

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2-3 2021 | ÅRGÅNG 25

Bokförlaget THALES

1 Introduktion

JOHN RAWLS *A Theory of Justice* (härefter TJ) kan utan att överdriva hävdas ha en unik ställning inom den moderna politiska filosofin. En aspekt av denna särställning är bokens enorma historiska betydelse. Som ofta framhålls i redogörelser för den politiska filosofins utveckling var ämnet under en lång period av 1900-talet i det närmaste dödförklarat. Filosofer ägnade sig inte längre åt att försöka besvara den politiska filosofins klassiska frågor såsom vad som rättfärdigar statens tvångsmakt, vilken typ av politisk beslutscicelur som är den moraliskt rätta och vad som kännetecknar ett fullständigt rättvist samhälle. Detta ändrades dock definitivt 1971 i och med publiceringen av TJ. Rawls verk avvek från de dåvarande dominerande trenderna och återgick till den politiska filosofins uppgift att försöka finna svar på grundläggande substantiella moraliska frågor om hur våra samhällen bör organiseras. Den teori om rättvisa som han presenterade revitaliserade den politiska filosofin och var startskottet för att filosofer återigen skulle ta sig an de normativa politiska problem som vi står inför.

Men denna historiska betydelse som startskottet för en ny era inom den politiska filosofin är långt ifrån den mest anmärkningsvärda aspekten av den särställning som Rawls verk åtnjuter. TJ var inte enbart starten för en ny era, utan har även haft ett enormt inflytande över fältets utveckling. Det är det verk som mer än något annat har kommit att dominera det filosofiska tänkandet om rättvisa fram tills idag. Jag ska här, utan några som helst ambitioner att ge en fullständig redogörelse (mer om det nedan), försöka förmedla en bild av TJ:s monumentala inflytande och fortsatta filosofiska relevans.

I en tidig recension hävdade John W. Chapman (1975: 588) att TJ besitter enkelheten och komplexiteten hos en gotisk katedral. Det finns något träffande med denna beskrivning. Vissa av bokens

idéer och argument presenteras med en enkelhet och elegans som gör dem omedelbart tilltalande och övertygande. Men dessa idéer och argument är givetvis inte fristående från teorins övriga delar. De är enbart mindre delar av en större och högst komplex helhet, och för att fullständigt förstå dessa delar krävs det att man förstår hur de hänger ihop och ger stöd åt varandra. Precis som det inte räcker med att studera enbart en sida av en katedral för att fullständigt uppskatta dess skönhet måste man studera TJ i dess komplexa – och nära 600 sidor långa – helhet för att till fullo förstå och uppskatta Rawls teori om rättvisa.

Denna komplexitet är troligtvis en starkt bidragande orsak till att TJ behållit sin särställning inom den politiska filosofin. Beroende på vilka delar man fokuserar på kan man komma fram till olika tolkningar av teorin, och innehållsrikedomen har gjort det möjligt för filosofer att bygga vidare på olika idéer i nya riktningar. Men denna komplexitet, i kombination med bokens oerhörda inflytande, ger även upphov till utmaningar när man ska försöka återge teorin och dess inflytande på ett rättvisande sätt.

Då det gäller bokens inflytande är det i det närmaste omöjligt att inom ramarna för en kortare text av detta slag ge en heltäckande redogörelse ens för merparten av de olika tolkningarna, motargumenten, försvaren, och förslagen på vidareutveckling. Följaktligen har jag valt ett mindre antal ämnen att fokusera på. Valet av dessa har väglets av en ambition att förmedla en bild av hur den filosofiska diskussion som TJ startade fortsätter än idag. Men jag har även försökt välja delvis andra ämnen än de som brukar ges mest uppmärksamhet i introduktionsböcker i politisk filosofi, samt passa på att rätta till vissa vanligt förekommande missförstånd. I avsnitt 3 diskuterar jag det första av dessa ämnen, vilket är kritiken mot det *idealteoretiska* elementet i Rawls teori. Även om mycket av denna kritik tycks bygga på missuppfattningar väcker den intressanta frågor om den politiska filosofins mål och metoder. Det andra ämnet, vilket avhandlas i avsnitt 4, är förhållandet mellan rättvisa och ekonomisk ojämlikhet. Där försöker jag göra upp med det märkligt seglivade missförståndet att Rawls teori är ett försvar för vår rå-

dande ekonomiska ordning. I avsnitt 5 tar jag slutligen upp frågan om rättvisa mellan generationer; delvis för att det är en högst aktuell fråga, men också för att denna del av Rawls teori ofta hamnar i skymundan av dess mer välkända delar.

Jag ska alltså göra några nedslag i de pågående diskussionerna om dessa ämnen, vilka får tjäna som exempel på TJ:s fortsatta inflytande och aktualitet. Men innan jag tar mig an detta ska jag, för att göra diskussionen förståelig även för de som inte sedan tidigare är väl bekanta med TJ, inleda med en kort presentation av huvuddragen i Rawls rättviseteori. Denna kommer naturligtvis inte kunna förmedla teorins fulla komplexitet, men introducerar åtminstone några av dess viktigaste och mest inflytelserika delar.¹

2 Rättvisa som skälighet

EN AV UTGÅNGSPUNKTERNA för den teori om rättvisa som Rawls utvecklar i TJ är en idé om rättvisan och dess moraliska betydelse som många, troligtvis de allra flesta i dagens moderna demokratiska samhällen, delar. Rawls uttrycker denna idé som att rättvisa är sociala institutioners främsta dygd. Rättvisa har helt enkelt en särskild moralisk betydelse, och om våra samhällen inte är organiserade i enlighet med rättvisans krav måste de reformeras. Vidare är dessa krav sådana att de sätter strikta gränser för vad som är tillåtet att göra mot individer. Individer har en sorts okränkbarhet, vilken gör att det är moraliskt otillåtet att inskränka deras grundläggande friheter för att öka majoritetens välfärd eller liknande. Det är helt enkelt orättvist att offra individer på detta sätt, även om det skulle medföra stora vinster för flertalet (Rawls 1971: 3).

Det tycks som om denna idé om rättvisan och dess moraliska vikt inte på ett tillfredsställande sätt kan redogöras för utifrån ett utilitaristiskt perspektiv. Förvisso kan utilitarismen förklara varför vi vanligtvis bör agera i enlighet med vardagsmoralens idéer om rättvisa. Men att vi inte bör inskränka individers grundläggande friheter för att gynna flertalet – exempelvis genom att förslava dem, förvägra dem möjligheten till politiskt inflytande, eller på

något annat sätt utnyttja dem – bara för att detta inte skulle vara nyttomaximerande tycks vara en otillfredsställande förklaring av vad som vore fel med att göra så. Intuitionen om rättvisa som Rawls utgår från är att det vore orättvist att göra så även om det skulle vara nyttomaximerande att göra det, och att rättvisan trumfar nyttomaximering. Målet med TJ är att utveckla en teori om rättvisa som kan göra reda för denna intuition, och som därmed också kan hävdas vara överlägsen den historiskt dominerande utilitarismen (Rawls 1971: vii–viii).

