

LIGHED KONTRA RETFÆRDIGHED

Mads Storgaard Jensen, Ph.d., filosof

Indledning

I medierne og offentligheden er det stort set umuligt at støde på negative fremstillinger af fænomenet lighed. I en vis forstand har lighed samme status som godhed; man kan ikke være imod. Så indgroet i vores kulturelle forståelse er fænomenet, at det kan være vanskeligt at finde begrundelser for, *hvorfor* lighed er en central værdi, som samfundet bør modelleres efter. Lighed præsenteres blot som et fundamental princip, og den slags principper har det med at blive så evidente, at yderligere begrundelse for dem sjældent forekommer.

I den forstand optræder lighed som noget, der er *godt i sig selv* i modsætning til at være *godt for noget andet*. Man kan således også skelne mellem lighed som *mål* og som *middel*. Er ligheden et mål i sig selv, mangler der en *filosofisk argumentation* for, hvorfor dette er tilfældet. Er den derimod et middel, skal der en *pragmatisk forklaring* til på, hvordan lighed er med til at fremme det ønskede mål.

Dette papir har til hensigt at undersøge filosofiske og pragmatiske begrundelser for lighed for at afdække begrebets strukturer og eventuelle indre modsætninger. Når der er fokus mere på lighed end på ulighed, er det, fordi man ikke kan foretrække ulighed på samme måde, som nogle foretrækker lighed.

I politisk sammenhæng vil man typisk blive mødt med en indstilling, der siger, at hvis man er imod mere lighed i samfundet, er man automatisk for mere ulighed. Men kritikken af lighedsidealet kan jo være – og er – begrundet i noget andet end ønsket om ulighed. Det er min hypotese, at man typisk vil kritisere ønsket om mere lighed ud fra et ønske om mere frihed eller mere velstand.

De grundlæggende spørgsmål, der skal besvares, er altså, om der kan gives en filosofisk begrundelse for lighed som ideal – eller om der kan gives pragmatiske grunde. Men inden skal lighedsbegrebet lige afklares.

Hvilken lighed?

Kigger man nærmere på diverse encyklopædiske forklaringer af lighed, vil man finde en række eksempler på forskellige former for lighed, dog uden at begrebet formelt set er særlig klart defineret. Lighed og lighed er ingenlunde det samme.

Således nævnes der eksempler som økonomisk lighed, moralsk lighed (at mennesker betragtes som ligeværdige), juridisk lighed (lighed for loven), demokratisk lighed (lige stemmeret), politisk lighed (lige politisk magt) og lighed mellem kønnene. Kigger man nærmere på alle disse forskellige former for lighed, der gælder på hvert deres område, synes to kategorier dog at træde frem, nemlig lige muligheder og lige resultater.

Lige muligheder

- moralsk lighed
- juridisk lighed
- demokratisk lighed
- politisk lighed
- lighed mellem kønnene

==> proces ==>

Lige resultater

- moralsk lighed
- økonomisk lighed
- lige fordeling

Begrebet proces skal i den her sammenhæng forstås som en art maskine, der transformerer en situation og giver anledning til en nyt resultat. Står jeg anklaget for en lovovertrædelse, er processen naturligvis retssagen, hvor jeg – hvis der hersker juridisk lighed – kan forvente, at min sag bliver vurderet på samme måde som andre lignende sager. Men jeg kan ikke forvente den samme dom, da alle sager principielt er unikke og derfor må vurderes separat.

Er der tale om demokratisk lighed, er processen stemmeafgivningen, hvor jeg må antage, at min stemme vejer lige så meget som andres. Hvis jeg er kvinde og skal honoreres for mit arbejde, så er processen en lønftale, der sikrer, at jeg får det samme i løn som mine mandlige kolleger, der udfylder samme funktion som mig.¹

Omvendt bliver de lige resultater gerne vurderet uafhængigt af processen. Forestillingen om økonomisk lighed i samfundet tager ikke højde for, at borgerne bliver honoreret efter fortjeneste. Det samme gælder ønsket om lige fordeling i samfundet. Det være sig når man i USA uddeler stipendier til farvede studerende, eller man fra Ligestillingsministeriets hjemmeside giver udtryk for, at det er et problem for kvinderne og for det danske samfund, at der er så få kvinder på toppen af hierarkiet.

