

**Lige ressourcer under ideelle og ikke-ideelle
omstændigheder**

Rasmus Sommer Hansen

Ph.d.-afhandling

Lige ressourcer under ideelle og ikke-ideelle omstændigheder

Politica

© Forlaget Politica og forfatteren 2011

ISBN: 978-87-7335-153-6

Omslag: Svend Siune

Tryk: Juridisk Instituts Trykkeri, Aarhus Universitet

Layout: Annette B. Andersen

Afleveret: 6. maj 2011

Forsvaret finder sted 16. september 2011

Udgivet september 2011

Forlaget Politica
c/o Institut for Statskundskab
Aarhus Universitet
Bartholins Allé 7
8000 Århus C
Danmark

Tel. 8942 1253

Fax 8613 9839

e-mail: politica@ps.au.dk

Indhold

Forord.....	7
Kapitel 1. Indledning: Retfærdighed som ligeværdighed.....	11
Retfærdighed og værdighed	11
Lige intrinsisk værdi	14
Personligt ansvar.....	17
Overblik.....	23
Kapitel 2. Lige ressourcer under ideelle omstændigheder.....	27
Indledning.....	27
Lighed og fordelingen af materielle ressourcer	28
Ambitionsfølsomhed.....	30
Omstændighedsufølsomhed og rent held.....	31
Det hypotetiske forsikringsmarked.....	33
Rettigheder og begrænsninger i ressourceteorien.....	35
Konklusion	38
Kapitel 3. Lige ressourcer og problemet med socialisering.....	39
Indledning.....	39
Problemet	39
Svaret på indvendingen.....	41
Konklusion	45
Kapitel 4. Lige ressourcer og problemet med adaptive præferencer	47
Indledning.....	47
Problemet med adaptive præferencer.....	48
En fortolkning af autenticitet	49
Er adaptive præferencer ikke-autentiske?	53
Konklusion	56
Kapitel 5. Lige ressourcer og anerkendelsesproblemet.....	57
Indledning.....	57
Anerkendelsesproblemet.....	58
Diskrimination og uafhængighed	59
Er antidiskrimination tilstrækkeligt?	65
Konklusion	67
Kapitel 6. Lige ressourcer og problemet med dyre præferencer	69
Indledning.....	69
Problemet med dyre præferencer.....	70
Kontinuitetstesten	73
Integrationstilgangen	74
Kontinuitetstesten og fællesskabsidealet	78

Er integrationstilgangen en misforståelse?	80
Er kompensation for dyre præferencer i virkeligheden kompatibelt med integrationstilgangen?	83
Konklusion	85
Kapitel 7. Afsluttende bemærkninger: Lighed under ideelle og ikke- ideelle omstændigheder	87
Litteratur	91
English Summary	93
Dansk resumé	95

Forord

Denne sammenfatning udgør sammen med fire artikler og et arbejdspapir min ph.d.-afhandling indleveret ved Institut for Statskundskab, Aarhus Universitet. De fire artikler er:

Hansen, Rasmus Sommer (2009). 'Lighed, Autonomi og Socialisering', *Politica*, 41(4), 449-467, (herefter LAS).

Hansen, Rasmus Sommer (2011). 'Equality of Resources and the Problem of Recognition', *Res Publica*, 17(2), 157-174, (herefter EPR).

Hansen, Rasmus Sommer (2011). 'Begreber og idealer i politisk teori', *Politica*, 43(3), 353-371, (herefter BIP).

Hansen, Rasmus Sommer og Søren Flinch Midtgaard (2011). 'Sinking Cohen's Flagship - or Why People with Expensive Tastes should not be Compensated', *Journal of Applied Philosophy*, DOI: 10.1111/j.1468-5930.2011.00539.x, (herefter SCF).

Dertil kommer arbejdspapiret med titlen

'Equality of Resources, Authenticity, and Adaptive Preferences' (herefter EAA).

LAS diskuterer, om folk skal bære omkostningerne for deres autonome valg, som er krævet ifølge Ronald Dworkins lighedsteori. Andrew Mason har imidlertid indvendt, at dette er urimeligt i samfund præget af undertrykkende socialisering. Jeg udsætter Masons indvending for en kritisk diskussion og viser, at en fyldestgørende bedømmelse af den normative betydning af sociale normer og socialisering kræver en skelnen mellem (a) normer som ekstern handlingsbegrænsning, (b) internaliserede normer og (c) accepterede normer. Jeg argumenterer for, at eksistensen af (a) og (b) i nogle tilfælde ganske rigtigt kan medføre, at det er uretfærdigt at holde folk omkostningsansvarlige for deres autonome valg, men at dette faktisk følger af Dworkins teori, korrekt forstået. Jeg afviser derimod, at (c) giver anledning til at fritage en person for ansvar for sine handlinger, og jeg konkluderer derfor, at Masons indvending kun delvist bør imødekommes.

EAA diskuterer et andet beslægtet problem for Dworkins teori, nemlig adaptive præferencer, som af prominente normative teoretikere betragtes som inkonsistente med folks autonomi, velfærd og/eller retfærdighed i det hele taget. Hvis disse kritikere har ret, synes det at skabe et problem for retfærdighedsteorier, der som Dworkins baserer deres standarder for, hvornår

folk er ligestillede, helt eller delvist på deres egne præferencer. Eksistensen af adaptive præferencer tvinger således fortalere for Dworkins teori til at udvikle teorien for at klargøre, hvilke præferencer der kan tages som autentiske og respektværdige for teoriens formål. I forfølgelsen af dette mål argumenterer jeg for, at vi kan trække på et fundamentalt princip om menneskelig værdighed, der kræver, at folk tilskrives ansvaret for deres egne liv, hvilket er i generel overensstemmelse med Dworkins overordnede teoretiske strategi. Det resulterer i en redegørelse for autentiske præferencer, som indebærer både en intern og en ekstern betingelse. Den interne betingelse kræver, at personen anser sig selv for at være lydhør over for grunde. Den eksterne betingelse kræver, at hun skal være etisk uafhængig eller fri for underordnelse. Eksistensen af adaptive præferencer udgør imidlertid ikke som sådan en overtrædelse af disse krav og bør derfor ikke betragtes som direkte problematisk fra et ressourceteoretisk perspektiv.

EPR supplerer LAS og EAA. Her diskuteres den indvending, at ressource-teorien er utilstrækkeligt opmærksom på statusuligheder og virkningerne af fejlanerkendelse. Jeg argumenterer imidlertid for, at Dworkins teori faktisk besidder ressourcerne til at håndtere anerkendelsesproblemer på effektiv vis. Mere præcist peger jeg på, i forlængelse af Dworkins egne refleksioner, at retfærdighed kræver en grundlæggende rettighedsstruktur, som må leve op til et uafhængighedsprincip. Dette princip kræver, at regeringen beskytter folk mod at blive stillet dårligere som konsekvens af moralsk problematisk, fordomsfuld diskrimination. Jeg giver endvidere en redegørelse for, hvornår fordomme er moralsk problematiske og stiller folk dårligere, som er forankret i de abstrakte principper for menneskelig værdighed, som en retfærdig regering ifølge Dworkin må respektere, og som bringer os et langt stykke ad vejen i forhold til at adressere statusuligheder og anerkendelsesproblemer. Endelig foreslår jeg, at andre aspekter ved teorien muliggør et svar på de tilbageværende anerkendelsesproblemer, som ikke falder ind under uafhængighedsprincippet.

SCF bevæger sig ind på et mere grundlæggende område. Ressourceteorien indebærer, at såkaldte dyre præferencer, dvs. præferencer som medfører, at bæreren heraf kræver flere ressourcer end andre for at opnå samme grad af præferencetilfredsstillelse, er folks eget ansvar. Dette er imidlertid blevet kritiseret af G. A. Cohen, som hævder, at egalitær retfærdighed implicerer, at dyre præferencer kompenseres for. I svaret på denne indvending har dworkinianere appelleret til den såkaldte kontinuitetstest, der kræver, at en passende standard for, hvornår folk er ligestillede, må afspejle folks egen vurdering af deres relative velstillethed. Person A kan kun på legitim vis kræve kompensation fra person B, hvis A selv betragter sig som dårligere stillet

end B. Den typiske bærer af dyre præferencer betragter imidlertid ikke sig selv som dårligere stillet end andre, og kompensation er derfor upassende. SCF undersøger dette rationale for ikke at kompensere for dyre præferencer og forsøger at styrke det ved at relatere det til Dworkins distinktion mellem integrerede og fritstående værdier. Det påpeges, at et argument for kontinuitetstesten kan funderes på den antagelse, at lighed har integreret værdi. Pointen er, at et mål for lighed og retfærdighed bør vurderes delvist ud fra dets konsekvenser for realiseringen af relaterede politiske idealer. Et sådant ideal er den form for begrundelsesfællesskab, som understøttes af kontinuitetstesten. Dette synspunkt forsvares mod en indvending, der siger, at lighed kun har fritstående værdi, og der afvises en anden indvending mod argumentet, som i stedet angriber det fællesskabsideal, SCF forudsætter. SCF konkluderer, at kontinuitetstesten udgør et stærkt ståsted for ressourceteoriens modvilje mod at kompensere for dyre præferencer.

Endelig præsenterer BIP to bud på, hvordan teorier om en række vigtige politiske begreber bør formuleres og vurderes. Den første, integrationstilgangen, hævder, at vi bør formulere og vurdere foreslåede begrebsopfattelser ud fra, hvordan de hænger sammen med og understøtter andre vigtige politiske begreber. Kun sådan kan vi begrunde, at der rent faktisk er tale om idealer, som er værd at efterstræbe. Den anden, isolationstilgangen, påstår derimod, at vi må forsøge at isolere de forskellige politiske begreber fra hinanden, så vi kan afklare deres indhold i deres rene form. Jeg argumenterer for, at striden mellem de to tilgange ikke kan afgøres på baggrund af rent formelle eller begrebslige overvejelser, dvs. med henvisning til sprogbrug, men må afgøres ved hjælp af substantielle politisk-moralske grunde, og disse synes at favorisere integrationstilgangen. Denne konklusion understøtter således argumentet i SCF.

Samlet set udgør artiklerne og nærværende sammenfatning et forsvar for relevansen af ressourceteorien under både ideelle og ikke-ideelle omstændigheder. De bidrager således forhåbentlig til en forståelse af, hvordan vi kan gøre brug af ideelle overvejelser til at afklare, hvilke hensyn og grunde vi bør lægge vægt på i den helt konkrete virkelighed, vi finder os selv i.

Jeg ønsker at rette en stor tak til David Axelsen, Anders Berg-Sørensen, Morten Brænder, Nils Holtug, Simon Laumann Jørgensen, Sune Lægaard, Per Mouritsen, Lasse Nielsen, Tore Vincent Olsen, Tor Otterholt, Orsi Reich og Andrew Williams for stimulerende samtaler og gode kommentarer til mit arbejde. Jeg ønsker også at takke alle mine kolleger i ph.d.-gruppen, som både fagligt og socialt har medvirket til, at mine tre år på instituttet har været så gode, som de har. Jeg ønsker endvidere at takke Annette Andersen for sproglig bistand, samt Birgit Kanstrup og Inge Rasmussen for deres store be-

hjælpelighed med diverse praktiske opgaver. En særlig tak skylder jeg mine vejledere Kasper Lippert-Rasmussen og Søren Flinch Midtgaard for deres store støtte og uvurderlige kritiske kommentarer, som har været en betydelig hjælp for mig på alle stadier i udarbejdelsen af afhandlingen. Endelig går den største tak til min familie, Maria og Ida. I er der altid for mig, og I skaber det fundament af mening og betydning i mit liv, som muliggør mit arbejde.

Kapitel 1.

Indledning: Retfærdighed som ligeværdighed

Retfærdighed og værdighed

Når en stats regering¹ gennem sine handlinger indstifter og opretholder et bestemt sæt af rettigheder og pligter, goder og byrder i stedet for et andet, er det helt centralt at spørge, om dens handlinger er retfærdige. Dvs. handler regeringen på en måde, hvor alle får det, der retmæssigt tilkommer dem, og hvad den skylder dem?² Svaret afhænger af, hvad der mere præcist skal forstås ved retfærdighed. I dette indledende kapitel vil jeg sige noget om, hvorfor jeg mener, at retfærdighed kræver respekt for alle mennesker som væsener med lige værdighed, hvor lige værdighed udlægges på en bestemt måde, der spiller en afgørende rolle i flere af de følgende kapitler.

Min redegørelse her vil tage sit udgangspunkt i den påstand, at regeringen må behandle alle borgere som havende lige moralsk status, hvor denne status må forstås ud fra, hvilken slags væsener mennesker er, nemlig væsener, hvis liv har lige betydning, og hvis egen forholden sig til dette liv og ta-

¹ Når jeg udelukkende taler om regeringen i teksten, forudsætter jeg tilsvarende indirekte pligter for det politiske samfund og individer i deres egenskab af medborgere.

² Mit anliggende her er regeringens og det politiske samfunds retfærdighedspligter. Men jeg skal gøre opmærksom på, at selvom jeg har stillet spørgsmålet, hvordan en regering bør handle for at handle retfærdigt, så intenderer jeg ikke, at dette er den eneste korrekte måde at forstå retfærdighedsspørgsmålet på, og i særdeleshed intenderer jeg ikke, at individer ikke qua individer har bestemte retfærdighedspligter. Mit synspunkt er derimod, at individer har sådanne pligter, omend de ikke nødvendigvis har samme indhold som regeringens. For det andet må mit udgangspunkt ikke misforstås på den måde, at jeg ønsker at hævde, at retfærdighed ikke kan rejse sig som problem på tværs af landegrænser. Jeg ønsker således ikke at tilslutte mig Thomas Nagels (2005) synspunkt, som indebærer, at retfærdighed kun opstår som problem inden for stater. Man kan udmærket fokusere på, hvilke retfærdighedspligter en regering har over for dens egne borgere uden at mene, at den (og dens borgere) ikke har retfærdighedspligter over for udenforstående også. Det er min faste overbevisning, at vi og vores regering har sådanne globale retfærdighedspligter.

gen ansvar for det er fundamentalt for, hvordan de bør behandles. I dette tilslutter jeg mig overordnet set Ronald Dworkins udlægning af menneskelig værdighed.³ Dworkin (2006: 9-10) hævder, at menneskelig værdighed kan opdeles i to dimensioner: (1) intrinsisk værdi og (2) personligt ansvar. *Princippet om menneskers intrinsiske værdi* siger, at alle menneskers liv, når først de er påbegyndt, har lige stor iboende betydning. Betragtet i sig selv er der ikke nogen grund til at mene, at nogen menneskers liv, som fx Anders Fogh Rasmussens, har større betydning end andres, som fx Stein Baggers. Det er ikke i sig selv vigtigere, at Anders Foghs liv er vellykket, end at Stein Baggers er, hvilket selvfølgelig er helt kompatibelt med, at Anders Foghs liv har større positiv betydning for andre end Stein Baggers har (det har større ekstrinsisk værdi).

Den anden dimension af menneskelig værdighed kan udtrykkes i *princippet om personligt ansvar*. Dette princip siger, at én person har et særligt ansvar for, hvordan et bestemt menneskeliv går, nemlig den person hvis liv det er. Dette ansvar betyder på den ene side, at personen må holdes ansvarlig for sine beslutninger og valg. På den anden side betyder det, at personen må have den nødvendige frihed til at træffe de valg, hun holdes ansvarlig for, hvilket hun har, når hun ikke underordnes andres opfattelser af, hvad et vellykket liv består af. Hun skal være etisk uafhængig (Dworkin 2011: 211-212). Bemærk i den forbindelse at etik i denne sammenfatning anvendes om spørgsmål angående, hvordan den enkelte skal leve for at leve vellykket, og hvad der giver værdi til det enkelte menneskeliv, mens moralske og politiske spørgsmål går på, hvad vi skylder andre.

I de næste to sektioner vil jeg give min egen udlægning af de to principers indhold som retfærdighedskrav, dvs. krav til hvordan en regering bør handle, hvis den skal give sine borgere det, den skylder dem, samt forsøge at underbygge dem. Men først nogle overvejelser om grundlæggende begrundelse inden for politisk teori. Det er svært at begrunde så fundamentale overbevisninger, som de to principper om menneskelig værdighed udtrykker. Ikke desto mindre vil jeg præsentere nogle overvejelser, som forhåbentlig vil få læseren til at betragte disse påstande som et rimeligt udgangspunkt for en teori om retfærdighed.

³ Dworkin diskuterer menneskelig værdighed både i *Is Democracy Possible Here?* (2006) og i *Justice for Hedgehogs* (2011). Jeg har valgt primært at følge det første af disse værker i min fremstilling, da værdighed her diskuteres i en politisk kontekst, mens det i det senere værk i højere grad introduceres som et personligt-etisk begreb. Der er ikke, så vidt jeg kan se, nogen modsigelse mellem disse anvendelser, og jeg inddrager da også det senere værk, når jeg finder det nyttigt.

I sidste ende er det et vilkår, politisk teori lever under, at teoretikeren må forsøge at appellere til sin læsers grundlæggende overbevisninger for at opnå et fællesskab med denne om, hvordan vi bedst kan forholde os til den virkelighed, vi forefinder os selv i, og de krav den stiller til os. Jeg har ikke andet end mine egne intuitioner og overbevisninger at gå efter, når jeg foretager denne appel, men det er centralt, at appellen sigter mod at opnå fælles forståelse inden for et eksisterende eller endnu ikke fastlagt fællesskab, og det er muligheden for at opnå et sådant fællesskab, for så vidt det findes, der skaber et rum for samtale og fælles fornuft i politisk teori. Som Stanley Cavell skriver (dog i en anden sammenhæng):

the claim to community is always a search for the basis upon which it can or has been established. I have nothing more to go on than my conviction, my sense that I make sense. It may prove to be the case that I am wrong, that my conviction isolates me, from all others, from myself. That will not be the same as a discovery that I am dogmatic or egomaniacal. The wish and search for community are the wish and search for reason (Cavell 1979: 20)

Når jeg i det følgende trækker på mine egne intuitioner og grundlæggende overbevisninger, skal det derfor forstås i dette lys: som et tilbud til andre om at overveje deres egne overbevisninger og som en søgen efter et fællesskab, der gør det muligt at indrette os sammen på rimelige eller fornuftige betingelser. Målet for den politiske teoretiker må så være fra sit eget perspektiv at udvikle den mest sammenhængende redegørelse for de forskellige politiske begreber, som kan retfærdiggøre, at disse er værd at have, og som kan indfange de forskellige grundlæggende overbevisninger, han har. Denne redegørelse kan så tilbydes til andre i håbet om at opnå fælles grund, hvorpå kan bygges fælles løsninger på fælles problemer.

Som nævnt er de to værdighedsprincipper af en meget grundlæggende karakter, og det er derfor yderst vanskeligt at begrunde dem. Det er fx svært at se, at de kan begrundes af andre mere grundlæggende eller generelle principper. Den form for begrundelse, jeg vil tilbyde, er derfor mere et spørgsmål om at få læseren til at spørge sig selv, om han ikke deler de overbevisninger, principperne udtrykker. Det er der imidlertid ikke noget problematisk ved som sådan, hvis vi anlægger en kohærentistisk forståelse af begrundelse for politisk teori. En sådan forståelse indebærer, at vi i sidste ende altid kun kan begrunde bestemte overbevisninger ved hjælp af andre overbevisninger og relationerne mellem dem.

Lige intrinsisk værdi

Princippet om menneskers lige intrinsiske værdi siger, at når et menneskeliv først er begyndt, har det objektiv betydning, hvordan det går. Det er objektivt vigtigt, at det går godt, og det er lige så vigtigt, at dit liv går godt, som at mit eget gør det. For at forsvare dette princip er jeg tilbøjelig til at mene, at det er tilstrækkeligt at vise, at positioner, der benægter det, ikke holder. Jeg vil mene, at lighedsbenægtende teorier, som fx sexistiske og racistiske teorier, ikke kan forsvare, at personer tilhørende forskellige køn/racer skulle have forskellig objektiv betydning, fordi de ikke kan demonstrere, hvad den relevante forskel på kønnene/racerne skulle være. Jeg hævder i stedet, at alle mennesker i den relevante moralske forstand er ens, og at det derfor ikke kan forsvares at behandle dem forskelligt.

Det står selvfølgelig tilbage at definere, hvad der er den *relevante* moralske forstand, i hvilken mennesker er ens. Mit synspunkt her er, at de relevante træk må være dem, som bevirker, at det betyder noget for det enkelte menneske, hvordan hans liv går, at han kan forholde sig til og værdsætte forskellige aspekter ved tilværelsen og gennem sin egen aktivitet og handlinger sammensætte et særligt livsforløb, der er hans eget. Jeg behøver imidlertid ikke at argumentere for denne påstand her (se dog diskussionen nedenfor). Det er tilstrækkeligt at påpege, at de kriterier for at skelne mellem mennesker, hvis liv har og ikke har betydning, som benægtede af lighed foreslår, i hvert fald ikke synes holdbare. Hvorfor skulle min hudfarve være relevant for den betydning, mit liv har? Hvorfor skulle mit køn?

Mit grundlæggende synspunkt er således, at der ikke er nogen gode grunde til at betragte forskellige menneskers liv som havende forskellig intrinsisk betydning eller vigtighed (jf. Dworkin 2006b: 15-16). Der er imidlertid i hvert fald tre indvendinger mod princippet, som jeg bør forholde mig til. Den første siger, at princippet er problematisk, fordi det hævder, at menneskers liv har *objektiv intrinsisk værdi* – dvs. det angriber ikke lighedspåstanden som sådan, men derimod påstanden om betydning. Indvendingen siger ikke, at der er en relevant forskel på mennesker af forskellige 'typer', som kan begrunde, at vi tillægger deres liv forskellig betydning, men derimod at ingen menneskeliv har betydning overhovedet.

Indvendingen kan enten forstås som udtryk for en generel værdiskepticisme, der hævder, at der ikke findes sådan noget som objektiv betydning, værdier eller sande normative påstande. Hvis det er tilfældet, er der tale om en indvending mod normativ politisk teori som sådan, og ikke en særlig udfordring for princippet om lige menneskelig værdighed. Jeg vil ikke argumentere imod denne position, blot antage at normativ politisk teori er en

meningsfuld aktivitet. Jeg vil dog sige, at en generel værdiskepticisme ikke synes at kunne undgå at pådrage sig bestemte normative forpligtelser (jf. Dworkin 2011: 42-43). Det viser sig, hvis vi reflekterer over følgende eksempel. Antag at moralisten M hævder, at abort er utilladelig. Nu hævder skeptikeren S, at der ikke findes sådan noget som utilladelighed. Men i så fald benægter han det, M har hævdet, og benægtelsen af en moralsk påstand (værdidom) er selv en moralsk påstand (værdidom). Benægtelsen af, at abort er utilladeligt, er, at abort er tilladelig. Dette er en kontroversiel værdidom. Hvis det imidlertid er korrekt, synes S i lige så høj grad forpligtet på at levere en substantiel normativ argumentation for sin position.

Indvendingen kan også forstås på en anden måde, nemlig som et udtryk for skepticisme med hensyn til betydningen af menneskers liv som sådan, men ikke en skepticisme funderet i en generel afvisning af, at der findes sådan noget som objektiv betydning. Derimod hævder denne skeptiker, at menneskers liv ingen intrinsisk betydning har, fordi han har en bestemt teori om, hvad der skal til for, at noget har betydning, og samtidig mener, at menneskers liv ikke lever op til denne teori. Han kunne fx mene, at noget kun kan have intrinsisk betydning, hvis det efterlader sig et aftryk i universet, som kan modstå tidens tand. Han kunne derfor ræsonnere, at siden nærmest ingen af os efterlader os et aftryk på særligt mange andre mennesker, og da selv de, der gør, højst vil efterlade en påvirkning, indtil solen brænder ud, hvorefter der for dem lige som for os andre ikke længere vil være nogen spor af deres eksistens, er der faktisk ingen mennesker, som har intrinsisk betydning overhovedet.

Over for denne skeptiker er mit eneste modsvar at appellere til læserens egne overbevisninger, som de kommer til udtryk i hans liv (jf. Dworkin 2006b: 11-14). Er der virkelig ikke nogen værdi i de ting, vi foretager os i helt almindelige menneskeliv, selvom de ikke rækker (særligt meget) ud over sig selv? Når jeg bruger tid på at være sammen med min datter, min hustru, mine venner, når jeg forfølger en karriere, som jeg finder glæde i, læser en bog, lytter til et podcast om den amerikanske borgerkrig, når jeg nyder god mad og vin, eller en (dårlig) amerikansk serie i fjernsynet, eller en snookermatch, er der så slet ingenting, der taler for disse tings betydning i sig selv? Behøver vi virkelig at tilslutte os så krævende en teori om betydning, at alle disse tings værdi reduceres til intet? Jeg vil tro, at de fleste mennesker, det meste af tiden, accepterer en teori om betydning, som ikke er så krævende, som den skeptiske indvending forudsætter; at de faktisk tillægger de små og lidt større ting, de går og gør, betydning. Det er vigtigt for de fleste, at de gør noget, der er værd at gøre – noget der i en eller anden forstand taler for, at man gør sådan noget. Dette viser selvfølgelig ikke, at denne overbevisning er korrekt. Vi

kunne tage fejl. Men for så vidt overbevisningen er så integreret i de fleste menneskers liv, har vi ret til at flytte bevisbyrden over på skeptikerens side. Hvorfor skal vi acceptere hans position? Hvilke grunde kan han give os?

Den anden indvending, som jeg vil forholde mig til her, angriber princippet på en anden måde. Det fokuserer på, at princippet refererer til alle *menneskeliv*. Det hævder, at fx vores holdning til abort viser, at vi ikke betragter alle menneskeliv som havende lige stor objektiv betydning. Fostre betragtes som havende mindre (hvis overhovedet nogen) betydning. Det er en alvorlig indvending, og i lyset af den vil jeg forstå menneskeliv som synonymt med *personers* liv. Jeg vil således forstå princippet om menneskers lige objektive, intrinsiske betydning som et princip om, at alle personers liv har lige stor betydning, så snart de er påbegyndt. Det betyder ikke, at jeg ønsker at forpligte mig på, at ikke-personer som meget små børn, fostre, og mennesker med bestemte former for alvorlige handicaps, ikke har betydning, og at det ikke er vigtigt, hvordan deres liv går. Men intet af dette spiller en rolle for argumenterne i min afhandling, og da jeg heller ikke har noget godt svar på, hvor stor betydning vi skal tillægge ikke-personer i forhold til personer, vil jeg simpelthen sætte disse problemer til side i min fortolkning af menneskelig værdighed.⁴

En tredje indvending hævder, at min tilsidesættelse af lighedsbenægtende teorier var for hurtig. Er der virkelig ikke forskel i objektiv betydning på forskellige menneskers liv, fx på Hitlers og Moder Theresas? Mener jeg virkelig, at det er lige vigtigt, hvordan dydige og moralsk prisværdige menneskers liv går på den ene side, og moralske monstre på den anden? Mit svar er her, at påstanden om lige betydning er kompatibel med, at menneskeliv kan være mere eller mindre vellykkede og endvidere have mere eller mindre positiv betydning for andre. Men selv Hitler var et væsen, som havde evnen til at tillægge ting betydning, og selvom hans liv var totalt forfejlet og forkasteligt, havde det alligevel i sig selv objektiv betydning, i den forstand, at vi må betragte hans livs forkastelighed og manglende succes, som noget vi bør begræde. Det er trist, at Hitlers liv gik skidt, ikke kun fordi han gjorde så meget ondt, men også fordi han selv havde et liv at leve, som kunne være gået meget bedre. Betragtet i sig selv er der ikke nogen grund til at mene, at helgenens liv har større objektiv betydning, at det er vigtigere, at dét går godt,

⁴ Bemærk at det er helt kompatibelt, (1) at alle personers liv har lige stor betydning, og (2) at alle liv tilhørende både personer og ikke-personer, der besidder bestemte egenskaber (fx evnen til at føle smerte), har lige stor betydning. Hvis man tilslutter sig (2), er der altså ingen hindring på forhånd for, at man accepterer afhandlingens argumenter.

end at synderens gør, omend det er bedre for andre. Jeg mener derfor, at den tredje indvending kan tilbagevises.