TJ är uppdelad i tre huvudsakliga delar, varav jag kommer fokusera på de två första. I den första delen, vilken är den jag kommer uppehålla mig vid i detta avsnitt och nästa, presenterar Rawls de viktigaste elementen av den teori som han kallar »justice as fairness». Detta namn – »rättvisa som skälighet» på svenska – har sin förklaring i det huvudsakliga argument som Rawls framför till stöd för sina rättvisepinciper. Detta argument är ett tankeexperiment som utgår från ett *hypotetiskt samhällskontrakt*. Tanken är, något förenklat, att vi ska föreställa oss att medlemmarna i ett samhälle en gång för alla ska komma överens om vilka fundamentala principer som ska användas för att utforma deras samhälles grundläggande institutioner.² Om denna *ursprungsposition*, som Rawls kallar den, är »fair» (alltså »skälig», eller »uttryck för rent spel») är de resulterande principerna rättvisa. Alltså kan rättvisa sägas vara resultatet av det val som samhällsmedlemmarna skulle göra under omständigheter som är just skäliga (Rawls 1971: 11–12).

Att ursprungspositionen ska vara skälig är ett moraliskt antagande, och vad skälighet består i är en moralisk fråga. Således vilar Rawls argument på moraliska antaganden, och det finns ingen ambition att härleda rättvisan från enbart icke-moraliska antaganden som exempelvis rationellt egenintresse. I detta avseende skiljer sig Rawls från Hobbesianskt influerade kontraktsteoretiker såsom David Gauthier (1986). Bland de moraliska antaganden som Rawls utgår från är de viktigaste att alla personer är fria och jämlika, och att deras samhälle bör vara ett skäligt samarbete. Men om då

alla verkligen är jämlikar måste vi se till att denna jämlikhet speglas i ursprungspositionen. Vi kan inte tillåta att existerande samhällslig ojämlikhet, eller attityder som stödjer sådan ojämlikhet, påverkar det val som görs. Rawls introducerar därför *slöjan av okunnighet*. Tanken är att parterna i ursprungspositionen berövas kunskap om sig egen identitet, sina värderingar och trosföreställningar, plats i samhället, etnicitet och hudfärg, och så vidare. Genom att utesluta denna information representeras alla som jämlikar, snarare än som personer som innehar en viss samhällslig position, eller som har vissa specifika uppfattningar om hur man bör leva. Parterna som befinner sig bakom slöjan av okunnighet måste därför anta att de (eller de som de representerar) kan bli vem som helst i samhället. De kan därför inte försöka gynna sig själva på någon annans bekostnad, och existerande ojämlikheter tillåts inte påverka det val som görs. Enligt Rawls (1971: 17–19) är detta en skälig valsituation som representerar alla som fria och jämlika, och vi har därför goda skäl att betrakta de principer som skulle väljas i den som rättvisa.

Parterna i ursprungspositionen vet att oavsett vilka mål de kommer ha så kommer de ha behov av vissa nyttigheter för att realisera dem. De vet att de kommer behöva skydd i form av rättigheter och friheter, men även medel för att nyttja dessa rättigheter och friheter, framför allt i form av möjligheter och resurser (Rawls 1971: 62). De kommer inte vara villiga att riskera att hamna i en situation där de helt saknar dessa *primära nyttigheter* och de kommer enligt Rawls (1971: 150–155) därför inte välja utilitaristiska principer. I stället skulle de komma fram till följande två principer:

1. Varje person har lika rätt till en fullt tillräcklig uppsättning grundläggande friheter, vilken är förenlig med samma uppsättning friheter för alla.
2. Sociala och ekonomiska ojämlikheter ska ordnas så att de är både
 - a. knutna till ämbeten och positioner som är öppna för alla under betingelser för skäligt lika möjligheter, och

- b. till största möjliga fördel för de minst gynnade (Rawls 1971: 60, 302).³

Den första principen garanterar alla personer en specifik uppsättning av grundläggande friheter. Bland dessa återfinns centrala liberala och demokratiska friheter som yttrandefrihet, organisationsfrihet, och de politiska friheter som krävs för att medverka i den politiska processen. Denna princip är även lexikalt ordnad före den andra, vilket innebär att dessa grundläggande friheter inte får inskränkas för att i högre utsträckning uppfylla de krav som ställs på de sociala och ekonomiska ojämlikheterna (Rawls 1971: 61).

Då det gäller sociala och ekonomiska ojämlikheter tillåts alltså sådana av Rawls andra princip. Det kan vara rättvist med ojämlika inkomster om alla har lika möjligheter att nå de olika yrken, ämbeten och övriga positioner som inkomsterna är knutna till. Men de ojämlikheter som uppkommer måste även, enligt den så kallade *differensprincipen* som formuleras i b, vara till största möjliga fördel för de minst gynnade. Jag ska återkomma till denna princip, och vilken typ av samhällssystem som Rawls rättvisuppfattning kräver, i avsnitt 4 nedan. Innan vi kommer dit ska jag i stället uppehålla mig vid ursprungspositionen och hur detta argument har mottagits.

Kontraktargumentet har givetvis mött olika former av kritik från filosofer som av olika skäl ansett det bristfälligt. I en tidig kritik utmanade libertarianen Robert Nozick (1974: 198-204) påståendet att ursprungspositionen är skälig; utilitaristen John Harsanyi (1977) ifrågasatte huruvida parterna verkligen skulle välja Rawls två principer framför utilitarismen; vissa filosofer har hävdat att ett hypotetiskt samhällskontrakt baserat på moraliska intuitioner saknar rättfärdigande kraft (Hare 1975; Kymlicka 2002: 67-69); och i en långdragen – enligt min mening föga fruktsam – debatt har kommunitarister som exempelvis Michael Sandel (1998) ifrågasatt den bild av jaget som de hävdar återfinns i Rawls beskrivning av parterna bakom okunnighetens slöja.

Trots dessa invändningar är det tydligt att Rawls i och med TJ inte bara revitaliserade den politiska filosofin, utan samtidigt även

återintroducerade kontraktsteorin som en central del av densamma. Idén att rättfärdigandet av rättvisepprinciper – eller andra moraliska principer – är grundat i vad som skulle beslutas om i en hypotetisk kontraktssituation har numera många anhängare. Vissa av dessa har försvarat den teori som presenteras i TJ (Freeman 2007a, kap. 1; 2012; Pogge 2007, kap. 9), medan andra i stället har utvecklat egna versioner av kontraktualismen (Scanlon 1998). Kontraktsteori i olika former är alltså en i högsta grad levande och inflytelserik gren av den politiska filosofin, och ursprungspositionen åtnjuter fortsatt stor uppmärksamhet.