Her finder vi den første iboende konflikt i lighedsbegrebet, nemlig – som også den østrigske økonom F.A. Hayek gør opmærksom på i sin bog *The Constitution of Liberty* (Hayek 1960) – at man ikke kan have resultatlighed uden at have ulighed på mulighedssiden og vice versa. Med andre ord så vil lige muligheder altid afstedkomme ulige resultater af den simple grund, at mennesker er udstyret med forskellige potentialer mth. biologi, talent eller personlighed. Og lighed på resultatsiden vil med nødvendighed kræve, at mennesker stilles ulige i udgangspositionen, dvs. på mulighedssiden. Hvis alle deltagere i et løb skal komme i mål cirka samtidig, må de løbe forskellige strækninger eller starte på forskellige tidspunkter.

Pointen er altså, at retfærdighed per automatik vil skabe ulighed, og ønsker man lighed, er det nødvendigt at indrette samfundet uretfærdigt. Det, man så smukt kalder social retfærdighed, har altså med lighed at gøre, men ingenting med retfærdighed at gøre – for ellers ville man ikke være nødt til at kalde den social.

I det efterfølgende vil lighed på mulighedssiden blive omtalt som *retfærdighed*, mens lighed på resultatsiden vil blive betegnet som *lighed*. Et lige samfund er jo netop et, hvor økonomiske ulighed udjævnes via omfordeling.

Retfærdighedens realitet

Men hvorfra stammer denne tilbøjelighed til at tænke i lige muligheder og lige resultater?² En plausibel forklaring kunne være, at vi som mennesker fra naturens hånd er udstyret med en *retfærdighedssans*, der fortæller os, hvornår nogle får mere end de fortjener, og især hvornår vi selv får mindre, end vi burde.

Indenfor evolutionsbiologien har man forsøgt at forstå, hvorfor dyr og mennesker til tider handler uselvvisk. Det dyr, der advarer flokken om en fjende, der nærmer sig – fx en solsort, der skræpper op ved synet af en kat – gør samtidig sig selv mere synlig for fjenden; en adfærd i skarp kontrast til princippet om 'survival of the fittest'. Derudaf udviklede den amerikanske biolog Robert Trivers begrebet *reciprok altruisme*, der handler om, at man i dyr og mennesker må forklare hjælpende adfærd ud fra muligheden for på et senere tidspunkt at modtage hjælp til gengæld (Trivers 1971), hvilket er til fordel for alle parters overlevelse. Fra den reciprokke altruisme er der ikke langt til udviklingen af en retfærdighedssans.

Som sådan har fænomenet retfærdighedssans ikke fyldt meget i den filosofiske litteratur om lighed, men tager vi de udviklingspsykologiske briller på kan vi allerede ved børn i en tidlig

alder observere, hvordan de er optaget af, at ingen andre får mere slik eller opmærksomhed, end de selv gør. Til at begynde med er barnet fokuseret på andre alene af egoistiske årsager, det ser sig selv som verdens centrum og forlanger alle sine behov opfyldt. Først senere bliver det i stand til at tilsidesætte spontane behov for at opnå langsigtede mål, og i den proces lærer barnet samtidig at vurdere, i hvor høj grad andre bliver belønnet eller straffet for samme adfærd. Derfra er der ikke langt til retfærdighedssansen.

Vi behøver blot at kaste et blik på os selv for at se, hvordan vi selv opererer med en logik, hvor man giver, hvad man får, og man får, hvad man giver. Hvor vi skylder at invitere gæster, som sidst inviterede os, hvor vi udveksler gaver af cirka samme værdi (Jensen 2001, s. 200-207; Mauss 2000). Denne form for retfærdighedstænkning ligger dybt i os; inden for sportsjournalistikken er det første spørgsmål til fodboldspillere og trænere ofte, om sejren eller nederlaget var fortjent. Når vi spørger til fortjeneste, tænker vi i retfærdighed, hvor det vi giver, gerne skal stå mål med det, vi får – hvilket ikke altid er tilfældet i en fodboldkamp (men heller aldrig har været hensigten).

