



RETTFERDIG FORDELING

Ressursforvaltning i helsevesenet

Haldis Andersen

*Mastergradsoppgave i filosofi
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Våren 2011*

Jeg vil rette en stor takk til min veileder Kjersti Fjørtoft for godt hjelp i skriveprosessen. Videre vil jeg takke Erik Christensen for tålmodig å ha forklart alt jeg ikke har forstått, samt gitt gode litteraturtips. Torje Mikalsen for at han har holdt ut å høre all min frustrasjon. En takk går til instituttet som helhet, det er et flott institutt å studere ved. Sist men ikke minst vil jeg takke min samboer og mine barn som tålmodig har ventet på at deg skulle bli ferdig.

Haldis Andersen, mai 2011

Forkortelser

NE = Aristoteles: *Den nikomakiske etikk*

OF = John Stuart Mill: *Om friheten*

RSR = John Rawls: *Rettferdighet som rimelighet*

Innhold

Innledning.....	6
1 Aristoteles.....	10
1.1 Aristoteles.....	10
1.2 Dygd.....	11
1.3 Rettferdighet som dygd.....	12
1.4 Ulike former for rettferdighet	13
1.5 Rettferdig for hvem?	15
1.6 Rangering av samfunnsmedlemmer, hvem skal bestemme?	17
1.7 Rettferdighet og frihet for individet.....	19
1.8 Aristoteles sitt menneskesyn	23
2 Utilitarismen som fordelingsteori.....	25
2.1 Utilitarismen som fordelingsteori	25
2.2 Utilitarismens utvikling.....	26
2.3 Handlingsutilitarisme versus regelutilitarisme.....	26
2.4 Rettferdig fordeling i utilitarismen.....	27
2.5 QALY	30
2.6 Hvem skal betale hva?.....	32
2.7.1 Ansvar for egen helse.....	33
2.7.2 Enkeltmenneskets ansvar for egen helse.....	34
2.7.3 Helse som kollektivt ansvar	36
2.8 Rettferdighet og frihet.....	38
2.9 Rettferdighet i utilitarismen	41
2.10 Statens ansvar for individene	41
3 Rawls.....	43
3.1 Rawls	43
3.2.1 Hvorfor Rawls kritiserte utilitarismen.....	43
3.2.2.....	44
3.2.3.....	46
3.3 Hvordan tolke rettferdighet som rimelighet?	47
3.4.1 De to rettferdighetsprinsippene	48
3.4.2.....	49
3.4.3.....	50
3.4.4.....	50
3.5 Den opprinnelige posisjonen.....	51

3.6 Hva er rimelig i samarbeid?.....	55
3.7 Grunnstrukturen.....	57
3.8 Frie og likeverdige personer.....	59
3.9 Hva mener så Rawls med frie og likeverdige borgere?	60
3.10 De dårligst stilte.....	61
3.11 Frihet	64
3.12 Kritikk av Rawls.....	65
4 Liberalismen.....	68
4.1.1 Liberalistiske utfordringer i et moderne demokrati.....	68
4.1.2 Spillavhengighet.....	70
4.1.3 Ansvar	70
4.1.4 Forventning av sykdom og krav om erstatning	71
4.2 Deling av samfunnet.....	72
4.3 Hva må en rettferdig teori ha med?.....	74
4.4 Alternativ til liberalismen, eller fornyelse av Rawls?	76
4.5 Kan marxismen representere et alternativ til liberalismen som fordelingsteori?	77
4.6 Nussbaum og Sen	79
Avslutning	81
Litteraturliste	82
Tidsskrift	83
Internettadresser	83

Innledning

Rettferdig bruk av helsetjenester

Min intensjon med denne oppgaven er å finne ut hvilke premisser som burde ligge til grunn for et rettferdig helsetilbud i vårt samfunn. Fordeling av goder og ressurser¹ innenfor helse berører alle deltakerne av det samfunnet de er en del av. På politisk plan er det til tider heftige debatter hvordan denne fordelingen skal gjøres. Det diskusjonen dreier seg om er: Hva er en rettferdig fordeling? Har vi alle krav på de samme godene? Og er det noen helsetjenester som ikke skal dekkes av fellesskapet? Spørsmålene gir ulike svar, avhengig av hvordan en begrunner rettferdighet, og hvilket ansvar en tilegner enkeltindividet. Derfor vil jeg se på ulike fordelingsalternativ for å klargjøre hva forskjellen beror på. Det er viktig å avklare menneskets samfunnsmessige posisjon og formål for å begrunne hvorfor helsehjelp til den enkelte kan finansieres av fellesskapet og at helsetjenesten skal være noe mer enn en bedrift som skal være lønnsom.

Hva som er helsetjenestens hjelpeområde skifter over tid, i takt med endringer i samfunnet. Med stadig nye sykdommer som blir avdekket, og følgelig også nye behandlingsformer, er fordelingen av ressurser som helsetjenesten har tilgjengelig under kontinuerlig endring. Jeg mener folk i større grad enn tidligere har forventinger om behandling av helseplager og hjelp fra helsevesenet. Langt flere plager blir i dagens samfunn betegnet som sykdom enn det tradisjonelt har vært. Vi får nye diagnoser, også knyttet til det en tidligere betegnet som karaktertrekk, som for eksempel ADHD². Med diagnosen stilles det også forventinger om helsehjelp. Ettersom diagnose er knyttet til sykdom kan en si at tilførsel av nye diagnoser “skaper mer sykdom” og dermed mer behov for hjelp i samfunnet. På noen områder kommer imidlertid tilbudet først, og etterspørselen etterpå, som for eksempel plastisk kirurgi. Når en blir oppmerksom på tilbud vil også flere benytte seg av dem. Det kan tenkes at grensen for hva som oppfattes som normalt med hensyn til kroppen innsnevres når de fleste kroppslige forskjeller kan korrigeres ved kirurgi. Når det kommer til spørsmålet om fordeling

¹ I denne oppgaven refereres ressurser til som det en totalt bruker på de ulike behandlingene/sykdommene. Hva disse ressursene konkret er vil avhenge av hvilken type behandling det er snakk om. Ressursene vil være kostnaden på de tiltak som blir satt i verk. Kostnaden kan gi seg tilkjenne gjennom arbeidskraft, bruk av medisinsk utstyr/materiale, medikamenter og lignende. Alt dette faller inn under min definisjon av ressurser. Den ressursbruken som blir gjort i en slik sammenheng vil alltid ha alternative bruksmåter. Dermed vil det være tilstrekkelig å diskutere ressursbruken innenfor ulike områder opp mot hverandre, uten spesifikt å gå inn på hva som vil være de konkrete ressursene i den gitte sammenheng. Innenfor et økonomisk budsjett vil det være den økonomiske begrensningen som vil være flaskehalsen. Spørsmålet om en kunne fått et mer rettferdig helsenorge med å øke budsjettene er ikke relevant for hvordan jeg argumenterer for bruk av ressurser her.

² Først på 1900-tallet ble det beskrevet grupper med barn som var overaktive, hadde lærevansker og adferdsvansker. Fenomenet ble da kalt “moralsk defekt” (adhdnorge.no, 2011).

av helsetjenester er det altså flere forhold en må forholde seg til. Blant annet dette: Hvem skal få behandling først? Hvilken behandling er viktigst? Skal alle få samme behandling? Dette er bare noen av de spørsmål som må stilles for å drøfte hva en rettferdig fordeling av ressursene i helsesektoren vil være. Hvordan den offentlige helsetjenesten skal finansieres må det også være en enighet i samfunnet om. Helsetjenesten kan være finansiert på flere måter: den kan finansieres av fellesskapet, det enkelte individ, eller ulike kombinasjoner av disse finansieringsmåtene. I denne teksten vil jeg både diskutere argumenter som taler for egenfinansiering, og argumenter som taler for en offentlig finansiering. Begge kan begrunnes ut fra et rettferdighetsperspektiv. Den største forskjellen i argumentasjonsrekken vil her være om en antar sykdommen er forårsaket av frivillige handlinger eller om den er en konsekvens av biologiske faktorer.

Teorier som forklarer rettferdig ressursbruk

Den vanligste innfallsvinkelen til hvordan rettferdig fordelingen av helsetjenester bør være er gjennom bruke av konsekvensargumentasjon, eller utilitaristisk argumentasjon (NOU 2009: ; forskning.no 2011). Hvorfor dette ser ut som en tilsynelatende enkel måte å få til en rettferdig fordeling på kan det være mange svar på. Det mest åpenbare svar på dette kan være at en på en ryddig måte kan sette opp de ulike alternativene en har, for dermed å velge det en antar gir best helse til flest mulig. Men som jeg vil vise er der flere momenter som må tas med i betraktning før vi kan si at konsekvensetikk alene holder for å komme fram til en rettferdig fordeling. Det jeg vil vise gjennom denne oppgaven er hvordan utilitarismen alene ikke kan si mye om hvordan denne fordelingen burde være, og hvordan en skal gå fram for å få den rette fordelingen. For å kunne vise dette vil jeg ta for meg utilitarismen som etisk teori og vise hvor den ikke strekker til.

John Rawls ønsket å vise hvorfor utilitarismen ikke fungerte i fordelingssammenheng. Han ville vise at hans fordelingsalternativ var et alternativ alle ville foretrekkes framfor utilitaristiske fordelingsalternativ (*RSR*: 171). Jeg mener mye av vår rettferdighetsforståelse i fordelingssammenheng er mer i tråd med Rawls' teori, enn med utilitarismen, og vil argumentere for dette i denne teksten.

Selv om jeg mener at Rawls' rettferdighetsteori er en bedre teori enn utilitarismen, har også denne teorien sine svakheter. I vårt samfunn ser vi at gapet mellom fattig og rik øker. Rawls mener han utligner for denne forskjellen gjennom forskjellsprinsippet (*RSR*: 112-114). Jeg mener det ikke lar seg gjøre å utligne alle forskjellene med det. Om den omfordelingen vi har i vårt samfunn i dag kan begrunnes ut fra dette prinsippet skulle vi tro vi ikke så den

samfunnsutviklingen som er i dag (Dagsavisen.no 2011). Jeg mener den liberalistiske utviklingen i samfunnet er forklaringen på noen av de nye utfordringer som vi møter i spørsmål og fordeling og rettferdighet. Den største utfordringen i den sammenheng er vår oppfatning av frihet og ansvar i relasjon til rettferdighet. Jeg tror denne formen for frihet er en medvirkende årsak til den voksende forskjellen mellom fattig og rik i vårt samfunn.

Med disse utfordringer for demokratiet er det på sin plass å se på om liberalismen trenger en nyfortolkning. Dette kan gjøres med utgangspunkt i flere alternative retninger. En motsetning til liberalismen er marxisme og sosialisme. Disse retningene forsvare en samfunnsstruktur hvor vi vil få statlig regulering av økonomien, og dermed en mer lik fordeling. Historisk har vi sett at en styreform som dette ikke har et bærekraftig marked, og at økonomien dermed kan kollapse. Det som da trengs er en teori som gir alle samfunnsborgerne reelle like rettigheter og muligheter, uten at dette nødvendigvis er en egalitær rettferdighetsteori. De som kommer nærmest en slik teori mener jeg er Amartya Sen og Martha Nussbaum. Dette er teorier som er inspirert av Rawls rettferdighetsteori. Selv om Nussbaum plasserer sin egen teori i liberalistisk tradisjon er hun inspirert av både Marx og Aristoteles (Nussbaum, 2006: 85). Når hun drøfter hvordan et rettferdig samfunn må være organisert ser hun på hvilke menneskelige egenskaper/dygder individet har, og argumenterer for at samfunnet skal legge til rette for at alle kan utvikle/inneha disse dygder, eller kapabiliteter som hun kaller det.

Tekstens struktur

Som innledende kapittel til min drøfting vil jeg gjennom Aristoteles rettferdighetsteori forklare *en* tilnærming til hva rettferdighet er. Aristoteles har gjennom både den *Nikomakiske etikk* og *Politikken* drøftet rettferdighetsbegrepet. Dermed vil jeg ta for meg hva Aristoteles mener rettferdighet er og hvilken rettferdighetsform som brukes i fordelingssammenheng. Jeg vil også redegjøre for hvorfor Aristoteles rettferdighetsteori fortsatt ligger til grunn for dagens oppfatning av hva rettferdighet er, og komme med eksempler som viser at våre oppfatninger av menneske og samfunn ikke har endret seg like drastisk som vi liker å tro.

I kapittel to vil jeg drøfte ulike problemstillinger vi møter når vi kommer til spørsmål om fordeling av helsetjenester. Siden utilitarisme er en vanlig teori å bruke i denne sammenhengen vil jeg se på hvordan vi kan forsvare dagens fordeling av helsetjenester ut fra et utilitaristisk perspektiv. Utilitarismen er en retning innenfor etisk teori som vurderer handlingens moralske verdi i lys av handlingenes konsekvenser (Singer, 1979; *OF*). Når det gjelder helse vil dette bli betegnet som mest mulig helse innenfor den gitte ramme, altså mest

mulig helse for pengene. Dette er en tanke som passer godt når det gjelder fordeling av ressurser. Tanken er at flest mulig skal få nytte godt av de midlene som er til rådighet. I en fordelingssammenheng vil en alltid ha en begrenset ramme av økonomiske midler til rådighet. Disse midlene skal en forsøke å fordele til det beste for fellesskapet. En skal i slike tilfeller velge det eller de alternativer hvor summen av nytte er størst. Men som jeg vil vise i denne oppgave er den utilitaristiske fordelingsstrategien mer problematisk enn det kan se ut som ved første øyekast.

I tredje kapittel vil jeg presentere John Rawls teori om “rettferdighet som rimelighet” som er utviklet som et alternativ til utilitarismen. Etter mitt syn er Rawls rettferdighetsteori mer egnet når det gjelder fordelingsspørsmål enn utilitarismen. Den har sin styrke i at fordeling av goder skal gjøres slik at det kommer den dårligst stilte til gode. Derfor er det fornuftig at en ville velge en slik rettferdighetsteori om en ikke visste hvilken posisjon i samfunnet en selv var i besittelse av. Gjennom en presentasjon av Rawls’ teori om rettferdighet som rimelighet vil jeg samtidig vise til forskjeller i fordelingssammenheng sammenlignet med utilitarismen. Dermed vil jeg gjennom presentasjonen av hans teori samtidig påpeke styrken ved den, samtidig som jeg viser hvorfor utilitarismen ikke er like dekkende ved slike problemstillinger.

Siste kapittel er en refleksjon rundt noen aktuelle problemstillinger vi møter i helsesektoren. Med et kritisk blikk på liberalismen vil jeg komme med noen forklaringer på hvorfor utviklingen i helsetjenesten har tatt den retningen den har gjort. Selv om det er en kritikk av liberalismen hevder jeg ikke liberalismen som teori må forkastes for å løse disse utfordringer. Jeg argumenterer for at blant annet Nussbaum representerer en nyfortolkning av liberalismen som ivaretar alle individers rettigheter på en bedre måte enn det tradisjonell liberalisme kan vise til.

1 Aristoteles

1.1 Aristoteles

Aristoteles har preget filosofien innenfor blant annet etikk, logikk og politikk. Hans filosofi blir benyttet både gjennom bruk av hans originale verker, og som bakgrunn for utvikling av nye filosofiske retninger. Jeg mener hans filosofi har relevans for oss i dag, blant annet fordi teorien hans om rettferdighet blir brukt som et utgangspunkt for hva vi legger til grunn for vår oppfatning av rettferdighet. Stigen formulerer det slik: ”Aristoteles har i 5. bok av ”*den nikomakiske etikk*” behandlet begrepet rettferdighet på en slik måte at de som senere har beskjeftiget seg med disse problemer, i alminnelighet har nøyd seg med å begynne hvor Aristoteles sluttet.” (Stigen.1973: XLIX). I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for Aristoteles’ teori om rettferdighet og argumentere for hvorfor denne rettferdighetsteorien er aktuell for hvordan vi i dag forstår rettferdighet.

Hva er det som gjør Aristoteles sin teori om rettferdighet relevant for vårt moderne samfunn og den skandinaviske velferdsstaten? Det er flere mulige svar på dette spørsmålet, men hvis jeg kun skal gi ett svar så er det naturlig å trekke frem Aristoteles’ menneskesyn. Hos Aristoteles er dygden rettferdighet, og mer generelt hele hans etiske og politiske teori, uttrykk for et menneskesyn som har bidratt til å forme det moderne synet på mennesket. Spørsmål som har å gjøre med verdighet, rettferdighet og frihet er noe som opptar oss på tross av både historiske og kulturelle forskjeller. Selv om samfunnet og omgivelsene endrer seg over tid er dette fremdeles relevant. Det som gjør Aristoteles sin teori om rettferdighet aktuell i dagens spørsmål om rettferdighet i helsesektoren blir dermed hans beskrivelse og fortolkning av hvilke menneskelige egenskaper som må være tilstede for å få et rettferdig samfunn. Han mener et rettferdig samfunn må bygges opp gjennom en “modningsprosess” hos individene i staten (NE: 15). I denne sammenhengen drøfter han to områder av rettferdighet. Det første området er det han omtaler i *den nikomakiske etikk*, som går på rettferdighet som dygd, det vil si den menneskelige egenskapen individet streber mot. Det andre området er politisk rettferdighet, som omhandler hvordan et samfunn skal være strukturert og organisert for å være rettferdig for medlemmene av samfunnet.³ Begge disse tilnærmingene til rettferdighet hos Aristoteles, kan sies å være relevante for refleksjon omkring rettferdig fordeling av helsetjenester. Hans argument for likhet på de plan som krever det, og ulikhet der det vil være mest rettferdig, påpeker et område av rettferdighet som jeg

³ Dette skillet er ikke så klart i Aristoteles’ bruk av begrepet rettferdighet som jeg framstiller det her. De er i et gjensidig avhengighetsforhold siden rettferdighet i samfunnet bare er et resultat av hvordan borgerne i staten har det. Dette kan best forklares som et motsetningsforhold til Platon som mente at en rettferdig stat for statens egen del var noe det skulle strebes etter.

mener store deler av den liberalistiske tradisjonen har mistet i sin kamp for frihet og likhet for det enkelte individ.

I relasjon til helse er det fordeling og omfordeling av de tilgjengelige ressursene som blir betegnet som rettferdig eller urettferdig. Denne fordelingen og omfordelingen skal blant annet sikre at alle har lik tilgang på helsetjenester. Aristoteles bruker ikke begrepet omfordeling, men hans tolkning av rettferdighet gjør det mulig å argumentere aristotelisk for at omfordeling i noen tilfeller vil gi et mer rettferdig helsetilbud. Helsen til den enkelte kan ikke omfordeles, men helsehjelpen kan fordeles/omfordeles slik at de med behov for helsetjenester får denne hjelpen. I slike tilfeller vil jeg vise hvordan Aristoteles' rettferdighetsteori fremdeles er aktuell, både når det gjelder hvem som skal ha rett til helsehjelp, og hvordan fordelingen av hjelpen skal gjøres.

For å synliggjøre relevansen av Aristoteles' syn på rettferdighet i dagens debatt om rettferdighet er det nødvendig å se nærmere på hva hans forståelse av rettferdighet innebærer. Men først må jeg klargjøre hvordan hans begrep om dygd har relevans i hele hans syn på natur og menneske. Derfor vil jeg først si litt om hva som kjennetegner begrepet "dygd" hos Aristoteles. Deretter ser jeg nærmere på hvordan han forstår rettferdighet som dygd. Vi skal se at Aristoteles opererer med ulike former for rettferdighet som får betydning for drøftingen min. I og med at det er dygden rettferdighet som er mest relevant i denne sammenhengen vil jeg ikke gi noen utførlig behandling av dygdsbegrepet til Aristoteles, men nøye meg med å peke på noen generelle trekk.

1.2 Dygd

Dygds begrepet til Aristoteles refererer til hva det vil si å duge som menneske. Han tar utgangspunkt i hva som er menneskets funksjon og hevder altså at dygdene uttrykker denne funksjonen. Det ligger i menneskets natur å strebe etter disse dygdene, fordi det er denne streben mot lykke og det gode liv mennesket har som sitt overordnede mål, mener Aristoteles (*NE*: 10). Han mener dessuten at det kun er dygdige personer som kan bli lykkelige, og dermed er dygdene noe alle mennesker streber mot (*NE*: 17). Selv om lykke er menneskets høyeste mål mener ikke Aristoteles at dygdene kun er et middel for å oppnå lykke. Enhver dygd har også en verdi i seg selv (*NE*:10). Disse dygdene relaterer han til menneskets iboende natur. De forskjellige dygdene har relevans på ulike områder i menneskets natur og samfunn. Han gjør et hovedskille mellom intellektuell dygd og moralsk dygd (*NE*: 110).

