



STV2110 Politisk filosofi, vår 2017

# GLOBAL FORDELINGSRETTFERDIGHET

Kandidatnummer 618

Antall ord: 3482



## Global fordelingsrettferdighet

At verden er urettferdig er et utsagn de fleste vil si seg enig i. Men å si at den er urettferdig, er langt fra å si hva som ville vært rettferdig – og ikke minst hvem som har plikt til å sørge for denne rettferdigheten. Global fordelingsrettferdighet handler om hvordan goder bør være fordelt på tvers av landegrenser. I denne oppgaven skal jeg ta for meg ulike teorier om global fordelingsrettferdighet. Mitt mål er ikke å gi et svar på hvilken teori jeg mener er riktig, men heller å diskutere noen av teoriene som finnes der ute, og reflektere rundt deres sterke og svake sider.

Teoriene kan deles inn etter to hovedskiller. For det første kan en teori være enten minimalistisk eller global. Minimalistiske teorier skiller tydelig mellom hva fordelingsrettferdighet krever innenfor en stat og globalt, mens globale teorier i sin strengeste form ser på rettferdighetsplikter som like innenlands og mellom stater. For det andre kan en teori være enten relasjonell eller ikke-relasjonell. Dette skillet handler om hva som gjør at det oppstår rettferdighetsplikter mellom mennesker. Ikke-relasjonelle teoretikere mener at rettferdighetsplikter er noe vi skylder alle våre medmennesker fordi de er mennesker. Sosiale institusjoner har derfor som formål å realisere kravet om rettferdighet som allerede eksisterer mellom alle mennesker. Relasjonelle teoretikere mener derimot at institusjonenes eksistens er det som gir rettferdighet sin relevans – rettferdighet er en *politisk verdi*. Grunnen er at institusjonene skaper spesielle relasjoner mellom medlemmene som igjen skaper et krav om rettferdighet mellom dem (Nagel<sup>1</sup> 2005:120). Jeg skal starte med å se på slike relasjonelle teorier, her representert ved Beitz og Nagel.

### Relasjonelle teorier

#### *Beitz om global fordelingsrettferdighet*

Beitz var en av de første og viktigste filosofene til å skrive om global fordelingsrettferdighet (Caney, 2005:107). I ”Political Theory and International Relations” (1979) tar han utgangspunkt i rettferdighetsprinsippene Rawls presenterer i ”A Theory of Justice”. Disse er 1) enhver person skal ha den samme rett til det mest omfattende systemet av grunnleggende friheter som er forenlig med et tilsvarende system av friheter for alle, og 2) sosiale og

---

<sup>1</sup> Selv skiller Nagel mellom politiske og kosmopolitiske teorier. Men siden kosmopolitiske teorier også kan være relasjonelle (som Beitz), ser jeg det som mer hensiktsmessig å skille mellom global/minimalistisk og relasjonell/ikke-relasjonell teori. Jeg har disse skillene fra Sigurd Lindstad.

økonomiske ulikheter skal innføres a) når det er til størst mulig fordel for de dårligst stilte i samfunnet (differanseprinsippet) og b) hvis de er knyttet til stillinger og posisjoner alle kan konkurrere likt om (prinsippet om sjanselighet) (Malnes, 2009:316). Det vil være rettferdig å følge disse prinsippene, sier Rawls, fordi fornuftige og tolerante mennesker ville blitt enig om dem under uvitenhetens slør – noe som gjør at de ikke kan velge prinsipper utfra egne interesser, men blir tvunget til å ta hensyn til alle (Caney, 2005:108).

