

TIMBRO

*Bortom missunnsamhetens etik:  
argument för ett rättighetsbaserat jämlikhetstänkande*

Per Bauhn

TIMBRO • Juni 2015

VÄLFÄRD

*Om författaren*

PER BAUHN är professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet.

© Författaren och Timbro 2015

ISBN: 978-91-87709-77-7

[www.timbro.se](http://www.timbro.se)

[info@timbro.se](mailto:info@timbro.se)

## Innehåll

Förord • 4

Inledning • 6

Jämlikhet som likabehandling • 7

Jämlikhet och förtjänst • 10

Jämlikhet som lika utfall • 15

Jämlikhet som frånvaro av dominans • 18

Jämlikhet och global rättvisa • 21

Jämlikhet som lika rättigheter • 24

## Förord

Det var på en konferens om europeisk krispolitik i Riga som den tystlåtna mannen från det lettiska finansdepartementet plötsligt brusade upp.

*They came here, and told us all we need is progressive taxes.  
I said: f\*ck that.*

Efter detta utbrott satte han sig ner igen och sa inget mer.

Man behöver inte röra sig särskilt långt utanför Sveriges gränser för att möta en syn på jämlikhet och rättvisa som är allt annat än självklar i vår egen politiska debatt. Ändå är det sällan vi reflekterar över vilken definition av jämlikhet som är rådande, trots att det praktiska utfallet av en jämlikhetsfrämjande policy kan bli väldigt olika beroende på hur man närmar sig det.

Ett tankeväckande exempel återfinns i denna rapport. Landstinget i Jämtland meddelade för några år sedan att ekonomin bara tillät barn med medfödda hörselskador att få en del av de hjälpmedel som krävs för att kunna utveckla en normal hörsel. Förtvivlade föräldrar erbjöd sig att ur egen ficka lägga till det resterande, så att en komplett operation kunde genomföras. Svaret blev nej: det som inte alla fick, skulle ingen få.

Denna hållning skulle man kunna betrakta som direkt omoralisk – inget barn hade blivit utan hjälp för att landstinget hade accepterat föräldrarnas erbjudande – men i det Medicinsk-etiska rådets (SMER) mening förhåller det sig precis tvärtom. Trots att olika grader av medfinansiering i vården tillämpas över hela världen avfärdade företrädare för SMER denna företeelse som ”oetisk” i en debattartikel i Dagens Nyheter (29/1 2015). Detta trots att inte ens Sverige, som annars tar likautfallsprincipen unikt långt i ett internationellt perspektiv tillämpar den helt konsekvent. Tandvården, som är den sjukvårdsgren som patienterna år efter år rankar högst i kvalitet och bemötande, tillåts inte bara att gå med vinst, utan finansieras till största delen utan subvention från staten.

Professor Per Bauhn, som skrivit denna rapport, sammanfattade SMER:s hållning elegant som ”avundsjuka upphöjd till värdegrund” i en debattartikel på Brännpunkt i Svenska Dagbladet (2/2). Där uppmanade han läsaren att noga begrunda de potentiella konsekvenserna för ett samhällskontrakt som bygger på denna bevekelsegrund:

*Den enklaste vägen att uppnå jämlikhet är vanligen att försämra för dem med bättre möjligheter, inte att förbättra möjligheterna för dem med sämst utgångsläge. Därför riskerar samhällen där jämlikhet inte kombineras med frihet också förfalla till medelmåttighet eller rentav elände.*

Bauhn avfärdar inte därigenom jämlikhetsbegreppets relevans, eller legitimitet. Ett gott samhälle förutsätter en balans mellan individuella och kollektiva behov. En *jämlikhet i rättigheter* är inte bara moraliskt acceptabelt utan en förutsättning för en civiliserad stat, som möjliggör sociala resor och en acceptabel levnadsstandard för medborgarna. Detta är dock något helt annat än den ”missunnsamhetens etik”, och den ibland rent repressiva likhetsnorm som svensk politik i allmänhet, och offentlig sektor i synnerhet, genomsyras av.

Att vänstern har fått monopol på jämlikhetsdiskussionen beror inte på att det saknas bättre alternativ. Det beror på att de inte har erbjudits tillräcklig idékonkurrens. Det är hög tid att ändra på den saken.

*Karin Svanborg-Sjövall, vd Timbro*

## Inledning

Få värden är så omhuldade i västerländskt politiskt tänkande som jämlikhet. Från Thomas Jefferson och den amerikanska oavhängighetsförklaringens formulering att ”alla människor är skapade jämlika”<sup>1</sup> och franska revolutionens deklaration att ”[m]änniskorna föds och förblir fria och jämlika i rättigheter”<sup>2</sup> går en rak linje till FN:s deklaration om mänskliga rättigheter, vars första artikel förkunnar att alla människor är ”födda fria och lika i värde och rättigheter”.<sup>3</sup>

Från Perikles, som år 431 f Kr i sitt tal till de fallna atenska soldaterna lovordade Aten som staten där lagen ger ”lika möjlighet åt alla att hävda sin rätt”<sup>4</sup>, går ett annat och mer vindlande spår genom historien till det moderna nations- och demokratibyggget, där jämlikheten hör till själva fundamentet. Med Verner von Heidenstams ord: ”Så sant vi äga ett fädernesland, vi ärvde det alla lika, med samma rätt och med samma band för både arma och rika”.<sup>5</sup>

Ambitionen till jämlikhet mellan ”arma och rika” pekar vidare mot välfärdsstatens ambition att åstadkomma en jämlikhet inte bara i politiska rättigheter, utan också med avseende på sociala förutsättningar och livskvalitet. I den samtida diskussionen glider denna välfärdsjämlikhet ofta in under rättvisebegreppet. Luigi Taparelli d’Azeglio, som 1840 myntade termen ”social rättvisa” (*giustizia sociale*), tänkte sig att en sådan rättvisa handlar om en relation ”mellan människa och människa” kännetecknad av ”fullkomlig jämlikhet”.<sup>6</sup>

Men vad är fullkomlig jämlikhet? Är det att *behandla alla lika* (oberoende av individuella förtjänster och behov)? Eller är det att se till att alla får lika mycket (eller litet) av något som ska fördelas – alltså *lika utfall*? Är det att alla ska ha *lika rättigheter* (men där rättigheterna handlar om att garantera vissa minimivillkor, snarare än lika utfall för alla)?

I det följande ska vi granska dessa olika typer av jämlikhet. Vi kommer att se att jämlikhet som likabehandling inte nödvändigtvis innebär att alla behandlas väl, och att jämlikhet i utfall kan vara förenligt med direkta övergrepp mot människor. Vi kommer att stanna för jämlikhet i rättigheter som en moraliskt försvarbar, men villkorlig och begränsad form av jämlikhet. Under resans gång kommer vi också att notera hur frågor kring förtjänst och ansvar bör påverka vårt tänkande kring jämlikhet.

---

1 Thomas Jefferson (1994/1776), The declaration of independence, i: John Gabriel Hunt (red), *The essential Thomas Jefferson*. Gramercy, sid 24.

2 Stéphane Rials (1988), *La déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Hachette, sid 22.

3 Regeringens webbplats om mänskliga rättigheter. Länk: <<http://www.manskligarattigheter.se/sv/vem-gor-vad/forenta-nationerna/fn-s-allmanna-forklaring>>. Läst 2015-04-01.

4 Citerad i Gösta Johannesson (1957) (red), *Historiska urkunder*, vol 1, Svenska Bokförlaget/Bonniers, sid 35.

5 Verner von Heidenstam (2007/1899), *Medborgarsång*, i: *Dikter*. Albert Bonniers förlag, sid 334.

6 Luigi Taparelli d’Azeglio (1851), *Saggio teoretico di dritto naturale appoggiato sul fatto*, (2 uppl), vol I, Presso Vincenzo Mansi Editore, sid 144–145.

## Jämlikhet som likabehandling

Om vi börjar med tanken att jämlikhet handlar om att behandla alla lika, så finns det en hel del som verkar tala för denna tolkning. Att bli behandlad på samma sätt som andra i samband med fördelning av bördor och förmåner är nära förknippat med upplevelsen av att vara respekterad. Detta framträder tydligt i vissa spelteoretiska experiment. Det visar sig där, att individer är beredda att hellre helt avstå från en viss utdelning än att acceptera en utdelning som innebär att de inte behandlas som likar. Detta strider i sin tur mot ett standardantagande om ekonomisk rationalitet, enligt vilken även en liten vinst bör föredras framför ingen vinst alls. Men i det spel som kallas ultimatumspelet kan man se att viljan till vinstmaximering inte är ensamt avgörande för individers beslut.