I etikken til Aristoteles er dygdene knyttet opp til det å skulle duge som et sosialt vesen, altså i samfunnet. I så måte er det de moralske dygdene han drøfter. Eksempler på slike dygder er mot, vennlighet og sannferdighet. Dette er dygder en trenger for samhandling med andre. Dygdene tilegner en seg gjennom læring. Det er vanemessige handlinger som fører til de ulike karakteregenskapene som dygdene representerer (*NE*: 23). Denne læringsprosessen er en kombinasjon mellom aktiv handling og læring gjennom eksempel. Slik forløper den streben mot de karakteregenskapene som gjør at en kan bli en dygdig person. Dette gjelder alle dygder.

1.3 Rettferdighet som dygd

Dygdene rettferdighet er hos Aristoteles en overordnet dygd. Rettferdighet er et element i alle moralske dygder, og en trenger den i samhandling med andre. Mennesket har sin plass i samfunnet fordi det er et sosialt vesen ifølge Aristoteles (Aristoteles, 2007: 31). Uten samhandling med andre kan en ikke bli et dygdig menneske. Dygdene blir altså utviklet i samfunnet, gjennom samhandling med andre. Aristoteles viser til at dygden allmenn rettferdighet inntreffer når all dygd er sammenfattet (*NE* bok V). For å forstå hva Aristoteles mener med dette kan det være et poeng å gå via Platons begrep om rettferdighet. Platon sier at rettferdighet inntreffer når alle er på sin plass i staten. Dette vil skape en harmoni, og dermed er det en rettferdig stat. Han betegner ikke rettferdighet som noe som angår enkeltindividet, men staten som helhet, altså en rettferdig stat (Platon, *staten*). Det Aristoteles refererer til når det gjelder allmenn rettferdighet er en "tilstand" som gir rettferdighet. Når alle moralske dygder er på plass vil det med nødvendighet, som hos Platon, føre til et rettferdig samfunn. Forskjellen er at rettferdighet hos Aristoteles er forankret i det enkelte individ: Det gir ingen mening for han å vise til en rettferdig stat, om ikke dette medfører rettferdighet for den enkelte deltaker i denne staten. Dermed kan en skille mellom allmenn rettferdighet, som er en "tilstand" hvor de moralske dygdene er sammenfattet, og de øvrige som spesifikke former for rettferdighet. Han mener en dygdig person vil gjøre det rette i forhold til de andre i samfunnet, og dermed vil en også få en rettferdig stat (*NE*: 88).

Aristoteles opererer som nevnt med ulike former for rettferdighet. Før han forklarer bruken av disse, gjør han et hovedskille mellom to former for rettferdighet. Dette skillet svarer til betegnelsene natur og vedtekt. Den første formen, vedtekt, kan sammenlignes med hva som er lov og rett, altså hva staten påbyr, og hva som er rett og rettferdig å gjøre. Rett og

galt, rettferdig og urettferdig er i relasjon til staten eller samfunnet som sådan⁴ (Stigen 1973). Den andre formen for rettferdighet er en form for naturgitt rettferdighet. I en slik sammenheng vil det også være på sin plass å spørre om en lov er rettferdig. Denne type rettferdighet forholder seg til en moralsk karakter hos mennesket. Rettferdighet er altså snakk om holdning hos individet, og det er dermed ikke bare handling, men også hva handling har sitt utspring i, som avgjør om en handling er rettferdig eller urettferdig (NE: 101). På den måten viser Aristoteles at rettferdighet er en dygd, på samme måte som andre moralske dygder.

1.4 Ulike former for rettferdighet

Ifølge Aristoteles har vi en felles oppfatning av hva rettferdighet er. Han mener vi kan komme fram til en enhetlig forståelse av hva som vil være rettferdig innenfor alle områder av samhandling i staten. “Vi ser at med rettferdighet mener alle den holdning som skaper et ønske om å handle rett og som gjør at man handler rett og ønsker det rette.” (NE, bok V: 86). Dette betegner Aristoteles som utgangspunktet for hva rettferdighet er, uavhengig av hvilket område det gjelder. Allmenn rettferdighet er som nevnt en platonisk forståelse av rettferdighet. De øvrige rettferdighetsformene er: spesiell rettferdighet, fordelingsrettferdighet, utvekslingsrettferdighet og politisk rettferdighet. Disse skal anvendes på ulike områder i staten. Spesiell rettferdighet er relevant på konkrete områder i staten. Blant annet omhandler det fordeling av ære eller penger. Videre er spesiell rettferdighet det som regulerer menneskelig samhandel som kjøp, salg, tyveri og mord (NE bok V). Fordelingsrettferdighet handler om hvordan fordeling skal skje etter fortjeneste, og da er det i hovedsak penger Aristoteles refererer til. Her mener han det rette er det proporsjonale og det urette er det som bryter med proporsjonen (NE bok V). Utvekslingsrettferdighet er en rettferdighetsform som er gjenopprettende. Denne rettferdighetsformen er av juridisk karakter, om hvordan en skal utligne urettferdighet i rettslig forstand. Den politiske rettferdighet som Aristoteles omtaler i *Den nikomakiske etikk* betegner han slik: “For rettferdighet finnes bare blant folk hvis samkvem er regulert ved lov, og lov finnes bare blant folk hvor urettferdighet forekommer, for lovens rettferdighet er en sontring mellom det rette og det urette” (NE bok V: 99). Men politisk rettferdighet omhandler ikke bare hvordan enkeltindividet skal forholde seg til samfunnet slik det kommer frem av sitatet fra *Den nikomakiske etikk*. Det omhandler

⁴ Denne rettferdighetsoppfatningen mener jeg også utilitarismen og John Rawls bygger sin rettferdighetsteori på, noe som vil bli tatt opp senere

også hvordan en rettferdig stat skal være organisert. Dette poenget finner vi hos Aristoteles i forbindelse med behandlingen av politisk rettferdighet (Aristoteles, 2007: bok III). Den videre drøftingen av politisk rettferdighet vil derfor være i forhold til hva Aristoteles mener er en rettferdig organisering av staten slik han omtaler det i *politikk*.

I relasjon til fordeling av helsetjenester er det spesiell rettferdighet som har størst relevans. Når det gjelder denne rettferdighetsformen sier han at rettferdighet kan dreie seg om ulik eller lik fordeling. ”En form for denne spesielle rettferdighet og det som er rett i tilsvarende forstand, er den rettferdighet som gjelder fordeling av ære eller penger eller annet som skal deles mellom dem som deltar i statens fellesskap, for i denne fordeling er det mulig å få en ulik eller en lik del, sammenlignet med andres” (NE bok V: 90).

I helsesektoren er det behov for både lik og ulik fordeling. Det en forbinder med rettferdighet i helsevesenet er at like tilfeller blir behandlet likt, og ulike tilfeller blir behandlet ulikt (NOU 1997: 18). Dermed er det ikke et enhetlig, likt tilbud en er ute etter å gi ved helseproblemer, men et tilbud tilpasset enkeltindividers behov. Det er ikke noe poeng i å gi samme helsetilbudet til alle. Helsen kan ikke fordeles likt. Det vil til enhver tid være slik at enkeltindivider har ulik helsetilstand. Rettferdighet i helsesammenheng handler om hvordan en fordeler helsehjelpen blant de som trenger det, i forbindelse med for eksempel sykdom eller skader. Dermed kan en si at likhet ikke alltid er ensbetydende med rettferdighet. Aristoteles poengterer dette med sitt begrep om spesiell rettferdighet. Lik eller ulik behandling avhengig av behov er kompatibelt med Aristoteles’ fortolkning av rettferdighet. Selv om helsehjelp ofte er relatert til allerede oppståtte sykdommer vil også forebygging av helseskader ha betydning for sykdommer og lidelser i et samfunn. Dermed er rettferdighet med tanke på helse noe som favner vidt. En kan blant annet se på hvordan arbeidsmiljø påvirker helsen, og hvordan forurensning fremkaller sykdommer. Slike skiller finner en ikke i Aristoteles’ tekster, men hans prinsipielle diskusjon om rettferdighet vil likevel kunne relateres til diskusjoner som angår fordeling av helsetjenester og ressurser i dag. Grunnen til det er at Aristoteles er opptatt av hvordan en skal få til en rettferdig stat for den enkelte og hvilke rettigheter borgerne i staten skal ha.

Når vi snakker om fordeling av helsetjenester er som vist Aristoteles sitt begrep om spesiell rettferdighet relevant, men det er også politisk rettferdighet. Dette fordi en kan snakke om to nivåer i forhold til rettferdighet og fordeling. Helse kan også være et politisk spørsmål. Politisk rettferdighet hos Aristoteles omhandler styreform og hvem som ut fra rettferdighetsargument kan være med å ha innflytelse her. Det er altså statsformen som skal bidra til en rettferdig stat når en diskuterer politisk rettferdighet. Statsform og personlige

egenskaper må være i harmoni for et rettferdig samfunn. De med de beste forutsetninger burde styre over dem som ikke har samme forutsetninger.

Det som likeverdige mennesker finner riktig og rettferdig, er en ordning hvor man styrer etter en turordning; det er det som er likhet og jevnbyrdighet. Det er i strid men naturen å gi like mye til dem som ikke er like, og det samme til dem som ikke er av samme sort, og ikke noe av det som er i strid med naturen kan være riktig. Så hvis en annen utmerker seg mer med hensyn til personlige egenskaper og evne til å utføre de beste handlinger, er det ham det er riktig å følge, og ham det er rettferdig å adlyde. Det er nemlig ikke tilstrekkelig å ha moral; det trengs også evne som kan omsette den i handling (Aristoteles, 2007: 297).

Aristoteles ide om politisk rettferdighet ligger nok fjernere fra vår oppfatning av rettferdighet enn hva som er tilfelle med spesiell rettferdighet. I vårt samfunn er likeverd i politisk sammenhenger noe av det som blir verdsatt høyest. Den demokratiske tanke er for oss selve symbolet på anerkjennelse av hvert enkelt medlem av staten. Om en i politiske spørsmål mener at ikke alle har samme mulighet til innflytelse i den staten det er medlem av vil det bli oppfattet som en svekkelse av demokratiet, og en tilbakegang for menneskelig utvikling. Dermed forkaster vi Aristoteles' syn på demokrati. Vi kritiserer det fordi han ikke inkluderte alle når det gjaldt å ha mulighet til bestemmelse over eget liv. Et moderne demokrati anerkjenner ikke denne begrensningen, og vi jobber konstant for like vilkår for alle samfunnsmedlemmene.

Selv om medlemmer av et moderne demokrati verdsetter likhet og frihet, og dermed kan kritisere Aristoteles på dette punktet, er det likevel noen områder innenfor også vårt demokrati hvor vi ikke har gjort store endringer i forhold til Aristoteles sin oppfatning av naturlig ulikhet. Vi har enda et hierarki av borgerne, bare begrunnet ut fra andre premisser. Politisk rettferdighet hos Aristoteles har dermed en del til felles med dagens politiske oppfatning av det samme. Dette vil jeg vise med noen eksempler.

1.5 Rettferdig for hvem?

Med helsesektoren som eksempel vil jeg her trekke fram noen tilfeller som gjør at en kan tvile på om vi er mer inkluderende i dagens samfunn enn Aristoteles var på sin tid. Aristoteles argumenterer som vi har sett ut fra en oppfatning om at det vil være rettferdig at de "svakeste" skal bli styrt over. Slavene trenger ut fra hans oppfatning noen som kan beordre dem til det de

skal gjøre (Aristoteles, 2007: 39). Tanken om at alle ikke har samme frihet og ulike rettigheter er noe vi kan finne i dagens samfunn også. Blant annet har ikke papirløse flyktninger i Norge samme rettighet som de andre i landet fordi de ikke blir regnet som borgere av vårt samfunn. Innenfor helsesektoren skal vi fordele ressursene slik at den som behøver det mest skal komme først i køen. Forholdet mellom hvor mye en bidrar med, og hvor mye en får tilbake, går ut på at en skal yte etter inntekt i form av skatt, og motta i form av behov. Det skal altså ikke være inntekt, eller andre ytre forhold, som skal avgjøre hvor mye hjelp en skal få av helsesektoren. I prinsippet er det ene og alene den medisinske tilstanden som skal være avgjørende for tiltak knyttet til behandling. Hadde det vært så enkelt som dette hadde denne diskusjonen kunnet opphørt her, men slik er det selvfølgelig ikke.

I dagens samfunn finner vi også grupper som ikke er verdig deltakelse i dette fellesskapet. Papirløse flyktninger har for eksempel ikke hatt rettigheter til helsetjenester bortsett fra ved akutt sykdom. Dermed har blant annet oppfølging av gravide, retten til å ta abort osv vært noe som ikke omfatter alle i vårt samfunn. Denne problematikken har vært diskutert en del i det siste, og som konsekvens har gruppene fått noe utvidet rett til helsehjelp.⁵ Men det er fremdeles ikke slik at papirløse og øvrige innbyggere er likestilt med hensyn til helsetjenester. Papirløse blir nemlig ikke regnet som borgere av vårt samfunn de er ikke norske statsborgere. Dette eksempelet viser at selve ideen om at de like rettighetene ikke gjelder alle, fremdeles finnes i dagens samfunn.

Selvfølgelig må det settes en grense for hvem som omfattes av en stat, det måtte det på Aristoteles' tid, og det må det i vår tid. Argumentasjonen som blir brukt for ikke å gi papirløse flyktninger samme tilgang på helsehjelp dreier seg om at vi da kunne forvente at strømmen av illegal innvandring ville øke. Dermed har vi denne grensen for å sikre oss mot at det skal komme flere vi må dele kaken med. Det er med andre ord rettighetene hos dem som allerede er innenfor samfunnskontrakten en ønsker å beskytte. Aristoteles har andre argumenter: For han er en rettferdig stat en stat som er styrt av borgerne. En slik stat er rettferdig for alle medlemmene av staten. Slavene hadde sin plass i staten, bare at de ikke hadde samme rettigheter som de frie borgerne. Aristoteles mener at mennesker er forskjellige fra naturens side og at de derfor har ulike sosiale funksjoner. Dermed er det helt problemfritt for Aristoteles å argumentere for at det er rettferdig å rangere noen over andre: For han var det ut

⁵ Helsedirektoratet utvidet rettighetene til papirløse flyktninger til også og gjelde nødvendig helsehjelp. Tidligere hadde de kun rett på øyeblikkelig helsehjelp i krisesituasjoner og alvorlige sykdommer. Papirløse barn, psykisk syke og gravide har nå fått full tilgang til helsehjelp. Dette er en sak som har vært diskutert politisk over lengre tid. Argumentet for begrenset tilgang til helsehjelp har vært en forventet økning av papirløse som kommer til landet. Ut fra undersøkelser ser ikke dette ut til å stemme. En egen drøftelse av verdighet og rettigheter til papirløse flyktninger finnes i avhandlingen til Odin Lysaker gitt ut i 2011.

fra naturens posisjon helt naturlig at for eksempel menn regjerte over kvinner, og at frie borgere regjerte over sine slaver. Alt som eksisterer gjør det ut fra et bestemt formål: Mennesket skal strebe mot potensialet i det som ligger i å være menneske (NE: 11). Denne tanken var ikke Aristoteles alene om; naturfilosofien på hans tid var preget av en forståelse av verden og naturen som formålsorientert.

I dagens samfunn finner vi det problematisk å skulle rangere noen folkegrupper over andre. Vi har en politisk enighet om at alle individer har lik verdi, og derfor skal alle ha det samme tilbud av helsetjenester, uavhengig av sosioøkonomisk status. Dermed blir det også vanskeligere å forstå dagens argumentasjon om begrensede rettigheter for papirløse flyktninger, enn det er å forstå Aristoteles' argumentasjon om begrensede rettigheter for kvinner og slaver. I tillegg til eksempelet om papirløse flyktninger, er det flere uklare forhold i vårt samfunn når det gjelder rettigheter for den enkelte borger. Alle "lovlige" borgere av vårt samfunn skal, i hvert fall på papiret, ha samme rettigheter og muligheter. Disse rettighetene og mulighetene kan likevel se ut til å være fordelt ulikt mellom individene. For eksempel har vi personer i vårt samfunn som er umyndiggjort eller på annen måte ikke har full råderett over egen helse.

1.6 Rangering av samfunnsmedlemmer, hvem skal bestemme?

Selv om vi skulle være enige om at alle skal ha samme tilgang på helsetjenester, og at alle skal bidra i den grad de har muligheter til det, er det likevel ikke sikkert vi vil oppnå enighet om hvilke prinsipper for fordeling som bør gjelde. Et tema som er relevante for dette området er: ansvar for egen helse, og frihet til å leve det livet en ønsker. Mer konkret vil problemstillingen gå ut på: Er en selv ansvarlig for de livsstilssykdommer en påfører seg ved blant annet røyking og overvekt? Hvem skal betale for redningsaksjoner i forhold til ekstremспорт og lignende? Er vi i det hele tatt forpliktet til å leve livet slik at vi oppnår høyest mulig levealder? Slike spørsmål skaper et paradoks fordi mange av de tingene en verdsetter i hverdagen, som ofte blir relatert til nytelse, kan ha negativ effekt på helsen. Eksempler på dette kan være vin, god mat osv. Når det kommer til selvbestemmelse over eget liv er det gjerne slike valg den enkelte ønsker å ta på egne vegne. Selv om vi skulle ha et ønske om et lang og sunt liv, har vi samtidig et ønske om et liv som gir glede og nytelse. For mange ser det ut til å være et motsetningsforhold mellom disse to ønskene. På denne måten vil vår livsførsel føre til et paradoks der en blir dratt mellom det en ønsker å fylle hverdagen med, og det en

ønsker for livet under ett. Hvordan skal en da gå fram for at den statlige reguleringen skal være rettferdig? Er det frihet til egne valg, eller “hjelp til selvhjelp”? En slik hjelp vil med nødvendighet legge begrensninger på individets frihet.

Når det gjelder helse er det gode indikatorer på hva som kan føre til ulike sykdommer og plager. Men det å ha denne kunnskapen er ikke det samme som å forhindre at disse sykdommene eller plagene oppstår. Diskusjonen dreier seg om en skal ha en form for formynder, altså staten, til å sørge for å fremme borgernes helse, eller om det skal være opp til individet selv å ta disse valgene. Videre handler diskusjonen om en som individ kan stilles til ansvar for de valgene en tar, slik at ikke fellesskapet må betale for disse sykdommene. Hva man svarer på disse spørsmål, vil være avhengig av hvilken etisk teori en benytter. Mill, som representant for utilitarismen, vil nok ikke uten videre gå med på det er en statlig oppgave å regulere helsen til den enkelte. Han mener individet bør bestemme over de delene som angår individet, og samfunnet over de delene som angår samfunnet. Så lenge det en gjør ikke er til skade for andre, står individet fritt til å ta egne valg. Han begrunner det med hovedsakelig to argumenter. For det første sier han at enhver vet best hva som vil være i sin egen interesse, og for det andre mener han det er stor sjanse for at samfunnet griper inn i saker som angår enkeltindividet på feil tid og sted. Mill mener alle skal ha lik rett til selvbestemmelse over eget liv. Dersom det skulle vært statlig styring på dette ville det nok vært begrunnet i retning av at det gir en samlet gevinst for samfunnet som helhet (*OF*)⁶. På spørsmål om rett til helsehjelp er det ikke åpenbart at Mill mener at staten skal finansiere “selvpåført” sykdom. Når han legger frihet til individuelle valg hos individet, ansvarliggjør han samtidig den enkelte for selv å bære konsekvensene av de konkrete valg. Hos Aristoteles er det ikke like åpenbart at enhver skal gjøre individuelle valg i forhold til hva som er til det beste for den enkelte. Når Aristoteles skiller mellom de frie borgerne og de øvrige i samfunnet er det flere begrunnelser for dette. På den ene siden er det snakk om de som rettmessig har en ”bestemmende” funksjon i samfunnet. De som skal være med å bestemme må være frie borgere. Begrunnelsen for det er at de har både tid og kompetanse til å ha denne funksjonen. På den andre siden rettferdiggjør han overfor alle i samfunnet hvorfor et slikt hierarkisk styre er til det beste for alle deltakerne av samfunnet. Ikke alle er like egnet i de ulike posisjonene. Derfor mener Aristoteles det er på sin plass at de som har forutsetning til å bestemme, også gjør det. At de frie borgerne skal ha en annen posisjon enn slavene er ikke bare et gode for

⁶ En mer utfyllende diskusjon om Mills syn på slike problemstillinger blir tatt opp i neste kapittel.

den frie borger, men også for slaven som vil oppnå den beste form for rettferdighet ved et slikt samfunn (Aristoteles, 2007: 39).

