hinder som frihetsbegränsande. Ekonomiska hinder är resultatet av neutralt verkande marknadskrafter. Lika lite som naturlagarna kan de sägas inskränka vår frihet. En människa är inte ofri för att hon inte kan flyga, inte heller om hon saknar ekonomiska resurser, skulle Nozick kunna säga. Rawls, däremot, betraktar marknaden som en institution vars effekter vi kan påverka och kontrollera. Marknadskrafterna har för honom inte en naturlagsliknande karaktär. Därför har han också svårare än Nozick att försvara sitt negativa frihetsbegrepp.⁹⁷

Ronald Dworkin hör till dem som diskuterat hur liberaler kan förhålla sig till marknaden. Han menar att den skapar ojämlikhet på två sätt. Det sker dels genom att den tar hänsyn till människans preferenser och enligt dessa fördelar olika nyttigheter till olika människor. Trots att resultatet avviker från en strikt jämlik fördelning, är marknaden i det här fallet det starkaste uttryck för jämlikhet man kan tänka sig, menar Dworkin. Den tar hänsyn till varje människas uttryckliga önskemål om vad hon vill ha och inte ha. Enligt Dworkin kan ojämlikheten därför inte sägas vara orättvis.⁹⁸ Han ger här jämlikhetsförespråkaren Rawls ett moraliskt argument för marknaden. Själv anger Rawls, som nämndes tidigare, bara effektivitetsskäl.

Men marknaden skapar ojämlikhet också på ett annat sätt, påpekar Dworkin. Den återger, och i vissa fall förstärker, de ojämlika utgångspunkter människor har som aktörer på marknaden. Den som ärvt förmögenhet eller av naturen begåvats med en särskild förmåga får en starkare position än andra. Människors preferenser viktas, skulle man kunna säga. Den ojämlikhet som följer av detta är orättvis, menar Dworkin.⁹⁹ Rawls skriver säkert under på detta resonemang. Nozick skulle däremot hävda att inte heller den andra typen av ojämlikhet är orättvis. Han skulle säga att en människa har rätt att göra vad hon vill med sina pengar, inklusive testamentera dem till sina barn, och att vad vi än har för egenskaper har vi rätt till dem just för att de är våra egna.

Rawls' och Nozicks reduktionism

Vi har sett hur Rawls och Nozick, två liberala filosofer som skriver i en kontraktsteoretisk tradition, har väldigt olika uppfattningar om rättvisa. Det leder dem till att försvara två skilda former av stater, Rawls välfärdsstaten och Nozick nattvaktarstaten. Hur kan de, trots gemensam me-

odologisk utgångspunkt och liberal värderingsgrund, dra så olika slutsatser? En delförklaring är att de värden liberalismen omfattar inte är helt förenliga. Beroende på vilket eller vilka värden Rawls respektive Nozick värnar om mest får de ge avkall på andra. Detta kan tyckas vara en väl enkel, ja i det närmaste trivial iakttagelse för att kunna utgöra någon förklaring. Men en idé om liberalismens inneboende motsättningar måste framhållas, om vi ska förstå Rawls' och Nozicks positioner.

Fullt så trivial framstår inte denna idé, när vi inser att såväl Rawls som Nozick försöker visa på de liberala värdenas förenlighet. Detta är en storlagen ansats som kräver en storslagen teori. I det avseendet är Rawls och Nozick varandras jämlikar. De bygger upp majestätiska system, vars intellektuella och estetiska grace är odiskutabel. I dessa reducerar de rättvisan (och i förlängningen hela liberalismen) till ett värde; jämlikhet (Rawls) respektive frihet (Nozick).¹⁰⁰ För att verka övertygande måste Rawls visa att den jämlikhet han förespråkar har effektivitet, neutralitet och frihet på släptåg. På motsvarande sätt måste Nozick visa att hans frihet bär med sig effektivitet, neutralitet och jämlikhet. Deras reduktionism hänger på att de lyckas med detta, eftersom dessa värden var och ett för sig är något vi intuitivt vill ta hänsyn till och inte utan vidare ge upp.

Det är två invändningar vi omedelbart vill göra här. För det första, varför måste alla de positiva värden vi menar liberalismen omfattar också vara en del av rättvisebegreppet? För det andra (och som vi redan varit inne på), vad finns det för skäl att tro att dessa värden ska vara förenliga?

Vi tar som utgångspunkt för den första invändningen en distinktion mellan *att något kan rättfärdigas* och *att något är rättvist*. Varken Rawls eller Nozick gör någon sådan åtskillnad. När de talar om att en fördelning kan försvaras av effektivitets- eller frihetsskäl, menar de också att den är rättvis. Men kan inte en fördelning på så sätt mycket väl rättfärdigas, utan att vi för den skull alltid vill kalla den rättvis? Låt oss återknyta till Nozicks exempel med basketstjärnan Wilt Chamberlain. Tillmäter vi friheten ett tillräckligt stort värde, kan vi *tillåta* den starkt ojämlika fördelning som uppstår när människor tillsammans betalar honom en stor mängd pengar som uppskattning för hans spel. Men följer det därav att fördelningen är rättvis?