I ultimatumspelet erbjuds två spelare, A och B, en summa pengar, låt säga 1 000 kronor, att fördela sinsemellan. A ska föreslå en uppdelning som B antingen accepterar eller förkastar. Om B säger ja, så får A och B varsin andel av de 1 000 kronorna i enlighet med A:s förslag. Om B däremot säger nej till A:s förslag, så får varken A eller B några pengar. Enligt den ekonomiska rationaliteten, där var och en förväntas maximera utdelning för egen del, så bör A föreslå så stor andel som möjligt till sig själv och för B skulle det ändå vara rationellt att acceptera en blygsam andel, eftersom lite trots allt är bättre än inget. Så om A föreslår 990 kronor till sig själv och 10 kronor till B, så borde detta vara tilltalande för båda. Men sådant blir inte utfallet i ultimatumspelet. I stället tenderar deltagare i rollen av B att säga nej till överenskommelser som ger dem mindre än 25 procent av beloppet. Och deltagare i A:s roll tenderar att erbjuda åtminstone 40 procent till sin motpart. Även när spelet genomförs i samhällen där fattigdomen är större, lönerna lägre, och värdet av extra inkomster större, så upprepas resultatet.<sup>7</sup>

Ultimatumspelet visar inte att människor nödvändigtvis söker jämlikhet i betydelsen lika utfall för alla. Men det visar att människor inte gärna finner sig i att bli utsatta för en alltför stor ojämlikhet som dessutom ter sig sakligt omotiverad. I spelet har varken A eller B bidragit med något som kan motivera att någon av dem skulle få en bättre utdelning än den andre. Ingen av dem har heller bättre anspråk än den andre på själva den summa som ska fördelas. (Varken A eller B är till exempel ursprungliga ägare till det belopp som ska fördelas mellan dem.) Om A i ett sådant läge föreslår en extremt ojämlik fördelning till sin egen favör, så kan B gärna inte uppfatta det som något annat än en förolämpning. För B blir det mest iögonenfallande med situationen inte att han faktiskt får pengar som han tidigare inte hade, utan att A, utan rimliga skäl, vill ge sig själv så mycket mer än vad han är beredd att ge B.

---

7 David Edmonds (2014), *Would you kill the fat man?*. Princeton University Press, sid 160–161.

Det som får färgen att stiga på B:s kinder är den *bristande respekt* som A:s fördelningsplan vittnar om. För B att gå med på A:s förslag till fördelning vore att bekräfta den låga uppfattning om honom som A ger uttryck för. Det blir alltså en fråga om självrespekt för B att avvisa A:s förslag, även om det innebär att varken A eller B får någonting. Det är till och med så att B nu har en anledning att sabotera A:s fördelningsförslag och därmed förhindra att A får något, eftersom B har en grund för att känna sig förolämpad av A. B har helt enkelt en anledning att ge A en näsknäpp, vilket B också gör genom att säga nej tack och därmed beröva A den utdelning som A hoppades på.

Men att en omotiverad negativ särbehandling vanligen är ett tecken på bristande respekt innebär inte att likabehandling alltid är synonym med respekt. Man måste, som den amerikanske filosofen Ronald Dworkin en gång påpekade, skilja mellan *jämlig behandling* och att *behandla någon som en jämlike*.<sup>8</sup> Jämlig behandling är att behandla alla lika. Att behandla en annan människa som en jämlike är att behandla henne med respekt, men att behandla alla lika behöver inte vara förenat med att man behandlar någon med respekt. En slavägare kan ge alla sina slavar en jämlig behandling, men han behandlar ingen av dem som en jämlike. En förälder kan å andra sidan behandla båda sina barn som jämlikar, i den meningen att hon fäster lika stor vikt vid bådas behov, men det innebär också att om det ena barnet är sjukt, så får det mer av hennes tid än det andra, friska, barnet.

Förälderns val att ge mer tid och omsorg till det av hennes barn som behöver henne bäst är uttryck för ett jämlikhetsideal, som säger att vi respekterar andra som jämlikar när vi i lika grad ser till deras behov som individer. Men att ersätta likabehandling med behovsanpassad behandling ter sig inte alltid som rättvist. Filosofen Michael Boylan har beskrivit hur flera amerikanska utbildningsinstitutioner under 1950- och 1960-talen ”anammade ett tämligen socialistiskt synsätt i bestämmandet av löner” och avlönade sina anställda efter behov.<sup>9</sup> En man som försörjde hustru och sex barn kunde ges en årslön på 6 500 dollar, medan en ensamstående kvinna utan någon annan än sig själv att försörja fick strax under 5 000 dollar för samma arbete. Efter omkostnader och skatt skulle mannen ändå ha ett lägre belopp än kvinnan att röra sig med för egen del, och därmed skulle den behovsrelaterade löneskillnaden inte utgöra en orättvisa mot kvinnan, menade man.

Men här är det inte självklart att vi måste gå med på att en fördelning efter mottagarens behov är detsamma som att behandla henne som en jämlike. Kvinnan i Boylans exempel kan med all rätt hävda att en arbetsgivare inte ska uppträda som en förälder som fördelar omsorger mellan sina barn, åtminstone inte när det kommer till lönesättningen. Lika arbete ska ges lika lön, oavsett de olika arbetstagarnas

---

8 Ronald Dworkin (1978), *Taking rights seriously*. Harvard University Press, sid 227.

9 Michael Boylan (2004), *A just society*. Rowman & Littlefield, sid 160.



behov. Lönen är en ersättning för utfört arbete, inte (åtminstone inte i normalfallet) en tröst för livets besvärligheter. Man skulle utan större problem kunna argumentera för att ett bättre utfört arbete motiverar högre ersättning än ett sämre utfört arbete. Men man kan inte utan vidare göra gällande att den anställdas behov ska avgöra hennes lön. Behov kan dessutom vara åtminstone delvis subjektiva. Vi känner behov av det vi *vill* ha, inte bara det vi *måste* ha. Den enes lyx kan då vara den andres nödortft. Alltså skulle en person med smak för champagne och vaktelägg kunna hävda ett behov av högre lön, eftersom det kostar henne mer att ha samma livskvalitet som en person som finner livets goda i öl och korv.<sup>10</sup>

Ovanstående resonemang antyder att jämlikhet i betydelsen likabehandling ibland är att visa respekt för mottagaren, ibland inte. För att avgöra likabehandlingens moraliska status måste vi sätta in den i ett sammanhang, där vi vet mer om de inblandade personernas inbördes relationer, om vad det är som ska fördelas, och vilka kriterier som bör styra fördelningen.

En förälder handlar inte fel om hon ägnar mer uppmärksamhet åt sitt sjuka barn än åt sitt friska barn. Inte heller handlar hon fel om hon ägnar båda sina egna barn mer uppmärksamhet än barn i allmänhet. En arbetsgivare bör däremot hålla sig till principen om lika lön för lika arbete, snarare än att kompensera sina anställda för behov som inte har med arbetet att göra. Å andra sidan kan inte det faktum att alla behandlas lika fungera som en moralisk ursäkt när alla behandlas illa. Här har vi exemplet med slavägaren eller diktatorn, som utövar sitt förtryck i lika hög grad mot alla sina undersåtar. Ett lika fördelat förtryck är fortfarande ett förtryck. Jämlikhet som likabehandling är alltså ett ofullständigt begrepp, som fordrar att vi fyller i ett antal detaljer om likabehandlingens innehåll.

---

10 Detta exempel kommer från Brian Barry (2001), *Culture and equality*. Polity Press, sid 34–35.

## Jämlikhet och förtjänst

En viktig invändning mot jämlikhet som likabehandling är att människor helt enkelt ofta förtjänar *olika* behandling. Vi vill belöna den som gör gott och vi vill straffa den som gör ont. Vi premierar en god arbetsinsats, men inte slöhet eller ligkiltighet. Detta kan fortfarande vara förenligt med ett ideal om jämlikhet som likabehandling, men då inte i betydelsen att alla behandlas på samma sätt, utan att *lika fall* ska behandlas lika. Det är denna idé som återfinns i Aristoteles resonemang om distributiv rättvisa, alltså rättvisa med avseende på fördelningen av bördor och förmåner mellan människor:

*Om de inte är varandras jämlikar, så får de inte vad som är jämlikt. Men detta är en källa till tvister och klagomål – när antingen jämlikar har eller blir tilldelade ojämlika andelar, eller de som inte är jämlikar erhåller jämlika andelar.<sup>11</sup>*

Samma tanke återfinns långt senare i John Stuart Mills beskrivning av social rättvisa som att ”samhället bör behandla alla lika väl som har gjort sig lika väl förtjänta av det”.<sup>12</sup> För Mill handlar alltså jämlikhet inte om att behandla alla lika, utan om att behandla *lika fall* lika, utifrån vad de enskilda individerna faktiskt *förtjänar*.

