

Thomas Gregersen

Politiske værdier i et pluralistisk samfund - et forsvar for Rawls

Retfærdighed er ifølge John Rawls den afgørende værdistandard, hvormed borgerne vurderer legitimiteten af samfundets grundstruktur. Rawls' teori om borgernes retfærdighedsprincipper - *A Theory of Justice* (1971) og *Political Liberalism* (1993) - er udformet ved hjælp af en beslutningsmodel for fastlæggelse af politiske værdier for samfundets grundstruktur. Modellen afspejler en grundlæggende idé om samfundet som et gensidigt samarbejde. I denne artikel argumenteres der for, at Rawls' teori er velegnet i et moderne pluralistisk samfund, som er karakteriseret ved mange forskellige politiske, kulturelle og sociale værdier. Herved har teorien fortrin frem for nyliberalismen, kommunitarisme og økonomiske effektivitetskriterier. Teorien kan endvidere i sin videreudvikling hos Sen og Nussbaum danne et normativt udgangspunkt for en legitim velfærdspolitik. Den peger samtidig på to trusler mod velfærdsstatens moralske grundlag: egoisme og mistillid over for andre.

Politiske værdier og pluralitet

Politiske værdier - forstået som normative standarder for vore politiske institutioner og handlinger - er igen ved at komme på mode som studieobjekt i politologi og forvaltningslære (jf. for eksempel Gillroy og Wade, 1992; Aaron et al., 1994; Rothstein, 1994; March og Olson, 1995; Landy og Levin, 1995). Det er en reaktion på de sidste 10-15 års dominans af public choice-skolen, for hvem politik udelukkende er styret af særinteresser - politikernes, organisationernes, bureaukraternes eller klassers egeninteresser (Mueller, 1989; Roemer, 1986). Værdier - så som frihed og lighed - blev anset for ideologisk blændværk, som alene tjener til at skjule forfølgelse af egne interesser.

Den øgede forskningsmæssige interesse for politiske værdier afspejler givetvis, at normative og moralske spørgsmål spiller en stigende rolle i den offentlige debat. Det sker på to planer. I den praktiske sektorpolitik drøftes velfærdsoverordningernes balance mellem rettigheder og pligter, familiens rolle, flygtningeintegration, prioritering af sundhedsydelser, kriminalpolitik og økologisk bæ-

redygtighed. På det mere overordnede plan er spørgsmål om forfatningsreformer centralt i mange lande (Lane, 1996). Her drejer det sig ikke om indholdet i konkrete politiske beslutninger, men om de grundlæggende spilleregler for udøvelsen af det politiske og sociale liv.

Den større optagethed af normative spørgsmål bør ikke lede til, at den tidligere ensidige fokusering på egeninteresser afløses af en ligeså ensidig orientering efter værdier. Forhåbentligt vil man lære af de klassiske sociologer, som betonede, at vore handlinger både er interessebetonede og værdi-orienterede. Max Weber så for eksempel samfundsudviklingen som en kombination af værdier og interesser: udviklingen forløb ad de spor, som vore værdier fastlagde, men det var interesser, som var drivkræfter bag vor bevægelse ud ad disse spor. I Talcott Parsons' samfundsteori findes en tilsvarende dualisme: vore motiver er „energien“ i systemet, men energien styres af „værdier“, som er de fælles orienteringer, som i sidste instans holder samfundet sammen. I dag fører blandt andet Jürgen Habermas en sådan dual samfundsteori videre.

Thomas Gregersen

Politiske værdier i et pluralistisk samfund - et forsvar for Rawls

Retfærdighed er ifølge John Rawls den afgørende værdistandard, hvormed borgerne vurderer legitimiteten af samfundets grundstruktur. Rawls' teori om borgernes retfærdighedsprincipper - *A Theory of Justice* (1971) og *Political Liberalism* (1993) - er udformet ved hjælp af en beslutningsmodel for fastlæggelse af politiske værdier for samfundets grundstruktur. Modellen afspejler en grundlæggende idé om samfundet som et gensidigt samarbejde. I denne artikel argumenteres der for, at Rawls' teori er velegnet i et moderne pluralistisk samfund, som er karakteriseret ved mange forskellige politiske, kulturelle og sociale værdier. Herved har teorien fortrin frem for nyliberalismen, kommunitarisme og økonomiske effektivitetskriterier. Teorien kan endvidere i sin videreudvikling hos Sen og Nussbaum danne et normativt udgangspunkt for en legitim velfærdspolitik. Den peger samtidig på to trusler mod velfærdsstatens moralske grundlag: egoisme og mistillid over for andre.

Politiske værdier og pluralitet

Politiske værdier - forstået som normative standarder for vore politiske institutioner og handlinger - er igen ved at komme på mode som studieobjekt i politologi og forvaltningslære (jf. for eksempel Gillroy og Wade, 1992; Aaron et al., 1994; Rothstein, 1994; March og Olson, 1995; Landy og Levin, 1995). Det er en reaktion på de sidste 10-15 års dominans af public choice-skolen, for hvem politik udelukkende er styret af særinteresser - politikernes, organisationernes, bureaukraternes eller klassers egeninteresser (Mueller, 1989; Roemer, 1986). Værdier - så som frihed og lighed - blev anset for ideologisk blændværk, som alene tjener til at skjule forfølgelse af egne interesser.

Den øgede forskningsmæssige interesse for politiske værdier afspejler givetvis, at normative og moralske spørgsmål spiller en stigende rolle i den offentlige debat. Det sker på to planer. I den praktiske sektorpolitik drøftes velfærdsoverordningernes balance mellem rettigheder og pligter, familiens rolle, flygtningeintegration, prioritering af sundhedsydelser, kriminalpolitik og økologisk bæ-

redygtighed. På det mere overordnede plan er spørgsmål om forfatningsreformer centralt i mange lande (Lane, 1996). Her drejer det sig ikke om indholdet i konkrete politiske beslutninger, men om de grundlæggende spilleregler for udøvelsen af det politiske og sociale liv.

Den større optagethed af normative spørgsmål bør ikke lede til, at den tidligere ensidige fokusering på egeninteresser afløses af en ligeså ensidig orientering efter værdier. Forhåbentligt vil man lære af de klassiske sociologer, som betonede, at vore handlinger både er interessebetonede og værdi-orienterede. Max Weber så for eksempel samfundsudviklingen som en kombination af værdier og interesser: udviklingen forløb ad de spor, som vore værdier fastlagde, men det var interesser, som var drivkræfter bag vor bevægelse ud ad disse spor. I Talcott Parsons' samfundsteori findes en tilsvarende dualisme: vore motiver er „energien“ i systemet, men energien styres af „værdier“, som er de fælles orienteringer, som i sidste instans holder samfundet sammen. I dag fører blandt andet Jürgen Habermas en sådan dual samfundsteori videre.

Men kan værdier og normative spørgsmål overhovedet gores til genstand for en seriøs teoretisk afklaring? Er begreber som retfærdighed og frihed ikke så luftige og ubestemte, at de ikke kan vejlede vore handlinger? Er der ikke så mange forskellige værdier og opfattelser af værdiernes nærmere indhold, at det er umuligt at finde nogen systematik og indbyrdes prioritering? Og kan politiske værdier overhovedet spille nogen rolle i et moderne, sekulariseret og pluralistisk samfund, hvor der er mange forskellige opfattelser af, hvordan vi bør leve vort liv?

I denne artikel vil jeg forsøge at formulere et svar på disse spørgsmål ved at præsentere og forsvare en af de store nulevende politiske filosoffer John Rawls. I sine to hovedværker (1971; 1993)¹ har John Rawls netop sat sig for at foretage en systematisk rekonstruktion af de politiske værdier, som latent er til stede i de udviklede demokratiske samfund, og for at afprøve, om de retfærdighedsprincipper, han herved formulerer, kan danne et fælles grundlag for politik i et moderne samfund med en stor mangfoldighed - pluralitet - af forskellige værdier.

Jeg vil argumentere for, at Rawls' retfærdighedsprincipper kan modstå en tre-dimensional pluralitets-test. Hans principper er velegnede til at vejlede vore moralske vurderinger af basisstrukturen i moderne samfund, fordi de accepterer: a) *politisk pluralitet*: værdierne om lighed, frihed og demokrati bringes harmonisk sammen under de samme principper, b) *kulturel pluralitet*: de politiske værdier udgør en overlappende konsensus for en pluralitet af livsformer, religiøse opfattelser og moralske doktriner, c) *social pluralitet*: de politiske værdier skal sameksistere med sociale værdier i andre samfundssfærer, herunder markedsmekanismens effektivitetskrav.

Samtidigt kan Rawls' teori - som den er videreudviklet af Amartya Sen (1992) og Martha Nussbaum (1990) - også tage hensyn til den menneskelige pluralitet: de værdi-principper, som vi anvender i velfærdspolitikken, må ikke være blinde for, at vi som mennesker er forskellige.