1.7 Rettferdighet og frihet for individet

Siden helsetjenester fordeles på et politisk nivå i staten er det en klar sammenheng mellom hvordan den politiske sammensetningen er, og hvordan helsetjenesten er organisert. Ulike ideologier bærer med seg ulike ideer om rettferdighet, og disse forskjellene har vesentlig betydning for hvordan man argumenterer for rettferdighet i helsetjenester.

Rettferdighet er å ha frihet til å gjøre valg som omhandler eget liv. Dette er en definisjon av rettferdighet som kan knyttes til liberalismen. Men som jeg har vist, så er ikke dette nødvendigvis en forståelse som stemmer med hva som er Aristoteles' kriterium for rettferdighet. Hans forståelse av hva mennesket er, fører til at han argumenterer for et annet utgangspunkt for rettferdighet. For han er det viktig å vise hva mennesket er, for å kunne si noe om hvordan samfunnet burde være. Aristoteles mener det er den menneskelige fornuft som er begrunnelsen for hvorfor vi handler som vi gjør. Det er fornuften som styrer vårt handlingsliv, i motsetning til dyrene som kun kan handle ut fra instinkt og følelser. Når han skal vise hva som er det spesielle med mennesket sier han:

Det som da blir igjen, er det handlingsliv vi har fordi vi har fornuft, dels ved at vi retter oss etter fornuften, dels ved at vi har fornuft og tenker fornuftig. Men da også dette er tvetydig, må vi fastslå at vi mener det virksomme liv, for dette synes å være den viktigste betydning. (*NE*: 11).

På denne måten mener Aristoteles at om mennesket skulle ha en særegen funksjon må en se bort fra sansene siden vi deler disse med dyrene. I hierarkiet plasserer han menneskene over dyrene, og menneskene har dermed også høyere verdi. Hvor vidt menneskene også kan rangeres er en sak for seg selv. Aristoteles mener at noen mennesker av karakter har mer å tape ved døden enn andre (*NE*, Bok III: 58). Dermed sier han også implisitt at noen mennesker har mer verdi enn andre. Dette kan tolkes på flere måter. Ifølge Aristoteles kan mennesket først fullt ut få utviklet sine dygder gjennom å være en del av staten. Hele hans demokratiske forståelse går ut på at de som innehar de rette dygdene også er de som har det som trengs for å kunne styre en stat. På den måten åpner han for at menneskene er ulike, og til dels har ulik verdi. Men selv om han i noen tilfeller argumenterer for at enkelte individer kan

ha mer å tape ved døden enn andre, tenker han ikke dermed at disse skal ha flere rettigheter i samfunnet. Som jeg har vist over kan ikke rettferdighet legitimeres når det går på bekostning av andre. I forhold til straff eller restriksjoner på straffbare handlinger skal alle behandles likt uavhengig av posisjon i samfunnet. “Det gjør nemlig ingen forskjell om en god mann har ranet en dårlig mann eller en dårlig en god, eller om det er en god eller dårlig mann som har bedrevet hor; loven ser bare på skadens karakter og behandler personene som like” (NE: 93). Slik sett viser Aristoteles at lovene skal være lik for alle. Men likevel er det ikke alle mennesker som han gir samme verdi. Blant annet sier han: ”Når det gjelder spørsmålet om barn som kommer til verden skal settes ut eller oppfostres, skal det forbyes ved lov at vanskapte barn får leve opp” (*politikk*: 334). Her ser en klart en rangering av menneskene. Hvorfor han gjør denne rangeringen kan forklares på to ulike måter. For det første kan det være at han anser det som sannsynlig at disse barna ikke vil kunne få et godt liv. Disse barna ville høyst sannsynlig likevel ikke kunne leve opp, og kanskje anså han det som mindre smerte for dem om de ikke ble utsatt for det videre liv. Uttalelsen under kan kanskje tyde på det: ”Hvis et par får flere barn enn tillatt, bør man ty til abort, men før fosteret har fått sanser og liv. Det er nemlig sanser og liv som utgjør skillet mellom det hellige og det vanhellige” (Aristoteles, 2007: 334).

For det andre kan det være at han ikke tilegner disse barna menneskelig verdi. Aristoteles gjør det klart at det er et skille mellom det som har rett til liv, og det som ikke har denne retten. Om en ikke anser at vanskapte barn har rett til liv, vil en heller ikke se noe moralsk dilemma med å ta dette livet, på samme måte som en kunne ta livet til et dyr uten at det ville vært moralsk forkastelig.

Den første begrunnelsen vil være i tråd med utilitarismen, fordi det er smerte/lidelse som skal være det moralske kriteriet. I den andre begrunnelsen kan det se ut som det er et stort skille mellom Aristoteles og de fleste retninger innenfor utilitarismen. I utilitarismen er det nemlig det å kunne føle glede eller smerte som er avgjørende for hvilke forpliktelser en har overfor andre. Utilitarismen ville heller ikke kunne vedkjenne seg en rangering av menneskene. Alle mennesker har lik verdi i utilitarismen, en skal telle som en, og det i alle tilfeller.

Hva som, ut fra disse oppfatningene om mennesket, gir det beste samfunnet kan likevel diskuteres. Ved første øyekast er det forlokkende å si at det åpenbart mest rettferdige må være at enhver skal gis like rettigheter, og at ingen skal ha mer innflytelse enn andre. Dette er som nevnt noe utilitarismen støtter opp om. Men vil det å gi alle de samme rettighetene også si at alle får like muligheter? Det er ikke en nødvendig sammenheng mellom

rettigheter og muligheter. Det er nok denne problemstillingen som utgjør skillet mellom Aristoteles og utilitarismen. Aristoteles vedkjenner at mennesket kan ha ulike karaktertrekk. I dette ligger også at mennesker har ulike kvaliteter og muligheter, altså selv om en i aristotelisk forstand skal duge som menneske, har menneskene individuelle forskjeller som da vil utarte seg som ulikhet i muligheter i samfunnet. Om en i utilitarismen gir samme rettigheter og friheter til alle er det dermed ikke sikkert at de vil inneha den nødvendige kompetansen en trenger for å benytte seg av disse, eventuelt nok forståelse til å kunne forvalte den slik at det vil skape mest mulig fordel for en selv eller samfunnet.

Sett i dagens lys er dette kanskje en farlig og problematisk diskusjon å ta. Det er ikke akseptabelt å hevde at noen er mer egnet til ulike funksjoner i samfunnet enn andre, og at der dermed skal gis ulike rettigheter og friheter. Det er til dels historiske grunner til at en vegrer seg for å argumentere for dette. Spesielt i forhold til rangering av raser har det vist seg å gi alvorlige konsekvenser. Det beste eksempelet i så måte er kanskje nazistenes utryddelse av jøder under 2. verdenskrig. Når en tilegner en etnisk gruppe mindre verdi enn andre grupper blir dette i dag å regne som rasisme. Men kan en argumentere for ulike rettigheter så lenge det ikke er raser en forholder seg til? På flere områder i samfunnet er det fullt ut akseptert at selv om vi som mennesker har samme verdi, kan rettighetene være ulikt fordelt. Fravær av slike rettigheter kan til og med være begrunnet i mangel av modenhet eller fornuft hos dem som har begrensede rettigheter. Det mest åpenbare og uproblematiske tilfellet er nok at barn ikke har stemmerett, eller at de i det hele tatt ikke blir regnet som modne nok til å kunne fremme sine egne interesser. Barnas rett til selvbestemmelse øker med alderen. En slik rett er også i tråd med Aristoteles begrunnelse for rettigheter. Hos han skal rettighetene være tilpasset modningsnivået til den som innehar rettigheten (Aristoteles, 2007: Bok VII kap !7). I vårt samfunn er det også andre områder der rettighetene hos individet kan være begrenset. Blant annet gjelder dette innenfor egen helse. I psykiatrien er det flere diagnoser som vil kunne føre til tap av retten til fritt å forvalte sitt eget liv på den måte en måtte ønske. I pasientrettighetsloven er det også en lov som går ut på at det kan gjøres tiltak i form av tvang i de tilfeller der det er snakk om fare for liv helse til pasienten, når pasienten ikke har forutsetning til å kunne forstå det selv. Dette er aktuelt blant annet ved demens.⁷

Mitt poeng er at når det gjelder helse så er det akseptabelt å begrense retten til selvbestemmelse hos personer som ikke har nok innsikt til å kunne ta avgjørelser når det gjelder egen helse. Om en flytter seg over til det politiske liv stiller dette seg noe annerledes. I

⁷ § 4A-3 Adgang til å gi helsehjelp som pasienten motsetter seg (lovdata).

politikken er det nemlig ikke akseptabelt, uansett grunn, til å frata noen rettigheter.⁸ Retten til å stemme ved valg er sett på som en av de kanskje viktigste rettighetene en har i et demokrati. Men er det verre å frata noen stemmerett som følge av manglende politisk innsikt, enn å frata noen råderett over egen helse, som følge av manglende innsikt? Når det kommer til helse er det legens vurdering av behandling som skal være avgjørende for hvilket tilbud en får. Som pasient har en rett til å avstå fra behandling, forutsatt at en antar pasienten forstår konsekvensene av dette. Med andre ord er det den faglige kompetansen som skal være utslagsgivende for tiltaket som blir satt i verk. Når det kommer til styre og forvaltning av en stat er det ikke slik. Her blir det oppfattet som en selvfølge at alle innehar den nødvendige kompetanse for å avgjøre hvilken styreform som er best. En tillegger alle samme vurderingsevne i forhold til politiske spørsmål. Dermed er det ikke akseptabelt å gradere vurderingsevnene på noen som helst måte. Det kan se ut som om forskjellen mellom helse og politikk i denne sammenhengen dreier seg om diagnose kontra fornuft. Ved en diagnose er det akseptabelt at en ikke har forutsetning for å forstå sitt eget beste. Men når det kommer til politiske spørsmål blir det betegnet som mangel på fornuft om en ikke har nok innsikt her. Dermed vil en ikke akseptere at det gjøres forskjell siden alle mennesker per definisjon er utstyrt med fornuft.

Men om en i politiske spørsmål forholder seg til fornuft på samme måte som helse forholder seg til diagnose vil det kanskje ikke være et så stort overgrep mot mennesket om ikke alle har samme rettigheter også innenfor politikken. Ut fra et Aristotelisk syn er det kanskje nettopp slik det er i dag, bare på en litt fordekt måte. Aristoteles kritiserer direkte demokrati som var den tradisjonelle formen for demokrati i antikkens Athen (Aristoteles, 2007: Bok IV og V). Han argumenterer for at staten skal styres av de med mest innsikt og kunnskap. Et slikt demokrati kan en til en viss grad si en har i dag, med den formen for representativt demokrati som det er hos oss. En ting er at "alle" har stemmerett, slik at de kan stemme på det partiet de ønsker, noe annet er det å skulle ta avgjørelser i konkrete saker. De avgjørelser som gjøres politisk i vårt demokrati blir i stor grad basert på forslag som blir lagt ut på høring, samt utredninger som blir gjort av personer med faglig kompetanse. På en måte kan en si at dette også er gjort ut fra samme begrunnelse som den begrunnelse en har i medisinske spørsmål. Altså at de med best kompetanse har den beste forutsetning til å avgjøre hva som vil være til det beste for den enkelte borger i samfunnet, og for fellesskapet sett under ett.

⁸ Jeg velger å se bort fra de tilfeller noen er umyndiggjort, for dette er snakk om veldig få tilfeller.

1.8 Aristoteles sitt menneskesyn

Skillet Aristoteles gjør mellom dyr og menneske kan ses på som en god forklaring på hvorfor han mente at ikke alle individ hadde samme verdi. Det som skiller mennesker fra dyr er fornuften. De mennesker som han antok ikke hadde fornuft ville dermed ha samme status som dyr. Vi har også i dag i ganske utbredt grad beholdt denne oppfatningen av skillet mellom dyr og mennesker. Ser en bort fra spesielle grupper av mennesker vil de fleste akseptere at vi livnærer oss på dyr, både i form av mat og som redskap for både underholdning og mer praktisk bruk. Om vi er opptatt av noe er det nok heller hvordan vi behandler disse dyrene, men når de først er døde vil stort sett de fleste ikke ha moralske kvaler i forhold til å for eksempel spise disse⁹. På denne måten kan en se at vi enda har den samme grunnlegningen som Aristoteles hadde, men hvilke grupper som blir regnet med innenfor de ulike områder har endret seg. I et framtidig perspektiv vil en kanskje helt fjerne seg fra å spise dyr, begrunnet i at også de har en verdi som er ukrenkelig. Et slikt tilfelle mener jeg ikke vil gjøre dagens verdisyn noe mer forkastelig av den grunn. En må heller se det som en mangel på kunnskap fra vår tid. Vi forholder seg til den kunnskap som ligger i den tid vi lever.

Dagens situasjon rundt om i verden er også preget av rangering av menneskegrupper. Blant annet i tilfeller der det blir ført krig. Der har en på en måte også i forkant akseptert det vil bli tap av menneskeliv. Et annet område som er mye mer omfattende er fordelingen av ressursene globalt sett. Vi aksepterer at noen må lide for at vi skal kunne leve i den velferd vi har. Ikke nok med det, vi anser andre også som en trussel om de kommer til vårt land for å være en del av vårt samfunn. Selv om vi gjerne vil hjelpe andre, er vi ikke villig til å ofre noe for å kunne yte denne hjelpen. De ressurser vi er villig til å ofre, er de midler som eventuelt skulle bli til overs: Vi er villige til å gi smulene av kaka når vi selv er mette. En diskusjon på dette er ikke noe som er ment å ta opp i denne sammenhengen, men er bare en pekepinn på at vi har våre egne ting og hanskes med i vår tid, før vi har rett til å kritisere Aristoteles for hans menneskesyn. Som jeg har vist i teksten vil hans argumenter for en forskjell mellom mennesker være begrunnet en rettferdig stat. I politiske spørsmål har han forventninger til deltakerne av demokratiet. Skillet mellom politikk og rettferdig fordeling i en stat lar seg ikke gjøre for ham.

Jeg mener ikke det er rett å rangere mennesker, slik at vi tilegner noen mer verdi enn andre. Med det er noen holdepunkter i Aristoteles teori som jeg mener er viktig for å si noe om hva mennesket er, og hvilken funksjon de har i samfunnet. For Aristoteles handler det om

⁹ Dette er litt satt på spissen, men poenget er at jeg antar de aller fleste vil ha færre moralske kvaler ved å spise dyr enn mennesker.

å duge som menneske. En slik eksistens omhandler mer enn å maksimere nytten i samfunnet. Jeg mener det er gjennom menneskets funksjon vi må gå for å diskutere rettferdighet. I neste kapittel vil jeg drøfte rettferdighet i vårt samfunn gjennom politiske spørsmål, og synliggjøring konsekvenser av ulike alternative fordelingsformer. Siden det ofte er utilitarismens argumentasjon som blir brukt i dagens fordelingsystemer vil jeg først trekke fram hvilke kjennetegn som danner verdigrunnlaget i denne teorien.

2 Utilitarismen som fordelingsteori

2.1 Utilitarismen som fordelingsteori

Som jeg har argumentert for tidligere er det flere likhetstrekk mellom Aristoteles' syn på borgerne i samfunnet og dagens syn på enkelte borgere, spesielt med tanke på de begrensede rettigheter illegale flyktninger har i vårt samfunn. utfordringene er mange når det kommer til fordelingsrettferdighet, og i dette kapitlet vil jeg ta opp noen av disse utfordringene, og si noe om hvorfor utilitarismen som etisk teori ikke alltid strekker til når en skal komme fram rettferdig fordeling.

Jeg vil primært diskutere utilitarismen som fordelingsteori i lys av to problemstillinger. Den første problemstillingen er hvilke helsetjenester som skal bli finansiert av fellesskapet. Den andre problemstillingen gjelder prioritering mellom tilfeller som antas å være av samme alvorlighetsgrad. De mest grunnleggende utfordringene ved en slik diskusjon er hvilket ansvar som ligger hos enkeltindivider når det gjelder egen livsstil og sykdom. Som jeg vil vise i dette kapittel vil fortolkning av både frihet og ansvar være avgjørende for hvordan vi diskuterer begge de problemstillingene som er nevnt over. Før jeg går inn på disse problemstillingene vil jeg gjøre rede for hva utilitarismen har som sitt utgangspunkt for å komme fram til hvordan fordeling burde være.

Å betegne utilitarisme som en enhetlig teori er problematisk siden det er flere retninger innenfor denne teorien. Derfor vil jeg innledningsvis vise noe av det mangfoldet denne teorien presenterer. Selv om forskjellene mellom de som kaller seg utilitarister er store, fins det visse fellestrekk som gjør at de plasseres innenfor den utilitaristiske tradisjonen. Utilitaristiske teorier blir stadig referert til i fordelingsammenhenger. Grunnen til dette kan være at de på en forholdsvis enkel måte kan komme fram til hvilken fordelingsform som vil tjene samfunnet best totalt sett¹⁰. Kritikken til disse teoriene vil avhenge av hvilken retning i utilitarismen det blir argumentert ut fra¹¹.

¹⁰ Med ordet "enkelt" legger jeg til grunn at en i denne teorien forholder seg til antatte konsekvenser, slik at en dermed kan kalkulere seg til hva som er den rette handling, altså den som gir mest lykke.

¹¹ Denne kritikken vil jeg knytte direkte opp til de empiriske eksempler jeg bruker i teksten.

2.2 Utilitarismens utvikling

Jeremy Bentham (1748-1832) og John Stuart Mill (1806-1873) blir betegnet som klassikerne innenfor utilitarismen. Deres tekster dannet grunnlag for kritikk av datidens sosiale forhold. –

De angrep de eksisterende institusjonene, misforholdene i forbindelse med industrialismen – helsefarlige arbeidsforhold, opp til seksten timers arbeidstid, dårlig lønn, osv. – og rettet skarp kritikk mot tidens foreldede lover og den rettsvitenskap som hyldet disse lover. Ifølge utilitarismen skulle i prinsippet alle handlinger vurderes ut fra synspunktet om de fremmet eller hemmet samfunnsmedlemmenes lykke. (Ofstad: x).

Selv om disse ofte blir omtalt som klassikerne i utilitarismen er det mange flere en kan plassere innenfor denne retningen. Hovedideen i utilitarismen er at en moralsk riktig handling er den som gir mest lykke for flest mulig av de involverte parter. Eller slik Bentham presenterer det: De handlinger som fremmer glede og nytelse og gir fravær av smerte og lidelse (Bentham, 1970: 3). En del nye tenkere har også gitt sitt bidrag til denne retningen. Blant annet Peter Singer. Han er spesielt opptatt av at en ikke kan betegne en handling som moralsk riktig kun begrunnet i om handlingen fører til mindre smerte eller mer glede, som han mener den klassiske utilitarismen gjør. Etske regler kan heller ikke begrunnes i egoisme, og de skal være universelle i den forstand at når noe skal begrunnes etisk må det gjøres i mer enn at en selv skal ha nytte av det. Det må gi nytte til flest mulig av de involverte parter (Singer 1979). Etter som utilitarismen har blitt kritisert, særlig i forhold til rettferdighet, er det spesielt regelutilitarisme som blir sett på som en utvikling som kan ”hjelp” teorien i det uføret den kan havne i når en kommer til valgsituasjoner ved enkelthandlinger.

2.3 Handlingsutilitarisme versus regelutilitarisme

Handlingsutilitarismen vurderer handlingers moralske verdi i lys av enkelthandlingens konsekvenser. For å avgjøre om en handling er rett eller gal forholder en seg til de kalkulerede konsekvenser ved den gitte handlingen. Dermed vil en i handlingsutilitarismen bruke nytteprinsippet direkte på det enkelte handlingsalternativ.