För att ge spets åt den andra invändningen tar

vi hjälp av Isaiah Berlin. Rawls och Nozick kan med Berlins term sägas vara ett slags "monister" (monists).¹⁰¹ Utmärkande för dessa är en föreställning om att alla positiva värden kan utgöra en harmonisk helhet. Befinns de göra konkurrerande anspråk, upplever monisten det som intellektuellt besvärande och något som kan och bör ges en teoretisk lösning. Kanske hör rättvisan till den kategori som Berlin kallar "what is not reducible to generalization or capable of computation".¹⁰² Att ändå försöka sig på att ge ett generellt svar på frågan vad rättvisa är skulle då vara meningslöst, inte bara i betydelsen svårt eller omöjligt, utan helt enkelt därför att det är fel.

The notion that there must exist final objective answers to normative questions, truths that can be demonstrated or directly intuited, that it is in principle possible to discover a harmonious pattern in which all values are reconciled, and that it is toward this unique goal that we must make; that we can uncover some single central principle that shape this vision, a principle which, once found, will govern our lives – this ancient and almost universal belief, on which so much traditional thought and action and philosophical doctrine rests, seems to me invalid, and at times to have led (and still to lead) to absurdities in theory and barbarous consequences in practice.¹⁰³

Det här kan tyckas vara väl starka ord, som Rawls och Nozick inte gjort sig förtjänta av. Det beror i så fall på att citatet lite grann är taget ur sitt sammanhang. Men det speglar ändå något av Rawls' och Nozicks problem.

Vi har sett hur Rawls' och Nozicks respektive rättvisepuffningar, tvärtemot vad de säger, inte är förenliga med neutralitet. Vi har också sett hur de får tumma på jämlikheten respektive friheten för effektivitetens skull, även om de försöker ge sken av annat. När de vidare hävdar att just den egna rättvisepuffningen är välståndsskapande, måste de göra vissa, inte okontroversiella antaganden om hur marknaden fungerar. Som filosofer kan de knappast anses vara auktoriteter på ekonomisk teori. Antaganden får därför en ad hoc-prägel. Utan reservationer förlitar de sig till den ekonomiska skola som passar just deras uppfattning om rättvisa bäst. Slutligen, den frihet Rawls förespråkar bestäms helt inom ramen för jämlikheten. (Fri- och rättigheterna överenskommes ju i ursprungssituationen.) Han ger inte friheten något eget utrymme. På motsvarande sätt låter Nozick friheten begränsa jäm-

likheten till det rent formella. Alla människor har samma (negativa) rättigheter, men inget utrymme ges för jämförelser mellan människors materiella tillgångar.

Rawls och Nozick misslyckas alltså med sin reduktionism och något annat var inte att vänta. Rättvisa är ett sammansatt och svårgripbart begrepp som inte låter sig sammanfattas i några generella principer, hur imponerande den teoretiska inramningen än är. När man som Rawls och Nozick sedan försöker grunda dessa principer på våra moraliska intuitioner, förefaller företaget än mer hopplöst. Som R M Hare påpekat, är dessa "schooled to deal with the sorts of cases we are likely to meet in real life".¹⁰⁴ Intuitionerna existerar inte i ett vakuum, utan tillhör människor som är allt annat än teoretiska abstraktioner. Formade av våra erfarenheter – sociala, politiska och historiska (även biologiska?) – är intuitionerna inte anpassade att vägleda oss i rent teoretiska sammanhang, t ex i konstruerade moralfilosofiska exempel.

Precis som den verklighet vi lever i kan vara mångtydig och motsägelsefull, kan vår moraliska uppfattning också vara det. Även om vi är eniga med Rawls att vi som moraliska individer kan avkrävas rationalitet och logisk konsistens, är steget långt till ett entydigt och generellt rättvisebegrepp. Det är helt enkelt inte så vi uppfattar rättvisa. Rawls' och Nozicks reduktionism är därför inte bara teoretiskt, utan även empiriskt tveksam.

Rättvisans sfärer

En av de som förespråkat ett mer pluralistiskt rättvisebegrepp är David Miller. Vi måste utöver den rent teoretiska diskussionen anlägga ett sociologiskt perspektiv på rättvisa, menar han.¹⁰⁵ Olika samhällsformer skapar olika värderingar och påverkar i förlängningen också den teoretiska förståelsen av rättvisan. När vi för abstrakta diskussioner om vad rättvisa är, gör vi det hela tiden mot bakgrund av det samhälle vi lever i. Det finns, så att säga, ingen utkikspunkt vi kan inta, där vi står utanför alla sociala sammanhang och har möjlighet till objektiva betraktelser. För rättvisafilosofen gäller samma problem som för den mer empiriskt inriktade samhällsforskaren. Han/hon är både subjekt och objekt för det arbete som utförs. Enligt Miller kan vi inte som Rawls förvänta oss att det endast är ett rättvisebegrepp som kan försvaras.¹⁰⁶

... it should be clear where Rawls's argument diverges from my own. Rather than assuming that there is a single conception of justice upon which everyone's judgements of justice eventually converge, I have stressed that the concept is made of several conflicting principles, and furthermore, that the relative weights attached to each principle vary sharply from one type of society to another. ... /Men/ hold conceptions of social justice as part of more general views of society, and ... they acquire these views through their experience of living in actual societies.¹⁰⁷

Miller hamnar till slut i en relativism som innebär "that our political theory is specific to a particular time and place, and that our concepts and arguments will only be accepted within the framework of our own culture."¹⁰⁸ Därmed går han från den ena ytterligheten till den andra, kan man säga. Även om vi är eniga med Miller att rättvisa inte är *en och samma sak* för alla tider och alla samhällen, måste vi därav dra slutsatsen att rättvisa kan vara *vad som helst*? Är allt som betraktas som rättvist i en kultur verkligen rättvist? Om så vore fallet, är vi tillbaka där Rawls i början på 70-talet tog vid. Då hade den logiska empirismen och värdenihilismen under en längre tid misskrediterat normativ teori till förmån för rena begreppsutredningar. Argumentation i värdefrågor ansågs omöjlig. Detta vill vi inte återfalla till. Det finns nämligen sanningsvillkor, logiska lagar och rationalitetskriterier som är universella och inte kulturavhängiga.¹⁰⁹ Rawls' misstag var att han trodde *en* uppfattning på detta sätt kunde utmejslas som den korrekta. Egentligen kan vi bara begränsa mängden av olika uppfattningar.