På baggrund af de fremførte betragtninger forekommer det mig rimeligt at antage, at alle menneskers (personers) liv har lige stor objektiv, intrinsisk betydning, og at det derfor er lige vigtigt for hvert liv betragtet i sig selv, hvordan det går – at det går godt snarere end skidt. Hvis vi antager dette, synes det videre rimeligt at acceptere, at det bør betinge, hvad en regering bør gøre over for dens borgere, hvis den skal behandle dem retfærdigt. Regeringen bør respektere, at alle borgeres liv har betydning, og at de alle har lige betydning, i sin behandling af dem. Den bør derfor vise lige omsorg for dem alle.

Personligt ansvar

Lad os nu vende os mod den anden dimension af menneskelig værdighed, dvs. princippet om personligt ansvar. Dette princip siger, at vi alle har et personligt ansvar for at lede vores egne liv, hvilket inkluderer ansvaret for at træffe beslutning om, hvori et vellykket liv består (Dworkin 2006b: 17). I min fortolkning kan vi opdele princippet i to dele: På den ene side kræver det, (1) at hver enkelt af os tager ansvar for sit eget liv og holdes ansvarlig af andre for det; på den anden side kræver det, (2) at andre behandler os på en måde, som er kompatibel med vores eget ansvar ved ikke at underordne os.

Jeg starter med at fokusere på den side af princippet, som siger, at personer bør holde sig selv ansvarlige for deres handlinger. Hvorfor skal vi acceptere det? Mit synspunkt er, at det er rimeligt, ja faktisk påkrævet, fordi mennesker er en bestemt slags handlende væsener, nemlig agenter. Mennesket er, som jeg bemærkede ovenfor, et væsen for hvem forskellige aspekter ved tilværelsen fremtræder som betydningsfulde; det kan forholde sig til og værdsætte forskellige aspekter ved tilværelsen og kan gennem sine egne aktiviteter og handlinger sammensætte et særligt livsforløb, som er dets eget. Vi kan begynde at få bedre greb om, hvad der skal til for at være en agent ved at se på Thomas Scanlons redegørelse for fundamental rationalitet.

Ifølge Scanlon (1998: 23) er et rationelt væsen et, der har kapaciteten til at anerkende, vurdere og handle ud fra grunde (reasons). En grund er noget, der taler for eller favoriserer et eller andet. Et sådant væsen adskiller sig fra andre væsener, som kan handle målrettet (fx en hund, der leder efter sit ben) i kraft af evnen til at reflektere, som bevirker, at de kan stille og besvare spørgsmålet, om et givet formål udgør en tilstrækkelig grund til at handle (Scanlon 1998: 23). Mennesker er rationelle væsener i modsætning til hunde og har denne refleksionsevne, denne evne til at anerkende og vurdere

grunde, hvilket betyder, at enhver handling, vi udfører med et minimum af overvejelse over, hvad vi skal gøre, afspejler en vurdering af, at en given grund er værd at handle på (Scanlon 1998: 23). Dette betyder ikke, at alle vores intentionelle handlinger som rationelle væsener afspejler en bevidst vurdering af, hvad vi har grund til at gøre. Men det til trods, er der er tre måder, hvorpå vi i en lidt løsere forstand er lydøre over for vores vurderinger af, hvilke grunde vi har.

For det første når et rationelt væsen faktisk fælder en bevidst dom om, at hun har grund til at have en bestemt attitude (overbevisning, intention, ønske osv.), så har hun også denne attitude (Scanlon 1998: 23). For det andet når et rationelt væsen vurderer, at de grunde, hun er bevidst om, tæller afgørende mod at indtage en bestemt attitude, så har hun ikke denne attitude (Scanlon 1998: 24). For det tredje selvom rationelle væsener ofte former deres overbevisninger og attituder urefleksivt, så er disse generelt begrænset af generelle stående vurderinger af, hvad der udgør passende eller tilstrækkelige grunde:

if a person holds that a certain class of putative evidence is not good grounds for forming beliefs, or that certain reasons are not good grounds for action of a given kind, then she generally does not unreflectively form beliefs on the basis of such evidence or unreflectively take action of the given kind on the basis of those reasons (Scanlon 1998: 24).

Så ifølge Scanlon kan vi forstå rationalitet som den (ikke nødvendigvis altid anvendte) evne til at reflektere over og handle ud fra, hvad man anser for tilstrækkeligt støttet af grunde. Det er endvidere tilstrækkeligt for at være rationel i Scanlons forstand, at der er en systematisk sammenhæng mellem ens vurderinger af, hvilke grunde man har, og ens attituder – ikke at sammenhængen altid holder (Scanlon 1998: 25). Rationelle væsener er nogle gange irrationelle, hvor irrationalitet kan forstås som det, at ens attituder ikke stemmer overens med ens vurdering af, hvilke grunde man har; et væsen er irrationelt, hvis dets attituder implicerer overbevisninger, som er i konflikt med de vurderinger, det reflektivt foretager.

Når et væsen udøver sine rationelle evner, former det det, Scanlon kalder vurderingsfølsomme attituder (judgment-sensitive attitudes). Disse er attituder, for hvilke det er passende eller rimeligt at spørge efter og give grunde (Scanlon 1998: 21). Nu er mit synspunkt så, at evnen til at forme vurderingsfølsomme attituder er en nødvendig betingelse for at være en agent. Når man besidder de kapaciteter, Scanlon nævner, til at anerkende, vurdere og handle ud fra, hvad man betragter som værende understøttet af grunde, så er man en agent, også selvom man ikke altid former sine attituder reflektivt,

og også selvom man til tider er irrationel. Dette bringer os til ansvar. For ifølge Scanlon er vurderingsfølsomme attituder nogle, som vi rimeligvis kan holdes og holde os selv ansvarlige for. At være agent i den forstand, at man har evnen til at forme vurderingsfølsomme attituder, er således at være et væsen, som kan og rimeligvis bør holdes ansvarlig.

Vurderingsfølsomme attituder er ifølge Scanlon (1998: 22) 'op til os selv' i den forstand, at de afhænger af vores egen vurdering af, om passende grunde er til stede for dem. Det betyder, at vi kan holdes ansvarlige for dem i den forstand, at det er passende at tilskrive dem til os og at kræve af os, at vi forsvare dem (Scanlon 1998: 22). I nogle tilfælde kan en vurderingsfølsom attitude være op til os selv i en yderligere forstand, nemlig når den er støttet, men ikke påkrævet, af de grunde, man har. Dette gælder fx mange intentioner. Men ifølge Scanlon er denne yderligere 'frihed' ikke en nødvendig betingelse for ansvarlighed:

Because 'being responsible' is mainly a matter of the appropriateness of demanding reasons, it is enough that the attitude in question be a judgment-sensitive one – that is, one that either directly reflects the agent's judgment or is supposed to be governed by it. For this reason, one can be responsible not only for one's actions but also for intentions, beliefs, and other attitudes [fodnote fjernet]. That is, one can properly be asked to defend these attitudes according to the canons relevant to them, and one can be appraised in the light of these canons for the attitudes one holds (Scanlon 1998: 22).

Hvis vi forstår ansvar for en attitude eller en handling som primært et spørgsmål om, at det er passende at kræve grunde for den, og at det er passende at vurdere personer i lyset af de grunde, de giver, kan vi altså knytte agentstatus sammen med ansvar. Det er passende at holde en person ansvarlig for hendes attituder og handlinger, hvis hun besidder evnerne til at være rationel, dvs. evnerne til at anerkende, vurdere og handle på baggrund af, hvad hun anser som understøttet af grunde. Denne form for ansvar, kan vi kalde attributivt ansvar (jf. Scanlon 1998: 248) eller vurderingsansvar (jf. Dworkin 2011: 103). En person er ansvarlig i denne forstand, hvis det er passende at vurdere og kritisere hans attituder og handlinger.

Vi kan nu se, hvad første del af princippet om personligt ansvar indebærer. Det kræver, at vi betragter alle mennesker som agenter, der er i stand til at anvende deres rationelle evner til at forme vurderingsfølsomme attituder, og at vi holder dem (vurderings)ansvarlige herfor. Men er dette rimeligt? Jeg betragter mig selv som rationel og agent i den relevante forstand og holder mig selv vurderingsansvarlig for mine overbevisninger, intentioner og ønsker. Jeg mener, det kan være på sin plads at kritisere og vurdere disse, samt de

handlinger, der udspringer heraf, på baggrund af om de er tilstrækkeligt støttet af grunde. Men hvad med andre? Har jeg grund til at mene, at jeg er forskellig fra andre i forhold til at have et sådant ansvar?

Nu er der jo nogle mennesker, som vi ikke betragter som (fuldgyldige) agenter, fx meget demente personer og helt små børn. Grunden til, at vi ikke behandler disse som agenter og holder dem ansvarlige, er, at de ikke (endnu eller længere) har de nødvendige evner, der må forudsættes for at gøre dette. Hvilke evner drejer det sig om? Dworkin (2011: 226) har foreslået to overordnede kapaciteter, som man skal besidde over et givet minimalt niveau for at kunne holdes ansvarlig. Det drejer sig om evnen til at fælde sande domme om virkeligheden, andres mentale tilstande og konsekvenserne af sine handlinger på den ene side og evnen til at afpasse sine handlinger til sine overbevisninger på den anden. Det synes ikke at være rimeligt at holde en person ansvarlig, hvis hun ikke ved, hvad hun gør, eller hvis hun af en eller anden grund ikke er i stand til at udføre de beslutninger, hun træffer. Det rejser et vigtigt og svært spørgsmål om, hvordan vi mere præcist skal karakterisere disse evner og grænsen mellem at have dem på et tilstrækkeligt avanceret niveau til at blive holdt ansvarlig, som jeg ikke ved, hvordan vi skal besvare. Men hvis vi henholder os til vores normale praksis med at holde hinanden ansvarlige, klandre, rose og kritisere hinanden, samt hvordan vi straffer folk i det kriminelle system, så synes det rimeligt at antage, at de fleste voksne mennesker har de nødvendige evner.

At betragte os selv og andre som agenter er så grundlæggende integreret i næsten alle de praksisser, der udgør vores liv, inklusiv moralske og strafretslige praksisser såsom at bebrejde og straffe andre, at det er svært at se, hvordan vi kan opgive dette aspekt ved vores liv uden radikalt at ændre det, hvis det overhovedet er muligt. Hertil kunne man indvende, at det, at noget er uløseligt forbundet med vores praksisser, ikke viser, at det er retfærdiggjort eller værd at opretholde. Det er korrekt. Men hvorvidt det er et problem afhænger af, om alternativet har noget, der taler for sig. Hvis vores praksisser ikke har noget begrundet eller værdifuldt alternativ, begår vi ikke nogen fejl ved at tilslutte os dem. Endvidere kan vi forsøge at begrunde disse praksisser ved at pege på de mange normativt betydningsfulde aspekter herved, der ikke ville være mulige, hvis ikke vi behandlede hinanden som agenter. Tag nogle af de eksempler jeg gav ovenfor: venskab, relationer til familie og børn, karriere. Disse er betydnings- og værdifulde, og de kræver, at vi behandler hinanden som agenter og holder hinanden ansvarlige. De ville ikke være mulige uden dette. For så vidt disse praksisser og et utal af andre er værdi- og betydningsfulde og forudsætter, at vi behandler hinanden som

agenter, har vi derfor grund til at behandle hinanden som agenter (jf. Bilgrami 2006: kap. 2).

Jeg mener derfor, vi bør acceptere, at alle mennesker bør holdes ansvarlige for deres egne attituder og handlinger på baggrund heraf, medmindre de som helt små børn falder inden for kategorien af væsener, som ikke besidder evnen til at forholde sig rationelt til verden. Princippet om personligt ansvar kræver dog ikke kun, at vi holder folk vurderingsansvarlige. Vi må holde dem ansvarlige i en mere omfattende forstand, som indebærer, at vi tillader dem et form for frirum til at forholde sig til og træffe beslutning om, hvad der hører til et vellykket liv for dem. Dette frirum består i fraværet af andres indgriben i ens tilværelse på baggrund af deres vurderinger af, hvad der giver værdi til et menneskeliv, dvs. fraværet af underordnelse. Hvordan kan dette begrundes? Dette er et yderst vanskeligt spørgsmål, men jeg vil forsøge at motivere rimeligheden heraf ved at appellere til, hvordan vi kan forstå det at leve et godt og vellykket liv.

Vi starter fra det synspunkt, at et liv skal leves indefra for at være vellykket, dvs. det skal leves fra et førstepersonsperspektiv. Et liv kan ikke gå godt ved at blive levet udefra af en anden end den, der har det. Selvom et liv i andres øjne er komplet værdiløst, så bliver dette liv ikke bedre, for den der lever det, ved at han tvinges til at ændre på sin livsførelse. Hvis vi betragter troende muslimer som nogen, der (delvist) spilder deres liv, fordi religiøs tro er en misforståelse, så må vi stadig acceptere, at vi ikke kan gøre deres liv bedre, *for dem selv*, ved at tvinge dem til at opgive deres tro. Det er kun, hvis de kan bringes til med fuld overbevisning at tilslutte sig deres nye liv, at dette kan betragtes som en forbedring (Dworkin 2000: 217-218). Men en sådan tilslutning kræver bestemte betingelser. Det er ikke nok, at jeg tilslutter mig en bestemt måde at leve på, hvis tilslutningen er kommet i stand på en uacceptabel måde (Dworkin, 2000: 218). Man kunne ellers hævde, at underordnelse, manipulation og tvang, der i sidste ende bevirker, at offeret tilslutter sig det liv, det er tvunget til at føre, netop af den grund kan betragtes som retfærdiggjort. Hvorfor er dette problematisk, hvis personen føler en ægte tilslutning til sit nye liv?

Dworkin (2000: 218) formulerer begyndelsen til et svar herpå ved at påpege, at det må være en betingelse for et vellykket liv, at den, der har det, ikke intentionelt udsættes for omstændigheder, der begrænser hans muligheder for at tage kritisk stilling til sit liv. Hvorfor? Jeg foreslår, at det skyldes, at begrænsninger på et menneskes muligheder for på egen hånd at tage kritisk stilling til sit eget liv indebærer, at man netop ikke betragter hende som en ansvarlig agent. Den, der påtvinger en anden bestemte etiske værdier, betragter hende som en, der ikke er i stand til at anvende sine rationelle ka-

paciteter til at afgøre, hvad hun har grund til at tænke og gøre. Hvis jeg er overbevidst om, at bestemte praksisser er værdiløse og samtidig mener, at Stein Bagger har evnerne til at danne vurderingsfølsomme attituder, samt at fælde sande domme om verden, andre menneskers mentale tilstande og konsekvenserne af sine handlinger, så må jeg stole på, at Stein Bagger selv kan komme til den samme konklusion. Hvis jeg fjerner disse praksisser fra Stein Baggers tilgængelige mulighedssæt, så udtrykker det en manglende tiltro til Stein Baggers rationelle evner. Jeg behandler ham som et barn. Dette er uforeneligt med, at jeg holder ham ansvarlig for sine handlinger – hvordan kan jeg holde ham ansvarlig herfor, hvis han ikke har evnerne til at fælde rigtige domme osv.?

Det betyder, at underordning faktisk er uforeneligt med den første del af princippet om personligt ansvar. Vi kan ikke holde folk ansvarlige, hvis ikke vi forudsætter, de har evnerne til at være agenter; men hvis vi forudsætter, at de har evnerne til at være agenter og holder dem ansvarlige for deres handlinger, kan vi ikke rimeligvis nægte dem muligheder, fordi de i vores øjne er etisk problematiske. At gøre dette ville betyde, at vi både betragtede dem som værende og ikke værende agenter samtidig. Der synes således at være en spænding mellem at underordne andre og holde dem ansvarlige for deres valg.

Vi kan også spørge, hvordan jeg ville reagere, hvis en anden griber ind i mit liv, fordi hun mener, de ting, jeg gør, er værdiløse: jeg ville reagere med harme og fortørnelse. Uanset om jeg tager fejl angående værdien af mine projekter, er det ikke noget, der vedkommer andre. Jeg har, sådan oplever jeg det, en suveræn autoritet på dette område. Men hvis jeg besidder en autoritet til at træffe beslutning om, hvad der giver mening og værdi til mit liv, hvorfor skulle Stein Bagger så være forskellig herfra? Hvis vi spørger, hvad det er ved mig, der giver mig den autoritet, jeg har i mit eget liv, må svaret være noget à la mine rationelle evner, dvs. mine evner til at danne vurderingsfølsomme attituder og som forudsætning herfor til at foretage sande vurderinger af virkeligheden, andres mentale tilstande og konsekvenserne af mine handlinger. Det er fordi, jeg har disse evner, at jeg kan kræve af andre, at de ikke griber ind i det rum, hvor jeg har suveræn autoritet. Men Stein Bagger har også disse evner – ellers ville det være uretfærdigt at holde ham ansvarlig for sine handlinger. Fra mit perspektiv ville det derfor være berettiget, hvis Stein Bagger følte harme og fortørnelse, hvis jeg greb ind i hans liv med den begrundelse, at hans projekter er uden værdi. Jeg har ikke nogen

god grund til at gøre forskel på mig selv og andre, når det kommer til den autoritet, jeg forudsætter i mit eget liv.⁵

Som jeg ser det, underbygger ovenstående overvejelser den antagelse, at alle mennesker bør tillægges personligt ansvar for deres egne liv, og at de bør gives den frihed, der er nødvendig for at udfylde dette ansvar.⁶ Jeg vil forudsætte sandheden heraf i det følgende. Hvis en regering skal behandle sine borgere retfærdigt, må den respektere dette personlige ansvar. Den må således ikke bare behandle dem med lige omsorg, men også med lige respekt. En retfærdig regering er således en regering, der behandler sine borgere med lige omsorg og respekt (jf. Dworkin 1977: 273), dvs. den behandler dem, som deres værdighed kræver det. Dette er imidlertid en meget abstrakt beskrivelse af, hvad retfærdighed kræver, og i resten af denne sammenfatning vil jeg præsentere en bestemt fortolkning af retfærdighedskravets indhold, nemlig Dworkins ressourceteori og gennem en diskussion af nogle alvorlige indvendinger mod denne forsøge at videreudvikle den, så den bedre finder anvendelse i de ikke-ideelle omstændigheder, vi faktisk lever under. Først vil jeg dog give et kort overblik over resten af sammenfatningen.

Overblik

Kapitel 2 præsenterer Dworkins (2000) ressourceteori, som forekommer mig at være en attraktiv fortolkning af distributiv retfærdighed. Dette kapitel danner rammen for de efterfølgende kapitlers diskussion af socialisering, adaptive præferencer, anerkendelse og dyre præferencer. Ressourceteorien er eksplicit formuleret med henblik på at respektere menneskers lige værdig-

⁵ Kunne jeg hævde, at den relevante forskel på mit liv og andres er, at jeg på unik vis besidder sandheden om, hvad der giver et menneskeliv værdi? Dette synes en urimelig og arrogant antagelse. Hvorfor skulle jeg have en særlig indsigt heri? Hvad er det ved mig, der skulle begrunde, at jeg formoder dette om mig selv? Hvis ikke jeg kan give nogen grunde til at tildele mig selv en særligt privilegeret autoritet på etiske spørgsmål, kan jeg ikke rimeligvis forvente andres accept heraf.

⁶ Der er en indvending, som jeg ikke har diskuteret, og som jeg bør nævne her. Denne indvending siger, at en generel determinisme i verden bevirker, at der ikke findes sådan noget som at være ansvarlig for sine handlinger, og at det er uretfærdigt at holde folk ansvarlige for deres handlinger, når de altid er effekter af bestemte bagvedliggende årsager. Mit eget synspunkt er, at denne form for indvending kan tilbagevises af de grunde, Akeel Bilgrami (2006: 61-69) og Dworkin (2011: 231-248) giver, selvom jeg ikke kan argumentere for dette her. Jeg vil blot antage, at ansvar og determinisme er kompatible i det følgende uden at forpligte mig på determinismens sandhed (eller usandhed).

hed og inkorporerer således både et hensyn til folks lige betydning og personlige ansvar. Disse to dimensioner reflekteres i teoriens to centrale analytiske greb, nemlig ideen om en ideel auktion, hvor folk har lige købekraft, som munder ud i en misundelsesfri fordeling af ressourcerne, hvor ingen ville foretrække nogen andens ressourcebundt på den ene side, og håndteringen af ulige naturlige og sociale omstændigheder gennem en kompensationsmekanisme modelleret over hypotetisk forsikring på den anden.

I kapitel 3 diskuterer jeg en indvending mod ressourceteorien, som skyldes Andrew Mason (2000). Denne indvending går på, at ressourceteorien ikke er retfærdig under omstændigheder, hvor der eksisterer undertrykkende socialisering. Jeg argumenterer for, at vi må foretage vigtige distinktioner, når vi vurderer indvendingen, og når vi gør dette, viser det sig, at ressourceteorien faktisk kan forklare, hvornår og hvorfor socialisering er problematisk fra et retfærdighedsperspektiv. Jeg argumenterer således for, at vi må skelne mellem den eksternt begrænsende effekt af socialisering, socialisering som blot internalisering og socialisering som accept. De to første kan være problematiske fra et retfærdighedsperspektiv, mens den sidste ikke er. Men dette følger faktisk af ressourceteorien i min udlægning heraf. Kapitlet gør imidlertid en vigtig forudsætning, som må begrundes, nemlig at sociale normer udgør en ekstern begrænsning, som ressourceteorien kan opfatte som en uretfærdig omstændighed. Dette bidrager de efterfølgende to kapitler til.

Kapitel 4 tager en beslægtet indvending op, nemlig problemet med adaptive præferencer. Problemet er, at ressourceteorien hviler på et problematisk grundlag, idet den gør brug af folks egne præferencer og vurderinger i sit mål for, hvornår folk er ligestillede. Men folks præferencer kan være adaptive, hvilket betyder, at de har tilpasset sig deres tilgængelige muligheder og omstændigheder, og disse kan være uretfærdige. Kapitlet svarer på dette problem ved at udvikle en fortolkning af, hvornår folks præferencer kan betragtes som autentiske for ressourceteoriens formål og ved på baggrund heraf at argumentere for, at adaptive præferencer ikke i sig selv virker normativt problematiske. Jeg trækker her på min forståelse af de to principper for menneskelig værdighed og foreslår, at vi skelner mellem intern autenticitet, hvilket er tilfredsstillet, når folk ser sig selv som lydhøre over for grunde, og ekstern autenticitet som er tilfredsstillet, når folk er etisk uafhængige (fri for underordnelse). Hvis vi bekymrer os om retfærdighed, bør vi spørge, om folk tilfredsstiller disse krav, og om andre faktorer, såsom eksistensen af diskrimination, gør deres omstændigheder uretfærdige, snarere end om de har adaptive præferencer.

Kapitel 5 fortsætter i dette spor. Det tager den udfordring op, at ressourceteorien ikke kan håndtere såkaldte anerkendelses- eller statusuligheder.

Denne udfordring skyldes Nancy Fraser (1997; 2003). Statusuligheder opstår, når institutionaliserede kulturelle værdimønstre tildeler bestemte individer en rolle som underordnede i social interaktion. Fraser hævder, at liberale teorier og herunder ressourceteorien er blinde over for denne form for ulighed, fordi de har et snævert distributivt fokus. Mit svar på denne indvending indebærer en fortolkning af et grundlæggende princip, som må være opfyldt for, at auktionen og den hypotetiske forsikringsanordning kan resultere i en retfærdig fordeling, nemlig uafhængighedsprincippet.

Uafhængighedsprincippet hævder, at folk skal beskyttes mod at blive stillet dårligere som konsekvens af fordomme. Min fortolkning involverer igen de to principper for menneskelig værdighed. Jeg argumenterer for, at fordomme er moralsk problematiske, når de er i modstrid med menneskers værdighed. Folk er dårligere stillet som konsekvens af moralsk problematiske fordomme, når de ville foretrække deres muligheder i den kontrafaktiske situation, hvor fordommene ikke eksisterede. Uafhængighedsprincippet kræver, at regeringen må undlade at diskriminere på baggrund af fordomme og gribe ind over for privat diskrimination, når dette ikke ødelægger muligheden for at have værdifulde sociale relationer.

Kapitel 4 og 5 bidrager sammen til at forklare, hvordan ressourceteorien kan behandle det, jeg i kapitel 3 kalder den eksternt begrænsende effekt af sociale normer som en uretfærdig omstændighed. Sociale normer og andre kulturelle strukturer er uretfærdige ifølge denne redegørelse, hvis de enten undergraver folks muligheder for at opnå intern og ekstern autenticitet, eller hvis de beløber sig til moralsk problematisk, fordomsfuld diskrimination, som stiller folk dårligere, end de ellers ville have været. Samlet set udgør disse tre kapitler således en distinkt ressourceteoretisk redegørelse for, hvordan folks sociokulturelle omstændigheder kan være uretfærdige. De bidrager derfor forhåbentlig til en bedre forståelse af, hvad retfærdighed kunne kræve under ikke-ideelle omstændigheder.

Kapitel 6 tager en mere grundlæggende indvending op (som imidlertid også kan ses som en mulig fortolkning af Masons indvending diskuteret i kapitel 3). Ressourceteorien hævder en fundamental distinktion mellem folks ambitioner og omstændigheder. Retfærdighed kræver ifølge denne teori, at vi holder folk ansvarlige for deres ambitioner og valg på baggrund heraf, men at vi ikke holder dem ansvarlige for deres omstændigheder. Denne distinktion kan imidlertid problematiseres. Ifølge Jerry Cohen (1989; 2004) indebærer den nemlig, at folk holdes ansvarlige for deres ufrivillige dyre præferencer, dvs. præferencer som de ikke selv har valgt, og som kræver flere ressourcer, end andre behøver, for at opnå samme præferencetilfredsstillelse. Dette er uretfærdigt, og en bedre retfærdighedsteori må bygge på en

distinktion mellem valg og held i stedet for ambitioner og omstændigheder. Mit svar på denne indvending benytter den såkaldte kontinuitetstest og peger på, at der faktisk ikke er nogen relevant form for komparativ forskel i held til stede i eksempler med dyre præferencer. Det skyldes, at bæreren af den dyre præference, hvis der er ressourcelighed, ikke foretrækker nogen andens omstændigheder. Han kan derfor ikke i god tro hævde, at han er dårligere stillet i nogen relevant forstand. Han betragter sig ikke som relativt uheldig.

Kontinuitetstesten hævder, at et foreslået mål for, om folk er ligestillede, må være i overensstemmelse med deres egne vurderinger af, hvor velstillede de er relativt til hinanden. Hvis denne accepteres, er dyre præferencer ikke kompensationsberettigede og udgør ikke en anke mod ressourceteorien. Mit forsvar for testen appellerer til det, jeg kalder integrationstilgangen til politisk teori. Ifølge denne bør vi vurdere teorier om, hvad der skal forstås ved begreber som retfærdighed ved at spørge, hvordan de understøtter andre politiske idealer. Dette er påkrævet, hvis vi ønsker at retfærdiggøre, at der virkelig er tale om efterstræbelsesværdige idealer i første omgang.

Hvis dette accepteres, så kan vi begrunde relevansen af kontinuitetstesten, for denne test synes at være en betingelse for en bestemt form for værdifuldt politisk fællesskab, hvor anvendelse af politisk magt såsom omfordeling skal kunne begrundes i god tro af dem, der foreslår dem. Hvis vi accepterer integrationstilgangen, udgør dette et argument for lighedsopfattelser, som er kompatible med kontinuitetstesten, for sådanne opfattelser understøtter fællesskabsidealet bedre end opfattelser, som ikke lever op til testen. De repræsenterer derfor mere efterstræbelsesværdige opfattelser af retfærdighed. Da ressourceteorien er kompatibel med kontinuitetstesten, mens Cohens position på dyre præferencer ikke er, er der grund til at foretrække ressourceteorien.

Mine afsluttende bemærkninger angår forholdet mellem ideal og ikke-idealteori. Jeg forsøger her at retfærdiggøre, at selvom idealteori ikke i sig selv kan forklare, hvad vi skal gøre under ikke-ideelle omstændigheder, kan den vise os, hvilke typer grunde og hensyn vi bør lægge os på sinde, når vi adresserer faktiske normative problemer i den virkelige verden.

Kapitel 2.