Hvorledes kan eksistensen af retfærdighedssansen afgøre, om vi bør tilstræbe retfærdighed (lighed på mulighedssiden) eller lighed (lighed på resultatsiden)? Det kan den på følgende måde: Hvis vi anerkender, at vores forståelse af lighed udspringer af en biologisk betinget retfærdighedssans, så må vi også anerkende, at retfærdighed er *situationsbaseret* og *konkret*. Eller omvendt formuleret så er den lighed, man taler om, på resultatsiden *abstrakt* og *generisk*.

Eksempel: Hvis en kvinde og en mand søger samme job og bliver behandlet ens på mulighedssiden, vil det alene være deres kvalifikationer, der gør udslaget. Knytter udkommet af processen sig alene til den konkrete sag – i det her eksempel de konkrete ansøgere – er der tale om retfærdighed.

Er der derimod tale om, at der bør være lighed på resultatsiden, bliver udkommet af processen afgjort af faktorer, der ikke har med de konkrete ansøgere at gøre. Eksisterer der eksempelvis et ønske om flere kvindelige chefer i den offentlige forvaltning – og stillingen netop er en chefstilling et sådant sted – så vil aktørerne blive vurderet som *generiske subjekter* snarere end som konkrete individer. Det er i den forstand, at opfyldelsen af resultatlighed er abstrakt og generisk.

Modsætningen mellem retfærdighed og lighed ses tydeligt i dette eksempel, hvor manden i så fald vil spørge sig selv om, hvorfor han skal bøde på sit køns vegne og ikke på egne vegne.

Pointen er altså, at vi har en intuitiv forståelse af, at retfærdighed er ønskværdigt, men at det ingenlunde er indlysende, hvorfor vi skulle tilstræbe den abstrakte lighed på mulighedssiden – da dette netop vil komme i konflikt med vores opfattelse af situationsbaseret retfærdighed.

Lighed som godt i sig selv

Hvis ovenstående analyse ellers har noget på sig, burde det være utænkeligt at finde situationer, hvor én gruppe borgere bliver favoriseret på bekostning af en anden gruppe – eller hvor én gruppe bliver hæmmet til fordel for en anden. Men hvis det kan lade sig gøre at argumentere for, at lighed er *godt i sig selv* og dermed mere ønskværdig end den konkrete retfærdighed, så kan en omfordeling af goderne og privilegierne tillades. Hermed er vi nået til den filosofiske diskussion om lighedens realitet.

Det lader nemlig til, at vi er – mere eller mindre tvunget² – villige til at tilsidesætte ønsket om retfærdighed, hvis det kommer *fællesskabet* til gode. Det er eksempelvis argumentet for progressiv beskatning. Kun gennem henvisning til fællesskabet og eventuel fælles velstand vil

man kunne retfærdiggøre økonomisk omfordeling og mere lighed og således favoriserer nogle i processen i form af lavere beskatning. Det er gennem hensynet til fællesskabet, at den konkrete uretfærdighed tillades af hensyn til den abstrakte lighed.

Dette er helt i tråd med det, den amerikanske filosof og socialliberalist John Rawls beskriver i sin bog *A Theory of Justice* (Rawls 1972). Ifølge Rawls kan sociale og økonomiske uligheder i et samfund nemlig kun tolereres, hvis en mere ulige fordeling ville være til fordel for alle i samfundet.

Argumentet lyder, at hvis vi som *rationelle, desinteresserede* individer skulle træffe et valg om samfundets indretning i et art *begyndelsessituation*, hvor samfundet endnu ikke findes, og hvis vi var underkastet et uvidenhedens slør, så vi ikke vidste, hvad vores position i samfundet ville blive, ja så ville vi vælge at fordele samfundets goder ligeligt.

For Rawls er ligheden – her tænkt som økonomisk lighed eller lighed på resultatsiden – hvad man med en filosofisk betegnelse vil kalde *ontologisk primær*. Den er udgangspunktet, den er ønskværdig i sig selv, den er princippet, som vi former vores andre beslutninger angående samfundsindretningen efter. Og det er den, fordi vi som rationelle, desinteresserede individer ikke kunne ønske os noget andet.