Ifølge regelutilitarismen er handlingens riktighet betinget av om den sammenfaller med bestemte regler. Om handlingen stemmer overens med disse reglene, er handlingen riktig. Slik sett er det ikke den enkelte handling, men regelen som skal vurderes opp mot nytteprinsippet. Den handlingsregelen som, sammenlignet med flere alternativer, gir mest nytte til flest berørte

parter vil her være moralsk riktig. Altså, reglene bedømmes ut fra nytteprinsippet, ikke den enkelte handling. (Ofstad: XV11). Dette gjør valgsituasjonen enklere for involverte parter siden de ikke trenger å vurdere enhver situasjon med tanke på hva som vil gi best antatt konsekvens, men forholder seg til gjeldende regler som i fellesskap er vedtatt med utgangspunkt i nytte for fellesskapet.

Regelutilitarismen forholder seg til at det er de regler som samfunnet, eller demokratiet har kommet fram til som er de beste. Handlingsutilitarismen vurderer derimot hver enkelt handling for å finne ut hva som er riktig. Da kan det enkelte individ selv komme fram til hva som vil være moralsk riktig i den gitte situasjon. Også ved praktisk anvendelse har regelutilitarismen en styrke. Om en sier at regelutilitarismen oppsto for å redde utilitarismen er det ikke bare fordi enkeltindividet ikke har den rette innsikt i hva som vil være den moralske riktige handlingen. Det vil også være en uholdbar situasjon å alltid skulle vurdere enhver handling ut fra kalkulert nytte. Ved fastlagte prinsipper vil det gjøre handlingslivet enklere siden en ikke må vurdere enhver handling opp mot forventet nytte, men kun den handlingsregel en forholder seg til. Et tredje moment som er verdt å påpeke i denne sammenhengen er at regelutilitarismen også representerer en forutsigbarhet for aktørene. En kan for eksempel regne med at en ikke blir straffet for kriminelle handlinger en ikke har begått, selv om dette i visse tilfeller kanskje ville ført til mer nytte for samfunnet totalt sett. Dette blir begrunnet i at et samfunn som skaper trygghet for borgerne vil være det beste samfunnet for alle, og dermed vil noen regler som tilsynelatende ikke gir den største umiddelbare nytten likevel være det som er til mest nytte for samfunnet på sikt. I min videre drøfting av utilitarismen er det regelutilitarisme jeg forholder meg til. Fordeling av ressurser må nødvendigvis fordeles ut fra noen kriterier. Disse kriteriene blir bestemt på et politisk nivå og det åpner dermed ikke for at enhver handling skal vurderes separat, men ut fra et regelverk.

2.4 Rettferdig fordeling i utilitarismen

Som en start på denne drøftingen vil jeg vise til noen utfordringer når det gjelder fordelingsspørsmål, og hvordan en ut fra et utilitaristisk perspektiv vil gripe fatt i slike problemstillinger.

Den første utfordringen jeg vil ta opp her dreier seg om hvilke helsetjenester det er rettferdig at det offentlige skal dekke. De første tjenester jeg vil se på i en slik sammenheng er

de behandlingsformer eller tiltak hvor nytten ikke er påvist, eller tjenester som blir ansett som ”unødvendige”.

Fysioterapi er en behandlingsform der det er stor uenighet om nytteeffekten av. Det er få studier som kan vise til signifikant effekt ved behandling gjennom fysioterapi. Selv om pasientene rapporterer bedring kan det likevel ikke påvises at det er selve behandlingen som gir denne effekten. Dette gjelder også noen operasjoner for lindring av ryggmerter. Eksempler som dette viser at noen av de offentlige ressurser en benytter til helse blir brukt til formål som ikke gir effekt ut over placeboeffekten. I et utilitaristisk perspektiv må handlingsalternativer vurderes opp mot prinsippet om mest mulig lykke til flest mulig. I en helsesammenheng vil en da måtte se på hvilken effekt disse behandlingsformene gir, eller om pengene alternativt kunne gitt mer nytte på andre områder. Utfordringen blir da å skulle måle denne effekten, eller nytteverdien. De som får behandling av fysioterapeut, eller ryggoperasjon rapporterer jo en bedring. Er det denne effekten en skal måle? Som nevnt avdekker ikke forskning denne effekten. Det er ingen signifikant forskjell mellom de som tror det er utført en bestemt type ryggoperasjon på dem, og dem som faktisk har fått det. De som kun har blitt lagt i narkose og fått bandasjer på ”såret” rapporterer også bedring. I utilitarismen vil det være tilstrekkelig å se på resultatet i slike sammenhenger. Resultatet viser bedring, dermed vil dette være en bra behandlingsform, vel og merke så lenge en ikke kan vise til at en kunne fått mer ut av ressursene gjennom et annet behandlingsalternativ. Men det som blir problemet her er at utilitarismen ikke tar høyde for at det er andre pasienter som kanskje har mer bruk for de ressursene som blir brukt til dette. Noen vil faktisk ha en reell effekt av behandlingsformer, altså ikke kun gjennom placebo. Dette er et av områdene hvor jeg mener utilitarismen kommer til kort i forhold til hvordan en skal fordele ressursene innenfor helse. Den sier ikke noe om fordelingen i forhold til faktiske behov, bare en subjektiv oppfatning av hva som vil være best for flertallet. Om helsetjenestene er ment som et tilbud til dem som har behov for helsehjelp må vi også fordele hjelpen deretter. Dermed må vi ha kriterier for fordeling av helsehjelp som ikke bare tar sikte på å skape mest mulig nytte, men også tar hensyn til faktiske behov. Ved fordeling av helsetjenester kan vi i teorien dekke alle typer “behandling” med henvisning til at det vil skape mest nytte totalt sett. Ved en slik fordeling vil imidlertid selve intensjonen med helsehjelp være borte. I alle fall med det utgangspunkt vi har for fordeling i norsk politikk at en skal få etter behov, og de som trenger hjelpen mest skal få hjelp først. Med begrensede ressurser må vi da fordele slik at det sikrer de med størst hjelpebehov.

Det neste punktet jeg skal ta opp er hvordan en kan få en rettferdig fordeling når de som trenger behandling har like behov. Dette kan for eksempel være sykdommer av samme alvorlighetsgrad. Ofte vil det være dette som er fordelingsutfordringen. I praksis vil en nok ikke ta med behandling som en antok ikke gav effekt. Det er mer i forskningssammenheng en finner den type "behandling". Dermed vil de scenarioer jeg tok opp i forrige avsnitt ikke være de mest aktuelle problemstillinger når et budsjett skal vedtas. Men selv når en skal gjøre en fordeling mellom likeverdige behandlinger, når det kommer til effekt, blir ikke argumentene for hvordan denne fordelingen skal gjøres så mye klarere. Gjennom utilitaristisk argumentasjon er det effekten av behandlingen som vil være avgjørende for hvor ressursene skal benyttes. Utfordringen er da at sykdommer og lidelser kommer i ulik grad av alvorlighet. Med en fordelingspolitikk som kun ser på effekt opp mot pris vil det være noen grupper som kommer spesielt dårlig ut med tanke på prioritering. Det fins flere sykdommer som krever mye ressurser, som for eksempel en del kroniske lidelser. Personene med disse sykdommene kan ikke helbredes fordi det ikke fins noen behandlingsform for å bli kvitt sykdommen. Behandlingen som tilbys er ment som en bedring av livskvaliteten, ikke først og fremst helbredelse av sykdommen. Andre lidelser som for eksempel snorking, om en kan kalle det en lidelse, er noe som har gode prognoser i forhold til å bli kurert. Sett kun i lys av forventet effekt vil snorkeoperasjoner vært mer "lønnsomt" enn behandling av kronikerne. Dermed vil en også kunne godkjent denne fordelingen i utilitarismen.

Ut fra det som er nevnt over kan det tilsynelatende se ut som det vil være enkelt å gjøre fordeling i helsesektoren ved hjelp av utilitaristisk teori. Men som påpekt innledningsvis er frihet og ansvar også noe som må tas med i betraktning når en skal finne ut hva som vil være en rettferdig fordeling her. I kapittelet som omhandlet Aristoteles sitt syn på rettferdighet så vi at rettferdighet hos han både er at like tilfeller skal behandles likt og at ulike tilfeller skal behandles ulikt, samt at det i tråd med hans menneskesyn er slik at om staten skal være rettferdig må den være organisert slik at det er de frie borgerne som står for det politiske styret. I utilitarismen skal ethvert medlem av staten ha samme frihet. Ved å gi denne friheten til enkeltindividet plasserer en også ansvar over på den enkelte¹². Når en står fritt til å velge hvilket handlingsalternativ en skal utføre, under forutsetning av at en ikke skader andre, er en også ansvarlig for konsekvensene av dette valget selv. Dermed ser en at det er mer enn lykke målt som konsekvens som vil avgjøre hva en rettferdig fordeling av helsetjenester vil være i

¹² Om frihet med nødvendighet vil føre til ansvar for konsekvensene er jeg ikke sikker på, se diskusjon siste kapittel. Utilitarismen, alle fall Mill vil likevel mene individet er ansvarlig for konsekvensene av frie handlinger (OF: 90).

utilitarismen. Utfordringen ved å knytte frihet og ansvar opp mot rettferdighet i helse vil jeg komme tilbake til senere i dette kapittel. Først vil jeg ta for meg hva målet med helsetjenesten er, og hvordan en kan forsvare at helsetjenester skal være finansiert av det offentlige.

2.5 QALY

For å avgjøre hva som gir størst nytte eller lykke totalt sett må man kunne måle det. Innenfor helsesektoren er det vanlig å måle det i antall leveår, eller QALY (quality-adjusted life year). Når det gjelder antall leveår ser en på hvilken behandling eller hvilke tiltak som vil gi flest leveår til befolkningen totalt sett. På denne måten vil en kalkulere seg fram til hva som gir størst nytte totalt sett. Antall leveår er verdien som en da måler nytte opp mot. QALY er kvalitetsjusterte leveår. Her tar en også inn elementet av kvalitet i leveår. På denne måten er det ikke lenger bare snakk om overlevelse, men en vil også gi disse leveårene en verdi. Det en ser på er hvilken behandling som kan gi det beste resultat både i forhold til antall års overlevelse, samtidig som det sier noe om kvaliteten på disse årene (Olsen, 2006: kap 6). QALY kan være et nyttig hjelpemiddel når det skal avgjøres hvilken behandling som burde iverksettes. For da er det ikke bare overlevelse som skal regnes med, men også livskvaliteten i disse årene.

Som på alle andre områder må også helse forholde seg til økonomi i en beslutningsprosess. Ofte blir det å ta opp økonomiske forhold i sammenheng med fordeling av helsetjenester sett på som uetisk og upassende. Prioritering blir betegnet som negativt, fordi man mener at noen dermed ikke får den hjelpen, eller den behandling som de burde ha fått. Problemet med dette argumentet er at det er ikke bare er den ene behandlingsformen en må forholde seg til. Om noen skal få behandling vil det alltid gå på bekostning av andre. Prioritering er så mye mer enn penger, det er også utstyr, arbeidskraft osv. Det vil alltid finnes begrensninger i ressursene. Om en hadde ubegrenset tilgang på midler ville mangel på arbeidskraft kunne være et problem. 70 % av de økonomiske midlene i det offentlige helsevesenet går til avlønning (Olsen, 2006: 59), og med dette ser en også hva det egentlig er begrenset tilgang på, nemlig ressurser i form av personer.

Hvor kommer så rettferdighet inn i denne sammenhengen? Som nevnt tidligere er dette kanskje en svakhet ved utilitaristisk teori. En får ingen forklaring på hva rettferdighet egentlig er her. Styrken med denne teorien blir på en måte også dens svakhet. En vil på en forholdsvis klar måte kunne finne ut hvilken fordeling som vil være den beste, men en kan

kun rettferdiggjøre det ved begrunnelse i samlet nytte. Ved prioriterings spørsmål i helsesektoren kan en bruke leveår eller QALY for å finne ut hvilke behandlingsalternativ som vil gi best effekt, men en kan ikke si noe om hvorfor dette burde prioriteres. Hvis det kun er antall leveår, og livskvalitet totalt sett som skal bli brukt som målestokk ville en nok ikke sett den prioriteringen en ser i dagens fordelingspolitikk. Blant annet de grupper av pasienter som ikke ville vært "lønnsomme" å behandle. Sjeldne sykdommer som også har dårlig prognose gir ikke størst nytte totalt sett å behandle. Det er mye annet en heller kan bruke disse ressurser på, som vil gi mye bedre effekt for samfunnet samlet sett. Men slik prioriterer vi ikke i helsesektoren. Hvordan kan en fremdeles da forsvare et utilitaristisk perspektiv innenfor fordelingspolitikk? I teorien vil en ikke i utilitarismen ha noe problem med å ofre noen for å kunne redde mange flere. Men dette argumentet alene er ikke nok til å kunne felle utilitarismen som etisk teori når en snakker om fordeling av ressurser innenfor helsesektoren. Det vil alltid være noen som blir "ofret" der, på den måten at ressursene alltid vil kunne bli brukt på en alternativ måte, med andre ord på alternative pasienter. Dermed ser en at argumentet om at en i teorien kan ofre noen ikke er forbeholdt utilitarismen. I fordelingspolitikk er det nettopp det en gjør, uansett hvilken etisk teori en har å forholde seg til. Det en da kan se på som skillet, hva utilitarismen mangler for å kunne gjøre den "rette" fordeling, må da heller dreie seg om hvordan en skal komme fram til disse "ofrene". Som nevnt kan det være problematisk å kun se på hva som gir best nytte totalt sett for å kunne avgjøre hvor en skal bruke ressurser. Det er mange behandlingsformer som ikke da kan forsvares ut fra et utilitaristisk syn. Blant annet er det vanskelig å skulle forsvare kostbare behandlinger som kun hjelper noen få. Men disse behandlingene utføres, alle fall i Norge. Her har vi et minimumskrav til hva en kan forvente fra den offentlige sektoren. På en måte kan et slikt system som skal utligne, skape rettferdighet. Alle skal ha mulighet til det samme, for eksempel lik tilgang på behandling, kunnskap osv. Behandlingen en får skal begrunnes i behovene som er tilstede. Enhver skal få etter behov, ikke etter verken egne ressurser eller kompetanse. Dette er ikke noe utilitarismen nødvendigvis mener representerer rettferdighet. Den grunnleggende rettferdighetsoppfatning som en trenger for å fremstille en slik argumentasjon mangler til dels i denne teorien.

2.6 Hvem skal betale hva?

Finansiering av helsetjenester kan utarte seg på flere måter. Blant annet kan enhver selv finansiere kostnader ved sykdom, lidelser og skader. Dette kan gjøres ved at den enkelte betaler for den helsehjelpen en mottar, eller en kan ha en privat forsikring som dekker kostnaden, med samme prinsipp lagt til grunn som ved private bil- og villaforsikringer. En annen måte å finansiere helsetjenester på er at vi har en kollektiv forsikring der alle samfunnsmedlemmene står i et gjensidig ansvarsforhold til hverandre. En slik ordning blir gjerne organisert av staten, og det blir dermed statens oppgave å tilby helsetjenester til de som har krav på det.

Den måten vi gjør det på i Norge er at vi betaler i forkant, gjennom skatter og avgifter, slik at vi kan få behandling når vi trenger det, uten å måtte ut med betydelige summer da. Skatten vi betaler inn er knyttet opp mot inntekt, og ikke behov. På denne måten mener jeg vår fordelingsform for å skape rettferdig fordeling ligger nært opp til det Aristoteles betegner som spesiell rettferdighet (*NE* bok V). Som jeg gikk inn på i kapittelet om Aristoteles sin rettferdighetsteori var spesiell rettferdighet presentert som at like tilfeller skulle behandles likt og ulike tilfeller ulikt. En slik oppfatning av rettferdighet mener jeg vi har i vårt samfunn. Vi har organisert staten slik at vi får etter behov, uavhengig av inntekten til den enkelte. Den skatten som blir innbetalt har ingen betydning for det tilbudet vi får ved eventuell sykdom. Alle skal ha samme tilbud ved like tilfeller av sykdom, uavhengig av i hvilken grad de har bidratt i forkant. I praksis vil dette si at det er bare en del av fellesskapet som finansierer hele helsesektoren, siden det til enhver tid er flere i vårt samfunn som ikke bidrar.

Hvordan denne fordelingsformen lar seg legitimere i utilitarismen kan forklares på flere måter. Det er her snakk om en kollektiv forsikring som skal dekke alle. Dermed må en kunne legitimere at denne fordelingsmåten vil gagne de fleste. Dette er slett ikke sikkert. De som har nok kapital til å finansiere sin egen helsehjelp vil også kunne finansiere det i etterkant, altså ved å betale for de tjenestene som er benyttet. Eller en tredje måte å finansiere helse på kan være en privat forsikring tegnet av den enkelte, på samme måte som vi forsikrer hus og bil. Den kollektive forsikring som vi benytter i helse kunne neppe fungert like ukomplisert innen forsikring av for eksempel bil eller bolig. Det er vanskelig å se for seg en situasjon der vi alle betaler inn til fellesskapet ut fra inntekt, og fått tilbake ut fra behov ved for eksempel skade på bil eller bolig. Men hva er egentlig forskjell på om en finansierer andres helse eller bil? Den sosiale kontrakten vi har må være begrunnet i noe. Når en diskuterer rettferdighet må en ha en form for ideal som utgangspunkt. Noen goder vil en nok oppfatte som mer grunnleggende enn andre. John Locke som ikke er utilitarist, men

kontraktteoretiker, mener for eksempel at liv, helse og eiendom er grunnleggende rettigheter som enhver har krav på uansett. Dette begrunner han med at individet har medfødte naturlige rettigheter (Jones 1980: kap 4). Han argumenterer for at helse, i likhet med liv og eiendom, er et gode som er i en særegen posisjon i forhold til andre goder. En begrunnelse for dette kan være at god helse er noe en trenger for å kunne delta på likeverdige premisser i samfunnet. I utilitarismen vil en mene det som er rettferdig er det som fører til de beste konsekvenser for flest involverte parter. Mill vil hevde at vi har plikt til å fremme andres lykke (Mill, 2007: 59). At helse fremmer lykke er det ingen tvil om, og dermed har en også en plikt til å fremme andres helse. Men dette alene kan ikke i utilitarismen forklare hvorfor vi har inngått denne sosiale kontrakten når det kommer til helse, men ikke alle andre ting¹³. Selv om en har plikt til å fremme andres lykke må en i utilitarismen samtidig forholde seg til hva som gir størst nytte for samfunnet totalt sett¹⁴. Om alle måtte finansiere egen helsehjelp kunne det godt tenkes at flesteparten ville tjent på det, og kun en liten gruppe ville blitt den tapende part. Dermed kan det ikke være at det gir mest lykke totalt sett alene som kan begrunne hvorfor en argumenterer for en omfordeling når det kommer til helse. Det en muligens burde se i relasjon til dette for å gi en utfyllende forklaring er blant annet ansvar for egen helse og sykdom. Hvilken relasjon ansvar har i forhold til egen helse og sykdom vil jeg derfor utdype nærmere.

2.7.1 Ansvar for egen helse

For å få til en rettferdig fordeling av midlene som er satt av til helse vil det som nevnt også ha betydning om vi kan stilles til ansvar for helsen vår. Et spørsmål som da vil være relevant er: Kan vil stilles til ansvar for de sykdommer eller lidelser vi blir pådrar oss? Om en kan stilles til ansvar for egen sykdom må det være fordi en mener det er individet selv som har forårsaket disse konsekvensene/sykdommene.

¹³ Vi har også et felles finansieringssystem når det gjelder utdanning, og en del trygdeytelser. Begrunnelsen for dette kan være at vi betegner også disse som grunnleggende rettigheter som skaper lykke for samfunnet, gjennom den tryggheten slike systemer gir for enkeltindividet.

¹⁴ På denne måten kan en begrunne hvorfor tannhelse ikke er en del av den offentlige "pakken". Sammenlignet med andre helseplager er tannpleie en forholdsvis lav utgift for den enkelte. Det vil dermed ikke gi mer lykke i samfunnet om dette var inkludert i helsetilbudet, fordi ressursene til dette blir vurdert til å gi større nytte på andre områder i helse. Det som har så lav kostnad, og ansett som så lite viktig at en normalt sett ikke er villig til å tegne privat forsikring på, kan en anta ikke blir sett på som nok viktig gode til at en vil prioritere de felles ressursene på det.