En normativ teori, der som Rawls kan modstå en sådan stærk pluralitetstest, er en realistisk teori, der accepterer den faktiske pluralitet i samfundet (jf. Walzer, 1983; Anderson, 1995). Herved undgås enhver form for top-styret moralisme, hvor en politisk elite, bestemte livsværdier eller styringsmæssige hensyn skal diktere værdier bag samfundets indretning.

John Rawls' rekonstruktion af politiske værdier

Rawls' sigte

Rawls opstiller en model for, hvordan man i moderne, demokratiske samfund ræsonnerer om retfærdighed. Ved hjælp af denne model formulerer han to retfærdighedsprincipper, som han mener sammenfatter og systematiserer vore politiske værdier om frihed, lighed og demokrati. Modellen skal bidrage til at gøre det klarere for os, hvordan de mange - og ofte tilsyneladende modstridende - intuitive forestillinger kan bringes sammen i nogle klare principper, som vi kan anvende i en vurdering af samfundets indretning (Rawls, 1971: 17-22; Rawls, 1993: 26). Modellen har til formål at rekonstruere de faktiske politiske værdier - ikke at forklare deres historiske opståen eller deres udvikling.

Ifølge Rawls er retfærdighed en overordnet politisk værdi - en normativ standard, som vi bruger til at vurdere samfundets generelle tilstand. Det er retfærdighedsforestillinger, som ligger bag vo-

res moralske accept af samfundets grundlæggende institutioner (stat, marked og familie) - spillereglerne for de mellem-menneskelige relationer. Værdierne er fælles forestillinger, som ligger på et andet niveau end samfundets institutioner.² De kan bruges til kritisk at bedømme institutionerne og vores handlinger. Værdierne kan svare til vore institutioner, men der kan også være en diskrepans, som giver anledning til spændinger (for eksempel mellem vores frihedsideal og den måde, som vi har institutionaliseret lighedsværdierne i velfærdsstaten på).

Rawls' model er primært opstillet, så den skal kunne anvendes i vores ræsonnementer og bedømmelser af forfatninger og grundlæggende træk i samfundets institutioner. Den skal ikke fange vores moralske bedømmelse af de handlinger, som vi foretager inden for de grundlæggende spilleregler. Tanken er nemlig, at vi skal indrette samfundets basisstruktur, så vi har en forventning om, at vores moralske og ikke-moralske handlinger her inden for generelt giver moralsk acceptable resultater (Rawls, 1971: 57; Rawls, 1993: 257-288).

Rawls' model

Modellen beskriver en hypotetisk situation, hvor alle samfundsmedlemmer deltager i en beslutning om, hvilke retfærdighedsprincipper, der bør gælde for samfundets basisstruktur. Modellen formulerer to generelle betingelser - gensidighed og reatinalitet for vores valg af retfærdighedsprincipper:

1) Beslutningen skal tages „bag uvidenhedens slør“, dvs. uden kendskab til vores egen samfundsposition, egne evner og politiske holdninger (Rawls, 1971: 118-142). I en sådan situation ville vi vælge principper, som ikke var farvet af vores nuværende position og særinteres-

ser - for dem er vi tvunget til at abstrahere fra - men vælge spilleregler, som vi kunne leve med uanset, hvem vi er og hvor i samfundet vi er placeret, når sløret hæves. Denne begrænsning skal modellere en fundamental idé, som Rawls mener latent er til stede i den politiske kultur i de demokratiske samfund - nemlig ideen om gensidighed: samfundet som et fair samarbejde mellem frie og lige borgere (Rawls, 1993: 15-22). Med kravet om uvidenhedens slør vil Rawls operationalisere et fælles normativt udgangspunkt, som vi alle har for at ræsonnere moralsk om politik: at spillereglerne ikke skal tjene særinteresser, men være fair.

2) Bag uvidenhedens slør træffes beslutningen rationelt, dvs. ud fra en interesse for, at vi selv får mulighed for at leve et godt liv i det samfund, som vi fastlægger principper for (Rawls, 1971: 142-150). Rawls forestiller sig, at vi vurderer, hvordan vi vil have det i de forskellige situationer, vi kan stå i, når slørets løftes, og vælger det samfund, hvor vi får det bedst muligt. I vurderingen vil vi vælge det samfund, hvor vi får det maksimale antal basisgoder, dvs. generelle goder, som er vigtige uanset hvilken definition af et godt liv, som vi kan tænkes at have, når sløret løftes. Basisgoderne er for eksempel frihedsrettigheder, indkomster, magtpositioner og selvrespekt. Med denne rationalitetsforudsætning kan Rawls anvende moderne spil- og beslutningsteori og hermed ret entydigt pege på de principper, som vi vælger - inden for de normative rammer, som er sat af uvidenhedens slør.

I denne beslutningsmodel vil beslutningstagerne vælge to principper for samfundets grundstruktur - to retfærdighedsprincipper, som henholdsvis vedrører borgernes frihedsrettigheder og sociale rettigheder,³ jf. boks 1.

1. Enhver person skal have lige krav til et udstrakt system af lige fundamentale rettigheder og friheder; et system der er foreneligt med det samme system for alle; og i dette system er de lige politiske friheder, og kun disse friheder, garanteret en rimelig værdi (frihedsprincippet).
 2. Sociale og økonomiske uligheder skal opfylde to betingelser: (a) de er knyttet til positioner og stillinger, der er åbne for alle, og hvor der er rimelig lighed i muligheder for at opnå dem (mulighedsprincippet), (b) de er til størst fordel for de mindst privilegerede (forskelsprincippet).
-

Kilde: Rawls, 1993: 5f.

De to retfærdighedsprincipper

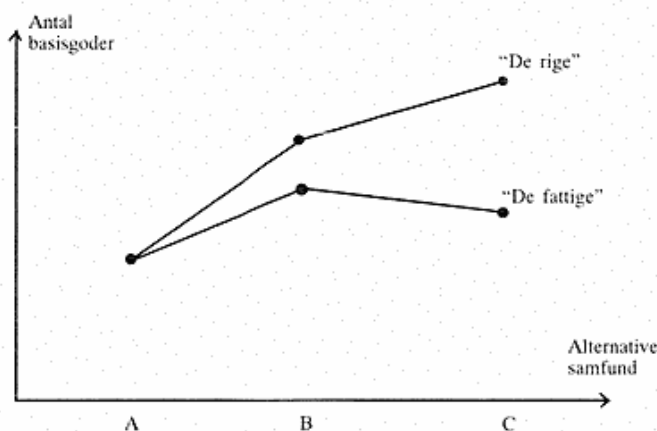
Det første princip - frihedsprincippet - indebærer, at alle borgere har samme civile og politiske frihedsrettigheder, uanset for eksempel forskelle i religion, køn og i økonomisk formåen. Det drejer sig både om civile, personlige frihedsrettigheder over for statsmagtens eller andres indgreb, og om politiske frihedsrettigheder, såsom ytringsfrihed, åben debat og demokratisk deltagelse (Rawls, 1971: 195-257; Rawls, 1993: 289-371). Sådanne rettigheder vil vi vælge bag uvidenhedens slør, fordi vi vil være sikre på at have disse minimumsrettigheder, uanset hvilken religion, hvilket køn og hvilke økonomiske forhold, det skulle vise sig, at vi har, når sløret bliver løftet. Derfor udtrykker frihedsrettighederne en norm om almenhed, som både dækker de klassiske liberale frihedsrettigheder og de politiske rettigheder bag en demokratisk retsstat.

Der er ikke megen tvist om essensen i disse rettigheder i dag - i hvert fald ikke så længe det vedrører rettighedernes formelle indhold. Rawls formulerer imidlertid sit frihedsprincip, så frihed ikke kun er noget, man har formelt ret til. Frihederne skal ifølge Rawls sikres en rimelig værdi, dvs. alle skal have tilstrækkeligt økonomisk og socialt grundlag til at kun-

ne bruge frihedsrettighederne, jf. kritikken af ny-liberalisterne nedenfor.

Det andet princip - princippet om sociale og økonomiske uligheder - er umiddelbart lidt vanskeligere at forstå, men svarer i realiteten til det ofte fremførte synspunkt, hvorefter et samfund skal vurderes på, hvordan det behandler de svageste. Anden del af princippet - det såkaldte forskelsprincip - indebærer, at vi skal indrette samfundet, så eventuel ulighed giver de dårligst stillede bedst mulige vilkår (Rawls, 1971: 150-161). Tag for eksempel situationen i figur 1, hvor vi i beslutningsmodellen skal vælge mellem tre forskellige samfund A, B og C, som hver består af to samfundsklasser, de rige og de fattige. I samfund A har de to klasser lige mange basisgoder. I samfund B er der ulighed, men uanset om vi når sløret løftes - bliver medlem af den rige klasse eller den fattige, er vi bedre stillede end i samfund A og vil derfor vælge samfund B fremfor A. I samfund C er der også ulighed, men her er de fattige dårligere stillet end i B. Hvis vi bag uvidenhedens slør ikke er i stand til at knytte sandsynligheder på, om vi kommer i de to klasser, vil vi gardere os og vælge det samfund - samfund B - hvor vi har det bedst, hvis vi taber og bliver medlem af den fattige klasse.⁴

Figur 1. Valget mellem tre alternative samfund: forskelsprincippet



Samtidig vil vi vælge den anden del af retfærdighedsprincippet - mulighedsprincippet, som siger, at alle skal have rimelige muligheder for at opnå positioner i den rige klasse. Det er for eksempel uacceptabelt, hvis de godt aflønnede stillinger er forbeholdt personer af en bestemt slægt, med en bestemt tro eller som tilhører et bestemt politisk parti.

