

## Rasmus Sommer Hansen og Søren Flinch Midtgaard Dyre præferencer og religiøse forskelle<sup>1</sup>

Er det uretfærdigt, at muslimer i Danmark ikke kan afholde fredagsbøn i en rigtig moske, eller er dette blot en dyr, religiøs præference, som de selv må bære omkostningerne for? Vi præsenterer to forskellige svar på dette spørgsmål med udgangspunkt i to lighedsteorier, nemlig Ronald Dworkins ressourceteori og G.A. Cohens velfærdsteori. Begge teorier kan udlægges således, at uvalgte omstændigheder, som er udtryk for held, ikke bør få indflydelse på, hvad folk besidder. Dette taler tilsyneladende for Cohens fortolkning af lighed, som indebærer, at religiøse præferencer, der er dyrere at tilfredsstille, blot fordi muslimer er et mindretal, bør kompenseres, da forskellen i pris mellem disses præferencer og kristnes tilsvarende åbenlyst er udtryk for held. Cohens teori har imidlertid dels kontraintuitive implikationer i andre tilfælde, dels problemer med at svare på, hvorfor muslimer er uheldige i forhold til kristne, når muslimerne ikke betragter sig som sådan. Vi diskuterer en mulig løsning på disse problemer og konkluderer, at uenigheden angående dyre, religiøse præferencer reflekterer en grundlæggende uenighed angående succeskriterierne for en lighedsteori.

Er det uretfærdigt, når muslimer i Danmark ikke kan afholde fredagsbøn i en rigtig moske med den korrekte beliggenhed og de rette proportioner, endsige en stormoske som kan stå mål med landets domkirker? Er denne situation med andre ord udtryk for en bekymrende ulighed mellem kristne og muslimer, som vi, hvis vi da ellers finder lighed mellem mennesker vigtigt, bør forsøge at rette op på? Nogle vil svare benægtende, andre bekræftende på disse spørgsmål, og det er derfor denne artikels formål at grave et spadestik dybere for at undersøge, hvad der mere principielt kan siges herom. Vi vil gøre dette med udgangspunkt i to centrale positioner i det, der er blevet kendt som „lighed af hvad?“-debatten, dvs. en debat inden for politisk filosofi omhandlende hvad den korrekte standard eller møntenhed for lighed er. Disse to positioner er henholdsvis Ronald Dworkins, som siger, at folk bør stilles lige med hensyn til ressourcer, og G.A. Cohens, som hævder, at folk skal ligestilles med hensyn til muligheder for velfærd.<sup>2</sup>

For at bringe disse positioner i anvendelse er det frugtbart at betragte religiøse forskelle som et spørgsmål om forskellige religiøse præferencer generelt og moskespørgsmålet som udtryk for *dyre* (eller krævende) religiøse præferencer<sup>3</sup> (sml. Cohen 2001). Vi definerer dyre præferencer på følgende vis: A har en dyr præference i forhold til andre, hvis A har behov for flere ressourcer end disse andre for at opnå samme velfærdsniveau, hvor „velfærd“ i denne artikel vil blive forstået som præferencetilfredsstillelse.<sup>4</sup> Lad os fx sige, at A har omtrent samme præferenceprofil som andre, bortset fra at han pga. sin

aristokratiske opvækst hellere vil gå i operaen og drikke champagne end gå til fodbold og drikke øl. Opera er desværre langt dyrere end fodbold, og A har derfor en dyr præference. Han har brug for flere ressourcer end andre for at opnå den samme grad af præferencetilfredsstillelse. Såfremt det er rimeligt at antage, at mange muslimer i Danmark har omtrent samme præferenceprofil som mange kristne, hvis vi ser bort fra deres religiøse præferencer (herunder præferencer for hvor de vil holde gudstjeneste), så gør noget analogt sig gældende for disse muslimer; de kan i mindre grad tilfredsstille deres religiøse præferencer end kristne og har derfor relativt dyre, religiøse præferencer. Spørgsmålet er, om dette er uretfærdigt.

Hvad er lighed?<sup>5</sup>

Vi vil som nævnt behandle dette spørgsmål på baggrund af lighedsidealet, da vi antager, at retfærdighed i hvert fald delvist består i en form for lighed. Men hvad skal vi forstå ved lighed? Ethvert ideal, som hævder, at folk skal ligestilles på den ene eller anden måde, må specificere, hvilken standard eller møntenhed, der bør lægges til grund for denne ligestilling; med hensyn til hvad bør folk være lige? Dette valg er centralt, da lighed med hensyn til én standard som oftest medfører ulighed med hensyn til andre standarder. Hvis vi fx forsøger at stille folk lige med hensyn til indkomst, vil de formentlig være ulige med hensyn til den lykke, de får ud af indkomsten, idet folk omsætter indkomst til lykke på forskellig vis. Hvis vi finder lighed vigtigt, hvilket er en forudsætning i nærværende artikel, er det derfor helt centralt, at vi afgør, hvilken lighedsstandard vi bør anvende. Denne beslutning om lighedsstandard er, som vi vil vise, i særdeleshed vigtig, når vi skal afgøre, hvordan vi forholder os til en bestemt type religiøse forskelle, nemlig forskelle med hensyn til hvor dyrt det er at tilfredsstille folks forskellige religiøse præferencer.

De to møntenheder, vi vil behandle i denne artikel, er henholdsvis ressourcer og mulighed for velfærd. Som udgangspunkt for diskussionen af dyre religiøse præferencer vil vi tage Ronald Dworkin og G.A. Cohens positioner, da disse er de fremmeste repræsentanter for resourcebaserede henholdsvis velfærdsbaserede lighedsteorier. Der er desuden et særligt klart stridspunkt i debatten mellem Dworkin og Cohen, som angår dyre præferencer. I resten af denne sektion vil vi kort skitsere Dworkins teori „Equality of Resources“, før vi i næste sektion beskriver Cohens kritik heraf med særlig vægt på betydningen af dyre præferencer.

Dworkins teori (jf. Dworkin, 1981b) hævder, at lighed skal forstås som lige ressourcer. Kort sagt er ideen, at ressourcerne i et samfund er ligeligt fordelt, når den såkaldte „misundelsestest“ er tilfredsstillet efter en auktion, hvor folk har haft lige købekraft. Misundelsestesten siger, at ingen må foretrække andres ressourcebundter, efter auktionen er endt. Hvis testen er tilfredsstil-

let, er der lighed i udgangspunktet, men denne lighed vil snart undergraves, mens tiden går. Det skyldes, at folk har forskellige omstændigheder, dvs. evner, talenter, helbred og handicaps, men også at de har forskellige ambitioner, overbevisninger og præferencer. Når misundelsestesten anvendes over tid, vil vi derfor hurtigt have en situation, hvor den ikke længere er tilfredsstillet, fx fordi nogle personer med manglende talent vil foretrække de talentfuldes ressourcebundter. Dette er inkompatibelt med Dworkins opfattelse af ressourcelighed, som siger, at ressourcefordelingen skal være omstændighedsufølsom, dvs. ikke være påvirket af forskelle i evner, talenter og handicaps. Han foreslår derfor en omfordelingsmekanisme, som han modellerer over et hypotetisk forsikringsmarked, og som har til formål at korrigere for uligheder forårsaget af forskelle i omstændigheder.

Der kan også opstå uligheder af andre grunde end forskelle i omstændigheder, fx fordi folk har forskellige overbevisninger om og præferencer for arbejde vs. fritid, opsparing vs. forbrug, og hvilke goder der er værd at tilegne sig. Det er en implikation af Dworkins teori, at disse uligheder er uproblematisk, eller rettere de er ikke egentlige ressourceuligheder. For at se hvorfor kan vi forestille os to personer, Adrian og Bruce, som har omtrentligt samme omstændigheder, men forskellige præferencer for arbejde og fritid (Dworkin, 2000: 83ff.). De besidder begge et stykke land af identisk størrelse og beliggenhed, men anvender det forskelligt. Adrian dyrker tomater og arbejder hårdt, mens Bruce hellere vil spille tennis og kun arbejde tilstrækkeligt til at have mad på bordet. Efter nogle år har Bruce langt færre penge end Adrian. Men dette er ikke uretfærdigt ifølge Dworkin, for Bruce ville ikke foretrække Adrians ressourcebundet forstået som kombinationen af arbejde og indkomst frem for sit eget. Så den relevante udgave af misundelsestesten er tilfredsstillet, og der er ingen egentlig ressourceulighed til stede. Dette kan udtrykkes således, at fordelingen af ressourcer er ambitionsfølsom, hvor ambitioner forstås som overbevisninger, præferencer og opfattelser af, hvad der gør et liv til et vellykket et af slagsen. Forskellen på Adrian og Bruce er netop en forskel i ambitioner således forstået.

