

En stor del av jordens befolkning lever i fattigdom. Hela 1,4 miljarder människor lever på under 1,25 amerikanska dollar om dagen (med hänsyn tagen till köpkraft) och ungefär hälften av jordens befolkning (3,14 miljarder människor) lever på mindre än 2,50 dollar om dagen. Skillnaden i rikedom mellan höginkomstländer och låginkomstländer är dessutom gigantisk. Invånarna i de rika länderna har i genomsnitt 50 gånger större köpkraft än invånarna i de fattigaste länderna, och 200 gånger större om man räknar i befintliga valutakurser (Pogge 2002). Den utbredda ekonomiska fattigdomen har dramatiska effekter på andra områden. Cirka 25 000 barn dör t.ex. varje dag på grund av fattigdomsrelaterade orsaker. Runt 800 miljoner människor är kroniskt undernärda, 1,1 miljarder saknar tillgång till rent vatten, 2,6 miljarder saknar tillgång till grundläggande sanitet, 2 miljarder saknar tillgång till livsviktiga läkemedel och nästan 800 miljoner vuxna är analfabeter. Men fattigdomens negativa konsekvenser är fler än så. Fattiga människor lever i konstant osäkerhet och otrygghet, de är maktlösa och hjälplösa, sårbara och marginaliserade, de blir oftare utnyttjade och diskriminerade, de får oftare sina rättigheter kränkta, de blir ofta föraktade och betraktade som mindre värda och de får inte uppleva någon trygg barndom.

Den utbredda fattigdomen och den omfattande ekonomiska ojämlikheten ger upphov till flera etiska frågor. Är vi (de rika) moraliskt skyldiga att avstå en del av vår inkomst eller våra tillgångar om detta kan lyfta människor ur fattigdom, och i så fall hur mycket? Är vi t.ex. endast förpliktigade att utplåna den mest extrema fattigdomen, eller har vi också en plikt att försöka utjämna de klyftor som finns? Den centrala frågan i denna artikel är hur mycket vi som lever i den rika delen av världen bör göra för världens fattiga, i synnerhet för dem som lever i fattiga länder. Finns det t.ex. goda skäl för en omfattande omfördelning av resurser från världens rika till världens fattiga?

För att komma fram till ett välgrundat svar på denna fråga bör man ta ställning till de olika argument som har getts för och emot tesen att vi bör göra betydligt mer än vad vi gör idag för världens fattiga. Exakt vad dessa

argument försöker visa varierar från fall till fall: i vissa fall handlar det om att vi bör göra vad vi kan för att utplåna den mest extrema fattigdomen, medan det i andra fall handlar om att vi dessutom bör göra vad vi kan för att reducera de globala klyftorna. Hur bra eller dåliga de olika argumenten är har alltså även implikationer för hur omfattande omfördelningen från rik till fattig bör vara, men denna fråga behandlas inte i denna artikel. Jag tar inte heller ställning i frågan om hur den relevanta resursöverföringen bör gå till, t.ex. i vilken grad den bör genomföras med hjälp av global beskattning, genom att rika länder slutar subventionera sina egna producenter, genom handelsavtal som är mera gynnsamma för fattiga länder eller genom omfattande skuldavskrivningar. Jag diskuterar alltså inte vad som rent praktiskt bör göras (och av vem) för att fattigdomen och ojämlikheten ska minska. Frågan om huruvida vi har en förpliktelse att hjälpa kanske inte kan diskuteras helt oberoende av frågan om hur detta kan eller bör gå till, men jag gör ändå ett försök.

##### 1. DE OLIKA ARGUMENTEN

Det finns många argument för att vi bör göra betydligt mer än vad vi gör idag för världens fattiga. Dessa argument kan delas in i tre grupper. I den första gruppen återfinner egenintresseskålen. Här är tanken att vi själva skulle tjäna på att världsfattigdomen reducerades kraftigt, t.ex. genom att detta skulle ge upphov till nya marknader, ökad säkerhet, en minskad spridning av infektionssjukdomar eller minskade flyktingströmmar. Den andra typen av argument kan betecknas som ”humanitära”. Här är huvudtanken att vi helt enkelt är skyldiga att hjälpa dem som lider om vi har möjlighet till detta, och detta oavsett hur detta lidande har uppkommit. I den tredje gruppen återfinner vi olika typer av rättviseargument, som alla går ut på att det inte bara är dåligt eller tragiskt att en så stor del av världens befolkning är fattig, det är dessutom orättvist. Vi är därför skyldiga att verka för ökad rättvisa, eller (om orättvisan redan är skedd) att kompensera världens fattiga för de orättvisor de tvingats utstå. Det är endast dessa argument jag fokuserar på i denna artikel, syftet är att undersöka om just dessa argument är rimliga. De övriga argumenten faller alltså utanför denna undersökning, och samma sak gäller de motargument som finns, som tanken att den nödvändiga omfördelningen inte går att genomföra utan att kränka de rikas rätt till egendom.