En fråga som infinner sig här är förstås vad likvärdigheten relateras till. Likvärda och olikvärda i förhållande till vad? En vanlig tanke i detta sammanhang är att den relevanta likvärdigheten handlar om *prestation*. Lika prestationer ska ge lika utdelning. Den som arbetar hårt förtjänar en större eller bättre utdelning än den som är lat. Den som presterar i negativ mening genom att begå brott mot andra förtjänar att straffas, medan den som inte begår brott mot andra förtjänar att slippa straff. Jämlikhet relaterat till förtjänst skulle då handla om att lika prestationer ska värderas lika.

Men inte sällan finns det olika uppfattningar om vad som är en likvärdig prestation. Det är till exempel inte ovanligt att man i samband med fördelningen av belöningar och bestraffningar också vill väga in vilka förutsättningar de bedömda individerna hade för sin respektive prestation. Man kan då till exempel hävda att en person med ett svårt handikapp förtjänar samma lön som sina bättre presterande arbetskamrater, eftersom hon har fått arbeta lika hårt som de, även om hennes prestation är sämre än deras. På liknande grunder kan man åberopa förmildrande omständigheter och avstå från att straffa en svältande person som har stulit mat, eftersom hennes stöld inte är att jämföra med en välnärd persons stöld av till exempel en mobiltelefon.

---

11 Aristoteles (1941), *Nicomachean ethics*, i: Richard McKeon (red), *The basic works of Aristotle*. Random House, 1131a22–24, sid 1006.

12 John Stuart Mill (1987/1863), *Utilitarianism*. Prometheus Books, sid 80.

Sådana överväganden, baserade på bakomliggande omständigheter, är emellertid aldrig självklara, och ibland förefaller de vara direkt missvisande. En elev som uppfyller kraven för betyget B är till exempel förtjänt av att få betyget B, varken mer eller mindre, oavsett elevens bakgrundsomständigheter. Poängen med betyget är att tala om vad eleven kan, inte att fungera som ett tröstpris för en svår bakgrund.

På samma sätt kan man hävda att en persons lön ska relatera till hennes arbetsprestation och inget annat. Om en person bör kompenseras för en funktionsnedsättning, så är det inte arbetsgivarens sak att göra det via lönen. Arbetsgivaren ska i stället hålla sig till principen om lika lön för lika arbete. Och när det gäller att straffa den svältande mattjuven, så kan man på samma sätt hävda att brottet ska bedömas utifrån hur stor skada det vållat brottsoffret, och inte enbart utifrån brottslingens sociala villkor. Om brottslingen behöver sociala stödinsatser, så är det en sak för andra myndigheter att ta hand om, men hennes behov ska inte med automatik ge en straffrabatt.

Utifrån en prestationsbaserad syn på förtjänst, så måste man acceptera ojämlikhet i utfall mellan människor, eftersom människors prestationer varierar. Men fortfarande kan ojämlikhet som inte går att knyta till skillnader i prestation ses som problematisk. Därav den upprördhet som ofta infinner sig när vissa individer inte bara får mer än andra (för det behöver ju inte nödvändigtvis vara orätt), utan också mer än vad deras prestationer antas berättiga dem till.

På insändarsidorna trakteras vi återkommande med medborgerlig upprördhet över höga direktörlöner och generösa ersättningar till idrottsstjärnor. Men vem ska avgöra vad som är en motiverad ersättning för en viss arbetsinsats? Rimligen den som står för utbetalningen. Övriga medborgare har ett legitimt intresse av att de välbetalda betalar skatt och bidrar till den politiska gemenskapen i proportion till sin förmåga, men det finns ingen anledning att bli upprörd över höga inkomster och generösa förmåner i sig, så länge de inte berövar andra människor något som de har rätt till.

Som medborgare har vi större anledning att bli upprörda över politiker som slösar bort skattemedel på meningslösa projekt än att härmas över direktörer och idrottsstjärnor som åderlåter sina företag och idrottsklubbar på resurser. Däremot bör vi givetvis ha dessa generösa utbetalningar i minnet om företagen eller klubbarna i fråga en dag vill ha någon form av skattefinansierat bidrag. Då kan vi som medborgare peka på deras utbetalningar till chefer och frontfigurer som en första besparingsinsats innan de ber någon annan om hjälp.

Oförtjänt njughet likaväl som oförtjänt generositet är inte sällan provocerande. Tänk på de afghanska tolkar som riskerade livet för att hjälpa svenska soldater på uppdrag i talibankrigens Afghanistan, om vilka den svenske integrationsministern Tobias Billström sade att det var "helt orimligt om en person som varit anställd av svenska staten fick en förmånligare behandling än en person som inte varit det". Att

de riskerade att dödas av talibaner just för att de hjälpt svenska soldater ”spelar ingen roll”, enligt Billström.<sup>13</sup>

Jämför detta med utspelet från kommunalrådet i Örebro, Rasmus Persson, om att erbjuda stöd åt hemvändande jihadister som slagits för den så kallade Islamiska staten, IS. Stödet skulle inkludera psykologhjälp och arbetstillfällen i kommunens regi.<sup>14</sup> Här väljer alltså ansvariga politiker att å ena sidan insistera på den oginaste tolkningen av regelverket när det gäller individer som Sverige står i tacksamhetsskuld till, medan man å andra sidan bjuder öppna famnen till människor som med vapen i hand uppträtt som fiender till allt vad Sverige som sekulär demokrati med medborgerliga fri- och rättigheter står för. Detta är så fjärran från förtjänsttänkande som man kan komma.

Men finns det då något sådant som förtjänst, vare sig vi nu relaterar förtjänst till prestationer eller till något annat? I modern tid har filosofen John Rawls avvisat förtjänstkriteriet och i stället sett det som en rättvisepincip att sociala och ekonomiska ojämlikheter ska vara ”till största förmån för de minst gynnade”.<sup>15</sup> Förtjänst blir irrelevant för Rawls, eftersom människors förutsättningar för framgång – gener, uppväxtförhållanden, liksom den tid och det samhälle man råkar leva i – ytterst bara är ett utslag av ett ”naturligt lotteri”.<sup>16</sup> Alltså bör jämlikhet vara normen, och om ojämlikhet ändå förekommer, så är den försvarbar endast om en mer jämlik ordning skulle vara sämre för de sämst ställda i samhället (till exempel därför att färre arbetstillfällen kommer att erbjudas om entreprenörer och företagare inte tillåts behålla mer av sin förtjänst).

En vanlig uppfattning i vår samtid är just att människors handlingar och valmöjligheter bestäms av faktorer som de själva inte kan rå på. Vi kan inte välja våra föräldrar och de gener och den uppväxtmiljö som dessa föräldrar kommer att förse oss med. Inte heller kan vi välja den kultur, tidsepok, och samhällsgemenskap som vi kommer att växa upp i och som kommer att präglade vårt tänkande. Med alla sådana yttre faktorer medräknade, så blir våra förutsättningar för framgång bara ett utslag av det naturliga lotteri som Rawls talar om. Vare sig vi utvecklas till att bli samhällets stöttepelare eller till att bli laglösa, så handlar det ytterst om orsaker som ligger bortom vårt val och ansvar, och därmed kommer såväl belöningar som bestraffningar att te sig både godtyckliga och orättvisa. Brottslingen förtjänar inte sitt straff, den flitige och energiske förtjänar inte sin höga lön.

Men bara för att vi inte är det yttersta upphovet till vad vi vill, så följer inte att vi saknar ansvar för det vi gör, eller att vi inte kan för-

---

13 Svenska Dagbladet, 30 juli 2012. Länk: <[http://www.svd.se/nyheter/inrikes/afghanska-isaf-tolkar-soker-asyl\\_7383208.svd](http://www.svd.se/nyheter/inrikes/afghanska-isaf-tolkar-soker-asyl_7383208.svd)>. Läst 2015-04-01.

14 Svenska Dagbladet, 17 januari 2015. Länk: <[http://www.svd.se/nyheter/inrikes/orebros-plan-for-hemvandande-jihadister-moter-kritik\\_4260041.svd](http://www.svd.se/nyheter/inrikes/orebros-plan-for-hemvandande-jihadister-moter-kritik_4260041.svd)>. Läst 2015-04-01.