Hovedpointen ved Rawls' retfærdighedsprincip om sociale og økonomiske rettigheder er altså, at ulighed - forskel - kun kan accepteres på én betingelse: der skal ikke være noget alternativt samfund, som stiller de dårligst stillede bedre. Man skal vælge det samfund, hvor de svageste forventes at få det bedst muligt. Rawls tager ikke eksplicit stilling til, hvilken type samfund, der opfylder dette princip, men det fremgår alligevel ret klart, at han er tilhænger af et moderne velfærdssamfund, hvor marked og en omfordelende stat kombineres i et eller andet omfang (Rawls, 1971: 274-284).

Grundtræk ved Rawls' metode

Rawls' to hovedværker har været genstand for et væld af fortolkninger og kritiske diskussioner, men også for nogle ret

markante misforståelser. Der kan derfor være grund til at fremhæve nogle centrale karakteristika ved Rawls' model for et ræsonnement om retfærdighed som overordnet politisk værdi.

For det første formulerer Rawls sin model som en beslutningsproces, hvor det er os selv, der fastlægger de politiske værdier på basis af en fundamental idé om gensidighed. Der er ikke et fælles, indholdsmæssigt karakteristikon ved politiske værdier, som gør dem moralsk forpligtende. Det, som politiske værdier har til fælles, er, at vi som samfundsborgere kan være fælles om at anvende en bestemt metode til at vurdere værdierne med - nemlig en model á la Rawls, hvis forudsætninger om fælles substantielle holdninger er ret spinkle (gensidighed og rationalitet). Trods meningsforskelle kan vi være enige om proceduren - og dermed også om de to grundlæggende retfærdighedsprincipper - for de hviler, ifølge Rawls, kun på de spinkle forudsætninger, som vi er fælles om.

For det andet skal modellen kun ekspliciterer vores måde at ræsonnere moralsk på om politiske grundprincipper. Den skal hverken give en videnskabelig år-

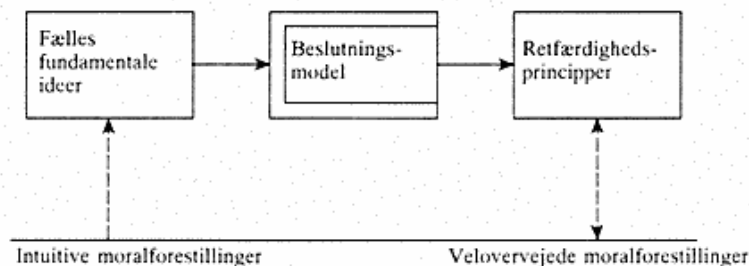
sagsforklaring eller en filosofisk begrundelse af metafysisk karakter. Modellen forsøger ikke at forklare værdierne ved at reducere dem til noget andet - for eksempel som rationel begrundet i forfølgelse af (langsigtede) egeninteresser. Rawls indfører uvidenhedens slør i modellen, fordi han forudsætter, at beslutningstagerne tænker normativt, dvs. er i stand til at ræsonnere om fælles standarder for det sociale samarbejde.

Modellen begrundet heller ikke filosofisk, hvorfor vi skal tænke moralsk, men afslører kun den indre logik i vores måde at ræsonnere moralsk på. Når vi ræsonnerer rent moralsk om politiske grundprincipper, er det som om, vi må argumentere bag uvidenhedens slør. På linje med hovedstrømmen i moderne filosofi, anser Rawls det ikke for filosofiens rolle at finde en dybere metafysisk eller religiøs grund til vores moralske forestillinger. Filosofien skal i stedet prøve at rekonstruere - finde den indre logik, systematisere og rense - de intuitive opfattelser, så vi når til større klarhed over vores måde at ræsonnere og handle moralsk på (Rawls, 1971: 18f; Rawls, 1993: 45f, 79), jf. figur 2. En tilsvarende fremgangsmåde bruges af en sprogforsker, der vil finde den indre logik bag vores grammatiske regler og formulere den på en præcis måde.

Hermed angiver modellen også kun vores historisk givne måde at ræsonnere moralsk på. Modellen er ikke formuleret på basis af universelle karakteristika, men som et forsøg på at operationalisere grundlæggende træk ved vores politiske kultur. Den historiske kultur er et eksogent givet karakteristikon bag modellen - et faktum, som Rawls tager for givet i sin teori. Modellen kan også kun anvendes til at reflektere over det moralske i vores politiske værdier om samfundets grundstruktur. Den kan ikke vejlede os, når vi skal vurdere værdier om for eksempel personlig selvrealisering eller behandling af dyr eller anvendes i en moralsk stillingtagen til, om man skal hjælpe et konkret menneske eller en bestemt samfundsgruppe, som lider nød (for eksempel syge eller langtidsledige).

Beslutningsmodellen er heller ikke en idealteori, som stiller ydre, uopnåelige krav til samfundets indretning. I modellen vælges det bedste af en række mulige, alternative samfund. Et retfærdigt samfund er det bedste - eller mindst ringe - samfund. Det er målt relativt i forhold til andre, mulige samfund. Modellen formulerer altså ikke utopiske krav om frihed, demokrati og økonomisk retfærdighed. Hvis for eksempel borgerne forventer, at et parlamentarisk demokrati med flertalsafgørelse er det politiske system,

Figur 2. Rawls beslutningsmodel i forhold til vores dagligdags moralopfattelser



der bedst indløser frihedsrettighederne, er dette system fuldt ud moralsk retfærdigt (Rawls, 1971: 354-362).

Endelig er det evident, at modellen indeholder nogle idealiseringer, som ser bort fra nogle sider af den komplekse virkelighed og som derfor kræver videreudviklinger, hvis den skal anvendes på et lavere abstraktionsniveau. Tre sådanne forudsætninger skal fremhæves her:

- Det forudsættes, at alle samfundsmedlemmer fuldt ud deltager i arbejdslivet og det politiske liv, dvs. udøver - og kan udøve - de pligter, der er forbundet med rettighederne (Rawls, 1971: 342f; Rawls, 1993: 18, 178, 181). De fattige i figur 1 skal derfor forstås som de dårligst betalte arbejdere. Det samfund, der tages stilling til, indeholder ikke syge, gamle eller personer, der nægter at arbejde.

- Modellen forudsætter, at vi er i en ligevægts-situation, hvor alle accepterer de principper, som vi vælger, dvs. et velordnet samfund (Rawls, 1971: 453f; Rawls, 1993: 35f). Modellen kan derfor ikke sige noget om, hvordan vi skal behandle personer, som ikke overholder reglerne, eller hvordan vi kommer tilbage i ligevægt, hvis samfundet af en eller anden grund kommer i uligevægt.

- Beslutningsmodellen simulerer et rent moralsk ræsonnement og ser derfor bort fra, at man i virkelighedens verden ikke kan lade være med at inddrage særlige interesser, tilbøjeligheder og holdninger (Rawls, 1971: 147).

Det første af de tre forudsætninger vil vi prøve at ophæve i afsnittet om menneskelig pluralitet. Den sidste om samspillet mellem moral og interesser vil kort blive berørt i afslutningen.

I det følgende udsættes Rawls' model for en tre-dimensional pluralitets-test, hvor det vises, at modellen kan forsvares over for tre alternative værdimodeller -

den ny-liberale, den kommunitaristiske og den økonomiske effektivitetsmodel - netop fordi Rawls' model accepterer pluraliteten af værdier i den politiske, den kulturelle og den sociale sfære.⁵

Politisk pluralitet: frihed og lighed

Rawls ser selv sine retfærdighedsprincipper som en harmonisk syntese af to politiske værdier: frihed - som omfatter både individuelle frihedsrettigheder og politiske, demokratiske frihedsrettigheder - og lighed. Hvis der skulle vise sig en modstrid imellem dem, mener han, vi vil prioritere dem i den nævnte rækkefølge (Rawls, 1971: 541-548). Det er derfor han betegner sine principper for *liberal egalitarisme*.

Flere af Rawls' ny-liberale kritikere har imidlertid forsøgt at argumentere for, at Rawls reelt kommer til at sætte lighedsbetragtningerne (det 2. retfærdighedsprincip) øverst, så han herved knægter de individuelle, liberale frihedsrettigheder (det 1. princip).⁶

Den skarpeste ny-liberale kritik er kommet fra Robert Nozick (1974) og striden Rawls-Nozick har længe været en fast bestanddel af nyere politisk filosofi, selv om ingen af de to siden hen har kommenteret hinandens værker.