3 Idealteori och den politiska filosofins mål

EN SIGNIFIKANT DEL av den fortsatta uppmärksamhet som Rawls kontraktsteori åtnjuter består av nya invändningar. En förhållandevis ny invändning som har fått mycket uppmärksamhet under senare år är kritiken mot idealteori. Denna kritik riktar in sig mot ett antal metodologiska val som Rawls gör, vilka ligger till grund för och formar kontraktsargumentet såväl som de resulterande principerna. Huruvida dessa metodologiska val är korrekta eller ej är en fråga vars betydelse går långt utöver utvärderingen av Rawls teori. Som vi kommer se för den oss till och med in på frågor rörande den politiska filosofins mål och vad politiska filosofer egentligen borde ägna sig åt.

Rawls föreslår att vi kan dela in en rättviseteori i två delar: den *idealteoretiska* delen och den *icke-idealteoretiska*. I den första delen, vilken är den som han ägnar mest uppmärksamhet, ska vi försöka identifiera principerna för ett fullständigt rättvist samhälle. Innehållet i dessa principer bör inte, som tidigare förklarats, påverkas av existerande orättvisor och attityder. I ursprungspositionen har parterna därför tillgång till generella fakta om hur mänskliga samhällen fungerar, men okunnighetens slöja döljer information om deras eget samhälles specifika historia och nivå av utveckling. Det antas dock, i valet av de idealteoretiska principerna, att det råder tillräckligt gynnsamma förutsättningar för att de principer som väljs ska kunna realiserars. Vidare ska

parterna anta att de väljer principer för ett *välordnat samhälle*. I ett sådant samhälle delar alla medlemmar en och samma uppfattning om rättvisa, och det råder strikt efterlevnad av densamma (Rawls 1971: 8, 137).

Rawls hävdar att de principer som skulle väljas givet dessa antaganden är de principer som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle. Principerna är idealteoretiska i den meningen att de ger ett svar på hur ett sådant samhälle skulle se ut, men de ger däremot inte direkta svar på hur vi ska hantera olika orättvisa situationer och mindre gynnsamma förutsättningar. Denna begränsning av principerna har fått vissa kritiker att ifrågasätta nyttan med idealteori. En av dessa kritiker, Charles Mills, har argumenterat för att idealteorin bör överges, och att kontraktsargumentet följaktligen bör ges en annan utformning. Enligt Mills är det huvudsakliga problemet med Rawls principer att de inte ger oss vägledning för hur vi ska kompensera för historiska orättvisor. Eftersom parterna i ursprungspositionen inte vet något om huruvida deras samhälle tidigare varit djupt orättvist – som exempelvis USA, med sin historia av rasistiskt motiverat förtryck av stora delar av befolkningen – kommer de inte heller välja principer utformade för att hantera och kompensera för sådan orättvisa. Detta gör, enligt Mills, de idealteoretiska principerna irrelevanta för frågor av detta slag (Pateman och Mills 2007: 113).

För att åtgärda detta problem förordar Mills en långtgående modifiering av ursprungspositionen. Istället för att dölja information om tidigare orättvisor bör parterna vara fullt informerade om sitt samhälles historia och nuvarande situation. De ska alltså vara medvetna om både nuvarande och historiska orättvisor, och välja principer för att hantera denna icke-ideala situation. Endast på detta vis kan, hävdar Mills, kontraktsargumentet generera principer som är till nytta för att lösa problemet med historiska orättvisor (Pateman och Mills 2007: 131).

Mills kritik framstår som baserad på ett missförstånd, och kan knappast fungera som ett övertygande argument mot idealteori. Det faktum att Rawls två principer på egen hand inte ger oss svar på

hur vi ska hantera frågan om kompensation för historiska orättvisor visar inte att de är irrelevanta för frågan. Rawls uppfattning är att vi behöver *både* idealteori och icke-ideal teori för att hantera frågor av dessa slag, och att dessa två delar av en rättviseteori kompletterar varandra. Men vi bör enligt Rawls börja med idealteori, och identifiera de principer som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle, för att veta vilket mål vi bör sikta mot. Detta gör det möjligt för oss att på ett mera välinformerat och systematiskt sätt hantera de politiska problem vi stöter på i vår politiska verklighet. Där är inte de ideala principerna tillräckliga på egen hand, men de utgör den grund vi bör basera vårt tänkande på (Rawls 1971: 8–9, 245).

Givet detta är det svårt att förstå varför Mills egentligen förordar att vi överger idealteori till förmån för hans icke-idealteoretiska version av kontraktsargumentet. Det rimliga skulle snarare vara att se hans förslag som ett bidrag till den icke-idealteoretiska delen av teorin. Vi kunde då tänka oss, i linje med hur Rawls själv tänker sig att vi ska bära oss åt för att applicera principerna i olika samhällen, att vi efter valet av de två rättvisepriinciperna föreställer oss en ytterligare ursprungsposition där slöjan av okunnighet delvis har lyfts (Rawls 1971: 195–197). Parterna känner då till omständigheterna i sitt eget samhälle, och har att ta ställning till hur de bäst ska realisera rättvisa givet dessa omständigheter. Men detta är som sagt inte ett konkurrerande alternativ till idealteori, utan snarare ett komplement som också är beroende av de idealteoretiska principerna. Det är ju i ljuset av vad fullständig rättvisa är som vi borde hantera existerande orättvisor.

Idén att icke-ideal teori är beroende av idealteori på det sätt som Rawls föreställer sig har dock även den ifrågasatts. En av kritikerna av denna idé är Amartya Sen, som hävdar att vi helt enkelt inte behöver kunskap om hur ett fullständigt rättvist samhälle skulle se ut för att vi ska kunna avgöra hur vi bör agera för att främja rättvisa i vår icke-ideala verklighet. Det vi behöver för att främja rättvisa är, hävdar Sen, förmågan att jämföra de olika alternativ vi har. Men sådana jämförelser tycks vi fullt kapabla att göra helt

utan att först rådfråga idealteoretiska principer av den sort som Rawls utvecklar i TJ. Vi kan exempelvis avgöra att svält, tortyr, och godtyckliga arresteringar är orättvisor som måste åtgärdas. Vi vet att åtgärdandet av dessa orättvisor skulle leda oss mot ett mera rättvist tillstånd, men för att veta det behöver vi inte ha kunskap om hur ett fullständigt rättvist samhälle skulle se ut. Således, hävdar Sen, borde vi inte utveckla teorier om rättvisa som ger oss ett svar på vad som kännetecknar ett fullständigt rättvist samhälle i den idealteoretiska meningen. I stället bör teorier om rättvisa vara icke-ideala och *komparativa*; de bör vara utformade för att hjälpa oss att jämföra och rangordna de alternativ vi står inför (Sen 2006: 217–218, 236; 2009: 106).