Lige ressourcer under ideelle omstændigheder

Indledning

Dworkins teori om retfærdighed, 'equality of resources' (herefter ressourceteorien), som jeg vil redegøre for i dette kapitel, forsøger at give et svar på, hvordan fordelingen af materielle ressourcer og rettigheder bør se ud, hvis folk skal behandles med lige omsorg og respekt. Med andre ord, hvordan skal materielle ressourcer og rettigheder fordeles, hvis dette skal foregå i overensstemmelse med de to principper for menneskelig værdighed, dvs. med respekt for at ethvert menneskeliv har objektiv betydning, og lige stor betydning, og at det er den enkeltes eget ansvar at leve sit eget liv?

Ressourceteorien kan forstås som en udlægning af disse principper. Fordi alle menneskeliv har lige stor vigtighed, skal alle have de samme muligheder og ressourcer til rådighed i udgangspunktet – fordelingen af ressourcer og muligheder i tilværelsen skal være 'omstændighedsufølsom' (endowment-insensitive). Men da enhver har et personligt ansvar for, om hans eget liv går godt, må fordelingen ligeledes være 'ambitionsfølsom' (ambition-sensitive) – den må tillade, at folks 'skæbne' afspejler de valg, de træffer på baggrund af, hvad de mener, et vellykket liv består i.

I det følgende vil jeg redegøre for, hvordan de grundlæggende principper om ambitionsfølsomhed og omstændighedsufølsomhed kræver eksistensen af et reguleret marked. Markedet har til formål at lade den enkeltes ambitioner og interesser komme til udtryk gennem hans valg. Enhver handlemulighed har nogle omkostninger, og markedet sikrer ideelt set, at prisen for en given handling afspejler, hvad handlemuligheden er værd for andre. Markedet kan dog kun resultere i en lige fordeling, hvis følgende kriterier er opfyldt: (1) Alle er stillet lige mht. deres omstændigheder (der hersker omstændighedsufølsomhed), dvs. alle har *ex ante* den samme abstrakte købekraft, mens forskelle i medfødte evner og talenter er udlignede på passende vis, hvilket betyder omfordeling modelleret over hypotetisk forsikring. (2) Rettighedsstrukturen, som danner baggrunden for markedets virke, er udformet sådan, at alle behandles med lige omsorg og respekt. Hvis disse kriterier er opfyldt, vil markedet sikre, at fordelingen af materielle ressourcer udtrykker lige omsorg og respekt for alle.

Lighed og fordelingen af materielle ressourcer

Hvis alle borgere i et samfund bør behandles med lige omsorg og respekt, så har det konsekvenser for fordelingen af materielle ressourcer i samfundet, og for hvilke rettigheder den enkelte skal have. Nogle vil måske hævde, at lige civile og politiske rettigheder er tilstrækkeligt til at sikre lige omsorg og respekt, og at fordelingen af materielle ressourcer ikke har noget at gøre hermed, når blot alle har dækket de mest basale behov. Der kan imidlertid gives to begrundelser for, at dette ikke automatisk er tilfældet. For det første vil den enkeltes ressourcer og dermed muligheder afhænge af andres besiddelser. Det er simpelthen en konsekvens af at være en del af den samme økonomi. Hvis andre mennesker får flere penge i hænderne, vil de ændre deres forbrugsvaner, hvilket får priserne til at ændre sig. Når priserne fx stiger, mens min indkomst forbliver den samme, så har jeg reelt mistet købekraft. Dvs. jeg har mindre til rådighed til at nå mine mål. Jeg kan med rette stille spørgsmålstejn ved, om denne formindskelse af min indkomst er rimelig, dvs. om mit livs betydning tages ligeligt i betragtning, når indkomstforskellen tillades. Regeringen, som tillader indkomstforskellen, skal således kunne give mig et svar herpå.

Den anden begrundelse er, at fordelingen af velstand er et produkt af en juridisk orden, og når staten vælger at opretholde ét sæt love og institutioner i stedet for et andet, vil nogle borgere stilles dårligere som konsekvens heraf:

a citizen's wealth massively depends on which laws his community has enacted – not only its laws governing ownership, theft, contract, and tort, but its welfare law, tax law, labor law, civil rights law, environmental regulation law, and laws of practically everything else (Dworkin 2000: 1).

Hvad den enkelte har til rådighed, afhænger ikke blot af andres besiddelser, men også af lovene og rettighedsstrukturen i samfundet. Spørgsmålet er, hvad jeg har lov til at bruge mine ressourcer til? Hvilken betydning har ejerskabet over en bil fx for mig? Det afhænger af, hvad jeg kan bruge den til. Må jeg køre i den? Hvor må jeg køre i den? Hvor hurtigt må jeg køre i den? Hvad skal jeg betale for at køre i den? Kan jeg sælge den igen? Alle disse spørgsmål afhænger af landets love. Lovene har derfor betydning for, hvad vi egentlig skal forstå ved ejerskabet over en bestemt ressource, og dermed hvilke muligheder dette medfører. Fattige eller blot ringere stillede mennesker kan med rette stille spørgsmålet, hvorfor landets love er indrettet således, at de ingen økonomisk hjælp kan hente. Udtrykker landets love virkelig lige omsorg og respekt for rige og fattige, hvis de sidste ville foretrække de førstes ressourcer? Måske er der et godt svar på, hvorfor folk kun er beretti-

gede til at få dækket deres basale behov. Men for så vidt vi accepterer kravet om lige omsorg og respekt som udgangspunkt, virker det mere plausibelt at starte med den antagelse, at folk har krav på en mere substantiel form for materiel lighed.

Dworkins svar på, hvilken ressourcefordeling der behandler folk med lige omsorg og respekt, tager udgangspunkt i to principper:

On the one hand we must, on pain of violating equality, allow the distribution of resources at any particular moment to be (as we might say) ambition-sensitive. It must, that is, reflect the cost or benefit to others of the choices people make so that, for example, those who choose to invest rather than consume, or to consume less expensively rather than more, or to work in more rather than less profitable ways must be permitted to retain the gains that flow from these decisions in an equal auction followed by free trade. But on the other hand, we must not allow the distribution of resources at any moment to be endowment-sensitive, that is, to be affected by differences in ability of the sort that produce income differences in a laissez-faire economy among people with the same ambitions (Dworkin 2000: 89)

For det første behandles medlemmerne af samfundet kun med lige omsorg og respekt, hvis tilladte forskelle i økonomiske ressourcer er udtryk for forskelle i disses ambitioner, præferencer og smag. For det andet kræver lige omsorg og respekt, at forskelle i indkomst ikke kan føres tilbage til forskelle i folks medfødte evner og formåen. En alternativ formulering af distinktionen skelner mellem et individs *person* og *omstændigheder*. Personen udgøres således af individets ambitioner og overbevisninger, som udpeger, hvori et vellykket liv består (for hende), mens omstændighederne udgøres af individets medfødte psykiske og fysiske evner samt adgang til eksterne midler, som betinger, hvad hun er i stand til at gøre i livet:

The distinction required by equality of resources is the distinction between those beliefs and attitudes that define what a successful life would be like, which the ideal assigns to the person, and those features of body or mind or personality which provide means or impediments to that success, which the ideal assigns to the person's circumstances (Dworkin 2000: 81).

Med denne distinktion kan ressourceoriens lighedsideal formuleres således, at forskelle i indkomst skal kunne føres tilbage til forskelle i folks personer, mens forskelle i omstændigheder ikke skal komme til udtryk i indkomstfordelingen. De to principper må realiseres samtidigt og begrænser derfor hinanden. Jeg vil beskrive princippernes implikationer nærmere i de følgende to sektioner.

Ambitionsfølsomhed

Hvorfor kræver lige omsorg og respekt, at forskelle i indkomst, som er udtryk for forskelle i folks opfattelser af, hvad et vellykket liv består i, skal tillades? Kræver lige omsorg og respekt ikke netop, at de økonomiske midler fordeles absolut ligeligt? Ressourceteoriens svar er nej. Den enkelte borger behandles kun som ligeværdigt medlem af samfundet, hvis det er muligt for ham at træffe sine egne valg angående, hvad han ønsker at gøre med sit liv på baggrund af viden om, hvad handlingen vil medføre for ham selv og andre. Det følger af princippet om personligt ansvar. Realiseringen af heraf forudsætter ifølge Dworkin en form for marked. For at forstå hvorfor, skal vi forestille os følgende hypotetiske scenario: Et givet antal personer skyller i land på en øde ø efter et skibbrud. De er så heldige, at der på øen findes rigeligt med naturlige ressourcer af forskellig art. De skibbrudne beslutter sig for at fordele ressourcerne ligeligt imellem sig. Men hvordan skal de gøre det?

Dworkins løsning er, at fordelingen skal tilfredsstille den såkaldte misundelsestest. Vi tildeler hver person en bunke muslingeskaller (som i sig selv er uden værdi) og sætter de forskellige ressourcer på auktion. Hvis auktionen forløber, som den skal, vil ingen af de skibbrudne misunde de andres ressourcer, for hvis han hellere ville have haft en anden persons ressourcebundt, så ville han have budt ind på dette i stedet for det, han faktisk bød på. Auktionen kan gentages, indtil dette resultat er opnået. Priserne på de forskellige ressourcer afhænger af, hvorledes de skibbrudnes præferencer fordeles sig. Hvis mange har præferencer for landbrug, så bliver prisen på husdyr og jord selvfølgelig højere end, hvis kun få har denne præference. Folks præferencer og de eksisterende naturlige ressourcer bliver derfor den faktuelle baggrund, der bestemmer, hvad ressourcelighed består i under disse omstændigheder:

Equality of resources supposes that the resources devoted to each person's life should be equal. That goal needs a metric. The auction proposes what the envy test in fact assumes, that the true measure of the social resources devoted to the life of one person is fixed by asking how important, in fact, that resource is for others. It insists that the cost, measured in that way, figures in each person's sense of what is rightly his and in each person's judgment of what life he should lead, given that command of justice (Dworkin 2000: 70).

Dette kan også udtrykkes sådan, at målestokken for, hvor meget den enkelte skal have tildelt, er andres alternativomkostninger ved, at han får det. Andre menneskers alternativomkostninger ved det enkelte individs anvendelse af en bestemt ressource angiver, hvor vigtig denne ressource er for dem – hvad

de må opgive (i form af købekraft) for, at han kan anvende den. Pointen er, at vi ikke kan afgøre den retfærdige pris på forskellige ressourcer og valgmuligheder på anden vis end ved måling af alternativomkostningerne.

Hvis ovenstående misundelsestest udføres tilfredsstillende, så vil ingen misunde de andres ressourcer, selvom der kan være stor forskel på, hvad man rent faktisk ender med at have. Det, man ender med, er nemlig udtryk for ens ambitioner. For at eksemplificere kunne vi forestille os to personer, der køber to identiske stykker land. Den ene, Bruce, vælger at bruge sit til at spille tennis på og arbejder kun så meget, at han kan leve og spille tennis, mens den anden, Adrian, anlægger et gartneri og arbejder hårdt med dette, således at han snart har en mindre formue. Denne ulighed i de to personers materielle ressourcer er i overensstemmelse med misundelsestesten, fordi den udtrykker forskelle i de to personers opfattelser af, hvad der er værdifuldt, og der bør ikke omfordeles fra Adrian til Bruce. Bruce ville muligvis foretrække gartnerens bankkonto, men ikke pakken bestående af høj indkomst plus hårdt arbejdet, og det er det relevante (Dworkin 2000: 83-85). At omfordele fra Adrian til Bruce ville derfor betyde, at der ikke blev draget lige så meget omsorg for Adrian som for Bruce. Prisen for Adrians valg ville ikke være udtryk for, hvad andre må opgive ud af deres i udgangspunktet lige andel af den abstrakte købekraft, for at han kan gøre det, han vil, men ville være højere. Tilsvarende ville Bruces valg være lavere prissat, end det ville være, hvis det skulle afspejle, hvad andre må opgive, for at han kan spille tennis. I det pris på en handlemulighed fastsættes på markedet, vil den afhænge af, hvor mange andre der ønsker at benytte denne mulighed, hvor meget de ønsker det (hvad de vil betale herfor), og hvor mange der kan benytte sig af denne mulighed (udbuddet).

Omstændighedsufølsomhed og rent held

Indkomstfordelingen skal afhænge af de valg, borgerne træffer. Sker dette ikke, vises alle ikke lige omsorg og respekt. Nogle favoriseres på bekostning af andre. Havde alle fået givet de samme evner og talenter samt samme helbred, ville et marked modelleret over Dworkins auktion være i overensstemmelse med alles lige betydning og personlige ansvar for deres eget liv. Men dette selvfølgelig ikke er tilfældet – folk afviger fra hinanden på alle nævnte parametre, og indkomstfordelingen over tid vil derfor være afhængig af rent held, som med Rawls' (1971) udtryk er arbitrært fra et moralsk perspektiv. Hvilke medfødte evner man har, eller om man er handicappet fra fødslen, er forhold, som man ikke selv er herre over. Man er ikke ansvarlig for sine medfødte evner og handicaps. Der er tale om rent held.

Hvis regeringen foretager beslutninger, som medfører en indkomstfordeling betinget af rent held, vil taberne under dette regime have en anke, for så vidt rimelige alternativer var mulige; de ville kunne pege på alternativerne og spørge, hvordan regeringen kan drage lige omsorg for deres livs lige betydning, hvis den vælger at opretholde den nuværende heldbetingede fordeling fx ved kun at tilfredsstille deres basale behov. Det er selvfølgelig relevant her, hvad der udgør rimelige alternativer til en heldbetinget fordeling. Dette afhænger af, hvilke andre principper, der bør styre fordelingen af ressourcer, herunder om folks personlige ansvar respekteres. Ressourceteorien forsøger at imødekomme dette gennem sin måde at håndtere heldbaserede faktorer på. For at nærme os dette svar, må vi først drage en distinktion mellem forskellige former for held. Dworkin skelner mellem to slags held:

Option luck is a matter of how deliberate and calculated gambles turn out – whether someone gains or loses through accepting an isolated risk he or she should have anticipated and might have declined. Brute luck is a matter of how risks fall out that are not in that sense deliberate gambles (Dworkin 2000: 73).

'Mulighedsheld' er altså et spørgsmål om en kalkuleret risiko/chance, mens 'rent held' ikke er det. Hvis jeg køber en lodseddel, så er resultatet af dette et spørgsmål om mulighedsheld. Hvis jeg derimod bliver ramt af en hjernetumor eller udvikler Alzheimers, er der tale om rent held – jeg kunne på ingen måde siges at have truffet et valg, der indebar risikoen for at udvikle en hjernetumor. Det er bare noget, jeg uheldigvis er blevet ramt af.

Det er ifølge Dworkin i overensstemmelse med, at personer behandles som ligeværdige, at de ikke har lige stor indkomst, hvis det er et udtryk for mulighedsheld, men ikke hvis der er tale om rent held. Vi kunne tænke os, at en person vælger at plante en afgrøde med stor risiko for, at høsten slår fejl, og tilsvarende stor chance for gevinst hvis den ikke gør, mens en anden vælger en mere sikker afgrøde, der ikke rummer samme indtjeningsmuligheder. Hvis der udelukkende som resultat af dette er forskel i indkomst mellem de to, så vil det være i overensstemmelse med lige omsorg og respekt:

The life chosen by someone who gambles contains, as an element, the factor of risk; someone who chooses not to gamble has decided that he prefers a safer life. We have already decided that people should pay the price of the life they have decided to lead, measured in what others give up in order that they can do so ... But the price of a safer life, measured in this way, is precisely forgoing any chance of the gains whose prospect induces others to gamble (Dworkin 2000: 74).

Den hypotetiske auktion tjente til at vise, at det er i overensstemmelse med ressourcelighed, at vi betaler for vores præferencer. Dette gælder lige så meget for forskellige præferencer for at løbe en risiko. Hvis jeg vælger den sikre afgrøde frem for den usikre med mulighed for den store gevinst, er den pris, jeg betaler for at spille sikkert, at jeg netop ikke kan få den store gevinst.

Lighed er altså i denne situation i overensstemmelse med forskelle som resultat af mulighedsheld. Men hvad nu hvis jeg satser og taber? Vi kan ikke sige, at jeg har valgt et andet liv end den, der satser og vinder: 'But we can say that the possibility of loss was part of the life [I] chose – that it was the fair price of the possibility of gain' (Dworkin 2000: 74-75). Vi kunne forestille os, at vi omfordelte penge fra vindere til tabere, men så ville hele ideen med at spille (og satse) gå tabt. Der ville ikke være muligheden for den type liv, hvor man risikerer noget for at vinde på det – en mulighed som både tabere og vindere vil foretrække at have. Kravet om ambitionsfølsomhed medfører, at vi bør tillade disse forskelle.

Det hypotetiske forsikringsmarked.

Forskelle i materielle ressourcer, som er resultat er forskelle i mulighedsheld, er kompatible med alles lige betydning og personlige ansvar. Dette er ikke tilfældet for rent held. Hvis en person pludselig bliver blind (eller er født blind for den sags skyld), og som resultat heraf får en lavere indkomst end andre, der ikke har været så uheldige, så kan vi ikke sige, at han løb en kalkuleret risiko og tabte. Vi kan heller ikke sige, at vi ikke kan omfordele fra en, der ikke er blind, til en anden, der er, uden at nægte begge det liv de ønsker (som i eksemplet med væddemål ovenfor) (Dworkin 2000: 76). Her er tale om rent uheld.

Men der er en måde at betragte rent held på, således at det omdannes til mulighedsheld. Hvis det fx er muligt at forsikre sig imod at blive blind, så bliver forskelle i indkomst på grund af blindhed et spørgsmål om mulighedsheld og ikke rent held. Dermed ikke være sagt, at vi kan udligne forskellen på den seende og den blinde. Men vi kan sige, at den indkomst, den, der uheldigvis bliver blind, får, er et spørgsmål om en kalkuleret risiko. For hvis jeg vælger ikke at købe en forsikring imod at blive blind for at have større købekraft i forhold til de andre ting, jeg ønsker, så svarer det til, at jeg fx køber en lodsedel med chancen for den store gevinst. Det er stadig et spørgsmål om held, om jeg vinder eller ej (bibeholder synet eller mister det), men hvis jeg mister det, kan jeg ikke kræve, at der skal omfordeles penge til mig. For hvis det var tilfældet, så ville det ikke være muligt at løbe risikoen med ikke at købe forsikring for at få større købekraft til andre ting. Dvs. et liv med præfe-

rencer for at satse ville ikke være muligt præcis som i tilfældene med lodsedler og risikable afgrøder.

Så hvis alle havde en lige stor risiko for at blive ramt af rent uheld på forskellige måder, og alle vidste omtrentligt, hvad oddsene var for at det ville ske og havde lige muligheder for at forsikre sig mod det, så ville rent held ikke udgøre noget specielt problem for ressourceteorien. Det er selvfølgelig ikke tilfældet. Mange er fx født med et handicap eller udvikler et uden at have haft muligheden for at forsikre sig og den viden, der er nødvendig for at kunne gøre dette; og i det hele taget er oddsene ikke de samme for alle mennesker for at blive ramt af rent uheld (Dworkin 2000: 77). Men ikke desto mindre kan vi ifølge Dworkin bruge ideen om et forsikringsmarked til at håndtere problemet med rent held. Det, der kræves for, at dette kan lade sig gøre, er, at vi kan forestille os, hvad vi gennemsnitligt ville bruge på forsikringer mod diverse former for rent uheld, hvis oddsene for at udvikle dem (kontrafaktisk) var kendte, og at alle havde omtrentlig samme risiko for at udvikle dem. Vi ville i så fald kunne sige, at den gennemsnitlige person ville have købt forsikringer for denne sum og kompensere dem, der rammes af uheld som fx en sygdom, med penge indrevet med skatter svarende til forsikringssummen.

Ideen med hypotetisk forsikring bygger på den påstand, at uligheder, som ville være resultatet af folks valg på baggrund af en fair grundlinje, hvor alle har lige købekraft og adgang til forsikringer på lige vilkår, ikke kan være uretfærdige. Det skyldes, at en sådan grundlinje ville udtrykke lige omsorg for alle livs lige betydning på en måde, som understøtter folks eget ansvar for deres egne liv. Hvis vi accepterer dette ideal, kan vi anvende det til at rangordne alternative fordelinger i vores virkelige verden, som er karakteriseret ved ulige risici, ulige købekraft og ulige adgang til forsikring. Det er klart, at vi ikke engang i princippet ville kunne sige noget om, hvordan hver enkelt af os ville have handlet, hvis vi havde været stillet i den ideelle situation. Ikke desto mindre kan vi gøre os nogle overvejelser om, hvordan fordelingen ville se ud i en sådan situation ved at se på, hvordan eksisterende forsikringspraksis fungerer, nærmere bestemt hvilke former for beskyttelse mod risici (herunder arbejdsløshed), som de mennesker, hvis omstændigheder kommer nærmest idealet, faktisk erhverver sig. Dette ville formentlig være et udsnit af middelklassen. Disse overvejelser kan så tjene til at fastsætte, hvilke pakker af ydelser, alle bør have adgang til i den virkelige verden.⁷

⁷ Denne beskrivelse er selvfølgelig håbløst forenklet, men den grundlæggende ide er forhåbentlig klar nok. For yderligere diskussion med særligt henblik på sundhedsydelser og arbejdsløshedsunderstøttelse, se Dworkin (2000: kap. 8 og 9). Se også den glimrende diskussion i Williams (2004).

Ovenfor skrev jeg, at taberne under et fordelingsregime, som tillader heldbetingede uligheder, har en berettiget anke i forhold til regeringen, hvis der findes rimelige alternativer til dette regime. Vi kan nu se, at rimelige alternativer kan forstås som nogle, der kan forsvares som en tilnærmelse til et ideal, hvor alle har lige købekraft, lige risici og lige adgang til forsikring. En tilnærmelse til dette ideal, vil kunne hævdes at udtrykke lige omsorg for folks betydning og lige respekt for deres personlige ansvar. De forskellige lighedsbegrænsninger i idealet udtrykker lige omsorg, mens de uligheder, som idealet rummer mulighed for, reflekterer respekt for folks personlige ansvar.

Rettigheder og begrænsninger i ressourceteorien

Ovenfor så vi, hvordan Dworkins argument for et reguleret marked med omfordeling forløber. Et marked er nødvendigt, hvis vi skal afgøre, hvad der retmæssigt er den enkelte til del. Vi har ingen uafhængig målestok. Men lighed kræver, at alle stilles lige mht. interaktion på markedet. Derfor bør der omfordeles fra de mere bemidlede til de mindre bemidlede, således at alle garanteres beskyttelse mod risici fastsat ud fra, hvad de kontrafaktisk ville have forsikret sig for. Der er imidlertid mere til historien om, hvad retfærdighed kræver af regeringen. Et centralt krav angår, hvilke rettigheder folk må have, og hvilke begrænsninger på deres handlinger de må møde, for at det resulterende regime kan siges at være retfærdigt. Begyndelsen til en redegørelse for dette beskrives i denne sektion.

Dworkin hævder, at ressourceteorien, som formuleret ovenfor, allerede implicit indeholder antagelser angående den enkeltes rettigheder. Det skyldes, at et marked, som det ovenfor beskrevne, altid må forudsætte et bestemt 'friheds/begrænsningssystem' (f/b-system) – en rettighedsstruktur, som udgør baggrunden for auktionen, idet den bestemmer, hvad den enkelte har ret til at gøre med de auktionerede ressourcer:

So a background or baseline liberty/constraint system is essential, and that system will specify whether parties do or do not begin the auction with any particular liberty in hand. Different baselines will produce different auction results, even though the goods auctioned and the tastes and projects of the parties remain the same. If the baseline stipulates that though a party can use clay for other purpose he likes, he cannot use it to make a politically satirical sculpture, someone will want clay much less than he would without that background constraint, and so bid a much lower price for it. Each baseline decision the auctioneer makes reverberates, in that way, through the auction. So he needs a justification for choosing one baseline rather than another (Dworkin 2000: 143-144).

Så baggrundsbetingelserne for auktionen (dens f/b-system) har afgørende betydning for, hvordan auktionen falder ud. Hvilke frihedsrettigheder, folk bør have, kan ikke afgøres via private beslutninger på en auktion (et marked), fordi en auktion allerede *forudsætter* et f/b-system (Dworkin 2000: 145). Spørgsmålet er så, hvilket f/b-system der kan siges at medføre, at en auktion på baggrund heraf behandler folk med lige omsorg og respekt (Dworkin 2000: 148). Dette er tilfældet, når en række principper er opfyldt, hvoraf jeg skal nævne tre. Det første af disse er *abstraktionsprincippet*, der hævder, at folk skal være lovgivningsmæssigt frie til at handle, som de vil, såfremt begrænsninger på friheden ikke er nødvendige for at beskytte personer eller ejendom, samt korrigere for markedsfejl (fx malfunktion på markedet som konsekvens af manglende information eller høje transaktionsomkostninger) (Dworkin 2000: 148).

Ressourceteorien anvender, som vi har set, alternativomkostninger som målestok for lighed. Men forskellige f/b-systemer vil resultere i forskellige definitioner af alternativomkostninger, så opgaven er at identificere de *sande alternativomkostninger*. Ifølge Dworkin er alternativomkostningerne netop sande, når abstraktionsprincippet følges. For da vil folks valg og ambitioner respekteres bedst; abstraktionsprincippet følger af det generelle krav om ambitionsfølsomhed:

Equality of resources aims that each person have an equal share of resources measured by the cost of the choices he makes, reflecting his own plans and preferences, to the plans and projects of others ... If we accept that understanding, it follows that an auction is fairer – that it provides a more genuinely equal distribution – when it offers more discriminating choices and is thus more sensitive to the discrete plans and preferences people in fact have (Dworkin 2000: 150-151).

Personer behandles kun med lige respekt for deres personlige ansvar, hvis der tages mest muligt hensyn til deres ambitioner og præferencer. Det bedste f/b-system skal derfor i højst mulig grad tillade forskelle i ambitioner og valg. Dette opfyldes, hvis de auktionerede goder optræder i deres mest abstrakte form:

Equality of resources prefers more abstract to less abstract auctions, not because costs of particular resources will be either higher or lower in more abstract auctions, nor because welfare will be overall greater or more equal, but rather because the general aim of that conception of equality, which is to make distribution as sensitive as possible to the choices different people make in designing their own plans and projects, is better achieved by the flexibility abstraction provides (Dworkin 2000: 151).

Abstraktionsprincippet resulterer i den bedst mulige grundlinje for en auktion, der skal behandle deltagerne med lige omsorg og respekt. Det skyldes, at dette princip medfører den størst mulige fleksibilitet og frihed for den enkelte til at vælge, hvordan han ønsker at leve sit liv, idet det kun begrænser friheden, når det er nødvendigt for at håndhæve andres sikkerhed. Det er derfor gennem abstraktionsprincippet, at de sande alternativomkostninger kan fastlægges.

Markedets grundlinje – det f/b-system som danner baggrunden for dets funktion – bør altså ifølge Dworkin overholde abstraktionsprincippet, fordi der herved tages mest muligt hensyn til den enkeltes særskilte ambitioner og valg; abstraktionsprincippet følger af det andet princip for menneskelig værdighed. To yderligere principper, som er nødvendige for en retfærdig rettighedsstruktur, spiller en central rolle i senere kapitler, nemlig autenticitetsprincippet og uafhængighedsprincippet. *Autenticitetsprincippet* hævder, at et marked kun behandler folk som ligeværdige, hvis det forudsætter, at den enkeltes frihed til at udføre aktiviteter, der er centrale for at forme og revidere ambitioner og præferencer, er sikret (Dworkin 2000: 159). Personligheden ligger ikke fast, men kan påvirkes og manipuleres. En tilfredsstillende opfattelse af lighed kræver derfor en beskrivelse af de omstændigheder, hvorunder folks personligheder kan betragtes som passende udviklet – hvorunder deres ambitioner og præferencer kan betragtes som autentiske. Autenticitetsprincippet begrundes ifølge Dworkin (2000: 160) behovet for forskellige specifikke frihedsrettigheder som fx ytringsfrihed, religionsfrihed og foreningsfrihed, som må være en betingelse for undersøgelsen af, hvad man finder betydningsfuldt i tilværelsen. Begrundelsen for dette princip er, at vi kun tager passende hensyn til folk, hvis vi giver dem de fornødne muligheder for at finde ud af, hvad de virkelig mener og ønsker. Minimalt må autenticitet indebære, at folk ikke er blevet tvunget eller manipuleret og tilslutter sig deres egne ønsker og overbevisninger i den forstand, at de anser dem som understøttet af grunde (se videre kapitel 3 og 4).