Andra som förespråkat en pluralistisk rättvisa är Brian Barry och Nicholas Rescher. De talar inte, såsom Miller, om hur "rättvisa" kan betyda olika saker i olika samhällen. De är mer intresserade av den mängd olika saker "rättvisa" kan betyda i *ett* samhälle. Barry har uttryckt det som så,

... that it is useless to expect any principle (or even a set of them) concerned with overall distribution to give rise to the kinds of distributive judgements that we want to make in particular cases. Distributive justice requires a whole mass of different measures and the overall effect on this will be – what it is.¹¹⁰

Rescher är inne på samma sak, när han talar om att människor kan ställa rättvisekrav utifrån "the canons of equality, need, ability, effort, productivity, public utility, and supply and demand."¹¹¹

Ingen av dessa grunder kan, enligt honom, anses vara den auktoritativa. Vi accepterar alla som giltiga på sitt sätt.

Our society inclines to the view that in the case of wages, desert is to be measured according to productivity of contribution qualified by supply-and-demand considerations; in the case of property income, by productivity considerations; in public welfare distributions, by need qualified to avoid the demoralization inherent in certain types of means-tests; and in the negative distributions of taxation, by ability-to-pay qualified by social-utility considerations. The list could be extended and refined at great length but it is already extensive enough to lend support to our pluralistic view of claims.¹¹²

Som vi sett, avfärdar Rawls och Nozick traditionella rättvisekriterier som behov, förmåga och prestation med att det inte finns några sådana proceduroberoende kriterier. Vi ser hos Rescher att det motsägs av hur vi faktiskt bedömer rättvisa. Som exempel kan vi ta Barrys påpekande att Rawls inte har instrument att ta hänsyn till särskilda behov vi i allmänhet vill göra.¹¹³ Han fördelar "primary social goods" enligt samma kriterier till alla människor, oavsett om de är fullt friska eller sjuka och handikappade. Men när vi talar om rättvisa för den senare kategorin, tillmåter vi behovskriteriet en självständig betydelse. Därför är inte Nozicks exempel med den uppfunna medicinen lika övertygande som exemplet med kvinnan som gifter sig med den snygga mannen. I det första fallet anser vi att behov är viktigare än frihet, men i det andra fallet är friheten den enda relevanta bedömningsgrunden. Dessutom, de "procedurer" Rawls och Nozick menar skänker rättvisa åt en fördelning (överenskommelsen i ursprungssituationen respektive historisk utveckling) baserar sig på ett ultimatum värde – jämlikhet (Rawls) och frihet (Nozick). Så oavsett deras tankar om en proceduriell rättvisa berörs de av Barrys och Reschers grundläggande kritik, att "rättvisa" inte kan ges en exklusiv betydelse.

Ibland ställs som krav¹¹⁴ på moraliska principer att de ska omfatta det vi intuitivt är helt övertygade om är rätt/fel (eller det vi är intresserade av här, rättvist/orättvist) och att de ska vägleda oss i de fall där vi är mindre säkra. Såväl Rawls som Nozick faller redan på den första biten. Vi reagerar när Rawls i ursprungssituationen upplöser individen i intet och ställer alla hennes egenskaper till kollektivets förfogande. Det beror

på, som Thomas Scanlon uttrycker det, att "equality is not our only concern."¹¹⁵ På samma sätt reagerar vi när Nozick gör historiska faktorer till det enda relevanta för bedömning av rättvisa. Vi är böjda hålla med att historiska faktorer är relevanta, men inte att alla andra faktorer därför är irrelevanta.¹¹⁶

Hos Miller, Barry och Rescher ser vi antydningar till ett från Rawls och Nozick radikalt annorlunda sätt att se på rättvisan. De är dock alltför fragmentariska för att utgöra något egentligt alternativ. För detta behöver vi formulera en pluralistisk rättvisesyn på ett teoretiskt mer övertygande sätt. Det leder oss in på Michael Walzers tankar om rättvisans sfärer, såsom han framställer dem i sin *Spheres of Justice*.

Enligt Walzer är det hopplöst att söka någon underliggande enhetlighet hos rättvisan, någon formel eller princip vari den kan sammanfattas. Den som gör det har missuppfattat rättvisans natur, menar han. Vi måste istället acceptera den mångfald rättvisebegreppet kan rymma. En av grundtankarna hos Walzer är att olika ting kan fördelas efter olika principer beroende på dess *sociala mening*. Han gör en distinktion mellan "the good-in-itself" och "the social good" för att klargöra sin poäng.¹¹⁷ Mer korrekt hade kanske varit att, istället för att i båda fallen tala om en nytthet, skilja mellan (förslagsvis) "the thing" och "the good". Vad Walzer vill säga är nämligen att ett ting i sig är värdelöst, död materia. Det blir en nytthet först i ett socialt sammanhang. När vi säger att något är en nytthet, underförstår det även svar på frågorna "För vad?" och "För vem?"¹¹⁸