Vid en första anblick kan det tyckas ligga något i Sens kritik. Vi verkar i många fall fullt kapabla att komma fram till vilket av våra handlingsalternativ som skulle vara det mest rättvisa utan att fundera över principerna som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle. Men Sens förslag på vad en teori om rättvisa bör bidra med framstår vid närmare eftertanke som bristfälligt. Ett av de exempel som Sen använder sig av är vad vi behöver veta för att jämföra två berg: för att kunna avgöra vilket av två berg som är det högsta behöver vi inte veta att Mount Everest är jordens högsta berg. På samma sätt, tänker han sig, kan vi jämföra olika handlingsalternativ och avgöra vilka som är mest rättvisa utan att ha kunskap om det fullständigt rättvisa samhället (Sen 2006: 222; 2009: 102). Men som påpekats av A. John Simmons är denna jämförelse missvisande. I fallet med rättvisa är vi inte enbart intresserade av vilket av de tillgängliga alternativen som i sig, på kort sikt, är det mest rättvisa. Vi är även intresserade av att veta vad alternativen kan leda fram till på längre sikt. Kanske är ett alternativ som i jämförelse med de andra framstår som mindre rättvist i själva verket det vi bör välja, om det i ett längre perspektiv kommer leda oss fram till vårt långsiktiga mål. För att bedöma hur vi bör handla i frågor om rättvisa behöver vi alltså kunskap om detta långsiktiga mål, vilket rimligtvis borde vara ett fullständigt rättvist samhälle (Simmons 2010: 34–35).

Simmons försvarar således idén att vi behöver idealteoretiska principer för att på ett tillräckligt systematiskt sätt utvärdera de val vi står inför i vår politiska verklighet. Detta är ett försvar av idealteori som är baserat på dess nytta. Men vilken nytta kan vi egentligen kräva av en teori om rättvisa? Hos Mills verkar det finnas en underliggande uppfattning om vad vi ska ha en teori om rättvisa till som kanske kan bidra till att förklara varför han presenterar sin teori som kritik mot idealteorin snarare än som ett komplement till den. Mills invänder återkommande mot idealteorins oförmåga att bidra till politisk förändring. Att i idealteorin bortse från existerande orättvisor är, hävdar han, inte ett effektivt sätt att faktiskt avhjälpa dessa orättvisor. Han påstår vidare att hans icke-ideala teori, genom att den uppmärksammar de existerande hindren för rättvisa, är bättre rustad att faktiskt bidra till rättvisans realiserande. Därför, hävdar han, är den överlägsen Rawls idealteoretiska form av kontraktualism (Pateman och Mills 2007: 105, 171, 181).

Det finns något sympatiskt med idén att den politiska filosofin ska bidra till praktisk politisk förändring. Men Mills tycks, när han använder detta som kritik mot idealteorin, dra denna idé så långt att strävan efter förändring blir den politiska filosofins yttersta mål, på bekostnad av strävan efter kunskap. Ett rimligt svar från idealteorins försvarare skulle därför kunna vara att politisk förändring må vara önskvärt, men att den politiska filosofins uppdrag inte är att åstadkomma sådan förändring. Ett filosofiskt uppdrag – kanske till och med det främsta uppdraget – då vi studerar rättvisa är att formulera teorier om rättvisa med målet att finna det korrekta svaret på vad rättvisa är. Givet det målet är det inte en invändning mot en teori att den är ineffektiv som verktyg för politisk förändring under vissa omständigheter; ineffektivitet i denna mening visar ju inte att teorin inte är sann. Ett resonemang av denna typ skulle även kunna fungera som ett alternativt svar till Sen. Även om det skulle vara sant att kunskap om det fullständigt rättvisa samhället inte är nödvändigt för att avgöra hur vi ska handla för att främja rättvisa så visar inte det att idealteori saknar värde. Att nå ett svar på frågan

vilka principer som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle har ett filosofiskt och kunskapsmässigt värde som inte kan reduceras till dess praktiska nytta.⁴

I slutändan verkar det alltså som att frågan om idealteoriens värde är nära knuten till frågor om vad den politiska filosofins mål egentligen är. Kanske är det fallet att olika filosofer helt enkelt har olika grunduppfattningar i denna fråga, vilket har fått till följd att de ibland talat förbi varandra. Om det ska ske några framsteg i denna diskussion bör nog dessa grunduppfattningar lyftas fram och undersökas närmare.

4 Ekonomisk ojämlikhet och egendomsägande demokrati

SÅ HÄR LÅNGT har jag fokuserat på samhällskontraksargumentet, men det är nu hög tid att återvända till de principer som Rawls hävdar skulle väljas av parterna i ursprungspositionen. Den framträdande plats som ges de grundläggande friheterna och lika möjligheter gör teorin i TJ omisskännligt liberal. Men differensprincipen, som enbart tillåter de ojämlikheter som är till största möjliga fördel för de minst gynnade, går långt utöver vad man vanligtvis finner bland liberala tänkare. En vanlig uppfattning bland liberaler är nämligen att vi bör acceptera de ojämlikheter som är resultatet av människors fria val och ansträngningar så länge som lika möjligheter råder. Sociala faktorer såsom vilken samhällsklass vi föds in i ska inte avgöra våra möjligheter i livet, och staten måste därför aktivt motverka sådana faktorerers inverkan genom bland annat ett kompensatoriskt utbildningssystem. Men om lika möjligheter verkligen uppnås bör vi, enligt denna ofta omhuldade tankegång, betrakta de ojämlikheter som sedan uppkommer som rättvisa.

Rawls invänder mot denna tankegång med ett resonemang som blivit minst lika inflytelserikt som hans kontraksargument. Anledningen, hävdar Rawls, till att vi anser att sociala faktorer inte ska tillåtas avgöra våra möjligheter i livet, och i förlängningen fördelningen av resurser, är att dessa är *oförtjänta* och därmed i en mening moraliskt godtyckliga. Vi kan inte påverka vilka våra

föräldrar är eller vår sociala bakgrund, och det vore därför orättvist om våra livschanser bestämdes av sådana oförtjänta faktorer. Men problemet med att nöja sig med att kompensera för dessa faktorer, och acceptera de ojämlikheter som sedan uppkommer, är att det tillåter ett långtgående inflytande från andra, minst lika oförtjänta och godtyckliga, faktorer. Vi kan nämligen inte göra något för att förtjäna våra gener och de förmågor de ger oss. Även dessa är alltså moraliskt godtyckliga, och vi bör för att vara konsekventa inte basera fördelningen av resurser på det fria nyttjandet av dessa. Vi bör i stället, enligt Rawls, kombinera lika möjligheter med differensprincipen och enbart tillåta de ojämlikheter som är till största möjliga fördel för de minst gynnade i samhället (Rawls 1971: 72–75).