##### 2. SEX OLIKA RÄTTVISEARGUMENT

Den bärande tanken är alltså att det är orättvist att så många är fattiga och att de globala klyftorna är så stora. En typ av argument (1–3 nedan)

försöker påvisa att de rika nationerna i hög grad är ansvariga för de fattiga nationernas utsatta läge. Mycket fattigdom och ojämlikhet beror på vårt agerande och vi är därför skyldiga att ställa saker och ting tillrätta, dvs. skapa ett rättvist system och/eller kompensera de fattiga länderna. En annan typ av argument (4) utgår från att tanken en globalt rättvis fördelning är ungefär detsamma som en jämlik fördelning, och kan därför betraktas som egalitaristiska. De befintliga globala klyftorna är orättvisa, och vi är därför skyldiga att utjämna dessa skillnader. En tredje typ av argument (5) är av folkrättslig natur. Enligt Rawls (1999) och andra handlar global rättvisa i hög grad om hur relationerna mellan olika folk (eller nationalstater) bör regleras, dvs. om vilka principer som bör bestämma hur olika folk agerar mot varandra. Här kan man hävda att rika folk bör bistå fattiga folk under vissa betingelser. En fjärde typ av skäl (6) utgår från tanken att frihet från fattigdom är en universell mänsklig rättighet som implicerar att alla som har en möjlighet att reducera fattigdomen i världen har en plikt att göra detta, åtminstone upp till en viss gräns.<sup>1</sup>

1. *Historiska orättvisor.* Det första argumentet är historiskt och tar fasta på hur våra ojämlika utgångslägen har uppstått. Den ojämlikhet som råder idag är till stor del orsakad av en historisk process som innefattat mycket exploatering och många grymma oförrätter. Tanken är att dagens fattiga har rätt till kompensation för dessa gångna orättvisor, och den bygger på antagandet att skuld kan vara såväl kollektiv som historisk. I det individuella fallet anser de flesta av oss att den som på ett orättfärdigt sätt har blivit berövad en viss fördel har rätt till kom-

<sup>1</sup>Uttrycket "global rättvisa" ("global justice") är minst sagt problematiskt, och det är ingen enkel sak att tala om vad som gör en teori till en teori om global rättvisa. Engelskans "justice" innebär ibland inget annat än att det är institutioner (t.ex. lagar eller spelregler) som är föremål för värdering eller reflektion. Enligt detta institutionella synsätt kan *alla* frågor om hur globala institutioner ska värderas och reformeras, eller om vilka principer som är rimligast på detta område, betraktas som globala rättvisefrågor. En teori om global rättvisa måste då besvara frågor som (i) vilka ideal (eller generella principer) som de globala institutionerna bör förverkliga; (ii) vilka konkreta institutionella arrangemang som bäst förverkligar dessa principer; och (iii) hur ansvaret för att främja sådana arrangemang bör fördelas. Enligt ett annat språkbruk uppfattas termen "rättvisa" (eller "justice") distributivt, och en teori om "social rättvisa" ("social justice") handlar i första hand om vilket slags fördelning av olika nyttigheter och bördor som bör eftersträvas på nationell nivå (och att använda svenskans "rättvisa" är oproblemiskt). Om global rättvisa uppfattas på detta sätt måste en teori om global rättvisa tala om vad som bör fördelas hur och mellan vilka på global nivå: (i) Vilka nyttigheter och bördor ska betraktas som primära "distribuenda"? (ii) Ska dessa nyttigheter (etc.) fördelas mellan personer, folk eller stater? Och (iii) hur, enligt vilken princip, bör de fördelas?

pensation, och att storleken på denna beror på vad personen har blivit berövad. Frågan är om denna kompensationsprincip kan utvidgas på ett sådant sätt att den även täcker kollektiva och historiska fall. Vissa anser att vi som lever nu kan hållas ansvariga för vad våra förfäder gjorde, åtminstone under förutsättning att vi drar fördel av detta. Ättlingarna till dem som drabbades av våra förfäders gärningar har därför rätt till kompensation, men bara om de har förlorat på vad som hände. Är detta ett rimligt argument?

Man kan knappast betvivla att rika länders regeringar, företag och medborgare har behandlat människor i "outvecklade" delar av världen mycket illa. Man kan emellertid ifrågasätta en annan deskriptiv premis, nämligen att förklaringen till dagens ojämlikhet står att finna i kolonialismen, slavhandeln och andra vidrigheter. Skillnaden i levnadsstandard mellan Afrika och Europa hade kanske varit densamma även om kolonialismen aldrig hade ägt rum. Vissa av världens fattiga kanske till och med hade varit ännu fattigare om det inte hade varit för kontakten med oss (men knappast mera maktlösa). Man kan alltså betvivla att dagens rika har vunnit på kolonialismens oförrätter medan dagens fattiga har förlorat på dem. Man kan dock hävda att detta saknar relevans. De individer som svälter idag hade nämligen inte svultit i det alternativa scenariot, för de hade inte existerat i detta scenario.

Argumentets svaga punkt är snarare den normativa premissen, dvs. den utvidgade kompensationsprincip som involverar diverse föreställningar om kollektiv och historisk skuld. Anta att Pelles farfar lurade Olles farfar i affärer, och att Pelle delvis på grund av detta har lyckats bättre i livet än Olle. Anta även att Olle själv inte har fått sina rättigheter kränkta. Är Pelle skyldig att kompensera Olle? Den som tycker det kan få ett mera komplicerat fall att reflektera över: Anta att Frankrikes tidigare exploatering av Indokina kan förklara en del av den klyfta som idag finns mellan Frankrike och Laos. Är dagens fransmän skyldiga att kompensera invånarna i dagens Laos? Gäller detta i så fall även ättlingarna till de fransmän som själva var exploaterade eller som gjorde motstånd mot kolonialismen? Gäller det ättlingarna till de asiater som samarbetade med fransmännen och som tjänade på detta samarbete? Den som tycker att kompensation bör utgå även i detta fall kan få ett ännu mera komplext fall att begrunda: Sverige var en ynklig kolonialmakt och ett fattigt land, och våra förfäder gjorde ingen större skada runtom i världen. Men anta ändå att vi ändå har dragit fördel av vad andra kolonialmakter höll på med, t.ex. genom att vi är vita européer och har kunnat handla relativt fritt med dessa länder. Innebär detta att vi är skyldiga att kompensera de forna kolonier som har förlorat på kolonialismen? Detta är mycket långsökt, och det historiska argumentet måste därför förkastas. Det är

dessutom tveksamt om vi har en starkare plikt att hjälpa de fattiga i forna kolonier än de fattiga som aldrig blivit koloniserade.