Selv mener Rawls at disse prinsippene kun bør gjelde nasjonalt, og at andre prinsipper ville blitt valgt internasjonalt. Beitz mener derimot at Rawls' egen logikk fører til at de samme prinsippene bør gjelde globalt. For det første peker Beitz på det faktum at naturressurser er helt tilfeldig fordelt mellom stater. Derfor mener han at på samme måte som folk ville valgt et omfordelingsprinsipp for tilfeldig fordelte goder i den første originale posisjonen, ville stater seg i mellom gjort det samme (Beitz 1999:141, sitert i Caney, 2005:108). For det andre mener Beitz at det *er* et globalt samarbeidprosjekt gående, og viser til empirisk forskning han mener beviser dette (Beitz, 1999:144-52, sitert i Caney 2005:109). Det sosiale samarbeidet Rawls mener skaper rettferdighetsplikter innenfor en stat, mener Beitz også eksisterer globalt. Beitz konkluderer derfor med at det ikke burde være én kontrakt for fordeling mellom medlemmene i en stat og én kontrakt mellom statene, men kun én global kontrakt. Denne kontrakten blir inngått av alle verdens individer som verken kjenner til sine talenter, sin formening om "det gode", eller nasjonalitet. Beitz påstår at partene ville blitt enig om differanseprinsippet<sup>2</sup>, gjennom å følge Rawls' egen argumentasjon for valget av dette prinsippet nasjonalt (Caney 2005:109). I det vi godtar at det kun burde være én global kontrakt, blir kontrakten for omfordeling av naturressurser irrelevant. Dermed er det Beitz sitt andre argument som sier noe om hvilket rettferdighetsprinsipp han mener bør gjelde, mens hans første argument først og fremst er en kritikk av Rawls (Caney, 2005:109).

Flere innvendinger mot Beitz sin argumentasjon kan nevnes. For det første kan man mene at slike relasjoner som Beitz bygger sin argumentasjon på er moralsk irrelevant. Vi skal se på argumenter for dette under diskusjonen om ikke-relasjonelle teorier. For det andre kan man kritisere Beitz for å sette det internasjonale samarbeidet på lik linje med det nasjonale. En kan altså godta at det eksisterer et globalt samarbeidprosjekt, men at det ikke kan sammenlignes

---

<sup>2</sup> Slik jeg leser Beitz (i Caney) gir hans argumentasjon grunnlag for å overføre begge Rawls' prinsipper til et globalt nivå, men da hans hovedfokus er på omfordeling blir også globaliseringen av differanseprinsippet hans hovedpoeng.

med det nasjonale prosjektet i verken omfang eller betydning. Dette er i beste fall et argument for at globale rettferdighetsplikter ikke bør være like omfattende som de nasjonale, ikke at rettferdighetsplikter ikke eksisterer globalt. Det viser altså ikke at Beitz tar feil, men fremmer heller diskusjonen om hvor omfattende og hvilke type samarbeid som kreves for at rettferdighetsplikter oppstår. Hvis man som relasjonell teoretiker skal argumentere for at global fordelingsrettferdighet ikke eksisterer, må man peke på *hvilke* egenskaper ved det nasjonale prosjektet som gir rettferdighetsplikter og deretter bevise at disse egenskapene ikke eksisterer internasjonalt. Det er akkurat dette Thomas Nagel forsøker å gjøre.

### *Nagel om global fordelingsrettferdighet*

Nagels teori er også relasjonell, men i motsetning til Beitz sin teori er den i høyeste grad minimalistisk. Mens Beitz vektlegger samarbeid som fører til goder og byrder som ellers ikke ville eksistert, fokuserer Nagel på felles underleggelse av statlig tvangsmakt. I sin artikkel "The Problem of Global Justice" (2005) fokuserer Nagel på sosioøkonomisk rettferdighet. Han mener at alle har humanitære plikter overfor hverandre, som innebærer å hjelpe mennesker i ekstrem fattigdom som lider av blant annet sult og tidlig død. Det er plikter utover slik grunnleggende humanitær hjelp Nagel diskuterer når han snakker om rettferdighet (2005:118).

Nagel argumenterer for at det nasjonale samarbeidsprosjektet er særegent ved at vi blir tvunget til å akseptere statens handlinger og beslutninger, selv når det fraviker våre personlige preferanser, i tillegg til at vi blir gjort ansvarlig for disse handlingene. Gjennom å godta staten, bidrar vi til dens opprettholdelse – samtidig som staten handler på våre vegne. Nagel skriver: "The society makes us responsible for its acts, which are taken in our name" (2005:129). Dermed er vi medansvarlig for godene og byrdene som oppstår gjennom statens institusjoner. Vår deltakelse i, og dermed ansvar for, statens opprettholdelse, er i tillegg ufrivillig og Nagel mener at "an institution that one has no choice about joining must offer terms of membership that meet a higher standard" (2005:133). Staten krever altså ufrivillig underleggelse av statens tvangsmakt fra sine medlemmer. Deltakelse i samfunnet gjør igjen at medlemmene blir medansvarlig for statens handlinger og konsekvenser. Det er dette komplekse kravet om ufrivillig medlemskap, underleggelse av tvangsmakt og medansvar Nagel mener gir staten rettferdighetsplikter overfor sine borgere. Disse egenskapene mener han mangler ved det internasjonale samarbeidet, og derfor konkluderer han med at det ikke eksisterer rettferdighetsplikter mellom stater (2005:128-130).