Detta resonemang har gett upphov till en livlig och högst sofistikerad filosofisk diskussion om kopplingen mellan förtjänst, ansvar, tur och distributiv rättvisa. Rawls idéer om våra medfödda talanger och förmågors moraliska godtycklighet har framför allt fungerat som inspiration för den så kallade *tur-egalitarianismen*. Denna teori – vilken företräts i olika versioner av filosofer såsom Ronald Dworkin (1981a; 1981b), G. A. Cohen (1989; 2008) och Richard Arneson (1989) – är idag en av de viktigaste teorierna om distributiv rättvisa. Enligt denna teori är det orättvist om vissa har det sämre än andra som ett resultat av deras otur. På samma sätt som det är ett fall av otur att missgynnas av sociala faktorer bortom ens kontroll kan det anses vara ett fall av otur att missgynnas av sina medfödda förmågor (eller brist på sådana), och således är det orättvist om någon har det sämre än andra som ett resultat av oförtjänta faktorer av dessa slag (Lippert-Rasmussen 2015: 1–2).

Rawls själv var uppenbarligen inte anhängare av tur-egalitarianismen – differensprincipen tillåter ju att vissa har det oförtjänt sämre än andra i de fall som ojämlikheten är nödvändig för att de sämst ställda ska få det så bra som möjligt – och idén att hans argumentation egentligen förpliktar honom till en sådan position har numera vederlagts (Freeman 2007a: kap. 4). Men även om det är tydligt att differensprincipen tillåter ojämlikheter

som tur-egalitarianismen skulle räkna som orättvisa är det mindre klart exakt hur stor skillnaden skulle bli i den politiska praktiken. Hur stora ojämlikheter tillåter egentligen Rawls teori, och vilken typ av ekonomiska institutioner fordras för att leva upp till rättvisepincipernas krav?

Den andra delen av TJ är ägnad att besvara den senare frågan. Men denna del av TJ har ofta missförståtts, och detta är ett utmärkt tillfälle att klargöra hur pass radikala implikationer Rawls teori faktiskt har. Det missförstånd jag här avser är uppfattningen att Rawls teori är föga radikal, och tillåter de stora ojämlikheter som är karakteristiska för kapitalistiska samhällen (se exempelvis Cohen 2008: 138). Enligt denna läsning av TJ kan teorin bäst förstås som ett försvar av ett kapitalistiskt system inom ramarna för en välfärdsstat. Det krävs ingen långtgående omdaning av det ekonomiska systemet i egalitär riktning, och de nuvarande ägande klassernas intressen är på intet sätt hotade. Teorin kan, som Brian Leiter (2015: 31) uttrycker det, därmed förstås som en övning i borgerlig praktisk filosofi.

Denna läsning av TJ är något förvånande givet att Rawls tydligt framhåller att hans teori är fullt förenlig med en liberal form av socialism. I ett sådant samhälle garanteras de grundläggande friheterna och lika möjligheter, kombinerat med ett ekonomiskt system med övervägande gemensamt ägande av produktionsmedel och naturresurser. I TJ kontrasteras denna form av socialism med en ekonomisk ordning som tillåter ett mera vidsträckt privat ägande inom dessa områden. Rawls hävdar att det inte är möjligt att på förhand definitivt avgöra vilket av dessa system som är bäst lämpat att realisera rättvisa. Vilken typ av system som är mest lämpat för ett specifikt samhälle beror på dess specifika omständigheter – dess politiska historia, utvecklingsnivå, existerande institutioner och så vidare – och valet av ekonomiska institutioner måste därför avgöras från fall till fall (Rawls 1971: 273–274).

Denna öppning för liberal socialism har uppenbarligen inte varit tillräcklig för att avvärja anklagelsen att Rawls teori är ett försvar för en välfärdsstat som på intet sätt utmanar den

kapitalistiska ordningen. Kanske har kritikerna tolkat diskussionen om liberal socialism som föga mer än en rent teoretisk möjlighet; en ekonomisk ordning som teorin endast skulle ge stöd för under vissa specifika omständigheter som vi de facto inte befinner oss i. Men det är även högst troligt att de uppfattat det system med privat ägande som i TJ jämförs med liberal socialism som en kapitalistisk välfärdsstat. Detta är dock inte, som Rawls senare klargjorde i förordet till den reviderade upplagan av TJ, vad som avses. Det system som Rawls kontrasterar med liberal socialism är nämligen vad han kallar för *egendomsägande demokrati* (Rawls 1999a: xiv–xv).

En egendomsägande demokrati tillåter mer privat ägande av produktionsmedel och andra resurser än ett socialistiskt system, vilket är ett drag systemet delar med en kapitalistisk välfärdsstat. Men till skillnad från det senare systemet är en egendomsägande demokrati utformad på ett sådant sätt att ägandet sprids ut mellan samhällets medborgare. Där den kapitalistiska välfärdsstaten tillåter att en liten klass tillskansar sig ett oproportionerligt stort ägande, för att sedan med ekonomiska medel kompensera systemets förlorare, är den egendomsägande demokratis mål i stället att ett sådant ojämlikt ägande inte ska uppkomma över huvud taget (Rawls 1999a: xv). Rawls uppfattade alltså inte själv sin teori om rättvisa som ett försvar av den kapitalistiska välfärdsstaten. Tvärtom betraktade han en sådan ordning som oförmögen att leva upp till de krav som ställs av hans två principer, och därmed orättvis. Det privata ägande av produktionsmedel och andra resurser som i TJ hävdas vara förenligt med rättvisan är alltså enbart det jämlikt fördelade ägandet inom ramarna för en egendomsägande demokrati. Tvärtom vad kritikerna hävdar tycks alltså teorin kräva en långtgående omdaning av rådande ekonomiska system.

Men vad i Rawls principer är det egentligen som motiverar denna slutsats? Ett bidragande skäl till att detta drag i Rawls teori inte uppmärksammats tillräckligt kan vara att mycket av diskussionen har fokuserat på differensprincipen. Utifrån ett sådant perspektiv kan det tyckas högst förvånande att en kapitalistisk välfärdsstat så definitivt utesluts av Rawls. Det verkar ju trots allt fullt möjligt

att argumentera mot både liberal socialism och egendomsägande demokrati på grunderna att ett kapitalistiskt system är effektivare, och att de ojämlikheter som uppkommer faktiskt är till största möjliga nytta för de minst gynnade. En sådan argumentation vilar naturligtvis på en rad kontroversiella antaganden, men oavsett vad man tror om dessa kan man fråga sig hur Rawls på principiella grunder kan utesluta denna möjlighet.

Rawls (2001: 135–140) ger sitt mest fullständiga svar på denna fråga i sin senare *Justice as Fairness: A Restatement*. Men den viktigaste delen av detta svar finns redan i TJ, och baseras på det faktum att valet av ekonomiskt system inte enbart, eller ens främst, avgörs av differensprincipen. Även den första rättvisepincipen, vilken garanterar de grundläggande friheterna, har ett stort och avgörande inflytande på denna fråga. Detta beror på att den första principen inte bara ska garantera de grundläggande friheterna, utan även säkerställa de politiska friheternas *skäligt lika värde* för alla. För att uppfylla den första principen räcker det inte med att se till att alla rent formellt har rösträtt, yttrandefrihet och rätten att ställa upp i val. Dessa friheter förlorar nämligen en stor del av sitt värde om de med större materiella tillgångar kan använda dessa för att utöva inflytande över den politiska processen. Av detta skäl hävdar Rawls (1971: 224–226) att de politiska friheternas skäligt lika värde kräver att den ekonomiska ojämlikheten begränsas, och att ägandet av produktionsmedel och andra resurser inte tillåts koncentreras i ett fåtals händer.