2.7.2 Enkeltmenneskets ansvar for egen helse

Livsstilsykdommer er betegnelsen på sykdommer som er betinget av den livsstilen individet fører. Eksempler på slike sykdommer kan være diabetes type 2, kols og noen hjerte-kar sykdommer. Siden disse sykdommene ofte relateres til livsførselen kan en med alternativ livsførsel i stor grad unngå disse sykdommene. I slike tilfeller kan det være fristende å legge ansvaret for egen helse over på enkeltindividet. Menneskene gjør egne valg, disse valgene får konsekvenser for helsen. Da må det vel også være fornuftig at den enkelte skal stå til ansvar for sin helse? En ting er sikkert, det hjelper ikke å skylde på legen når en først er blitt syk. Men har en krav på hjelp når en har forårsaket hjelpebehovet selv? Den umiddelbare problemstillingen en møter her er at det er vanskelig å si om helseplagene en har er direkte forårsaket av egen livsførsel. Røyking kan for eksempel forårsake kols. Men det er likevel ikke alle røykere som utvikler kols. Det er også noen som utvikler kols uten noen gang å ha røkt. Dermed kan en heller ikke sikkert si noe om hva som var utslagsgivende for at den enkelte utviklet kols. Det er altså vanskelig å stille noen til ansvar, og hevde at de har forårsaket sin egen sykdom, når en ikke har et solid grunnlag for å komme med en slik påstand.

En annen innfallsvinkel er om det skal være noe forbindelse mellom ansvarlighet og rett til helsehjelp. Selv om en gjør ulike ting som kan ha uheldig innvirkning på helsa, er det nok stort sett ikke gjort med det som intensjon. Ingen røyker for å få kols eller hopper i fallskjerm for å bli hengene fast i en fjellhulle. Dermed er det vanskelig og kunne påstå at rettferdighet i helse er å ikke hjelpe dem som ”burde visst bedre”. Et annet spørsmål blir også: Er det handlingen eller konsekvensen vi skal stilles til ansvar for? I utilitarismen er det konsekvensene, siden det er konsekvensene som er holdepunktet for om en handling er moralsk akseptabel. Men dette harmonerer ikke helt med det Mill presenterer i sin teori. Der er det frihet til å gjøre de handlinger en vil. Ut fra det skulle en tro det var handlingen en var ansvarlig for, ikke konsekvensen. I en slik påstand vil det for eksempel være handlingen (å røyke) en var ansvarlig for, ikke konsekvensen (sykdommen). I denne tolkningen vil alle røykere ha samme forpliktelser uavhengig av om det fører til sykdom. Fordi hvor vidt en blir syk av røyking er et biologisk lotteri som ingen kan stilles til ansvar for, men handlingen (forventet sykdom ved røyking) må alle røykere kalkulere for. Men det er likevel en del argumenter som taler for at vi må stå til ansvar for konsekvensene, alle fall når det kommer til utilitarismen, med Mill som representant.

Mill mener individet har rett å bestemme over seg selv. Denne retten er betinget av at mennesket er født som frie og likeverdige individer¹⁵. Staten skal ikke gjøre noe som strider mot interessene til det enkelte individ. Den skal ha minst mulig innflytelse på alle ting borgerne foretar seg. Så lenge det en gjør ikke er til hinder eller skade for andre, har enhver rett til selv å bestemme.

Til gjengjeld trenger man ikke gjøre det når det dreier seg om handlinger som bare berører opphavsmannen, eller som i hvert fall bare gjør det med deres uttrykkelige samtykke (jeg snakker her bare om myndige og åndelig fullt utrustede mennesker). I alle slike tilfeller bør den enkelte borger sosialt og juridisk være fri til å gjøre som det passer ham så sant han selv tar konsekvensene (*OF:90*).

At en selv tar konsekvensene kan vanskelig tolkes på annen måte enn at et kollektiv ikke skal finansiere den hjelp en vil trenge ved skader som er forårsaket av fritt valgte handlinger. Mill mener at prinsippet om menneskets frihet skal gå foran prinsippet om nyttemaksimering (*OF: 97*). Derfor vil nyttekalkulering i slik sammenheng ha mindre betydning enn friheten til å gjøre rette eller gale valg. Muligheten til å ta disse valgene er det som for Mill har størst verdi.

“Når det gjelder situasjonsbetingede, eller om man vil konstruktive overtredelser som en person begår mot samfunnet, og hans oppførsel som verken bryter med en særskilt plikt overfor samfunnet, eller forårsaker noen merkbar skade på en bestemt person bortsett fra på seg selv, da er dette en overtredelse samfunnet har råd til å tåle av hensyn til den store verdi menneskelig frihet har” (*OF: 97*).

Dermed er det ikke noe som taler for at staten skal gjøre store inngrep i individets frihet, selv om denne “friheten” kan føre til skade hos det enkelte individ. Derfor vil det være snakk om at individet har rett til å leve livet sitt slik at det fører til sykdom, uten at staten skal gripe inn. En kan da konkludere med at Mill mener en kan føre sitt liv slik at det kan føre til helseskade, men en vil selv måtte stå til ansvar for denne helseskade. Maksimering av nytte (helsehjelp) gjelder i de tilfeller der individet selv ikke har forårsaket skaden. Der skade er en konsekvens av fritt valgte handlinger ligger det ikke i samfunnets interesse å tilby helsehjelp finansiert av fellesskapet.

Flere av sykdommene eller skadene der en har behov for helsehjelp, kan en ikke relatere til individets livsførsel. Med dagens kunnskap om sykdom ser det ut til at mange sykdommer rammer tilfeldig og vilkårlig. Det fins ingen klare sammenhenger mellom levesett og for eksempel en del kreftformer. Mye ser ut til å være betinget av arv og dermed ikke noe

¹⁵ Enhver har rett til å gjøre valg som angår en selv.

individet har mulighet til å påvirke selv. Det er her jeg mener fordelingen blir gjort med utgangspunkt i hva som gir størst nytte for samfunnet totalt sett. De behandlinger som da blir prioritert er de med høyest QALY.

Om en selv må ta ansvar for konsekvensene av egne handlinger kan dette også presenteres som et nytteargument. Ved å dekke helsekostnaden selv kan det tenkes at dette gir en preventiv effekt. Kanskje ville en vært mer motvillig til å begå bestemte handlinger om en visste at en ikke fikk hjelp til å finansiere kostnadene. Men jeg tror ikke det er forventningen om hjelp som gjør at en tar de ”gale” valg. Andelen røykere ville nok ikke gått ned selv om behandling av kols ikke omfattet røykere. Man kan basere en slik antakelse på det faktum at straff ikke forhindrer lovbrøyttere i å begå nye lovbrudd. Det er for eksempel ikke slik at land som har dødsstraff har mindre kriminalitet enn land uten dødsstraff. Dette kan vise at utilitarismen tar feil også når det gjelder helse, en vil ikke nødvendigvis få færre tilfeller av kols om en ikke behandlet de som ble rammet. Dermed vil det heller ikke bli mer lykke ved å stille den enkelte til ansvar i form av at den ble fratatt helsehjelp som konsekvens av egen livsførsel. På denne måten ser det ut som det blir en motsetning mellom frihet og nytte. En vil ikke i alle tilfeller kunne oppnå begge, og da vil det ut fra Mill være frihet som skal settes først.

2.7.3 Helse som kollektivt ansvar

Det fins også en alternativ måte å tolke ansvarlighet i forhold til egen helse. Jeg har til nå påpekt argumentene for at individet er ansvarlig for konsekvensene av handlinger begått av fri vilje. De har frihet til å gjøre de ”rette” valgene for egen helse, og vi kan ut fra det legge ansvaret (den økonomiske kostnaden) på det enkelte individ. Men om en ser på hvordan sykdom er fordelt i samfunnet vil en se at de sykdommer som blir betegnet som livsstilssykdommer er skjevt fordelt. Røyking og overvekt er noe som er klart forbundet med sosioøkonomisk status (fhi.no, 2011). Utdanning og inntekt er det som har mest innvirkning på levealder i vårt samfunn. Vi lever lenger om vi har lang utdanning og god økonomi. Hvorfor er det slik? For å få til en rettferdig fordeling vil dette være et viktig spørsmål å få svar på. For å starte enkelt vil jeg tilføye at sunn mat koster mer enn usunn mat. I politisk sammenheng blir det ofte påpekt at prisen på frukt og grønt samt andre sunne matvarer har et betydelig høyere prisnivå enn mer usunne produkter. Dermed vil jeg tro de med lavest inntekt

være dem som spiser mest usunt. Som følge av det vil det også være denne gruppen som får de fleste helseplager forbundet med en slik livsstil. I så måte vil det være vanskelig å ansvarliggjøre den enkelte for sykdom forårsaket av begrenset økonomisk kapital til anskaffelse av den ”rette” maten. Dette argumentet kan forsvares i forhold til overvekt, men da skulle en tro det samme skulle gjelde røyking. Røyk er dyrt. En vil anta at røyking er forbeholdt de med god økonomi, men slik er det ikke. Røykere er overrepresentert i grupper med lav sosioøkonomisk status. Det er ikke prisen på tobakk som avgjør hvem som røyker. Det viser seg at barn som kommer fra hjem der en eller begge foreldrene røyker har betydelig større sjanse for selv å begynne å røyke enn dem som kommer fra hjem der ingen av foreldrene røyker. Ut fra dette kan en konkludere med at prisen på tobakk ikke avhenger av hvem som røyker. Med å sette opp prisen på tobakk er det ikke først og fremst andelen røykere en får ned, det en oppnår er at de som røyker får mindre penger til disposisjon til andre ting.

En siste faktor som også blir diskutert i forhold til helse og sosioøkonomisk status er kunnskap. Det kan tenkes at manglende kunnskap har betydning i forhold til ulike lidelser. En kritikk av dette er at nasjonale kampanjer, ofte gjennom folkehelseinstituttet, er utformet og formidlet på arenaer som er rettet mot en mindre del av samfunnsmedlemmene. Opplysningskampanjene når ikke fram til de med lavest sosioøkonomisk status.

Å ”lese” samfunnet gjennom klassesdeling er ingen ny tanke. Karl Marx var især opptatt av hvordan ulikhetene av økonomisk og politisk makt mellom samfunnsklassene førte til urettferdighet. I utilitarismen er det totalen av goder som begrunner om en handling er moralsk akseptabel. Dermed kan det være store forskjeller mellom individene uten at det, fra et utilitaristisk perspektiv, vil betraktes som urettferdig. Når Marx er opptatt av fordeling mellom klassene er det fordi han mener denne skjevfordelingen er en konsekvens av et urettferdig samfunn¹⁶ Om en tolker samfunnet ut fra forskjellen mellom klassene er det umulig å skulle legge ansvaret for egen helse alene til det enkelte individ. Selv om enhver er fri til å gjøre egne valg vil de valgene en gjør være betinget av den samfunnsklassen en er en del av. Slike forhold må også tas høyde for når ansvarlighet i forhold til helse skal diskuteres. Bevisstgjøring av hva som kan før til helseskade skaper ikke urettferdighet, men økonomisk ansvarliggjøring av egen sykdom vil føre til et enda større skille mellom samfunnsklassene enn det vi ser i dag. Derfor må en i rettferdighetsspørsmål bli enig om det er like muligheter som er avgjørende for når en kan si hva et rettferdig samfunn er. Utgangspunktet kan være

¹⁶ Mer utfyllende diskusjon om Marx i siste kapittel. Noe av den samme kritikken av utilitarismen påpeker også John Rawls, selv om han er å regne for liberalist. For diskusjon av dette, se neste kapittel.

forskjellig, og dermed vil en ikke oppnå likhet ved å gi samme tilbud til alle. Ulikheten vil komme til syne ved for eksempel ulike behov.

Utilitarismen tar ikke utgangspunkt i et slikt perspektiv, men en vil likevel kunne forsvare at staten gjør reguleringer når det kommer til helsehjelp. Offentlig finansierte helsetjenester vil indirekte gi tilnærmet samme mulighet til alle fordi helse er en betingelse for videre livsutfoldelse. Maksimering av nytte vil være å organisere en stat slik at flest mulig skal få den hjelpen de har behov for fra helsetjenesten.

Jeg vil så langt peke ut to områder hvor utilitarismen ikke strekker til ved ressursfordeling. Det første er hvordan en skal ivareta de gruppene i samfunnet som har sammensatte sykdommer som er kostnadskrevenne å behandle. I utilitarismen er det ingen åpenbare argumenter for hvorfor disse skal prioriteres. Den andre mangelen er en drøfting mellom formell og reell frihet. Å gi alle like rettigheter er ikke det samme som at alle har like muligheter. Det ansvaret som dermed blir langt på enkeltindividet som konsekvens av frihet til egne valg blir lite nyansert i forhold til dette. Jeg vil derfor gå over til en drøfting av de rettferdighetsprinsipper som en burde bruke som argumentasjon i utilitarismen.

2.8 Rettferdighet og frihet

Det er kun gjennom frihet for individet en i utilitarismen kan begrunne rettferdige handlinger, ut over begrunnelsen i mest mulig nytte for de involverte parter. Ansvar for handlinger begått av fri vilje gir rettferdighet. Siden mennesker i følge utilitarismen er født som frie og likeverdige borgere har de også ansvar for sine moralske handlinger. Begrunnelsen for dette er at handlingene er valgt av den enkelte og dermed må de også ta konsekvensene av disse handlinger. Denne konsekvensen er noe individet har godtatt i forkant av sin handling, siden enhver står fritt til å styre livet i den retning en selv ønsker. Dermed vil et rettferdig samfunn være et samfunn som anerkjenner friheten til å gjøre egne valg, og de som velger å leve et liv som fører til dårligere helse har full rett til dette, uten innblanding fra staten. Det er kun i de tilfeller der personen ikke blir betegnet som tilregnelig at samfunnet kan gripe inn. I alle andre tilfeller vil et rettferdig samfunn, være et samfunn som gir frihet for individet til å gjøre egne valg, uavhengig av konsekvens, så lenge det ikke skader andre.

I et utilitaristisk perspektiv vil frihetsargumentet være det mest førende med hensyn til rettferdig fordeling av helsehjelp. Med en slik teori vil det være rettferdig at en tar konsekvensene, betaler for de helsetjenestene en trenger, når en har forårsaket skaden selv. I

hele den liberalistiske tradisjon er det individets frihet som har størst betydning. I neste kapittel, der jeg vil argumentere for at John Rawls' teori om rettferdighet er en bedre fordelingsteori enn utilitarismen, vil jeg samtidig vise at selv om det er en bedre teori, vil også denne ha noe av samme forklaringsproblem. Problemet som jeg her refererer til er hvordan en kan forklare at vårt samfunn er delt inn i klasser, og at det er betydelige helseforskjeller mellom klassene. Klassene med lav sosioøkonomisk status har betydelig dårligere helse enn de øvrige klassene. Om en kun skal forklare denne forskjellen gjennom en liberalistisk tradisjon vil forklaringen være at individene har valgt dette selv, og at de må dermed ta konsekvensen av det. Så lenge en har lagt til rette for at alle skal ha like muligheter, er det opp til den enkelte hvordan mulighetene blir benyttet. Dermed er det ikke statens ansvar å forholde seg til disse forskjellene. Liberalismen ser ikke på samfunnet som delt inn i klasser. Det er det enkelte individs rettighet, og ikke klasse som har relevans. Når en ikke forholder seg til et klassesamfunn vil en heller ikke måtte forholde seg til de forskjellene som utvikler seg mellom gruppene i samfunnet som har høy inntekt og utdanning kontra dem som har lav. Som jeg viste i kapittel 1 mente Aristoteles at en ikke kunne se på alle individene som frie og likeverdige borgere. Menneskene er født med ulik natur, og har dermed ikke samme forutsetning for å delta i alle nivå i samfunnet. Han mente at et rettferdig samfunn må være et samfunn som er delt inn i grupper etter hva som er i menneskets natur. For han vil det ikke bli et mer rettferdig samfunn om for eksempel kvinner skulle delta i politikken. For liberalismen er dette tilfelle. Rettferdighet er å gi alle den samme mulighet. Dermed vil denne tradisjonen være en forkjemper for stemmerett til alle og at alle skal kunne ta avgjørelser som angår de selv.

Hovedutfordringen her er å vite hva som skal til for å kunne si at individet er en fri og likeverdig borger. Er det nok å bare være født? Er en nok fri da til å være en likeverdig borger som kan konkurrere på like vilkår med resten av samfunnet? De ulikhetene vi har vi helsen her i landet kan tolkes på to måter. Den første, som har betydning i denne sammenhengen, er om en ser på ulikhetene som en konsekvens av de frie handlinger til individet. For eksempel har en da fått diabetes på grunn av den livsstilen en fører og at leveren ikke fungerer lenger som en konsekvens av for stort forbruk av alkohol. Ved en slik fortolkning kan en gjøre den enkelte ansvarlig for disse sykdommer, siden den er en konsekvens av de frie handlinger som er begått i forkant¹⁷. Hvordan dette ville utartet seg i helsesektoren er noe mer problematisk.

¹⁷ Et slikt ansvarsforhold er selvfølgelig betinget av at en med sikkerhet kan si at disse sykdommene er en konsekvens av selvvalgt livsstil. Som jeg har vist tidligere kan en ikke med sikkerhet si noe om hva som er direkte årsak til slike sykdommer, kun faktorer som påvirker. Dermed vil et slikt eksempel heller fungere som en

Det vil være vanskelig å vite hvilke tilfeller av sykdom som ikke skal dekkes av det offentlige. En vil anta det kunne bli store individuelle forskjeller, siden en slik vurderingssak måtte bli opp til behandleren å avgjøre. Som en ser er det mange praktiske problem som gjør det vanskelig å ha en slik finansieringsform. Men i noen tilfeller vil det likevel være rimelig sikkert at handlingen er gjort med hensikt, og der hensikten var å skade seg selv. For eksempel kan det være en person som blir innlagt på sykehuset med skader fordi denne personen har prøvd å ta sitt liv men ikke lyktes. Da vil det være snakk om en handling som individet står fritt til å gjøre. Men burde den personen selv stå til ansvar for konsekvensene, i dette tilfelle kostnaden ved behandling? Om en antar det var en frivillig og rasjonell handling, selv om personen angret seg etterpå, må en nesten også mene han selv er ansvarlig for sin handling, og ikke nødvendigvis kan forvente at andre skal hjelpe til etterpå. Men som nevnt er det i alle fall to betydninger av likeverdige borgere. Det jeg har argumentert for over er en fortolkning der en ser på ulikhet, eller dette tilfellet skade, som en konsekvens av en fri handling. En annen måte å tolke tanken om frie og likeverdige borgere på er at staten skal legge til rette for at vi skal kunne ha frie og likeverdige borgere. Selv om alle er født frie og likeverdige i prinsippet, er det ikke nødvendigvis slik i praksis. Som vist har sosioøkonomisk status betydning for hvilken grad av frihet en har. Med ytre begrensninger som lav utdanning og lite kapital vil en ikke ha samme muligheter som de med mer. Derfor kan en si at utligning mellom borgerne i samfunnet er med på å gi frihet og likeverdighet til alle. Man kan med andre ord legge begrensninger på noen for at andre skal få samme mulighet.

Begge disse tolkningene av frihet og likeverdighet legger begrensninger på noen individer. Den første formen, der en tenker at alle er født frie og likeverdige, og har mulighet til å konkurrere om samme posisjoner i samfunnet, gir en favorisering av dem som allerede har mest. En slik frihet er betinget av det Marx vil betegne som klasses tilhørighet. Ved en fortolkning av frihet der staten regulerer slik at de med lavest sosioøkonomisk status gis samme mulighet som resten av samfunnet, vil det legge begrensninger på "friheten" til de som har mest i samfunnet. En slik begrensning kan for eksempel være økning av skatter og avgifter, under forutsetning av at det rammer proporsjonalt i forhold til inntekt og formue. Det som egentlig da vil utgjøre skillet her er om frihet en verdi i seg selv? I liberalistisk tradisjon er frihet sett på som en egenverdi for individet. Hvordan en gjør seg nytte av denne friheten, og om alle har bruk for de samme mulighetene er ikke det vesentlige i en slik sammenheng. At frihet har verdi i seg selv, er noe Rawls også vil si seg enig i. Frihet hos ham kan ikke på

fiktiv sannhet, for å illustrere mitt poeng. Selve argumentasjonen blir ofte brukt selv om en vet en ikke med sikkerhet kan si noe om nøyaktige sammenhenger.

noen måte byttes ut med andre goder for individet. Hos Rawls er frihet en forutsetning for å oppnå andre goder¹⁸.