Med hans egna ord vill Walzer "shift our attention from distribution itself to conception and creation; the naming of the goods, and the giving of meaning, and the collective making."¹¹⁹ För våra egna syften skapar vi tillsammans tingen. De får namn och ges en plats i vårt gemensamma liv och därmed en social innebörd. När en nytthet ska fördelas finns därför skäl som är mer relevanta än andra för hur det ska gå till, nämligen de som kan utläsas av nyttheten själv och den betydelse den givits i samhället. Walzer har därmed skapat utrymme för en pluralism i två plan; dels kan rättvisa vara olika saker inom en kultur beroende på vilka nyttheter som diskuteras (jämför Barry och Rescher), dels kan rättvisa vara olika saker i olika kulturer för en och samma nytthet (jämför Miller). Han ger också rättviseteoretikern möjlighet till empiriska undersök-

ningar; vilken social mening har olika nyttigheter (och enligt vilka principer ska de fördelas) i olika samhällen och kulturer? Rättviseproblemet kan inte lösas på enbart teoretisk väg, menar Walzer.¹²⁰

Liksom Rawls, anser Walzer att rättvisa har med jämlikhet att göra, men inte i den traditionella meningen. Han är inte intresserad av någon övergripande jämlikhet, där alla har ungefär lika mycket av allting. En sådan jämlikhet kallar Walzer "enkel jämlikhet" (simple equality). Han inför begreppen "dominans" och "monopol" för att istället kunna förespråka vad han kallar "komplex jämlikhet" (complex equality). Med monopol menas att någon äger eller på annat sätt kontrollerar allt av en nyttighet. Med dominans avses att den som har tillgång till en nyttighet därmed också ges tillgång till andra, att fördelningen av en nyttighet påverkar fördelningen av andra.¹²¹

När jämlikhet förespråkats har det vanligen varit den enkla jämlikheten, dvs att inget som liknar monopol får förekomma. Walzers ståndpunkt är istället att ingen nyttighet ska tillåtas dominera över någon annan. Uppnår vi det, behöver eventuella monopoltendenser inte bekymra oss, menar han. Vi kan acceptera att människor tex har olika mycket pengar eller olika mycket politisk makt. Det viktiga är att den som har mycket av det ena inte därmed också får mycket av det andra. Pengar och politisk makt är nämligen nyttigheter som tillhör olika sfärer, de har olika social mening och ska fördelas enligt olika principer. När alla nyttigheter fördelas enligt sina "egna" principer och fördelningarna på så sätt är autonoma (utan påverkan från varandra), har vi all anledning att nöja oss med det, menar Walzer. Vi ska inte ägna oss åt jämförelser över de olika sfärerna med någon generell rättvisepincip som mall.¹²² Resultatet blir

... a complex egalitarian society. Though there will be many small inequalities, inequality will not be multiplied through the conversion process. Nor will it be summed across different goods, because the autonomy of distributions will tend to produce a variety of local monopolies, held by different groups of men and women.¹²³

Walzers teori saknar, enligt honom själv, den elegans som ofta kännetecknar rättviseteorier. Detta är dock inget problem för honom, utan helt i linje med hur han uppfattar rättvisans natur. För

att kunna angripa rättviseproblemet krävs mer av inlevelse och förståelse än förmåga att bygga fantastiska teorier, menar Walzer. Han uttrycker sig på följande sätt:

The theory that results is unlikely to be elegant. No account of the meaning of a social good, or of the boundaries in the sphere within which it legitimately operates, will be uncontroversial. Nor is there any neat procedure for generating or testing different accounts. At the best, the arguments will be rough, reflecting the diverse and conflict-ridden character of the social life that we seek simultaneously to understand and to regulate – but not to regulate until we understand.¹²⁴

Ett uttryck för Walzers hållning är att en knapp tiondel av Spheres of Justice ägnas åt själva teorin. Resten av utrymmet upptas av historiska exempel, som belyser olika nyttigheters fördelningsprinciper i olika kulturella sammanhang. Hans framställning blir därför mer essä-artad än analytiskt kraftfull, naturligtvis fullt medvetet. Han tar oss med till antikens Grekland, medeltida judiska samhällen, aztekernas kultur – listan kan göras lång. Han ger också exempel från vår egen västerländska kultur. Här är allmänt accepterat, menar Walzer, att medicin och vård ska fördelas enligt *behovsprincipen*; att högre utbildning ska ges till dem som har den bästa *förmågan*; att kriterierna för tjänsteställning ska vara *förtjänst och skicklighet*; att inkomst i och för sig ska fördelas efter förtjänst, men att även *marknadskrafternas* (som man ibland kan tycka) mer nyckfulla beteenden ska tas hänsyn till; att en fullständig *jämlikhet* ska gälla för medborgarskapet och att en lika fullständig *frihet* ska gälla på kärlekens och vänskapens område. Med pengar kan vi köpa bilar och tv-apparater, men vi borde inte kunna köpa kärlek och vänskap eller bättre vård. I fall det senare ändå sker beror det på pengarnas (enligt vår mening) otillbörliga inflytande i andra sfärer. Därför blir vi moraliskt indignerade, inte för att någon har mer pengar än andra, menar Walzer.¹²⁵