Det förflutna kan förstås ha betydelse ifall det leder till en pågående orättvisa, men i detta fall blir uppgiften att visa att det är den nuvarande globala ordningen som är orättvis. Man kan dock anse att det historiska argumentet kan ha en viss tyngd i kombination med andra argument, även om det inte kan stå på egna ben (de Vita 2007). Tanken att den nuvarande resursfördelningen i hög grad bygger på rättighetskränkningar kan t.ex. ge oss skäl att misstänka att våra nuvarande fördelar inte är legitima, och att det inte vore någon katastrof om man tog en del av vårt välstånd och gav till de fattiga. Det historiska argumentet verkar dessutom ha en viss tyngd i klimatfrågan. Vi som bor i de rika länderna har ju bidragit till klimatförändringarna under lång tid, genom våra industrier och livsstilar, och detta går i första ut över de fattiga ländernas befolkningar. Vi är därför skyldiga att kompensera dessa befolkningar, t.ex. i form av en rättvis handel med utsläppsrättigheter.

2. *En orättvis ekonomisk världsordning.* Enligt det andra argumentet är den omfattande fattigdomen och de stora klyftorna i hög grad orsakade av en orättvis ekonomisk världsordning, bestående av ett antal globala institutioner, handelsavtal osv. Det globala ekonomiska systemet är inte bara orättvist i kraft av att det skadar världens fattiga (jämfört med möjliga alternativ), utan även i kraft av att det är riggat på ett sätt som är till den rika världens fördel. Systemet är också i hög grad ett resultat av de rika ländernas avsiktliga handlande: de rika ländernas regeringar har förhandlat fram ett antal avtal som ligger i deras egna företags och medborgares intresse (Pogge 2001). Det är dessutom troligt att vissa avtal tillkommit genom orättvisa procedurer (t.ex. förhandlingar). Vi har därför en stark moralisk skyldighet att se till att det globala systemet förändras på ett sätt som gynnar de fattiga länderna i högre grad (att orättvisan upphävs), och vi kanske också är skyldiga att kompensera dessa länder. Att världsfattigdomen till stor del är orsakad av ett slags global strukturell diskriminering kanske också kan berättiga en viss positiv särbehandling på global nivå.

För att detta argument ska fungera måste man visa att de stora klyftorna och den omfattande fattigdomen är *orsakade av* det globala ekonomiska systemet, och att det finns ett alternativt system som skulle vara mera gynnsamt för de fattiga, t.ex. ett system som inbegriper någon form av global skatt. Risse (2005) är emellertid tveksam till om det finns något sådant alternativ. Enligt Risse finns det ett gott stöd för ”den institutionella tesen”, en empirisk tes som säger att en nations rikedom eller fattigdom i första hand beror på hur dess samhälleliga institutioner fungerar, t.ex. på hur dess rättssystem, byråkrati och civilsamhälle fungerar.

Huvudorsaken till hur rikt eller fattigt ett land är står alltså inte att finna i den globala ordningen. Om denna tes är korrekt skulle en global skatt inte ha någon större effekt, eftersom det krävs fungerande institutioner för att få ut pengarna till rätt personer.

Här är det viktigt att skilja mellan orsaksfrågorna – t.ex. om huvudorsaken till den utbredda fattigdomen står att finna i det globala ekonomiska systemet eller i lokala förhållanden – och alternativfrågan – om det finns ett alternativt globalt system som vore mera fördelaktigt för världens fattiga. Enligt min mening har orsaksfrågorna fått för stort utrymme i debatten, det är t.ex. inte särskilt relevant i vilken grad extrem fattigdom beror på inhemska kontra globala faktorer. Den enda relevanta orsaksfrågan är om globala faktorer har någon betydelse alls, för om så inte är fallet finns det ju inget möjligt alternativ där fattigdomen är mindre extrem. Risse har naturligtvis rätt i att en nations fattigdom i hög grad kan bero på lokala faktorer, som korruption, förtryck eller ett inkompetent styre. Men att många *skillnader* i fattigdom (t.ex. skillnaden mellan Kina och Tanzania) kan förklaras i termer av inhemska faktorer är inte speciellt relevant här, då den globala ordningen kanske bara tillåter att *vissa* fattiga länder lyfter sig ut fattigdom (i kraft av sin billiga produktion), men inte *alla*. Kina och andra asiatiska länder har kanske kapat åt sig det lilla utrymme som fanns. Man kan också notera att globala institutioner som Världsbanken och IMF mycket väl kan vara ansvariga för att vissa nationella institutioner är svaga, och lokala faktorer som korruption och inkompetens kan delvis bero på globala faktorer (Caney 2007).

Det globala ekonomiska systemet kan betraktas som ett knippe spelregler. Det finns ett antal regler som styr ekonomiska transaktioner, det finns procedurer för hur nya regler ska förhandlas fram, det finns instanser som ser till att reglerna efterlevs osv. Vissa spelregler finns inskrivna i de olika WTO-avtalen: TRIPS ger t.ex. läkemedelsbolagen ett 20-årigt patentmonopol, vilket gör läkemedel mindre tillgängliga för fattiga länder. Det globala ekonomiska systemet kännetecknas även av att kapitalflödena mellan länder är relativt fria, samtidigt som en omfattande protektionism är tillåten på de områden där de rika länderna tjänar på det, som inom jordbruk och textilindustri. Den globala ordningen kännetecknas också av vad som inte är fallet (men skulle kunna vara det), t.ex. att det inte finns någon global skatt eller några globala regler för arbetstider eller arbetsvillkor. Ett inslag i den globala ordningen som kanske borde ifrågasättas mer än vad det gör idag är att den som har kontroll över ett territorium får internationellt erkännande, och att detta ger upphov till ett flertal privilegier eller ensamrätter (utöver rätten att styra landet), som rätten att sälja landets naturtillgångar (det internationella resursprivilegiet), rätten att låna pengar i nationens namn (lånepri-

legiet) och rätten att skriva på internationella avtal å nationens vägnar (avtalsprivilegiet) (Pogge 2007).