Det sidste princip, jeg kort skal beskrive her, er *uafhængighedsprincippet*. Ovenfor så vi, hvordan et fysisk handicap kan betragtes som en manglende personlig ressource, for hvilken en kompensation kan være berettiget for at stille folk lige. Analogt hermed kan forekomsten af fordomme i befolkningen stille nogle individer dårligere. Hvis fx racister udgør et tilstrækkeligt stort antal og vælger at udelukke andre etniske grupper fra at arbejde, drive handel osv. i et givet område, så vil de andre principper ikke direkte forbyde dette. Uafhængighedsprincippet skal imødegå denne ulighed. Det hævder, at ingen begrænsninger af friheden kan være retfærdiggjorte, hvis de stiller nogle personer dårligere som konsekvens af fordomme. Dernæst kræver det

begrænsninger af friheden, som er nødvendige for at beskytte folk, der er genstand for systematisk fordomme, fra at blive stillet dårligere som konsekvens af disse fordomme (Dworkin 2000: 161). Dvs. uafhængighedsprincippet er et princip om uafhængighed fra konsekvenserne af fordomme (se videre kapitel 5).

Lad mig kort opsummere denne sektion. Ifølge ressourceteorien kan frihedsrettigheder ikke betragtes som en ressource, der skal handles på et marked ligesom andre materielle ressourcer. Rettighederne udgør den baggrundsstruktur, som markedet forudsætter, og en ændring af rettighederne medfører en ændring i omkostningsstrukturen på markedet. Derfor bør vi ikke stille spørgsmålet, hvilke rettigheder folk ville erhverve sig under en auktion, men i stedet spørge hvilken rettighedsstruktur, der bedst lever op til kravet om at behandle folk med lige omsorg og respekt. Ifølge Dworkin kræver lige omsorg og respekt, at vi bl.a. overholder tre principper. For det første bør ressourcerne auktioneres i deres mest abstrakte form, og der bør tages mest muligt hensyn til den enkeltes særskilte ambitioner og valg – dette følger af, at lighed kræver ambitionsfølsomhed. Dette generelle abstraktionsprincip kan dog ikke stå alene, men må suppleres og evt. korrigeres på forskellige punkter. Det må sikres, at det enkelte individ for så vidt muligt har været i stand til at forme sine ambitioner på en autentisk måde, og vi må sikre os, at markedets udfald ikke er en konsekvens af fordomme, der stiller nogle individer dårligere end andre.

Konklusion

Ressourceteorien giver os altså et svar på, hvordan en regering bør fordele materielle ressourcer og rettigheder for at handle retfærdigt, dvs. for at respektere menneskers lige værdighed. Svaret er, at fordelingen af ressourcer må indbefatte et reguleret marked, hvor folk er frie til at forfølge deres egne ambitioner, hvor de er sikrede bestemte ydelser modelleret over hypotetisk forsikring, og hvor deres frihed til at forholde sig kritisk til og evt. revidere deres ambitioner samt til at undgå negative effekter af fordomme er beskyttet. I de næste fire kapitler vil jeg diskutere fire indvendinger mod ressourceteorien, som tvinger fortalere for denne teori til at uddybe og videreudvikle bestemte dele heraf.

Kapitel 3.

Lige ressourcer og problemet med socialisering⁸

Indledning

Dette kapitel behandler en indvending mod ressourceteorien, som skyldes Andrew Mason (2000). Den siger kort fortalt, at ressourceteorien ikke kan være retfærdig, fordi den tillader uligheder, som er en konsekvens af undertrykkende socialisering. Hvordan kan et regime, som tillader, at nogle individers liv rummer færre muligheder end andres, kun fordi de begrænses af bestemte sociale normer og forventninger, som tildeler dem en lavere status end andre, være retfærdigt? Mit svar på denne udfordring vil først træde frem i sin helhed i senere kapitler, men i dette skal jeg forsøge at vise, at det under bestemte betingelser ikke er uretfærdigt, at lade et individ bære omkostningerne af sine valg, selvom hun har været genstand for undertrykkende socialisering.

Kapitlet forløber som følger. Først beskrives Masons udfordring, og jeg forsøger at finde frem til den bedste måde at forstå denne på. Dernæst giver jeg mit svar på udfordringen, hvor jeg argumenterer for, at vi må foretage nogle vigtige distinktioner mellem forskellige former for socialisering, og når dette gøres, vil det vise sig, at ressourceteorien er i stand til at imødekomme de problematiske eksempler herpå.

Problemet

Masons argumentation tager sit udgangspunkt i et eksempel på kønssocialisering: den 'karriereofrende mor'. Dette eksempel skal tjene til at vise, at det ikke altid er rimeligt at holde et individ fuldt ud ansvarligt for sine autentiske valg, når hun er blevet udsat for undertrykkende socialisering, selvom hun objektivt set er blevet givet mulighederne for at handle anderledes. Kvinden i eksemplet har haft mulighederne for at opnå relevante kvalifikationer til at forfølge en karriere. Hun er og har imidlertid været uvillig til at gøre brug af disse muligheder, fordi hun grundet sin socialisering mener, (a) at hun som moder har en særlig forpligtelse til at tage sig af børnene personligt eller (b)

⁸ Dette kapitel reproducerer dele af LAS.

blot ønsker at hellige sig selv til samværet med børnene i stedet (Mason 2000: 230-231).

Bemærk, at eksemplet ikke skal vise, at ressourceteorien ikke kan give kvinden mulighederne for at gøre andre ting end at passe børnene, men derimod at dens tilskrivning til hende af det fulde ansvar for det autentiske valg, hun træffer, *givet* disse muligheder, er problematisk. Mason hævder således, at kvinden ikke bør bære det fulde ansvar for sit valg, da det reflekterer undertrykkende socialisering, selvom hun kunne have valgt anderledes. Dette kan ses som et direkte angreb på kravet om (autentisk) ambitionsfølsomhed, og på det retfærdige ved at lade alle autentiske individer bære de omkostninger, som er en konsekvens af deres egne valg.

For at underbygge sin konklusion giver Mason (2000: 241-242) eksemplet tre forskellige udformninger: i den *første* accepterer kvinden samfundets normer og konventioner med minimal refleksion over deres indhold. Hun accepterer således, at mødre har det primære ansvar for pleje og pasning af omsorgskrævende børn, og hun organiserer den måde, hvorpå hun og partneren opfostrer børnene i lyset af dette. I den *anden* version er kvindens valg delvist udtryk for kritisk refleksion, men er ligeledes en konsekvens af et dybtfølt behov for at hellige sig børnepasningen personligt. Hun benægter, at kvinder har primært ansvar for pleje og pasning af omsorgskrævende børn, men hun er ikke fuldt ud på det rene med i hvor høj grad, den socialisering, hun har været udsat for, har præget og stadig præger hendes adfærd. I den *sidste* udformning er kvinden fuldt ud refleksiv. Hun besidder grunde for at gøre, som hun gør, og hun er vidende om, hvordan hendes behov og ønsker er præget af socialiseringsmekanismer. Hun afviser, at kvinder er hovedansvarlige for opfostringen af børn, men hun har et dybtfølt behov for ikke desto mindre at varetage denne opgave personligt. Hun anerkender, at socialiseringsprocesser har formet selve hendes identitet, herunder hendes dybeste behov og ønsker, men hun tilslutter sig alligevel refleksivt disse behov og ønsker som sine egne.

Mason hævder, at det i alle tre udformninger af eksemplet ville være uretfærdigt at lade kvinden bære de fulde omkostninger for sit valg, fordi valget skyldes socialisering. Men da alle vores valg i sidste ende i større eller mindre grad vil reflektere socialiseringsprocesser, så kan socialiseringen i sig selv ikke levere hele svaret på, hvorfor det er problematisk at holde den karriereofrende mor fuldt ud omkostningsansvarlig. Den anden del af svaret er, at de indsocialiserede normer er af en særlig problematisk beskaffenhed. Den norm, som siger, at mødre har det primære ansvar for pasningen af bør-

nene er patriarkalsk, sexistisk og uretfærdig, og det er delvist⁹ uretfærdigheden af normen, som forklarer, hvorfor det ifølge Mason er uretfærdigt at kræve af den karriereofrende mor, at hun påtager sig de fulde omkostninger ved sin beslutning (Mason 2000: 243-244). Forskellen på undertrykkende og uskyldig socialisering ligger altså i kombinationen af intensiv socialisering og socialiseringens 'indhold'.

Masons pointe er således, at det delvist er de indsocialiserede normers sexistiske og uretfærdige karakter, som medfører, at den karriereofrende mor må behandles anderledes end en person, der ikke er således socialiseret. Så den karriereofrende mor udgør ifølge Mason en indvending mod Dworkins teori; hun er blevet udsat for en socialisering, som gør det uretfærdigt at holde hende fuldt ud ansvarlig for sine valg, selvom hun autentisk tilslutter sig sine ønsker og overbevisninger. Da fortalere for ressourceteorien ikke kan anerkende socialisering som en undskyldende omstændighed, er teorien utilstrækkelig.

Hvis jeg forstår Mason ret, er det egentlig kun den tredje udformning af eksemplet, som ifølge ham udgør en udfordring for ressourceteorien. Det skyldes, at ressourceteoretikere ville kunne hævde, at de andre udformninger indebærer en kvinde, som ikke lever op til autenticitetsprincippet. Jeg vil følge Mason i denne fortolkning i nærværende kapitel, selvom det ikke er helt klart, om ressourceteoretikere er berettigede til blot at betragte kvinden i disse udlægninger som havende ikke-autentiske ønsker. Jeg vender tilbage til en nærmere undersøgelse af autenticitet i kapitel 4. Men i dette kapitel antager jeg blot, at udfordringen udelukkende involverer Masons tredje version af den karriereofrende mor.

Svaret på indvendingen

Som nævnt vil jeg antage i overensstemmelse med Masons tredje udformning af eksemplet, at kvinden lever op til Dworkins autenticitetskriterier, dvs. ikke er blevet tvunget eller manipuleret og tilslutter sig sine ønsker og overbevisninger. Jeg vil skelne mellem tre forskellige reaktioner, man kan have, når man stilles over for bestemte sociale normer, og som har forskellige normative implikationer: man kan (a) betragte normerne som en ekstern begrænsning, (b) internalisere dem og (c) acceptere dem. Jeg vil argumentere

⁹ Det er lidt uklart, om Mason mener, at socialisering i sig selv udgør et problem, dvs. selvom den ikke indebærer uretfærdige normer. Hans formuleringer kunne indikere, at han gør, men han giver ikke nogen forklaring på hvorfor.

for, at når denne skelnen foretages, bliver det klart, at ressourceteorien kan imødekomme betydningen af socialisering.

Sociale normer kan forstås som påbud om at handle eller undlade at handle på en bestemt måde (Elster 2007: 354-355). Normer opretholdes, idet folk i praksis behandler bestemte former for adfærd som passende/upassende ved at sanktionere upassende adfærd. Disse sociale sanktioner kan tage forskellige former lige fra direkte vold i den ene ekstrem til mild latterliggørelse eller blot at tænke dårligt om normbryderen i den anden. I alle tilfælde vil folk, som tror på normerne, forsøge at påføre omkostninger på adfærd, som betragtes som i modstrid hermed.

Nu kan man som nævnt reagere på forskellige måder stillet over for sociale normer. Den første reaktion, (a), som endnu ikke kan kaldes egentlig socialisering, er at betragte normerne som en form for eksterne begrænsninger på ens adfærd. Det synes i modstrid med Masons beskrivelse af den karriereofrende mor, at hun skulle forholde sig udelukkende på denne måde, men vi kan udmærket forestille os personer, som gør. En sådan person må tage de sociale omkostninger ved at udføre bestemte handlinger i betragtning, når hun beslutter, hvordan hun vil leve sit liv. Hvis vi siger, at patriarkalske normer er udbredte i et samfund, og at folk generelt vil sanktionere kvinder, som forfølger en professionel karriere ved at tænke ilde om dem, latterliggøre dem, undgå samvær med dem, eller det der er værre, men ikke behandler mænd på samme vis, så synes det problematisk fra et lighedsperspektiv. Men hvorfor? Jeg foreslår, at denne situation er uretfærdig, fordi kvinder står over for sociale omkostninger (sanktioner), som mænd ikke gør, og denne forskel er en forskel i omstændigheder, og som denne formulering antyder, vil det derfor være en ulighed, som kan anerkendes af ressourceteorien (jf. Dworkin 2000: 160-161). Dette accepterer Mason tilsyneladende også (jf. Mason 2006: 186-187), hvilket indikerer, at denne udlægning af den karriereofrende mors situation ikke er den tiltænkte.

I ovenstående udlægning af den karriereofrende mors situation betragtes de sociale normer i samfundet (a) som en form for ydre begrænsning på det enkelte individs valgsituation, og i denne form finder jeg det rigtigt, at hun ikke nødvendigvis bør bære de fulde omkostninger for sit autentiske valg. Den fulde forklaring på dette må imidlertid vente til kapitel 5. Men man kan også reagere på andre måder over for sociale normer, nemlig ved (b) at internalisere dem og (c) at acceptere dem (jf. Gibbard 1990: 68-75; Wallace 1994: 40-42). I begge tilfælde vil jeg sige, at man er blevet socialiseret til at indoptage normen. Men som jeg vil demonstrere, er der en vigtig forskel på betydningen af disse to former for socialisering for, hvordan vi skal vurdere det socialiserede individs ansvar.

Socialisering kan altså gives to betydninger: (1) den proces, hvorved en norm kommer til at blive internaliseret, eller (2) den proces, hvorved en norm kommer til at blive accepteret. *Internalisering* indebærer, at man er disponeret for at lade sig motivere af normen. Dette vil ofte involvere, at man sanktionerer sig selv følelsesmæssigt ved normbrud, fx ved at føle skam. Internalisering behøver dog ikke nødvendigvis betyde accept. Jeg kan have internaliseret en norm, som siger, at man bør overholde færdselsloven, og som medfører skam, hvis jeg cykler over for rødt selv om natten, hvor der ingen biler er på vejen, selvom jeg samtidig betragter normen som ukorrekt. For at acceptere en norm i modsætning til blot at have internaliseret den må man vurdere eller bedømme den som gyldig eller begrundet. Man må tilslutte sig den.

Det er tilsyneladende i den første af disse betydninger, Mason bruger socialiseringsbegrebet. Den karriereofrende mor accepterer netop ikke den sexistiske norm. Men som jeg vil forsøge at vise, kan socialisering i denne form ikke udgøre et problem for ressourceteorien. Det relevante spørgsmål er, hvad det betyder, at kvindens valg 'reflekterer' socialisering, og hvordan hun kan forkaste den sexistiske norm, mens hun samtidig godkender og tilslutter sig værdien af børnepasning på en måde, som er problematisk fra et lighedsperspektiv. Den mest naturlige fortolkning af dette er, at børneopfostringen tilvælges (og karrieren fravælges), fordi kvinden mener, hun har gode grunde hertil. Eksempelvis kunne hun mene, at det direkte samvær mellem forældre og børn bidrager til børnenes udvikling i positiv retning, og hun tror, at hun vil være bedre til at varetage dette end sin partner. Hun vil gerne være der for børnene i alle barndommens faser, fordi hun mener, at samværet med børnene er livets egentlige mening. Eller hun har blot lyst til at passe børnene.

Hvis hun imidlertid besidder disse grunde, og hun vælger at hellige sig børnepasningen netop derfor, hvordan kan socialiseringen så på en uretfærdig måde påvirke hendes valg? I undersøgelsen af dette spørgsmål vil jeg antage, at der ikke generelt findes sexistiske normer i samfundet. Denne antagelse er nødvendig for at undersøge den særskilte betydning af socialisering, dvs. som ligger ud over den eksterne begrænsning, som jeg anerkendte ovenfor. Vi kunne fx forestille os, at den karriereofrende mor er opvokset i en særligt patriarkalsk landsby, men nu er flyttet til storbyen, og/eller har haft patriarkalske forældre, som nu er døde. Hun er altså blevet udsat for sexistiske socialiseringsmekanismer gennem sin opvækst, men er ikke i sin nuværende situation udsat for sexistiske sociale normer. Der gives nu forskellige muligheder.

Først kunne vi forestille os, at den karriereofrende mor forkaster den sexistiske norm, men vurderer at hun har andre grunde, som hun tilslutter sig. Men i så fald synes der ikke at være et problem, da hun træffer sit valg med en anden begrundelse end den sexistiske norm. Det er svært at se, hvordan den undertrykkende socialisering bliver problematisk fra et lighedsperspektiv, fordi kvinden i dette tilfælde (1) forkaster den sexistiske norm og (2) besidder andre grunde for at gøre, som hun gør. Det er også svært at se, hvordan socialiseringen på problematisk vis kan siges at have påvirket selve hendes identitet og dybtfølte ønsker.

Det må altså samtidigt gøre sig gældende, at kvinden eksplicit afviser den patriarkalske norm, men alligevel er stærkt påvirket af den. Vi kunne måske antage, at hun ikke mener, at det er hendes særlige ansvar som kvinde at tage sig af børnepasningen personligt. Men når det kommer til stykket, så får hun alligevel dårlig samvittighed, når hun overlader det til andre. Hun har simpelthen en underliggende trang til at gøre det. Jeg vil sige, at hun har internaliseret normen, men ikke accepteret den. Lad os så sige at kvinden udelukkende helliger sig børnepasningen på baggrund af sin lyst eller trang, dvs. at hun ikke har andre grunde til at gøre det. I så fald ville følgende svar være åbent for en ressourceteoretikeren: hvis kvinden vurderer, at hun har grunde til at forfølge sin karriere, så må 'ønsket' om at passe børnene i en vis forstand fungere som et handicap, da hun ikke kan pege på nogen grunde til at føle, som hun gør. 'Ønsket' står i vejen for hendes virkelige, dvs. autentiske, ambitioner. Det er fuldt ud i overensstemmelse med ressourceteorien, at nogle af vores 'ønsker' og følelser udgør handicaps, hvis de forhindrer os i at gøre det, vi autentisk ønsker, og teorien rummer muligheder for at håndtere dette (Dworkin 2000: 81-83, 293). Ifølge min udlægning af Dworkins teori kan socialisering som internalisering altså udgøre et lighedsproblem, nemlig når de internaliserede ønsker eller tilbøjeligheder er i modstrid med individets velovervejede bedømmelse af, hvad hun har grund til at gøre. I så fald er de en del af hendes omstændigheder.

Så lad os i stedet sige, at hun hævder, at hun faktisk identificerer sig med 'ønsket' – det er ikke et 'handicap' for hende. I så fald må vi spørge hende, om hun da ikke alligevel vurderer, at børnepasningen er værd at hellige sig, eller på anden måde kan pege på gode egenskaber ved dette valg. Hvad skulle det ellers betyde, at hun *identificerer* sig med lysten til at opfostre børnene? Det kan være, fordi hun enten faktisk accepterer den sexistiske norm (i modstrid med Masons beskrivelse), eller fordi hun har andre grunde, som hun accepterer. Hvis hun tilslutter sig andre grunde end de patriarkalske, og hun således ud over sin internaliserede følelse eller lyst kan pege på andre træk ved dette valg, som gør det attraktivt, synes problemet igen at forsvinde. Hun

har i så fald andre grunde, som udgør den egentlige motivation. Det er godt nok sandt, at fraværet af disse grunde ikke ville have ændret hendes valg, givet den internaliserede lyst, men på den anden side ville hun ikke have valgt anderledes givet sine andre grunde, selvom denne lyst forsvandt. Hun handler således, som det ifølge hendes egen vurdering er bedst.

I alle de ovenstående udlægninger af eksemplet har jeg antaget, at den karriereofrende mor har internaliseret den patriarkalske norm, og at den enten (1) virker som forhindring for, at hun kan gøre det, hun i virkeligheden gerne vil, eller at den (2) ikke gør, fordi den er i overensstemmelse med andre grunde, som hun accepterer. Konklusionen er, at socialisering i tilfældet (1) udgør et lighedsproblem, og at hun under disse omstændigheder ikke bør holdes fuldt ud ansvarlig for sit autentiske valg. Men dette er netop en implikation af ressourceteorien. Hvordan vi mere konkret vurderer hendes ansvar afhænger af, hvor alvorlige hendes interne sanktioner er, hvor svært det er for hende at overvinde lysten, og om det er rimeligt at antage, om hun ville have forsikret sig mod denne form for handicap (jf. forrige kapitel).

I tilfældet (2), som synes at være bedst i overensstemmelse med Masons beskrivelse, finder jeg det derimod mest retfærdigt at holde kvinden fuldt ud ansvarlig for sit valg. Her spiller den socialiserede lyst ingen rolle for hendes egen vurdering af, hvad hun bør gøre, eller den er blot i overensstemmelse med andre ikke-sexistiske grunde, som hun i fravær af lysten ville have taget som tilstrækkelige til at gøre det, hun gør. At respektere hende som en person, der har sit eget perspektiv på, hvad der giver et liv værdi, synes for mig at kræve, at man holder hende ansvarlig for, hvad hun fra dette perspektiv vælger at gøre.

Konklusion

Konklusionen er således, at Mason er berettiget i at kritisere Dworkin for at undervurdere betydningen af sociale normer og socialisering for, hvad der er en retfærdig fordeling af materielle ressourcer. Han har ligeledes ret i, at det ikke altid er rimeligt at holde socialiserede personer fuldt ud omkostningsansvarlige for deres autentiske valg, og at der derfor kan være grund til at kompensere sådanne personer økonomisk. Jeg har imidlertid argumenteret for, at Masons indvending indeholder forskellige dimensioner, som må undersøges fra hinanden for at evaluere den præcise betydning af socialisering.

For det første er det vigtigt at holde den eksternt begrænsende betydning af sociale normer for øje. Som jeg vil vise i kapitel 5 rummer ressourceteorien kapaciteten til at håndtere problematiske former for sociale normer. For det andet har jeg peget på, at vi må skelne mellem socialisering som in-

ternalisering og socialisering som accept, og jeg har forsøgt at vise, at socialisering som internalisering nogle gange udgør et lighedsproblem. Det er tilfældet, når internaliserede normer udgør en intern begrænsning på en persons muligheder for at forfølge sine autentiske ambitioner. Når en person oplever eksterne eller interne begrænsninger på sine muligheder for at gøre det, hun ønsker, er det derfor uretfærdigt at holde personen fuldt ud omkostningsansvarlig for sine valg. Men min påstand er, at dette faktisk følger af resource teorien, korrekt forstået; folk skal holdes ansvarlige for deres autentiske valg, *givet* lige omstændigheder. Når socialisering som internalisering *ikke* udgør en intern begrænsning på et individs handlemuligheder, som i den mest plausible udlægning af den karriereofrende mor, er det derimod *ikke* uretfærdigt at holde personen fuldt ud ansvarlig.

Kapitel 4.

Lige ressourcer og problemet med adaptive præferencer¹⁰

Indledning

Som lovet i forrige kapitel vil jeg nu underkaste ressourceteoriens autenticitetsbetingelse en nærmere undersøgelse. Dette vil foregå gennem en diskussion af såkaldte adaptive præferencer, dvs. præferencer som er tilpasset til individets tilgængelige sæt af handlemuligheder, men diskussionens pointer vil ligeledes kunne finde anvendelse på Masons eksempel fra forrige kapitel.

Det er blevet hævdet af flere prominente teoretikere, at eksistensen af adaptive præferencer udgør et problem for retfærdighedsteorier, som benytter folks egne overbevisninger og præferencer som mål for, eller som del af et mål for, hvor velstillede folk er. Vi kan kalde disse teorier subjektivistiske. Ressourceteorien er en delvist subjektivistisk teori, fordi den anvender folks egne præferencer, som de indgår i misundelsestesten, som betingende for, hvad en lige og retfærdig fordeling indebærer. Adaptive præferencer udgør et problem for disse teorier, hævdes det, fordi (1) de er (eller kan være) ikke-autonome; (2) de fører til (eller kan føre til) mindre velfærd for deres bærere, eller for samfundet som helhed; og fordi (3) de er (eller kan være) induceret af uretfærdige omstændigheder.

Denne udfordring til subjektivistiske teorier og dermed ressourceteorien tvinger fortalere for sådanne teorier til at overveje nærmere, hvilke overbevisninger og præferencer der kan tælle som autentiske eller respektværdige for disse teoriers formål. For ressourceteoretikerens vedkommende mener jeg, det er frugtbart at forstå autenticitet og autenticitetsprincippet i lyset af det andet princip om menneskelig værdighed, dvs. princippet om personligt ansvar. Vi kan så skelne mellem to betingelser for autenticitet, nemlig intern og ekstern autenticitet. Intern autenticitet handler om at have den rette form for forhold til sine egne overbevisninger og ønsker, og i den udlægning jeg giver heraf kræver dette, at man anser sig selv som lydhør over for grunde. Intern autenticitet forudsætter samtidig, at man har bestemte evner, som gør det rimeligt at fortolke en som således lydhør. Ekstern autenticitet kræver, at man

¹⁰ Dette kapitel sammenfatter de centrale argumenter i EAA.

er etisk uafhængig og fri for underordnelse. Autenticitetsprincippet forstås på denne baggrund som læggende en pligt på regeringen til at sikre betingelserne for intern og ekstern autenticitet og som givende borgerne en tilsvarende ret til denne sikring.

Hvis autenticitet forstås således, viser det sig imidlertid, at adaptive præferencer som sådan ikke er i modstrid hermed. Hvis og når eksempler på adaptive præferencer virker problematiske, så er det i virkeligheden ikke adaptive præferencer som sådan, der udgør problemet, men snarere andre faktorer, såsom underordnelse, diskrimination eller ulige ressourcer.

Problemet med adaptive præferencer

I denne sektion vil jeg beskrive, (1) hvad vi skal forstå ved adaptive præferencer, og (2) hvorfor flere teoretikere har opfattet eksistensen heraf som normativt problematisk. Jeg vil starte med at lave en skelnen mellem adaptive præferencer i snæver og bred forstand. Adaptive præferencer i snæver forstand er temaet for Jon Elsters (1983) klassiske arbejde. Adaptive præferencer er i Elsters forståelse præferencer, som ubevidst er blevet tilpasset til individets tilgængelige sæt af handlemuligheder. Dette sker for at reducere kognitiv dissonans, dvs. det ubehag som er resultat af, at man ikke kan tilfredsstille sine præferencer. I fabelen med ræven, som ikke kan nå rønnebærrene, bevirker denne psykologiske mekanisme (adaptiv præferencetilpasning), at ræven ikke længere ønsker rønnebærrene, fordi 'de er sure'. I den anden brede betydning er fænomenet ikke begrænset til ubevidste tilpasninger af præferencer. I denne betydning, som bl.a. Martha Nussbaum (2001) og Cass Sunstein (1991) anvender, er præferencerne relevant adaptive eller endogene, blot så længe de er formet af eller ændrer sig med det tilgængelige sæt af handlemuligheder.

Der er, så vidt jeg kan se, tre overordnede grunde til at betragte adaptive og endogene præferencer som normativt problematiske. For det første kan de betragtes som problematiske, fordi de er ikke-autonome. Dette gælder i særdeleshed for snævert adaptive præferencer, som ifølge Elster formes bag om ryggen på individet, der har dem. For at være autonome må præferencer dannes intentionelt, men det er ikke tilfældet for adaptive præferencer, som formes eller ændrer sig ubevidst. Men ifølge Sunstein (1991-11-12) kan endogene præferencer ligeledes være ikke-autonome, og det medfører, at det kan være berettiget for regeringen at regulere folks adfærd og evt. tvinge folk til at handle i modstrid med deres præferencer.

For det andet kan adaptive og endogene præferencer føre til et suboptimalt velfærdsniveau både på individniveau og for samfundet som helhed.

Dette kan ifølge Sunstein ligeledes begrunde, at regeringen intervenserer (evt. med tvang) for at ændre folks adfærd. Dette kan eksempelvis være tilfældet mht. narkomaner (Sunstein 1991: 11). Hvorvidt forbud eller andre former for regulering i sidste ende er berettiget her, afhænger selvfølgelig af, hvad de videre konsekvenser af at lave disse tiltag vil være.

En tredje grund til at betragte adaptive og endogene præferencer som problematiske er, at de kan afspejle uretfærdige omstændigheder (Nussbaum 2001). Hvis en kvinde fx har en præference for at blive sygeplejerske i stedet for at blive læge, fordi hun ved, at det grundet ubredt uformel og formel diskrimination ikke er muligt at blive læge, så er denne præference suspect.