Walzer gör en intressant iakttagelse hos Rawls.¹²⁶ Den senare inser själv det orimliga i att driva igenom sina rättvisepinciper på alla områden. Han säger att "the principle of fair opportunity can be only imperfectly carried out, at least as long as the institution of the family exists".¹²⁷ Han frågar sig; "Is the family to be abolished then?"¹²⁸ Nej, svarar Rawls själv och uttrycker att åtminstone föräldrars kärlek och uppmuntran

hör till de nyttigheter som ska undantas från fördelning enligt hans principer. Han gör här ett undantag (kanske han borde gjort flera), eftersom han vet att ingen (inte ens han själv) skulle kunna övertygas om motsatsen. Men vilken är då den relevanta fördelningsprincipen här? Det har Rawls inget svar på. På kärlekens område finner vi därför Nozicks hållning mer övertygande. Hans exempel med kvinnan och mannen som gifter sig äger omedelbar kraft, eftersom det är uppenbart för oss att han har rätt. När Nozick resonerar analogt på andra områden (t ex i exemplet med medicinen), följer inte våra intuitioner honom lika lätt. Walzer lär oss förstå varför.

Walzers kritiker har anmärkt på vad de menar vara bristen på analytisk skärpa.¹²⁹ Det har t ex påpekats att det är oklart hur han gör när han härleder fördelningsprinciperna. Ronald Dworkin har invänt mot vad han kallar "Walzer's deep relativism about justice."¹³⁰ Walzer faller till föga för sociala konventioner av olika slag, menar Dworkin. Det indiska kastsystemets fördelning av nyttigheter, är den rättvis bara för att den uttrycker det indiska samhällets traditioner? Walzers teori saknar kritisk udd, anser Dworkin. Hans kritik är här Humes klassiska, att vi inte kan sluta oss till något "bör" från något "är". Dessutom, det faktum att vi ofta är oeniga om vad som är rättvist visar att sociala konventioner inte alltid entydigt pekar ut en viss fördelningsprincip, menar Dworkin. Utan en moralisk teori kan vi inte avgöra vilken tolkning av nyttigheters sociala mening som är den korrekta.¹³¹

Den senare invändningen har Walzer bemött genom att vända på problemet. Han säger att "we are driven to interpretation because we already disagree about the meaning of what purports to be, or what some readers take to be, a correct moral theory. There is no way of ending the disagreement."¹³² Rättvisan måste ständigt tolkas och omtolkas, ingen moralisk teori kan frånta oss det ansvaret.

Vad gäller Dworkins anklagelse om moralisk positivism, hävdar Walzer att det är en missuppfattning att han skulle förespråka rättvisa som en enkel avspiegling av ett samhälles värderingar.¹³³ Jämlikhet, t ex, har alltid varit ett centralt begrepp i borgerlig ideologi. Den jämlikhet den franska revolutionens företrädare slogs för var (om vi talar i termer av den uppdelning Thomas Marshall gjort av medborgarskapet i olika skikt)¹³⁴ den *civila* och *politiska*, dvs likhet inför lagen, att inget yrke eller egendom förbehålls nå-

gon särskild del av befolkningen, lika rösträtt och möjlighet att bli vald till styrande. När sedan jämlikhet blev ett etablerat värde som de flesta omfattade, kunde det borgerliga samhällets kritiker just i detta finna ett av sina främsta verktyg för kritik. Socialisten menade att ordet "jämlikhet" har vidare betydelser, att det också omfattar *social* jämlikhet, dvs lika ekonomisk trygghet och tillgång till utbildning, sjukvård och bostäder.¹³⁵

The critic exploits the larger meaning of equality, which are more mocked than mirrored in everyday experience. He condemns capitalist practice by elaborating one of the key concepts with which capitalism had originally been defended.¹³⁶

Kritik kräver distans, hävdas det ibland (ett ideal Rawls' konstruktion av ursprungssituationen kan sägas vara ett uttryck för). Men den skarpaste kritiken är den som kommer "inifrån", den som har sina rötter i samma verklighet som det kritiserade, menar Walzer.¹³⁷

Teoretisk elegans och empirisk relevans

Likheterna mellan Rawls och Nozick är flera. De är båda ett slags kontraktsteoretiker. Liksom tidigare tänkare i den kontraktsteoretiska traditionen, vill de legitimera en statsmakt och en samhällsordning genom att i någon form hänvisa till den enskilde medborgarens samtycke. Detta är ett uttryck för individualism och bidrar till att Rawls och Nozick kan sägas vara liberaler. De är dock medvetna om problem förknippade med tidigare teorier i denna tradition och väljer därför att utveckla kontraktsteorin, var och en på sitt sätt. Båda företrädare, vidare, en proceduriell rättvisa och deras ambition har varit att formulera en alltomfattande teori om rättvisa, vars principer entydigt och generellt ska ge svar på frågan vad rättvisa är. Såväl Rawls som Nozick vädjar, dessutom, på ett eller annat sätt till våra moraliska intuitioner för att konfirmera sina respektive rättvisuppfattningar.

Trots den gemensamma liberala värderingsgrunden och det likartade teoretiska angreppssättet, drar de väldigt olika slutsatser. Rawls förespråkar en jämförande rättvisa, som kan ses som ett ställningstagande för välfärdsstaten. Nozick argumenterar istället för en icke-jämförande rättvisa, som leder honom till att försvara nattvaktarstaten. På frågan hur detta kan ske måste en idé om liberalismens inneboende motsättningar framhållas, dvs att de liberala värdena (frihet,

jämlikhet, neutralitet och effektivitet) inte är helt förenliga. Beroende på vilket eller vilka värden som ligger liberalen närmast om hjärtat, är han tvungen att avstå andra. Det grundläggande värdet för Rawls är jämlikhet. På motsvarande sätt är frihet det yttersta värdet för Nozick. Motsättningen dem emellan kan därför ses som ett uttryck för den gamla skiljelinjen mellan en politisk och en ekonomisk liberalism.