Vi kan opsummerende udtrykke Dworkins position sådan, at fordelingen af ressourcer bør være omstændighedsufølsom, da omstændigheder er arbitrære fra et moralsk perspektiv, men den bør samtidig være ambitionsfølsom, da folks ambitioner er med til at definere, hvad lighed er under bestemte omstændigheder.

### Cohens immanente kritik af Dworkin

„Lighed af hvad?“-debatten eller spørgsmålet om egalitarismens montenhed, som vi introducerede ovenfor, er en af de mest interessante udløbere af John Rawls' banebrydende retfærdighedsteori (1971; 1999a). En række fremtræ-

dende filosoffer har søgt at isolere og rendyrke, hvad de ser som den fundamentale intuition i Rawls' teori, der i Rawls' termer beskrives som en ambition om, at folks liv ikke skal påvirkes af faktorer, de ikke selv er herrer over. I principform kan ambitionen beskrives således: *Det er i sig selv dårligt, hvis nogle mennesker uforskyldt er dårligere stillet end andre* (Parfit, 1998: 3). Cohens bidrag til „lighed er hvad?“-debatten tager form af en immanent kritik af Dworkins lighedsteori.<sup>6</sup> Dworkins teori betragtes ofte på tilsvarende vis som en immanent kritik af John Rawls' teori om retfærdighed (1999)<sup>7</sup> drejende sig om den nævnte, angiveligt ledende, intuition for Rawls' teori, nemlig dens modstand mod at tillade, at distributive andele bliver påvirket af faktorer, som er arbitrære fra et moralsk perspektiv (jf. Parfit, 1995: 10; Scheffler, 2003: sec. 1).<sup>8</sup> Ifølge denne fortolkning søger Dworkin at konstruere sin teori således, at folk på konsistent og omfattende vis (om end ikke fuldstændigt) kompenseres for uligheder, som skyldes deres omstændigheder eller held, mens faktorer, som falder inden for folks kontrol, på passende vis tillades at påvirke deres distributive andele som beskrevet i Adrian/Bruce-eksemplet ovenfor. På denne måde forsøger Dworkin at korrigere Rawls' utilfredsstillende behandling af handicaps og sygdomme (jf. Sen, 1995: 325; Rawls, 1999c: 368-369) og den kendsgerning, at Rawls' forskelsprincip ikke straffer folk, som mangler viljen til at arbejde (jf. Musgrave, 1974).<sup>9</sup>

Cohens kritik af Dworkin kan, som nævnt, opfattes som udtryk for den samme type indvending mod Dworkins position, som Dworkin ifølge den nævnte fortolkning af Rawls' teori fremsatte mod denne. Nærmere bestemt appellerer Cohen til de samme egalitære intuitioner angående det uretfærdige ved at holde folk ansvarlige for faktorer, som er hinsides deres kontrol, og på den anden side det retfærdige ved at holde dem ansvarlige for faktorer, som de *kan* kontrollere (og forsøger på denne vis at rette op på venstreorienteredes traditionelle negligering af betydningen af valg og ansvar). I tråd hermed fremhæver han en distinktion mellem valg og held, som han finder implicit i Dworkins teori. Det er den distinktion, der kan udtrykkes i det princip, vi nævnte i begyndelsen af denne sektion. Ifølge Cohen er Dworkins teori, som (udelukkende) kompenserer folk for ikke-valgte ulemper i form af eksterne ressourcer som land og velstand og tilsvarende ikke-valgte ulemper i form af personlige eller interne ressourcer som talenter og handicap, utilstrækkeligt opmærksom på dette princip. Det skyldes i særdeleshed, at Dworkins teori ikke kompenserer folk for manglende velfærd eller for dyre præferencer, selvom sådanne mangler og dyre præferencer åbenbart kan være ufrivillige og give anledning til uligheder, som ikke er mindre problematiske end manglende ressourcer.

Egalitarister, som ønsker at forblive konsistente med den fundamentale valg/held-distinktion, bør, ifølge Cohen,

[S]øndre mellem krævende præferencer ud fra, hvorvidt man rimeligvis kan holde personen, hvis præferencer det er, ansvarlig for dem. På den ene side, er der de præferencer, han ikke kunne have undgået at udvikle, og/eller som han ikke nu kan aflære [dvs. præferencer, som personen ikke kan holdes ansvarlig for], og på den anden, de præferencer, som han kan holdes ansvarlig for, fordi han kunne have undgået dem, og/eller fordi han nu kan aflære dem (Cohen, 1989: 923; 2004: 7).<sup>10</sup>

Cohen (1989: 923) illustrerer de involverede uligheder med følgende eksempel. Paul elsker at fotografere, mens Fred elsker at fiske. På grund af præferenceprofilen for deres samfund som helhed, der afspejler sig i markedspriserne for forskellige goder, er det langt dyrere at fotografere end at fiske. Dvs. Paul har behov for flere ressourcer end Fred for at opnå samme velfærdsniveau. Kort sagt: Paul har en dyr præference. Dertil kommer, at den pågældende præference er ufrivillig i den forstand, at Paul ikke kunne have undgået at danne den og/eller ikke nu er i stand til at komme af med den igen (Cohen, 1989: 920, 923; 2004: 7).<sup>11</sup> Egalitarister bør ifølge Cohen, hvis de vil undgå inkonsistens, kompensere for denne kilde til ufrivillige ulemper på samme vis som for andre kilder til ulemper som fx ulige ressourcer. Den (ufrivillige) ulempe under behandling skal ifølge Cohen ikke forstås som en ulempe ved personen Paul bestående i, at han har den pågældende smag som sådan, men nærmere i det faktum, at denne smag simpelthen er dyr at tilfredsstille (Cohen, 1989: 927; 2004: 7).

Ovenstående pointer er repræsentative for Cohens position, som den er fremsat i den originale „Currency“-artikel (Cohen, 1989). Han reviderer den imidlertid på vigtige punkter i sit seneste bidrag til debatten (Cohen, 2004). Det sker for det første i lyset af Dworkins kritik, der går på, at kompensation for dyre præferencer kræver, at man tager afstand fra eller disidentificerer sig med disse. Her præciserer Cohen, at det centrale spørgsmål, som indikeret ovenfor, vedrørende krævende præferencer angår ansvaret for det faktum, at en præference er dyr at tilfredsstille (i modsætning til ansvaret for præferencen som sådan). Dvs. Paul fortryder, at fotografi er dyrt, ikke at have præferencen for fotografi som sådan. Så det er ikke påkrævet, at Paul tager afstand fra sin præference for fotografi og betragter den som uønsket, for at han rimeligvis kan kræve kompensation, hvilket Dworkin hævder.

Den anden revision skyldes, at han nu (2004) kun finder denne formuleringens behandling af dyre præferencer for rimelig med hensyn til en bestemt kategori af dyre præferencer, nemlig „rå“ præferencer. Sådanne rå præferencer er ifølge Cohen præferencer, som ikke indebærer nogen værdidom eller billigelse af den pågældende præference (Cohen, 2004: 7; jf. Dworkin, 2000: 291). Cohens eksempel på en sådan rå præference er hans egen smag for Coca

Cola Light. Såfremt folk kunne have undgået sådanne rå præferencer og/eller nu kan aflære dem igen, er det rimeligt at kræve af dem, at de selv betaler prisen for dem. Men dette er ikke tilfældet for en anden kategori af dyre præferencer, nemlig „kritiske“ præferencer, som i modsætning til rå præferencer faktisk er funderet i eller indebærer en værdidom eller billigelse af præferencen. Det er ifølge Cohens nuværende position ikke rimeligt at holde folk ansvarlige for det faktum, at deres kritiske præferencer er dyre, selvom de pågældende præferencer kunne være undgået og/eller nu kunne aflæres, præcis fordi de indebærer en vurdering af, hvad der er værdifuldt (Cohen, 2004: 7).