Så adaptive og endogene præferencer synes umiddelbart problematiske for så vidt, de er ikke-autonome, suboptimale i velfærdstermer, og/eller reflekterer uretfærdige omstændigheder. Spørgsmålet er så, hvordan disse tilsyneladende grunde til at være mistro til præferencer, således dannet, kan håndteres af ressourceteorien. Jeg mener, at eksistensen af adaptive præferencer i første omgang tvinger os til at overveje nærmere, hvordan autenticitetsprincippet skal forstås.

En fortolkning af autenticitet

Autenticitetsprincippet er en del af svaret på, hvilke rettigheder og begrænsninger, der må eksistere, for at et marked og en omfordelingsmekanisme modelleret over hypotetisk forsikring kan siges at behandle alle med lige omsorg og respekt. En regering, der ønsker at behandle alle retfærdigt, dvs. med lige omsorg og respekt må levere bestemte omstændigheder, som befordrer autentiske overbevisninger og præferencer. Ovenfor udlagde jeg dette som betingelser, hvorunder folk kan tilslutte sig deres overbevisninger og præferencer, og hvor de ikke er genstand for tvang og manipulation. Men nu er det jo klart, at ikke alle former for tvang er i modstrid med autenticitet, som det forstås i ressourceteorien. Fx er den tvang, Stein Bagger udsættes for, som er en konsekvens af hans kriminelle handlinger, ikke i modstrid med, at Stein Bagger kan have overbevisninger og præferencer, som tæller som autentiske i ressourceteorien forstand. Ligeledes kan man rejse spørgsmålet, hvad der adskiller manipulation fra legitim indflydelse. Endelig er det heller ikke klart, hvad der mere præcist skal forstås ved tilslutning eller accept af ens præferencer.

For at tage udfordringen fra eksistensen af adaptive præferencer op mener jeg, at vi på frugtbar vis kan fortolke autenticitetsprincippet i lyset af princippet om personligt ansvar (det andet princip for menneskelig værdighed). Dette synes rimeligt, siden det er en grundantagelse for denne oversigt

og afhandlingen som helhed, at en regering må behandle folk i overensstemmelse med menneskelig værdighed. Dertil kommer, at autenticitetsprincippet rimeligvis kan forstås som et princip om, hvornår det er rimeligt at holde folk ansvarlige for deres overbevisninger og præferencer. Det er derfor samlet set rimeligt at trække på den opfattelse af personligt ansvar, som udtrykkes i det andet princip for menneskelig værdighed, for at afklare hvordan autenticitetsprincippet bedst kan forstås.

Princippet om personligt ansvar siger, at hver enkelt selv er personligt ansvarlig for sit eget liv i den forstand, at han (1) må holdes ansvarlig for sine attituder, valg og handlinger, og (2) at han ikke må udsættes for underordnelse – han må være etisk uafhængig (Dworkin 2011: 211-212). Det første er grundlæggende et spørgsmål om, at det er rimeligt at bebrejde ham, rose ham og/eller kritisere ham for hans attituder, valg og handlinger, mens det andet handler om, at andre skal behandle ham på en bestemt måde; de skal undlade at tvinge ham til at handle på bestemte måder blot fordi, de selv mener, at værdien af et menneskeliv kræver dette.

Overføres dette på autenticitetsprincippet kan vi skelne mellem intern og ekstern autenticitet svarende til de to sider af personligt ansvar. Intern autenticitet må således forstås som den måde at forholde sig til sig selv og sine ønsker på, som gør det rimeligt at tilskrive (vurderings)ansvar. Jeg udlagde dette i kapitel 1 som et spørgsmål om, at man er i stand til at have vurderingsfølsomme attituder, dvs. attituder for hvilke det er passende eller rimeligt at spørge efter og give grunde (Scanlon 1998: 21). Vurderingsfølsomme attituder er ifølge Scanlon (1998: 22) 'op til os selv' i den forstand, at de afhænger af vores egen vurdering af, om passende grunde er til stede for dem. Det betyder, at vi kan holdes ansvarlige for dem, dvs. det er passende at tilskrive dem til os og at kræve af os, at vi forsvare dem (Scanlon 1998: 22). Hvis vi forstår ansvar for noget (en attitude, en handling) som primært et spørgsmål om, at det er passende at kræve grunde for det, og at det er passende at vurdere personer i lyset af de grunde, de giver, kan vi altså rimeligvis holde folk ansvarlige for deres vurderingsfølsomme attituder.

En anden måde at udtrykke dette på er, at vi er os selv i den relevante forstand, hvis vi opfatter os selv som værende lydhøre over for grunde (jf. Raz 1999). Men hvis intern autenticitet forstås således, må der være bestemte nødvendige betingelser herfor. Som Raz skriver:

To believe that we are responsive to reason requires understanding of what counts as relevant evidence, what are relevant reasons and what not, and an at least rough competence in evaluating their bearing. Those who do not possess that competence and that understanding cannot be said to see

themselves as responsive to reason. If they claim that they are, this is merely because they do not understand what they claim (Raz 1999: 19-20).¹¹

For rimeligvis at kunne fortolke en person som havende vurderingsfølsomme attituder eller som opfattende sig selv som lydhør over for grunde, må hun også i nogen grad være lydhør eller sensitiv over for grunde. Det må være rimeligt at se hende som en, der anser bestemte overvejelser som noget, der tæller for at indtage en bestemt attitude og udføre en bestemt handling, og hvis hendes adfærd er fuldstændigt ufølsom over for grunde, som vi ser dem, synes det umuligt at fortolke hende som sådan. For at være forståelig for os må hun i nogen grad ligne os i sin måde at anse bestemte overvejelser som grunde, dvs. overvejelser som også vi ser som grunde.

Dworkin (2011: 226) har i tråd hermed, som nævnt i kapitel 1, identificeret to overordnede kapaciteter, som man skal besidde over et givet minimalt niveau for at kunne holdes ansvarlig. Det drejer sig om evnen til at forme sande vurderinger af virkeligheden, andres mentale tilstande og konsekvenserne af sine handlinger på den ene side og evnen til at afpasse sine handlinger til sine overbevisninger på den anden. Det er selvsagt klart, at det vil være svært at fastsætte en præcis skillelinje mellem tilstrækkeligt gode evner til at kunne blive holdt ansvarlig og ikke tilstrækkeligt gode evner, men ikke desto mindre synes det rimeligt at antage, at vi må operere med en sådan distinktion. Vi fritager faktisk nogle individer fra ansvar såsom helt små børn, fordi vi ikke mener, de besidder tilstrækkeligt gode evner, a la dem Dworkin udpeger, til at blive holdt ansvarlige. Jeg betragter det derfor som plausibelt, at noget lignende disse to evner må forudsættes for, at vi kan betragte en person som en, der kan anse sig selv for lydhør over for grunde og dermed internt autentisk.

Lad os nu vende os til de eksterne betingelser for at være autentisk. Disse må indfange, at visse former for behandling bevirker, at en persons overbevisninger ikke rimeligvis kan siges at være hendes egne. Jeg udlagde ovenfor disse betingelser som fraværet af tvang og manipulation, men som jeg også skrev, er det klart, at ikke alle former for tvang synes undergravende for autenticitet, og det er samtidigt svært at udstikke grænsen mellem illegitim manipulation og legitim indflydelse. Hvis vi imidlertid trækker på den anden side af princippet om personligt ansvar, så kan vi skelne på følgende måde mellem legitime og illegitime former for påvirkning og indflydelse. Illegitime

¹¹ Jeg fortolker lydhørhed over for fornuften i Raz' formulering som ækvivalent med lydhørhed over for grunde. Man kan kun være lydhør over for fornuften, hvis man er lydhør over for grunde.

former for indflydelse er former for behandling som ved hjælp af sanktioner eller truslen herom sigter mod, eller faktisk medfører, at bestemte handlemuligheder fra en bestemt persons tilgængelige sæt elimineres, fordi disse muligheder betragtes som uværdige, intrinsisk dårlige for individet eller i modstrid med et godt og vellykket liv. Dvs. illegitim indflydelse er indflydelse, som underordner bestemte individer.

Forskellige former for sanktioner kan anvendes i underordnelsen af et individ, og det er selvfølgelig klart at graden af underordnelse afhænger af, hvor alvorlige disse sanktioner er. Anvendelse af vold eller truslen herom synes klart mere begrænsende for et individ end at blive genstand for nedsættende og ringeagtende attituder. Ikke desto mindre er alle former for behandling, som har til formål at påføre et individ byrder, som hun ellers ikke ville skulle bære (dvs. sanktioner), fordi hendes intentioner og valg betragtes som uværdige, underordnelse og dermed en trussel mod ekstern autenticitet.

Samlet set har jeg altså givet en fortolkning af autenticitetsprincippet i denne sektion, som opstiller en intern og en ekstern betingelse for autenticitet. En person har internt autentiske overbevisninger, hvis hun ser dem som lydhøre over for grunde, dvs. de er vurderingsfølsomme attituder, og hun har de nødvendige evner til at blive fortolket som en, der kan have sådanne attituder. Hendes overbevisninger er eksternt autentiske, hvis de ikke er dannet under omstændigheder, som underordner hende. I den næste sektion vil jeg diskutere, om eksistensen af adaptive præferencer udgør en trussel mod personers autenticitet, således forstået. Først skal det imidlertid præciseres, hvordan jeg mener, vi bør forstå autenticitetsprincippets implikationer for regeringens forpligtelser og borgernes tilsvarende rettigheder.

En retfærdig regering har en pligt til at behandle sine borgere med lige omsorg og respekt (og borgerne har en tilsvarende ret, hvilket betragtes som underforstået i det følgende). Autenticitetsprincippet kan forstås i forlængelse heraf som påførende regeringen bestemte pligter. På den ene side har regeringen en pligt til ikke selv at handle i modstrid med folks autenticitet. Dette er primært et spørgsmål om ekstern autenticitet. Regeringen må ikke gennem sine love og policies underordne nogen individer. Men på den anden side må den også sikre, for så vidt muligt, at mere uformelle former for privat underordnelse ikke finder sted.

Omfanget af denne pligt afhænger af, hvad regeringen har magt til at gøre, og af hvilke sociale relationer underordnelsen eksisterer i. Der er sociale relationer, som vi ønsker at have adgang til, og som en retfærdig regering har pligt til at tillade, men som intrinsisk rummer muligheden for underordnelse. Familien er et eksempel. Venskaber et andet. Disse relationer er i hvert

fald delvist betingede af, at parterne har de rette former for attituder til hinanden, men det betyder, at man ikke kan tvinge folk til at indgå i sådanne relationer. Hvis underordnelsen derfor består i, at nogle individer truer med at afbryde sådanne attitudeforankrede relationer, er det umuligt at udbedre ved magt. Der er dog tiltag, en regering kan have pligt til at udføre, som forsøger at hjælpe ofrene for uformel underordnelse på andre måder end direkte intervention. Oplysningskampagner, uddannelse, mentorordninger, væresteder for udsatte personer, juridisk hjælp o.l.

Endelig har regeringen pligt til at sikre de interne betingelser for autenticitet, i særdeleshed at alle har de fornødne evner til at forme sande vurderinger af virkeligheden, andres mentale tilstande og konsekvenserne af ens handlinger samt til at omsætte ens vurderinger til handling. Dette vil minimalt kræve ordentlige uddannelsesinstitutioner, som alle har adgang til.

Er adaptive præferencer ikke-autentiske?

Spørgsmålet er så, om eksistensen af adaptive præferencer som sådan undergraver folks autenticitet eller på anden måde synes problematisk fra et ressourceteoretisk perspektiv. Jeg vil argumentere for, at dette ikke er tilfældet, dvs. adaptive præferencer er ikke i sig selv uautentiske, men at eksempler på adaptive præferencer ikke desto mindre kan være problematiske af andre grunde. De kan fx eksemplificere underordnelse, diskrimination, eller ulige ressourcer – alt sammen noget, som ressourceteoretikere vil fordømme.

Lad os betragte et eksempel på snævert adaptive præferencer. Fatima har en muslimsk baggrund og bærer tørklæde. Ønsket om at bære tørklæde har dannet sig bag om ryggen på hende, dvs. ubevidst. Hun har ikke intentionelt sat sig for at danne dette ønske, men det er blot en konsekvens af, at hun har tilpasset sig sine omstændigheder, hvor muligheden for at smide tørklædet og samtidig være medlem af den kulturelle gruppe simpelthen ikke eksisterer. Antag nu at regeringen beslutter at forbyde tørklæder i det offentlige rum for at 'hjælpe' muslimske kvinder med at undslippe deres begrænsende adaptive præferencer. Regeringen mener måske, at det at bære tørklæde er noget, man ikke kan vælge autonomt. Fatimas præferencer må rimeligvis siges at være ikke-autonome i fx Elsters forstand (dermed ikke være sagt, at Elster ville støtte eller er forpligtet på at støtte et forbud mod tørklæder på dette grundlag). Men ville et sådant forbud være retfærdigt (eller i hvert fald ikke uretfærdigt)? Det forekommer mig, at svaret fra et ressourceteoretisk perspektiv må være nej. Et forbud mod tørklæder i det offentlige rum ville underordne muslimske kvinder. Regeringen ville med et sådant for-

bud ikke vise den fornødne respekt for deres personlige ansvar for deres eget liv.

For det første ville et forbud retfærdiggjort med henvisning til Fatimas autonomi, eller for den sags skyld hendes velfærd, udgøre kollektiv magt anvendelse med det formål at pådutte hende særlige etiske værdier. Det er underordnelse. Her antager jeg, at Fatima har den minimale kapacitet til at fælde sande domme om verden og for at omdanne disse domme til handling. Jeg kan ikke se, hvordan det faktum, at hendes præference er forårsaget af hendes muligheder kan underminere denne dom. Faktisk kunne hendes vurdering plausibelt ses som forholdsvis fornuftig i lyset af hendes sociale verden. Det faktum, at hun sandsynligvis ikke ville have valgt at bære tørklædet, hvis hendes muligheder var anderledes, end de er, er irrelevant. Min afsmag for at spise slanger afspejler sandsynligvis bl.a. det faktum, at jeg aldrig har haft adgang til den slags mad i løbet af min opvækst, men det betyder ikke, at det er retfærdiggjort at tvinge det ned i halsen på mig. Det er mine faktiske præferencer, der betyder noget – og ligeledes for Fatima.

Her kunne man imidlertid indvende, at det er afgørende for min vurdering, at jeg har fortolket Fatimas præference som en vurderingsfølsom attitude. Hvad nu hvis vi i stedet behandler den som 'rå' i stedet for? En 'rå' præference er en, som ikke rummer nogen vurdering (jf. Cohen 2004: 7). Så hvis Fatimas præference er rå, er den ikke baseret på en vurdering af, hvad hun ser sig som havende grunde til at ønske. Hun ønsker bare at bære tørklæde punktum. Det synes imidlertid svært for mig at forestille mig, hvordan Fatima bare kan 'ønske' at bære tørklæde uden at anse nogen som helst overvejelser som tællende for at gøre det. Uanset hvad man mener om den sag, kan vi imidlertid udmærket tilskrive Fatima ansvaret i følgende forstand for hendes ønske, selvom det er et rå ønske. Hvis hun udfordres til at forsvare det, må hun enten tilslutte sig det eller afvise det. Hvis hun gør det første, omdannes ønsket til en vurderingsfølsom attitude. Hvis hun gør det sidstnævnte, betyder det, at hun behandler den som et handicap, i hvert fald for så vidt den udgør en forhindring for hende i forhold til at forfølge sine andre ønsker. I så fald er præferencen potentielt genstand for ressourceteoretisk bekymring, men ikke den slags bekymring, som autenticitetsprincippet angår, og ikke noget der som sådan har med den adaptive karakter af ønsket at gøre. Det relevante spørgsmål er, om hun tilslutter sig præferencen eller ej, og videre om hun ville have forsikret sig mod at have denne uønskede præference, hvis hun havde haft muligheden herfor på et fair forsikringsmarked.

Nu kunne man alternativt forsøge at retfærdiggøre et forbud med henvisning til de uretfærdige omstændigheder, muslimske kvinder er udsat for. Fra et ressourceteoretisk perspektiv kan hendes omstændigheder være uret-

færdige fx på grund af uformelle diskriminerende normer, som uafhængighedsprincippet udelukker (se næste kapitel). Men at forbyde tørklædet af denne grund ville være temmelig ejendommeligt. Faktisk ville det føje spot til skade. Den rette reaktion på uretfærdige omstændigheder er at ændre omstændighederne, og et forbud ville ikke gøre noget for at realisere dette mål. Det er sandt, at nogle kvinder evt. ville finde et forbud hjælpsomt, fordi de så ville være i stand til at pege på loven som en afgørende grund til at slippe af med tørklædet (dvs. hvis de får lov til at gå ud overhovedet under disse omstændigheder). Men for Fatima stiller tingene sig anderledes, fordi hun virkelig ønsker at bære tørklædet. For at imødegå de uretfærdige forhold hun lider under (hvis hun gør) ved at tvinge hende til at handle i modstrid med hendes autentiske ønske, synes absurd.

Endelig kunne man forsøge at begrunde forbuddet med, at dette vil føre til større samlet velfærd i samfundet som helhed. En sådan begrundelse synes dog temmelig uplausibel for mig, medmindre vi betragter fordomsfulde holdninger mod muslimer som relevant for den samlede velfærd, og sådanne holdninger bør ikke tælles med, hvis vi accepterer uafhængighedsprincippet. Så min påstand er, at eksistensen af snævert adaptive præferencer i sig selv ikke kan retfærdiggøre, at vi tvangsmæssigt griber ind over for de personer, der har præferencerne, så længe den minimale kapacitet til at have personligt ansvar for ens eget liv er til stede. Men tvangsindgreb er ikke regeringens eneste forpligtelse pålagt af autenticitetsprincippet. Hvis præferencer for at bære tørklæder i det mindste undertiden afspejler privat underordnelse (som det synes at være tilfældet for Fatima) eller manglende muligheder for at udvikle eller udøve de nødvendige evner for at have internt autentiske præferencer, har regeringen en pligt til at afhjælpe disse problemer. Hertil kommer, at en person kan stå over for andre uretfærdige forhold, som vækker ressourceteoretisk bekymring såsom diskrimination. Disse uretfærdigheder er imidlertid ikke direkte afledt af de involverede præferencers adaptive karakter, men snarere udtryk for andre aspekter ved omstændighederne såsom ressourceulighed, diskrimination og/eller underordnelse.

Hvis disse overvejelser kan generaliseres, og jeg kan ikke se, hvorfor de ikke skulle kunne, kan vi konkludere, at det fra et ressourceteoretisk perspektiv ikke synes problematisk som sådan, at individer har adaptive præferencer. Hvis og når eksempler på adaptive præferencer synes problematiske, er den virkelige drivkraft den uretfærdige karakter ved de omstændigheder, disse personer står over for, og disse omstændigheder er problematiske uanset, om de involverede præferencer er snævert adaptive eller ej. Jeg vil ikke argumentere nærmere for dette her, men jeg mener, at en tilsvarende dom er berettiget, når det kommer til endogene præferencer. Eksempler der in-

volverer sådanne præferencer er ikke problematiske (når de er) på grund af karakteren af præferencerne som sådan, men snarere på grund af uretfærdige omstændigheder, som de pågældende personer forefinder sig selv i.

Konklusion

Så i den fortolkning af ressourceteorien, jeg har foreslået, bør vi ikke være særligt bekymrede for adaptive præferencer som sådan. Vi bør dog bekymre os om andre kilder til uretfærdighed, der indeholdes i de eksempler på adaptive præferencer, som deres kritikere præsenterer os for. Disse kan imidlertid håndteres af en ressourceteori, som ser auktionen, misundelsestesten og den hypotetiske forsikringsanordning som dele af en større teori, der understreger den enkeltes ret til at blive behandlet med samme omsorg og respekt af sin regering, dvs. som et væsen af samme betydning som andre og med personligt ansvar for sit eget liv.

Efter nu at have en mere præcis opfattelse af autenticitet til rådighed vil jeg slutte kapitlet med nogle bemærkninger om den karriereofrende mor fra forrige kapitel. I de to første udlægninger, Mason giver af eksemplet, er hendes ønske om at hellige sig børnepasningen delvist forårsaget af den socialisering, hun har været udsat for. Hun er altså ligesom Fatima ikke-autonom i den forstand, at hun ikke intentionelt har dannet sit ønske. Jeg antog der, at ressourceteoretikeren kunne sige, at hun er ikke-autentisk tillige. Nu kan vi se, at dette afhænger af, om hun er internt og eksternt autentisk. Da det synes rimeligt at hævde, at den første betingelse er opfyldt, vil den ressourceteoretiske bedømmelse af kvinden afhænge af, om hun er udsat for underordnelse. Hvis det er tilfældet, har hun ifølge argumentet i dette kapitel en ret til, at regeringen handler for at udbedre disse omstændigheder. Men det gælder også kvinden i den tredje udformning af eksemplet. Hun vil ligeledes have en legitim anke mod sin regering, hvis hun er udsat for underordnelse, simpelthen fordi dette udtrykker manglende respekt for hendes ligeværdighed. Truslen mod etisk uafhængighed er således én af de måder, hvorpå det, jeg kaldte den eksterne begrænsning fra sociale normer, kan begrænse individer på en måde, som ressourceteoretikere bør finde problematisk. I næste kapitel vil jeg fuldende billedet ved at pege på en anden vigtig kilde til uretfærdighed, som kan medvirke til, at vi finder den karriereofrende mors omstændigheder problematiske (hvis vi gør).

Kapitel 5.

Lige ressourcer og anerkendelsesproblemet¹²

Indledning

En almindelig feministisk og multikulturalistisk kritik af liberalt-egalitære teorier om retfærdighed er, at deres snævert distributive fokus medfører, at de ignorerer såkaldte statusuligheder eller ulemper der skyldes manglende anerkendelse eller fejlanerkendelse (Anderson 1999; Fraser 1997; 2003; Galeotti 2002; Taylor 1994; Young 1990). Et eksempel er Nancy Frasers position, ifølge hvilken statusulighed og manglende anerkendelse er uretfærdigheder. For Fraser er det uretfærdigt, at nogle personer og grupper nægtes status som fuldgældige partnere i social interaktion som konsekvens af institutionaliserede kulturelle værdimønstre i hvis konstruktion, de ikke har deltaget på lige fod med andre, og som nedvurderer deres særlige kendetegn (Fraser 2003: 29). I dette kapitel vil jeg undersøge, hvorvidt denne kritik over for ressource teorien er holdbar, og da Fraser er en af de fremmeste fortalere for at se anerkendelse som et retfærdighedskrav, vil jeg fokusere på hendes kritik af liberale teorier. Man kan ligeledes se dette kapitel som givende et tredje svar til Masons udfordring (se kapitel 3).

Jeg vil starte med at præcisere, hvad jeg vil forstå ved anerkendelsesproblemet på baggrund af Frasers kritik. Derefter følger en fortolkning af uafhængighedsprincippet, som vil danne udgangspunktet for mit svar på kritikken. Først giver jeg en redegørelse for, hvad vi skal forstå ved fordomme, som omfatter både negative eller fjendtlige holdninger og overbevisninger funderet i stereotyper. Dernæst redegør jeg for, hvad det er ved fordomme således forstået, der (potentielt) bevirker, at de er moralsk forkerte og stiller ofrene herfor dårligere i et ressource teoretisk perspektiv: Jeg hævder, at fordomme er moralsk forkerte, hvis de er uforenelige med folks lige værdighed, og jeg hævder, at forskelsbehandling på grund af forkerte fordomme stiller en person dårligere, hvis han ville have foretrukket sine omstændigheder i den kontrafaktiske situation, hvor der ingen fordomme var. For det tredje undersøger jeg, hvordan vi skal forstå indholdet og omfanget af den ret til beskyttelse mod moralsk forkert diskrimination, som uafhængighedsprincippet

¹² Dette kapitel sammenfatter de vigtigste argumenter fra EPR.

ifølge min fortolkning kræver. Endelig stiller jeg spørgsmålet, om uafhængighedsprincippet er tilstrækkeligt for at håndtere anerkendelsesproblemet, og jeg indrømmer, at dette ikke nødvendigvis er tilfældet. Men jeg argumentere samtidig for, at andre aspekter af teorien kan bringes i spil for at håndtere tilbageværende anerkendelsesproblemer på tilfredsstillende vis.

Anerkendelsesproblemet

Hvad er problemet med manglende eller fejlanerkendelse? Fraser har hævdet, at distributive retfærdighedsteorier er ensidige og mangelfulde, fordi de ignorerer manglende anerkendelse og statusuligheder. Fraser erkender, at 'many distributive theorists appreciate the importance of status over and above material well-being and seek to accommodate it in their accounts' (Fraser 2003: 34). Hun mener imidlertid, at den måde, disse teorier adresserer status og anerkendelse på, ikke er fuldt ud tilfredsstillende, fordi de forsøger at håndtere problemerne udelukkende gennem distributionen af ressourcer og rettigheder, men dette er utilstrækkeligt. Anerkendelsesrelaterede problemer kan ifølge Fraser ikke reduceres til en ulige fordeling af rettigheder og ressourcer, som liberale traditionelt har hævdet (se fx Barry 2001). Vi kan se hvorfor, hvis vi fx betragter en afrikansk-amerikansk Wall Street bankmand, der ikke kan få en taxa til at samle ham op (Fraser 2003: 34). Denne person har mere end en lige andel af de økonomiske ressourcer og har lige rettigheder, men er stadig stillet uretfærdigt på grund af, at de uformelle værdimønstre i samfundet udpeger ham som underlegen. Eller for at tage et andet eksempel, antag at homoseksuelle behandles med foragt af deres kolleger, hvis de ikke skjuler deres seksualitet. I begge disse eksempler bliver nogle mennesker systematisk dårligere behandlet end andre, blot fordi de behandles som tilhørende en bestemt kategori af samfundets normer og repræsentationer.

Sune Lægaard har meget hjælpsomt opsummeret Frasers position som indeholdende en social- teoretisk og en moralsk komponent (Lægaard 2005: 330-331). Det vigtige begreb i socialteoretisk henseende er social status, hvilket Fraser forstår som 'an order of intersubjective subordination derived from institutionalized patterns of cultural value that constitute some members of society as less than full partners in interaction' (Fraser 2003: 49). Status er således et produkt af institutionaliserede kulturelle værdimønstre, som igen skal forstås som mere eller mindre stabile systemer af evaluative normer og praksisser. Fraser tager eksistensen af en statusorden som noget, der motiverer anerkendelse, hvilket betyder ændringen af institutionaliserede normer for at muliggøre, at det underordnede individ kan deltage som

fuldgyldig partner i det sociale liv og være i stand til at interagere med andre som ligestillet (Fraser 2003: 30) . Den moralske komponent i Frasers teori er således en opfattelse af retfærdighed, som kræver 'deltagelseslighed' eller muligheden for at 'interagere med hinanden som ligemænd'.

Men hvad er 'deltagelseslighed' mere præcist? Med hensyn til statusordenen er denne standard realiseret, når institutionaliserede kulturelle værdimønstre udtrykker lige stor respekt for alle samfundsdeltagere og sikrer lige muligheder for at opnå social anseelse (Fraser, 2003: 36). Men 'lige respekt' og 'lige muligheder for social anseelse' er begge meget abstrakte begreber, hvilket betyder, at forskellige opfattelser af dem er mulige. Vi kan derfor rimeligvis spørge Fraser, hvordan hun vil konkretisere begreberne. Fraser ser imidlertid ud til at mene, at dette spørgsmål bør afklares gennem en faktisk demokratisk drøftelse snarere end af den politiske teoretiker selv (Fraser 2003: 42-45, 70-72). Jeg mener dette er tilfredsstillende, og jeg kan ikke se nogen principiel grund til at mene, at politisk teori kun kan beskæftige sig med påstande på et bestemt (højt) abstraktionsniveau. Dette er fuldt ud kompatibelt med det synspunkt, at legitimitet i sidste ende kræver demokratiske drøftelser tillige.

Hvad end man mener om denne sag, vil jeg tage Frasers syn position som indeholdende en kritik af ressourceteorien, som kan formuleres i følgende påstande: (1) ressourceteorien er baseret på en (i bedste fald) ufuldstændig social teori, idet den ignorerer status og anerkendelse; og (2) ressourceteorien er derfor en (i bedste fald) ufuldstændig teori om retfærdighed, fordi den overser hindringer for folks deltagelse på lige fod i det sociale liv – hindringer der er uretfærdige. Jeg vil henvise til (1) og (2) som anerkendelsesproblemet. Resten af kapitlet diskuterer, om disse påstande er korrekte. Jeg viser i modstrid med (1), at ressourceteorien indeholder midlerne til at takle visse anerkendelsesbaserede uligheder; og i modstrid med (2) argumenterer jeg for, at håndteringen af disse uligheder i ressourceteorien som helhed synes tilfredsstillende.