Rawls och Nozick nöjer sig dock inte med att lyfta fram ett värde framför andra. De vet att vi inte skulle finna det intuitivt acceptabelt och därmed skulle de slå undan fötterna på sig själva. Båda hävdar därför, att om vi som ledstjärna när vi organiserar samhället har just det värde de själva framhåller, får vi övriga värden på köpet. Detta bygger på en tveksam föreställning om att alla positiva värden kan utgöra en harmonisk helhet och är en av huvudanledningarna till att Rawls' och Nozicks teorier blir så komplicerade. De försöker göra det bästa av en i grunden omöjlig uppgift. Även om de inte är villiga att medge det, är de tvingade att göra försakelser. För att göra sina ståndpunkter det minsta trovärdiga måste de förlita sig till en viss ekonomisk teori, Rawls den keynesianska och Nozick den neoklassiska teorin. Ingen av dessa kan anses vara den självklart riktiga.

Det förra kan betecknas som ett teoretiskt såväl som ett empiriskt misslyckande. Rawls och Nozick formulerar nämligen en syn på rättvisa som inte är helt igenom tilltalande. Vi reagerar när Rawls i jämlikhetens namn upplöser individen i intet, liksom när Nozick, förblindad av den frihet han sägs företräda, vägrar alla som helst jämförelser mellan människors välstånd. Det är dock lätt att fångas av deras fascinerande teori-byggen och däri förbli fången. Vi känner oss därför också lite schizofrena. Samtidigt som Rawls och Nozick företräder var och en för sig ohållbara och sinsemellan oförenliga ståndpunkter, vill vi någonstans ge såväl Rawls som Nozick rätt. Men båda kan väl inte ha rätt, eller kan de det? Som bot på detta splittrade tillstånd kommer Michael Walzers idé om rättvisans sfärer. Han får oss förstå att både frihet och jämlikhet kan vara relevant att ta hänsyn till, beroende på vilka nyttigheter som diskuteras. Han visar också att det inte finns några vattentäta skott mellan det normativa och det empiriska i rättvisefrågan, men att vi för den skull inte behöver hemfalla åt någon fullständig relativism.

Lärdomarna vi kan dra är två. För det första,

om vi som Rawls och Nozick ger upp anspråken på att beskriva en objektiv moralisk verklighet och istället vill förankra en föreställning om rättvisa i våra socialt betingade moraliska intuitioner, måste vi också ge upp försöken att ge frågan om den rättvisa fördelningen och det rättvisa samhället ett svar. För det andra, rättvisan kräver alltid uppoffringar. Vill vi ha ett rättvist samhälle är det inte gratis. Vi måste vara beredda ge upp sådant vi anser viktigt. Men hur dessa avvägningar ska göras är inte en gång för alla givet.

Noter

¹ Tack till Jörgen Hermansson och Barry Holmström för värdefulla synpunkter vid redigeringen av denna text.

² Rawls (1980), 577 f.

³ Ibid, 49.

⁴ "Ursprungssituationen" är den term som kommit att användas i svensk litteratur om Rawls. För att bidra till ett enhetligt språkbruk använder också jag detta uttryck, även om det är olyckligt i sina historiska konnotationer. En bättre term, som inte grumlar det hypotetiska i Rawls' samhällskontrakt, hade kanske varit "utgångspositionen".

⁵ Rawls (1980), 11 f.

⁶ Ibid, 17 ff.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid, 18.

⁹ Ibid, 136 ff.

¹⁰ Ibid, 137.

¹¹ Ibid, 126 f. Att Rawls förutsätter att kontraktsparterna är "self-interested" har föranlett flera kommentatorer att rikta kritik. De menar att Rawls otillbörligt stipulerar en liberal individualism. Se t ex Thomas Nagel, "Rawls on Justice" i Daniels ed (1978), 10. Andra har menat, att om människorna i ursprungssituationen inte var "egen-intresserade" och inte gjorde konkurrerande anspråk, skulle rättviseproblemet aldrig uppstå och vi skulle inte heller ha något behov av en teori om rättvisa. Detta har Michael Lessnoff hävdat i Lessnoff (1986), 144. Antagandet om "egen-intresserade" individer kan, enligt honom, ses som en nödvändig utgångspunkt för Rawls' hela projekt.

¹² Rawls (1980), 137.

¹³ Ibid, 62 och 142 f. Rawls talar ibland om självrespekt som ytterligare en "primary social good". Andra gånger verkar han se på självrespekten mer som ett mål i sig, med övriga här nämnda nyttigheter som instrument för att uppnå detta. En helt annan kategori "primary goods" kallar Rawls "natural", till vilken hör sådant som hälsa och intelligens. Dessa bestäms, till skillnad från de sociala nyttigheterna, inte direkt av den samhälleliga strukturen, även om de påverkas av den.

¹⁴ Ibid, 138 f.