Nagels konklusjon har blitt mye kritisert. La meg starte med en egen idé jeg kaller ”suverene stater som globalt samarbeidsprosjekt”. Her ønsker jeg skal ta Nagels premisser på alvor, men likevel vise at global fordelingsrettferdighet eksisterer. Nagel ser ut til å resonnerer slik: 1) Vi må sørge for at alle har de aller mest grunnleggende rettighetene. 2) For å bevare disse må vi forlate naturstaten ved å skape og støtte suverene stater. 3) Disse statenes eksistens skaper en ny moralsk situasjon ”where the value of equality has purchase” (2005:133). Denne situasjonen kjennetegnes av tvangsmakt, ufrivillighet og medansvar som beskrevet over. Det som slår meg er at allerede i ledd to, når vi velger å dele verden inn i suverene stater, er dette et samarbeid mellom hele verdens befolkning – som krever aktiv deltakelse av alle på samme måte som opprettholdelsen av hver enkelt stat. Enhver stat er avhengig av at omverdenen også organiserer seg i suverene stater: Norge kunne ikke vært en suveren stat hvis resten av verden levde etter anarkiske prinsipper. Dette globale samarbeidsprosjektet med suverene stater bruker *tvangsmakt* ved at hvert land holder mennesker med annen nasjonalitet ute. Vi mennesker blir *ufrivillig* født inn i akkurat dette systemet bestående av suverene stater, og gjennom å være med å akseptere den suverene staten vi er medlem i (slik Nagel beskriver) – er vi *medansvarlig* for at det globale systemet med suverene stater opprettholdes. Derfor mener jeg at man ut fra Nagels egne premisser kan argumentere for at rettferdighetsplikter eksisterer globalt.

Nagel benekter ikke at vi har relasjoner til mennesker på tvers av landegrensler (2005:137), men mener at disse relasjonene ikke trigger rettferdighetsplikter. Følgende avsnitt illustrerer hans argumentasjon:

”Justice applies, in other words, only to a form of organization that claims political legitimacy and the right to impose decisions by force, and not to a voluntary association or contract among independent parties concerned to advance their common interests”  
(140)

Her er det det internasjonale samarbeidet Nagel beskriver som frivillig. En kan kritisere hans grunnpremiss ved å si at det er feil at det er frivillig, men at vi derimot er underlagt tvang også i møte med internasjonale institusjoner. Flere mener at dette er tilfelle. Cohen og Sabel argumenterer for at stater er pålagt å være medlem i WTO. Siden konsekvensene ved ikke å delta er så fatale, er det egentlig ikke et reelt alternativ (2006:168). Eric Cavallero (2010) mener også at det internasjonale regime har tvangsmakt. Han argumenterer for at mektige stater, som

USA, tvinger gjennom internasjonale normer ved blant annet å invadere stater og styrte regimer som ikke følger normene (Blake & Smith, 2015).

Nagel erkjenner at i noen av dagens internasjonale institusjoner er insentivene til å delta sterke og kostnadene ved å la være høye (2005:140). Likevel mener han at dette ikke kan settes på lik linje med tvang. Han skriver: "there is a difference between voluntary association, however strongly motivated, and coercively imposed collective authority" (2005:140). Dette premisset syns jeg er litt søkt. Se for deg at du skal holde en appell mot oljeboring i Lofoten. Da kommer sjefen din og sier: "Dette er ikke forenelig med selskapets politikk, så gjør du det må vi nok gi deg sparken. Hvis du går i mot oss, skal jeg gjøre alt i min makt for at ingen andre ønsker å ansette deg. Det er ditt valg, men nå vet du iallfall konsekvensene." Da står du ikke overfor et reelt valg, siden du er helt avhengig av lønn for å forsørge deg selv og familien din. Hvor sterke insentivene til internasjonalt samarbeid faktiske *er*, er et empirisk spørsmål jeg ikke skal gå mer inn på her – men det er nærliggende å gå ut fra at de er sterke.