Diskrimination og uafhængighed

Det er klart, at auktionen, misundelsestesten og det hypotetiske forsikringsmarked ikke i sig selv rummer noget tilfredsstillende svar på anerkendelsesproblemet. Tag eksemplet med den sorte bankmand, som ikke kan blive samlet op af en taxa, mens hans hvide kolleger ikke har dette problem. Hvis han skal have en ressourceteoretisk anke mod denne behandling, kræver det, at han skal misunde sine kollegers omstændigheder, inklusiv deres hudfarve. Men det synes urimeligt at stille dette krav. Problemet for den sorte

bankmand synes at angå noget andet end manglende (interne) ressourcer, nemlig de racistiske normer, som nedvurderer ham, og den diskrimination de giver anledning til. Men der er andre dele af teorien, som gør det muligt at formulere et mere tilfredsstillende svar på anerkendelsesproblemet. I særdeleshed vil jeg pege på uafhængighedsprincippet.

Dette princip siger, at ingen bør stilles dårligere som følge af andres fordomme. Analogt med fysiske handicaps kan fordomme stille nogle dårligere end andre. Hvis der er tilstrækkeligt mange racister i et givet samfund, som vælger at udelukke andre etniske grupper fra arbejde og handel i et bestemt område, vil ofrene for denne behandling være værre stillet end andre. Det udelukkes derfor af uafhængighedsprincippet. Som Dworkin formulerer det (2000: 162), udgør fordomme et 'strukturelt relateret problem' til fysisk handicaps. Men som Jude Browne og Marc Stears (2005) med rette påpeger, er det ikke ligefrem klart, hvordan denne analogi fungerer. Mere specifikt må vi have mere detaljerede svar på følgende spørgsmål: (1) Hvad er en fordom? (2) Hvornår er en person dårligere stillet pga. fordomme i en betydning, som kan anerkendes af ressourceteorien? Og (3) hvad kræver uafhængighedsprincippet mere præcist angående effekterne af fordomme? I besvarelsen af disse spørgsmål vil jeg argumentere for, at analogien til at være dårligere stillet pga. fysiske handicaps i virkeligheden er misvisende.

Dworkin (2000: 162) synes at identificere fordomme med negative holdninger mod andre såsom 'modvilje', 'afsky' og 'ønsket om at undgå', hvilket tyder på, at han har noget i stil med, hvad Richard Arneson (2006) kalder 'uberettiget uvilje' og 'uberettigede fordomme' i tankerne. Under alle omstændigheder, er det sådan, jeg vil forstå begrebet her. Uafhængighedsprincippet referer dermed til to former for problematiske holdninger: for det første refererer det til uberettigede negative holdninger såsom modvilje, fjendskab og foragt over for særlige typer af personer. For det andet refererer det til overbevisninger om særlige typer af personer, der er dannet på en uberettiget mangelfuld måde, eller overbevisninger udledt fra andre overbevisninger, således dannet (Arneson 2006: 788). Vi kan kalde de sidste fordomme i snæver forstand, og jeg skal knytte nogle yderligere bemærkninger til dem.

Selvfølgelig kan overbevisningers dannelsesproces være behæftet med alle mulige epistemiske fejl, men vi bør især bemærke os tre vigtige former for epistemisk svigt, som synes særligt vigtige i nærværende sammenhæng. Disse former for svigt er at basere sine overbevisninger vedrørende en person på (a) statistiske, (b) simpelthen falske og/eller (c) uværdige normative stereotyper (Appiah 2005: 194-195). Jeg baserer min overbevisning om X på en statistisk stereotyp, hvis jeg tilskriver en egenskab til X på grundlag af en faktisk eksisterende statistisk sammenhæng mellem denne egenskab og

den sociale gruppe, X tilhører, men hvor X i virkeligheden ikke besidder egenskaben (Appiah 2005: 194).

Simpelthen falske stereotyper udgøres derimod af slet og ret falske forestillinger om en gruppe. Et eksempel på førstnævnte fejl er den stærke kvinde, der ansøger om et job som brandmand og får at vide, at hun ikke kan komme i betragtning, fordi kvinder ikke har den fysiske styrke til at være brandmænd (Appiah 2005: 194-195). Et eksempel på simpelthen falske stereotyper kunne være etniske stereotyper, som fx får folk til ikke at handle med medlemmerne af en bestemt gruppe, fordi de angiveligt er uærlige, selvom de i virkeligheden ikke er det, eller i hvert fald ikke i særlig grad er det (Appiah 2005: 195).

En tredje form for stereotyper er normative stereotyper. Om disse skriver Kwame Anthony Appiah: 'In such cases, a stereotype is not a view about how members of the group behave *simpliciter*. It is a view about how they behave grounded in a social consensus about how they *ought* to behave in order to conform appropriately to the norms associated with membership in their group' (Appiah 2005: 195). Normative stereotyper er således overbevisninger om en person baseret på overbevisninger angående, hvordan medlemmer af hendes gruppe bør opføre sig. Det kunne være den formodning om en bestemt kvinde, at hun ikke egner sig til at være bestyrelsesformand, som er forankret i det synspunkt, at kvinder udelukkende bør være husmødre.

Med denne forståelse af fordomme kan vi vende os mod (2), nemlig spørgsmålet om, hvornår fordomsfuld diskrimination er moralsk forkert og stiller ofrene derfor dårligere i ressourceteoretisk forstand. Mit svar har to dele, nemlig (a) en redegørelse for, hvorfor og hvornår fordomsfuld behandling af en person er moralsk forkert over for offeret; og (b) en redegørelse for hvordan en sådan forkert diskrimination kan ses som stillende ofret urimeligt dårligere, end han ellers ville have været. Med hensyn til (a) vil jeg sige, at fordomsfuld diskrimination er moralsk forkert, hvis det er i strid med deres værdighed som mennesker. Angående (b) vil jeg hævde, at person er uretfærdig dårligere stillet som konsekvens af moralsk forkert diskrimination, hvis han ville have foretrukket at have de muligheder, der ville have været til rådighed for ham i den kontrafaktiske situation, hvor han ikke var blevet diskrimineret imod. Tag fx den sorte Wall Street bankmand, der ikke er i stand til at få en taxa, mens hans hvide kolleger kan. I min udlægning af uretfærdig diskrimination, er han uretfærdigt dårligere stillet, fordi den diskrimination, han udsættes for, krænker hans værdighed, og da han bedre ville have været i stand til at tilfredsstille sine præferencer, hvis han ikke blev diskrimineret imod.

Hvordan kan denne analyse begrundes? Her er ideen, at vi ligesom i forrige kapitel bør tage udgangspunkt i menneskelig værdighed i fortolkningen af uafhængighedsprincippet. Begrundelsen for første del af analysen er således, at en regering ikke kan siges at behandle alle personer med lige omsorg og respekt, hvis den krænker eller tillader alvorlige krænkelser af dens borgeres værdighed. Det er naturligvis værre, hvis regeringen selv udfører uværdig behandling, og dens hovedansvar er at undlade dette, men den må også stå til regnskab, hvis den blot tillader folk at behandle hinanden på uværdige måder. Jeg vil kort vende tilbage til, hvordan vi kan holde regeringen ansvarlig nedenfor.

Lad os først se nogle eksempler på analysen. Her kan vi starte med diskrimination baseret på uvilje eller fjendtlighed. Fjendtlighed og uvilje er selvfølgelig en til tider helt berettiget holdning, fx hvis en person forsøger at kidnappe ens børn. Men hvis diskrimination er baseret på en negativ holdning, der simpelthen er et spørgsmål om foragt, som det tilsyneladende er tilfældet med den sorte bankmand, synes det klart, at der er tale om moralsk forkert diskrimination. Bankmanden kunne med rette gøre indsigelse mod denne behandling, og han kunne gøre det med henvisning til princippet om intrinsisk værdi. Den nedsættende holdning, som motiverer diskriminationen mod ham, udtrykker, at hans liv ikke har samme betydning som andres.

Som det næste eksempel kan vi tage diskrimination baseret på statistiske eller simpelthen falske stereotyper. Begge er per definition ukorrekte, og vi kan fælde tilsvarende domme om dem. Når en stærk kvinde får at vide, at hun ikke kan komme i betragtning til jobbet som brandmand, fordi 'kvinder ikke er stærke nok til at blive brandmænd', kan hun med rette klage over moralsk forkert diskrimination. Hvis arbejdsgiveren havde gidet at tjekke, ville han have opdaget hans synspunkters fejlagtighed. Anvendelsen af sådanne statistiske overbevisninger som et middel til at selekttere mellem ansøgere er i modstrid med deres lige betydning, idet denne kræver, at alle vurderes på en i rimelig grad individualiseret måde.

Endelig kan vi tage den karriereofrende mor som et eksempel på en person udsat for diskrimination baseret på problematiske normative stereotyper. Vi antager her, at hendes kulturelle gruppe er gennemsyret af patriarkalske kønsrolleopfattelser, ifølge hvilke kvinder har hovedansvaret for at passe og opdrage børnene, fordi kvinder kun på denne vis kan udfylde deres bestemmelse i tilværelsen, mens hun ville foretrække at forfølge en professionel karriere. Antag videre, at kvinder, der ikke passer og opdrager børnene personligt, sanktioneres af andre medlemmer af gruppen, der behandler disse kvinder på forskellige ubehagelige måder, fx ved at nægte at ansætte dem,

og ved at undgå dem i almindelighed. Hun er således underlagt diskrimination baseret på normative stereotyper.

Den karriereofrende mor forekommer mig (her) urimeligt behandlet, idet hendes personlige ansvar for sit eget liv ikke respekteres. Hun er udsat for sanktioner, som sigter mod at påføre hende bestemte værdier, som er uforenelige med, at bestemte personer på etisk uafhængig vis kan træffe beslutning om, hvordan de skal leve deres liv. Diskrimination forankret i disse stereotyper er derfor også en form for underordnelse, da det er en form for 'manipulation' af den karriereofrende mors kultur, der er både er 'kollektiv og 'forsættelig' og 'som har til formål at påvirke hendes etiske valg' (Dworkin 2006b: 76).

Hvis vi nu vender os til den anden betingelse for moralsk forkert diskrimination, som jeg nævnte ovenfor, kan vi sige om den karriereofrende mor, at hun (a) er udsat for moralsk forkert behandling, fordi hun er udsat for diskrimination baseret på uværdige normative stereotyper om kvinders 'korrekte' rolle, som opretholdes gennem truslen om sociale sanktioner; og (b) hun ville have været bedre stillet set fra hendes eget perspektiv, hvis den diskriminerende behandling ikke havde eksisteret, da hun så ville have været i stand til at opfylde flere af sine ambitioner.

Den relevante analogi til den måde, hun er stillet dårligere på her, er således ikke fysiske handicaps, men det eksempel i *Sovereign Virtue*, hvor personen, der er udpeget til at fordele de naturlige ressourcer, forvandler alle ressourcerne til hjejleæg og vin fra før vinlusens tid (Dworkin 2000: 67). I dette eksempel kan personen, der hader vin og hjejleæg, med rette klage over, at han ikke er blevet behandlet ligeligt i udvælgelsen af tilgængelige ressourcer. Problemet er ikke, at han ville foretrække en anden persons ressourcebundt inden for det givne sæt, som hvis problemet havde været analogt til handicaps. Det er derimod, at udvælgelsen af hele sættet er uretfærdigt skævvredet på en måde, som stiller ham dårligere, end han ville have været, hvis de oprindelige ressourcer ikke vare blevet forvandlet. Noget tilsvarende gælder for den karriereofrende mor; hun kan klage over, at et mulighedssæt, som ikke var influeret af fordomme, ville have stillet hende bedre i forhold til at tilfredsstille sine præferencer, og da årsagen til hendes faktiske sæt er moralsk forkerte fordomme, er hendes klage berettiget.

Dette efterlader os med (3), dvs. hvordan skal vi forstå uafhængighedsprincippets implikationer i forhold til uretfærdig diskrimination? Her foreslår jeg, at vi fortolker det som en ret til beskyttelse mod de uretfærdige virkninger af moralsk problematisk diskrimination, hvilken regeringen har en forpligtelse til at opretholde. En sådan ret må dog fortolkes, og den må have forskellige konsekvenser i forskellige sammenhænge. Da det er en ret, som

borgerne har over for regeringen, er det klart, at konsekvenserne af retten afhænger af, hvad regeringen rimeligvis kan gøre i en given kontekst, men også af forskelle i karakteren af forskellige typer sociale relationer. Jeg vil skelne mellem tre forskellige indflydelsessfærer for regeringen, hvor uafhængighedsprincippet har forskellige implikationer.

Først har vi den indflydelsessfære, der består af officielle love, policies og offentlige institutioner. Uafhængighedsprincippet finder direkte anvendelse inden for dette område, hvilket betyder, at love, policies og institutioner ikke må være baseret på fordomme. Dernæst har vi det halvoftentlige rum, der er det civile samfund herunder arbejdsmarkedet. Dette område er indirekte omfattet af statslig indflydelse. Endelig har vi den private sfære herunder familien. Her er regeringens indflydelse ligeledes indirekte. I civilsamfundet og den private sfære, hvor statens indflydelse kun er indirekte, er konsekvenserne af uafhængighedsprincippet vanskeligere at fortolke end det område, som direkte kan gøres til genstand for regeringens indgriben. Jeg vil knytte nogle få bemærkninger til, hvordan uafhængighedsprincippet kunne fortolkes i disse indirekte indflydelsessfærer.

Der er en intuitiv forskel mellem, hvor meget regeringen bør gribe ind i det civile samfund og den fuldt ud private sfære. Hvordan kan denne forskel forklares? Jeg vil foreslå, at den har noget at gøre med, om en given praksis eller social relation er konstitutivt afhængig af, at de involverede personer har de rette attituder, eller om den pågældende praksis eller sociale relation ikke er således afhængig. Tag venskab som et eksempel på det første. Venners holdning til og respekt for hinanden synes at være konstituerende for venskab. Folk kan uretmæssigt diskriminere, når de vælger deres venner, men det er ikke en form for uretfærdig diskrimination, som er inden for rækkevidden af statslige indgriben, fordi indgreb ville være selvundergravende. Regeringen kan ikke med loven påtvinge to mennesker et venskab, hvis de ikke kan lide hinanden. Men selv om regeringen ikke direkte bør gribe ind for at forhindre uretfærdig privat diskrimination med magt, kan den have andre forpligtelser under uafhængighedsprincippet til at arbejde for at ændre folks fordomsfulde indstillinger på 'blødere' måder, fx gennem uddannelse og kampagner.

Overvej dernæst en privat virksomhed. Det synes ikke nødvendigt for sådanne virksomheder, at personer ansat i virksomheden godt kan lide hinanden eller ikke har mangelfuldt dannede overbevisninger om hinanden, så længe de undertrykker disse holdninger til en nødvendig grad i det daglige arbejde. Det er derfor berettiget for regeringen at forsøge at påvirke kommerciel interaktion i en mindre diskriminerende retning gennem indførelsen af retslige sanktioner. I nogle tilfælde kan det også være påkrævet at på-

lægge virksomheder at udføre positiv særbehandling, hvis dette har en rimelig sandsynlighed for at ændre de problematiske attituder og ulemper forbundet hermed. Private foreninger befinder sig mellem de to andre eksempler. Hvad regeringen bør gøre for at påvirke sådanne foreninger afhænger af, om deres formål først og fremmest er realiseringen af andre formål, som i det kommercielle eksempel, eller om de er mere som venskaber ved at være intrinsisk afhængige af medlemmernes gensidigt positive holdninger til hinanden.

Lad mig kort opsummere. Jeg har argumenteret for, at uafhængighedsprincippet skal fortolkes som udtrykkende en ret til beskyttelse mod uberettiget, moralsk problematisk diskrimination. Moralsk problematiske fordomme kan enten bestå i uberettiget fjendskab mod bestemte typer af personer eller som uberettigede fordomme i en snæver forstand, dvs. som overbevisninger dannet på en uberettiget mangelfuld måde. I begge tilfælde er fordommene moralsk problematiske som følge af at være i strid med folks værdighed. En person er på uretfærdig vis dårligere stillet end andre som konsekvens af fordomme, når folk på grund af deres moralsk problematiske fordomme mod ham behandler ham anderledes end andre, og han samtidigt ville foretrække den kontrafaktiske situation, hvor han ikke ville blive diskrimineret imod. Problemet med fordomsfuld diskrimination er derfor, at den med urette strukturer ofrets muligheder på en ugunstig måde. Retten til beskyttelse mod virkningerne af fordomme, som uafhængighedsprincippet kræver, skal fortolkes forskelligt i forskellige situationer, bl.a. afhængigt af de mulige effekter af statslig intervention. Minimalt må regeringen være forpligtet til at gennemføre ikke-diskriminerende love og policies, samt til at indføre antidiskriminationslovgivning i dele af civilsamfundet, såsom arbejdsmarkedet, og på anden vis føre kampagne for at ændre folks holdninger i en mindre fordomsfuldt retning.

Er antidiskrimination tilstrækkeligt?

På baggrund af ovenstående redegørelse for, hvordan diskrimination kan være problematisk fra et ressourceteoretisk perspektiv, vil jeg nu vende tilbage til anerkendelsesproblemet og spørge, om den foreslåede fortolkning er tilstrækkeligt til svare herpå. Mere præcist vil jeg spørge, om der er retfærdighedsrelevante dimensioner af statusordenen, som uafhængighedsprincippet ikke adresserer, og det må jeg erkende faktisk ser ud til at være tilfældet. Men andre dele af ressourceteorien kan håndtere de resterende anerkendelsesproblemer, som ikke er dækkede af uafhængighedsprincippet.

Anerkendelsesproblemet er, at ressourceteorien ikke har blik for betydningen af status eller anerkendelse, og at den derfor ignorerer uretfærdige uligheder produceret af samfundets statusorden. Statusordenen består af institutionaliserede evaluative normer, der tildeler forskelle i betydning, værdi og prestige til forskellige typer af handlinger og personer. Som konsekvens af statusordenen er bestemte personer underordnet andre. Spørgsmålet er så, om ressourceteorien ignorerer statusordenen. Uafhængighedsprincippet indebærer en ret til beskyttelse mod uretfærdige virkninger af moralsk problematisk, fordomsfuld diskrimination. Dette indbefatter virkningen af diskriminerende institutionaliserede normer. Så uafhængighedsprincippet adresserer i hvert fald nogle af de problemer, Fraser tilskriver samfundets statusorden såsom den sorte bankmands situation.

Men kan statusordenen reduceres til diskriminerende normer i ovenstående forstand? Det forekommer mig ikke at være tilfældet. Overvej fx den regel i det beredne canadiske politi, der krævede en bestemt hovedbeklædning, som ikke rummede mulighed for, at sikker kunne bære turban. En sådan regel behøver ikke være diskriminerende i den forstand, uafhængighedsprincippet dækker, fordi den ikke behøver være baseret på moralsk problematiske fordomme. Ikke desto mindre kunne man mene, at en sådan regel er problematisk, fordi den forhindrer sikker, som mener sig forpligtet til at bære turban, men også gerne vil være politifolk i at blive dette. Jeg deler dette synspunkt, og det vil derfor udgøre et problem for mig som fortaler for ressourceteorien, hvis den ikke kan imødekomme denne vurdering. Men det mener jeg også godt, den kan.

Husk på, at en retfærdig grundlinje af rettigheder og begrænsninger også involverer et abstraktionsprincip. Ifølge min udlægning heraf, er regler og procedurer problematiske, hvis de ikke tillader maksimal fleksibilitet og følsomhed over for alle personers ambitioner. Princippet anvendt på markedet kræver, at ressourcerne stilles til rådighed i deres mest abstrakte form, så folk har 'den størst mulige fleksibilitet til at tilpasse deres bud til deres planer og præferencer', fordi dette er mere ambitionsfølsomt (Dworkin 2000: 151), og jeg foreslår, at vi generaliserer dette krav til alle regler med distributive konsekvenser og vurderer dem i lyset af, hvor meget fleksibilitet de giver folk til at tilfredsstille deres forskellige præferencer og ambitioner. Abstraktionsprincippet kræver således, at regeringen maksimerer ambitionsfølsomheden i de regler og love, den indstifter.

Sætter vi dette i forhold til sikkerseksemplet, kan vi se, at reglen strider mod abstraktionsprincippet, idet den pågældende regel medfører, at nogle ambitioner bliver umulige at opfylde, mens reglen ikke er nødvendig for at realisere de særlige værdier, som en uniformeringsregel har til formål at tjene, og

en anden regel, der tillader turbaner, kunne realisere disse formål lige så godt. Jeg konkluderer derfor, at dette eksempel kan håndteres af ressource-teorien. Det er muligt, at der findes andre (tilsyneladende) modeksempler (se EPR for yderligere diskussion), men på baggrund af nærværende kapitel vil jeg hævde som en foreløbig konklusion, at ressourceteorien kan håndtere anerkendelsesproblemet.

Konklusion

Dette kapitels hovedkonklusioner kan opsummeres på følgende vis: for det første har jeg klargjort, hvad jeg tager for en vigtig indvending mod liberalt egalitære retfærdighedsteorier generelt og ressourceteorien i særdeleshed, nemlig anerkendelsesproblemet. For det andet har jeg vist, hvordan man kan videreudvikle ressourceteoriens uafhængighedsprincip på en måde, som passer godt sammen med resten af teorien, og som også forekommer mig at være attraktiv. For det tredje har jeg argumenteret for, at ressourceteorien således forstået bringer os et langt stykke ad hvis ikke hele vejen til en tilfredsstillende løsning på anerkendelsesproblemet.

Jeg håber således at have demonstreret, hvordan man på kohærent vis kan mene både, at ressourceteorien rummer vigtige dimensioner af en teori om retfærdighed, og at status og anerkendelse udgør faktorer, som enhver sådan tilfredsstillende teori, der skal kunne anvendes under ikke-ideelle omstændigheder, bør kunne håndtere.

Sammen med forrige kapitel giver argumentet her os altså en måde, hvorpå vi kan forstå, det jeg kaldte de eksternt begrænsende virkninger af sociale normer i kapitel 3, og mit endelige ressourceteoretiske svar til Mason er dermed næsten på plads. Sociale normer er eksternt begrænsende i en ressourceteoretisk forstand, hvis de (1) undergraver de eksterne eller interne betingelser for at individer kan have autentiske præferencer, eller (2) medfører moralsk problematisk diskrimination, som stiller individer dårligere, end de ellers ville have været. Den sidste brik i mit svar til Mason vil komme i næste kapitel. Denne brik er nødvendig for at imødegå en fortolkning af den karriereofrende mor, som ganske givet ikke synes at have været Masons intenderede, men som ikke desto mindre kunne motiveres af eksemplet eller lignende eksempler. Det drejer som om problemet med dyre præferencer.

Kapitel 6. Lige ressourcer og problemet med dyre præferencer¹³

Indledning

Efter at have overvejet ovenstående argumenter, kunne man forestille sig følgende indvending: 'Alt det du siger om autenticitet og uafhængighed er fint nok, men det virkelige problem med den karriereofrende mors situation, når du aldrig frem til. Sandt nok er Masons formuleringer ikke altid helt tydelige, men ikke desto mindre synes det klart, at den uretfærdighed, den karriereofrende mor står over for, i virkeligheden skyldes, at hun har en dyr (eller krævende) præference, som hun ikke bør bære omkostningerne for. Hun har nemlig ikke selv valgt, at præferencen skal være dyr at tilfredsstille. Hvis vi accepterer den grundlæggende påstand, at retfærdighed handler om, at folk ikke bør holdes ansvarlige for noget, de ikke selv har valgt, må vi sige, at den karriereofrende mor ikke bør holdes ansvarlig for den kendsgerning, at hendes præference er dyr at tilfredsstille. Al den tale om socialisering, adaptive præferencer og status er i virkeligheden kun symptomer for den dybere-liggende sandhed, at retfærdighed handler om at neutralisere effekten af ikke-valgte omstændigheder'.

I dette kapitel vil jeg diskutere, om dyre præferencer virkelig kan udgøre en rimelig grund til at mene, at bæreren af præferencen er dårligere stillet i en retfærdighedsrelevant forstand, og hvis den just beskrevne indvending har ret i, at vi kan betragte den karriereofrende mor som havende en uvalgt dyr præference, vil diskussionen rumme et direkte svar til denne indvending. Indvendingen hviler på (1), at vi kan fortolke den karriereofrende mors ønske om at varetage pasning, opfostring og opdragelse personligt som en dyr præference, og (2) at vi kan betragte den som uvalgt. Det sidste synes rimeligt nok, hvis vi forstår valg som noget, der kræver intentionel kultivering af sine ønsker. Derimod er det ikke helt klart, at den karriereofrende mor har en dyr præference i den forstand, der forudsættes i debatten om dyre præferencer.

Hovedargumentet for, at uvalgte dyre præference udgør en uretfærdighed, skyldes Jerry Cohen (1989; 2004). Cohen betragter A's præference (el-

¹³ Dette kapitel sammenfatter SCF under inddragelse af BIP.

ler smag) som dyr relativt til B's, hvis det vil kræve flere ressourcer at tilfredsstille A's præference end B's. Men hvis vi sammenligner den karriereofrende mors præference med bankmandens præference for at være bankmand, så er det ikke umiddelbart klart, at hendes præference er dyr i denne forstand. Ikke desto mindre vil jeg mene, at vi kan betragte hendes præference som dyr, hvis vi forudsætter ressourceteoriens betydning af ressourcer. For vi kan antage, at hverken den karriereofrende mor eller bankmanden ville foretrække den andens ressourcebundet (inklusive de forskellige risici for at blive ramt af rent uheld, som deres respektive personlige ressourcer indebærer), mens vi samtidig antager, at den karriereofrende mor har dårligere muligheder for at tilfredsstille sine præferencer i det hele taget som konsekvens af den lavere 'løn', hun får som husmor. Vi kan sige, at de to ikke-arbejdsrelaterede præferencer er omtrentligt sammenlignelige, hvilket betyder, at bankmandens samlede sum af tilfredsstillede præferencer overstiger den karriereofrende mors. Hun har altså samlet set dyre præferencer, idet hun ville behøve flere ressourcer for at opnå samme velfærdsniveau som bankmanden, hvor velfærd her og i resten af kapitlet forstås om præferencetilfredsstillelse.

I næste sektion vil jeg kort beskrive Cohens argument for, at dyre præferencer kan udgøre et retfærdighedsproblem. Dernæst følger et dworkiniansk svar på Cohens argument og et forsøg på at understøtte dette argument med henvisning til generelle overvejelser om, hvad politisk teori formål er, som involverer det, jeg vil kalde integrationstilgangen. Herefter følger forskellige måder, hvorpå man kunne forestille sig, at cohenianere ville forsøge at modsætte sig denne argumentation. Diskussionen munder ud i den konklusion, at integrationstilgangen begrundes, at uvalgte dyre præferencer ikke udgør et retfærdighedsproblem, og at integrationstilgangen synes overlegen i forhold til dens rivaler.

Problemet med dyre præferencer

Problemet med dyre præferencer viser ifølge Cohen, at ressourceteorien bør forkastes til fordel for en velfærdsbaseret teori. Cohens eget bud på en sådan teori, skal ikke bekymre os her, hvor jeg udelukkende vil fokusere på, hvorfor Cohen mener, det er uretfærdigt, at holde folk ansvarlige for deres uvalgte dyre præferencer. Cohens hovedpointe var oprindeligt (1989), at retfærdighed eller lighed er baseret på en fundamental distinktion mellem held og valg. Som egalitarister, er det Cohens påstand, bør vi bekymre os om at neutralisere virkningen af held på folks distributive andele af samfundets goder og byrder. Det er faktisk ifølge Cohen denne vigtige sandhed, der be-

virker, at Dworkins ressourceteori virker plausibel, men Dworkin ekspliciterer ikke desto mindre ikke den centrale distinktion, hvilket betyder, at ressourceteorien giver en fejlagtig fortolkning heraf. Når vi ekspliciterer distinktionen mellem faktorer, som er udtryk for held, og faktorer som er udtryk for valg, kan vi se, at uvalgte dyre præferencer, i modstrid med ressourceteorien, faktisk stiller deres bærere dårligere i en retfærdighedsrelevant forstand.