- ¹⁵ Ibid, 138.
- ¹⁶ Ibid, 124.
- ¹⁷ Ibid, avsnitt 26–28. Rawls menar själv att kontraktsparterna inte kan maximera vad som i rationalistisk teori kallas "den förväntade nyttan". Enligt "principen om otillräckliga skäl" (the principle of insufficient reason) kan man vid bristande information om olika utfalls sannolikhet åstadkomma en sådan maximering genom att handla utifrån ett antagande om lika sannolikhet för alla utfall. Rawls hävdar att detta vore alltför lättsinnigt, när så mycket står på spel. Dessutom känner inte parterna till sin inställning till risktagande. Detta skulle alltså, enligt Rawls, motivera varför en försiktig strategi är det rationella i ursprungssituationen. Huruvida en sådan strategi kan sägas vara uttryck för rationalitet eller bara skvallrar om en viss inställning till risktagande är dock omdiskuterat. Se Hermansson (1989 b), 33 ff. Det här är också en punkt där Rawls fått vidkänna mycket kritik. Se tex Barry (1973), kap 9.
- ¹⁸ Rawls (1980), 151.
- ¹⁹ Ibid, 75.
- ²⁰ Ibid, 84 och 542.
- ²¹ Ibid, 61.
- ²² För full redovisning, se Ibid.
- ²³ Ibid, 73.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Ibid, 42 och 63.
- ²⁶ Ibid, 78 ff.
- ²⁷ Ibid, 12. Se också Rawls' resonemang om "pure procedural justice", 83–90.
- ²⁸ Nozick (1986), ix.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Ibid, 57.
- ³¹ Ibid, 48 ff.
- ³² Ibid, 9.
- ³³ Locke, *Second Treatise*, sect 6 i *Two Treatises of Government*, cit i Nozick (1986), 10.
- ³⁴ Nozick (1986), 10 ff.
- ³⁵ Ibid, 11.
- ³⁶ Ibid, 12.
- ³⁷ Ibid, 6 ff.
- ³⁸ Ibid, 12 ff.
- ³⁹ Ibid, 15 ff.
- ⁴⁰ Ibid, 22 ff.
- ⁴¹ Ibid, 101–110.
- ⁴² Ibid, 27 och 110 ff.
- ⁴³ Ibid, 118 f.
- ⁴⁴ Ibid, 149 ff.
- ⁴⁵ Ibid, 1537ff och 198 ff.
- ⁴⁶ Ibid, 155 ff.
- ⁴⁷ Ibid, 150 ff. Nozick har även en tredje princip, "the principle of rectification", vilken rör hur man återställer rättvisa när någon inte är berättigad ägare till sin egendom, dvs när den erhållits på ett sätt som strider mot övriga två principer. Ofta förbises att Nozicks rättviseuppfattning härigenom, med hänvisning till tidigare oförrätter, skulle kunna motiveras en omfattande omfördelning. Nozick försvarar inte oförbehållsamt existerande egendomsfördelningar, som det ibland tros.
- ⁴⁸ Locke, *Second Treatise*, sect 27 i *Two Treatises of Government*, cit i Nozick (1986), 175.
- ⁴⁹ Nozick (1986), 177.
- ⁵⁰ Ibid, 174–182.
- ⁵¹ Ibid.
- ⁵² Ibid, 167 ff.
- ⁵³ Ibid, 160 ff.
- ⁵⁴ Ibid, 163.
- ⁵⁵ Ibid, kap. 10.
- ⁵⁶ Ibid.
- ⁵⁷ Raphael (1970), 91–102.
- ⁵⁸ Ibid, 89 f.
- ⁵⁹ Dworkin (1981), 150 f.
- ⁶⁰ Uppslaget hämtat från Benjamin Barber, "Justifying Justice" i Daniels ed. (1978), 294.
- ⁶¹ Uttrycket hämtat från Miller (1979), 341.
- ⁶² Cheyney C Ryan, "Property Rights and Individual Liberty" i Paul ed. (1982), 336.
- ⁶³ Barry (1973), 85.
- ⁶⁴ David Lyons, "New Indian Claims and Rights to Land" i Paul ed. (1982), 365.
- ⁶⁵ Feinberg (1973), 98.
- ⁶⁶ Ibid.
- ⁶⁷ Platon (1984), 160–177.
- ⁶⁸ Popper (1980), 99 ff.
- ⁶⁹ Förenklat efter Feinberg (1973), 12 ff.
- ⁷⁰ Norman Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" i Daniels ed. (1978), 253.
- ⁷¹ Rawls (1980), 61.
- ⁷² Uppslaget hämtat från T M Scanlon, "Rawls' Theory of Justice" i Daniels ed. (1978), 191 f.
- ⁷³ Liedman (1985), 168.
- ⁷⁴ Cheyney C Ryan, "Property Rights and Individual Liberty" i Paul ed. (1982), 336.
- ⁷⁵ Shapiro (1986), 100–118.
- ⁷⁶ Samuel Scheffler, "Natural Rights, Equality, and the Minimal State" i Paul ed. (1982), 157 ff.
- ⁷⁷ Thomas Nagel, "Libertarianism Without Foundations" i Paul ed. (1982), 193.
- ⁷⁸ Feinberg (1973), 100.
- ⁷⁹ Ibid.
- ⁸⁰ Ibid, 20.
- ⁸¹ Ibid, 21.
- ⁸² Rawls (1980), 179.
- ⁸³ Nozick (1986), 237.
- ⁸⁴ Ibid, 227.
- ⁸⁵ Alexander & Schwarzschild (1987), 87.
- ⁸⁶ Thomas Nagel, "Rawls on Justice" i Daniels ed. (1978), 9.
- ⁸⁷ Ibid, 9 f.
- ⁸⁸ Alexander & Schwarzschild (1987), 87.
- ⁸⁹ Peter Singer, "The Right to be Rich or Poor" i Paul ed. (1982), 47 f.
- ⁹⁰ Shapiro (1986), 165–178.
- ⁹¹ Nozick (1986), 71 ff.
- ⁹² Ibid, 72.
- ⁹³ Eric Mack, "Nozick on Unproductivity: The Unintended Consequences" i Paul ed. (1982), kap 9.