Nozick tager udgangspunkt i, at ethvert menneske af naturen har ret til frihed - forstået som fuld råderet over sig selv og sin ejendom. Hvis dette frie rum knægtes, kan vi ikke længere se os selv som selv frie mennesker, der selv sætter sine mål og skaber et meningsfuldt liv (Nozick, 1974: 48-51). Til denne personlige integritet hører også ejendomsret til frugten af ens eget arbejde. De ting, som vi skaber hører til os som personer, hvilket Rawls og velfærdsstatens fortalere glemmer: de taler, ifølge Nozick, om sam-

fundets ressourcer som noget, der frit svæver rundt og kan omfordeles uden problemer. De overser, at goder altid er produceret af nogen og at en tvungen statslig omfordeling mellem borgere altid knægter vores rettigheder til de ting, som vi producerer eller frivilligt bytter indbyrdes. Enhver form for beskatning er at ligestille med slavearbejde, fordi vi herved er tvungen til at arbejde for andre (Nozick, 1974: 169). Ingen andre har ret til at få del i det, som jeg har frembragt, ligegyldigt hvor megen nød de er i. En sådan rettighed vil nemlig knægte den individuelle frihed. Kun en minimalstat kombineret med frivillige sociale sammenslutninger er i overensstemmelse med menneskets frihedsrettigheder.

Nozicks berømmelse skyldes, at han meget klart har taget en radikal konsekvens af det faktum, at en omfordelende velfærdsstat er forbundet med begrænsninger i den individuelle frihed. Beskatning er en form for slavearbejde, men - og det overser Nozick - vel og mærket kun, hvis vi ikke opfatter den som legitim, dvs. selv accepterer beskatningen som moralsk velbegrundet. Og det er netop Rawls' pointe, at vi har sådanne moralforestillinger, som også tager hensyn til, at andre, som er dårligt stillet, skal hjælpes, så de også kan gøre brug af deres frihedsrettigheder. Friheden for de meget fattige kan være uden værdi, hvis de ikke har et materielt og socialt grundlag til at overleve. Nozicks formelle frihedsbegreb afspejler nok dybden i én af vore moralske forestillinger - nemlig ideen om personlig integritet - men strider i sin radikale udformning simpelthen med de politiske værdier, som vi faktisk har om at hjælpe dem, der ikke kan klare sig selv.

Der er da heller ikke mange, der reelt har tilsluttet sig de meget ekstreme kon-

sekvenser af Nozicks frihedsbegreb. Fogh Rasmussen, som ellers går langt i sin tilslutning til Nozicks principper, mener for eksempel, at staten skal tilbyde grunduddannelse til alle, kræve obligatorisk sygesikring og socialbidrag og hjælpe „de mennesker, der virkelig har et behov, fordi de simpelthen er ude af stand til at klare sig selv“ (Rasmussen, 1993: 130f, 137, 170ff) - alt sammen noget, der radikalt strider mod et ny-liberalistisk frihedsbegreb.⁷ Også blandt de ny-liberale partier i Vesteuropa og USA er der udbredt støtte til et socialt sikkerhedsnet (Hammel og Gibson, 1995).

Rawls tager fat i denne indrømmelse og forsøger at vise, at hvis man tager dette skridt, må man i konsekvens heraf også tage andre skridt, som leder frem til hans princip om økonomisk retfærdighed. Bag den ny-liberale indrømmelse ligger forestillingen om, at man skal afhjælpe den nød, som folk ikke selv er skyld i (invalid, kronisk syge mv.), og at man i øvrigt har ret til den indkomst, som man har gjort sig fortjent til.

Men hvis man tænker nærmere over sådanne principper om, hvad man har gjort sig fortjent til og ikke selv er skyld i, vil man indse, at vores medfødte talenter (intelligens, kreativitet mv.) og vores sociale opvækstvilkår er noget, som er givet os udefra. Man kan derfor ikke ud fra et fortjeneste-princip argumentere for, at vi har nogen ret til frugten af det arbejde, som vi senere hen i livet kan opnå ved at bruge vore evner og socialt indlærte kompetencer. En konsekvent anvendelse af et fortjeneste- og skyldsprincip vil i sidste ende føre til samme resultat som Rawls' 2. retfærdighedsprincip. Dem, der taber i lotteriet ved at blive født med svage talenter og i ind familier med dårlige sociale kår, har nogle uforskyldte handicaps. Dem, der omvendt på grund

af medfødte talenter eller gode opvækstvilkår, er blandt de privilegerede, er også uforskyldt i deres position og har derfor moralsk pligt til at hjælpe de svage (Rawls, 1971: 65-80).

Denne negative „dekonstruktion“ af ny-liberalismen opfattes af flere, som det stærkeste i Rawls' argumentation for social retfærdighed (jf. Barry, 1989; Kymlicka, 1990). Men Rawls selv afviser al anvendelse af fortjenesteprincipper. De vil i deres yderste konsekvens da også indebære minimalstatens modsætning: en statsmagt, der fordeler samfundsgoder på baggrund af en nøje granskning af den enkelte borgers adfærd og bevæggrunde. Rawls understreger, at det er hans ovenfor refererede beslutningsmodel, der giver den egentlige positive bestemmelse af samspillet mellem friheds- og lighedsbetragtninger og bygger bro over uenigheder om forholdet mellem de to værdier (Rawls, 1993: 4-11).

Selv blandt velfærdsstatens kritikere er det da også erkendt, at de statslige velfærdsordninger øger borgernes valgmuligheder og frihed (Lindbeck, 1988). Frihed og retfærdighed er ikke nødvendigvis to modstridende værdier.

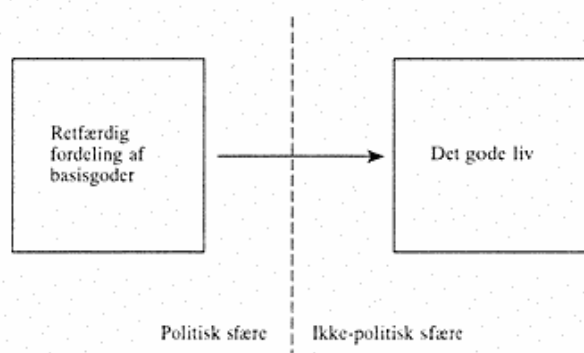
Kulturel pluralitet: Overlappende konsensus og kulturel forskellighed

Rawls mener, at vi i moderne samfund nok har fælles retfærdighedsforestillinger, men ikke fælles forestillinger om livskvalitet og hvordan vi kan leve et godt liv. Der er mange måder at leve livet på, forskellige religiøse doktriner, som man er vokset op i eller kan tilslutte sig, og forskellige livsværdier.

Det er derfor Rawls vælger at knytte de fælles retfærdighedsforestillinger til nogle generelle ressourcer - basisgoder - som muliggør, at vi hver for sig eller gruppevis kan definere vores eget livsprojekt ud fra ideer om det gode liv, jf. figur 3. I et retfærdigt samfund fordeles basisgoderne fair, men samfundet kan ikke herved garantere livskvalitet. Anvendelsen af basisgoder til at realisere et godt liv ligger uden for velfærdsstatens domæne - dels fordi, vi har forskellige livsværdier, der skal respekteres, dels fordi velfærdsstaten simpelthen ikke er i stand til give vores liv mening og kvalitet.

Denne distriktion mellem „det retfærdige“ og „det gode“ placerer Rawls i en politisk liberal tradition, med betoning af tolerance over for anderledes tænkende og

Figur 3. Den liberale adskillelse af det retfærdige samfund og det gode liv



afstandtagen fra - hvad han opfatter som - statslig formynderi over for vores livsformer.

På dette punkt har Rawls mødt stærk kritik fra de såkaldte „kommunitarister“, som understreger behovet for fælles kulturel identitet og konsensus om visse livsværdier (Taylor, 1979; 1985; Sandel, 1982; 1996; jf. Mulhall og Swift, 1992). Kommunitaristernes udgangspunkt er et opgør med individualismen, som de mener idealiserer normernes og moralens forfald og opkomsten af det autonome individ, som selv vælger sin egen identitet og sine egne værdier. Det er ifølge kommunitaristerne en fiktiv tanke: Vi kan ikke løsrive os fra de kulturelle værdier, som vi er vokset op med uden at miste vores personlige identitet. Vi er altid indlejret i værdier og normer og uden den sociale kompetence og sikkerhed, som det giver os, har vi ingen basis for at udøve social adfærd. Et samfund med autonome individer er således et samfund i forfald.