2.9 Rettferdighet i utilitarismen

Hovedkritikken mot utilitarismen handler som oftest om hvordan en kan komme fram til en rettferdig fordeling, eller et rettferdig prinsipp for fordeling. De fleste av oss vil si at de ressursene en har til disposisjon skal fordeles på en rettferdig måte innenfor samfunnet. Hvordan en skal gjøre denne rettferdige fordelingen kan en ha ulik oppfatning av. Et alternativ er å få det en har gjort seg fortjent til. Et annet er at en får ut fra hva en har behov for. En tredje mulighet er at rettferdig fordeling er at alle skal få likt. Som en ser gjenspeiler dette de ulike formene for rettferdighet hos Aristoteles. Han mente alle disse var rettferdighetsformer, og at de hadde sitt anvendelsesfelt på ulike områder. I utilitarismen er det ikke ulike former for rettferdighet. Der skal alle moralske handlinger vurderes mot ett prinsipp, nytteprinsippet. Begrensningene som jeg har påpekt ved dette, var det som var utgangspunktet for John Rawls teori om rettferdighet. Han framstilte et alternativ til utilitarismen.

2.10 Statens ansvar for individene

Hvilken rolle staten skal spille i forhold til individene er det ulike formeninger om. Som jeg har nevnt mente Aristoteles at mennesker er født med ulik natur, og dermed er det rettferdig at noen skal bestemme over andre. Dette synet på staten er noe liberalismen ikke er enig i. Locke, som blir regnet som en av grunnleggerne av liberalismen, mener at individet er født fritt og likeverdig. Staten er dannet for å holde orden, og sikre rettighetene til individene. Siden mennesket er født fritt og likeverdig skal staten legge minst mulig begrensninger på individet. De lovene en har i samfunnet er begrunnet i en enighet blant deltakerne i staten. Ved et demokratisk styre vil lovene være selvpålagt siden det er individene som har inngått disse i fellesskap, gjennom sine representanter i politikken. Locke mener en naturtilstand ikke er holdbar fordi en i en slik tilstand ikke vil kunne komme fram til hva som er rettferdig. Derfor mener Locke vi må ha lover og reguleringer. Slike beskrivelser av staten blir betegnet

¹⁸ Forklaring på Rawls' teori kommer i neste kapittel

som kontraktteorier. I neste kapittel vil jeg argumentere for hvorfor Rawls teori om rettferdighet, som er en form for kontraktteori, er å foretrekke framfor utilitarismen når en skal komme til enighet om hva som vil gi en rettferdig stat, og i dette tilfelle en rettferdig helsepolitikk.

3 Rawls

3.1 Rawls

Så langt har vi sett at rettferdig fordeling i et aristotelisk perspektiv innebærer det en fordeling etter behov. I utilitarismen betyr det den fordelingen som gir mest nytte til samfunnet totalt sett. Jeg har også påpekt flere svakheter ved utilitaristisk teori når det kommer til rettferdig fordeling av helsetjenester. Derfor vil jeg i det følgende diskutere en alternativ fordelingsteori, Rawls' teori om rettferdighet som rimelighet, som er en type kontraktteori. Utgangspunktet for denne rettferdighetsteorien er at de som kommer dårligst ut skal få det best mulig i fordelingssammenheng (*RSR*: 129). I lys av Rawls' teori vil jeg på nytt se på noen av de eksemplene jeg tok opp i forrige kapittel. Jeg vil vise eksempler hvor Rawls' begrunnelser for rettferdighet er på linje med utilitarismen, og jeg vil vise eksempler hvor hans begrunnelser avviker fra utilitarismen. Derfor vil jeg i siste kapittel ta for meg noe av kritikken av Rawls' teori, og samtidig vise at deler av denne kritikken også rammer liberalistisk teori generelt. Det jeg da vil se på er om nyere fortolkning i den liberalistiske tradisjon kan forsvare de problemstillinger jeg belyser på en bedre måte enn både utilitarismen og Rawls' teori om rettferdighet som rimelighet.

Fordeling av helsetjenester handler om valg som må begrunnes. En vanlig oppfattelse av rettferdighet i utilitarismen kan uttrykkes i "the greatest happiness principle" I relasjon til helse, innebærer dette at en skal få mest mulig helse for pengene. Dette gjør at ressursene kan settes inn slik at de samlet sett skal gagne flest mulig, altså at flest mulig vil få nytte av disse midlene. Men er vi forpliktet til noe mer enn det? Ja, mener Rawls. Han presenterer en rettferdighetsteori hvor han viser hvordan man kan fordele på en måte som alle berørte kan slutte seg til. Han mener at alle vil velge hans fordelingsalternativ framfor noen utilitaristiske fordelingsalternativ (*RSR*: 170). Som jeg vil vise har Rawls klare argumenter for hvorfor hans teori er en mer rettferdig og velfungerende teori enn utilitarismen.

3.2.1 Hvorfor Rawls kritiserte utilitarismen

I min drøfting skal jeg i hovedsak forholde meg til Rawls sin teori om rettferdighet som rimelighet. Med denne teorien som eksempel vil jeg gjøre rede for hva Rawls mener hans kontraktteori har å tilføre utilitarismen. Rawls' prosjekt er å begrunne et rettferdighetsprinsipp som passer for konstitusjonelle demokratiske samfunn. Han foreslår som nevnt et

rettferdighetsprinsipp han kaller for ”rettferdighet som rimelighet”. Dette begrepet består av to prinsipper. Det første kan vi kalle frihetsprinsippet. Det andre prinsippet består av to del - prinsipper, det først omtales ofte som sjanselikhetsprinsippet, det andre som forskjellsprinsippet (*RSR*: 103).

3.2.2

Rawls’ rettferdighetsteori er opprinnelig formulert som en kritikk av utilitarismen. Han mener det i et demokrati er to motstridende ideer om samfunnet. Den ene er at samfunnet er et rimelig system for samarbeid mellom samfunnsborgere, der disse er frie og likeverdige. Den andre ideen er basert på at samfunnet er organisert for å produsere en størst mulig sum av goder til alle samfunnsmedlemmene. Kontraktteori faller inn under den første, mens utilitarismen er en variant av den andre (*RSR*: 170). Det Rawls gjør i sin rettferdighetsteori er å begrunne hvorfor det første alternativet er bedre enn det andre. Ut fra det er det også han kan påstå at hans rettferdighetsprinsipp er noe alle vil slutte seg til, de vil foretrekke hans prinsipp framfor de utilitaristiske.

I den opprinnelige posisjonen¹⁹ viser han til tre ulike fordelingsalternativ. De to første er varianter av utilitarismen. Det siste er de rettferdighetsprinsippene han selv har foreslått. Første utilitaristiske fordelingsalternativ er at “prinsippet om gjennomsnittlig nytte sier at institusjonene i grunnstrukturen²⁰ skal innrettes på en slik måte at samfunnsmedlemmenes gjennomsnittlige velferd blir størst mulig fra nå av og i overskuelig framtid” (*RSR*: 170). Det andre alternativet “sammenlignes med et alternativ der forskjellsprinsippet er erstattet med prinsippet om gjennomsnittlig nytte (kombinert med et stipulert sosialt minimum)” (*RSR*: 170). Det tredje, som er Rawls’ eget alternativ, er en fordeling der vi aksepterer ulikheter i de tilfeller der det er i favør av dem som kommer dårligst ut. Det vil si at en tar utgangspunkt i lik fordeling, men i de tilfeller der ulik fordeling vil komme den dårligst stilte til gode, vil en slik ulikhet være mer rettferdig (*RSR*: 203).

¹⁹ Den opprinnelige posisjonen er den “tilstand” individene skal være i når de skal finne ut hvordan rettferdig fordeling skal være mellom samfunnsborgerne. Her kjenner de ikke til den sosiale posisjonen de har. Heller ikke sin etnisitet, rase eller kjønn (*RSR*: 68-69). Han presenterer og begrunner hvilke egenskaper og sosiale og økonomiske posisjoner som skal være skjult for individet i den opprinnelige posisjonen. Mer om dette blir tatt opp senere i kapitlet.

²⁰ Redegjørelse av grunnstrukturen finnes i 4.6.

Rawls gir samtidig en begrunnelse for hvorfor rettferdighet som rimelighet er et bedre alternativ enn begge de nevnte utilitaristiske prinsippene for fordeling. Hans teori skaper rettferdighet fordi rettferdighetsprinsippene sikrer individene grunnleggende rettigheter og frihet, noe som ikke utilitarismen gjør. Begrunnelsen for dette er at maksimin-regelen tar ikke hensyn til sannsynlighet, og dermed har heller ikke partene noe grunnlag for å fremme noen interesser for de personene de representerer. Siden maksimin-regelen sier at partene skal vurdere alternativene ut fra verst tenkelige utfall vil de være opptatt av minimumsgarantien, ikke hva vinningen vil være i andre posisjoner. Derfor er det rasjonelt å la seg styre av maksimin-regelen når en skal bli enig om rettferdighetsprinsipper for grunnstrukturen. Under disse omstendighetene vil en foretrekke de to rettferdighetsprinsippene framfor prinsippet om gjennomsnittlig nytte (*RSR*: 172).

Rawls vil dermed synliggjøre hvordan en skal få til en best mulig fordelingsform innenfor den rammen av goder som ligger i samfunnet. Han avviser ikke maksimering av nytte, han mener at det kun er en matematisk framstilling som er basert på visse grunnleggende trekk ved personers normative antagelser. Derfor kan teorien om rettferdighet som rimelighet også benytte en nyttefunksjon uten å falle inn under utilitarismen (*RSR*: 183-184).

Flere argumenter blir også fremstilt når Rawls begrunner hvorfor hans prinsipp for rettferdighet er bedre enn de utilitaristiske. Vi vil velge den fordelingen som sikrer alle medlemmene av samfunnet like friheter og rettigheter, også dem som tilhører en minoritetsgruppe. Derfor innfører han frihetsprinsippet²¹ som gjør at alle har grunnleggende friheter som ytringsfrihet, religionsfrihet osv. uavhengig av sin posisjon i samfunnet (*RSR*: 68). Om de skulle være en del av en minoritetsgruppe vil de likevel ha samme rettigheter som resten av samfunnet, noe som ikke er en nødvendighet i utilitarismen. Utilitarismen vektlegger heller ikke forskjellen mellom mennesker i tilstrekkelig grad, i følge Rawls (*RSR*: 171). I den opprinnelige posisjonen erkjenner vi denne forskjellen, og dermed avviser vi utilitarismen. Vi vil ikke bytte våre grunnleggende friheter mot moralske goder. Et siste argument er at samarbeid ikke blir tilstrekkelig verdsatt i utilitarismen. Samarbeid er lønnsomt for at samfunnet skal fungere optimalt. Derfor mener Rawls at det vil være i alles interesse at hele staten inngår i et samarbeid. Dette argumentet ser en ender opp i en utilitaristisk argumentasjon, men som Rawls sier er ikke nyttemaksimering noe som kun er forbeholdt

²¹ At alle mennesker har et likt og ufravikelig krav på et system av grunnleggende friheter, se 4.3.

utilitarismen. Så lenge nyttemaksimering kommer den dårligst stilte til gode, mener også Rawls at nyttemaksimering er til det beste for et rettferdig samfunn (RSR: 184).

3.2.3

Med dette mener Rawls han gir svar på hvordan en skal kunne komme fram til en rettferdig fordeling. Løsningen er å se bort fra alle irrelevante forhold som kan påvirke individets posisjon i samfunnet. Jeg har tidligere gitt en presentasjon av hva rettferdighet kan være, da sett med et Aristotelisk perspektiv. Jeg har også drøftet hva utilitarismen kan tilføre på dette punktet, og hva dens svakheter er. Så langt mener jeg å ha kommet fram til at det er noe som mangler i utilitarismen for å komme fram til en felles forståelse av hva rettferdig fordeling vil være. Blant annet at den ikke sikrer enkeltindividet noen rettigheter. Det er samlet nytte for samfunnet sett under ett som vil være en rettferdig fordeling. Dermed vil det i en slik fordeling alltid være noen som ikke får del av samfunnets goder, siden en ikke forholder seg til enkeltindividet.

Da både Rawls' rettferdighetsteori og utilitarismen tilhører den liberalistiske tradisjonen har de også en del fellestrekk. Blant annet har de som vist en tilnærmet lik tolkning av frihet og ansvar²², noe som vil være relevant i en helsepolitisk debatt. Begge teoriene argumenterer i liberalistisk tradisjon for at individene er født fri og likeverdige. Så lenge en kan sikre den enkelte like muligheter, skal staten regulere i minst mulig grad det som omhandler det enkelte individ²³. Dette innebærer at individet kan stilles til ansvar for konsekvensene av sine fritt valgte handlinger. I denne forstand kan også Rawls mene at individet for eksempel er ansvarlig for egen helse, og dermed ikke har krav på behandling når det selv har forårsaket skade bevisst. Som vi ser vil noe av den presenterte kritikken av utilitarismen også ramme Rawls' teori om rettferdighet. Denne kritikken kommer jeg tilbake til i siste kapittel.

²² Se kapittel 2

²³ Rawls vil argumentere for statlig styring så lenge det kommer den svakest stilte til gode. Men han verdsetter likevel frihet som det viktigste rettferdighetsprinsippet, se 4.3.

3.3 Hvordan tolke rettferdighet som rimelighet?

“Rettferdighet som rimelighet er ment å skulle tolkes som en politisk rettferdighetsoppfatning, og ikke som en som en moralsk” (*RSR*: 44). Denne uttalelsen danner grunnlaget for hvilke områder Rawls mener hans teori skal anvendes på. Blant annet skal hans rettferdighetsoppfatning kun anvendes i et moderne konstitusjonelt demokrati. Rawls legger videre til grunn at samfunnet allerede er demokratisk, det vil si samfunn som kjennetegnes av en historisk frambrakt demokratisk politisk kultur. Rettferdighetsprinsippene skal heller ikke være utledet fra, eller støtte opp om, bestemte kulturelle, religiøse, moralske eller filosofiske oppfatninger (*RSR*: 84).

Styrken ved å spesifisere rettferdighetsteorien til kun å gjelde i et demokrati, er at den kan anvendes direkte på de problemstillinger et demokrati står ovenfor. Den går forholdsvis detaljert til verks for å gi et svar på hvordan en på det politiske plan burde gjøre fordelingene slik at det skal bli en mest mulig rettferdig fordeling av godene i et samfunn. Samfunnet skal være et rimelig system for samarbeid gjennom generasjoner (*RSR*: 56)

Begrunnelsen for at hans fortolkning av rettferdighet kan anvendes i et demokratisk samfunn er at vi i et slikt samfunn har en mer lik oppfatning av rettferdighet og likhet. Denne likheten oppstår gjennom offentlige debatter og andre kanaler innenfor demokratiet. Ved å delta aktivt i demokratiet påvirker vi hverandre slik at felles verdier utvikles.

Rettferdighet som rimelighet håper å sette mangeårige religiøse og filosofiske kontroverser til side og unngå å gjøre seg avhengig av noe bestemt helhetssyn. Den vil anvende en annen ide, den om offentlig begrunnelse, og forsøke å moderere polariserende politiske konflikter og finne fram til rimelige betingelser for samarbeid mellom samfunnsborgere. (*RSR*: 84).

Men dette er også et av de kritikkverdige forhold innenfor Rawls sitt system av rettferdighet som rimelighet. Han tar utgangspunkt i at hans teori er uavhengig av religiøse eller filosofiske systemer. Jeg mener han i dette tilfellet ignorerer det faktum at hans teori er bygd opp rundt en del grunnforestillinger som han ikke klart nok gjør rede for. Han gjør rede for at teorien hans forutsetter et demokratisk samfunn, men ikke hvilke personegenskaper en trenger for å kunne delta i dette demokratiet. Han redegjør ikke for hvordan han kommer fram til disse personegenskapene. Dette kan være egenskaper som ærlighet, lojalitet og sympati. Slike egenskaper må individene ha for og både være interessert i å delta i samfunnslivet. Derfor mener jeg han forutsetter at noe må ligge til grunn i mennesket for aktivt å kunne delta i dette demokratiet. Det kommer ikke fram hvordan han ser for seg at en får disse egenskapene. Rawls sier at borgerne utvikler demokratiske holdninger gjennom å delta i grunninstitusjonen.

Men hva disse holdninger er, og hvorfor de er å foretrekke framfor noen andre sier han ikke noe om. Han mangler derfor en helhet i sin framstilling. Mitt syn her er at hans tenkning i stor grad baserer seg på Aristotelisk tenkning. Han forutsetter en bestemt oppfatning av rettferdighet, og en bestemt måte å komme fram til rettferdighet på. Rettferdighet slik det blir forutsatt her innebærer at vi ikke bare har ulik forutsetning for måloppnåelse, men også ulike mål vi strekker oss etter. Denne tanken er noe en kjenner igjen fra Aristoteles. Hans oppfatning av rettferdighet i forhold til posisjon i samfunnet baserte seg på hvilke dygder en har. Derfor mener jeg at også Rawls viser til en slags ”naturlig” rettferdighet, det Aristoteles omtaler som allmenn rettferdighet. De prinsippene Rawls legger til grunn for sin rettferdighetsteori forklarer hvordan en systematisk må gå til verks for å danne et rettferdig samfunn for alle deltakerne.

3.4.1 De to rettferdighetsprinsippene

Rawls opererer med to rettferdighetsprinsipper. Disse prinsippene skal anvendes på basisinstitusjonene i samfunnet. Det første prinsippet sier at enhver person har et likt og ufravikelig krav på et system av grunnleggende friheter, et system som er forenelig med et slikt frihetssystem (*RSR*: 103). Dette prinsippet, som ofte kalles frihetsprinsippet, skal sikre at alle samfunnsborgere har en ”lik” pakke av grunnleggende rettigheter og friheter. Frihetsprinsippet omfatter ”tanke og samvittighetsfrihet; politiske friheter (for eksempel retten til å stemme og delta i politisk virksomhet), og foreningsfrihet, i tillegg til de rettigheter og friheter som er betinget av personlige frihet og integritet (fysisk og psykologisk) og endelig de rettighetene og frihetene som hører til en rettstat” (*RSR*: 105). Det andre prinsippet sier at sosiale og økonomiske forskjeller er akseptabelt så lenge to betingelser er tilfredsstillt. Den første betingelsen er at ulik fordeling av sosiale og økonomiske goder skal knyttes til posisjoner og stillinger som er tilgjengelig for alle under forhold som sikrer rimelig sjanselighet. Den andre betingelsen er at ulik fordeling skal være til størst mulig gagn for de dårligst stilte medlemmene av samfunnet (*RSR*: 103). Disse to prinsippene kalles henholdsvis sjanselighetsprinsippet og forskjellsprinsippet. Sjanselighetsprinsippet skal blant annet hindre at individer og grupper blir utelukket fra visse posisjoner i samfunnet på grunnlag av vilkårlige egenskaper som kjønn, rase, etnisitet og seksualitet. Forskjellsprinsippet krever at

man skal vurdere spørsmålet om hva som er en rettferdig fordeling av goder fra perspektivet til dem som er svakest stilt.

3.4.2

Rawls mener at frihetsprinsippet har en leksikal prioritet i forhold til sjanseprinsippet og forskjellsprinsippet. En kan ikke bytte grunnleggende friheter mot andre goder (*RSR*: 104). At frihetsprinsippet har prioritet betyr man ikke kan la ulik fordeling gå på bekostning av enkeltindividens frihet og rettigheter. Frihetsprinsippet omfatter grunnleggende rettigheter som alle medlemmer av samfunnet har krav på. Jeg betrakter rett til helsehjelp som en av de grunnleggende friheter i Rawls rettferdighetsteori. Slik jeg tolker det vil helsehjelp falle inn under det Rawls betegner som personlig frihet og integritet.