Eftersom de grundläggande friheterna och deras skäligt lika värde har prioritet framför den andra principen är det alltså ett misstag att tro att Rawls teori är kompatibel med stora ojämlikheter. Ojämlikheter som skulle kunna tillåtas av differensprincipen utesluts nämligen av den första rättvisepincipen. Att kravet på de politiska friheternas skäligt lika värde har denna avgörande betydelse för fördelningsfrågor uppmärksammades tidigt av Norman Daniels (1975), och något senare även av Harry Brighouse (1997). Men trots detta har uppfattningen att Rawls försvarar den kapitalistiska välfärdsstaten levt kvar, och den radikala potentialen i hans teori

om rättvisa har inte fullt ut uppskattats. Varken liberaler eller Rawls socialistiska kritiker tycks fullt ut ha tagit till sig detta element av teorin, och det är ett fortsatt förhållandevis utforskat område.

Men det finns vissa tecken på att detta håller på att förändras, och Rawls argumentation till förmån för egendomsägande demokrati har under senare år tilldragit sig mer uppmärksamhet. Exempelvis har William A. Edmundson (2017) argumenterat för att anhängare av rättvisa som skälighet i själva verket borde föredra liberal socialism framför egendomsägande demokrati. Ett annat exempel är Martin O’Neills ifrågasättande av om Rawls verkligen har gett oss tillräckliga skäl för att dra slutsatsen att de politiska friheternas skäligt lika värde är oförenligt med stora ekonomiska ojämlikheter. Kanske skulle det vara möjligt att isolera den politiska processen från de skadliga effekterna av sådan ojämlikhet, exempelvis genom striktare reglering av finansiering av politiska kampanjer. Åtgärder av det slaget skulle, åtminstone i teorin, kunna tänkas förhindra att materiell rikedom används för ökat politiskt inflytande (O’Neill 2012: 81–84). Samuel Freeman (2018: 144–145) har i sin tur hävdats att det framstår som osannolikt att denna typ av åtgärder skulle vara tillräckliga, givet hur många andra sätt som rikedom kan omsättas i inflytande över den politiska debatten.

Även om O’Neill och Freeman alltså är oeniga i denna fråga har de båda bidragit till att lyfta fram Rawls idéer om *självrespekt* som ytterligare ett argument för egendomsägande demokrati. I TJ hävdar Rawls att självrespekt – en persons övertygelse om sitt eget värde och tro på sin egen förmåga – inte bara är en av de primära nyttigheterna, utan till och med en av de allra viktigaste. Utan självrespekt kommer få saker framstå som meningsfulla för oss, och parterna i ursprungspositionen kommer därför fästa stor vikt vid att undvika de omständigheter som riskerar att underminera deras självrespekt (Rawls 1971: 440). Frågan om ekonomisk ojämlikhet handlar därmed inte bara om vilken ojämlikhet som gynnar de sämst ställda i rent materiella termer, eller hur den påverkar värdet av de politiska friheterna, utan även om vilken effekt sådan ojämlikhet har på självrespekten.

Utifrån denna tanke framhåller O'Neill och Freeman hur stora ekonomiska ojämlikheter har en negativ inverkan på de mindre bemedlades självrespekt. Att tillåta att en mindre ägande klass kontrollerar ekonomin skapar en situation där denna klass även kontrollerar arbetsförhållanden och levnadsvillkor för övriga samhällsmedlemmar. Många av dessa kommer uppleva att de saknar inflytande över sina arbeten, och att de befinner sig i en underlägsen situation. Detta dominansförhållande utmanas inte av den kapitalistiska välfärdsstaten, vilken snarare nöjer sig med att kompensera systemets förlorare med ekonomiska medel. Detta förstärker i sin tur föreställningen att dessa medborgare befinner sig i en beroendeställning gentemot de välbemedlade och produktiva. Dessa negativa konsekvenser för självrespekten kan dock, enligt O'Neill och Freeman, undvikas genom en egendomsägande demokrati. Genom att säkerställa en jämn fördelning av ägande kan dominansrelationer undvikas, och människor kan i högre utsträckning uppleva att de medverkar i det ekonomiska systemet som jämlikar (Freeman 2018: 130–132, 154–156; O'Neill 2012: 87–91).

Förhoppningsvis kommer denna diskussion fortsätta utvecklas och ge oss en än bättre förståelse, inte bara av vilken typ av ekonomiskt system som krävs för att realisera Rawls rättvisepprinciper, utan även av relationen mellan liberalismen och egalitära alternativ till kapitalismen.

5 Rättvisa mellan generationer

EN GRUNDLÄGGANDE RÄTTVISEFRÅGA, vilken är den som denna text fokuserat på fram tills nu, rör rättvisa relationer mellan samtidigt existerande personer. Men som den pågående klimatkrisen gjort allt fler uppmärksamma på kan det vi gör idag få stora, kanske till och med katastrofala, konsekvenser för framtida generationer. I denna typ av fall tycks den främsta rättvisefrågan inte röra rättvisa mellan samtidigt existerande personer, utan snarare rättvisa mellan generationer. Rawls var en föregångare även på detta område, då han i den andra delen av TJ presenterade

ett argument för att komplettera de två rättvisepinciperna med en princip som reglerar vilka förpliktelser olika generationer har gentemot varandra. Rawls kom dock, som jag här ska redogöra för, att revidera denna del av sin teori i ljuset av kritik som hans argument tilldrog sig.

Hur man ska kunna lösa problemet med rättvisa mellan generationer utifrån ett kontraktualistiskt perspektiv beror till stor del på vilka det egentligen är som representeras i den hypotetiska kontraktssituationen. Rawls tänker sig att parterna som ska välja principer inte känner till några detaljer om sitt eget specifika samhälle, och de vet således inte vilken utvecklingsnivå det befinner sig på. Men även om de inte vet *vilken* generation de tillhör så vet de att de tillhör *en och samma* generation (Rawls 1971: 140, 292). Frågan är då vad det är som förhindrar att de väljer principer som gynnar dem själva på bekostnad av framtida generationer. Om de är rationella och främst intresserade av att främja sina egna intressen borde det väl vara precis vad de skulle göra?