La oss si at vi godtar Nagels utgangspunkt – at alt internasjonalt samarbeid *er* frivillig, og at det som er frivillig er rettferdig. Kan vi likevel argumentere for at global fordelingsrettferdighet kreves? Jeg mener det kan gjøres ved å peke på en uskyldig tredjepart. Vi kjenner dette argumentet fra diskusjonen om fordelingsrettferdighet innenfor staten; blant annet kritiserer Wolff (1991:87) Nozick for å overse dette. Se for deg at verdens oljeprodusenter går sammen i et frivillig samarbeid for å heve oljeprisene, slik OPEC har blitt kritisert for (Globalis, 2017). Da vil land som er avhengig av olje bli *ufrivillig* påvirket av et internasjonalt samarbeid. Man kan dermed argumentere for at global omfordeling er nødvendig for å ta hensyn til en uskyldig tredjepart.

Dette eksempelet kan også demonstrere vanskeligheten ved å snakke om "common interests" slik Nagel gjør (2005:140), for slik jeg ser det vil land alltid ha ulike interesser – enkelt og greit fordi land *er* ulike. Et land som eksporterer olje vil ønske høy oljepris, mens land som importerer vil ønske lavest mulig pris. Et land som selger kaffe vil ønske høy kaffepris, og motsatt med land som kjøper kaffe. Landene vil også variere mellom hvor sterk forhandlingsposisjon de står i. Hvis man selger noe andre er avhengig av (f.eks. olje) står man sterkere enn hvis man selger noe andre kan klare seg uten (f.eks. kaffe). Derfor er jeg også skeptisk til Nagels påstand om at internasjonal handel foregår mellom "independent parties" (2005:140) – for hvor uavhengig er man av hverandre hvis den ene parten selger et produkt den andre parten er avhengig av?

Jeg har pekt på noen sider ved Nagels argumentasjon jeg mener er svak. Jeg skal nå gå videre til ikke-relasjonelle teorier som mener samarbeid er moralsk irrelevant.

### Ikke-relasjonelle teorier

Simon Caney er en sterk talsmann for et ikke-relasjonelt syn på global fordelingsrettferdighet. I sin bok "Justice Beyond Borders" (2005) kommer Caney med spesielt to sterke argumenter for en ikke-relasjonell, global teori. For det første skriver han at hvis vi godtar at det er urettferdig at folk kommer dårligere ut på grunn av sin klasses tilhørighet, hudfarge, kjønn eller etnisitet, så er det også urettferdig å bli behandlet ulikt som følge av nasjonalitet (2005:123). Caneys andre argument bygger på et tankeeksperiment: se for deg to personer som er identiske i sine ferdigheter og behov. Det som skiller dem er at den ene er medlem av et velstående samfunn, og den andre av et svært fattig samfunn. Hun i det velstående samfunnet mottar flere goder, og det er vanskelig å se hvordan dette er rettferdig siden hun verken jobber hardere, er mer talentfull<sup>3</sup>, eller har større behov (Caney, 2005:111). Han argumenterer derfor for globale rettferdighetsprinsipper som blant annet omfatter global sjanselikhhet, lik lønn for likt arbeid – og et prinsipp som kan kreve enda mer enn kun like muligheter: "benefiting people matters more the worse off these people are" (2005:123).

En annen betydningsfull talsmann for en global, ikke-relasjonell teori er utilitaristen<sup>4</sup> Peter Singer. Singer mener at hele måten vi tenker moral på må endres, og at det kreves en betydelig større omfordeling på tvers av landegrensener enn vi ser i dag. Han kommer med et helt konkret eksempel: Da det var flyktningkrise i Bengal i 1971 var Storbritannia et av landene som ga mye relativt til andre givere. Likevel ga de kun 14,7 millioner pund sammenlignet med at de brukte 440 millioner pund på supersoniske Concorde passasjerfly. Dermed settes verdien av slik transport 30 ganger høyere enn livet til ni millioner flyktninger, noe som i følge Singer er en forkastelig prioritering (1972:229).