- ⁹⁴ Shapiro (1986), 220.
⁹⁵ Rawls (1980), 273 f.
⁹⁶ Här och i fortsättningen bygger resonemangen, där annat inte anges, på Shapiro (1986), kap 4 och 5.
⁹⁷ Norman Daniels, "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty" i Daniels ed. (1978), 262.
⁹⁸ Dworkin (1986), 192–198.
⁹⁹ Ibid.
¹⁰⁰ Alexander & Schwarzschild (1987), 109 f.
¹⁰¹ Berlin (1979), 1. När Berlin använder termen diskuteras han frihet. Här vidgar jag dess användning.
¹⁰² Ibid, lv.
¹⁰³ Ibid, lv f.
¹⁰⁴ Hare (1981), 147.
¹⁰⁵ Miller (1979), kap 8.
¹⁰⁶ Ibid, 341.
¹⁰⁷ Ibid, 341 f.
¹⁰⁸ Ibid, 343.
¹⁰⁹ Lukes (1978), kap 8.
¹¹⁰ Barry (1973), 114.
¹¹¹ Rescher (1966), 73.
¹¹² Ibid, 82 f.
¹¹³ Barry (1973), 55.
¹¹⁴ Se tex Rawls (1980), 19 f.
¹¹⁵ Thomas Scanlon, "Rights, Liberty and Property" i Paul ed. (1982), 113.
¹¹⁶ David Lyons, "New Indian Claims and Rights to Land" i Paul ed. (1982), 360.
¹¹⁷ Walzer (1983), 9.
¹¹⁸ Ibid, kap 1.
¹¹⁹ Ibid, 7.
¹²⁰ Ibid, kap 1.
¹²¹ Ibid.
¹²² Ibid.
¹²³ Ibid, 17.
¹²⁴ Ibid, 21.
¹²⁵ Ibid, passim.
¹²⁶ Ibid, 229.
¹²⁷ Rawls (1980), 74.
¹²⁸ Ibid, 511.
¹²⁹ Se avsnittet "Walzers kritiker" i Hermansson (1989a), 142 ff.
¹³⁰ Dworkin (1986), 217.
¹³¹ Ibid, "What Justice Isn't".
¹³² Walzer (1987), 28.
¹³³ Inte heller Rawls och Nozick upprätthåller, som vi sett, en strikt åtskillnad mellan det normativa och det empiriska. Jag ser dessutom likheter mellan Walzers teori och den modell för lagtolkning Dworkin själv föreslagit i Dworkin (1981), passim. Båda utgår från det socialt givna (vilket för Dworkin är de lagtexter och prejudikat som finns), men ingen vill därför okritiskt acceptera allt som benämns vara rättvist (Walzer) eller människans rätt (Dworkin). (Dworkin ställer krav på koherens mellan, å ena sidan, de värderingar en lag är uttryck för, lagtexten själv, de prejudikat som finns, den dom som avkunnas och, å andra sidan, den lagteori som bäst rättfärdigar vårt lagsystem.)
¹³⁴ Gustavsson (1983)

¹³⁵ Walzer (1987), 43.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid, 49.

Referenser

- Alexander & Schwarzschild (1987) "Liberalism, Neutrality . . .", *Philosophy and Public Affairs*, vol 16, no 1.
 Barry, Brian (1973) *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
 Berlin, Isaiah (1979) *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
 Daniels, Norman ed. (1978) *Reading Rawls*. Oxford: Basil Blackwell.
 Dworkin, Ronald (1986) *A Matter of Principle*. Oxford: Clarendon Press.
 Dworkin, Ronald (1981) *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
 Feinberg, Joel (1973) *Social Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall.
 Gustavsson, Sverker (1983) *Medborgarskapets innehåll*. Föredrag vid Kungliga Vetenskapssamhällets i Uppsala årshögtid den 8 oktober.
 Hare, R M (1981) *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press.
 Hermansson, Jörgen (1989a) "Introduktion till Michael Walzer" i *Idéer om rättvisa: texter av John Rawls, Amartya Sen och Michael Walzer*. Stockholm: Tidens Förlag.
 Hermansson, Jörgen (1989b) *Spelsteorins nytta*, manus. Uppsala: Skytteanum.
 Lessnoff, Michael (1986) *Social Contract*. London: Macmillan.
 Liedman, Sven-Eric (1985) *Från Platon till Reagan*. Stockholm: Bonniers.
 Lukes, Steven (1978) *Essays in Social Theory*. London: Macmillan.
 Miller, David (1979) *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press.
 Nozick, Robert (1986) *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
 Paul, Jeffrey ed. (1982) *Reading Nozick*. Oxford: Basil Blackwell.
 Platon (1984) *Staten*. Lund: Doxa.
 Popper, Karl R (1980) *Det öppna samhället och dess fiender – Platon*. Stockholm: Akademilitteratur.
 Raphael, D D (1970) *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan.
 Rawls, John (1980) *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
 Rescher, Nicholas (1966) *Distributive Justice*. New York: The Bobbs-Merrill Company.
 Shapiro, Ian (1986) *The Evolution of Rights in Liberal Theory*. New York: Cambridge University Press.
 Walzer, Michael (1987) *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
 Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.