Cohens position i forhold til dyre, kritiske præferencer er motiveret af, at prisen for at tilfredsstille en given præference ikke er noget, folk selv vælger; der er tale om en form for held, nemlig prisheld, og det synes urimeligt at holde folk ansvarlige for faktorer, som således er udtryk for uheldige omstændigheder. Men ikke desto mindre finder mange liberale, herunder Dworkin, netop Cohens position i forhold til krævende, kritiske præferencer problematisk eller endda bizar. Hvis en persons præferencer er støttet af personens overbevisninger – hans opfattelse af, hvad der er værdifuldt – synes det bizart for denne person at anmode andre om at blive kompenseret. Han ønsker jo ikke at skille sig af med sin smag eller misunder andre deres smag. Hvordan kan han da mene, at han er dårligere stillet og dermed kompensationsværdig? Nedenfor i afsnittet „Billige religiøse præferencer og førstepersonstesten“ tager vi denne liberale indvending til Cohen op. Og senere i afsnittet „Et coheniensk gensvar“ ser vi på hvad, om noget, Cohen kan sige til denne kritik.

Selvom Cohens (nye) position indebærer, at folk ikke bør holdes ansvarlige for deres dyre, kritiske præferencer, udelukker han ikke helt relevansen af valg/held-distinktionen i forhold hertil. Nogle gange vil denne distinktion have betydning i den udstrækning, at den antyder mindre eller slet ingen egalitær bekymring for selvvalgte, dyre, kritiske præferencer. Hovedeksemplet på en sådan kritisk præference er en præference, som er motiveret af selve det forhold, at den er dyr, fx en snobbet smag for dyr rødvin, hvor præferencen ikke er forankret i nydelsen af vinen som sådan, men nærmere i det faktum at den er dyr. At en sådan præference er dyr, er ikke, som for andre dyre kritiske præferencer, et spørgsmål om uheld. Følgelig må lighed ikke kræve den samme, hvis overhovedet nogen, kompensation for denne type dyre præferencer (Cohen, 2004: 7, 12).

Det skal også bemærkes, at det ikke er alle ikke-snobbede, dyre, kritiske præferencer, som ifølge Cohen kvalificerer til kompensation. Fx kan en person med en sådan kritisk præference hilse (aspekter ved) det forhold, at præferencen er dyr, velkommen, mens det samtidig ville være i modstrid med hans overbevisninger at kræve kompensation (hvilket gør, at denne type præferen-

cer adskiller sig fra den snobbete type).<sup>12</sup> Thomas Scanlons religiøse individ eksemplificerer dette (Scanlon, 1986: 116-117). Hans præferencer og overbevisninger er knyttet sammen med en skyldsbyrde, og han ville være stærkt uvillig til at bede om kompensation på baggrund heraf; han er overbevist om, at han *bør* lide. I sådanne tilfælde, hvor personen med den dyre præference ville vælge at lide under byrden af det forhold, at præferencen er dyr, afviser Cohen altså også det passende ved kompensation (Cohen, 1989: 935-939).<sup>13</sup>

Cohens position kan opsummeres på følgende vis: (a) dyre, rå præferencer bør kompenseres i den udstrækning, folk ikke kunne have undgået at udvikle dem og/eller ikke nu kan aflære dem; (b) dyre, kritiske præferencer bør kompenseres, selv hvis folk kunne have undgået at udvikle dem og/eller ikke nu kan aflære dem; (c) kritiske, snobbete præferencer, dvs. præferencer, som er funderet i en værdsættelse af selve det forhold, at præferencen er dyr, bør enten slet ikke kompenseres eller resultere i mindre grad af egalitær bekymring end ikke-snobbede dyre præferencer; (d) dyre, kritiske præferencer (og dyre, rå præferencer), som inkluderer, at personen hilser det forhold, at præferencen er dyr, velkommen og ville foretrække at lide herunder, bør ikke kompenseres.

På baggrund af denne opsummering kan man rimeligvis sætte spørgsmålstegn ved, om elegancen ved og kraften af Cohens oprindelige valg/held-distinktion og dens rolle i Cohens immanente kritik af Dworkin ikke er gået tabt. Det er faktisk ikke nødvendigvis tilfældet. Mens (a) og (d) helt klart er sammenfaldende med og repræsentative for valg/held-distinktionen (jf. Cohen, 1989: 937), så spiller distinktionen også en rolle med hensyn til (b) og (c). Ifølge (b) holder vi ikke folk ansvarlige for deres dyre, kritiske præferencer, selv hvis de kunne have undgået dem eller nu kan aflære dem, men grunden til dette er, som indikeret af (c), for at beskytte dem mod prisheld, dvs. det faktum, at deres præferencer – helt urelateret til deres egne handlinger – tilfældigvis er dyre at tilfredsstille (hvis dette ikke er tilfældet, altså hvis præferencen er funderet i en værdsættelse af selve det forhold, at præferencen er dyr, så bliver vores egalitære bekymring mindre eller forsvinder helt).

### Hoveduenigheden mellem Cohen og Dworkin

Cohen og Dworkin udviser altså en interessant og vigtig uenighed med hensyn til spørgsmålet om dyre præferencer. Dvs. i en bred vifte af tilfælde, i hvilke en persons præferencer er dyre (han behøver flere ressourcer end andre for at opnå samme velfærdsniveau), på grund af andre menneskers præferenceprofil, som den kommer til udtryk i deres markedsvalg (forårsaget fx af manglende stordriftsfordele med hensyn til hans minoritetspræference, eller af efterspørgselspres på det gode han ønsker), ville Cohen hævde, at egalitarister bør kompensere, mens Dworkin ville benægte dette. Faktisk

ville Dworkin nægte kompensation for hele gruppen af dyre præferencer, hvor Cohen finder det passende at kompensere. Det skyldes, at denne gruppe ifølge Cohens specifikation er defineret ved (u)held med hensyn til præferencernes pris, dvs. pris(u)held, og ikke (u)held med hensyn til at have præferencerne som sådan, dvs. præference(u)held, og Dworkin nægter kompensation for pris(u)held. Han accepterer derimod berettigelsen af kompensation for bestemte slags præference(u)held, nemlig hvis, og kun hvis, de pågældende præferencer er nogle, som folk ville foretrække ikke at have, eller som de disidentificerer sig med (Dworkin, 2004: 344-346).

Den centrale distinktion for Dworkin er mellem ens opfattelse af, hvad der gør et liv til et vellykket et af slagsen på den ene side, og de træk ved en selv (krop og sind), som fungerer som midler eller forhindringer i forhold til at virkeliggøre et sådant vellykket liv på den anden (Dworkin, 2000: 82). Hvis en person har et vedblivende ønske om at få en rød Ferrari, men samtidig ikke betragter besiddelsen af en sådan rød Ferrari som ønskværdig eller et element i et vellykket liv, er ønsket (hvis man kan kalde det det) potentielt en forhindring i forhold til at realisere et vellykket liv. Den kan i så fald betragtes som en form for præferenceuheld. Hvorvidt Dworkin ville betragte præferencen som et reelt handicap i praksis, afhænger af, hvor stor en rolle, den spiller i personens liv – om den reelt forhindrer ham i at gøre det, han i virkeligheden gerne vil.

Distinktionen mellem de forskellige typer dyre præferencer, som Cohen og Dworkin ville kompensere for, er i virkeligheden mindre skarp, end ovenstående giver indtryk af. Det skyldes, at Dworkins opfattelse af præferenceheld, eller præferencer, som folk ville foretrække ikke at have, inkluderer et hensyn til prisen for at tilfredsstille præferencerne som en vigtig faktor, der er medvirkende til at afgøre, om bærerne af præferencerne foretrækker at have dem eller ej. Dette er fx en temmelig naturlig reaktion på ønsket om en rød Ferrari, som ville være ekstremt dyr at tilfredsstille. Cohen ville på den anden side også tillade, at folk foretager denne type afvejninger i forhold til prisen, men afviser, at dette gør det mindre passende at kompensere for prisheld (Cohen, 2004: 12). Dworkin ville således principielt kompensere for nogle dyre præferencer, men det efterlader stadig en gruppe af dyre præferencer, som folk ville fastholde på trods af prisen, og som således er udtryk for prisuheld, hvilke Cohen ville kompensere for, mens Dworkin ikke ville.<sup>14</sup> Der er altså en række eksempler på dyre præferencer, hvor Cohen og Dworkin er uenige om, hvad den passende egalitære behandling er (kompensation eller ej), og i nærværende sammenhæng er det centralt, at visse religiøse præferencer falder ind herunder.