Att vissa av dessa spelregler bidrar till den omfattande fattigdomen och de stora klyftorna kan knappast betvivlas. Det verkar alltså finnas alternativa system som är mera gynnsamma för världens fattiga än den befintliga globala ordningen. Men på vilket sätt ger detta förhållande oss en moralisk skyldighet att förändra systemet och kompensera de fattiga länderna? Vilken normativ premis behövs för att den relevanta normativa slutsatsen ska följa ur den deskriptiva premissen? Thomas Pogge hänvisar här till sin institutionella rättighetsteori (Pogge 1995). Enligt denna teori är rättigheter i första hand att betrakta som legitima krav på institutioner, och indirekt på de individuella och kollektiva agenter som upprätthåller dessa institutioner. Att vi har rätt till sjukvård betyder t.ex. att samhället (i den grad det är möjligt) bör vara så organiserat att alla dess medlemmar har en säker tillgång till sjukvård. Denna rättighet implicerar att staten har en skyldighet att garantera alla medborgare sjukvård, men den kräver också *av oss alla* att vi inte bidrar till att upprätthålla ett system där människor saknar tillgång till vård. De som bryter mot denna negativa förpliktelse är medansvariga för den skada som denna ordning gör, och bör därför kompensera offren eller arbeta för att systemet reformeras.

Men kan man verkligen påstå att den befintliga globala ordningen *skadar* världens fattiga bara för att det finns möjliga alternativ där de fattiga har det bättre? Visst kan man påstå det, men vad ska man säga till dem som anser att många fattiga länder skulle ha haft det ännu sämre om de inte hade haft någon kontakt alls med oss? Varför jämföra det nuvarande systemet med system som är mera fördelaktiga för världens fattiga snarare än med inget system alls? Och är det verkligen rimligt att hävda att vi (du och jag) bidrar till att upprätthålla det befintliga globala systemet, och på så sätt skadar världens fattiga? Denna tanke verkar förutsätta att skuld eller ansvar kan vara av kollektiv karaktär, och detta är inte orimligt i detta fall. De rika ländernas regeringar använder sin överlägsna förhandlingsposition för att förhandla fram handelsavtal som vi tjänar på, de är ofta protektionistiska på de områden där u-länderna skulle tjäna mest på frihandel och de rika ländernas bolag handlar med lokala eliter som säljer ut sina nationers naturresurser. Detta innebär att vi som bor i den rika delen av världen är kollektivt skyldiga att kompensera dem som förlorar på den ordning som vi tjänar på.

3. *Våra gemensamma naturtillgångar och det globala avloppet.* Ett tredje argument är att vi som bor i de rika länderna drar mer fördel av våra gemensamma naturtillgångar än vad världens fattiga gör, och att de dessutom inte kompenseras för att de utestängs från dessa fördelar. Detta



är en rättighetskränkning under antagandet att dessa resurser i någon mening tillhör oss alla, och vi är därför skyldiga att ställa saker och ting tillrätta (Pogge 2001). Det är möjligt att detta argument får större tyngd om det kombineras med tanken att vårt nuvarande välstånd delvis har uppkommit genom en långvarig exploatering av u-ländernas naturtillgångar, att vi har betalat på tok för lite för dessa resurser. En hel del av de naturresurser vi köper kan dessutom betraktas som stöldgods, då vi köper dem av illegitima regimer som berikar sig själva på folkets bekostnad. Man kan dock invända att naturtillgångar inte har så stor betydelse som argumentet verkar förutsätta.

Ett liknande argument är att de rika länderna använder en betydligt större del av ”det globala avloppet” än de fattiga länderna – att vi släpper ut betydligt mer växthusgaser per capita – och att detta ger de fattiga länderna rätt till kompensation. (Även här kan man tillfoga att vårt nuvarande välstånd har uppkommit genom att vi har släppt ut enorma mängder växthusgaser under lång tid.) Detta argument väger antagligen tyngre än det förra argumentet. Tanken att de bördor som är nödvändiga för att bevara miljön måste fördelas rättvist verkar t.ex. vara rimligare än tanken att jordens resurser är gemensamma. Detta har inte minst implikationer för hur en handel med utsläppsrättigheter bör utformas.

Det är värt att notera att de tre första rättviseargumenterna inte ger stöd åt någon omfattande utjämning av de globala klyftorna. I den mån dessa argument riktar in sig på kompensation kanske de inte ens kan ge stöd åt tanken att vi är skyldiga att utplåna världsfattigdomen. Det finns hur som helst en viss risk att den relevanta gottgörelsen skulle ta formen av en engångsutbetalning snarare än institutionella reformer, och detta skulle knappast leda till någon bestående minskning av fattigdomen (Moellendorf 2002).