Rawls' argumentation er tvivlsom på to punkter. Hvad vil det for det første sige at skulle vælge en samfundsform i en art begyndelsesposition, og hvordan kan Rawls vide, hvad et valg dér vil føre til? Det ved han selvfølgelig, fordi de implicerede vil foretage rationelle valg. Men hvad vil det for det andet sige at foretage et rationelt valg? Hvis en flok gamblere og lottospillere skulle vælge, ville de *næppe* vælge en økonomisk omfordelingspolitik – men betyder det så, at de ikke er rationelle, og hvorfor er de ikke det? Rawls' argumentation går således i ring og ender med at forudsætte, hvad den vil bevise (for en kort beskrivelse af Rawls' argumentation og en kort kritik heraf, se Flor 1982).

Så hvad om lighed ikke er en grundposition, men snarere en kunstig konstruktion, som nogle har lagt ned over samfundet? Det er, hvad Rawls' modstander, filosofen og minimalstatstænkeren Robert Nozick insisterer på i sin bog *Anarchy, State and Utopia* (Nozick 1974).

Ifølge Nozick gives der kun individer, der lever for at realisere deres egne liv. Enhver økonomisk omfordeling vil således at fratage folk, hvad de egentlig fortjener. Altså er der heller ikke noget, der hedder, at ulighed til nød kan accepteres, hvis det er til alles bedste. For økonomisk lighed handler om at omfordele goder fra folk, der har fortjent dem, til folk, der ikke har fortjent dem. Derfor er det op til folk selv at bestemme, om de vil give afkald på fortjenester for at bidrage til fællesskabet og den øgede lighed. Statens indflydelse og opgaver skal altså minimeres mest muligt. For Nozick er retfærdigheden ontologisk primær, den er grundpositionen, som man antaster gennem en omfordeling.

Havde Rawls ret, ville vi være nødt til at anerkende, hvis en tigger sagde til os: "Jeg er fattig, du er rig, altså har jeg ret til nogle af dine penge!" Noget, der unægteligt er i klar modstrid med vores erfaringer.

Lighed som middel

Som vi kan se er det ikke entydigt, om der kan argumenteres for, at lighed er et gode i sig selv, at den er en grundposition, ud fra hvilken resten af samfundet skal indrettes efter. Men det udelukker ikke den mulighed, at lighed i samfundet er godt som et *middel*. Her ville der være tale om et pragmatisk argument og ikke et metafysisk som Rawls'. Særligt to synspunkter synes at dominere.

Det første er, at økonomisk omfordeling og større social lighed er med til at styrke velstanden. Et argument kunne altså være, at omfordeling og lighed giver ordnede samfundsmæssige forhold og dermed økonomisk stabilitet, hvilket er til fordel for alle i samfundet.

Det andet synspunkt angår, at lighed styrker fællesskabet, og at enhver form for ulighed er med til true samfundets sammenhængskraft – hvad der så end måtte ligge i det begreb (se fx Søvnald 2005, der kræver et "grundlæggende opgør med den stigende ulighed i samfundet og den eskalerende uansvarlighed over for samfundets sammenhængskraft."). Pointen synes at være, at mere lighed – økonomisk, mellem kønnene etc. – får folk til at tænke sig som værende en del af det samme fællesskab, det giver større solidaritet. Så hylder man ikke ligheden, hylder man heller ikke fællesskabet; så ønsker man i stedet, at samfundet skal være svagt.

Men først ideen om, at øget lighed gavner velstanden.

Velstandsniveau kontra velstandsfordeling

Et af argumenterne, som endda Rawls kunne acceptere, var, at ulighed kunne accepteres i det omfang, det var til fordel for hele samfundet. For en ægte tilhænger af lighed kunne det lyde selvmodsigende, al den stund at ulighed altid er til skade for nogle. For at forstå konflikten mellem disse to synspunkter må vi først forstå, at vi kan betragte fordelingen af samfundets velstand som et *nulsumsspil* eller et *plussumsspil*.

Tilhængere af lighed har det med ofte at tænke samfundet som et nulsumsspil, hvor mængden af værdi i systemet er konstant. Det betyder, at den enes vinding altid bliver den andens tab. Derfor bliver lighed altafgørende som værdi for modelleringen af samfundet, fordi den bliver et billede på, at nogles velstand er taget fra andre. Opererer man med en nulsumslogik, antager man imidlertid også, at et samfunds eller et systems velstandsniveau ligger fast og ikke berøres af den interne økonomiske aktivitet, hvilket er forkert.