15 John Rawls (1972), *A theory of justice*. Oxford University Press, sid 83.

16 Ibid, sid 74.

tjänas såväl belöningar som bestraffningar. Ansvarsutkrävande handlar om att identifiera en människas handlande som just hennes handlande – alltså att hon visste och ville vad hon gjorde när hon utförde handlingen. Om vi vet och vill vad vi gör, så har vi tillräcklig kontroll över vårt handlande för att hållas ansvariga för det. Det spelar då ingen roll varifrån denna kontrollförmåga kommer, om den har sitt upphov i oss eller i faktorer som vi inte har kunnat välja, som gener eller uppväxtförhållanden. Själva den generella mänskliga förmågan att kunna göra val – att kunna ta till sig information, att kunna väga olika möjligheter mot varandra, att kunna ändra sig och pröva nya vägar – är inte en egenskap som vi har valt, men den är ändå en central aspekt av vår frihet. Detta har uttryckts i den till synes paradoxala satsen att ”genetiken programmerar oss att vara flexibla”.<sup>17</sup>

Ibland hävdas att verklig frihet fordrar möjligheten av kontrafaktiska alternativ – att vi skulle ha kunnat göra något annat än det vi faktiskt gjorde. Men det är en missuppfattning, som filosofen Jay Wallace har visat. Det viktiga är om vi, när vi handlar, kan utöva vad Wallace kallar reflektiv självkontroll.<sup>18</sup> Kan vi utöva denna kontroll, så har vi också så mycket frihet som behövs för att vi ska vara ansvariga för vårt handlande. Däremot kan det mycket väl vara sant att det inte finns något alternativ för oss till det vi gör, givet den sorts människa vi är och givet den situation vi befinner oss i. (För en ärlig människa kan det till exempel vara helt uteslutet att hon skulle ljuga.) Men så länge vi vet vad vi gör och vill vad vi gör, så är vi rimligen ansvariga för våra handlingar, även om vi varken vill eller kan göra något annat än det vi faktiskt gör. Då är våra handlingar verkligen våra handlingar, och ett uttryck för vem vi är och vill vara.

Om vi tillåter oss att laborera med hypotetiska och kontrafaktiska modeller, så kan vi givetvis alltid tänka oss en värld där de som nu är oskyldiga hade varit skyldiga och de som nu är skyldiga hade varit oskyldiga. Vi hamnar då lätt i den generellt straffkritiska slutsats som har framförts av filosofen Michael Zimmerman och som går ut på att ”ingen kan på det hela taget förmodas förtjäna bestraffning mer eller mindre än någon annan”.<sup>19</sup> Han exemplifierar:

*Även om våldtäktsmannen, mot bakgrund av vad han faktiskt gjorde, förtjänar att straffas för sitt brott, så är han, såvitt vi vet, inte mer förtjänt av straff än du och jag, mot bakgrund av vad vi kontrafaktiskt kunde ha gjort. På samma sätt gäller, att även om du och jag, mot bakgrund av vårt faktiska agerande, inte förtjänar att straffas för den sorts agerande som våldtäktsmannen är upphov till, så är han, såvitt vi vet, inte*

17 Simon Blackburn (2001), *Ethics : a very short introduction*. Oxford University Press, sid 40.

18 R Jay Wallace (1998), *Responsibility and the moral sentiments*. Harvard University Press, sid 218–221.

19 Michael Zimmerman (2011), *The immorality of punishment*. Broadview Press, sid 165.

*mindre förtjänt av att inte straffas än du och jag, mot bakgrund av vad han kontrafaktiskt kunde ha gjort.*<sup>20</sup>

Den avgörande frågan för Zimmermans syn på det (o)rättvisa i bestraffning är just vad vi kontrafaktiskt kunde ha gjort. Om alla hyggliga människor hade kunnat vara monster och alla monster hade kunnat vara hyggliga människor, och om ingen av dem hade kontroll över de historiska, kulturella, genetiska och andra omständigheter som avgjorde vilken sorts människor de blev, så framstår all bestraffning som godtycklig och orättvis. Vi straffar otur och belönar tur, inte människor med ansvar för sitt öde:

*Låt oss anta att Eichmann faktiskt var skyldig till det han anklagades för och att han ... förtjänade det straff han fick. Ingen orättvisa här. Men låt oss också anta att Eichmann skulle ha frivilligt avstått från folkmord, hade någon egenskap hos hans situation över vilken han inte hade någon kontroll varit annorlunda. I så fall ... förtjänade han också att inte undergå det straff han fick.*<sup>21</sup>

Men här använder Zimmerman hypotetisk oskuld till att utplåna faktisk skuld. Den faktiske Eichmanns illgärningar kan inte ursäktas av en hypotetisk Eichmanns oförvitlighet. Den faktiske Eichmann lämnade efter sig offer och det är för att ge rättvisa åt dessa offer som vi dömer och straffar honom och inte någon annan, som hypotetiskt hade kunnat begå samma illgärningar, men som faktiskt inte gjorde det. Faktiska förövare förtjänar en annan behandling än såväl hypotetiska förövare som faktiska icke-förövare.

---

<sup>20</sup> Ibid, sid 165.

<sup>21</sup> Ibid, sid 145.

## Jämlikhet som lika utfall

Att se till att alla får samma resultat är den mest radikala formen av jämlikhet. Här ser man inte till de faktorer som skulle kunna tänkas påverka olikheter i utfall, som de inblandade personernas olika förutsättningar eller olika grad av förtjänst. Det enda man har för ögonen är att alla i slutändan ska landa i samma utfall, vare sig det nu handlar om inkomster, karriärmöjligheter, eller något annat som ska fördelas. Anhängarna av jämlikhet som lika utfall kan i och för sig gå med på att man kanske aldrig kommer att kunna förverkliga ett tillstånd där alla har lika mycket, men detta är ändå målet man ska ha för ögonen. Jämlikhet som utfall är ett mål som framför allt förekommer på den politiska nivån, eftersom det förutsätter samhälleliga institutioner som kan lägga medborgarnas liv till rätta på ett önskat sätt.

För den som är besjälad av ambitionen att åstadkomma jämlikhet som lika utfall finns inga oskyldiga förklaringar till att vissa människor faktiskt får ett sämre utfall än andra. Olikhet i utfall ses som synonymt med orättvisa och orättvisa ses i sin tur som en följd av att vissa individer eller grupper orättmätigt berövar andra individer eller grupper den utdelning som borde vara deras. Även om man inte kan leda i bevis att vissa gruppers sämre representation på arbetsmarknaden eller inom välavlönade karriäryrken beror på att någon enskild individ eller institution har gjort något för att begränsa gruppens möjligheter, så väljer man att tolka själva underrepresentationen som bevis för såväl ojämlikhet som orättvisa.

Det är mot denna bakgrund vi bör förstå diskussionen av *strukturell diskriminering*, där den enda accepterade förklaringen till att någon grupp (kvinnor, invandrare, etniska minoriteter, religiösa minoriteter och så vidare) är underrepresenterad i beslutande församlingar, höginkomststyrken, attraktiva bostadsområden eller med avseende på något annat åtråvärt, är att dessa grupper är offer för diskriminering. Samhället antas vara präglad av ”mönster av institutionaliserad över- och underordning” och med avseende på etnicitet vill man göra gällande att dessa mönster också ”bär rasifierade drag”.<sup>22</sup>

Underrepresentationen i sig blir beviset för att diskriminering förekommer. Uttryck som ”marginaliserade” eller ”missgynnade” grupper ger sken av att de utpekade grupperna har aktivt stötts ut i någon fördelningsprocess (liksom ordet ”bortvald” signalerar något mer sinistert än det mer neutrala ”inte vald”). Varje försök att hänvisa till förklaringar som handlar om val som har gjorts av gruppernas medlemmar avvisas som försök att skuldbelägga ”offren”.<sup>23</sup>

Jämlikhet som lika utfall är emellertid också ett återkommande inslag i den folkhemiska välfärdsstatens sätt att fördela sina tjänster.

22 Magnus Dahlstedt & Ingemar Lindberg (2002), Inledning, i: Magnus Dahlstedt & Ingemar Lindberg (red), *Det slutna folkhemmet*. Agora, sid 25.

23 Se även Per Bauhn (2004), Om normativ strukturalism, *Filosofisk Tidskrift*, vol 25:1, 32–48.

Märk väl, det handlar inte bara om jämlikhet som likabehandling. Att ge lika till alla (även om det, som vi har sett, inte alltid är förenligt med respekt) är en enkel och tilltalande ordning, om man vill undvika ett utdraget tvistande kring vem som ska få vad. Men här handlar det om något mer långtgående, nämligen att se till att mottagarna av välfärds-tjänster *inte ska kunna skaffa sig något annat* än det som systemet i nåder vill erbjuda dem. Det handlar om att *begränsa* val, inte bara om att *erbjuda* val. *Utfallet*, och inte bara *behandlingen*, ska nämligen vara lika för alla och då räcker det inte med att bara kontrollera utbudet, utan man måste också kontrollera efterfrågan.