For kommunitaristerne er det derfor altafgørende, at et samfund og den politik, der føres, er baseret på relativt omfattende grundlag af fælles dyder, som får os til at opfatte os som en del af et kulturelt fællesskab. Det er ikke tilstrækkeligt med nogle generelle retfærdighedsforestillinger. Der skal også være en substantiel fællesskabsfølelse baseret på fælles opfattelser af, hvordan livet skal leves. Det er denne fællesskabsfølelse som gør, at vi accepterer hinanden og er parate til at hjælpe hinanden, når vi er i nød. Uden sådanne kulturelle fællesskabsforestillinger forsvinder den nødvendige solidariske basis for samfundet og for velfærdsstaten. Det er derfor essentielt for al politik at bygge på denne fælles identitet og bidrage aktivt til, at den kulturelle og moralske basis ikke nedbrydes, men tværtimod genopbygges.

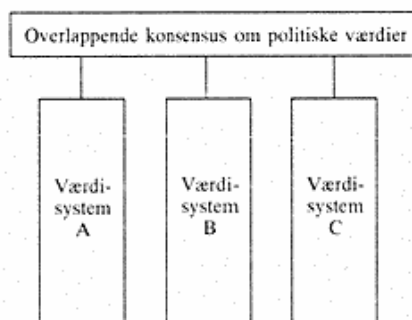
Især i USA har kommunitaristerne forsøgt at formulere egentlige politiske programmer som alternativ til både ny-liberalister, som går ind for en begrænset statsmagt, og de fortalere for velfærdsstaten, der som Rawls tager udgangspunkt i retfærdigheds- og retfærdighedsforestillinger. De konkrete programforslag har dog været ret tynde - et fælles træk er understregningen af familiens værdier og af pligter over for fællesskabet (Etzioni 1993; 1996).⁸

For Rawls er kommunitaristerne både naive og farlige. Det er naivt, at tro på, at et dybt fælles kulturelt værdigrundlag er til stede i moderne, pluralistiske samfund. Og det er farligt, hvis man ved hjælp af staten formynderisk vil prøve at skabe et sådant fællesskab.

Rawls er enig med kommunitaristerne i, at vi ikke er „nøgne“ individer, men altid er en del af sociale fællesskaber, som er med til at give os identitet. Men han mener ikke, at vores grundlæggende politiske værdier for samfundets basisstruktur kan eller skal støtte sig til moralforestillinger, som er dybere end de skitserede retfærdighedsprincipper. Ifølge Rawls er vores moderne kultur karakteriseret ved en mangfoldighed af livsværdier og det er rationelt at acceptere denne pluralisme, idet der ikke er udsigt til at kunne opnå enighed om, hvilke af disse livsværdier, der er de bedste (Rawls, 1993: 54-58). Et stort kulturelt fællesskab kan kun etableres ved hjælp af undertrykkelse.

Rawls pointe er imidlertid også, at sådanne dybe fælles værdier ikke er nødvendige. Hans retfærdighedsprincipper, som er baseret på nogle „tynde“ fundamentale ideer om gensidighed og rationalitet, er tilstrækkelig basis for et moderne samfund. De udgør en overlappende konsensus oven på mangfoldigheden af livsværdier (Rawls, 1993: 133-172;

Figur 4. Politiske værdier som „overlappende konsensus“



Rawls, 1995). Denne tynde konsensus består ikke af frit svævende politiske værdier: vi kan have moralske og religiøse grunde til at acceptere for eksempel det fundamentale gensidighedshensyn, som retfærdighedsprincipperne er baseret på. Men det behøver ikke at være de samme grunde, vi alle har. Den overlappende konsensus om de politiske værdier har så at sige mange forskellige rødder ned i vores forskellige kulturelle livsværdier, men ikke en fælles rod - sådan som kommunitaristerne mener, det er nødvendigt, jf. figur 4.

Den overlappende konsensus forudsætter, at vi tolererer hinandens forskellige fundamentale livsværdier og forsøger at finde argumenter for politiske spørgsmål alene ud fra *politiske* værdier. Rawls mener, at det er fornuftigt for de politiske aktører at acceptere en sådan selvbeholdelse og undlade fundamentalisme.⁹ De politiske spilleregler er så vigtige for hele samfundet og for de enkelte kulturer, at det er fornuftigt at give de overlappende politiske værdier prioritet. Moderne mennesker har faktisk en evne til at forholde sig reflekterende til sine egne værdier og er i stand til at have en statsborgerrolle, hvor man abstraherer fra ens livsværdier og religiøse forestillinger. Kommunitaristerne overser, at vi

faktisk er i stand til at have relativt adskilte roller - som statsborger, som familiemedlem, som medlem af en religiøs retning osv.

Et socialt sammenhængende, moderne samfund forudsætter visse fælles politiske værdier, men det forudsætter ikke ét fælles værdisystem om alt andet. I de seneste par hundrede år er politik blevet adskilt fra religion, fordi det viste sig nødvendigt og muligt at leve sammen trods religiøse forskelle. I dag er det vigtigt at undgå, at krav om livskvalitet og om at bestemte livsformer ikke starter nye religionskrige eller nye former for kulturel formynderi. Det vil stride mod grundlæggende frihedsprincipper.¹⁰

Social pluralitet:

Retfærdighed og effektivitet

Hvis Rawls' principper om henholdsvis frihed og social retfærdighed er grundlæggende politiske værdier, hvordan forholder de sig så til de værdier om effektivitet, som dominerer i markedsøkonomien og - tildels - i forvaltningssystemerne?¹¹

Den økonomiske videnskab fokuserer på økonomisk vækst og effektiv ressourceudnyttelse og har kun i beskedent omfang beskæftiget sig med frihed og fordeling.

I den praktiske økonomi, som vedrører regeringers økonomiske politik, har udgangspunktet ofte været en implicit målsætning om at gøre „samfundskagen“ så stor som muligt. Da dette samtidigt forudsættes at ske ved økonomisk at tilkynde og belønne dem, der gør en arbejdsindsats enten som iværksættere, ledere eller ansatte, er ulighed ofte set som en nødvendig forudsætning for at opnå vækstmålsætningen (Okun, 1975; jf. Sen, 1992: 138-141). Lighedshensyn er derfor sat i modsætning til rationalet om økonomisk vækst. Men da vækst i princippet giver mulighed for at forbedre vilkårene for både rig og fattig, er det set som en fordel for alle, selv om lighed ikke opnås. Nyere økonomisk forskning peger endvidere på, at en relativ jævn indkomstfordeling kan være gavnlig for investeringsniveau, idet stor ulighed skaber politisk ustabilitet og dårligt investeringsklima (Alesina og Perotti, 1996).

I den mere teoretiske økonomi, som i nogen udstrækning bruges ved udformningen af konkret lovgivning og sektorpolitik, har man opstillet modeller, der kan vurdere, hvilke mekanismer som bedst tilfredsstiller givne præferencer hos borgerne, og forsøgt at undgå at tage stilling til det normative spørgsmål om, hvilke præferencer, der evt. skal tilfredsstilles frem for andre. Man anvender traditionelt et neutralt, økonomisk effektivitetsmål - „Pareto-optimalitet“ - som siger, at man skal vælge en løsning, hvis den giver nogle fordele uden at give én eneste en ulempe (jf. for eksempel Hausman og McPherson, 1996). Dette princip giver alle veto-ret og sikrer således, at ingen er tabere. Herved undgås situationer, hvor nogen vinder på bekostning af andre - for det forudsætter, at man har et normativt princip, der kan afgøre om det for eksempel er acceptabelt at forøge

velstanden hos 4/5 af befolkningen på bekostning af den sidste 1/5.

Rawls' retfærdighedsprincipper viser sig at være helt i overensstemmelse med både vækstbetragtningen og hensynet til økonomisk effektivitet. Han har indbygget begge forhold i sit forskelsprincip, som en del af retfærdighedsbegrebet. Forskelsprincippet siger netop, at ulighed er acceptabelt, hvis og kun hvis uligheden forbedrer niveauet for den dårligst stillede. Retfærdighed er således ikke hos Rawls kun et spørgsmål om lighed og ulighed, men også om velstandsniveauet - om end kun for de dårligst stillede.

Rawls tager således hensyn til behovet for økonomiske incitament og ulighed (Rawls, 1971: 151). Hvis det er korrekt, at en vis ulighed øger samfundets vækst og samlede velstandsniveau, er denne ulighed retfærdig, men det er en absolut betingelse, at de dårligst stillede får det højest mulige velstandsniveau. De rige skal kun have den andel af samfundskagen, som er nødvendig for at give de fattige de bedst mulige vilkår. Så længe der kan omfordeles fra rig til fattig uden at undergrave samfundsøkonomien og herved forringe de fattigstes vilkår, skal omfordelingen finde sted. Først når vi når til det punkt, hvor omfordeling er kontra-produktiv - dvs. reelt forringer de fattigstes vilkår - skal omfordelingen stoppe. Det kan for eksempel være det punkt, hvor marginals-katten for de rige er så stor, at arbejdsudbud og investeringslyst alvorligt begrænser væksten.