## Dyre religiøse præferencer

Cohen (2001) har argumenteret for, at en velfærdsbaseret teori som hans egen, der betragter dyre præferencer som et generelt lighedsproblem, er bedre egnet til at håndtere de uligheder, som opstår i et multikulturelt eller multireligiøst samfund (jf. Holtug, 2007). Om dette er tilfældet generelt, afhænger dog blandt andet af, om markedet er i stand til at tilfredsstille minoritetspræferencer på bedre vis end en politisk proces baseret på Cohens teori, hvilket er et empirisk spørgsmål, vi ikke kan afklare her. Det er dog klart, at Cohen tilsyneladende kan imødekomme visse religiøse minoriteter under bestemte forhold, mens det ikke er tilfældet for Dworkins teori, og vi vil derfor diskutere netop et sådant tilfælde, som er passende tæt på den faktiske situation for visse muslimer i Danmark til at være relevant.

Inden er det dog vigtigt at understrege, at vi ikke mener, som Cohens og Holtugs vinkel kunne indikere, at et vigtigt evalueringskriterium for egalitæristiske teorier er, om de kompenserer krævende kulturer/religioner eller kulturer/religioner, der er vanskelige at opretholde. I nogle sammenhænge er dette en helt legitim antagelse, fx hvis man *pace* Kymlicka (1989) vil vise, at en ressource-teori ikke er imødekommende over for kulturelle forskelle, mens velfærdsteorier er, dvs. hvor parterne i debatten deler den præmis, at kulturelle uligheder er *prima facie* moralsk problematiske. I en mere åben undersøgelse, som vi tilstræber, er fokus imidlertid på, hvad det fundamentale egalitæristiske princip (jf. begyndelsen af afsnittet „Cohens immanente kritik af Dworkin“) implicerer med hensyn til spørgsmålet om krævende præferencer, og hvad det betyder for krævende kulturer/religioner eller kulturelle/religiøse præferencer. Hvis velfærdsteorier viser sig at være mere imødekommende over for religiøse minoriteter, kan det således lige såvel være en ulempe som en fordel alt afhængigt af, om vi rent faktisk bør være imødekommende over for sådanne minoriteter.

Det ovenfor annoncerede eksempel lyder som følger:

Hellige Hussein er udøvende muslim, mens fromme Frands er troende kristen. De to er omtrentligt lige, når det kommer til evner, indkomst og præferencer for arbejde vs. fritid, men der er den forskel på dem, at Hussein ikke har adgang til lige så store, flotte og mange moskeer, som Frands har til kirker. Det skyldes, at muslimer er et mindretal, og at det derfor ville være forholdsvis dyrt for dem at opkøbe de nødvendige ejendomme og bygge moskeerne, ikke mindst en stormoske som kan stå mål med landets domkirker, og de må derfor tage sig til takke med improviserede moskeer i små baglokaler. Som konsekvens heraf har hellige Hussein dårligere muligheder for at tilfredsstille sine præferencer end fromme Frands. Kort sagt: han har en dyr religiøs præference.

Nu er spørgsmålet, hvordan vi bør forholde os til Husseins dyre præference. Cohens svar er forholdsvis lige til. Som Hussein er beskrevet, er hans præference for rigtige moskeer både ikke-valgt, kritisk, usnobbet, og han hilser ikke det forhold, at præferencen er krævende, velkommen. Han er derfor berettiget til kompensation, dvs. det ville ifølge Cohen være rimeligt at beskatte Frands for at finansiere moskeer til Hussein og hans trosfæller.

Så hvis Cohens teori er korrekt, dvs. hvis forskelle i velfærd, som den, der kommer til udtryk mellem hellige Hussein og fromme Frands, er en form for uretfærdigt (u)held, så bør vi omfordele fra Frands til Hussein, således at der ikke længere er lige ressourcer i samfundet. Dette betyder selvsagt, at Dworkin ikke ville kunne acceptere denne konklusion. Fra et dworkiniansk lighedsperspektiv er den form for uheld, som Hussein er udsat for, irrelevant. Der er tale om pris(u)held, ikke præference(u)held.

Så hvilken lighedsteori, Dworkins eller Cohens, leverer det rigtige svar i vores eksempel på dyre, religiøse præferencer? I hvert fald *prima facie* kan der etableres en sag for plausibiliteten af Cohens position. Dworkins afvisning af at kompensere i sådanne tilfælde hviler på en skrøbelig distinktion mellem prisheld og præferenceheld. Dvs. hellige Hussein synes på ikke-triviell vis at være dårligere stillet end Frands (han er dårligere stillet med hensyn til muligheder for at fremme sin egen opfattelse af det gode<sup>15</sup>), og han synes at være dette i kraft af omstændigheder, som ligger uden for hans kontrol – nemlig den kendsgerning at andres præferencer gør Frands' præferencer lettere at tilfredsstille end hans egne, og på et bemærkelsesværdigt sted i sin fremstilling af ressourcelighed foreslår Dworkin rent faktisk også, at en person A kan misunde dele af en anden person B's omstændigheder, som udgøres af „andre individers præferencer og behov“, som er favorable over for B's erhvervs-mæssige muligheder (Dworkin, 2000: 87). Af parallelle grunde synes Hussein at kunne misunde Frands den omstændighed, at Frands' religiøse præferencer er nemmere at tilfredsstille (jf. Cohen, 1989: 933 n.58). Givet en forpligtelse på at udrydde betydningen af held, som er relateret til folks omstændigheder, eller med andre ord at gøre fordelingen af ressourcer omstændigheds-ufølsom, skal vi i det mindste have en god grund til ikke at kompensere for ovenstående aspekt ved Husseins omstændigheder. Bolden er så at sige på dworkinianernes banehalvdel (jf. Arneson, 1990b: 433). Men som næste sektion vil vise, er kampen ikke ovre endnu.

### Billige religiøse præferencer og førstepersonstesten

Vi vil præsentere to dworkinianske svar på ovenstående kritik og dermed på, om det er uretfærdigt, hvis muslimer som Hussein har sværere ved at tilfredsstille deres religiøse præferencer. Det første argument, som vi kalder det intuitive argument, er en variation over billige præferencer (jf. Dworkin, 2000:

58-59; Clayton og Williams, 1999: 448-449), som kan synes problematiske for velfærdsteorier som Cohens. For lad os nu forestille os gudløse Gunhild. Gunhild har den samme præferenceprofil som Hussein og Frands bortset fra, at hun har billige religiøse præferencer, ja de er sådan set gratis, da hun er ateist. Så ifølge Cohens teori skal der omfordeles fra Gunhild til både Frands og Hussein. Dette ville Gunhild imidlertid betragte som en horribel uretfærdighed, for hvorfor skal hun finansiere andres overtroiske ritualer? Hvorfor skal hun have en mindre ressourceandel end Hussein og Frands, blot fordi de er fanget i en vildfarelse, mens hun ikke er? Det skulle da lige være, hvis pengene gik til terapi for at afhjælpe deres vrangforestillinger, men det er jo ikke tilfældet her.

Pointen med dette eksempel er at betvivle den intuitive kraft i Cohens position. For selvom man måske finder det intuitivt rigtigt, at Hussein skal have ressourcer fra Frands, så synes det på den anden side intuitivt problematisk, at Gunhild skal beskattes for at finansiere religiøse menneskers præferencer. Et alternativt eksempel på billige præferencer er Husseins lillebror, sorgløse Said. Said har lige så mange ressourcer som sin storebror, men han er bare et langt mere sorgløst og tilfreds menneske, der kun har få ønsker for sin tilværelse, som alle er nemme at tilfredsstille bortset fra ønsket om en moske. Som konsekvens har Said langt større præferencetilfredsstillelse end både Hussein og Frands, og en implikation af Cohens teori er således, at der bør omfordeles fra Said til både Hussein og Frands. Men det synes urimeligt. Said værdsætter blot de små glæder her i livet i højere grad end de andre to, og det virker forkert, at han skal have færre ressourcer af den grund.