År 2004 gjorde landstinget i Jämtland en uppmärksam insats för jämlikhet i utfall. Landstingets policy var att endast bekosta cochleaimplantat för ett öra på barn som var födda döva. Men för att få en normal hörselutveckling fordras implantat i båda öronen. När då föräldrarna till två barn med behov av implantat erbjöd sig att ur egen ficka betala för det andra implantatet fick de nej, med motiveringen att "[m]änniskor ska av princip inte kunna köpa resurser i den offentliga vården".<sup>24</sup> Det handlar alltså inte om att föräldrarna ville beröva någon annan operationsresurser. De var beredda att skjuta till egna medel, men nekades med hänvisning till att en sådan möjlighet helt enkelt inte skulle finnas. Det inte alla kan få, det ska ingen få.

Denna missunnsamhetens etik luftades också av Statens medicinsk-etiska råd, SMER, i en debattartikel i Dagens Nyheter i januari 2015, där man ondgjorde sig över möjligheten till medfinansiering. Det kunde handla om att patienter för egna medel kunde skaffa sig en hörapparat med annan design än landstingets basutbud, eller att de kunde få mer välsmakande mat när de låg inlagda. Återigen var inte problemet att sådana medfinansierade tjänster antogs förbruka någon annan bättre behövandes resurser, utan bara just detta att det innebar olikhet i utfall. SMER "ställer sig avvisande mot medfinansiering" med hänvisning till att det är oförenligt med principen om "vård på lika villkor".<sup>25</sup>

Men vari består problemet, om någon kan få det bättre utan att någon annan får det sämre? Landstinget har kanske inte råd att höja standarden på sina tjänster för alla. Men ska därför den som är beredd att betala för något bättre nekas att göra detta? Det förefaller vara att offra individens rätt att efter förmåga förbättra sin livskvalitet på det lika utfallets altare.

Missunnsamhetens etik var också verksam när Kungsbacka kommun i januari 2009 slog till mot Niclas Larsson, kock i skolköket på Åsa Gårds grundskola. Niclas, som hade erfarenhet som restaurangkock i Göteborg, hade på eget bevåg piffat upp den mat som tillreddes på Åsa

---

24 *Dagens Nyheter*, 12 december 2004. Länk: <<http://www.dn.se/kultur-noje/valkommen-till-fattigsjukvarden/>>. Läst 2015-04-01.

25 *Dagens Nyheter*, 29 januari 2015. Länk: <<http://www.dn.se/debatt/ingen-ska-kunna-kopasig-till-battare-offentlig-varld/>>. Läst 2015-04-01.



Gård. Det handlade om småsaker, som att lägga persilja på potatisen, göra gratinerade potatistoppar i stället för mos, eller att göra vitlökskrutonger av överblivet bröd. Elever, lärare och föräldrar var förtjusta, men inte så Kungsbacka kommun, Niclas arbetsgivare. Därifrån kom beskedet att det var ”orättvist” mot de andra skolorna i kommunen att han gjorde något extra för eleverna på Åsa Gård.<sup>26</sup>

När principen om jämlikhet som lika utfall tar över, så blir det alltså ett problem att vissa elever får för bra mat. Till uppföljningen på historien med Niclas Larsson och skolmaten på Åsa Gård hör att han senare uttryckligen förbjöds att själv tillaga ugnspannkaka eller potatis- och purjolökssoppa, eftersom kommunen hade bestämt att man skulle använda sig av halvfabrikat i stället. Att Niclas hävdade att hans tillagning var billigare än halvfabrikaten hjälpte inte, eftersom kommunen insisterade på att ha ”samma riktlinjer för alla skolor”.<sup>27</sup>

I ett land som Sverige, där vi har medborgerliga fri- och rättigheter och möjlighet att rösta nej till en politik som vi ogillar, så kan ambitionen till jämlikhet i utfall på sin höjd leda till den typ av ängslig fyrkantighet som har exemplifierats ovan. Ingen hamnar i läger för att man försvarar privategendom eller förekomsten av löneskillnader. Men i länder där jämlikhet i utfall är en del av en totalitär ambition att skapa en ny människa och ett nytt samhälle, så får missunnsamhetens etik lätt en mordisk dimension. Man kan här exemplifiera med de röda khmerernas Kambodja, där miljoner människor mördades, arbetades ihjäl, eller dog i framtingad svält. Och de röda khmererna tog förvisso jämlikhet i utfall på allvar. Så här uttryckte sig deras statschef, Khieu Samphan:

*Om vi kan förstöra all materiell och mental privategendom ... så kommer människorna att bli jämlika. Den stund man tillåter privategendom, så kommer en person att ha lite mer, en annan lite mindre, och då är de inte längre jämlika. Men om man har ingenting – noll för honom och noll för dig – då är det sann jämlikhet ... Om man tillåter ens den minsta privategendom, så är man inte längre som en, och det är inte kommunism.*<sup>28</sup>

Givetvis behöver inte strävan efter jämlikhet i utfall leda till diktatur och massmord. Men vi bör notera hur viktigt det är att idealet om jämlikhet i utfall inte bara kombineras med, utan underordnas principer om demokrati och individuella frihetsrättigheter. Frikopplat från sådana rättigheter blir idealet om jämlikhet i utfall lätt ett redskap i tyranniets tjänst.

26 *Expressen*, 22 januari 2009. Länk: <<http://www.expressen.se/gt/skolmaten-niclas-lagar-ar-for-bra/>>. Läst 2015-04-01.

27 *Expressen*, 31 mars 2009. Länk: <<http://www.expressen.se/gt/skolkocken-far-inte-laga-sjalv/>>. Läst 2015-04-01.

28 Philip Short (2004), *Pol Pot : anatomy of a nightmare*. Henry Holt & Co, sid 317.

## Jämlikhet som frånvaro av dominans

Innan vi helt lämnar diskussionen om jämlikhet som lika utfall, så bör vi notera ett argument som ibland förs fram för att det inte bör råda alltför stora skillnader mellan människor som delar ett samhälle. Argumentet gör gällande, att om man tillåter alltför stora skillnader i resurser mellan grupper av medborgare, så kommer de välsituerade att dominera de fattiga. Denna dominans innebär inte bara att rika har det materiellt bättre än fattiga, utan också att de rika kan utöva makt över de fattiga. Därmed spiller den ekonomiska ojämlikheten över i den politiska domänen och den jämlikhet som bör råda mellan medborgare i en demokrati undermineras.

Argumentet går tillbaka åtminstone till Jean-Jacques Rousseau och hans princip att ”ingen medborgare ska vara rik nog för att kunna köpa en annan, och ingen fattig nog för att vara tvungen att sälja sig”.<sup>29</sup> Frågan är emellertid hur man ska tolka Rousseau. Ska alla ha så mycket resurser att ingen behöver utföra avlönat arbete för någon annan? Men även om alla vore egenföretagare, så skulle de ändå vara beroende av att någon köper det de producerar. En formellt självägande producent som lever av en nyckfull marknad kan vara mer utlämnad åt andras beslut än en anställd löntagare i ett stort och framgångsrikt företag.

En mer måttfull tolkning av Rousseaus tal om att ”sälja sig” skulle förstås vara att ingen ska behöva förnedra sig för sin försörjnings skull. Men hur avgränsar vi förnedrande från icke-förnedrande försörjning? Även om flertalet kanske är överens om att slaveri och prostitution exemplifierar förnedring, så kan det bli svårare att nå enighet om vissa andra typer av relationer mellan köpare och säljare av tjänster. Är det förnedrande att städa offentliga toaletter? Är det förnedrande att åläggas att bära tomteluva när man sitter i kassan under julveckan?

Beroende på vilka föreställningar man har om värdighet och självrespekt, så har man också olika uppfattningar om huruvida det är acceptabelt att ”sälja sig” till att utföra vissa tjänster. Oavsett hur vi tolkar Rousseau, så följer dock inte av hans princip att det måste råda fullständig jämlikhet i ett samhälle. Skillnaderna får inte vara så stora att vissa människor kan bli föremål för andras rovdrift, men det får finnas skillnader.

Rousseaus argument har upprepats av sentida filosofer. Så noterar till exempel Alan Gewirth att ”drastiska ojämlikheter i förmögenhet och makt gör det möjligt för vissa personer att dominera andra och således inskränka deras rättigheter till både frihet och välbefinnande”.<sup>30</sup> Samma resonemang återkommer hos Anna Stilz, när hon påpekar att ”medborgare bör fästa en speciell uppmärksamhet vid att åstadkomma en jämlik fördelning bland dem de delar land med”, eftersom ojäm-

---

29 Jean-Jacques Rousseau (1966/1762), *Du contrat social*. Garnier-Flammarion, II, xi, sid 88.

30 Alan Gewirth (1996), *The community of rights*. University of Chicago Press, sid 73.

likhet inte bara är ett hot mot vissa medborgares välbefinnande, utan också mot deras frihet, då de riskerar att tvingas in i ”potentiellt dominerande relationer av ekonomiskt beroende i förhållande till andra enskilda individer”.<sup>31</sup>

Men varken Gewirth eller Stilz förordar en absolut jämlikhet i utfall mellan medborgare. Det handlar snarare om att med hjälp av omfördelning beskattning ge också de fattigaste medborgarna möjligheter att komma ur sin fattigdom och, i enlighet med demokratins ideal, bli självständiga och produktiva medlemmar av en politisk gemenskap. Argumentet om en jämlikhet som skyddar mot dominans kan då lämpligen omformuleras till ett argument om att människor bör vara jämlika åtminstone med avseende på vissa rättigheter, men bortom dessa rättigheter är skillnader i resurser inte nödvändigtvis något moraliskt problem.