4. *Den globala egalitarismen.* Egalitaristiska teorier om distributiv rättvisa utgår från att en rättvis fördelning är ungefär detsamma som en jämlik fördelning, eller mera precist, att alla oberättigade ojämlikheter är orättvisa och därför bör elimineras. Dessa teorier kan ta olika former beroende på vilka ojämlikheter man anser vara berättigade, vilka fördelningsprinciper man omfattar, om man förespråkar jämlikhet med avseende på startpositioner eller kontinuerligt över tid, vad man anser bör fördelas jämligt osv. Egalitarianer kan ha olika åsikter om vilka ojämlika fördelningar som är acceptabla, t.ex. om en ojämlik fördelning kan vara acceptabel därför att den ena parten har gjort sig förtjänt av mer, därför att fördelningen har uppstått genom fria utbyten eller därför att ojämlikheten är förknippad med en incitamentsstruktur som även gynnar de sämst ställda. Egalitarianer kan också ha olika åsikter om vad som i första hand bör vara jämligt fördelat, t.ex. om det är inkomst, formella rättigheter, primära nyttigheter, reella möjligheter och/eller välbefinnande.



Många politiska filosofer är egalitarianer på nationell nivå. Att vissa startar sina liv med sämre förutsättningar än andra uppfattas t.ex. i stort sett alltid som oberättigat: de som har förlorat i det naturliga eller socioekonomiska lotteriet ska inte behöva lida för detta. En människas möjligheter till ett värdigt liv får inte bero på moraliskt godtyckliga och irrelevanta faktorer, som var i riket man råkar vara född eller om man är född med ett funktionshinder. Det fjärde rättviseargumentet utgår från att detta resonemang är lika tillämpligt på global nivå som på nationell nivå, dvs. att de fördelningsprinciper som är giltiga på nationell nivå även ska gälla på global nivå. Denna globala egalitarism kan betraktas som ett specialfall av en mera generell tanke, nämligen att det finns giltiga distributiva rättvisepprinciper med global räckvidd (Tasioulas 2005). Notera att de flesta globala egalitarianer är kosmopoliter, dvs. att de anser att jämlikhet bör råda mellan individer, men att man som global egalitarian också kan anse att jämlikhet bör råda mellan nationalstater eller andra politiska samfund.

En kosmopolitisk global egalitarianism kan ta olika former beroende på vilka fördelningsprinciper man omfattar. Man kan t.ex. vara "luck egalitarian" på global nivå. Man anser då att vi bör låta innehav vara ojämnt fördelade i den mån agenterna själva är ansvariga för dessa innehav, samtidigt som den del av våra innehav som vi inte har ansvar för bör utjämnas. Man kan även (till skillnad från Rawls själv) omfatta en global version av den rättviseteori som Rawls lade fram i *A Theory of Justice*. Moellendorfs (2002) teori är exempel på en sådan Rawlsinspirerad kosmopolitisk teori. Moellendorf argumenterar för att den globala institutionella strukturen bör utformas i enlighet med vissa egalitaristiska principer. Principen om "fair equality of opportunity" bör t.ex. gälla på global nivå: människors möjligheter att lyckas här i livet får inte bero på diskriminering, eller på tur eller otur. Han argumenterar även för en global differensprincip, dvs. för att globala socioekonomiska ojämlikheter bara är berättigade om de är till de sämst ställdas fördel. Dessa principer förbjuder protektionism och en restriktiv invandringspolitik, och de kräver omfattande resursöverföringar från rika till fattiga.

En kosmopolitisk egalitarian kan också argumentera för de relevanta globala rättvisepprinciperna på olika sätt. Man kan exempelvis tillämpa den tidige Rawls på global nivå. Man utgår då från en kosmopolitisk ursprungsposition där ett antal individer ska komma överens om vilka rättvisepprinciper som ska bestämma den globala institutionella strukturens utformning (ibid.).

Låt oss anta att någon form av global egalitarianism är rimlig, dvs. att alla oberättigade globala ojämlikheter är orättvisa och bör elimineras. Frågan blir då om den rådande radikala ojämlikheten kan berättigas.

Detta är knappast möjligt. Många som föds i fattiga länder är dömda till undernäring och fattigdom, medan de flesta som är födda i ett rikt land kan se fram emot en hög levnadsstandard. De allra flesta kan inte hjälpa att de befinner sig där de befinner sig, och vi har inte gjort oss förtjänta av vår relativa rikedom. Den ojämlika fördelningen har inte uppstått genom fria utbyten och överenskommelser, och den är inte heller till fördel för de sämst ställda. Det går helt enkelt inte att berättiga den ojämlikhet som finns mellan fattiga och rika. Vi bör inte acceptera att människors möjligheter i så hög grad påverkas av moraliskt irrelevanta egenskaper som ras, kön eller nationstillhörighet.

Att det finns giltiga egalitaristiska fördelningsprinciper på global nivå implicerar att vi inte bara har "rättviseplikter" ("duties of justice") gentemot våra egna landsmän, utan även mot människor i andra länder. Vi är skyldiga att försöka minska den globala fattigdomen och den globala ojämlikheten, t.ex. genom att bidra till utvecklingen av rättvisa globala spelregler eller genom att lyda de rättvisa globala institutioner som finns. Men i grunden är de globala rättviseplikterna plikter som individer har mot alla andra individer (ibid.).