Singer starter med en antakelse om at lidelse og død fra mangel på mat, husly og medisinsk hjelp er et onde. Han argumenterer ikke noe for dette synspunktet, da han regner med at folk godtar det. Deretter presenterer han et prinsipp han mener burde ligge til grunn for vår moralitet:

---

<sup>3</sup> Talent er også en arbitrær ulikhet, det overrasker meg derfor at Caney ser ut til å mene at ulikheter på grunn av talent er rettferdig.

<sup>4</sup> Mye kan sies om utilitarismen som jeg ikke skal gå inn på her. Singers argumenter som jeg skal diskutere kan man godta uavhengig av om man er utilitarist eller ikke.

*Hvis det er i vår makt å hindre noe ille fra å skje, uten å ofre noe av sammenlignbar moralske betydning, har vi en moralsk plikt til å gjøre det* (Singer, 1972:232). Selv om Singer mener at dette prinsippet bør aksepteres, tilbyr han også en moderat versjon: *Hvis det er i vår makt å hindre noe virkelig ille fra å skje, uten å ofre noe av moralske betydning, har vi en moralsk plikt til å gjøre det*. Han kommer deretter med et eksempel for hvordan prinsippet gjør seg gjeldende i praksis: hvis du går forbi en dam hvor et barn holder på å drukne, har du plikt til å gå ut i dammen og redde barnet. Dette vil føre til at du får skitnet til klærne dine, men dette er moralsk ubetydelig, og ved å redde et barn hindrer du noe veldig ille fra å skje (1972:231)<sup>5</sup>. Selv om dette eksemplet er lett å godta, er det ingen tvil om at Singers prinsipp krever moralsk handling også i mindre dramatiske situasjoner. Man kan kritisere Singer for å bruke relative begreper som ”noe (virkelig) ille” og ”sammenlignbar betydning” – for hva ligger i disse begrepene og hvem skal gjøre sammenligningen?

Uavhengig av hva vi legger i disse begrepene er det ingen tvil om at prinsippet, i begge variantene, vil kreve store endringer i verden (Singer, 1972:231). Selv om Singer i sin artikkel ikke kritiserer relasjonelle teorier direkte, er det tydelig utfra prinsippet han foreslår, at han mener relasjoner er moralsk irrelevant. Han skriver blant annet: ”If we accept any principle of impartiality, universalizability, equality or whatever, we cannot discriminate against someone merely because he is far away from us” (1972:232). Han mener at lange avstander kan ha vært et argument tidligere, men at som følge av globalisering og verdensomspennende hjelpeorganisasjoner, har vår moralske situasjon endret seg (1972:232). Dette argumentet kan minne om Caneys argumentasjon for at nasjonalitet er moralsk irrelevant. Begge ser ut til å støtte seg på argumenter mot diskriminering generelt (som også minimalistiske teoretikere som Nagel støtter), og gjennom disse vise at det ikke er noe mer akseptabelt å diskriminere på grunn av avstand eller nasjonalitet.

En kritikk mot Singer, som han selv nevner, er at hans rettferdighetsprinsipp krever for store endringer og rett og slett blir for komplisert for vanlige mennesker å følge (Singer, 1972:236-237). Det er nærliggende å tro at en slik kritikk kan rettes mot de fleste globale teoriene som krever en omfattende omfordeling. Hvordan skal man for eksempel klare å sørge for

---

<sup>5</sup> Både Singer og Caney kan kritiseres for å kun bruke eksempler som omtaler ekstrem fattigdom, flyktninger og druknende barn. Slike begreper reflekterer ikke hele omfanget av prinsippene, men gjør dem nok mer appellerende.



sjanselighet blant over syv milliarder mennesker, slik Caney ønsker? Nagel ser ut til å være opptatt av at en teori skal være realistisk. Han skriver at han velger å følge politiske prinsipper heller enn kosmopolitiske blant annet fordi det er sannsynlig at privilegerte land vil godta dem (2005:126). Når han diskuterer behovet for internasjonale institusjoner tar han også hensyn til at rike land ikke vil ønske å ta på seg mer ansvar for rettferdighet (Nagel, 2005:136).