Rousseau såg jämlikhet som frånvaro av dominansrelationer mellan människor. Men problemet med dominansrelationer kan beskrivas i andra termer. Man behöver till exempel inte tycka att det är ett problem om den som är skicklig i affärsvärlden blir rik. Det är däremot ett problem om den som är rik också kan köpa sig rättvisa i domstolarna eller politiska ämbeten.

Den amerikanske filosofen Michael Walzer lanserade begreppet *sammansatt jämlikhet* för att beskriva en situation där olika typer av nyttigheter fördelas i enlighet med olika kriterier, men där fördelningen inom en ”sfär” inte tillåts dominera fördelningen inom en annan. Innebörden i denna jämlikhet är att ”ingen medborgares ställning i en viss sfär eller med avseende på en viss social nytthet kan undermineras av hans ställning i någon annan sfär, med avseende på någon annan nytthet”.<sup>32</sup> Däremot kan det mycket väl råda ojämlikhet inom en enskild ”sfär”.

Att de som är bra på att övertyga andra får större inflytande inom politikens område än de som inte är så skickliga i att uttrycka sig är inte orättvist, menar Walzer, eftersom politik i en demokrati handlar om att vinna andra för sin sak (medan politik i en diktatur i stället handlar om att tvinga andra att göra som man vill). På samma sätt förefaller det vara rimligt, menar han, att de som är framåt i affärer förvärvar mer pengar än de som saknar intresse av att köpa och sälja, och att de som har läshuvud och gör bra ifrån sig i sina studier får en bättre karriär än andra inom akademien, professionerna och förvaltningen. Däremot är det problematiskt, menar Walzer, om kriterierna för framgång inom en sfär av samhällslivet tillåts invadera en annan sfär. Ojämlikhet och orättvisa får vi när någon kan köpa sig politisk makt för pengar, eller använda sina politiska kontakter för att få affärsuppdrag eller för att göra en karriär som man saknar meriter för.

---

<sup>31</sup> Anna Stilz (2009), *Liberal loyalty*. Princeton University Press, sid 98–99.

<sup>32</sup> Michael Walzer (1982), *Spheres of justice*. Blackwell, sid 19.

Den sammansatta jämlikhet som Walzer förordar är inte ett tillstånd där alla får samma utfall. Det handlar i stället om ett tillstånd där framgång inom en sfär inte ska få ett automatiskt genomslag inom en annan sfär. Sammansatt jämlikhet är ett tillstånd av jämlikhet mellan sfärer, i vilket sfärerna bevarar sitt oberoende av varandra och ingen sfär tillåts dominera någon annan.

På liknande sätt tänker sig Walzer att olika nyttigheter ska fördelas efter olika kriterier, utifrån hur vi tänker oss meningen med dessa nyttigheter. Vissa ting ska fördelas efter behov, andra efter förtjänst. Walzer antar att vi menar att medicinen bör gå till den patient som bäst behöver den, snarare än till den mest lysande fotbollsspelaren. Men vi vill att det är den bäst meriterade kandidaten som ska få anställning som läkare, inte den som bäst behöver ett vävlönat arbete.

Jämlikhet som frånvaro av dominans är också ett återkommande inslag i diskussionen av global rättvisa. Den återkommande anklagelsepunkten här är att den rika delen av världen inte bara gör för lite för att hjälpa den fattiga delen, utan att de avancerade ekonomierna direkt förhindrar utvecklingsländerna att bli framgångsrika. Till detta kommer historiska argument, som pekar ut dagens rika länder som ansvariga för att i det förflutna ha sugit ut det som då var deras kolonier och som i dag hör till jordens fattiga länder. Här skulle alltså argumentet för jämlikhetsskapande omfördelning handla om kompensation och historisk rättvisa. Låt oss kort granska dessa argument.

## Jämlikhet och global rättvisa

I diskussionen av global (o)rättvisa fördelas rollerna som dominerande och dominerad på ”Nord” respektive ”Syd”, industrialiserade länder respektive utvecklingsländer, ”Västvärlden” respektive ”Restvärlden”. Thomas Pogge hävdar till exempel att ”våra företag och regeringar aggressivt förvärrar fattigdom utomlands” genom att ”fordra av de fattiga länderna att de spenderar mindre på utbildning och hälsovård för att kunna betala av på sina lån till oss” eller genom att ”insistera att de avkräver sina befolkningar avgifter för våra immaterialrättigheter i läkemedel, utsäde, sammansättningar, produktionsprocesser och mycket annat”.<sup>33</sup>

Men frågan här blir förstås om Pogges orsaksbeskrivning är korrekt. Är fattiga länder fattiga därför att de rika länderna nekar dem möjligheter till utveckling? Eller är de fattiga därför att de har ofria och korrupta politiska system och illa fungerande marknader? Den ena förklaringen utesluter förvisso inte den andra, men ett ensidigt och moraliserande fokus på Västvärldens skuld tenderar att osynliggöra lokala faktorer.

Här bör vi notera sambandet mellan inhemsk frihet och grundläggande välbefinnande. Amartya Sen, filosof, ekonom och mottagare av ekonomipriset till Alfred Nobels minne 1998, har till exempel observerat att ”ingen omfattande hungersnöd har någonsin inträffat i ett självständigt land med en demokratisk form av regering och en någorlunda fri press”.<sup>34</sup>

Den globala utvecklingen har dessutom varit väsentligen mer positiv än vad Pogges beskrivning ger vid handen. Fattigdomen i världen, uppmätt som andel av befolkningen som lever under 1,25 USD om dagen, har fallit från 36,4 procent år 1990 till 14,5 procent år 2011, samtidigt som folkmängden har ökat. Utvecklingsländerna hade redan 2010 (trots den globala finanskrisen) med råge uppnått FN:s millenniemål om att till 2015 halvera andelen fattiga, räknat från 1990 års siffror.<sup>35</sup> Och det är framför allt den stegrade tillväxten i länder vilka tidigare varit hemvist för världens fattigaste som nu har givit detta resultat. Sedan 2003 har utvecklingsekonomierna haft en årlig tillväxtökning på runt 6 procent, vilket är väsentligen mer än vad de mer avancerade ekonomierna i Västvärlden har kunnat räkna med för egen del.<sup>36</sup>

En positiv trend för utvecklingsländerna innebär förstås inte nödvändigtvis att den globala jämlikheten står för dörren. De fattiga ländernas tillväxt sker från en mycket låg nivå. Men den visar att lokal utveckling är möjlig även i en värld med stora skillnader mellan rika

---

33 Thomas Pogge (2007), Introduction, i: Thomas Pogge (red), *Freedom from poverty as a human right*. Oxford University Press (sid 1–9), sid 5.

34 Amartya Sen (2001), *Development as freedom*. Oxford University Press, sid 152.

35 World Bank Group (2015), *Global monitoring report 2014/2015 : ending poverty and sharing prosperity*. World Bank, sid 2, 19.

36 Laurence Chandy & Geoffrey Gertz (2011), *Poverty in numbers : the changing state of global poverty from 2005 to 2015*. Brookings Institution, sid 6.

och fattiga länder. Rimligen borde detta också göra ett avtryck i vår bedömning av tillståndet i världen. Som idéhistorikern och debattören Johan Norberg frågar sig själv, apropå förekomsten av global ojämlikhet: ”Det viktiga är väl att ha det så bra som möjligt, inte att andra inte har det bättre än man själv?”<sup>37</sup>

Moraliserandet kring den globala ojämlikheten hänger ofta samman med en mer generell kritik av kapitalism, imperialism, och Västerlandet i allmänhet. Kritiker som Thomas Pogge lyfter till exempel gärna fram att ”de folk som existerar i dag har kommit till sina nuvarande nivåer av social, ekonomisk och kulturell utveckling genom en historisk process som genomsyrades av slaveri, kolonialism och rentav folkmord”.<sup>38</sup> Men att Västerlandet har haft ett ekonomiskt övertag över övriga världen kan inte bara handla om dess historia av imperialism.