Cohen (1989: 923) giver som et eksempel på en uvalgt dyr præference Pauls præference for at bedrive fotografering som en hobby. Sammenlignet med Freds præference for at tage på fisketure i sin fritid er Pauls præference en dyr præference, dvs. han har behov for flere ressourcer end Fred for at opnå samme velfærdsniveau. Det skyldes præferenceprofilen for deres samfund som helhed, der afspejler sig i markedspriserne for forskellige goder. Samtidig er Pauls præference ufrivillig i den forstand, at Paul ikke kunne have undgået at danne den og/eller ikke nu er i stand til at komme af med den igen (jf. Cohen, 1989: 920, 923). Cohen betragter det som intuitivt klart, at Paul har et retmæssigt krav på kompensation. Retfærdighed kræver ifølge Cohen, at vi ikke stilles dårligere som konsekvens af faktorer, vi ikke selv har valgt, og Paul har ikke selv valgt sin præference for at fotografere, eller rettere han har ikke valgt, at den er dyrere at tilfredsstille end Freds. Ikke desto mindre (er antagelsen) har Paul og Fred lige mange ressourcer i ressourceteoriens forstand. Men det viser blot, at ressourceteorien er et utilfredsstillende svar på, hvad en retfærdig fordeling af goder og byrder kræver.

To ting ved Cohens position bør imidlertid klargøres. For det første, hvad er det ved Paul, der berettiger ham til kompensation, dvs. hvori består hans uretfærdige uheld? Er det, at han har den bestemte præference, han har, eller er det den kendsgerning, at præferencen er dyrere at tilfredsstille? For det andet, hvordan skal vi mere præcist forstå karakteren af den præference, han har? Involverer den vurderinger, dvs. er det en vurderingsfølsom attitude, eller er den 'rå'? Dette kan synes relevant for, om han rimeligvis kan kræve kompensation fra andre.

Begge spørgsmål forsøger Cohen at give mere præcise svar på i sit seneste bidrag til debatten (2004). Her reviderer han sin position i lyset af en kritik formuleret af Dworkin (2000: kap. 7). Dworkin hævder her, at Cohens position indebærer, at Paul må betragte sin præference som et uønsket handicap – som noget han ville være bedre stillet uden, for at kunne kræve kompensation af Fred i god tro. Men vi betragter ikke normalt vores præferencer på denne måde. De er nærmere med til at afgøre, hvad der tæller som et handicap for os, idet handicaps kan betragtes som forhindringer for at tilfredsstille sine præferencer (jf. Dworkin 2000: 82). Cohen præciserer i lyset heraf, at han betragter Pauls uheld som værende det faktum, at hans

præference er dyr, snarere end at han har netop denne præference. Det betyder, at der ikke impliceres noget om, at Paul betragter sin præference som uønsket, når vi siger, at han er ramt af uretfærdigt uheld ved at have en dyr præference (Cohen 2004: 7).

For at svare på det andet spørgsmål foretager Cohen en distinktion (som jeg allerede har trukket på i min diskussion af adaptive præferencer) mellem 'rå' (brute) og 'kritiske' (judgmental) præferencer (Cohen 2004: 7). Rå præferencer er ifølge Cohen præferencer, som ikke indebærer nogen værdidom eller billigelse af den pågældende præference (Cohen 2004: 7). Cohen giver som eksempel hans egen præference for cola. Hans position er, at så vidt folk kunne have undgået sådanne rå præferencer eller nu kan aflære dem igen, er det rimeligt at kræve af dem, at de selv bærer omkostningerne for dem. Men dette er ikke tilfældet for kritiske præferencer, som i modsætning til rå præferencer faktisk er funderet i eller indebærer en vurdering eller billigelse af præferencen. Vi kan sige, at kritiske præferencer er vurderingsfølsomme attituder. Det er ifølge Cohen ikke rimeligt at holde folk ansvarlige for den kendsgerning, at deres kritiske præferencer er dyre, uanset om de er opstået frivilligt eller ej, netop fordi de indebærer en vurdering af, hvad de har grund til at ønske (Cohen 2004: 7).

Vi kan opsummere Cohens position på følgende vis: (a) dyre rå præferencer bør kompenseres for i den udstrækning, folk ikke kunne have undgået at udvikle dem i første omgang og ikke nu kan aflære dem igen; (b) dyre kritiske præferencer bør kompenseres for, selvom de kunne være undgået eller nu kan aflæres igen, fordi deres bærere ikke rimeligvis kunne forventes ikke at have udviklet dem eller at aflære dem igen på grund af deres vurdering. (b) strider ganske klart mod ressourceteorien, men det er ikke nødvendigvis tilfældet med (a). Ressourceteorien betragter nogle præferencer som handicaps, nemlig præferencer som betragtes som uønskede forhindringer for den, der har dem. Hvorvidt teorien medfører compensation for disse afhænger af, om deres bærer ville have forsikret sig mod dem under fair betingelser. Men (a) kunne forstås som bredere end blot uønskede præferencer, og for så vidt vi gør dette, rækker denne påstand ud over, hvad ressourceteorien kan levere. Men hvis en person har en dyr rå præference, som han ikke betragter som uønsket, må han enten betragte den som ønsket, dvs. bedømme den som værd at have eller være indifferent over for den. I det sidste tilfælde er det svært at se, hvorfor nogen skulle bekymre sig om præferencen overhovedet, mens vi i det forrige tilfælde må sige, at den i virkeligheden kvalificerer som en kritisk præference, hvorfor jeg udelukkende fokuserer på (b) i det følgende.

Kontinuitetstesten

Dworkin og andre har udviklet et svar til Cohens position, som involverer den såkaldte kontinuitetstest (Clayton 2000; Dworkin 2000: kap. 7; Williams 2002). De betragter Cohens position som fejlagtig, fordi Paul og andre, der har dyre præferencer, ikke betragter sig som alt taget i betragtning dårligere stillet, end folk med relativt billige præferencer. Folk med dyre præferencer kan derfor ikke i god tro kræve kompensation af andre: de ville ikke foretrække at være i deres sted, så hvorfor skulle de have et krav på kompensation fra dem? Kun hvis de betragter deres egne præferencer som uønskede, kan de kræve kompensation i god tro. Så ifølge Dworkin og venner vil Paul kun kunne kræve kompensation fra Fred, hvis han betragter sin egen præference som en forhindring, der stiller ham dårligere, end Fred er.

Kontinuitetstestens grundlæggende ide er således, at der skal være kontinuitet mellem den standard, vi anvender i bedømmelsen af, hvor godt stillede folk er for retfærdigheds formåls skyld, og deres egne vurderinger af, hvor godt de er stillet fra et førstepersonsperspektiv. Foreslåede standarder for interpersonelle sammenligninger, for så vidt de skal anvendes i en tilfredsstillende retfærdighedsteori, skal kunne accepteres af folk selv som værende i overensstemmelse med deres egne vurderinger af deres komparative velstillethed.

Spørgsmålet er, om kontinuitetstesten er et rimeligt krav at stille til en standard for interpersonelle sammenligninger. En begrundelse for, at dette skulle være tilfældet, kunne være, at vi er interesserede i at ligestille folk med hensyn til det, de selv bekymrer sig om og finder vigtigt. Kontinuitetstesten udtrykker blot dette udgangspunkt. Dertil kommer, at hvis vi accepterer det andet princip for menneskelig værdighed, så accepterer vi også, at folk har et personligt ansvar for at afgøre, hvori et vellykket liv består for dem. Respekt for dette ansvar indebærer, at vi som politisk samfund så at sige udefra betragter folk som havende en særlig form for førstepersonsautoritet i forhold til at afgøre, hvad der faktisk er vigtigt, værdifuldt eller godt for dem. Princippet om personligt ansvar lægger begrænsninger på, hvilken målestok vi anvender for retfærdighed. Jeg vil imidlertid forfølge en anden strategi i resten af dette kapitel i mit forsvar for kontinuitetstesten, en strategi som appellerer til det, jeg vil kalde integrationstilgangen til politisk teori, og som på dette grundlag konstruerer et argument for kontinuitetstesten. I de næste to sektioner vil jeg præsentere denne tilgang og det lovede argument. Herefter følger en diskussion af forskellige indvendinger mod strategien.

Integrationstilgangen¹⁴

I starten af *A Theory of Justice* reflekterer Rawls over, hvordan en teori om retfærdighed skal formuleres, og hvilke succeskriterier en sådan teori har. Han hævder her to vigtige forhold angående retfærdighed: for det første peger han på, at folk er uenige om, hvad retfærdighed kræver af os, men at vi stadig kan hævde, at de strides netop om, hvad retfærdighed kræver, fordi de deler et abstrakt begreb (concept) om retfærdighed, hvilken deres modstridende opfattelser (conceptions) kan betragtes som fortolkninger af. Retfærdighedsbegrebet kan således ifølge Rawls karakteriseres ved det abstrakte princip, at ingen arbitrære distinktioner må foretages mellem personer (Rawls 1971: 5), og dette, hævder han, vil de fleste være enige i, selvom de er uenige om, hvad det betyder i praksis. Vi skal således skelne mellem det abstrakte retfærdighedsbegreb og de fortolkninger af begrebet, som giver anledning til modstridende principper. Dernæst hævder Rawls, at en teori om retfærdighed ikke blot skal vurderes i forhold til sine distributive konsekvenser, men også må vurderes i forhold til de videre samfundsmæssige konsekvenser af at implementere teorien. Alt andet lige er en teori om retfærdighed at foretrække frem for en anden, hvis dens videre konsekvenser er mere ønskværdige (Rawls 1971: 6).

Begge teser angående retfærdighedsbegrebet generaliseres og uddybes af Dworkin (2006a; 2006c; 2011) til også at gælde for andre vigtige politiske begreber, nærmere bestemt de begreber, som teoretikeren opfatter som idealer. Denne position, som jeg vil kalde *integrationstilgangen*, er, at teorier om disse begreber må udformes med stadigt hensyn til, (1) at folk deler disse begreber på et abstrakt niveau, men er uenige om, hvad begreberne implicerer på et mere konkret niveau; og (2) at det er et succeskriterium for en teori om et sådant politisk begreb, at den maksimerer overensstemmelsen med andre idealer, vi tilslutter os. Selvom vi således også ifølge integrationstilgangen kan skelne mellem *forskellige* begreber og værdier, især når vi foretager abstrakte karakteriseringer af dem, og selvom vi kan fokusere primært på ét bestemt begreb i vores undersøgelser, er integrationstilgangens påstand, at vi ikke kan blive stående ved den forståelse, vi kan opnå ved at behandle de forskellige begreber isoleret set.

Så Dworkin er altså enig med Rawls i, at retfærdighed er et omtvistet¹⁵ begreb. Der findes mange forskellige konkurrerende opfattelser af retfær-

¹⁴ Denne sektion reproducerer dele af BIP.

¹⁵ At retfærdighed og andre centrale politiske begreber er omtvistede skal ikke forstås således, at der ikke findes mere eller mindre korrekte svar på, hvad der skal

dighed, men jo mere abstrakt vi karakteriserer begrebet, jo større grad af enighed kan vi opnå. Det skyldes, at mange forskellige fortolkninger af et abstrakt princip er mulige. En anden form for enighed, vi kan bygge på, er enighed om den rolle, retfærdighed skal udfylde. Endelig, og måske vigtigst af alt, kan der etableres enighed om, at bestemte paradigmatiskke eksempler kan eller afgjort ikke kan tælle som eksempler på retfærdighed, som fx når nogle nægtes ansættelse, fordi de har den 'forkerte' hudfarve. Vi må ifølge Dworkin (1986: 73-76) tage udgangspunkt i disse tre niveauer af enighed: dvs. (1) enighed om den abstrakte karakterisering af indholdet af retfærdighed, fx at retfærdighed består i, at folks besiddelser ikke er baseret på arbitrære distinktioner mellem dem; (2) enighed om den rolle retfærdighed har eller bør have, fx at retfærdighed vedrører fordelingen af goder inden for en gruppe af individer; og (3) enighed om paradigmatiskke eksempler, fx at race-diskrimination er uretfærdig. At visse overbevisninger om et begreb er paradigmatiskke betyder ikke, at de ikke selv kan blive til genstand for kritik eller i sidste ende må afvises. De er foreløbige fikspunkter, for at bruge Rawls's formulering (1971: 20), men de er ikke ubetvivlelige.

Som nævnt generaliserer Dworkin dette til også at gælde andre politiske begreber. Vi kan således karakterisere den første komponent i integrations-tilgangen således, at vores teorier om vigtige politiske begreber skal bygge på enighed angående abstrakt karakterisering, funktion af og især paradigmatiskke eksempler på de politiske begreber og forsøge at konstruere en fortolkning af begreberne, som stemmer overens med disse delte overbevisninger, og som kan begrunde deres korrekthed. Dette kan også udtrykkes sådan, at integrationstilgangen sigter mod det, Rawls (1971: 19-21) kalder en *reflekteret ligevægt* mellem vores velovervejede vurderinger (dvs. vurderinger dannet under gunstige forhold, således at de ikke forstyrres af irrelevante forhold som tidspres, følelsesmæssig ophidselse eller lignende) på alle abstraktionsniveauer, dvs. fra de helt konkrete vurderinger angående eksempler til de mest abstrakte principielle domme, vi kan fælde. At der skal være ligevægt betyder, at de forskellige vurderinger stemmer overens. At ligevægten er reflekteret vil sige, at vi ved, hvorfor og hvordan de forskellige vurderinger gensidigt understøtter hinanden. Integrationstilgangen kan dermed ses som en form for begrundelsesmæssig kohærentisme, hvor en påstand groft sagt er begrundet i den udstrækning, den hænger godt sammen med andre påstande.

forstås ved disse begreber. Hverken Dworkin eller Rawls ville acceptere dette. Men det indebærer, at vi må konstruere vores teorier om disse begreber på en måde, så den herskende uenighed giver mening.

Den anden komponent i integrationstilgangen består i en uddybning og generalisering af Rawls' krav om, at retfærdighedsteorier også skal vurderes på deres videre konsekvenser. Den hævder, at teorier om de centrale politiske begreber skal respektere to forbundne formål: for det første (a) skal de indfange bestemte former for *uret* eller *fortræd*, individer lider eller gøres, hvis de nægtes det, begrebet dækker. For det andet (b) skal de indfange bestemte former for *værdi* knyttet til begrebernes status som idealer, og dette kræver, at begrebsopfattelserne kan forklare, hvordan realiseringen af bestemte idealer kan understøtte realiseringen af andre politiske idealer og dermed bidrage positivt til folks liv. Ideen er her, at en begrebsopfattelse må kunne godtgøre, at der rent faktisk er tale om noget værdifuldt, noget der er efterstræbelsesværdigt – et ideal. Hvis en redegørelse for et begrebsindhold resulterer i en opfattelse af begrebet, som ikke synes værd at efterstræbe, er der grund til at være skeptisk over for denne opfattelse.

Understøttelse, som det figurerer i (b), betyder her to ting: for det første har understøttelse en negativ dimension, nemlig kompatibilitet. To idealer er kompatible, hvis realiseringen af det ene ikke har negative konsekvenser (logisk eller empirisk) for realiseringen af et andet. For det andet har understøttelse en positiv dimension: et ideal A understøtter et andet ideal B i den forstand, hvis realiseringen af A gør B nemmere at realisere eller er en nødvendig forudsætning for, at B kan realiseres.¹⁶ Et synspunkt som eksemplificerer det sidste kunne fx være, at frihed er en nødvendig forudsætning for, at lighed kan realiseres; kun hvis lovene er konstrueret således, at de maksimerer folks frihed, kan en distribution af ressourcer være lige (ifølge dette synspunkt).

Grunden til, at vi skal formulere opfattelser af de politiske begreber, som understøtter hinanden, er, at de har *integreret værdi* (Dworkin, 2006a: 156-159): de skal ses som integreret med vores interesse i et vellykket liv. En integreret værdi har (noget af) den værdi, den har, i kraft af at anerkendelse og organisering af vores liv omkring realiseringen af den bidrager positivt til vores muligheder for at leve vellykkede liv. Integrerede værdier er ting eller størrelser, som delvist får deres værdi ved at være en del af et større værdi-

¹⁶ Er understøttelseskravet et krav om realiserbarhed som sådan? Det afhænger af, hvordan realiserbarhed forstås. En mulig årsag til, at fx retfærdighed ikke kan realiseres, kan være, at folk er egoistiske. De har ikke de rette motiver. Dette udgør ikke en god grund til at revidere en bestemt retfærdighedsopfattelse ifølge integrations-tilgangen. Hvis en bestemt retfærdighedsopfattelse derimod er umulig at realisere, selv hvis folk besad de rette motiver, så ville det være en god grund til at revidere denne opfattelse, hvilket er knyttet til betingelse (a) i teksten.

fuldt hele. Et eksempel kunne være venskab, som både har værdi i sig selv, men som delvist får sin værdi ved at bidrage til vennernes liv på andre måder. Det liv, der realiserer venskab, er bedre end et liv uden venskab; og et venskab som bidrager til vennernes vellykkede liv er bedre, end et venskab som ikke gør dette – ja det er uklart, om det sidste overhovedet kan kaldes et rigtigt venskab.

Som det fremgår af Dworkin's diskussion (fx 2006a: 158), skal relationen mellem den integrerede værdi og personers muligheder for at leve vellykkede liv ikke betragtes som snævert instrumentel. Det er ikke tilfældet, at én integreret værdi blot kan udskiftes med en anden værdi med den 'samme' effekt på folks liv. Der er snarere tale om, at bestemte integrerede værdier på uerstattelig vis har en positiv effekt på folks muligheder for at leve vellykkede liv. Hvis et liv mangler venskab kan det muligvis være nok så vellykket i andre dimensioner, men disse dimensioner kan ikke erstatte det manglende venskab.

Hvis vi mener, at et politisk ideal har integreret værdi, må vi undersøge, hvordan virkeliggørelsen af bestemte opfattelser heraf bidrager til realiseringen af folks vellykkede liv i det hele taget, og vi må i særdeleshed undersøge, hvordan realiseringen af idealet kan bidrage til realiseringen af andre integrerede idealer, som ligeledes er centrale for, at folk kan leve vellykkede liv. Det skyldes, at idealer synes mere værdifulde, hvis de er kompatible med og gensidigt understøtter hinanden, og at folks muligheder for at leve vellykkede liv påvirkes positivt ved, at de lever i samfund, hvor disse idealer alle er virkelighed.

Hvis vi således antager, at de centrale politiske begreber står for idealer, som har integreret værdi, så betyder det, at vi må forsøge at formulere begrebsopfattelser for disse begreber, som holistisk forsøger at fortolke begreberne i lyset af hinanden. Vi må forsøge at formulere opfattelser af begreberne, hvor vi lader os styre af, hvorvidt vores opfattelse af et givet begreb, og den vigtighed vi tilskriver det, bedst passer sammen med vores opfattelser af, hvilke andre dimensioner et vellykket liv har (Dworkin, 2006a: 160). Hvis vi fx antager, at lighed har integreret værdi, betyder det, at lighed er værdifuldt delvist som følge af lighedsidealets bidrag til folks liv blandt andet ved at bidrage til realiseringen af *andre* politiske idealer som fx fællesskabsidealet. Accepteres integrationstilgangens påstand om, at vi skal formulere opfattelser af begreber som yder retfærdighed til de politiske begrebers status som idealer, synes det endvidere plausibelt at hævde, at disse begreber dækker over integrerede værdier. Som tidligere nævnt, synes idealer mere værdifulde eller ønskværdige – mere ideelle – hvis de er gensidigt kompatible og gensidigt understøttende.

Før jeg fortsætter med et argument for kontinuitetstesten, som appellerer til integrationstilgangen, vil jeg kort opsummere denne sektionens hovedpåstande. Jeg har for det første redegjort for, hvordan integrationstilgangen tager sit udgangspunkt i den (delvise) enighed, der kan etableres vedrørende politiske begrebers abstrakte indhold, paradigmeeksempler på begrebet og den overordnede rolle, begrebet skal leve op til. Integrationstilgangen adskiller sig fra andre tilgange gennem den måde den tilskriver formål og værdi til politiske begreber på. Formuleringen af teorier for politiske begreber skal ifølge integrationstilgangen respektere, at (a) folk lider uret ved at blive nægtet adgang til det, begrebet dækker; og (b) begrebernes status som idealer, hvis realisering bidrager til at folk kan leve vellykkede liv blandt andet ved at understøtte realiseringen af andre idealer.

Kontinuitetstesten og fællesskabsidealet

Ifølge integrationstilgangen skal vi vurdere udlægninger af de begreber, som vi betragter som idealer i lystet af, om de kan forklare denne idealstatus. Hvis lighed og retfærdighed betragtes som idealer (og hvorfor skulle vi ellers bekymre os om dem?), må vores udlægninger af dem kunne indfange, hvorfor de er værd at have eller realisere. Ifølge integrationstilgangen betyder det, at vi bør se dem som integrerede med hinanden, dvs. som gensidigt understøttende, fordi vi dermed bedre kan se dem som værdi- og betydningsfulde for os. Vi kan opbygge et argument for kontinuitetstesten på dette grundlag: hvis lighed har integreret værdi, giver et foreslået mål for lighed en bedre udlægning af dette begreb end andre udlægninger, hvis denne udlægning resulterer i en opfattelse af begrebet, som understøtter andre idealer, som fx fællesskabsidealet.

Lighed er et ideal, vi betragter som vigtigt; foreslås en udlægning af lighed, som ikke kan forklare, hvorfor lighed er efterstræbelsesværdigt, kan man rimeligvis spørge, hvorfor vi skal acceptere denne opfattelse. Et svar kunne være, at der ikke findes nogen udlægninger af lighed, som er i stand til at give begrebet et efterstræbelsesværdigt indhold. I så fald må vi konkludere, at lighed i virkeligheden ikke er et ideal. Men hvis vi faktisk kan formulere en opfattelse af lighed, som giver begrebet et indhold, som vi kan se som efterstræbelsesværdigt, har vi en afgørende grund til at acceptere denne opfattelse i stedet for andre, der ikke gør. Hvorvidt vi kan se noget som efterstræbelsesværdigt og betydningsfuldt afhænger af vores andre normative vurderinger, herunder hvad vi ellers betragter som idealer. Et sådant ideal er fællesskabsidealet.

Nu kunne man selvfølgelig mene, at fællesskaber ikke rummer nogen værdi og altså ikke har idealstatus. Ikke desto mindre forekommer det mig uplausibelt at benægte værdien af alle former for fællesskab, siden fællesskaber spiller så stor en rolle i de fleste menneskers liv og synes at være en respons på et dybtliggende socialt behov. Der er formentlig en evolutionsteoretisk forklaring herpå. Uanset hvad vil jeg antage, at vi kan betragte fællesskaber og i særdeleshed en bestemt form for politisk fællesskab, som noget, der er værd at efterstræbe.¹⁷ Denne form for politisk fællesskab er en form for sammenslutning, hvor alle ser hinanden som ligeværdige partnere, der altid er forpligtede til at kunne begrunde udøvelsen af magt over for hinanden. Et vigtigt aspekt ved dette består i, at omfordeling af ressourcer inden for et sådant fællesskab må kunne begrundes i god tro af alle, der ønsker det gennemført. (Tilsvarende vil forsvarere af status quo også skulle kunne begrunde dette i god tro, hvis de udfordres). Men nu er det jo netop kontinuitetstestens pointe, at omfordelinger til dem, der har dyre præferencer, fra dem der ikke har, ikke kan begrundes af alle i god tro. Paul kan fx ikke begrunde i god tro, at der omfordeles fra Fred til ham, fordi han ikke betragter sig selv som dårligere stillet med sine præferencer, end Fred er.

Hvis vi accepter denne fællesskabsopfattelse, synes det altså rimeligt at se kontinuitetstesten som en nødvendig betingelse for lighed. Hvis en lighedsopfattelse ikke kan leve op til kontinuitetstesten, vil det betyde, at denne opfattelse i mindre grad vil kunne underbygge ligheds integrerede værdi. Her er det helt centralt, at ressourceteorien opfylder kontinuitetstesten. Det skyldes, at den indebærer udligningen af folks midler til at realisere, hvad de selv anser for vigtigt i deres liv; folks omstændigheder er netop de træk ved dem selv og deres besiddelser, som de betragter som midler eller forhindringer i forhold til at opfylde deres ambitioner (jf. Dworkin 2000: 82). Når ressourceteorien er realiseret, har ingen præferencer for at have nogen andens omstændigheder således forstået; når der er en ressourceulighed vil mindst én person foretrække at have en anden persons omstændigheder, som han betragter som bedre i forhold til at realisere sine egne ambitioner fra hans eget perspektiv.¹⁸

¹⁷ Som vi argumenterer for i SCF, er dette fællesskabsideal noget, Cohen selv er forpligtet på. Se Cohen (2008: kap. 1).

¹⁸ Strengt taget er kontinuitetstesten kun en nødvendig betingelse for lighed, hvilket betyder, at hvis testen ikke er opfyldt, er der ulighed, men ikke omvendt. Vi kan således ikke slutte direkte fra kontinuitetstestens opfyldelse til, at der er lighed. Men hvorfor ikke konstruere kontinuitetstesten som en tilstrækkelig betingelse for lighed også? Det skyldes, at en sådan opfattelse ville være uplausibel. Tag fx den sorte

Ressourceteorien opfylder således kontinuitetstesten, hvilket betyder, at ressourceteorien resulterer i en bedre opfattelse af lighed end alternativer, der ikke kan klare denne test. Det skyldes, at kontinuitetstesten er en test på, om alle kan begrunde omfordelinger inden for et politisk samfund i god tro. En lighedsopfattelse, der klarer testen, er derfor befordrende for et politisk fællesskab, som i sig selv er efterstræbelsesværdigt. Ressourceteorien og dens behandling af dyre præferencer synes derfor at kunne underbygges af integrationstilgangen. I de næste sektioner vil jeg diskutere forskellige indvendinger mod denne konklusion. Den første indvending benægter simpelt hen integrationstilgangens berettigelse.

Er integrationstilgangen en misforståelse?

Den første indvending hævder, at integrationstilgangen er en fejltagelse. Denne indvending skyldes Cohens kritik af konstruktivismen (i særdeleshed Rawls' version) som metode i politiske filosofi (2008: 274-286). Den konstruktivistiske metode til formuleringen af normative principper er ifølge Cohen det synspunkt, at principper får deres normative berettigelse i kraft af at være produkter af en sund udvælgelsesprocedure (Cohen 2008: 274). Konstruktivismen er forfejlet ifølge Cohen, fordi den behandler retfærdighed som sensitiv over for en særlig slags empiriske kendsgerninger, og fordi den sammenblander retfærdighed og andre værdier (Cohen 2008: 275). Begge fejltagelser skyldes, at konstruktivismen behandler retfærdighedsprincipper som det optimale sæt af principper at leve efter, alt taget i betragtning, men netop fordi disse principper er de bedste at leve efter, alt taget i betragtning, er de ikke nødvendigvis de bedste principper set udelukkende fra et retfærdighedsperspektiv (ibid.).

Cohen påpeger, at det er vigtigt at foretage to sondringer, hvis sammenblanding karakteriserer konstruktivismen (2008: 276-277). Vi bør skelne dels mellem grundlæggende normative principper på den ene side og reguleringsregler på den anden, og dels mellem principper, der tjener værdien af

bankmand fra forrige kapitel. Han ser ikke nogen andens omstændigheder som bedre end sine egne, dvs. kontinuitetstesten er opfyldt, men han er alligevel udsat for en uretfærdighed. Han ville foretrække sine omstændigheder, hvis der ikke havde været moralsk problematisk diskrimination mod ham. Dette peger på, at der er andre nødvendige betingelser for lighed så som fraværet af diskrimination. Jeg antager i resten af kapitlet af disse andre nødvendige betingelser er tilfredsstillet, og at kritikken af ressourceteorien og dens behandling af dyre præferencer foregår på denne baggrund, hvor vi kan betragte kontinuitetstesten som både en nødvendig og tilstrækkelig betingelse.

retfærdighed, og principper, der tjener andre værdier. Grundlæggende retfærdighedsprincipper er svar på spørgsmålet, hvad retfærdighed er, og for dette spørgsmål er empiriske kendsgerninger og andre grundlæggende værdier ganske irrelevante. Fundamentale retfærdighedsprincipper repræsenterer ifølge Cohen vores ultimative overbevisninger, og disse principper tjener værdien af retfærdighed. Reguleringsregler på den anden side er nogle, vi vælger i lyset af de generelle konsekvenser af at gøre dette, og for at vurdere disse konsekvenser må vi trække på de fundamentale principper såvel som empiriske kendsgerninger. Reguleringsregler er således både afhængige af fundamentale retfærdighedsprincipper, empiriske kendsgerninger og andre grundlæggende principper, og de bør derfor ikke blandes sammen med et svar på spørgsmålet om, hvad retfærdighed i sig selv er. Reguleringsregler afspejler både principper, som tjener retfærdighed, principper, der tjener andre værdier, og empiriske kendsgerninger.