Nulsumsspillet er intuitivt nemt at forstå. Hvis Jørgensen tager et æble fra Jensen, kan Jensen ikke længere spise det, fordi han har mistet det. Men det betyder ikke, at nulsumsspillet gælder i alle situationer. For hvis Jørgensen sælger Jensen en banan, og Jensen sælger Jørgensen et æble, har de foretaget en udveksling, der har gjort dem begge rigere. Forklaringen er, at Jørgensen kan have flere bananer, end han behøver, og Jensen kan have for mange æbler til, at han kan spise dem. Så gennem udveksling og handel sker der en specialisering, der gør varerne billigere, og gennem konkurrence sker der en yderligere skærpelse af arbejdsdelingen. Her har vi så at gøre med et *plussumsspil*. Derfor behøver øget økonomisk ulighed ikke med nødvendighed at betyde, at den ene part bliver dét fattigere, som den anden part bliver rigere, fordi den økonomiske ulighed kan højne *velstandsniveauet* og således være til fordel for alle. Det er netop Rawls' pointe, når han siger, at ulighed kan tillades i det omfang, det kommer hele samfundet til gode.

Men selv hvis tilhængere af lighed som central værdi skulle anerkende plussumsspillet, vil det ikke nødvendigvis forandre deres holdning til lighed. For plussumsspillet siger kun noget om den gennemsnitlige velstand, ikke om velstandens *fordeling*. De vil altså sige, at det ikke nytter noget, at vi alle sammen bliver rigere, hvis rigdommen ikke gør de fattigste i samfundet rigere.

Konflikten mellem at tænke på velstandsniveauet kontra velstandsfordelingen giver anledning til to opfattelser af velstand, nemlig den *relative* og den *nominelle*, og dermed to forskellige opfattelser af lighed. Problemstillingen illustreres meget godt med den seneste debat om

hævningen af ejendomsværdiskatten; et indgreb, der skulle have til formål at mindske uligheden på boligmarkedet mellem dem, der har fast ejendom, og dem, der ikke har.

Til Information siger Socialdemokraternes finansordfører, Henrik Sass Larsen, at han ikke finder det nødvendigt med et indgreb: "Hvad er det for en ulighed? Bistandsklienten i den anden ende af Køge bliver jo ikke fattigere af, at prisen på min bolig stiger" (Villesen 2005).

Ifølge det *relative velstandsbegreb* bliver Jensen fattigere, hvis Jørgensen bliver rigere, også selv om Jensen ejer lige så meget som han gjorde, før Jørgensens bolig steg i pris (eller før Jørgensen fik lønforhøjelse, arvede eller vandt i lotto). For Jensens velstand måles i forhold til Jørgensens.

Men for det *nominelle velstandsbegreb* – som er det, Henrik Sass Larsen giver udtryk for – bliver Jensen ikke fattigere, fordi Jørgensen bliver rigere. Jensen velstand måles nemlig i forhold til hans egen indkomst.

Ifølge det relative velstandsbegreb er der tale om uønsket ulighed, hvis Jørgensen kan betale for sin operation på et privathospital – eller hvis han har en forsikring, der kan. For så kommer Jørgensen hurtigere til end Jensen, der må nøjes med den offentlige sygesikring. Men ifølge det nominelle velstandsbegreb står Jensen ikke længere på venteliste, selv om han skal vente længere på en operation, end Jørgensen skal. Faktisk tværtimod.

Den afgørende pointe omkring det relative velstandsbegreb kontra det nominelle er, *at de begge anerkender, at en proces kan give anledning til større ulighed – men at det for det nominelle velstandsbegreb er acceptabelt, så længe det ikke giver anledning til konkrete problemer!*⁴

Hvis man forbød folk for egne penge at blive opereret på privathospitaler, ville der være en mere lige tilgang til behandling, men en langsommere! Hvis man beskattede de højeste indkomster hårdt og dermed mindskede incitamenterne til investeringer, ville den økonomiske lighed i samfundet blive større, men velstandsniveauet lavere.