För att undvika denna slutsats föreslår Rawls en revidering av beskrivningen av parternas motivation. I stället för att anta att de enbart bryr sig om sig själva och sina egna intressen ska vi anta att de bryr sig om sina efterkommande (Rawls 1971: 128–129, 140). Utifrån detta antagande hävdar Rawls att parterna även skulle välja en princip för rättvist sparande. De vet inte vilken grad av utveckling deras samhälle befinner sig på, och måste därför komma fram till hur mycket de skulle vara beredda att spara vid olika nivåer av utveckling. Att spara kommer vara mera krävande vid ett tidigt stadium, och mindre krävande då deras samhälle har uppnått mer materiell rikedom. Principen de väljer bör spegla detta, och således kommer nivån av sparande som krävs variera beroende på utvecklingsnivå. Vidare hävdar Rawls att detta sparande har ett definitivt slutmål, och att det finns en punkt där mer sparande inte kommer vara nödvändigt. Målet är att nå den utvecklingsnivå där det är möjligt att realisera och upprätthålla ett fullständigt rättvist samhälle. När vi har nått dit finns det ingen anledning att spara mer än det som krävs för att bevara detta rättvisa tillstånd (Rawls 1971: 287–290).

Rawls argument för att parterna i ursprungspositionen skulle välja en princip av detta slag mötte tidigt skarp kritik. Denna kritik riktade framför allt in sig på den föreslagna revideringen av parternas motivation. Brian Barry påpekade att det framstår som ad hoc att ändra parternas motivation om denna ändring inte kan ges en annan motivation än att den är nödvändig för att lösa problemet med rättvisa mellan generationer (Barry 1977: 279). Förutom detta problem verkar det också, som påpekades av Jane English (1977: 92–93), råda en konflikt mellan denna revidering och de delar av TJ där Rawls argumenterar mot att ändra parternas motivation på andra sätt. Rawls tog intryck av dessa invändningar och omformulerade i senare verk det kontraktualistiska argumentet för principen om rättvist sparande.

Om man ska undvika att introducera några ytterligare antaganden om parternas motivation, men samtidigt undvika slutsatsen att de skulle välja principer som bortser från framtida generationers intressen, vilka alternativ finns det? Ett alternativ, vilket föreslogs av Barry, är att tänka sig att parterna i ursprungspositionen tillhör olika generationer. De vet inte vilka generationer de tillhör, men däremot att alla generationer är representerade. Resultatet blir att de måste förhålla sig opartiska till alla generationer, och inte kan välja principer som skulle gynna någon viss generation på bekostnad av de andra (Barry 1989: 194). Problemet med detta förslag är dock att det behandlar frågan om hur många generationer som kommer existera som om det vore bestämt i förväg, vilket gör att det drabbas av det välkända *icke-identitetsproblemet* (Parfit 1984: kap. 16). Vilka principer som väljs i ursprungspositionen kommer (om vi antar att de också kommer att efterlevas) påverka våra samhällens utveckling, inklusive vilka och hur många som kommer existera i framtiden. Vi kan därför inte beskriva ursprungspositionen på ett sådant sätt att det redan från början antas vara bestämt vilka som kommer existera. Följaktligen verkar detta förslag vara hopplöst (Kumar 2018: 696).

Ett annat förslag, vilket framförts av Gregory S. Kavka, är att parterna bakom okunnighetens slöja inte bara ska vara ovetande

om sin plats i samhället och vilken generation de tillhör, utan även om de över huvud taget kommer existera. Kavka tänker sig att det finns en ändlig mängd möjliga personer, och att alla dessa ska representeras i ursprungspositionen. Utifrån ett antal antaganden om värdet av att existera argumenterar han sedan för att parterna skulle välja utilitaristiska principer (Kavka 1975: 241–243). Detta förslag är givetvis inte acceptabelt för Rawls, som i TJ hävdar att utilitarismen ger vad som förefaller vara oacceptabla resultat även i fallet med våra plikter gentemot framtida generationer. Utilitarismen skulle nämligen kunna kräva att de tidigaste och fattigaste generationerna ska göra extrema uppoffringar för att framtida generationer, vilka kommer ha det betydligt bättre ställt, ska kunna få det än bättre (Rawls 1971: 287). Det är svårt att inte hålla med om att det förefaller högst otroligt att rättvisan skulle kräva sådana uppoffringar av de sämst ställda.⁵

Den lösning som Rawls själv kom att förordas var att behålla antagandet att parterna i ursprungspositionen tillhör en och samma generation utan att veta vilken, men att de måste välja en princip om rättvist sparande som de även skulle vilja att alla tidigare generationer skulle ha efterlevt (Rawls 2001: 160). Denna lösning undviker alltså det tidigare till synes omotiverade antagandet om att parterna bryr sig om sina efterkommande, samtidigt som den verkar kunna generera samma princip om rättvist sparande som föreslogs i TJ. Den behandlar inte heller frågan om vilka som kommer existera som avgjord i förväg, och undviker därmed även icke-identitetsproblemet (Reiman 2007).

Det råder ingen tvekan om att detta förslag är att föredra framför den ursprungliga lösningen i TJ. Men frågan om Rawls verkligen lyckas hantera problemet med rättvisa mellan generationer på ett tillfredsställande sätt är långt ifrån avgjord, och diskussionen är alltså pågående. Ett problem som uppkommer i frågan om rättvisa mellan generationer är att relationen mellan olika generationer som existerar vid olika tidpunkter på viktiga sätt skiljer sig från relationen mellan samtidigt existerande individer. Samtidigt existerande individer i ett samhälle befinner sig i det som

Rawls kallar för *rättvisans omständigheter*. De har ett gemensamt intresse av att samarbeta med varandra för att åstadkomma ett bättre liv än de skulle kunna göra på egen hand, samtidigt som de har motstridiga intressen i och med att de föredrar så mycket nyttigheter som möjligt för egen del. Kontraktsargumentet i TJ är modellerat på denna situation, och ska generera skäliga principer för personer som befinner sig i dessa omständigheter (Rawls 1971: 126).

Men när vi reflekterar över den relation vi står i gentemot framtida generationer är situationen väldigt annorlunda. Framtida generationer är i allra högsta grad beroende av att vi tar hänsyn till deras intressen, men vi är inte beroende av dem. Om det är en idé om ömsesidigt samarbete för gemensam vinning som ligger till grund för ursprungspositionen kan det därför ifrågasättas om Rawls lösning verkligen är förenlig med kontraktsteorins grundläggande antaganden. Denna kritik, vilken framförts av David Heyd (2009) och som alltjämt är föremål för diskussion (Heath 2021), får tjäna som ett avslutande exempel på TJ:s fortsatta filosofiska relevans; i detta fall för den viktiga frågan om vad rättvisan kräver av oss gentemot de som kommer efter oss.