Problemet med konstruktivismen er således både, at den sammenblender fundamentale normative principper med reguleringsregler, og at den sammenblender principper, der tjener andre værdier end retfærdighed, med principper, der tjener retfærdighed. Den sidste del af denne kritik synes ligeledes at finde anvendelse på integrationstilgangen, for integrationstilgangen behandler spørgsmålet om, hvordan retfærdighed skal opfattes som afhængigt af, hvad der ligger i andre værdier end retfærdighed. Dvs. integrationstilgangen kan ligesom konstruktivismen anklages for at sammenblende principper, som tjener retfærdighed, med principper, som tjener andre værdier, og generelt for at sammenblende principper, som tjener forskellige værdier, med hinanden.

Spørgsmålet er så, om Cohens argumenter imod integrationstilgangen har bid. Jeg kan ikke se, hvorfor de skulle. Faktisk implicerer Cohens argumenter slet ikke noget, som venner af integrationstilgangen må benægte. Cohen (2008: 280) hævder som en begrebslig sandhed, at fundamentale retfærdighedsprincipper udelukkende reflekterer retfærdighed, eller at de udelukkende reflekterer ikke-retfærdighed, men at de *ikke* kan reflektere både retfærdighed og andre værdier eller kendsgerninger. Cohen argumenterer videre for, at de fundamentale retfærdighedsprincipper faktisk udelukkende reflekterer retfærdighed. Jeg antager for argumentets skyld, at dette er korrekt. Implikerer det, at integrationstilgangen må forkastes?

Det gør det ikke. Fortalere for integrationstilgangen kan medgive, at retfærdighedsbegrebet, og de abstrakte principper det udtrykker, ikke reflekterer andet end retfærdighed, men insistere på, at hvordan dette abstrakte begreb og disse abstrakte principper fortolkes er et substantielt politisk-moralsk spørgsmål, hvor det er relevant, hvordan principperne hænger

sammen med andre værdier end retfærdighed. De kan medgive, at vi kan skelne på et abstrakt begrebsligt niveau mellem forskellige værdier, men benægte, at vi kan udfylde værdiernes indhold uden at henvise til deres relation til andre værdier.

Antag fx at det abstrakte retfærdighedsbegreb implicerer et princip om, at arbitrære forskelle er uretfærdige (Rawls 1971: 5). Vi kunne også antage, sådan som Cohen tilsyneladende tilskynder os til, at retfærdighedsbegrebet implicerer et princip om, at alle bør have det, der tilkommer dem (Cohen 2008: 7). Venner af integrationstilgangen kan udmærket acceptere begge disse fundamentale retfærdighedsprincipper, men samtidigt insistere på, at det egentlig interessante politisk-filosofiske spørgsmål går på, hvordan disse principper skal fortolkes, og dette er et spørgsmål om at formulere den bedste substantielle politisk-moralske opfattelse af principperne. Som fortalere for integrationstilgangen vil de selvfølgelig videre hævde, at den bedste opfattelse af disse principper er den, som tilbyder den bedst muligt integrerede redegørelse for retfærdighed og andre vigtige værdier.

Så Cohens distinktion mellem fundamentale normative principper og reguleringsregler, samt mellem principper der tjener retfærdighed, og principper der tjener andre værdier, kan ikke undergrave integrationstilgangen. Abstrakte begrebslige distinktioner, som dem Cohen foretager, kan ikke afgøre, om vi skal acceptere integrationstilgangen eller en rival. Dette må afgøres ved hjælp af mere substantielle normative grunde, dvs. grunde der peger på betragtninger, som tæller til fordel for, at vi skal tilslutte os den ene tilgang eller den anden. Cohen giver os ikke sådanne grunde. Derimod vil jeg hævde, at integrationstilgangen forholdsvis nemt kan mønstre overvejelser som favoriserer denne.

Integrationstilgangen hævder, at vi bør formulere teorier om begreber, der kan yde retfærdighed over for deres status som idealer. Tilgangen implicerer blandt andet, at vi skal pege på attraktive egenskaber ved at opfatte et bestemt begreb på en bestemt måde i form af andre værdifulde konsekvenser, dette vil have. Integrationstilgangen knytter endvidere begreberne sammen med bestemte former for uret, vi kan lide, ved at blive behandlet på bestemte måder. Dette giver os grund til at acceptere integrationstilgangen; den medfører, at de opfattelser af begreber, vi får, vil kunne retfærdiggøre, hvorfor vi overhovedet bør bekymre os om de pågældende begreber i første omgang. Jeg konkluderer derfor, at den første indvending mod argumentet for kontinuitetstesten rimeligvis kan afvises.

Er compensation for dyre præferencer i virkeligheden kompatibelt med integrationstilgangen?

Den næste indvending accepterer integrationstilgangen, men angriber i stedet den forståelse af kontinuitetstesten, jeg forudsatte i det foregående. Det er nemlig ikke givet, at den udlægning af testen er korrekt, og andre udlægnings-er måske kompatible med eller kræver måske endda, at dyre præferencer understøttes. Cohen selv ser ud til at foreslå en sådan alternativ kontinuitetstest (Cohen 2004: 24-25), som kun kræver, at folk ser sig selv som dårligere stillet på en ikke-omfattende eller politisk måde for at kunne komme i betragtning til compensation. Folk med dyre præferencer tilfredsstiller denne test, som vi kan kalde den svage kontinuitetstest.

En central præmis i den fulde eller stærke kontinuitetstest er, at folk kun kan kræve compensation, hvis de betragter sig selv som alt taget i betragtning dårligere stillet end andre, dvs. ville foretrække at have deres omstændigheder. I den svage udgave af testen er det tilstrækkeligt, at en person ser sig selv som dårligere stillet i en retfærdighedsrelevant betydning. Denne udgave af testen udtrykker den overbevisning, at en person ikke behøver at betragte sig selv som dårligere stillet alt taget i betragtning for at kunne beklage sig over sin andel af goderne i samfundet i god tro, fordi det er tilstrækkeligt, at han betragter sig selv som dårligere stillet med hensyn til goder, som er relevante for retfærdighed. Samtidigt vil testen i denne udgave kunne udfylde samme rolle som den stærkere version (hævdes det); den kan rimeligvis ses som bidragende til at realisere et værdifuldt politisk fællesskab, hvor folk betragter hinanden som nogle, de skylder en begrundelse i god tro for politiske tiltag. Endelig er denne version af testen kompatibel med, at folk med dyre præferencer kan kræve compensation i god tro, fordi de udmærket kan se sig selv som dårligere stillet end andre i en retfærdighedsrelevant betydning, nemlig som havende dårligere adgang til præferencetilfredsstillelse.

Der er imidlertid flere problemer med denne udlægning af kontinuitetstesten. Bemærk først, at den kun leverer Cohens ønskede resultat, hvis folk tilslutter sig en velfærdsbaseret lighedsteori. Dette begrænser betragteligt antallet af folk med dyre præferencer, som kan komme i betragtning til compensation, selv hvis vi accepterer den svage version af kontinuitetstesten. Det forekommer mig i det hele taget at være problematisk at forudsætte, at folks politiske overbevisninger er relevante for, hvilke distributive andele de er berettigede til. Det synes umiddelbart uplausibelt at mene, at en person, som

betragter det som retfærdigt, at hun har færre ressourcer end hendes mand, fordi hun betragter mænd som mere værd en kvinder, skulle være berettiget til færre ressourcer af den grund. Der eksisterer formentlig også personer, der ikke har nogen mening om, hvad distributiv retfærdighed er, men som alligevel betragter andre som bedre stillet, end de selv er. Er det rimeligt at sige, at disse ikke er dårligere stillet, selvom de faktisk har færre ressourcer end andre? Svaret forekommer mig at være nej. Politiske overbevisninger synes således at være irrelevante for, hvad retfærdighed kræver, medmindre de indvirker på folks overbevisninger angående, hvor relativt velstillede de er.

Men hvis politiske overbevisninger er irrelevante for, hvad folks retfærdige andele er, udgør det så ikke et lignende problem for den stærke kontinuitetstest? Nej, og det er egentlig misvisende at kalde denne version af testen for stærk. Det skyldes, at den kun kræver, at der er overensstemmelse mellem en persons etiske overbevisninger, dvs. overbevisninger angående, hvad der giver mening, karakter og betydning til et menneskeliv, og hvori vellykethed for et sådant liv består på den ene side, og den standard der anvendes til at udmåle hendes retmæssige andel af samfundets goder på den anden. Den kræver ikke, at hun har bestemte moralske eller politiske overbevisninger angående, hvordan hun er stillet relativt til andre. Kvinden fra før, der betragtede sig som berettiget dårligere stillet end sin mand, betragter sig netop som dårligere stillet – dvs. hun ser hans omstændigheder som overlegne i forhold til sine egne, givet de ambitioner hun har.

Det er sandt, at politiske overbevisninger kan være relevante for den 'stærke' version af testen, hvis de indvirker på hendes etiske overbevisninger og ambitioner. Dvs. hvis hun ikke ville foretrække at have andres omstændigheder, fordi hun betragter sig som havende lige så gode muligheder for at tilfredsstille sine ambitioner, som hun ville have med andres omstændigheder, mens ambitionerne selv er funderet delvist i politisk-moralske overbevisninger, så vil hun leve op til den 'stærke' kontinuitetstest. Kunne man ikke hævde, at dette er lige så problematisk, som ovenstående eksempler? Ikke hvis man accepterer princippet om personligt ansvar. For dette indebærer, at etiske overbevisninger er noget særligt. De er indenfor det område, hvor et individs eget perspektiv er suverænt og autoritativt.

Det ville være udtryk for manglende respekt for en persons status som ligeværdig agent at se bort fra hans etiske overbevisninger. Men det samme er ikke tilfældet for ikke-etiske, politiske overbevisninger, respekt for hvilke ikke kræver, at vi retter os efter dem, eller i hvert fald ikke, hvis de er i modstrid med andres politiske overbevisninger eller disse andres ligeværdighed. For folks politiske overbevisninger er i disse tilfælde ikke mulige at rette sig efter uden at krænke andres politiske overbevisninger eller ligeværdighed.

Respekt for alle personers politiske overbevisninger må derfor kræve noget andet, end respekt for alle menneskers snævert etiske overbevisninger gør.

Så jeg mener, vi har god grund til at afvise Cohens politiske kontinuitetstest. Dertil kommer, at det er uklart, hvad der skulle kunne begrunde, at en person med en dyr præference skulle betragte sig som dårligere stillet i en retfærdighedsrelevant betydning, mens han samtidig mener, at han ikke alt taget i betragtning er dårligere stillet. Hvis Paul fx hævder, at han bør kompenseres af Fred, fordi han har sværere ved at tilfredsstille sine hobbypræferencer end denne, så kan vi rimeligvis spørge ham, hvorfor dette skulle være relevant, hvis han ikke fra sit eget perspektiv betragter Fred som havende bedre muligheder for at realisere, hvad han – Paul – tager for at være støttet af grunde eller værdifuldt. Hvorfor betragter Paul relativ præferencetilfredsstillelse som sådan som relevant for folks retmæssige distributive andele af goderne i samfundet, hvis han ikke betragter præferencetilfredsstillelse som sådan som relevant for, hvor godt han selv er stillet? Jeg kan ikke se, hvordan han kan give noget godt svar herpå, og dette synes at generalisere til andre eksempler på anvendelsen af Cohens kontinuitetstest. Hvis der er konflikt mellem en persons krav på kompensation og hans vurdering af sin egen relative velstillethed, hvilken grund kan han så give os for, at vi skal tage hans krav som værende fremsat i god tro?

I sidste ende skylder Cohen os stadig en retfærdiggørelse af, hvorfor vi skal bekymre os om præferencetilfredsstillelse i første omgang, hvis ikke det er noget, folk selv bekymrer sig om i deres egne liv. Jeg konkluderer derfor på dette grundlag, at der synes at være god grund til at foretrække den oprindelige kontinuitetstest, og at der ikke virker til at være kompatibilitet mellem kompensation for dyre præferencer og det ideal om politisk fællesskab, jeg har appelleret til. Integrationstilgangen understøtter derfor en afvisning af kompensation for dyre præferencer.

Konklusion

I starten af dette kapitel præsenterede jeg en fortolkning af den karriereofrende mor ifølge hvilken, hendes situation er uretfærdig, ikke fordi hun har været udsat for socialisering eller lignende, men simpelthen fordi hun har en ufrivillig dyr præference, som hun bør kompenseres for. Hvis denne fortolkning og bedømmelse var korrekt, ville det betyde, at ressource teorien måtte forkastes. Men jeg har argumenteret for i dette kapitel, at bedømmelsen er forkert. Hvis den karriereofrende mors eneste problem er, at hun har en ufrivillig dyr præference, så er der ikke noget uretfærdigt ved, at hun selv må bære omkostningerne herfor. Det skyldes, at ufrivillige præferencer ikke ud-

gør en relevant form for (rent) (u)held. De former for (rent) held, vi bør bekymre os om, er komparativt held fra individers eget perspektiv. Den karriereofrende mor betragter imidlertid ikke sig selv som ramt af komparativt uheld, for hun ville ikke foretrække nogen andens omstændigheder frem for sine egne. Det betyder, at hun heller ikke i god tro ville kunne kræve kompensation for sin præference.

Hvis vi angriber undersøgelsen af retfærdighed, som integrationstilgangen foreskriver, hvilket jeg mener, vi bør, fordi vi på den måde vil kunne forklare, hvorfor vi overhovedet bør bekymre os om retfærdighed i første omgang, så er der en yderligere begrundelse for ikke at kompensere for dyre præferencer. Dette ville nemlig være i modstrid med et attraktivt politisk fællesskabsideal, ifølge hvilket alle skal kunne begrunde politiske tiltag såsom omfordeling i god tro. Jeg konkluderer derfor, at dyre præferencer og den karriereofrende mor i denne sidste fortolkning ikke udgør et problem for ressource teorien.

Kapitel 7.

Afsluttende bemærkninger: Lighed under ideelle og ikke-ideelle omstændigheder

I de forrige kapitler har jeg for det første forsøgt at argumentere for, at en regering for at handle retfærdigt må anerkende og respektere menneskelig værdighed, og at dette plausibelt kan udlægges som ressourceteorien gør det. Jeg har for det andet forsøgt at imødegå en række indvendinger som på forskellig vis kunne udlægges således, at de angriber det idealteoretiske udgangspunkt for ressourceteorien. Med idealteori vil jeg forstå en politisk teori, der fokuserer på, hvad retfærdighed, lighed osv. indebærer under ideelle omstændigheder, hvor ideelle omstændigheder er omstændigheder, hvor alle groft sagt handler retfærdigt, og hvor der abstraheres fra ufavorable historiske, sociale og økonomiske omstændigheder (jf. Farrelly 2007: 847). Problemet med idealteori er imidlertid, hævdes det, at den i bedste fald er utilstrækkelig og i værste fald er irrelevant i vores faktiske ikke-ideelle omstændigheder (jf. Sen 2009). I de indvendinger, jeg har taget under behandling, kommer denne påstand til udtryk således, at ressourceteorien ikke giver os noget svar på, hvad retfærdighed kræver under omstændigheder, hvor folk er udsat for undertrykkende socialisering, lider under manglende anerkendelse, statusulighed og/eller adaptive præferencer – fænomener som alle er systematisk bortabstraheret fra i ressourceteorien (jf. Robeyns 2003: 541).

Endelig har jeg på baggrund af grundlæggende og temmelig abstrakte overvejelser argumenteret mod en indvending mod teorien, der finder anvendelse selv, hvis vi abstraherer fra realistiske begrænsninger, nemlig problemet med dyre præferencer. Mine argumenter behandler således spørgsmål relateret til tilstrækkeligheden af ressourceteorien både under ideelle og ikke-ideelle omstændigheder. I disse afsluttende bemærkninger vil jeg gøre mig nogle yderligere overvejelser angående det sidste. Man kan nemlig se mine svar på ovenstående indvendinger som et implicit forsvar for idealteori og relevansen af retfærdighed under ideelle omstændigheder.

Kritikere af idealteori hævder ofte, at denne form for teori er for urealistisk og ikke kan hjælpe os med at lave de uundgåelige afvejninger, som beslutninger i den virkelige verden involverer. Dette er muligvis korrekt i en række tilfælde. Men mine argumenter i denne sammenfatning samt i LAS, EPR og

EAA forsøger netop at imødekomme den bekymring, som kritikken indebærer. Jeg starter, sandt nok, fra ideelle overvejelser angående regeringens forpligtelser abstrakt formuleret og et idealiseret billede af, hvordan dette kan omsættes til mere konkrete fordelingsprincipper, men forsøger dernæst at indføre forskellige mere realistiske begrænsninger for derved at nærme mig et svar på, hvad retfærdighed måtte kræve i den virkelige verden. Man kan selvfølgelig rejse en masse problemer for disse argumenter og med rette anklage mig for ikke at gå langt nok i retning af at udlede handlingsdirektiver i helt konkrete problemstillinger. Jeg vil bestemt ikke hævde, at jeg har nået målet. Men idealiseret teori kan godt være vigtig og brugbar uden at give entydige svar i helt konkrete problemstillinger. Ja, jeg vil mene, at den egentlige rolle for politisk teori er at formulere teorier, som kan forklare, hvorfor bestemte idealer er værd at stræbe efter, og som kan hjælpe os med at identificere, hvilke betragtninger og hensyn der er vigtige, når vi skal træffe konkrete beslutninger uden nødvendigvis at bringe os hele vejen.

Denne position placerer sig således mellem det synspunkt, at politisk teori skal undersøge, hvad der ligger i et bestemt politisk begreb, uanset om det er umuligt at realisere, og det synspunkt, at vi udelukkende skal forholde os til, hvad der er realistisk at gøre i de konkrete historiske omstændigheder, vi finder os selv i. Jeg betragter begge disse positioner som dybt problematiske. Den første, fordi jeg ikke kan se, hvordan en undersøgelse af noget, som slet ikke er forbundet med, hvad vi har mulighed for at gøre, kan have nogen som helst relevans for os, og de problemer vi står med i vores almindelige dagligdags virkelighed. Den anden, fordi den er dybt konservativ og ikke rummer muligheden for kritik og i sin logiske konsekvens simpelthen bekræfter status quo. Min position er i stedet, at vi både må tage hensyn til de problemer og muligheder, vi finder i vores almindelige liv, som forankrer vores teoretiseren; og på den anden også må følge vores argumenter til det abstraktions og idealiseringsniveau, der bedst kan retfærdiggøre og forklare, hvorvidt og hvorfor de ting, vi finder vigtige og problematiske, rent faktisk også er det eller ej. Der er ikke nogen a priori grund til at sætte bestemte grænser for, hvor abstrakt og idealiserede vores overvejelser må blive. Det må derimod afhænge af, hvor abstrakt og idealiseret et niveau vi behøver for at kunne opnå svar på det, vi rent faktisk ønsker svar på.

Der er en anden grund til at politisk teori ikke på forhånd må fraskrive sig retten til at bedrive idealiseret og abstrakt teoretiseren. Den er, at politisk teori er en fælles praksis, der, som jeg skrev i indledningen, forsøger at opnå fælles grund og fællesskab mellem mennesker. Abstrakte idealer kan spille en rolle her, for der kan være tilfælde, hvor vi ikke kan finde fælles grund i den konkrete situation, vi står i, og hvor vi derfor, for så vidt vi søger et begrundel-

sesfællesskab, må bevæge os op på et højere abstraktionsniveau. Måske kan vi ikke blive enige om retfærdigheden af at have en marginalskat på 70 pct., men det er muligt, at vi kan blive enige om en mere abstrakt karakterisering af, hvad retfærdighed kræver på et idealiseret niveau. I så fald kan vi forsøge at bygge videre på denne abstrakte enighed for måske at kunne bevæge os tilbage til det oprindelige konkrete spørgsmål. Måske kan vi ikke. Men hvorfor udelukke muligheden heraf på forhånd?

Min tilgang til problemerne med anerkendelse, socialisering og andre ikke-ideelle omstændigheder insisterer på, at ideelle overvejelser angående, hvad vi på et helt abstrakt niveau kan kræve af vores regering, kan bidrage til at sige noget om, hvad der er relevante hensyn, når vi står i konkrete situationer, fx hvor folk ikke kommer i betragtning til et job, fordi de tilhører en gruppe, som typisk ikke besidder de relevante kvalifikationer, eller ender med en lavere livstidsindkomst, fordi deres erhverv ikke betragtes som lige så værdifuldt som andre erhverv. Min overbevisning er således, at vi kun kan løfte det ansvar, det er, at indgå i et begrundelsesfællesskab med andre mennesker, med hvem vi er tvunget til at finde på fælles løsninger på fælles problemer, hvis vi forsøger at finde principper, der kan retfærdiggøre for os alle, hvordan vi skal indrette os sammen.

- Anderson, Elizabeth (1999). 'What is the Point of Equality?' *Ethics* 109(2), 287-337.
- Appiah, Kwame Anthony (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Arneson, Richard (2006). 'What is wrongful discrimination?' *San Diego Law Review* 43(4), 775-808.
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bilgrami, Akeel (2006). *Self-Knowledge and Resentment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Browne, Jude and Marc Stears. (2005). 'Capabilities, Resources, and Systematic Injustice: A Case of Gender Inequality.' *Politics, Philosophy & Economics* 4(3), 355-373.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Clayton, Matthew (2000). 'The Resources of Liberal Equality', *Imprints*, 5(1), 63-84.
- Cohen, Gerald (1989). 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, 99(4), 906-944.
- Cohen, Gerald (2004). 'Expensive Taste Rides Again' pp. 3-29 in Justine Burley (ed.), *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Cohen, Gerald (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1977). 'What Rights Do We Have?' pp. 266-278 i Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire*. Oxford: Hart Publishing
- Dworkin, Ronald (2000). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (2006a). 'Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy', pp. 140-187 i *Justice in Robes*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (2006b). *Is Democracy Possible Here?* Princeton: Princeton University Press.
- Dworkin, Ronald (2006c). 'Moral Pluralism' pp. 105-116 i Ronald Dworkin, *Justice in Robes*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Elster, Jon (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. New York: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (2007). *Explaining Social Behaviour*. New York: Cambridge University Press.
- Farrelly, Colin (2007). 'Justice in Ideal Theory: A Refutation', *Political Studies*, 55(4), 844-864.

- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus*. New York: Routledge.
- Fraser, Nancy (2003). 'Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation', pp. in Nancy Fraser and Axel Honneth (eds.) *Redistribution or Recognition?* London: Verso.
- Galeotti, Anna Elisabetta (2002). *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge.
- Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings*. New York: Oxford University Press.
- Lægaard, Sune (2005). 'On the Prospects of a Liberal Theory of Recognition.' *Res Publica* 11(4), 325-348.
- Mason, Andrew (2000). 'Equality, Personal Responsibility, and Gender Socialisation', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100(3), 227-246.
- Mason, Andrew (2006). *Levelling the Playing Field*. Oxford: Oxford University Press
- Nagel, T. (2005). 'The Problem of Global Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33(2), 113-147.
- Nussbaum, Martha (2001). 'Adaptive Preferences and Women's Options', *Economics and Philosophy*, 17(1), 67-88.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Robeyns, Ingrid (2003). 'Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?' *Constellations* 10(4), 538-553.
- Scanlon, Thomas (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sen, Amartya (2009). *The Idea of Justice*. London: Penguin.
- Sunstein, Cass (1991). 'Preferences and Politics', *Philosophy & Public Affairs*, 20(1), 3-34.
- Taylor, Charles (1994). 'The Politics of Recognition' pp. 25-73 in Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wallace, R. Jay (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Watson, Gary (2003). 'Free Agency' pp. 337-351 i Gary Watson (ed.). *Free Will*. (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Andrew (2002). 'Equality for the Ambitious', *The Philosophical Quarterly*, 52(208), 377-389.
- Williams, Andrew (2004). 'Equality, Ambition and Insurance', *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society* 78(1), 131-150.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

English Summary

The thesis defends Ronald Dworkin's theory of equality against a range of objections at different levels of idealization and thereby contributes to elaborating the theory and the rationale for endorsing it as an attractive theory of justice. Three articles address problems of applying the theory to non-ideal circumstances, that is, how we from a resource egalitarian perspective can deal with oppressive socialization, adaptive preferences, as well as status inequalities and misrecognition. These articles argue that we can do so (1) by disambiguating socialization, (2) by developing a conception of authentic preferences grounded in respect for people as responsible agents, and (3) by developing an account of wrongful, prejudiced, disadvantageous discrimination grounded in respect for human dignity. These steps allow resource egalitarians to address the problematic features of the considered non-ideal circumstances, and thus accommodate critics of resource egalitarianism, while justifying these accommodations in a principled manner.

The fourth article addresses a more foundational challenge to Dworkin's theory. It discusses whether that theory's treatment of expensive preferences is in fact unjust and answers in the negative. The reason is that an adequate theory of equality must be able to explain equality's integrated value, that is, the value it has by contributing to the realization of other political ideals. Moreover, Dworkin's theory would contribute to the realization of the valuable ideal of a justificatory community in virtue of its implications for when people have equal resources, which are compatible with their own assessments of their relative standing – something alternative treatments of expensive preferences are not. The final article supports this argument by discussing foundational questions concerning the proper aims and purposes of pursuing normative theories of political concepts. It juxtaposes two approaches to political theory and argues that one is superior in being the only one capable of explaining why political concepts in fact represent ideals worth striving for. Adopting that approach entails treating equality as having integrated value.

Dansk resumé

Afhandlingen forsvarer Ronald Dworkins lighedsteori imod en række indvendinger på forskellige idealiseringsniveauer og bidrager derved til en videreudvikling af teorien og rationalet for at acceptere den som en attraktiv retfærdighedsteori. Tre artikler adresserer problemer relateret til anvendelsen af teorien i ikke-ideelle omstændigheder, dvs. hvordan teorien kan håndtere socialisering, adaptive præferencer samt statusulighed og fejlankendelse. De argumenterer for, at vi kan gøre dette ved (1) at skelne mellem forskellige betydninger af socialisering, (2) at udvikle en redegørelse for, hvornår individer har autentiske præferencer, som er forankret i respekt for dem som ansvarlige agenter, og (3) at udvikle en redegørelse for, hvornår folk er dårligere stillet som konsekvens af moralsk problematisk, fordomsfuld diskrimination, som hviler i respekt for menneskelig værdighed. Disse trin tillader ressource-teorien at adressere problematiske træk ved ikke-ideelle omstændigheder, hvorved vi kan imødekomme kritikere af teorien på en principielt begrundet måde.

Den fjerde artikel tager fat på en mere grundlæggende indvending mod ressource-teorien. Den diskuterer, hvorvidt denne teoris behandling af dyre præferencer i virkeligheden er uretfærdig og svarer benægtende. Grunden er, at en tilfredsstillende teori om lighed må være i stand til at forklare ligheds integrerede værdi, dvs. den værdi lighed har i kraft af at bidrage til realiseringen af andre politiske idealer. Dworkins teori ville bidrage til realiseringen af idealet om at indgå i et begrundelsesfællesskab med andre, hvilket teorien gør i kraft af dens implikationer for, hvornår folk har lige ressourcer, som er i overensstemmelse med deres egne vurderinger af deres relative velstillet-hed – noget alternative positioner på dyre præferencer ikke er. Den sidste artikel understøtter denne konklusion gennem en diskussion af de fundamentale mål og formål for normative teorier om politiske begreber. Den sammenstiller to tilgange til politiske teori og argumenterer for, at den ene er overlegen, idet kun denne er i stand til at forklare, hvorfor politiske begreber faktisk repræsenterer idealer, som er værd at stræbe efter. At anlægge denne tilgang indebærer, at vi behandler lighed som havende integreret værdi.