Øget ulighed skærper rollefordelingen i samfundet og er med til at øge konkurrencen og dermed samfundets plussumsspil, i hvert fald i det omfang at uligheden ikke giver anledning til konkrete problemer, der hæmmer samfundets funktionsdygtighed. Altså er lighed ikke et gode som middel til mere velstand.

Konflikten mellem det relative og det nominelle lighedsbegreb består altså i, om man som det relative lighedsbegreb fokuserer på *velstandsfordelingen*, eller om man som den nominelle lighedsbegreb fokuserer på *velstandsniveauet*. Tilhængere af lighedstanken er jo drevet af at ville hjælpe de svage i samfundet, sandsynligvis ud fra devisen om, at hvis de svage har det godt, så har resten af samfundet det også godt. Og tilsyneladende kan de være ligeglade med, at det går ud over velstandsniveauet, så længe velstandsfordelingen er mere lige. Men jo kun på kort sigt. For på lang sigt gør enhver forringelse af velstandsniveauet det vanskeligere at opretholde en lige velstandsfordeling. Det er, hvad vi oplever i disse år med varernes og arbejdskraftens frie bevægelighed. Fx tjener en ingeniør i Tyskland 3-4 gange så meget som en ingeniør i Sverige (Pass 2003, s. 64), så sandsynligheden for, at man som ingeniør vil blive i Sverige, er blevet betydeligt mindre. Derfor er det kortsigtet tænkning først at fokusere på velstandsfordelingen og først derefter at bekymre sig om velstandsniveauet.

Det udelukker dog ikke, at der kan være tilfælde, hvor øget lighed er til fordel for den fælles velstand. Som når man på Ligestillingsministeriets hjemmeside skriver, at for få kvindelige chefer er et problem, fordi *et potentiale går tabt*, taler man ikke for mere lighed som et mål i

sig selv, men som et middel til skabelse af mere velstand. Men tilhængere af lighed har det med at gøre ligheden til et mål i sig selv uden at begrunde hvorfor.

Lighed som princip og samfundets sammenhængskraft

Nuvel, selv om man ikke kan argumentere for lighed som et mål i sig selv og heller ikke som et middel til større velstand, kan man stadig støtte ideen med henvisning til princippet og til samfundets sammenhængskraft.

Det hænder, at vi fra tid til anden proklamere, at vi støtter den ene eller den anden idé *af princip*. Eksempelvis har Socialdemokraternes formand for nylig foreslået et takststop på transport, voksenuddannelse og børnepasning. Begrundelsen er, at regeringens skattestop "har haft store økonomiske konsekvenser for mange danskere. Især lavtlønnede og folk uden for arbejdsmarkedet har mærket, at det er blevet sværere at få pengene til at slå til." Og der sluttes af med, at Socialdemokraterne ikke kan "leve med øget ulighed i Danmark, og vi kan ikke passivt se på, at den ulighed eksisterer."

Hvad er problemet i ovenstående eksempel? Tilsyneladende alene at uligheden eksisterer. Uligheden må åbenbart ikke findes *af princip*. For der gives tydeligvis intet svar på, hvad problemet er for samfundet og fællesskabet. Det ville være et problem, hvis børnepasning blev så bekosteligt, at flere kvinder valgte at sige deres job op for selv at passe deres børn. Men intetsteds skriver Socialdemokraterne om konsekvenserne af uligheden, kun at det er synd for de svage.

I modsætning til erfaringen af retfærdighed, som vi kan opleve i konkrete situationer, er lighedstanken en abstraktion. Ulempen herved er, at jo mere man taler om lighed – eller manglen på lighed i samfundet – des mere sandsynligt er det, at man ikke kan fremvise konkrete problemer. Det, som er relevant for politikken og de valg, der skal træffes herindenfor, er samfundsproblemer, *konkrete* problemer. Og jo mere man fokuserer på at skabe lighed, des mere fjerner man sig fra de konkrete problemer.

Underforstået i forsvaret for ligheden synes at være en forsimplet logik, der siger: Mere ulighed giver flere samfundsproblemer, og kun med mere lighed kan vi få dem til at forsvinde igen. Fx i forhold til kriminalitet. *Men* er det altid et faktum, at de problemer, der skal løses, er skabt af ulighed – og er det altid et faktum, at mere lighed vil løse dem? Det er yderst tvivlsomt.