Argumentet förutsätter att egalitarismen är rimlig, men är den ens rimlig på nationell nivå? Och om så är fallet, är de rättvisepinciper som gäller på nationell nivå även giltiga på global nivå? Kräver rättvisan verkligen att människor i olika länder har lika möjligheter? Är det alls meningsfullt att tala om en global rättvisa mellan individer, dvs. finns det *några* rimliga distributiva rättvisepinciper med global räckvidd? Den filosofiska diskussionen på detta område har i hög grad handlat om huruvida de villkor som Hume kallade för "the circumstances of justice" är uppfyllda på global nivå, t.ex. om det finns någon global motsvarighet till Rawls "basic structure of society" eller om det finns tillräckligt mycket (och rätt slags) interaktion mellan invånarna i olika länder.<sup>2</sup>

Kosmopoliter som Beitz, Pogge och Moellendorf anser genomgående att de omständigheter som gör att (egalitaristiska) rättvisöverbäganden är tillämpbara, t.ex. rätt slags interaktion eller rätt slags institutioner, faktiskt föreligger på global nivå. Det finns en internationell motsvarighet till Rawls "basic structure of society", en global politisk och ekonomisk ordning som består av ett antal internationella institutioner, avtal och regelverk. Det finns dessutom en omfattande interaktion som utspelar sig mot bakgrund av dessa spelregler, en interaktion som har dramatiska fördelningseffekter. Det faktum att den globala ojämlikheten i hög grad är medierad via institutioner (som i sin tur påverkar våra interaktioner)

<sup>2</sup>Båda parter verkar förutsätta att ojämlikheter mellan individer eller grupper som saknar utbyte med varandra inte kan vara orättvisa, men detta kan naturligtvis betvivlas.

gör den till en social rättvisefråga.<sup>3</sup> Det är därför rimligt att utvidga rättvisepprinciper som differensprincipen till att gälla även på internationell nivå (de Vita 2007).

Motståndarna till kosmopolitismen är ofta egalitarianer på nationell nivå, men de anser att de principer som är giltiga på denna nivå inte är tillämpbara på global nivå. De anser också ofta att det är rimligt att tala om en global rättvisa, men att denna inte bör uppfattas som en social rättvisa utvidgad bortom nationsgränserna. Global rättvisa kan därför råda även om de individuella ojämlikheterna är stora. Kritiken mot kosmopolitismen (och den globala egalitarismen) bygger i hög grad på tanken att det finns väsentliga olikheter mellan den nationella och den internationella arenan, olikheter som innebär att de jämlikhetsprinciper som gäller på nationell nivå inte kan gälla på internationell nivå. Kort sagt, de faktorer som kan berättiga jämlikhetsprinciper i det nationella fallet föreligger inte i det globala fallet, åtminstone inte i tillräckligt hög grad. Denna tanke finns i flera olika varianter. Enligt en variant kan jämlikhetsprinciper bara vara giltiga när det finns ett socialt samarbete som alla tjänar på, eller en gemensam produktion av sociala nyttigheter. Men i vilken grad föreligger detta på nationell nivå? Och är det inte fullt tillräckligt med en omfattande interaktion mot en bakgrund av relativt stabila gemensamma regler?<sup>4</sup>

Ett annat argument mot kosmopolitismen (framfört av såväl Nagel som Rawls) är att varje global jämlikhetsprincip implicerar en så långtgående omfördelning att den måste betraktas som oförenlig med en rimlig grad av nationellt självbestämmande (och ”nationellt ansvar”). Det är t.ex. orättvist att produktiva samhällen ska behöva försörja improduktiva samhällen som själva har ”valt” en improduktiv livsstil, och detta skulle dessutom innebära att fattiga länder inte får något incitament att ta ansvar för sitt eget öde. Detta argument är ett slags ”implementeringsargument”, dvs. en variant på tanken att de institutioner som krävs för att principerna ska kunna uppfyllas (t.ex. en överstatlig institution

<sup>3</sup>Man kan också notera att föreställningen om en global ”basic structure” är intimt förknippad med föreställningen om att världsfattigdomen i hög grad beror på globala (snarare än lokala) faktorer. De som betonar de globala orsakernas betydelse tenderar att vara kosmopoliter, medan de som omfattar ”den institutionella tesen” tenderar att ta avstånd från kosmopolitismen.

<sup>4</sup>Det finns fler dåliga argument för att de rättvisepprinciper som gäller på nationell nivå inte kan utvidgas bortom nationsgränserna, t.ex. att det inte finns någon övernationell institution som kan utöva ”rätt slags tvång”; att det inte finns några agenter på global nivå som principerna kan rikta sig till, och som kan handla i enlighet med dessa principer; eller den kommunitaristiska tanken att distributiva rättvisepprinciper bara är tillämpbara i genuina politiska gemenskaper, och att dessa saknas på global nivå.

som kan tvinga alla nationer att betala en hög global skatt) är moraliskt oacceptabla. Att Rawls (1999) lägger så stor vikt vid folkens självbestämmande förklarar i hög grad varför han fokuserar på relationerna mellan folk snarare än mellan individer. Man kan naturligtvis diskutera hur värdefullt det nationella självbestämmandet egentligen är (och varför), men argumentet är onekligen värt att ta på allvar. Men det väger knappast tyngre än kosmopoliternas argument, och även om en rimlig grad av nationellt självbestämmande kanske kan blockera en långtgående utjämning kan ett sådant självbestämmande knappast rättfärdiga att vi avstår från att göra vad som krävs för att bekämpa den absoluta fattigdomen.

Ett liknande argument är av ”nyliberal” karaktär och riktar sig mot alla former av egalitarism. Tanken är att en jämlik fördelning av t.ex. resurser inte går att uppnå utan någon form av tvångsbeskattning. Detta är emellertid en kränkning av de rikas negativa fri- och rättigheter, i synnerhet då äganderätten eller rätten att få behålla sin surt förvärvade inkomst. Men en sådan absolutistisk och extrem syn på äganderätten har knappast någon grund, och det är talande att libertarianer som Robert Nozick inte ger ett enda argument för att vi har en sådan rättighet. Det är emellertid tänkbart att även en ”lösare” äganderätt förbjuder den globala fördelningspolitik som skulle krävas för att helt eliminera de globala klyftorna.