Frihetsprinsippet som et ufravikelig prinsipp er viktig fordi en i ekstreme tilfeller vil kunne se det som nødvendig å gi fra seg frihet for å overleve. En slik overlevelsesstrategi vil nok ikke gi et rettferdig samfunn. Jeg vil eksemplifisere dette ved private helseforsikringer. Vi kan tenke oss at en kan gi fra seg en grunnleggende frihet, altså rett til helsehjelp ved framtidig sykdom mot mer penger i det daglige liv. Dette ser en til dels i det amerikanske systemet der helsehjelp finansieres gjennom private helseforsikring. Personer uten helseforsikring er nesten like "rettsløse" når det kommer til helse som papirløse flyktninger er i Norge. Om en knapt nok har penger til å forsørge seg selv og sine, kan en anta mange vil være fristet til å la være å forsikre seg. Men den dagen de har behov for helsehjelp har de minimale rettigheter fordi de er blitt "tvunget" til ikke å tegne forsikring. Da må en velge mellom to onder, enten mangle penger til overlevelse, eller avstå fra helsehjelp. Generelt kan en si at det ikke skal være mulig å gi fra seg individuelle rettigheter. Det å åpne for muligheten av å avstå fra rettigheter til fordel fra andre goder vil det sannsynligvis skape enda større forskjeller mellom de som har minst og de som har mest. En fraskrivelse av individuelle friheter og rettigheter vil ikke bare gi umiddelbare konsekvenser, men, også konsekvenser på lengre sikt. De personene som har gitt fra seg sine rettigheter og frihet vil heller ikke ha den friheten de trenger for å påvirke sin situasjon slik at de kan få det bedre i framtiden. På dette punktet ville nok Rawls vært enig med Mill i at: "For selv de feil vi gjør på tross av andres råd og advarsler, er for ingenting å regne mot den faren som ligger i å gi andre lov til å tvinge oss til de ting de tror er best for oss" (*OF*: 91). Friheten er vanskelig å

kreve tilbake, på samme måte som at god helse er vanskelig å kreve tilbake. Frihet blir av denne grunn det viktigste hos Rawls, på samme måte som hos Mill. Mill argumenterer for at frihet er viktig fordi det sikrer individets rett til selvbestemmelse. Jeg mener at Rawls vil slutte seg til Mills argumentasjon for dette (se diskusjonen om Mill i forrige kapittel).

3.4.3

Frihetsprinsippet til Rawls forutsetter at alle har like rettigheter. Derfor setter han dette prinsippet over sjanselikhetsprinsippet og forskjellsprinsippet. Rettferdighet slik Aristoteles ville fremsatt det, omhandler at alle skal ha mulighet til å realisere det beste i en selv. Det er gjennom handling og å være i virksomhet, at en duger som menneske. Dersom vi tar utgangspunkt i Rawls teori kan vi kritisere Aristoteles på grunnlag av at han ikke regnet alle individer med i sin stat, det vil si at ikke alle regnes som borgere som er kvalifisert til å delta i samfunnet. Hos Aristoteles er det fornuften hos mennesket som gir dem en særegen posisjon i samfunnet. I den moderne diskursen er det ingen som påstår at noen individer mangler fornuft, og dermed ikke har samme menneskeverd som resten av befolkningen. Som jeg har påpekt tidligere, i diskusjonen om illegale flyktningers rettigheter, aksepterer vi heller ikke alle fullt ut i vårt samfunn, men dette begrunnes aldri i mangel på fornuft.

3.4.4

Rawls rangerer sjanselikhetsprinsippet foran forskjellsprinsippet (*RSR*: 104). Grunnen til sjanselikhetsprinsippet skal rangeres foran forskjellsprinsippet er at alle skal ha like muligheter til å konkurrere om stillinger, posisjoner og makt på like vilkår. Rawls mener alle skal ha samme mulighet til for eksempel å tilegne seg eiendom og kapital, altså ulike former for økonomiske goder. Når alle reelt har denne muligheten kommer forskjellsprinsippet til anvendelse. Dette prinsippet skal utligne de ujevnheter som likevel vil oppstå, selv om en har samme muligheter. Her skal det en statlig styring til for å utligne, slik at en omfordeling vil styrke de svakeste.

For å spesifisere ideen om en rimelig sjanselikhetsprinsippet kan vi si det slik: Forutsatt at det finnes en fordeling av medfødte anlegg, skal de som er på samme nivå når det gjelder talenter og ferdigheter, og har den samme viljen til å bruke dem, ha de samme utsiktene til å lykkes,

uansett hva slags sosial klasse de kommer fra, altså hvilken klasse de er født inn i og utvikler seg innenfor fram til den alderen da de antas å kunne opptre selvstendig. I alle deler av samfunnet skal det stort sett være like utsikter til, og kultur for, å hevde seg for de som er likt begavet og likt motivert.

Rimelig sjanselighet betyr her liberal likhet. Skal man nå dette målet, må det stilles visse krav til grunnstrukturen utover de som naturlig frihet stiller. Et fritt markedssystem må underlegges institusjonelle rammer både politisk og juridisk, slik at det er mulig å justere langsiktige økonomiske tendenser, for eksempel for å hindre overdreven opphoping av eiendom og formue, spesielt den typen som mest trolig vil føre til politisk dominans. Samfunnet må også, blant annet, sørge for like muligheter til utdanning uansett familieinntekt. (*RSR*: 105).

Rimelig sjanselighet forholder seg til frihet på samme måte som Mills begrep om frihet gjør. Rawls sier at det er viljen til å bruke sin kompetanse som skal avgjøre om en skal kunne lykkes. Utgangsposisjonen skal være så lik som mulig, i forhold til eiendom og formue. Staten skal regulere slik at det ikke skjer en opphopning av disse goder slik at det ikke blir alt for store forskjeller mellom samfunnsklassene. Alle skal for eksempel ha lik mulighet til utdanning, uavhengig av familieinntekt. Med likhet som utgangspunkt mener Rawls at vi vil få et rettferdig samfunn, under forutsetning at forskjellsprinsippet kompenserer for ulikheter som likevel oppstår (*RSR*: 129).

Om individene har samme grad av politisk frihet vil de også ha samme mulighet for å påvirke politikken, og selv jobbe mot ulike posisjoner i samfunnet. Derfor mener Rawls at individene ikke kan bytte bort sine grunnleggende rettigheter og friheter. Disse rettighetene skal ikke kunne byttes mot sosiale og økonomiske fordeler, som tilhører det andre prinsippet (*RSR*: 108). Så langt ser vi at Rawls er enig med Mill om hva de grunnleggende rettighetene skal være betinget i. Når Rawls går over til å beskrive rettferdighet gjennom den opprinnelige posisjonen blir det klarhet i hvor han mener utilitarismen ikke strekker til.

3.5 Den opprinnelige posisjonen

Begrunnelsen for at Rawls' rettferdighetsteori tilhører kontraktteori er at vi kommer til enighet om hvordan samfunnet skal være organisert for at deltakerne av dette samfunnet i fellesskap skal komme fram til felles verdier. Han mener ikke som Hobbes (Jones, 1980: kap 2) at mennesket er i en naturtilstand og må inngå en avtale for å kunne leve i harmoni med

hverandre. Rawls' utgangspunkt for fordeling er i et etablert demokrati. Dermed er vi allerede enige om samarbeid i samfunnet. Hans kontrakt handler mer om å bli enig om hvilke personlige egenskaper, eller økonomiske forhold som ikke skal ha betydning for fordelingen i samfunnet. Han konstruerer derfor et tankeeksperiment som skal synliggjøre hvilke premisser som skal ligge til grunn før en gjør en fordeling. Dette kaller han den opprinnelige posisjonen. Der skal en tenke seg til hvilke faktorer som skal ha betydning for å få en rettferdig fordeling av godene i samfunnet. Rawls mener en skal se for seg en "tilstand" som vi ønsker individene skal være i når de skal bli enig om denne utgangsposisjonen. For å sikre at en oppnår rettferdighet skal alle opplysninger som ikke er relevant i fordelingsammenheng være skjult for deltakerne (uvitenhetens slør). Deres rase, etniske tilhørighet, kjønn eller ulike medfødte anlegg som styrke og intelligens er skjult for dem (*RSR*: 68). De kjenner heller ikke til hvilke omfattende doktriner²⁴ personene de representerer tilhører. I den opprinnelige posisjonen er også individene ukjent med hvilken sosial posisjon i samfunnet de har. Bak uvitenhetens slør kan en dermed innta den posisjonen som er nødvendig for å kunne fordele de, spesielt økonomiske godene, på en så rettferdig måte som det lar seg gjøre.

Med et slikt slør vil det ikke oppstå noe interessekonflikt mellom gruppene. Siden ingen kjenner til sin posisjon i samfunnet vil ingen, ut fra egeninteresse, være i stand til å favorisere noen bestemte individer eller grupper i samfunnet framfor andre. Derfor vil alle jobbe mot samme mål og sikre alle posisjoner i samfunnet. Den fordelingsformen det her vil være fornuftig å gjøre fordeling etter, er den fordelingen som vil gå i favør av de som kommer dårligst ut. Maksimin-regelen bruker Rawls som betegnelse på en slik fordeling. Denne regelen sier at en omfordeling bare kan begrunnes dersom det ikke finnes en alternativ fordeling som vil gi mer fortjeneste til de som får minst. "Det å rette blikket mot de verste utfallene har den fordel at det tvinger oss til å tenke over hva som virkelig er våre grunnleggende interesser når det gjelder utformingen av grunnstrukturen" (*RSR*: 174). Dermed kan vi fokusere på de godene som er "viktigst" for individet. Det vil også være den rasjonelt beste fordeling å gjøre. Egeninteressen til de som er dårligst stilt blir i en slik fordeling best ivaretatt (*RSR*: 173). Bak uvitenhetens slør kjenner som sagt ingen sin posisjon i samfunnet, dermed vil alle velge den fordelingsformen som blir best, sett at en er i den dårligst stilte posisjon. Dette valget er ikke framstilt som et egoistisk valg hos Rawls. Det er et fornuftsvalg, der en handler som representant for alle posisjoner i samfunnet. Som nevnt

²⁴ Med omfattende doktriner mener Rawls en samling av verdier, normer og oppfatninger som gjør at innehaveren av doktrinen kan vite hvordan han skal handle, tenke og opptre i bestemte situasjoner. Slike omfattende doktriner kan være livssyn og religion (Rawls 1993: 59)

kritiserte Rawls utilitarismen for den ikke forholdt seg til de ulikheter som til enhver tid vil være i samfunnet. Rawls mener han anerkjenner denne forskjellen når han presenterer den opprinnelige posisjonen.

Bak uvitenhetens slør er det ikke selve fordelingen av goder som skjer, men valg av rettferdighetsprinsipper. Den avtalen som blir inngått i den opprinnelige posisjonen er en hypotetisk og ikke-historisk avtale. Den er hypotetisk fordi en spør om hvordan fordelingen kunne vært, ikke hvordan den er. Ikke-historisk fordi en antar avtalen ikke er inngått, eller kommer til å bli det. Om den skulle blitt inngått ville det uansett ikke utgjort noe forskjell (*RSR*: 70). Han mener denne fordelingen ikke lar seg gjennomføre rent praktisk, og det har heller ingen betydning for teorien. Vi kan ikke stille oss i en fordelingsposisjon der både kjønn, rase og tidsalder er ukjent for oss. Og om vi kunne det, ville det likevel ikke gjort noe forskjell på teorien. Rawls mener han kan begrunne at alle ville valgt hans versjon av den opprinnelige posisjonen uansett, fordi enhver fornuftig ser at dette er det mest rasjonelle valget å ta. Det han vil formidle er at de skjulte faktorene ikke skal ha betydning når fordeling skal skje på en rettferdig måte. Selv om den opprinnelige posisjonen er et tankeeksperiment har den en praktisk funksjon, fordi vi når som helst kan tenke oss at vi var i den opprinnelige posisjonen (Rawls, 1993: 27). Og dermed kan vi finne ut hva som vil være relevante kriterier for fordeling.

Den opprinnelige posisjonen omfatter hos Rawls kun individer med normal styrke og intelligens (*RSR*: 68). Av dette følger at ikke alle er med. At de personer som ikke har styrke og intelligens innenfor normalen blir utelatt fra den opprinnelige posisjonen kan komme av at disse har behov for noe mer enn "bare" å bli representert i den opprinnelige posisjonen. Ved for eksempel funksjonshemming vil det trolig ikke være nok å være representert i den opprinnelige posisjonen. Sett at en funksjonsfrisk og en funksjonshemmet var blant de dårligst stilte. En omfordeling som plasserer begge to i kategorien "dårligst stilt", vil trolig resultere i at den funksjonshemmede kommer dårligere ut enn den funksjonsfriske, og hvor den funksjonshemmede derfor ikke får dekt sine behov. Derfor kan det tenkes at Rawls forstår den opprinnelige posisjonen som en idealtilstand der alle er innenfor normalen. De som er utenfor normalen, tas dermed hensyn til "etter" at en har blitt enig om rettferdighetsprinsippene i den opprinnelige posisjonen²⁵.

Om en tolker dette dit hen at Rawls mener individene har ulike forutsetninger for deltakelse i samfunnet, kan en relatere dette til Aristoteles' tanke om at individene hadde ulike

²⁵ Se grunnstrukturen punkt 4.6 for hvordan Rawls ivaretar naturlige forskjeller.

funksjoner i samfunnet. Som jeg har argumentert for er ikke rettferdig behandling at alle skal få likt, men at alle skal få etter behov. Her mener jeg Rawls ser nødvendigheten av å gi noen grupper mer enn bare best mulige økonomiske betingelser. Den fysiske og mentale kapasiteten må nemlig være innenfor normalen for å kunne nyttiggjøre seg av best mulig økonomiske betingelser på en hensiktsmessig måte. Personer som ikke har denne kapasiteten fortjener likevel å bli inkludert i fordelingen, selv om de ikke er representert i den opprinnelige posisjonen. En måte å si det på er at disse individene har behov for mer enn bare de godene som blir fordelt i den opprinnelige posisjonen, eller at de trenger spesiell tilrettelegging for å kunne nyttiggjøre seg disse godene. Blant annet Nussbaum²⁶ kritiserer Rawls på nettopp dette punktet, og hevder at han velger å se bort fra de spesielt utsatte gruppene. Rawls og Nussbaum presenterer med andre ord to ulike tilnærminger til hvordan en best kan ivareta de deltakerne av samfunnet som har spesielle behov, behov "ut over normalen"²⁷

I rettferdighet som rimelighet diskuterer Rawls hvorfor medlemmene av den opprinnelige posisjonen ville valgt rettferdighet som rimelighet framfor utilitaristiske prinsipper. Han mener blant annet at rettferdighet som rimelighet gir et bedre sikkerhetsnett for de svakeste stilte. Grunnen til dette er at grunnleggende friheter ikke kan forsakes av økt samfunnsnytte (frihetsprinsippet). Han mener også at rettferdighet som rimelighet vil medføre mindre sosiale og økonomiske forskjeller mellom de sterkeste og de svakeste (forskjellsprinsippet). Når det gjelder forskjellen mellom denne teorien og utilitarismen er det utfallet av fordelingen som er forskjellig. Utilitarismen vil ikke ha noen motforestillinger mot fordelingsgrunnlaget i den opprinnelige posisjonen. En rettferdig fordeling i samfunnet skal inkludere alle individer, alle har samme verdi uavhengig av blant annet kjønn og rase, også i utilitarismen. Men at fordelingen skal sikre av de dårligst stilte vil ikke forsvares innen utilitarismen. I utilitarismen vil en heller velge det fordelingsalternativet der samfunnet totalt sett får størst gevinst. Sett i forhold til behandling i helsesektoren vil en i utilitarismen mene at de behandlingene det er mest rettferdig å bruke ressurser på er de som kunne hjulpet flest,. Selv om Rawls ikke avviser nyttemaksimering, vil han samtidig i denne sammenheng mene at den mest rettferdige fordelingen er den som kommer de dårligst stilt til gode, selv om dette skulle bety redusert nytte totalt sett for samfunnet.

²⁶ I *Frontiers of justice* (Nussbaum, 2006) kritiserer hun Rawls for ikke å inkludere alle i den opprinnelige posisjonen. Jeg drøfter noe av hennes kritikk i slutten av dette kapittel.

²⁷ Nussbaums alternativ blir presentert i kritikken av Rawls i siste del av kapitlet.

I den opprinnelige posisjonen skal frie og likeverdige borgere inngå rimelige betingelser for samarbeid, der målet er regulering av grunnstrukturen (*RSR: 71*). Hva grunnstrukturen er, og hva Rawls mener med fri og likeverdige borgere skal jeg komme tilbake til, men først skal jeg vise til hva han mener er rimelige samarbeidsbetingelser for et samfunn.

3.6 Hva er rimelig i samarbeid?

Rettferdighetsprinsippets formål er å fordele de godene og byrdene som er i et samfunn. Dette rettferdighetsprinsippet er en del av den politiske rettferdighetsoppfatningen. Samarbeidet bygger dermed på en enighet om hva som er en rimelig modell for fordeling av goder og byrder.

Disse prinsippene angir de grunnleggende rettighetene og pliktene som de viktigste politiske og sosiale institusjonene skal tilkjenne folk, de regulerer fordelingen av de godene som skapes gjennom samarbeid, og fordeler de byrdene som er nødvendige for å opprettholde det (*RSR: 59*).

For at samarbeidet skal være velfungerende må alle respektere de samarbeidsreglene som er inngått. "Fornuftige personer forstår også at de må overholde disse prinsippene, til og med på bekostning av sine egne interesser hvis situasjonen tilsier det, forutsatt at andre kan forventes å overholde dem". (*RSR: 58*). Dermed må samarbeidet være bygd på gjensidig tillitt og respekt mellom individene. Rawls mener det er til det beste for alle i samfunnet å ha denne formen for samarbeid. Men selv i demokratiske samfunn, mener jeg, er det ikke er åpenbart at alle tjener på dette samarbeidet, alle fall ikke på samme måte. Det kan være mer eller mindre grad av fortjeneste, og de med mest kapital vil tjene minst på det. Personer med mye økonomisk kapital har mulighet til å handle det de trenger, i form av helse og eiendom, og har dermed ikke like stort behov for rimelig samarbeid. Rawls mener at samarbeid lønner seg fordi det vil øke produksjonen av goder i samfunnet. Derfor mener Rawls at alle vil se at samfunnet totalt sett er tjent med et samarbeid. Et annet argument for utligning mener jeg kan være at det fører til like muligheter, og da er vi tilbake ved Rawls' prinsipp om sjanselighet. Som nevnt mener Rawls prinsippet om sjanselighet skal prioriteres før forskjellsprinsippet. De fleste vil nok mene at det å være født inn i et bestemt samfunnslag ikke skal være avgjørende for de muligheter en har, og går derfor med på å utligne denne forskjellen. Slik

sett kan en si de som har minst å tjene på omfordeling også får en gevinst, nemlig anerkjennelse, at en kan forsvare/rettferdiggjøre den posisjonen en har. Om en er født inn i øvre samfunnslag kan en ikke så enkelt rettferdiggjøre fordelene en har av sin posisjon. Ved å omfordele slik at "alle" får samme mulighet, eller tilnærmet samme mulighet, vil en kunne føle en reell konkurranse og dermed også kunne legitimere sin posisjon. Anerkjennelse for ens posisjon blir med andre ord mindre problematisk når en har tilnærmet sjanselighet. Slik tror jeg at alle i mer eller mindre grad tjener på samarbeid og omfordeling av de materielle godene. Det kan dermed også forsvares ut fra nytteprinsippet, siden det vil gagne alle deltakere i samfunnet.

Merk at så lenge vi forutsetter at en fornuftig pluralisme er et faktum, er et velordnet samfunn der alle medlemmene aksepterer den samme omfattende doktrinen, en umulighet. Men demokratiske samfunnsborgere som tror på ulike omfattende doktriner, kan bli enige om en politisk rettferdighetsoppfatning. Den politiske liberalismen anser at dette er tilstrekkelig og samtidig det mest fornuftige grunnlaget for sosial enhet som er tilgjengelig for oss som medlemmer av et demokratisk samfunn. (*RSR*: 62).