Det afgørende argument herfra er: Hvis vi taler om samfundsproblemer over en bred kam, *så løser man ikke disse problemer ved en mere lige velstandsfordeling, man løser problemerne med konkrete lovforslag eller tiltag, og disse forslag eller tiltag kan på lang sigt bedst finansieres via et øget velstandsniveau!* En omfordelingspolitik kan kun retfærdiggøres i det omfang, at midlerne anvendes til konkrete problemer, der truer den fælles velstand. Uligheden er aldrig et problem i sig selv, ligesom lighed ikke kan blive et mål i sig selv.

Men sammenhængskraften, hvad så med den? Man kunne jo fristes til at tænke, at vi som borgere kommer til at betragte hinanden som en del af et fællesskab, at vi hver især tager ansvar for hinanden og føler en gensidig solidaritet. Noget tyder dog på, at det ingenlunde er tilfældet.

I en analyse af økonomisk vælgeradfærd skelner Peter Nannestad og Martin Paldam fra Økonomisk Institut ved Aarhus Universitet mellem en *egotropisk* og en *sociotropisk* vælgeradfærd. Den sociotropiske vælger afgiver sin stemme af hensyn til samfundets overordnede økonomi, mens den egotropiske vælger kigger på sin egen økonomi, når han eller hun sætter sit kryds.

Overraskende nok viser det sig, at amerikanske vælgere udviser sociotropisk adfærd, mens danske vælgere udviser egotropisk. Nannestad og Paldams fortolkning af den forskel baseres på, at den amerikanske vælger ikke ser regeringen som værende ansvarlig for hans eller hendes private økonomi. Det må omvendt siges at være tilfældet for den danske vælger (Nannestad & Paldam 1994).

Længere ønsker Nannestad og Paldam ikke at gå i deres fortolkning af, hvorfor den danske borger er tilbøjelig til at stemme ud fra egne økonomiske interesser. Der kan gives mange forklaringer på forskellene i økonomisk vælgeradfærd, men uanset hvad motivet bag den egotropiske adfærd måtte være, må vi konstatere, at på trods af udbredt lighed i velfærdsstaten tænker den enkelte borger tilsyneladende mere individuelt end kollektivt. Forestillingen om, at mere lighed skaber mere sammenhængskraft, er på den baggrund ikke indlysende.

En høj skatteprocent og en høj grad af statslig omfordeling af velstanden betyder ikke nødvendigvis, at vi er i samme båd. Snarere tværtimod. Fordi det økonomiske råderum er indskrænket for den enkelte, bliver vi snarere hinandens konkurrenter i forsøget på at tilrane os velfærdsstatens goder. Pludselig bliver vi drevet af en nulsumslogik, hvilket på ingen måde fremmer solidariteten og sammenhængskraften.

Afslutning

Vores forståelse af relationen mellem mennesker er i første omgang båret af vores erfaringer af retfærdighed. Lighedstanken udfordrer retfærdigheden, og en omfordeling af velstanden kan kun forsvares med henvisning til, at det er til fordel for samfundet generelt. Således må enhver kritik af uligheden i samfundet ske med henvisning til ulighedens negative konsekvenser, og at de negative konsekvenser med nødvendighed vil forsvinde i kraft af større lighed.

Vi skylder os selv ikke at blive forhekset af det smukke ideal om lighed og i stedet forholde os til de konkrete samfundsproblemer. Og vi skylder os selv at medtænke, hvilken fordeling af goderne der er bedst for velstandsniveauet, også af hensyn til de svageste i samfundet. Ellers havner vi i den situation, som den italienske forfatter Italo Calvino skriver om i sin novelle "Det sorte får" om et samfund lidt på det jævne, hvor man lever af at stjæle fra hinanden: "The government was a criminal organization that stole from its subjects, and the subjects for their part were only interested in defrauding the government. Thus life went on smoothly, nobody was rich and nobody was poor." (Calvino 1995)