Bemærk i forlængelse heraf, at valget af samfund B i figur 1 også er et Pareto-optimalt valg, så længe valget står mellem samfund A og B. Hvis vi hypotetisk stod i samfund A og skulle vælge mellem A og B, ville både Rawls' model og de teoretiske økonomi-modeller pege på B, som den bedre løsning. Hvis vi deri-

mod som udgangspunkt stod i samfund C, ville kun Rawls kunne pege på B som en bedre løsning. Ud fra et rent økonomisk effektivitetshensyn kan vi derimod ikke vælge B, for det forudsætter, at vi tager stilling til, at de rige skal afgive noget til fordel for de fattigste.

Denne sammenligning af Rawls' model med forskelsprincippet og en traditionel økonomisk model viser en markant fordel ved Rawls': Den økonomiske model tager udgangspunkt i den nuværende situation - uanset hvor retfærdigt den er - og kan ikke pege på alternativer, der forringer de riges vilkår til fordel for de fattigste (for eksempel fra C til B). Rawls' model er - på grund af kravet om hypotetisk beslutning bag uvidenhedens slør - i stand til at kritisere et samfund, hvor de rige har for meget og de fattige for lidt (Rawls, 1971: 79f).¹²

Rawls' model for økonomisk retfærdighed er altså i overensstemmelse med de økonomiske effektivitetskriterier ved at tage hensyn til velstandsniveauer - og ikke kun samfundsgruppers relative niveau. Men det er det normative retfærdighedsbegreb, der er styrende i denne syntese.

Denne accept af effektivitetsrationalet i det økonomiske system betyder altså ikke, at Rawls accepterer den fordeling af de økonomiske ressourcer som for eksempel en fri markesøkonomi indebærer. For Rawls er der noget tilfældigt i den måde, hvorpå markedsøkonomien belønner virksomhedsledere og arbejdere på. Succes på markedet afhænger ikke blot af den enkeltes indsats, men af mange tilfældige forhold på udbuds- og efterspørgselsiden. Hertil kommer, at vores indsats er bestemt af mange forhold, som vi ikke selv er herre over: vores dygtighed er præget af sociale opvækstvilkår og medfødte talenter, som tidligere omtalt.

Rawls mener derfor, at der i et retfærdigt samfund typisk vil være behov for omfordelingsmekanismer for eksempel i form af beskatning, målrettede offentlige serviceydelser og overførsler (Rawls, 1971: 274-284).

På den anden side er det i strid med Rawls' principper, hvis fuldt erhvervsdygtige personer frivilligt lever passivt på overførselsindkomster i stedet for at bidrage til den samfundsøkonomiske husholdning. Det ligger i den bagvedliggende idé om et samfund baseret på gensidighed: Man bidrager og overholder i øvrigt spillereglerne, fordi man forventer, at alle andre også gør det (Rawls, 1971: 8, 112, 267, 270, 336). Rawls forudsætter således, at der er en balance mellem pligter og rettigheder.

Endelig kan det nævnes, at Rawls' balance mellem rettigheder og pligter også omfatter forpligtelser over for de kommende generationer. Ethvert samfund bør præstere en opsparing og investering, så fremtidens generationer ikke pålægges store byrder (Rawls, 1971: 284-293). Tilsvarende skal vi tage hensyn til naturen og den økologiske balance, så vore efterkommere også kan få et bæredygtigt naturgrundlag. Rawls' rettighedsprincipper kan således også formuleres i overensstemmelse med økologiske værdier (jf. for eksempel Almond, 1995).

Menneskelig pluralitet: funktionsevne og velfærdspolitik

Som nævnt er Rawls' retfærdighedsteori kun en teori om, hvordan vi kan ræsonnere om de politiske værdier, som afspejler sig i samfundets basisstruktur: den skrevne og den uskrevne forfatning. Rawls forestiller sig, at det første retfærdighedsprincip om civile og politiske frihedsrettigheder er vejledende for egentlige

forfatningsmæssige bestemmelser, mens det andet princip, som vedrører økonomisk retfærdighed, er en uskreven grundregel for samfundets institutioner (Rawls, 1993: 223-230).

Retfærdige grundstrukturer er imidlertid ikke en tilstrækkelig betingelse for, at der ikke er retfærdighedsproblemer i et konkret samfund. Det er utopisk at tro, at hvis man blot vælger de rigtige strukturer og samfundsmekanismer, så klarer resten sig selv. En sådan strukturtenkning er stadig udbredt blandt de teoretiske samfundstænkere, som giver patentløsninger på, hvordan samfundet skal indrettes. Nogle peger på markedsmekanismen, andre på et radikalt demokrati, og andre på det civile samfund. Rawls tager som filosof bevidst ikke stilling til, hvilken konkret samfundsindretning, der tilfredsstiller de to retfærdighedsprincipper, men synes at have en tiltro til, at et rigtigt mix vil kunne give samfundsmekanismer, som i vidt omfang løser de væsentligste retfærdighedsproblemer.¹³

Alene de store forskelle i menneskets egenskaber gør det usandsynligt, at bestemte mekanismer kan løse alle store konflikter om frihed og ulighed. Forskelle i for eksempel køn, alder, helbredstilstand og evner samt forskelle i vores fysiske og sociale miljø betyder, at uanset hvilket generelt kriterium, man vælger at sikre lighed efter, vil det konkret indebære uacceptable uligheder. En global retfærdighedsteori, der vedrører grundstrukturen, er et første nødvendigt skridt, men den må suppleres med en mere anvendelsesorienteret teori om lokal retfærdighed, som kan bistå i vores konkrete politiske overvejelser i den daglige politik: socialpolitik, uddannelsespolitik, sundhedspolitik, flygtningepolitik etc.

Det har vist sig vanskeligt at udvikle modeller for lokal retfærdighed, som byg-

ger på nogle få entydige værdier. Som regel vil man ende med en blandingsmodel, som mere eller mindre ad hoc kombinerer forskellige værdier (jf. for eksempel Elster, 1992; Schmidt, 1992). En sensibilitet over for de forskellige retfærdighedsforestillinger, der spiller en rolle for borgeren, er naturlig, og det vil være forkert a priori at gå ud fra, at de globale retfærdighedsbegreber også kan anvendes lokalt (Føllesdal, 1994). Alligevel synes det muligt at finde nogle overordnede generelle principper på tværs af sektorerne (Young, 1994).

Grundtanker fra Rawls' model er med nogen effekt blevet anvendt på blandt andet spørgsmålet om sundhedspolitik (Daniels, 1985) og modeller for myndighedernes fair og unfair behandling af borgere er ligeledes udarbejdet efter inspiration fra Rawls (Thibaut og Walker, 1975; Röhl, 1993; Bierhoff, 1992; Tyler, 1990).

På det teoretiske plan er der imidlertid grund til at nævne den videreudvikling af Rawls' teori, som er foretaget af Amartya Sen og Martha Nussbaum i forlængelse af empiriske studier af fattigdomsproblemer, sult og kvinders vilkår i den 3. verden (Sen, 1992; Nussbaum og Sen, 1993; Nussbaum, 1990).

Sen og Nussbaum ændrer fokus for retfærdighedsbetragtningerne fra Rawls' basisgoder med et nyt begreb om funktionsevne (capability). Grundtanken er, at det på grund af menneskets forskellige vilkår ikke er tilstrækkeligt at sikre os alle et vist minimum af ressourcer. Vi har nemlig forskellige muligheder for at transformere en bestemt mængde ressourcer til nogle grundlæggende levevilkår - materielt, fysisk, socialt og psykisk - som der er udbredt enighed om hører med til et anstændigt liv. For eksempel skal handicappede have flere ressourcer eller bestemte supplerende ressourcer for at have

rimelige livsmuligheder. Det samme kan i nogen sammenhænge gælde for gravide kvinder og for svage ældre. Pointen er, at et sådant begreb om funktionsevne kan være en fælles standard for velfærdspolitikken. Ligesom Rawls' basisgoder er der nemlig tale om fokus på borgernes muligheder for selv at vælge det gode liv - deres reelle frihed. Velfærdspolitikken skal give borgerne et fair mulighedsrum, men ikke paternalistisk fastlægge bestemte livsformer for borgerne.

Et sådant begreb om funktionsevne kan anvendes som pejlemærke for eksempel sundheds- og socialpolitik. Velfærdspolitik kan ses som et forsøg på at bistå dem, der ikke har en normal funktionsevne, med at komme op på et normalt niveau, så de bliver de „fuldt samarbejdende medlemmer af samfundet“, som Rawls forudsætter i sin globale retfærdighedsteori (Rawls, 1993: 184; Daniels, 1985: 42-48). Bestræbelserne herpå må selvfølgelig afvejes med en række forhold, herunder de faktiske muligheder ved at genoprette niveauet og omkostningerne herved (Rawls, 1993: 184). Funktionsevnekriteriet rejser endvidere nogle konkrete spørgsmål vedrørende informationer, prioriteringer og incitamenter (se hertil Sen, 1992).¹⁴

En væsentlig gevinst ved funktions-evne-begrebet er desuden, at velfærdspolitik bliver andet end sikring af økonomien for de svageste. Det bliver grundlæggende et spørgsmål om at give alle mulighed for at deltage i samfundslivet og at undgå en social udstødning. Det er et langt videre spørgsmål end penge og materielle ressourcer.¹⁵ Herved understreges atter et hovedtræk ved Rawls' retfærdighedsteori: Den fundamentale idé er et samfund baseret på gensidigt samarbejde.