Jeg ser flere problemer ved å ta hensyn til hva som virker realistisk i dagens samfunn, eller hva mektige land vil godta, når man diskuter normative spørsmål. For det første kan det bidra til å legitimere disse landenes holdninger og dermed gjøre det mindre sannsynlig med endring i positiv retning. For det andre er jeg enig med Singer i at: "Since most people are self-interested to some degree, very few of us are likely to do everything that we ought to do. It would, however, hardly be honest to take this as evidence that it is not the case that we ought to do it" (1972:238). I 1890 var det en stortingsdebatt for kvinnelig stemmerett. Da argumenterte Biskop J.C. Heuch for at kvinner som deltok politisk ville bli sterile og et slags intetkjønn (Andersen og Kåss, 2005). Det virket nok lenge urealistisk med likestilling mellom menn og kvinner, men det betyr ikke at kvinnekjønning er moralsk riktig. Vi må derfor først finne ut hvordan ting *bør* være, og deretter jobbe for å realisere idealet på best mulig måte – ikke omvendt.

### Avslutning

Denne oppgaven har ikke hatt som mål å vise hvilken teori som er mest riktig, men heller se på noen av argumentene knyttet til global fordelingsrettferdighet – og reflektere rundt deres svake og sterke sider. Likevel har jeg, i lys av teoriene presentert her, argumentert for at en viss global omfordeling kreves, uavhengig av om man støtter relasjonell eller ikke-relasjonell teori. Nagels argumentasjon for at rettferdighetsplikter mellom land ikke eksisterer mener jeg ikke holder. Samtidig er det interessant å påpeke at slik jeg leser både Rawls, Beitz, Nagel, Caney og Singer, kan alle teoriene tas til inntekt for at verden i dag er urettferdig og at noe må gjøres – selv om de skiller seg markant fra hverandre i hvor *mye* vi plikter å gjøre. Selv Nagel som står for den mest minimalistiske teorien av dem alle, sier at vi har humanitære plikter til å hindre at folk lider, i tillegg til at han nevner en plikt til å ikke støtte urettferdige stater (2005:143). I februar i år erklærte FN hungersnød i Sør-Sudan: 100.000 mennesker er rammet av livstruende sult og ytterligere fem millioner mennesker har akutt behov for ernæring (Agerbak-Jensen, 2017). Dette eksempelet viser at dagens situasjon krever en viss omfordeling uavhengig av hvilken teori en støtter. I lys av dagens politiske klima, med økende grad av nasjonalisme og fokus på

egne behov, blir det spennende å se hvordan diskusjonen om global fordelingsrettferdighet utvikler seg, og hvordan verden fortsetter å reagere på den enorme urettferdigheten vi er vitne til.

### Litteraturliste

Agerbak-Jensen, Merete (2017): *Hungersnød i Sør-Sudan*,

<https://www.unicef.no/nyheter/24840/hungersnod-i-sor-sudan>, hentet 1.5.2017

Andersen, Tone Mesna og Kåss, Ingrid Wreden (2005): *Johan Christian Heuch (1838-1904)*,

<http://www.stemmerett.no/tema/personene/heuch.html>, hentet 08/05/17

Blake, Michael og Smith, Patrick Taylor (2015): "International Distributive Justice", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/international-justice/>, hentet 29/04/17

Caney, Simon (2005): "Kapittel 4: Distributive Justice," *Justice Beyond Borders. A global Political Theory*, s. 102-147. Oxford University Press.

Cohen, Joshua og Sabel, Charles (2006): "Extra Republicam Nulla Justitia?" ,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 34, s. 147-175 Hentet 1.5.2017

Globalis (2017): *Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC)*,

<http://www.globalis.no/Organisasjoner/OPEC>, hentet 1/05/17

Malnes, Raino og Midgaard, Knut (2009): *Politisk tenkning*, 3. utgave. Universitetsforlaget.

Nagel, Thomas (2005): "The problem of Global Justice," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33, No. 2, s. 113-147

Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Singer, Peter (1972): "Famine, Affluence, and Morality," *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, s. 229-243.

Wolff, Jonathan (1991): *Robert Nozick : property, justice and the minimal state*. Stanford university press.