Litteraturliste

- Calvino, Italo. 1995. *Numbers in the Dark*. New York: Vintage Books.
- Flor, Jan Riis. 1982. "Rawls: Retfærdighed og fornuft." I Poul Lübcke (red.). 1982. *Vor tids filosofi – videnskab og sprog*. København: Politikens Forlag.
- Hayek, F. A. 1960. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Jensen, Mads Storgaard. *Dommedagsfesten – en kritik af tidens kulturpessimisme*. København: Centrum.
- Mauss, Marcel. 2000 (1950). *Gaven – gaveudvekslingens form og logik i arkaiske samfund*. København: Spektrum.
- Nannestad, Peter & Paldam, Martin. 1994. "The Egotropic Welfare Man – A pooled cross-section study of economic voting in Denmark, 1986-92". I *Memo 1994*, vol. 2. Århus: Aarhus Universitet, Økonomisk Institut.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pass, Nadja. 2003. "Samtale: Kjell A. Nordström". I *Reflexioner – om holdninger*. København: Reflexioner Aps.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard Univ. Press. (da. 2005. *En teori om retfærdighed*. Frederiksberg: Det lille Forlag).
- Søvndal, Villy. 2005. "Vi skal starte den virkelige kulturkamp." *Politiken* 27. august 2005, 3. sektion side 6
- Trivers, R. L. 1971. "The evolution of reciprocal altruism." *Quart. Rev. Biol.* 46:35-57.
- Villesen, Kristian. 2005. "Socialdemokratisk berøringsangst over for boligskat." *Information* 30. juli 2005, side 6 / 7 / indland

Internetreferencer

Ligestillingsministeriet http://www.lige.dk/indsats_kvindiled.asp

Socialdemokraternes takststop

<http://socialdemokratiet.dk/default.aspx?func=article.view&id=101541>

¹ Af de nævnte lighedsformer er moralsk lighed den mest abstrakte, idet det er vanskeligt at beskrive den proces, der er impliceret i udfoldelsen af at betragte et andet menneske som ligeværdigt.

² Filosofisk set kan der gives to typer af forklaringer på dette spørgsmål.

Set ud fra en *nominalistisk* optik – hvortil kulturrelativismen, begrebsrelativismen, social konstruktivismen, historicismen, systemisk tænkning hører – findes fænomenet lighed, fordi det findes! Med andre ord så er eksistensen af lighedsbegrebet kontingent, dvs. et resultat af tilfældige sammentræf. Begrebsrelativismen vil forsøge at spore ordets oprindelse og derefter begrunde fænomenets eksistens med, at der findes et ord for det. Historicismen vil givetvis fokusere på den franske revolution og forklare, hvordan den historiske udvikling gav anledning til en række episoder, der i sidste ende førte til ønsket om lighed som en central værdi i udformningen af samfundet.

I modsætning til nominalismen finder vi den *realistiske* optik – med støtte fra essentialismen, begrebsobjektivismen, fænomenologien, kognitivismen – der vil hævde, at lighed er et fænomen i vores virkelighed, der er naturligt og dermed uafhængig af vores kultur. Stærkest i den her sammenhæng – og den position, som dette papir vil arbejde videre ud fra – er kognitionsforskningen.

³ Tvungen består i, at vi jo fødes ind i et allerede eksisterende samfundssystem, hvor man eksempelvis har progressiv beskatning, og at man – hvis man er uenig i denne måde at fordele værdierne i samfundet på – ikke har mulighed for ikke at følge lovgivningen. Vi har kun mulighed for som borgere at give vores utilfredshed til kende via de eksisterende kanaler for demokratisk deltagelse. Men naturligvis har vi også mulighed for at være enige i, at det er godt at tilsidesætte muligheden for fællesskabets skyld.

⁴ Man kan godt sige, at bistandsklienten bliver fattigere af, at Henrik Sass Larsens hus stiger i værdi – i den forstand, at det bliver vanskeligere at komme ind på ejendomsmarkedet. Dog glemmer man, at det aldrig har været nemt at købe fast ejendom for sin bistandshjælp, og at der i den grad mangler forklaringer på, hvorfor det pludselig skulle til at være en ret. Spørgsmålet er ydermere, om ikke en beskatning af ejendomsværdistigning, som skulle være løsning på problemet, blot gør det vanskeligere for førstegangskøbere at købe hus.