Afslutning

Rawls' teori er således velegnet til at give en moralsk begrundelse af en række af de grundlæggende træk ved et moderne velfærdssamfund. Ifølge Rawls kan alle de foranstaltninger, som direkte eller indirekte forbedrer de dårligst stilledes vilkår, forsvares ud fra politiske værdier om retfærdighed. Det er i denne sammenhæng ligegyldigt, om velfærdssamfundets udbygning rent faktisk primært har været drevet frem af interesser: Velfærdssamfundets legitimitet afhænger ikke af dens historie, men af om dens nuværende skikkelse kan forsvares ud fra et retfærdighedssynspunkt.¹⁶

Der er to kræfter, som ifølge Rawls kan drive et retfærdigt samfund - herunder et velfærdssamfund - ud i moralsk uligevægt: egoisme og mistillid til andre (Rawls, 1971: 336). Ud fra egeninteresser kan den enkelte forsøge at undgå at bidrage til de offentlige ordninger, som bidrager til et retfærdigt samfund, eller de mere velbjærgede forsøge på at indrette velfærdsordninger til egen fordel. Ligeså destabiliserende er det, hvis borgerne - med rette eller urette - føler en mistillid overfor, om alle bidrager med deres andel eller udnytter ordningerne. Begge disse kræfter vil undergrave den fundamentale idé om samfundet som et gensidigt samarbejde.

Selv om velfærdssamfundets grundidé har meget stærk støtte i dagens Danmark, er der samtidigt klare tegn på, at de to destabiliserende kræfter er på spil. Samtidigt med at alle de politiske partier tilslutter sig ideen om et velfærdssamfund, der er til gavn for de svageste, sættes der især fokus på praktiske forslag, der især tilgodeser de velstilledes interesser ud fra en forventning om, at det er nødvendigt for at opnå større vælgertilslutning.¹⁷ Det

kan måske styrke velfærdsstatens magtbasis, men vil - hvis Rawls' teori er korrekt - medføre en nedbrydning af dens legitimitet.

En anden - og måske større - trussel er det forhold, at en stor del af danskerne har mistillid til, at *andre* overholder velfærdsstatens spilleregler om balance mellem rettigheder og pligter. Mens man selv mener kun at bruge velværdordningerne, når der er reelt behov herfor, tror man, at andre i større eller mindre omfang misbruger systemet (Socialforskningsinstituttet, 1996). Selv om denne mistillid givetvis er overdrevet, er den med til at undergrave velfærdssamfundets legitimitet.

Rawls' retfærdighedsteori peger på, at disse to trusler meget let kan vise sig at være alvorligt destabiliserende kræfter, og at der er behov for at besinde sig på de grundlæggende politiske værdier om retfærdighed, som kan give moralsk støtte til basale spilleregler i et moderne, pluralistisk samfund.

Pointen hos Rawls er, at en sådan besindelse ikke i et moderne samfund kan ske ved en øget moralisme, hvor bestemte traditionelle værdier genoplives eller hvor udgangspunktet er individuelle krav om større moralsk adfærd. De nødvendige retfærdighedsforestillinger kan baseres på en fælles politisk værdi om gensidighed og denne værdi skal institutionaliseres i samfundets grundstruktur, så den kommer til udtryk i form af klare spilleregler for alle, dvs. både de velstillede og de underprivilegerede.

Noter

1. *Theory of Justice*, 1971 og *Political Liberalism*, 1993 ses i denne artikel under ét, idet der kun er nogle metodiske forskelle mellem

de to værker. Den substantielle teori er i al væsentlighed den samme.

2. Rawls anvender et sociologisk værdibegreb, som understreger fælles standarder for sociale relationer - til forskel fra det instrumentelle værdibegreb i økonomisk teori og i vælgerforskningen, hvor værdi angiver noget, vi stræber efter - et mål, som vi vil have realiseret individuelt eller kollektivt, jf. Spates (1983). I den politologiske debat om materielle kontra post-materielle værdier anvendes også et økonomisk værdibegreb, jf. Inglehart (1977; 1990). Denne debat berøres derfor ikke i denne artikel. Også de europæiske empiriske værdiundersøgelser bruger hovedsageligt et instrumentalt værdibegreb, jf. Ashford og Timms (1992); Van Deth og Scarbrough (1995).
3. Herudover vil der blive valgt nogle principper om deliberativt demokratiske processer, som skal anvendes, når de to retfærdighedsprincipper skal implementeres på en fair måde i et konkret samfund (Rawls, 1993: 212-254). Rawls er en af ophavsmændene bag begrebet „deliberativt demokrati“, som i disse år tiltrækker sig stigende opmærksomhed, jf. Cohen (1989).
4. Nogle spilteoretikere har kritiseret beslutningsmodellens udledning af „forskelsprincippet“ jf. Roemer (1996: 163-203). En alternativ spilteoretisk model, som giver tilsvarende principper som Rawls, er opstillet af Binmore (1994).
5. Disse tre kritikere af Rawls' model er valgt, fordi de i dag spiller en vis politisk rolle. Blandt de øvrige kritikere kan især fremhæves feministerne (Susan Okin og Iris Young) og diskursteorien (Jürgen Habermas).
6. Omvendt er Rawls fra venstreorienteret hold blevet kritiseret for at underbetone de demokratiske principper, jf. for eksempel Habermas (1992; 1995). Man har beskyldt Rawls for at arbejde med en monologisk beslutningsmodel, som vi enkeltvis skal prøve at anvende, i stedet for en åben, konsensusøgende dialog mellem mennesker med mange forskellige holdninger og målsætninger. Denne kritik bygger på en misforståelse af Rawls' model, jf. Rawls (1995).
7. Nozick har også selv opgivet sin ny-liberalistiske position og er i dag fortaler for en art kommunitarisme, som lægger vægt på menneskets behov for at vise solidaritet, og ser nu ingen principielle grænser for staten (1989, 1995). Samtidigt er det alment anerkendt, at

- Nozick med sin henvisning til menneskets naturret ikke har givet nogen begrundelse for sit frihedsbegreb, som kan forsvare begrebet over for de herskende politiske værdier om blandt andet retfærdighed. Nozick så selv sin bog fra 1974 som et skitse, men besynderligt nok har hverken han selv eller andre forsøgt at videreudvikle argumentationen, jf. Wolf (1991).
8. I *Det kommunitaristiske Manifest*, som Etzioni m.fl. har udarbejdet (1996), er de indledende principper formuleret relativt tæt på Rawls og langt fra de „filosofiske kommunitarister“, men de praktiske politikforslag er typisk meget konservative.
 9. For en kommunitaristisk kritik heraf se Sandel (1994). Habermas (1995) mener, at Rawls kan bruge den teori om kommunikative handlinger, som han har udviklet, til at argumentere for, at den overlappende konsensus er baseret på en fælles rationalitet for alle uanset religion, doktrin etc. Hermed mener Habermas, at han kan give et stærkere svar på kommunitaristernes kritik, jf. Habermas' kritik heraf (1992: 325-348).
 10. For en nærmere vurdering af kommunitaristernes kritik henvises til Dworkin (1989); Walzer (1990); Carney (1992). I USA er der stigende interesse for „civic republicanism“, som er en kommunitaristisk position med mange liberale egenskaber, se Sunstein (1988).
 11. Rawls drøfter ikke de politiske værdiers forhold til forvaltningens effektivitetskrav, for eksempel spændingen mellem demokrati og det bureaukratiske system. Dette emne er derimod i centrum hos Habermas (1992; jf. Gregersen, 1996), som på sin side helt forbigår de økonomiske effektivitetskrav. Sociologen Parsons ser en indre spænding i de moderne samfund mellem de universalitetsværdier om lighed og de funktionelle krav fra de to systemer: økonomi og bureaukrati, hvor der styres ud fra en forskelstænkning (Parsons, 1977; især 212ff). Rawls og Habermas kan ses som to bidrag til en nærmere undersøgelse af denne spænding.
 12. Utilitaristerne har en alternativ moralteori, som kan begrunde omfordeling, og som ligesom økonomerne anvender en præmis om nytte-maksimering, se især Hare (1981) og Griffin (1986). Hare har opstillet en alternativ model for en upartisk beslutning: „Conditional Preference Representation“. Rawls kritiserer utilitaristerne for en svag fundering af individuelle rettigheder. Hare afviser denne kritik (1978; 1981: 147-168) og kritiserer på sin side Rawls' metode for at ligge under for de givne værdier i samfundet - modsat utilitaristerne, som kan kritisere de herskende værdier, hvis de ikke maksimerer borgernes nytte (Hare, 1973).
 13. For en empirisk vurdering af borgernes faktiske retfærdighedsforestillinger henvises til Miller (1992) og Kluegel et al. (1995).
 14. Tankegangen er blandt andet anvendt i den hollandske model for prioritering af sundhedsydelse, jf. *Det etiske Råd* (1995) og anvendes i dag herhjemme vedrørende foranstaltninger over for personer med nedsat erhvervs-evne og socialpsykiatriens støtte til øget social funktionsevne hos sindlidende.
 15. Jf. Kaus (1992), som kritiserer den „penge-liberalisme“, som blot via offentlige overførsler vil betale sig fra at integrere de udstøede.
 16. Det komplekse sam- og modspil mellem værdier og interesser kan desværre ikke behandles her. Det skal dog nævnes, at mange af vore interesser er formuleret ud fra værdier (principper og idealer) og at omvendt værdier, der ikke er sammenkoblet med en interessebetonet motivation, er uden social effekt. I moderne moralfilosofi er der et spændingsforhold, men ikke et modsætningsforhold mellem interesser og moral, jf. Rawls (1993: 82-84); jf. for eksempel også Nagel (1991); Scheffer (1992); Habermas (1992). Hos Rawls er de svagestes interesse i at forbedre deres egne vilkår altid moralsk forsvarligt (så længe det ikke er kontra-produktivt) og de riges interesse i at forbedre deres egne forhold er legitim i den udstrækning, det samtidigt forbedrer de svagestes vilkår.
 17. Følgende ideer i den aktuelle velfærdsdebat på både venstre- og højresiden strider mod Rawls' retfærdighedsprincip: (a) ideen om at middelklassen skal bestikkes til at støtte velfærdsstaten, (b) forslag om en medborgerkonto til alle, uanset om de har behov for hjælp eller ej, (c) forslag om øget folkepension til alle, og (d) forslag om borgerløn, som gør det legitimt frivilligt at nyde uden at yde. Opinionsundersøgelserne tyder på, at den danske befolkning er meget tilfreds med den nuværende indkomstfordeling. Det tages af blandt andet Inglehart som udtryk for, at der er et aftagende økonomisk udbytte af en yderligere økonomisk omfordeling. Den videre udbygning af velfærdssamfundet vil ifølge Inglehart ikke komme fra materielle interes-