6 Avslutande kommentarer

DET HAR NU gått 50 år sedan TJ blåste nytt liv i den politiska filosofin, och ämnet har under denna tid utvecklats i snabb takt. Men som jag hoppas att jag här lyckats förmedla så har denna utveckling inte på något vis gjort Rawls teori om rättvisa obsolet. Den är alltjämt vår tids viktigaste rättviseteori, och som sådan fortsätter den att inspirera till nytt och innovativt filosofiskt arbete. Men det finns ett område där TJ ännu inte vunnit något större inflytande, och det är i det allmänna politiska medvetandet. Få liberaler tycks ha tagit till sig Rawls idéer om hur liberala principer är förenliga med socialismen, och få socialister har varit villiga att basera sin socialism på liberala principer. Kanske står en del av förklaringen till detta att finna i Rawls egen observation att det inom vår demokratiska politiska tradition råder en djup

oenighet rörande den lämpligaste avvägningen mellan frihet och jämlikhet. Rättvisa som skälighet var ett försök att finna en sådan avvägning, och därmed att överbrygga denna oenighet (Rawls 2005: 4–5). Oenigheten tycks dock bestå, så framgångarna inom den akademiska filosofin till trots kan man tyvärr inte påstå att teorin lyckats särskilt väl på denna punkt. Jag vet inte om jag tror, men jag hoppas i alla fall, att teorin bli mera framgångsrik i detta avseende under nästkommande 50 år.

→

Emil Andersson är fil.dr i praktisk filosofi och verksam vid Uppsala universitet och Institutet för framtidsstudier.

Noter

1 För den som är intresserad av en mera fullständig redogörelse rekommenderar jag Samuel Freemans *Rawls* (2007b).

2 Teorin i TJ är därmed begränsad till frågan om rättvisa inom ett samhälle, och säger inget om rättvisa relationer mellan olika samhällen. Rawls (1999b) tog sig an den senare frågan i *The Law of Peoples*.

3 Jag har anpassat denna formulering utifrån den uppdaterade version som Rawls (2001: 42–43) senare gav i sin *Justice as Fairness: A Restatement*.

4 Ett resonemang av detta slag har, intressant nog, använts av Cohen (2008) som en kritik av Rawls. Enligt Cohen är det inte fallet att Rawls idealteori tar för lite hänsyn till frågor om genomförbarhet utan tvärtom att den tar för stor hänsyn till sådana överväganden. Se Stemplowska och Swift (2012: 383–385) för en sammanfattning av denna kritik.

5 Utöver detta tillkommer givetvis även problemet med den så kallade *motbjudande slutsatsen* (Parfit 1984: kap. 17). Värt att notera är att Torbjörn Tännsjö (2002) använt sig av ett resonemang liknande Kavkas för att argumentera för att vi i själva verket borde acceptera denna slutsats.

Referenser

- ARNESON, RICHARD J. (1989) »Equality and Equal Opportunity for Welfare«, *Philosophical Studies*, 56 (1), ss. 77–93.
- BARRY, BRIAN (1977) »Justice between Generations«, i: P.M.S. Hacker och Joseph Raz (red.) *Law, Morality and Society. Essays in Honor of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, ss. 268–284.

A THEORY OF JUSTICE – EN RADIKAL VISION
OM DET FULLSTÄNDIGT RÄTTVISA SAMHÄLLET

- BARRY, BRIAN (1989) *A Treatise on Social Justice: Vol. 1 Theories of Justice*, London: Harvester-Wheatsheaf.
- BRIGHOUSE, HARRY (1997) »Political Equality in Justice as Fairness», *Philosophical Studies*, 86 (2), ss. 155–184.
- CHAPMAN, JOHN W. (1975) »Rawls's Theory of Justice», *The American Political Science Review*, 69 (2), ss. 588–593.
- COHEN, G. A. (1989) »On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99 (4), ss. 906–944.
- COHEN, G. A. (2008) *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DANIELS, NORMAN (1975) »Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», i: Norman Daniels (red.) *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford: Blackwell, ss. 253–281.
- DWORKIN, RONALD (1981a) »What is Equality? Part 1: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (3), ss. 185–246.
- DWORKIN, RONALD (1981b) »What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4), ss. 283–345.
- EDMUNDSON, WILLIAM A. (2017) *John Rawls: Reticent Socialist*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENGLISH, JANE (1977) »Justice Between Generations», *Philosophical Studies*, 31 (2), ss. 91–104.
- FREEMAN, SAMUEL (2007a) *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- FREEMAN, SAMUEL (2007b) *Rawls*, London: Routledge.
- FREEMAN, SAMUEL (2012) »Social Contract Approaches», i: David Estlund (red.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, ss. 133–151.
- FREEMAN, SAMUEL (2018) *Liberalism and Distributive Justice*, New York: Oxford University Press.
- GAUTHIER, DAVID (1986) *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- HARE, R. M. (1975) »Rawls' Theory of Justice», i: Norman Daniels (red.) *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford: Blackwell, ss. 81–107.
- HARSANYI, JOHN (1977) »Morality and the Theory of Rational Behavior», *Social Research: An International Quarterly*, 44 (4), ss. 623–656.
- HEATH, JOSEPH (2021) »Intergenerational Cooperation and the Social Contract», i: Stephen M. Gardiner *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- HEYD, DAVID (2009) »A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations», i: Axel Gosseries och Lukas H. Meyer (red.) *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press, ss. 168–188.
- KAVKA, GREGORY S. (1975) »Rawls on Average and Total Utility», *Philosophical Studies*, 27 (4), ss. 237–253.
- KUMAR, RAHUL (2018) »Future Generations», i: Serena Olsaretti (red.) *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press, ss. 689–710.
- KYMLICKA, WILL (2002) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Second edition, Oxford: Oxford University Press.
- LEITER, BRIAN (2015) »Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory», *Analyse & Kritik*, 37 (1–2), ss. 23–50.

- LIPPERT-RASMUSSEN, KASPER (2015) *Luck Egalitarianism*, London: Bloomsbury Academic.
- NOZICK, ROBERT (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- O'NEILL, MARTIN (2012) »Free (and Fair) Markets without Capitalism«, i: Martin O'Neill och Thad Williamson (red.) *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Oxford: Wiley Blackwell, ss. 75–100.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PATEMAN, CAROLE, OCH CHARLES MILLS (2007) *Contract and Domination*, Cambridge: Polity.
- POGGE, THOMAS (2007) *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1999a) *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1999b) *The Law of Peoples: with »The Idea of Public Reason Revisited«*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, redigerad av Erin Kelly, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2005/1993) *Political Liberalism, Expanded Edition*, New York: Columbia University Press.
- REIMAN, JEFFREY (2007) »Being Fair to Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position«, *Philosophy and Public Affairs*, 35 (1), ss. 69–92.
- SANDEL, MICHAEL J. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCANLON, THOMAS (1998) *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.: Belknap.
- SEN, AMARTYA (2006) »What Do We Want From a Theory of Justice?« *Journal of Philosophy*, 103 (5), ss. 215–238.
- SEN, AMARTYA (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- SIMMONS, A. JOHN (2010) »Ideal and Nonideal Theory«, *Philosophy and Public Affairs*, 38 (1), ss. 5–36.
- STEMPLOWSKA, ZOFIA, OCH ADAM SWIFT (2012) »Ideal and Nonideal Theory«, i: David Estlund (red.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, ss. 373–389.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2002) »Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion«, *Utilitas*, 14 (3), ss. 339–359.