Ovenstående peger frem mod det andet dworkinianske modargument, som går et spadestik dybere og spørger, om der egentlig overhovedet er en uretfærdig forskel i held mellem Hussein og Frands (samt Gunhild og Said).<sup>16</sup> Ifølge dette argument, som vi med Matthew Clayton (2000) vil kalde førstepersonstesten, kan kravet om omfordeling fra Frands til Hussein ikke etableres, da Hussein ikke betragter sig selv som værre stillet end Frands, alt taget i betragtning. Antagelsen bag denne test er, at lighedsteorier, som er bedre i overensstemmelse med folks egne vurderinger af, hvad der er vigtigt i deres liv, dvs. forsøger at ligestille folk med hensyn til noget, de principielt selv kan anerkende vigtigheden af for deres egne liv, i hvert fald *prima facie* er at foretrække frem for teorier, som ikke er således kompatible. Hvis Cohens teori derfor ikke kan opfylde førstepersonstesten, udgør det således én grund til at afvise teorien.<sup>17</sup>

Som en baggrund for fremstillingen af dette argument vil vi knytte et par bemærkninger til vendingen „alt taget i betragtning“, der anvendes i en speciel betydning inden for debatten om krævende præferencer. Tanken er, at en persons vurdering af, om hun i kraft af sin præference eller smag er

dårligere stillet end en anden, om hun misunder den andens smag, beror på mindst to faktorer. Den ene faktor er et hensyn til den tilfredsstillelse, en given præference nyder, og den anden er karakteren af den præference, der tilfredsstilles, eller den kilde til tilfredsstillelse, der er tale om. En person X med en krævende præference kan nemlig i én henseende misunde en person Y, nemlig hvad angår Y's muligheder for at tilfredsstille sin præference, der er bedre end X's muligheder for at tilfredsstille sin. Der er her tale om, at X misunder den grad af tilfredsstillelse, Y har mulighed for, altså i hvor høj grad hun kan opnå det, hun ønsker.

X vil imidlertid (formentlig) ikke misunde Y i en anden henseende, nemlig med hensyn til kilden til tilfredsstillelse eller karakteren af præferencen, der tilfredsstilles. Hvis X ønsker at excellere inden for politisk filosofi, så må hun betragte dette mål som værdifuldt – hun ønsker det, fordi det er godt, set fra hendes perspektiv (jf. Raz, 1999: 50-56). Tilfredsstillelsen af ønsket har betydning for hende, fordi den indebærer realiseringen af dette værdifulde mål. Hvis Y har en anden præference for at sidde i en sofa, ryge hash og spille computerspil, så må Y på tilsvarende vis betragte disse aktiviteter som værdifulde mål. Da både X og Y's præferencer således er rettet mod realiseringen af værdifulde mål, set fra deres egne perspektiver, er det klart, at X ikke nødvendigvis betragter Y som bedre stillet, selvom Y skulle have lettere ved at tilfredsstille sine præferencer end X. For hvis X ikke værdsætter præferencetilfredsstillelsen i sig selv, men kun værdsætter den instrumentelt, fordi præferencens tilfredsstillelse er et andet udtryk for realiseringen af et bestemt værdifuldt mål, så vil X ikke betragte sig selv som heldigere stillet, hvis hun var i stand til at tilfredsstille en helt anden præference, som ikke retter sig mod dette værdifulde mål. Når vi sammenligner to personer i forhold til, hvor velstillede de er fra deres egne perspektiver, kan vi således ikke se bort fra kilden til præferencetilfredsstillelsen forstået som det mål, der må realiseres, for at præferencen kan tilfredsstilles.

Ifølge standardantagelsen i diskussionen af krævende præferencer vil en person X med en krævende præference måske nok i én henseende, hvad angår tilfredsstillelse, misunde en person Y med ikke-krævende præferencer, men alt taget i betragtning, når der tages hensyn til kilden til tilfredsstillelse også, vil X ikke misunde Y, da hun fortrækker en mindre grad af tilfredsstillelse af sin egen præference frem for en højere tilfredsstillelse af en anden præference. En lidt anden måde at fremstille denne antagelse på er ved at sige, at hvis man kun ser på spørgsmålet om graden af tilfredsstillelse i en case som Paul og Fred, så vil Paul misunde Fred, der har væsentlig nemmere ved at tilfredsstille sin præference for fiskeri, end Paul har for at tilfredsstille sin præference for at fotografere; det ville imidlertid være en utilstrækkelig beskrivelse af situationen, da Paul kun værdsætter velfærd betinget, dvs. kun

værdsætter velfærd fra at fotografere. Så alt taget i betragtning, siger vi, misunder Paul ikke Fred. Forskellen i de to måder at fremstille situationen på er, at personerne i den første hævdes at værdsætte præferencetilfredsstillelse i sig selv (uanset kilden) – omend i mindre grad end den vægt, de tilskriver velfærd fra en bestemt kilde – mens det ikke er tilfældet i den anden (Clayton, 2000: 76-77; Cohen, 2004: 12, 25).

Lad os med denne præcisering in mente vende tilbage til førstepersonstesten. Hellige Hussein ville foretrække at have en rigtig moske at frekventere, men han betragter ikke sin overordnede velfærd, dvs. sin opfattelse af, hvor vellykket hans eget liv er, med denne præference som mindre end uden, selv med hans nuværende mængde af ressourcer, som ikke gør den mulig (eller i hvert fald meget svær) at tilfredsstille. Hvis vi skal have en velfærdsbaseret begrundelse for at omfordele fra Frands til Hussein, så må det være, fordi Hussein uden omfordeling er dårligere stillet end Frands rent velfærds-mæssigt (jf. Dworkin, 2004: 345). Men Hussein betragter sig ikke som dårligere stillet end Frands – hvorfor skulle han det? Frands kan ikke tilfredsstille Husseins ønske om at bede i en moske i højere grad end Hussein selv. Selvfølgelig ville tingene stille sig anderledes, hvis Hussein i virkeligheden betragtede præferencetilfredsstillelsen selv, eller den nydelse der kommer heraf, som det egentligt eftertragtellesværdige, men det gør han ikke. Så spørgsmålet til velfærdsteoretikeren er, hvorfor der er nogen som helst grund til at omfordele fra Frands til Hussein, hvis ingen af dem og i særdeleshed ikke Hussein betragter Hussein som dårligere stillet.

Førstepersonstesten kan også formuleres i held-termer. For Cohen hævder jo, som nævnt, at lighed kræver, at forskelle i held minimeres. Dette er antagelsen bag prisheldsargumentet. Men spørgsmålet er, om der er en relevant forskel i held mellem Hussein og Frands. For fra Husseins eget perspektiv er Frands ikke mere heldig, end han selv er. Dworkinianere kan selvfølgelig medgive, at Hussein kunne ønske, at flere delte hans religiøse præference, således at det ville være billigere at tilfredsstille den, og at han således kunne betragte sig som uheldig i én betydning af dette udtryk. Men dette er tilfældet i al almindelighed for alle vores præferencer (der ikke er gratis). Medmindre prisen er en del af attraktionen, vil en person, som ønsker sig en ny cykel, en rød Ferrari eller sin egen udgave af Peterskirken, foretrække, at prisen var lavere – helt uanset om hendes velfærd ellers er høj. For så vidt vi alle har ønsker, som vi ville foretrække var nemmere at opfylde, lider vi alle under prisuheld. Dette viser endnu ikke, at der er en relevant form for *komparativt* uheld, effekten af hvilken skal forsøges udryddet.

Som Dworkin formulerer problemet, må velfærdsteoretikeren besvare to spørgsmål. For det første (a) må han identificere en opfattelse af velfærd, hvor Hussein faktisk er dårligere stillet end Frands, selvom de har lige ressourcer.