5. *Folkrättsliga teorier.* Politiska filosofer som Rawls (1999) och Miller (2003) tar avstånd från alla former av kosmopolitism. Deras egna teorier om global rättvisa är i stället av folkrättslig natur, dvs. de globala rättvisepprinciper som formuleras handlar i hög grad om hur relationerna mellan folk (eller nationalstater) bör regleras. Exempel på sådana folkrättsliga principer är att alla folk bör hålla ingångna avtal, att folk inte får intervensera i andra folks inre angelägenheter (om det inte finns mycket goda skäl för detta) och att ett folk endast får starta krig i självförsvar. Skälet till att Rawls och andra föredrar en folkrättslig teori beror till stor del på att de anser att den globala ojämlikheten i hög grad beror på lokala skillnader, och att de lägger stor vikt vid folkens (eller nationernas) rätt till självbestämmande.

Även folkrättsliga teorier kan implicera att resurser bör omfördelas från rika till fattiga länder. Låt oss först titta närmare på Rawls. Rawls (1999) berättigar även sin folkrättsliga teori i termer av ett hypotetiskt kontrakt, men i detta fall är ursprungspositionen av en annan karaktär än var den var i *A Theory of Justice*. Parterna bakom ”slöjan av okunnighet” är inte individer som ska välja rättvisepprinciper utifrån sitt eget intresse, utan representanter för folk som ska välja de principer som bäst tillgodoser det egna folkets intressen, t.ex. det egna folkets rätt till självbestämmande. Rawls argumenterar sedan för att dessa parter skulle komma överens om

åtta principer, varav en kan betraktas som en fördelningsprincip, nämligen "the duty of assistance". Enligt denna princip är alla anständiga folk (välfungerande samhällen) skyldiga att hjälpa svaga och fattiga samhällen ("burdened societies") att bli välfungerande, t.ex. genom att hjälpa dem att utveckla liberala institutioner, skydda mänskliga rättigheter och uppfylla grundläggande behov. Men därefter är inget ytterligare stöd nödvändigt, och Rawls har fått mycket kritik för att han inte går längre än så. Tasioulas (2005) håller t.ex. med Rawls om att en rimlig global fördelningsprincip måste ha en "cut-off-point", men han anser samtidigt att Rawls "duty of assistance" sätter ett alldeles för blygsamt mål, och att han i stället borde ha kommit fram till att alla människor har rätt till en adekvat levnadsstandard. Men även om denna kritik är befogad kan vi notera att Rawls princip faktiskt implicerar att vi bör göra betydligt mer för de fattiga länderna än vad vi gör idag. Millers (2003) tanke att alla nationer har ett gemensamt ansvar för att skapa betingelser för folkens självbestämmande verkar ha liknande implikationer.

6. *Rätten till frihet från fattigdom.* Vissa argument bygger på tanken att frihet från fattigdom är en grundläggande mänsklig rättighet, i en värld som vår. Det verkar dock inte vara nödvändigt att anta att det finns en specifik rätt till frihet från fattigdom, som implicerar att fattigdom i sig kan vara en rättighetskränkning. Det kan räcka med att visa att fattigdom hindrar oss från att utöva våra mänskliga rättigheter, eller att fattigdom i stort sett alltid beledsagas av rättighetskränkningar. Den specifika rätten till frihet från fattigdom kan grundas på flera olika sätt, men ett intressebaserat berättigande är nog vanligast. Enligt detta synsätt är frihet från fattigdom ett så centralt och viktigt mänskligt intresse att det måste skyddas på olika sätt, ett intresse som är tillräckligt viktigt för att generera såväl negativa som positiva plikter hos andra, plikter som endast i undantagsfall kan slås ut av andra moraliska överväganden (Griffin 2008). Man kan dessutom notera att de flesta har en laglig rätt till frihet från fattigdom i kraft av att ett stort antal stater har skrivit på FN:s konventioner.

Det är långt ifrån självklart vilka skyldigheter denna rättighet implicerar, och för vem. Om rättigheten endast skulle implicera en negativ plikt hos alla och envar att inte hindra någon från att försörja sig, eller att inte beröva någon vissa nyttigheter, ger den knappast stöd åt någon större omfördelning. Samma sak gäller om rätten till frihet från fattigdom betraktas som en positiv välfärdsrättighet som endast ställer krav på de fattigas egna regeringar eller landsmän. För att rätten till frihet från fattigdom (eller andra mänskliga rättigheter) ska kunna ligga till grund för en omfördelning från rika till fattiga måste kosmopolitismen vara giltig på detta område: endast då implicerar denna rätt att *vi* (de

rika länderna, deras företag och medborgare) är skyldiga att hjälpa eller kompensera världens fattiga. Pogges (1995) institutionella rättighets-teori ger ett möjligt svar på hur detta skulle kunna gå till: rättigheter bör betraktas som legitima krav på institutioner (i de fall då dessa finns), och på de aktörer som upprätthåller dessa institutioner. Om vi bidrar till att upprätthålla ett globalt system som "foreseeably and avoidably" ger upphov till en omfattande fattigdom, då är vi också skyldiga att kompensera offren eller att arbeta för att systemet reformeras. Man kan också hävda att rättigheten i fråga ger oss alla en *positiv* plikt att (i den mån vi kan) skydda och hjälpa världens fattiga, och detta oavsett hur fattigdomen har uppstått (Campbell och Smith 2003). Detta är särskilt viktigt i de fall där en regim inte kan eller vill bekämpa fattigdomen i sitt eget land, eller där fattigdom beror på bristfälliga naturresurser eller sjukdom (Caney 2007). Rika länder bör t.ex. hjälpa svaga länder att utveckla de institutioner som krävs för att fattigdomen ska kunna utplånas (Moellendorf 2002), och i vissa allvarliga fall är det kanske till och med nödvändigt att intervensera för att få till stånd en förändring.