När Västerlandet under 1500- och 1600-talen började träda fram som en aktör på den globala arenan, så fanns redan flera väletablerade imperier på plats, som hade väsentligen mer resurser till sitt förfogande än England, Frankrike, Spanien, Portugal, eller Nederländerna. Utöver det osmanska imperiet, som styrde över betydande delar av västra Asien, Nordafrika och Balkan, så fanns det safavidiska imperiet i Persien och stormogulernas rike i Indien, för att inte tala om det stora kinesiska kejsardömet i Östasien. Till denna lista kan vi lägga de imperier som européerna besegrade i Sydamerika, som aztekernas rike och inkariket.

Att Västerlandet till skillnad från andra stora riken visade sig kapabelt till global framgång kan alltså inte bero på att det var unikt vare sig i dess imperieambitioner eller i tillgång till resurser. Inte heller handlar det om att man var mer benägen än andra imperier att förslava eller utplåna underkuvade folk. Den avgörande faktorn är i stället, enligt historikern Niall Ferguson, att Västvärlden kom att prioritera konkurrens framför monopol, vetenskap framför vidskepelse, frihet framför slaveri, botandet av sjukdomar framför dödandet av meningsmotståndare, de mångas konsumtion framför fåtalets lyx, och en arbetsetik som betonade flit framför lättja, medan de förlorande civilisationerna ”var oförmögna att förse sina invånare med någon uthållig förbättring i deras materiella livskvalitet”.<sup>39</sup>

Detta ursäktar förstås inte alla de fall då Västerlandet i sitt umgänge med omvärlden avvek från prioriteringslistan ovan, som när England tvingade Kina att öppna sina hamnar för opiumhandeln, eller när Belgien förslavade och terroriserade den infödda befolkningen i Kongo. I sådana fall har Västerlandet inte stått för frihet och främjande av mänskligt välbefinnande. Men inga imperier eller kulturer är eller har varit moraliskt fläckfria. Slaveri, människooffer, krig och massakrer

---

37 Johan Norberg (2002), *Till världskapitalismens försvar*. Timbro, sid 47.

38 Thomas Pogge (2007), *Severe poverty as a human rights violation*, i: Thomas Pogge (red), *Freedom from poverty as a human right*. Oxford University Press (sid 11–53), sid 31.

39 Niall Ferguson (2012), *Civilization*. Penguin, sid xxvi–xxvii.

har praktiserats överallt, från vikingarna till maorierna, från aztekerna till nazisterna.

Letar vi efter exempel på kategorin ”det moraliskt oförvitliga imperiet” så ställs vi inför en tom mängd. Men om Västerlandet *utöver* att i likhet med andra imperier och kulturer ha begått övergrepp, *dessutom* har varit bättre än andra politiska och ekonomiska system på att erbjuda en god materiell levnadsstandard, så förefaller det inte helt orättvist att man också har varit mer framgångsrik i den globala ekonomin.

Av ovanstående följer förstås inte heller att man inte kan diskutera värdet och vikten av jämlikhet i förhållande till ekonomisk utveckling. Inte minst gäller detta den lokala jämlikheten inom utvecklingsländer som börjar få fart på sina ekonomier. För att alla ska få del av tillväxten, måste samhället och dess arbetsmarknad erbjuda lika möjligheter till utbildning och försörjning åt alla sina medlemmar, oavsett deras kön, kast, klass, etnicitet eller religion. Detta är i sin tur en viktig faktor för fortsatt tillväxt, då ”tryggandet av lika möjligheter gynnar social rörlighet och främjar ekonomisk dynamik och framgång för ekonomin som helhet och på lång sikt”.<sup>40</sup>

---

40 World Bank Group (2015), sid 37.

## Jämlikhet som lika rättigheter

Doktrinen om jämlikhet i utfall blir, som vi har sett, lätt problematisk när den frikopplas från individuella fri- och rättigheter. Den som till varje pris vill uppnå jämlikhet i utfall ignorerar frågor om individuell förtjänst och personlig egendomsrätt. Det som gör jämlikheten i de röda khmerernas tappning till en repressiv dystopi är just dess överlagda antiindividualism. Jämlikheten är ett sluttillstånd för vars skull enskilda människor kan mördas, misshandlas, förslavas och svältas ihjäl. Individerna ses bara som en resurs, en massa att stöpas i en form, alternativt tryckas ned i en prokrustesbädd, där man sträcker de korta och hugger av de långa så att alla kommer ut i samma längd. Individen ses snarast som ett problem, en källa till störningar, eftersom hon kan hålla sig med mål som syftar till något annat än självuppooffring i den kollektiva likformighetens tjänst.

Och även om doktrinen om jämlikhet i utfall inte behöver vara förenad med tyranni, arbetsläger och framtvungad svält, så är den fortfarande okänslig för individers behov och intressen. Vi såg detta i diskussionen om missunnsamhetens etik ovan – det som inte alla kan få, det ska ingen få. Här handlar det ju inte bara om sparsamhet eller njujghet – att inte vilja spendera pengar på att ge människor vad de vill ha. Sparsamhet med offentliga medel är inte något ont. Men här handlar det om att aktivt *hindra* eller *förbjuda* människor att för egna medel skaffa sig det de behöver eller vill ha. Och detta ingrepp i människors frihet kan inte försvaras med hänvisning till att det är nödvändigt för att upprätthålla andras rättigheter.

Det försvar som ges är i stället att det är nödvändigt för att det inte ska uppstå någon skillnad mellan dem som kan och dem som inte kan tillgodose sina egna behov. Man nekar människor frihet och välbefinnande, inte för att förbättra någon annans situation, utan för att hindra människor att själva förbättra sin egen situation. Det som den politiska gemenskapen inte kan eller vill erbjuda alla, det ska ingen heller kunna skaffa sig på egen hand. Men att begränsa människors frihet bara för att uppnå jämlikhet, och utan att denna frihet på något sätt hotar någon annans rätt, är en form av repression. Någon kanske invänder här att kollektivets, samhällsgemenskapens, intressen måste stå över individens intressen. ”Vad som ej är nyttigt för bisvärmen är heller inte nyttigt för biet”, noterade den romerske kejsaren Marcus Aurelius.<sup>41</sup> Om kollektivet antas tjäna på ett samhälle präglad av jämlikhet i utfall, så skulle det alltså kunna vara värt att offra enskilda individers fri- och rättigheter för att uppnå denna jämlikhet. Men detta resonemang bygger på en bakvänd logik. Det utgår från att rättigheterna tillhör kollektivet och bestäms av dess intressen, och att individen bara kan ha sådana rättigheter som är förenliga med kollektivets intressen.



Men om inte individen, den enskilda människan, har moraliska rättigheter, så kan heller inte kollektivet ha några rättigheter. Kollektiv består av individer och har inget eget liv oberoende av de individer som utgör dem. När den siste mohikanen är död, så är det också slut med den mohikanska nationen. Om individen inte hade med sig några rättigheter in i kollektivet, så skulle kollektivet i sig aldrig ha kunnat göra anspråk på några rättigheter. Individens rätt till frihet ligger således till grund för såväl nationalstatens rätt till oberoende i förhållande till andra stater, som dess plikt att erbjuda de egna medborgarna demokratiska rättigheter. På samma sätt är det individens rättigheter till liv och trygghet som legitimerar förekomsten av lagar och institutioner för rättskipning. Men individernas rättigheter sätter också gränser för vad stater moraliskt legitimt kan göra mot dem. Ingen jämlikhetsdoktrin blir alltså moraliskt försvarbar bara för att den är ett uttryck för ett kollektivs intresse eller vilja.

En moraliskt försvarbar jämlikhet måste vara förenlig med individens mänskliga rättigheter och vara en jämlikhet i just sådana rättigheter. Detta har också sin bäring på den tidigare diskuterade frågan om jämlikhet i termer av att visa andra respekt. Att visa respekt för den enskilda människan är, som Immanuel Kant uttryckte det, att behandla henne "aldrig enbart som ett medel, utan alltid samtidigt som ett ändamål".<sup>42</sup> Detta är också så vi måste själva vilja bli behandlade. Vi är medvetna om att våra enskilda projekt och strävanden får sitt värde av att vi vill se dem förverkligade. Men själva får vi inte vårt värde av att vara medel till något annat. I stället är vi mål för oss själva, och då bör vi också, i förnuftets namn, behandla andra som mål och inte se dem enbart som nyttiga redskap eller resurser.

Märk väl, Kant förbjuder oss inte att betrakta andra som medel. Vad han förbjuder är att betrakta andra som *enbart* medel. När vi betalar en person för att utföra ett uppdrag åt oss, så behandlar vi henne förvisso som ett medel, men genom att erbjuda henne ersättning så visar vi att vi inte ser henne som enbart ett medel. Genom att ge henne betalt gör vi det möjligt för henne att realisera sina egna projekt. Om vi däremot håller en person som slav, så reducerar vi henne till enbart ett medel, utan hänsyn till vad hon själv vill göra av sitt liv.