For det andet (b) må han give os en grund til, at retfærdighed så også faktisk kræver, at Hussein og Frands stilles lige med hensyn til velfærd således forstået, på trods af at Hussein afviser at definere sin overordnede velfærd på denne vis – på trods af at han ikke betragter sig selv som dårligere stillet, alt taget i betragtning, end Frands er (Dworkin, 2004: 345). Men kunne en lignende indvending ikke rettes mod Dworkins egen position? Folk værdsætter jo normalt ressourcer i sig selv lige så lidt som præferencetilfredsstillelsen i sig selv. Så hvis førstepersonstesten udgør et problem for Cohens teori, må den vel ligeledes gøre det for Dworkins?

Hertil er der to svarmuligheder. For det første kan man, som Dworkin (2004: 345) tilsyneladende gør det, benægte, at en ressource teori skal leve op til førstepersonstesten. Ræsonnementet er, at velfærdsteorier som Cohens kun er attraktive, for så vidt de hævder at ligestille folk med hensyn til det, de i virkeligheden ønsker i tilværelsen, og førstepersonstesten undergraver denne begrundelse, da den tilstræber at vise, at muligheder for præferencetilfredsstillelse netop ikke er noget, folk i virkeligheden ønsker. Ressource teorier hævder derimod ikke at ligestille folk med hensyn til det, de i virkeligheden ønsker i tilværelsen, og førstepersonstesten udgør således ikke en forlegenhed for denne type teorier. Men hvorfor vi i så fald skulle acceptere en ressource teori må med dette svar stå hen i det uvisse.

Den anden svarmulighed insisterer på, at det netop er en egenskab, som taler for Dworkins ressource teori, at den er kompatibel med førstepersonstesten. For at se hvorfor Dworkins teori faktisk kan hævdes at være kompatibel med førstepersonstesten, må vi vende tilbage til misundelsestesten. Ressourcelighed er ifølge Dworkin realiseret, når ingen foretrækker andres ressourcebundt eller omstændigheder, hvor en persons ressourcer eller omstændigheder er defineret på baggrund af hans egen opfattelse af, hvori et vellykket liv består (jf. Dworkin, 2000: 82). Hvis X ønsker at være politisk filosof, så udgøres hendes ressourcer eller omstændigheder af de træk ved hendes krop og sind samt eksterne ressourcer, som udgør midler eller forhindringer i forhold til at realisere dette mål. Hvis misundelsestesten er opfyldt, vil hun ikke betragte nogen andre som bedre stillet i forhold til at realisere dette mål, dvs. som havende bedre omstændigheder eller muligheder herfor. Hun vil derfor *fra et førstepersonsperspektiv* betragte sig som ligestillet med andre i forhold til at realisere det, hun selv betragter som et vellykket liv. Hvis der derimod er ulige ressourcer, dvs. misundelsestesten ikke er opfyldt, så vil X fra sit eget perspektiv betragte mindst én anden person som havende bedre midler/færre forhindringer i forhold til at realisere sin egen (X's) opfattelse af et vellykket liv. Hun kan derfor *fra et førstepersonsperspektiv* kritisere fordelingen af goder i samfundet, og førstepersonstesten er således opfyldt. En anden måde at vise, at Dworkins teori, eller i hvert fald en plausibel forståelse af denne, er

kompatibel med eller endda udtryk for et førstepersonsperspektiv, beror på det „alt taget i betragtning-perspektiv“, som er formuleret ovenfor. Vi kan sige, at kun hvis Paul misunder Fred dennes præference samt tilfredsstillelsen af denne, kan der blive tale om, at Fred skal kompensere Paul. Med andre ord er det kun i det tilfælde, hvor Paul alt taget i betragtning ser sig selv som ringere stillet end Fred, at egalitær retfærdighed kræver en overførsel.

### Et coheniansk gensvar

Vi vil nu fremstille et coheniansk forsøg på et svar på førstepersonstesten, men vi indleder med en kort bemærkning om problemet med billige, religiøse præferencer. Formentlig må en teoretiker, som ønsker at forsvare en velfærdsbaseret position, simpelthen benægte, at der er noget forkert ved at omfordele fra gudløse Gunhild og sorgløse Said til fromme Frands og hellige Hussein, hvilket tilsyneladende også er Richard Arnesons respons (jf. Arneson, 1990a: 183-185), og det plausible ved en sådan omfordeling er, som nævnt ovenfor, langt fra klart. Dette er imidlertid ikke tilstrækkeligt til at afvise velfærdsbaserede opfattelser, da der på den ene side er tilsvarende kontraintuitive implikationer af Dworkins teori – den manglende compensation for dyre, religiøse præferencer vil for nogle udgøre netop sådan en kontraintuitiv implikation. På den anden side ville velfærdsteoretikeren påpege, er der tale om, at personen med en billig præference i en vis forstand er heldig, nemlig med hensyn til at opnå et vigtigt gode, nemlig velfærd; endvidere kan en hybridposition som Cohens registrere i sin kompensationsbeslutning, om personen med billige præferencer ressourcemæssigt er ringere stillet end andre (sml. Cohen, 1989: 925). Hvem der bedst repræsenterer egalitære intuitioner her, forbliver dog et åbent spørgsmål.

Det cohenianske svar til førstepersonsargumentet er, at Hussein, selvom han ikke opfatter sig selv som dårligere stillet end Frands alt taget i betragtning, kan betragte sig som dårligere stillet end denne i forhold til at tilfredsstille sin præference (jf. Cohen, 2004: 25). Prisen for en moske pr. muslim, som skyder penge i, er bare langt højere end prisen for en domkirke pr. kristen, der spytter i kassen. Så Hussein er dårligere stillet i forhold til præferencetilfredsstillelse og kan på det grundlag forlange, at Frands skal kompensere ham. Bemærk at dette svar simpelthen benægter relevansen af førstepersonstesten for, hvilken lighedsstandard vi skal vælge. Hussein gør, som sagt, krav på at blive kompenseret af Frands, selvom han ikke anser sig selv som dårligere stillet end ham alt taget i betragtning.

Hvordan kunne en sådan afvisning begrundes?<sup>18</sup> Man kunne påpege, at førstepersonstesten, dvs. spørgsmålet om en person skal betragtes som dårligere stillet i lighedsojemed, hvis han ikke selv betragter sig som sådan, alt taget i betragtning, kun angår, hvorvidt en person selv kan anmode om

kompensation i god tro. Med andre ord er førstepersonstesten kun relevant for, hvornår vi rimeligvis kan afvise at tage et argument alvorligt i en konkret situation, fordi det ytres af en person, som fremstår hyklerisk (eller på anden måde, som en vi ikke kan tage alvorligt) ved at ytre det, ikke for om den standard, han i givet fald appellerer til, nu også er den korrekte for interpersonelle sammenligninger. Vi skal skelne mellem at kritisere et argument for en bestemt retfærdighedsstandard og kritisere den holdning og attitude, som personen, der præsenterer argumentet, indtager (Lippert-Rasmussen, 2008: 436). Dette er fx tilfældet, hvis Stein Bagger (givet at beskyldningerne mod ham er sande) skulle kritisere lommetyve for deres smårapserier. Det er utvivlsomt moralsk forkert at stjæle en tegnebog ud af lommen på en tilfældig forbipasserende, men Stein Bagger er ikke den rette til at komme med denne kritik. Det samme gør sig gældende for Hussein/Frands-situationen, kunne man hævde. Det er ganske givet rigtigt, at Hussein ikke er den rette til at kræve kompensation, men det betyder ikke, at vi – eksterne observatører – ikke kan betragte forskellen mellem dem som uretfærdig.