Hur kan man då berättiga tanken att rätten till frihet från fattigdom ställer positiva krav på oss, förutsatt att det finns en sådan mänsklig rättighet? Det vanligaste svaret är nog att det är den som lättast kan göra något åt problemet också är skyldig att göra något, dvs. att "kan" implicerar "bör". Enligt detta synsätt har vi som är rika inte huvudansvaret för att världsfattigdomen utplånas därför att vi har orsakat eländet (vilket är en central tanke i de tre första argumenten) utan därför att vi har störst möjligheter att göra något.

Detta argument är övertygande, men det ger endast stöd åt tesen att vi bör göra vad vi kan för att säkra en adekvat miniminivå åt alla. Argumentet ger alltså inte något stöd åt tanken att vi bör försöka minska de globala klyftorna efter att denna "cut-off-point" är nådd.

### 3. AVSLUTNING

Det finns alltså flera goda rättviseargument för en omfattande global omfördelning av resurser. Det finns också goda humanitära argument. Hur ska man se på det faktum att de goda argumenten är så många? Selgelid (2007) ger uttryck för en kumulativ tanke: ju fler goda proargument som finns, desto starkare är stödet för tesen att vi bör verka för en omfattande global omfördelning. Kombinationen av argument ger mer stöd åt tesen än argumenten tagna vart och ett för sig. Men kan man verkligen summerna argumentens vikt på detta sätt? Här kan det vara vettigt att skilja mellan subjektivt och objektivt berättigande (Bergström 1990). Frasen "P har goda skäl för sin tro att X (att en omfattande global omfördelning

är angelägen)” är tvetydig. Den kan antingen betyda (i) att P har goda skäl att tro att X eller (ii) att P har goda skäl för X. I det första fallet är det P:s tro som är berättigad, och vi kan tala om ett subjektivt berättigande. I det andra fallet är det föreställningens innehåll (X) som är berättigat, och vi kan tala om ett objektivet berättigande.

Låt oss tillämpa detta på Selgelids kumulativa tanke. Kan man aggregera argumentens tyngd om man betraktar dessa argument som objektiva? Det verkar bero på vilken teori som är bäst. Om den globala egalitarismen är sann är t.ex. det fjärde argumentet fullt tillräckligt, de övriga argumenten ger knappast något ytterligare stöd åt tesen. Den kumulativa tanken är bara rimlig under förutsättning att någon form av etisk pluralism är korrekt. Den kumulativa tanken verkar vara betydligt rimligare om vi har subjektivt berättigande i åtanke. Sett ur P:s perspektiv kan flera av argumenten vara giltiga, men frågan är om detta verkligen ger större ”subjektivt stöd” åt tesen. Ett av argumenten kan ju vara fullt tillräckligt för att rationellt övertyga P om tesens giltighet. Ett rimligare förslag är att listan över argument visar att det finns stöd för tesen oavsett vilken politisk filosofisk eller etisk teori man omfattar (eller oavsett vilken normativ teori som är korrekt), möjligen med undantag för vissa former av libertarianism eller nationalegoism. Detta kan övertyga dem som inte riktigt vet var de står i grundläggande normativa frågor, men det ger knappast större ”tyngd” åt tesen om man inte är pluralist, dvs. om man tycker att alla teorier ”fångar något viktigt och intressant”.

Den kumulativa tanken är alltså långt ifrån självklar. Man kan också notera att det inte verkar finnas någon koppling mellan argumentens sammanlagda tyngd och hur omfattande vår plikt är, t.ex. hur mycket vi bör ge. Denna fråga beror snarare på vilket eller vilka argument som är giltiga: den globala egalitarismen kräver t.ex. betydligt mer av oss än rättighetsteorin, och Rawls ”duty of assistance” är den rättvisepincip som kräver minst av dem alla.

#### LITTERATUR

- Bergström, L. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales, 1993.
- Campbell, T. och S. Smith. 2003. Global justice, human rights and multinational corporations. *Australian Journal of Professional and Applied Ethics* 5: 53–70.
- Caney S. 2007. Global poverty and human rights: The case for positive duties. I *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?*, red. T. Pogge, 275–302. Oxford: Oxford UP.
- De Vita A. 2007. Inequality and poverty in global perspective. I *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?*, red. T. Pogge, 103–132. Oxford: Oxford UP.
- Griffin, J. 2008. *On human rights*. Oxford: Oxford UP.



- Miller, D. 2003. *Political Philosophy: A very short introduction*. Oxford: Oxford UP.
- Moellendorf, D. 2002. *Cosmopolitan justice*. Boulder, Col.: Westview Press.
- Moellendorf, D. 2005. The World Trade Organization and egalitarian justice. I *Global institutions and responsibilities: Achieving global justice*, red. C. Barry och T. W. Pogge, 141–158. Oxford: Blackwell.
- Pogge, T. 1995. How should human rights be conceived? I Pogge 2002, 52–70.
- Pogge, T. 2001. Eradicating systemic poverty: Brief for a Global Resources Dividend. I Pogge 2002, 196–215.
- Pogge, T. 2002. *World poverty and human rights: Cosmopolitan responsibilities and reforms*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, T. 2007. Severe poverty as a human rights violation. I *Freedom from poverty as a human right: Who owes what to the very poor?*, red. T. Pogge, 11–53. Oxford: Oxford UP, .
- Rawls, J. 1999. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Risse, M. 2005. How does the global order harm the poor? *Philosophy and Public Affairs* 33: 349–376.
- Selgelid, M. J. 2007. Improving global health: Counting reasons why. *Developing World Bioethics* 8: 115–125.
- Tasioulas, J. 2005. Global justice without end? I *Global institutions and responsibilities: Achieving global justice*, red. C. Barry och T. W. Pogge, 3–28. Oxford: Blackwell, .