Rätten att bli behandlad som ett ändamål och inte enbart som ett medel ligger också till grund för Kants tänkande om social rättvisa. En stat som ser var och en av sina medborgare som bärare av en rätt till respekt kan inte bara låta de fattigaste svälta. Regeringen är, enligt Kant, "berättigad att tvinga de förmögna att skaffa fram medel till underhåll för dem som är oförmögna att tillgodose ens sina mest nödvändiga naturliga behov".<sup>43</sup> Statens uppgift är att bevara den politiska

---

42 Immanuel Kant (1903/1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, vol 4, sid 429.

43 Immanuel Kant (1907/1797), *Die Metaphysik der Sitten*. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, vol 6, sid 326.

gemenskapen i dess helhet och därför har den plikter även mot sina mest utsatta medborgare. De rika, skriver Kant, har för sin del staten att tacka för sin existens, eftersom de är beroende av den rättsordning som staten står för. Därför är det nu deras plikt att som motprestation bistå staten med underhållet av de fattigaste medborgarna. Hjälpens till de fattiga är alltså inte en direkt eller personlig plikt för de rika. Deras plikt är att som medborgare bidra till staten och sedan är det staten som har att se till sina fattigas behov.

Kants argument syftar till en jämlikhet i grundläggande rättigheter, inte till en jämlikhet i utfall. Det handlar om att alla medborgare ska garanteras ett visst minimum av välfärd, snarare än att alla ska ha samma inkomster eller förmögenhet. Plikten för de rika att bidra till de fattiga handlar här inte om någon allmän humanitär plikt, utan om en specifikt medborgerlig plikt. Det är just därför att de rika och de fattiga är medlemmar i en och samma politiska gemenskap som staten har rätt att tvinga de rika att bidra till de fattigas behov. (Kant menar förvisso att välbeställda också har en plikt att personligen hjälpa fattiga, men detta är då vad han kallar plikt i en vidare mening, eller ofullkomlig plikt, där det är upp till givaren att själv dra gränser för vad som är ett rimligt bidrag, utifrån vad som är förenligt med hans egna "sanna behov".<sup>44</sup> Här kan det alltså inte bli aktuellt med något tvång från statens sida.)

Kant menade att förnuft och logik tvingar oss att gå med på att vi och andra människor har ett absolut och objektivt värde som "ändamål". I modern tid har filosofen Alan Gewirth utvecklat en sinnrik moralfilosofi som påminner om Kants teori. Enligt Gewirth är det vår identitet som *aktörer* som gör det nödvändigt för oss att göra vissa rättighetsanspråk. Aktörer är personer som söker förverkliga sina mål genom handlande. Olika aktörer har olika mål. Vissa vill bestiga berg, andra vill samla frimärken. Men gemensamt för alla aktörer är att de vill lyckas med sina mål. Oavsett vilka olika enskilda mål som aktörer kan ha, så måste de alla gå med på att de generellt nödvändiga förutsättningarna för allt framgångsrikt handlande också är *nödvändiga nyttigheter*, som de inte kan undvara.

Gewirth definierar dessa nödvändiga nyttigheter som frihet och välbefinnande. Frihet handlar om att kunna kontrollera sitt uppträdande i enlighet med egna val, medan välbefinnande inkluderar villkor som krävs inte bara för att kunna handla (liv, hälsa, fysisk integritet, mental jämvikt), utan också villkor för att kunna undvika förluster (som att slippa intrång av typen stöld och bedrägeri) och villkor för att vara framgångsrik (som att ha tillgång till exempelvis utbildning och försörjningsmöjligheter). Eftersom ingen rationell aktör kan gå med på att berövas frihet och välbefinnande, så måste alla aktörer hävda

rättigheter till dessa nyttigheter. Men då måste de också gå med på att alla andra aktörer, på samma grunder, har dessa rättigheter.

Gewirths modell föreskriver alltså en *jämlikhet i rättigheter*. Att visa respekt för andra är att respektera deras rättigheter till frihet och välbefinnande. Det innebär att man avstår från att döda, misshandla, terrorisera, råna, bedra, vilseleda, hota, tvinga eller på annat sätt underminera andras aktörskap. Men andra är skyldiga oss samma sak, och om de i stället väljer att angripa oss, så har vi rätt att försvara oss med så mycket kraft och våld som är nödvändigt för att återställa jämlikheten i rättigheter mellan oss. Vi har också plikter att hjälpa andra, när de inte klarar av att med egen kraft upprätthålla sina rättigheter till frihet och välbefinnande, och när vi kan ingripa utan att riskera jämförbara förluster i frihet och välbefinnande för egen del.

På den politiska eller samhällsliga nivån innebär detta en plikt för medborgare att bidra till institutioner som gör det möjligt för alla medborgare att ha förutsättningar för framgångsrikt aktörskap, till exempel genom att erbjuda utbildningsmöjligheter till alla. Men förverkligandet av denna plikt är också underställt en demokratisk process som respekterar de enskilda medborgarnas rätt till frihet. Det handlar inte om att konfiskera välbestäddas egendom och dela ut till de fattiga, utan om att under frihetliga former och i öppen debatt ta ställning till hur resurssvaga grupper bäst kan hjälpas. Rätten till understöd är dessutom villkorlig. Endast om man verkligen inte *kan* försörja sig själv är det bokstavligen nödvändigt med understöd och därmed också en plikt för andra att bidra.

Om man däremot kan klara sig själv, och ändå fordrar av andra att de ska avstå resurser till ens försörjning, så reducerar man bidragsgivarna till redskap för det egna välbefinnandet. Man väljer att vältra över sitt egenansvar på dem och behandlar dem i denna mening som tjänstehjon. Dessutom bidrar den som bidragsfuskar till att urholka trovärdigheten i bidragssystemet som sådant, vilket i förlängningen kommer att drabba dem som verkligen är oförmögna att klara sig själva och som har rätt till andras hjälp.

Viktigt att notera är också att den hjälp som ges till dem som inte kan försörja sig själva ska syfta till att återställa deras förmåga att vara aktörer och klara sig själva, inte permanenta dem i rollen som mottagare av andras bistånd. Gewirth är också noga med att framhålla att den jämlikhet i rättigheter som han försvarar inte syftar till en jämlikhet i utfall: ”Vad som är av central vikt här är inte att förmögenheter eller egendom i sig görs jämlika, utan snarare att man, bortom det minimum som fordras för basala nyttigheter, ger personer så jämlika chanser som möjligt att utveckla och dra nytta av sina egna förutsättningar för framgångsrikt handlande.”<sup>45</sup>

---

45 Alan Gewirth (1978), *Reason and morality*. University of Chicago Press, sid 209.

Genom att relatera jämlikhet till individers rättigheter och låta dessa rättigheter sätta gränser för vad man får göra mot individer i jämlikhetens namn kan vi undvika de överdrifter och övergrepp som så ofta genom historien har motiverats med att man vill utplåna skillnader mellan dem som har och dem som inte har. Jämlikheten kvarstår som ett moraliskt betydelsefullt värde. Det är viktigt att alla människor har förutsättningar för framgångsrikt handlande. Men jämlikhet är inte det enda moraliskt viktiga värdet, och det är inte vilken sorts jämlikhet som helst som är moraliskt försvarbar.

Det är jämlikhet i frihet och välbefinnande som är moraliskt intressant, och denna jämlikhet får inte uppnås till priset av att enskilda människor berövas sin frihet eller basala nyttigheter som liv, hälsa, fysisk integritet och trygghet. Inte heller kan strävan efter jämlikhet rättfärdiga att enskilda människor hindras att med egna resurser förbättra sitt välbefinnande. Principen om att det inte alla kan få, det ska ingen få – alltså det som vi här har kallat missunnsamhetens etik – är oförenlig med den rätt till frihet som alla aktörer har. Det är förvisso ingen plikt för staten att ge alla vad de vill ha, men därav följer inte att staten har rätt att förbjuda medborgarna att själva skaffa sig vad de vill ha (så länge inte denna anskaffning i sig kränker andras rättigheter, som är fallet med stöld och rån).

Jämlikhet i rättigheter, och då inte minst jämlikhet i rätten till frihet, är en förutsättning för demokrati och medborgarrätt. Strävan efter jämlikhet i utfall behöver förvisso inte vara oförenlig med demokrati, åtminstone inte så länge den är underordnad principen om jämlikhet i rättigheter. Men när jämlikhet i utfall görs till en överordnad princip, frikopplad från krav på hänsyn till enskilda människors rättigheter, så blir den ett recept inte bara för missunnsamhet, utan också för ett totalitärt samhälle.