ser, men fra „en appel til offentlighedens retferdighedsforestillinger, social solidaritet og andre ikke-materielle motiver“ (1990: 252).

Litteratur

- Aaron, Henry J. et al. (1994)(eds.). *Values and Public Policy*, Washington DC: Brookings Institution.
- Alesina, Alberto og Roberto Perotti (1996). "Income Distribution, Political Stability, and Investment", *European Economic Review*, vol. 40, pp. 1203-1228.
- Almond, Brenda (1995). „Right and Justice in the Environment Debate“, pp. 3-20 i David E. Cooper og Joy A. Palmer (eds.), *Just Environments*, London: Routledge.
- Anderson, Elizabeth (1995). *Value in Ethics and Economics*, Cambridge: Harvard University Press.
- Ashford, Sheera og Noel Timms (1992). *What Europe Thinks*, Aldershof: Dartmouth.
- Barry, Brian (1989). *Theories of Justice*, London: Harvester-Wheatsheaf.
- Rinmore, Ken (1994). *Playing Fair*, Cambridge: MIT Press.
- Bierhoff, Hans Werner (1992). „Prozedurale Gerechtigkeit: Das Wie und Warum der Fairness“, *Zeitschrift für Sozialpsychologie*, vol. 23, pp. 163-178.
- Cohen, Simon (1992). „Deliberations and Democratic Legitimacy“, i Alan Hamlin og Philip Pettit (eds.), *The Good Society*, Oxford: Basil Blackwell.
- Daniels, Norman (1985). *Just Health Care*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deth, Jan W. Van og Elionor Scarbrough (1995) (eds.), *The Impact of Values*, Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald (1989). „Liberal Community“, pp. 205-223 i Shlomo Avineri og Avner De-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
- Elster, Jon (1992). *Local Justice*, New York: Russell Sage Foundations.
- Etiske Råd (1995). *Prioritering inden for sundhedsvæsenet*, København: Det Etiske Råd.
- Etzioni, Amitai (1993). *The Spirits of Community*, New York: Crown.
- Etzioni, Amitai et al. (1996). „Det kommunitaristiske Manifest“, *Kritik*, nr. 112, pp. 1-8.
- Føllesdal, Andreas (1994). „Om Rawls og lokal rettfærdighed“, *Norsk Statsvitenskaplig Tidsskrift*, vol. 10, pp. 223-239.
- Gillroy, John Martin og Maurice Wade (eds.) (1992). *The Moral Dimensions of Public Policy Choices*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Gregersen, Thomas (1996). „Habermas' diskursteorier om politisk demokrati“, *Grus*, nr. 48, pp. 5-32.
- Griffin, James (1986). *Well-Being*, Oxford: Clarendon Press.
- Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1995). „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism“, *Journal of Philosophy*, vol. 92, pp. 109-131.
- Hammel, Robert og Rachel K. Gibson (1995). „Right-Libertarian Parties and the 'New Values': A Re-examination“, *Scandinavian Political Studies*, vol. 18, pp. 97-118.
- Hare, R.M. (1973). „Rawls's Theory of Justice“, i Hare, R.M., *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1978). „Justice and Equality“, pp. 182-259 i R.M. Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R.M. (1981). *Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- Hausman, Daniel M. og Michael S. McPherson (1996). *Economic Analysis and Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, Ronald (1977). *The Silent Revolution*, Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald (1990). *Culture Shifts in Advanced Industrial Society*, Princeton: Princeton University Press.
- Kaus, Mickey (1992). *The End of Equality*, New York: Basic Books.
- Kluegel, James R. et al. (eds.) (1995). *Social Justice and Political Change. Public Opinion in Capitalist and Post-Communist States*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Lane, Jan-Erik (1996). *Constitutions and Poli-*

- tical Theory*, Manchester: Manchester University Press.
- Landy, Marc K. og Martin A. Levin (1995)(eds.). *The New Politics of Public Policy*, New York: Johns Hopkins.
- Lindbeck, Assar (1988). „Individual Freedom and the Welfare State“, *European Economic Review*, vol. 32, pp. 295-318.
- March, James og Johan P. Olson (1995). *Democratic Governance*, New York: The Free Press.
- Miller, David (1992). „Distributive Justice: What The People Think“, *Ethics*, vol. 102, pp. 555-593.
- Mueller, D. C. (1989). *Public Choice II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulhall, Stephen og Adam Swift (1992). *Liberals & Communitarians*, Oxford: Blackwell.
- Nagel, Thomas (1991). *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Nozick, Robert (1989). *The Examined Life*, New York: Simon & Schuster.
- Nozick, Robert (1995). *The Nature of Rationality*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha (1990). „Aristotelian Social Democracy“, i R. Bruce Douglas et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York: Routledge.
- Nussbaum, Martha og Amartya Sen (1993). *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Okun, Arthur M. (1975). *Equality and Efficiency. The Big Trade-Off*, Washington DC: The Brookings Institution.
- Parsons, Talcott (1977). *The Evolution of Societies*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Rasmussen, Anders Fogh (1993). *Fra socialstat til minimalstat*, Viborg: Samleren.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1995). „Reply to Habermas“, *Journal of Philosophy*, vol. 92, pp. 132-180.
- Roemer, John E. (1986). *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roemer, John E. (1996). *Theories of Distributive Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rothstein, Bo (1994). *Vad bör staten göra?*, Stockholm: SNS Forlag.
- Röhl, Klaus F. (1993). „Verfahrensgerechtigkeit (Procedural Justice)“, *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, vol. 14, pp. 1-34.
- Sandel, Michael J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, Michael J. (1994). „Political Liberalism“, *Harvard Law Review*, vol. 107, pp. 1765-1794.
- Sandel, Michael J. (1996). *Democracy's Discontent*, Cambridge Harvard University Press.
- Schmidt, Volker H. (1992). „Lokale Gerechtigkeit“, *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 21, pp. 3-15.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, New York: Oxford University Press.
- Socialforskningsinstituttet (1996). „Borgerne om velfærdssamfundet“, særnummer af *Social Forskning*, August 1996.
- Spates, James L. (1983). „The Sociology of Values“, *Annual Review of Sociology*, vol. 9, pp. 27-49
- Sunstein, Cass R. (1988). „Beyond the Republican Revival“, *Yale Law Journal*, vol. 97, pp. 1539-1590.
- Taylor, Charles (1979). *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1985). *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thibaut, John og Laurens Walker (1975). *Procedural Justice*, New Jersey: Hillsdale.
- Tylor, T.R. (1990). *Why Citizens Obey The Law*, New Haven: Yale University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice*, Oxford: Blackwell.
- Walzer, Michael (1990). „The Communitarian Critique of Liberalism“, *Political Theory*, vol. 18, pp. 6-23.
- Wolf, Jonathan (1991). *Robert Nozick*, London: Polity Press.
- Young, H. Peyton (1994). *Equity: In Theory and Practice*, Princeton: Princeton University Press.