Denne distinktion er uden tvivl gyldig i nogle sammenhænge, men det er uklart, om den kan motivere en afvisning af netop førstepersonstestens relevans for valget af lighedsstandard. For førstepersonstesten forudsætter blot, at det taler for en lighedsstandard, at den er kompatibel med folks egne evalueringer af, hvordan de er stillet fra et førstepersonsperspektiv; at den er kompatibel med det, folk selv finder vigtigt i deres egne liv. Denne præmis deles da også af flere fortalere for velfærdsteorier i debatten om krævende præferencer og om lighedsstandarder som sådan, da en afgørende og eksplicit motivation bag disse netop er, angiveligt i modsætning til ressourceteorier, at ligestille folk med hensyn til det, der virkelig bekymrer dem eller er vigtigt for dem, og ikke med hensyn til instrumenter til et godt liv. Det fremtræder tydeligt og dominerende i Sens kritik af ressourceteorier for at være fetichistiske samt i fx Arnesons kritik af ressourceteoriens påståede uvilje mod at adressere, hvad individer får ud af ressourcer:

„Jeg finder Rawls' påstand om, at retfærdigheden „ikke prøver at se bag om den brug, folk gør af deres rettigheder og muligheder for at prøve at måle den tilfredsstillelse, de opnår, og slet ikke for at maksimere den“ *prima facie* uplausibel (Rawls, 1971: 94). Bolden er på Rawls' banehalvdel; han må forsvare sin position yderligere“ (Arneson, 1990b: 433).

Vi kan derfor i det mindste sige, at hvis velfærdsteoretikere vælger helt at afvise førstepersonsindvendingen, synes de at have en vigtig bevisbyrde at løfte. De må vise, hvorfor vi ud fra et retfærdighedsperspektiv skal fokusere



på præferencetilfredsstillelse, selvom det ikke er det, der fundamentalt betyder noget i folks liv. Dworkins teori har som nævnt ikke dette problem, da den er kompatibel med førstepersonstesten.

Ovenfor berørte vi en mulighed for at forholde sig skeptisk over for førstepersonstesten ud fra et alternativt synspunkt angående, hvad der kendetegner en god teori. En anden mulighed er imidlertid at appellere til det, der kan hævdes at være intuitivt uplausible implikationer af førstepersonstesten (sml. Sen, 1995: 307-308). Ovenstående har nemlig klargjort, at førstepersonsperspektivet har implikationer i cases som Paul/Fred og Frands/Hussein, som vi tidligere erkendte, var *prima facie* uplausible; en uplausibilitet, der videre hævdes i citatet fra Arneson ovenfor. I disse cases indebærer førstepersonstesten, at der ingen relevant ulighed er, mens der gør sig markante variationer mellem individerne gældende, hvad angår deres muligheder for at tilfredsstille deres præferencer. Med andre ord kunne man hævde, at testen kun realiserer lighed i en overfladisk forstand. Omvendt synes det at motivere en fordelingsstandard, der netop er sensitiv over for uligheden i de nævnte cases, nemlig en ulighed hvad angår muligheder for præferencetilfredsstillelse.

Der er dog mindst to indvendinger til dette argument for at afvise førstepersonstesten og acceptere en standard, der angår relativ præferencetilfredsstillelse. For det første har den sidste standard sine egne intuitivt problematiske konsekvenser, som vi påpegede ovenfor. For det andet er det uklart, at den vægt, argumentet lægger på intuitioner, er acceptabel. Frem for et direkte svar på førstepersonstesten som et kriterium for fordelingsteorier synes der at være tale om en vedblivende insisteren på berettigelsen af en *bestemt* intuition, nemlig gående på at det er uretfærdigt, hvis en person har sværere ved at tilfredsstille sine præferencer end andre. Til spørgsmålet: hvorfor er der noget uretfærdigt ved dette, hvis den pågældende selv ikke betragter sig selv som dårligere stillet, alt taget i betragtning, end andre? – er svaret: Fordi det synes intuitivt forkert. Flere vil finde en sådan insisteren upassende og unødvendig. Andre, herunder Cohen, ser imidlertid appellen til intuitioner som den fundamentale i moralteori; en appel der er overordnet principper samt kriterier for principper eller metapricipper (2008: 4).

## Konklusion

Artiklen har diskuteret to centrale teoretiske opfattelser eller positioner i debatten angående den relevante standard, i forhold til hvilken individer skal ligestilles (hvis man bekymrer sig om lighed). Debatten og ikke mindst de to behandlede positioner har afgørende indflydelse på, hvilke policy-anbefalinger der flyder fra egalitarismen angående ligebehandling af religiøse mindretal og en række andre områder. Vores konklusion er, at mens Cohen synes at

pege på en type uligheder, som *prima facie* er bekymrende ud fra egalitaristiske intuitioner og tilsvarende kompensationsprogrammer, så står ideen om at kompensere for krævende præferencer over for fundamentale indvendinger, der i det mindste gør det uklart, at en sådan kompensation er egalitaristisk påkrævet.

Hvorvidt det er uretfærdigt, at muslimer ikke har adgang til rigtige moskeer eller på anden vis har dyre, religiøse præferencer, afhænger således af et fundamentalt valg mellem lighedsstandarder. Artiklen har vist, at det (blandt andet) er afgørende for dette valg, hvorvidt førstepersonstesten er et relevant parameter for evalueringen af lighedsteorier; bør vi forsøge at stille folk lige- ligt med hensyn til det, der virkelig betyder noget for dem, eller i hvert fald på bedst mulige vis er kompatibelt hermed? Eller skal vi ligestille dem med hensyn til noget andet og i givet fald hvorfor? Vi har ikke argumenteret for nogen endegyldige svar på disse spørgsmål, og flere vil finde dette utilfredsstillende i kraft af de løse ender, de efterlader os med. Vi mener imidlertid, at konklusionen behørigt afspejler (en del af) den kompleksitet og dybde, som „lighed af hvad?“-spørgsmålet har vist sig at rumme.

## Noter

1. Vi ønsker at takke Anders Berg-Sørensen, Simon Birnbaum, Kasper Lippert-Rasmussen, Sune Lægaard og Robert van der Veen for mange gode og nyttige kommentarer til denne artikel.
2. Cohen (1989, 2004) forsvarer egentlig en hybridposition, han kalder „lige adgang til fordele“, men for vores primære formål er denne position identisk med „lige muligheder for velfærd“, som er et mindre kompliceret lighedsmål, og som vi derfor har valgt for enkeltheds skyld. I det omfang hybridpositionen bliver relevant i vores diskussion, gør vi opmærksom herpå. Vores fokus på de to positioner nævnt i teksten indebærer naturligvis et fravalg af andre centrale positioner og vinkler i denne debat. Ikke mindst behandler vi ikke Amartya Sens indflydelsesrige *capability approach* (se fx Sen, 1992, 1995). Dels er det simpelthen et udtryk for nødvendig begrænsning, dels er det motiveret af vores fokus på spørgsmålet om krævende præferencer, herunder krævende, religiøse præferencer, hvor de to nævnte bidrag utvivlsomt er de vigtigste (se videre nedenfor i teksten).
3. Vores anvendelse af udtrykket „præferencer“ til at udtrykke folks religiøsitet kan let misforstås, og det skal derfor gøres klart, at vi ikke dermed implicerer, at folk selv vælger, hvad de tror på. Præferencer er sjældent udtryk for bevidste valg. Præferencer skal heller ikke modstilles til overbevisninger, dvs. forstås som ikke-kognitive størrelser, men vil derimod som oftest involvere overbevisninger angående en lang række forhold. Hvis X foretrækker at sejle frem for at vandre, så indebærer denne præference formentlig en vurdering af, at sejlsport er bedre i en eller anden henseende for ham end den anden aktivitet. Sejlsport er mere udfordrende eller giver større nydelse eller noget tredje. Præferencen for sejlsport kan således ikke beskrives uden at henvise til bestemte overbevisninger. Vi skal endelig gøre opmærksom på, at der er alternative tilgange til spørgsmålet om

religiøse forskelle. Fx tager et indflydelsesrigt alternativ udgangspunkt i begrebet anerkendelse (jf. Fraser, 2003; Modood, 2007; Taylor, 1994), og vi forholder os ikke til, hvorvidt dette eller andre alternativer er kompatible med tilgangen i denne artikel.

4. Sml. Cohen (2004: 5-6). Se Dworkin (2000: 11-64) for en kritisk diskussion af forskellige velfærdsopfattelser.
5. Den klassiske formulering af „lighed er hvad?“-problematikken findes i Sen (1995). For nyttige oversigter over debatten se Arneson (1995), Clayton og Williams (1999; 2002), Daniels (1990) og Holtug og Lippert-Rasmussen (2007).
6. Kritikken er formuleret i Cohen (1989) og er rettet mod Dworkins to klassiske artikler (1981a, 1981b), som er genoptrykt i Dworkin (2000) sammen med andre centrale bidrag til debatten.
7. For Rawls' centrale bidrag til „lighed er hvad?“-spørgsmålet, se Rawls (1999b, 1999c, 1999d).
8. Scheffler (2003) er dog skeptisk over for denne „standardfortolkning“.
9. Rawls forsøgte at svare på denne indvending ved at revidere listen med primære goder, således at den inkluderede fritid. Se Rawls (1974; 1999d). For diskussion, se Van Parijs (1991: 108-112, 1995: 96-98).
10. Vi finder aspekter ved denne formulering, som Cohen (2004: 7) kalder „flagskibsformuleringen“, forvirrende. I særdeleshed tvivler vi på, om det „eller“ i sætningen omhandlende, hvad individer ikke bør holdes ansvarlige for, og det „og“ i sætningen om, hvad folk bør holdes ansvarlige for, på passende vis udtrykker Cohens position. Flagskibsformuleringen er tilsyneladende relateret til en anden formulering, som optræder tidligere i Cohen (1989). Ifølge denne formulering bør vi ikke holde en person med en ulempe (fx en dyr præference) ansvarlig for den, hvis han ikke kunne have undgået den og ikke nu kan overvinde den. Vi bør derimod holde ham ansvarlig, hvis han kunne have undgået den eller kan overvinde den nu. Hvis „eller“ tilføjes til sætningen om, hvornår vi *ikke* bør holde folk ansvarlige for ulemper, som det sker i flagskibsformuleringen, så lader vi folk med ulemper unddrage sig ansvar med den begrundelse, at de ikke nu kan overvinde dem. Dette synes upassende, da de pågældende individer *ex hypothesi* kunne have undgået at påføre sig ulemperne i første omgang. Hvis vi på tilsvarende vis tilføjer „og“ til påstanden om, hvornår vi *bør* holde folk ansvarlige for ulemper, som flagskibsformuleringen igen foreslår, så implicerer vi, at det at kunne overvinde ulempen nu er en nødvendig betingelse for at holde dem ansvarlige, hvilket igen synes upassende, da de kunne have undgået at pådrage sig ulemperne i første omgang.
11. Vi bevarer her Cohens egen formulering på trods af vores tvivl desangående (se forrige note).
12. Det samme gør sig gældende med hensyn til kompensation for ufrivillige, dyre, rå præferencer. Hvis personen hilser det forhold, at præferencen er dyr velkommen (han elsker fx bare smerte og lidelse), vil kompensation være upassende.
13. Cohen overvejer også en anden strategi for at svare på Scanlons eksempel, nemlig at tilsidesætte den religiøse persons egen vurdering for retfærdighedsmæssige formåls skyld og dermed fastholde, at lighed kræver kompensation for den dyre præference (med den begrundelse at den religiøse person er dårligere stillet end andre i en retfærdighedsfølsom betydning, selvom han ikke selv synes, han er dårligere stillet). Ifølge denne strategi kan A fortjene kompensation fra B, selvom han ikke selv på konsistent vis kan kræve det. Denne strategi diskuteres yderligere nedenfor.
14. Cohen betragter desuden dworkiniansk præferenceuheld som et ret perifert fæ-

- nomen. Dette indikeres af hans svar til det dworkinianske argument, som vi undersøger nedenfor. Den centrale del af dette antager, ligesom hans modstandere gør, at folk i standardtilfælde ville ønske at fastholde deres dyre præferencer på trods af det forhold, at de er dyre (Cohen, 2004: 25).
15. Denne beskrivelse er en del af kontroversen, og den kritiseres følgelig nedenfor.
  16. Argumentet for, at dette ikke er tilfældet, tilkommer Matthew Clayton (2000) og Andrew Williams (2002), og Dworkin (2004) refererer til det i sine svar til Cohen (2004).
  17. Vi hævder, at overensstemmelse med førstepersonsperspektivet udgør én begrundelse for at foretrække en teori frem for en anden; vi hævder ikke, at det er den eneste. Der er forskellige parametre på baggrund af hvilke, en teori kan vurderes, og det er derfor ikke nødvendigvis afgørende, at teorien lever op til eller krænker dette kriterium.
  18. I dette afsnit trækker vi på Lippert-Rasmussen (2008).

## Litteratur

- Arneson, Richard J. (1990a). „Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equality of Opportunity for Welfare“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, pp. 158-194.
- Arneson, Richard J. (1990b). „Primary Goods Reconsidered“, *Noûs*, Vol. 24, pp. 429-454.
- Arneson, Richard J. (1995). „Equality“, pp. 489-507 in Robert E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, UK and Cambridge, USA: Wiley-Blackwell.
- Clayton, Matthew (2000). „The Resources of Liberal Equality“, *Imprints*, Vol. 5, No. 1, pp. 63-84.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (1999). „Egalitarian justice and interpersonal comparison“, *European Journal of Political Research*, Vol. 35, pp. 445-464.
- Clayton, Matthew and Andrew Williams (2002). „Some Questions for Egalitarians“, pp. 1-19 in Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Cohen, G. (2001). „Expensive Tastes and Multiculturalism“, pp. 80-100 in Rajeev Bhargava, Amiya K. Bagchi and R Sudarshan (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Gerald (1989). „On the Currency of Egalitarian Justice“, *Ethics*, Vol. 99, No. 4, pp. 906-944.
- Cohen, Gerald (2004). „Expensive Taste Rides Again“, pp. 3-29 in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Cohen, Gerald (2008). *Rescuing Justice & Equality*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Daniels, Norman (1990). „Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities“, *Philosophy & Phenomenological Research*, supplement, L, pp. 273-296.
- Dworkin, Ronald (1981a). „What is Equality? Part 1: Equality of Welfare“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 3, pp. 185-246
- Dworkin, Ronald (1981b). „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, pp. 283-345.

- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Dworkin, Ronald (2004). „Ronald Dworkin Replies“, pp. 339-350 in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Fraser, Nancy (2003). „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation“, in Nancy Fraser and Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?*, London: Verso.
- Holtug, Nils (2007). „Equality and the Rights of Religious Minorities“, *Res Cogitans*, Vol. 2, No. 4, pp. 49-79.
- Holtug, Nils and Kasper Lippert-Rasmussen (2007). „An Introduction to Contemporary Egalitarianism“, pp. 1-37 in Nils Holtug and Kasper Lippert-Rasmussen (eds.), *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2008). „Inequality, Incentives, and the Interpersonal Test“, *Ratio*, Vol. 21, No. 4, pp. 421-439.
- Modood, Tariq (2007). *Multiculturalism. A Civic Idea*, Cambridge: Polity Press.
- Musgrave, Richard A. (1974). „Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off“, *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 88, pp. 625-632.
- Parfit, Derek (1995). „Equality or Priority“, Department of Philosophy, University of Kansas.
- Parfit, Derek (1998). „Equality and Priority“, in Andrew Mason (ed.), *Ideals of Equality*, Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1974). „Reply to Alexander and Musgrave“, *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 88, pp. 633-655.
- Rawls, John (1999a). *A Theory of Justice*, rev. ed., Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999b). „A Kantian Conception of Equality“, in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, paper 13.
- Rawls, John (1999c). „Social Unity and Primary Goods“, in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, paper 17.
- Rawls, John (1999d). „The Priority of Right and Ideas of the Good“, in *John Rawls: Collected Papers*, ed. by Samuel Freeman, Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, paper 21.
- Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Scanlon, Thomas (1986). „Equality of Resources and Equality of Welfare: A Forced Marriage?“, *Ethics*, Vol. 97, pp. 111-118.
- Scheffler, Samuel (2003). „What is Egalitarianism?“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No. 1, pp. 5-39.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, New York: Russell Sage Foundation.
- Sen, Amartya (1995). „Equality of What?“, pp. 307-330 in Stephen L. Darwall (ed.), *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Taylor, Charles (1994). „The Politics of Recognition“, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Van Parijs, Phillipe (1991). „Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income“, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 20, pp. 101-131.

- Van Parijs, Phillippe (1995). *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Andrew (2002). „Equality for the Ambitious“, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 208, pp. 377-389.