Rawls mener det er gjennom politikken en kan komme til enighet om en samlet rettferdighetsoppfatning. Han sier ikke noe om hva som er den rette etiske teori, bare hvilke hjelpemidler en kan bruke i demokratiet for å komme fram til en form for rettferdighet som alle i samfunnet vil akseptere. Han mener ikke at en nødvendigvis ikke kan ha en etisk overbevisning, men viser hvordan en gjennom fornuft har mulighet til å forhandle fram en politisk rettferdighetsfordeling. Rawls bruker begrepet overlappende konsensus: "Med dette mener vi at den politiske oppfatningen støttes av fornuftige, men motstridende religiøse, politiske og moralske doktriner som oppnår en betydelig tilhengerskare og varer gjennom generasjoner" (*RSR*: 89). Derfor kan medlemmene av pluralistiske samfunn bli enige om felles rettferdighetsoppfatninger. De kan komme fram til politisk enighet til tross for blant annet ulike religiøse overbevisninger. Rawls viser dermed hvorfor et demokratisk samfunn er mer enn at flertallet bestemmer. I et demokrati vil enhver gå for den fordelingen som vil gagne ethvert individ. Grunnen er at rettferdighet som rimelighet, i følge Rawls, bygger på demokratiske grunnverdier. Et demokrati er en samfunnsstruktur som ivaretar det enkelte individ. Dermed passer Rawls' teori om rettferdighet i et allerede etablert demokrati. Bare her kan grunnlaget for samarbeid som kreves for hans rettferdighetsteori fungere. Han tar for seg de ideelle samarbeidsforholdene (demokratiet) og de "ideelle borgerne" (alt innenfor normalen) for å drøfte hva rimelig samarbeid kan begrunnes i.

3.7 Grunnstrukturen

Grunnstrukturen hos Rawls omfatter de institusjoner som alle borgerne i samfunnet er medlemmer av. Eksempel på slike institusjoner i vårt samfunn er helsetjenestene og det offentlige skoleverket. Han sier grunnstrukturen er: “det bakenforliggende sosiale rammeverket som individers og sammenslutningers virksomhet foregår innenfor”. (RSR: 62). En rettferdig grunnstruktur skal være en bakgrunnsrettferdighet. Alle skal ha samme mulighet/rettighet til for eksempel å få prøvd sin sak i en domstol, eller rett til helsehjelp. Grunnstrukturen er ment som en ”pakke” av alle de instanser en trenger for å gi alle likt tilbud. Rettferdighetsprinsippene skal anvendes på grunnstrukturen. Slik blir det grunninstitusjonene sitt “ansvar” å tilse at rettferdighetsprinsippene blir anvendt på den tiltenkte måten..

Rawls opererer med tre rettferdighetsnivåer:

Først har vi lokal rettferdighet (prinsipper som kan anvendes direkte på institusjoner og sammenslutninger), dernest nasjonal rettferdighet (prinsipper som kan anvendes på samfunnets grunnstruktur) og endelig global rettferdighet (prinsipper som kan anvendes på internasjonal lov) (RSR: 64).

I fordeling av helsetjenester er det den nasjonale rettferdighetsformen som er relevant. Det er også denne formen han argumenterer for i rettferdighet som rimelighet, altså hvordan grunnstrukturen skal organiseres, og på hvilke vilkår.

Noen begrensninger blir lagt i grunnstrukturen. Siden det gjelder for rettferdighetsområdet som omhandler det statlige ansvaret er det dermed ikke en moralsk doktrine. Det er rettferdighetsprinsipper som skal gi et helhetlig offentlig ”tilbud” til medlemmene av dette samfunnet. Det er et politisk spørsmål, altså hvordan politiske og sosiale institusjoner skal fungere.

“Den andre begrensningen er at vi hovedsakelig er opptatt av hva som ligger i begrepet rettferdighet når det brukes på et velordnet samfunn”. (RSR: 65).

Rettferdighet som rimelighet er en politisk rettferdighetsoppfatning for et spesialtilfelle, nemlig grunnstrukturen i et moderne demokratisk samfunn. På denne måten er denne oppfatningen mye mindre omfattende enn omfattende filosofiske moraldoktriner som for eksempel utilitarismen, perfektjonismen og intuisjonismen. Den retter oppmerksomheten mot det politiske (i form av grunnstrukturen), som bare er en del av moralens domene. (RSR: 67).

Derfor sier ikke rettferdighet som rimelighet noe om begrepet rettferdighet på generelt grunnlag. Jeg mener det ikke er mulig å behandle rettferdighetsbegrepet uten en mer generell oppfatning av hva det er. Men så lenge en legger til grunn en aristotelisk forståelse av dette²⁸ kan en likevel diskutere den felles forståelse av hvilke egenskaper som må ligge til grunn for et rettferdig samfunn.

Som nevnt tidligere skal Rawls' rettferdighetsoppfatning anvendes på konkrete tilfeller. I utilitarismen er det generelle prinsipper som gjelder uavhengig av samfunnsstrukturen. Det er som Rawls betegner det, en moralsk doktrine. Hos Rawls er det snakk om en politisk rettferdighetsteori, og rettferdig fordeling i demokratiet er et politisk anliggende. En kan gjøre et skille mellom rettferdighet som politisk og moralsk spørsmål. Når det kommer til fordelingsrettferdighet vil en i politikken ha en diskusjon om hvordan denne fordelingen skal kunne framstå som mest mulig rettferdig. Rettferdighet som et moralsk spørsmål dreier seg om de forutsetninger som en legger til grunn for den politiske fordelingen av goder. Beskrivelsen av hvordan Rawls kan ta skrittet til det politiske nivå uten å forholde seg til det moralske mener jeg kan begrunnes aristotelisk. Ved å legge aristoteliske forutsetninger til grunn, kan Rawls gå rett på drøftingen på det politiske plan. Veien til denne oppfatningen mener jeg å ha redegjort for i kapittel 1.

Rawls argumenterer, gjennom sin kontraktteori, for at en stat er basert på et politisk samarbeid. Dette samarbeidet er en betingelse for en velfungerende stat, og en kan ikke avstå fra dette samarbeidet. "Mens vi forlater fellesskapene frivillig (de konstitusjonelle frihetene garanterer dette, religiøst frafall er ikke en forbrytelse), kan vi i en viss forstand ikke forlate vårt politiske samfunn frivillig". (*RSR*: 74). Så selv om vi som individ ikke er en aktiv deltaker politisk, må vi likevel forholde oss til den statlige reguleringen vi er en del av.

Grunnstrukturen er slik innrettet at når alle følger de offentlig anerkjente reglene for samarbeid og respekterer de kravene reglene spesifiserer, vil den bestemte fordelingen av goder som følger av dette, bli oppfattet som rettferdig (eller i det minste ikke urettferdig) uansett hvilken fordeling dette skulle vise seg å være.

La oss utdype: Innenfor rammen av en bakgrunnsrettferdighet etablert av grunnstrukturen kan enkeltpersoner og sammenslutninger gjøre som de vil, så langt institusjonens regler tillater det. Legg merke til at en bestemt fordeling overhodet ikke kan vurderes annet enn ut fra krav (rettigheter) enkeltpersoner gjør gjeldende på bakgrunn av en innsats innenfor det rimelige samarbeidssystemet som denne fordelingen er et resultat av. I motsetning til i utilitarismen kan begrepet tildelingsrettferdighet

²⁸ Se kapittel 1.

ikke anvendes her. Det finnes ingen kriterier for rettferdig fordeling utenfor bakgrunnsinstitusjonene og utenom de rettighetene som kommer fram ved at man faktisk går gjennom prosedyren. Det er bakgrunnsinstitusjonene som skaper de forholdene for rimelig samarbeid som rettighetene skriver seg fra. (RSR: 113).

3.8 Frie og likeverdige personer

Til nå har jeg forklart og drøftet hvordan Rawls mener et rettferdig samfunn må være organisert. Rawls introduserer den opprinnelige posisjonen for å begrunne rettferdighetsprinsippene. Utgangspunktet for fordelingen skal skje bak uvitenhetens slør. Dermed vil ingen uvesentlige faktorer, som rase og kjønn, påvirke fordelingen. Videre kommer det fram hvordan denne posisjonen skal sikre at det er rettferdighetsprinsippene som blir lagt til grunn i grunnstrukturen. Det som ikke er tatt opp like inngående er hvilke personlige egenskaper og rettigheter Rawls tillegger enkeltindividet. Men det er ikke fordi det er en mangel hos Rawls. Han forklarer på en inngående måte hvilken posisjon individet har i staten, og hvilke personer dette gjelder. “Vi begynner med den sentrale ordnende ideen om samfunnet som et rimelig system for samarbeid mellom frie og likeverdige personer”. (RSR: 67). Som kontraktteoretiker mener Rawls samfunnet er basert på et frivillig samarbeid mellom individene. Dette samarbeidet skal sikre individers menneskelige rettigheter.

Rawls forutsetter at samarbeidet foregår mellom frie og likeverdige personer. Dette begrunner han i den opprinnelige posisjonen. Samfunnet må bestå av frie og likeverdige personer om en skal sikre rettighetene til alle individene. Ingen av deltakerne kan være under tvang når de skal inngå i et frivillig samarbeid. Måten en skal gå fram på for at samfunnet skal bestå av frie og likeverdige personer er at fordelingsgrunnlaget blir vedtatt i den opprinnelige posisjonen. Dette sikrer at eiendom og økonomiske midler blir fordelt slik at de dårligst stilte skal få mest mulig. Et egalitært samfunn er noe Rawls ser på som utopisk. Ved en fordeling mellom de dårligst stilte og de best stilte (om samfunnet bare besto av to grupper) vil det likevel være grunner som taler for ulik fordeling mellom dem. Fordi deltakerne i den opprinnelige posisjonen vil spørre seg om det fins grunner til å akseptere ulikheter mellom dem (RSR: 202).

Partene vil godta ulikheter i inntekt og formue når disse bidrar effektivt til å bedre alles situasjon sammenlignet med lik deling. Dette fører oss til forskjellsprinsippet. Når vi bruker lik deling som fast punkt, kan de som tjener mer gjøre det på vilkår som er akseptable for de som tjener mindre, og spesielt de som tjener minst (RSR: 202-203).

Dermed vil rettferdig fordeling heller være den fordelingsformen som går i de svakestes favør. “Rimelige samarbeidsbetingelser må bestemmes gjennom en avtale mellom de som deltar”. (RSR: 68). Slik ser det ut som Rawls mener at rettferdighet er noe samfunnsmedlemmene kan forhandle seg frem til. I kraft av å være medlem av et samfunn vil deltakerne kunne komme til enighet om hva som vil være rettferdige vilkår. Dette gjelder rettferdighet i forhold til hvilke fordelingsalternativ en vil kunne godta.

Spesielt må disse betingelsene sikre frie og likeverdige personer en rimelig stilling, og de må ikke åpne for at noen får urimelige forhandlingsfordeler framfor andre. Videre må vi utelukke makt og tvang, juks og bedrag og så videre (RSR: 68).

For så lenge dette ikke er utelukket kan heller ikke borgerne opptre som frie og likeverdige.

Betingelsene for en rimelig avtale mellom frie og likeverdige mennesker om hovedprinsippene for rettferdighet innenfor grunnstrukturen må utelukke forhandlingsfordeler, som nødvendigvis vil oppstå over tid innen ethvert samfunn som et resultat av sosiale og historiske tendenser som forsterkes over tid (RSR: 69).

3.9 Hva mener så Rawls med frie og likeverdige borgere?

Helt fra starten ser vi altså på et demokratisk samfunn som et politisk samfunn som utelukker en aristokratisk eller konfesjonsbasert stat, for ikke å snakke om en stat basert på slaveri, kastevesen eller rasisme. Denne utelukkelsen er en konsekvens av at vi bruker moralske evner som grunnlag for politisk likeverd (RSR: 75).

Rawls forutsetter at medlemmene i den opprinnelige posisjonen har to moralske evner: rasjonalitet og rimelighet. Dermed utelukker han også de som ikke har denne forutsetningen²⁹. Dette har Rawls høstet mye kritikk for med hensyn til rettferdighet. Blant annet har Nussbaum tatt opp dette. Denne kritikken blir redegjort for i følgende.

²⁹ Se punkt 4.8.

3.10 De dårligst stilte

Fordelingsrettferdighet når det gjelder helse er å ivareta de som har behov for hjelp. Hele intensjonen med helsehjelp er å hjelpe de som har behov. Motivasjonen for hjelp har sitt utgangspunkt i medmenneskelighet, ikke lønnsomhet. Likevel blir det diskutert lønnsomme og ulønnsomme pasienter. De lønnsomme er de med gode prognoser i forhold til helbredelse. Om de får en kort, men intensiv behandling slik at de igjen kan bidra i samfunnet gjennom å betale skatt kan en betegne dem som lønnsomme. Men dette gjelder ikke alle. Mange vil ha kontinuerlig behov for helsehjelp. De som har kontinuerlig behov for hjelp fra helsetjenesten vil ikke bli ”lønnsomme” for samfunnet. Disse pasientene vil ofte være dem med lav sosioøkonomisk status. De er dermed de Rawls betegner som de dårligst stilte i samfunnet. Rawls mener at de rettferdighetsprinsippene han foreslår kan bidra til å utjevne slike forskjeller. Men selv om vi tar utgangspunkt i denne teorien er det ikke alle som blir inkludert. Medlemmene i den opprinnelige posisjonen representerer borgere med styrke og intelligens innenfor normalen. De som ikke er med i denne forhandlingen er for eksempel psykisk utviklingshemmede. Nussbaum mener Rawls ikke gjør rede for hvordan hans fordelingsrettferdighet skal komme disse til gode.

Hensynet til funksjonsevne utsettes til etter samfunnsinstitusjonene er etablert hos Rawls. Siden menneskene har ulike funksjonsevner er dette noe en må ta hensyn til i etableringen av institusjonene mener Nussbaum. Derfor må det inn i valgsituasjonen, slik at for eksempel funksjonshemmedes rettigheter også blir sikret i den opprinnelige posisjonen. Hun presenterer en liste over ti kapabiliteter. Disse er: liv, kroppslig helse, kroppslig integritet, sansning, fantasi og tenkning, følelser, praktisk fornuft, samhörighet, andre arter, lek og til slutt kontroll over omgivelsene, som hun deler i A) politisk og B) materielt (Hellum, 2010: 67-68). Rettigheter menneskene har er midler eller ressurser som er nødvendig for å realisere kapabilitetene (Nussbaum, 2006: 284). Nussbaum kritiserer måten partene i den opprinnelige posisjonen presenterer borgere på. Hun mener den i alt for stor grad forutsetter at borgerne er like med hensyn til ressurser og evner, og at samarbeid skal lønne seg for alle parter. I den virkelige verden er folk ulike. Noen bidrar med mer enn andre. Noen trenger mer ressurser selv om de ikke kan bidra like mye. Uenigheten mellom Nussbaum og Rawls handler i stor grad om hva som skal være med i den opprinnelige posisjonen. Poenget til Nussbaum er at en god rettferdighetsteori skal være formålsorientert³⁰, ikke prosedural. I en slik formålsorientert teori faller poenget med den opprinnelige posisjonen bort (Nussbaum,

³⁰ En formålsorientert teori er: Vi starter med å artikulere målsetningene for et rettferdig samfunn, deretter spør vi hvordan samfunnet skal være organisert.

2006: 176-179). Hun sammenligner det med hvordan vi går til verks når vi skal konstruere et samfunn. Hun mener for eksempel at tilrettelegging for folk i rullestol må være med allerede i plantegningen, og ikke bli tatt til vurdering når bygningen allerede er kommet opp. Dette mener hun Rawls ikke tar med i sin opprinnelige posisjon. For å sikre rettighetene til disse mener hun at også de må med i den opprinnelige posisjonen.

Som vist har allerede Rawls prøvd å sikre de som kommer dårligst ut i den opprinnelige posisjonen. Han mener det alltid vil være forskjeller i et samfunn. Selv om borgernes friheter, rettigheter og like muligheter er sikret, vil det være forskjeller, og det vil være de som tilhører inntektsgruppen med lavest forventninger som vil være de dårligst stilte (*RSR*: 123). Men, som sagt, er det også noen han ikke en gang tenker inn i den opprinnelige posisjonen, de som ikke har styrke og intelligens innenfor normalen. Men hvem er dette? I følge Nussbaum er dette blant annet personer med ulike funksjonshemninger (Nussbaum, 2006: 26-27). Det en kan spørre seg om i første omgang er hvorfor Rawls velger å utelate noen fra den opprinnelige posisjonen? Det kan være ulike svar på dette spørsmålet. Jeg vil gi to ulike svaralternativer. Det første svaret kan være noe så enkelt som at han ikke ser det som en relevant forskjell som burde vært tatt høyde for i den opprinnelige posisjonen. Når det gjelder Nussbaums eksempel om funksjonshemmede, kan det se ut som Rawls mener at slike forskjeller først blir relevant etter at en har valgt rettferdighetsprinsipper i den opprinnelige posisjonen. Det kan tenkes at han mener dette er ulikheter som har betydning først når en kommer over på et institusjonsnivå. Ulikheter vil det til enhver tid være. Noen kan for eksempel ha dårlig syn eller hørsel. Andre kan ha dårlig gangfunksjon eller andre former for muskulære plager. Når han henviser til den opprinnelige posisjonen er det et hypotetisk fordelingsutgangspunkt, men det gjenspeiler likevel de samfunnsmedlemmene en finner i et samfunn. Som i faktiske samfunn, vil det også i et hypotetisk tenkt tilfelle være ulike grader av normalitet. Det vil være forskjell både når det kommer til mental kapasitet og når det kommer til fysiske begrensninger. Om normalen er tenkt som bare en slags gjengivelse av samfunnet vil det være personer med ulike funksjonsproblemer, på samme måte som det er varierende grad av mental kapasitet. Dette behøver ikke ha en negativ konsekvens for Rawls' begrunnelse for den opprinnelige posisjon. Hans poeng er nettopp at de som er bak uvitenhetens slør når fordelingen skal gjøres er ulike, og dermed vil velge ut fra en intensjon om at de kan være hvilken som helst av deltakerne av samfunnet. Kritikken om at ikke alle som er med i den opprinnelige posisjonen får samme mulighet fordi de har ulike utgangspunkt er nettopp Rawls' poeng også.

Det fins også en annen måte å forsvare Rawls på. Som jeg har sagt tidligere er det ikke alle som er med i den opprinnelige posisjonen. Men er dette fordi Rawls mener de ikke har en plass i det moderne demokratiet? Eller burde deres rettigheter være begrenset på en annen måte fordi de ikke er likeverdige på samme måte som resten av medlemmene? Jeg tror ikke Rawls mener noe av dette.

Den opprinnelige posisjonen skal bare sikre at alle involverte parter får samme muligheter, og at ulik fordeling skal være det beste alternativet for den som kommer svakest ut. Men han er oppmerksom på at dette ikke er tilstrekkelig for alle medlemmene av samfunnet. Om barn skal delta på samme vilkår som voksne i den opprinnelige posisjonen ville de nok til enhver tid vært i den gruppen som kom svakest ut. Dermed har enkelte grupper eller personer behov for ivaretagelse som omfatter mer enn den opprinnelige posisjonen tar høyde for. Derfor er det en mulighet for at Rawls mente at disse måtte legges spesielt til rette for i grunnstrukturen.

Det er kun økonomiske og sosiale forskjeller som den opprinnelige posisjonen skal forhindre når det ikke kommer den dårligst stilte til gode. Naturlige forskjeller må forskjellsprinsippet kompensere for. I et samarbeid vil de som har vært mer heldig med sine gener enn andre forvalte disse slik at det kommer de som har vært mindre heldig til gode.

De som har bedre medfødte anlegg (som har fått “utdelt” gode anlegg som de ikke har gjort seg moralsk fortjent til) oppmuntres til å strebe etter enda større fordeler – de er allerede begunstiget med en heldig plassering på fordelingsskalaen – forutsatt at de utvikler anleggene sine og bruker dem på en måte som bidrar til det felles beste, og spesielt til fordel for dem som har dårligst medfødte anlegg (som har fått “utdelt” mindre gode anlegg som de ikke har gjort seg moralsk fortjent til) (RSR: 204).

I utgangspunktet skulle en anta at de som var best stilt var dem som var minst fornøyde og derfor ville misligholde samarbeidet (RSR: 205). Men Rawls tenker seg at et slikt samarbeid i samfunnet vil føre til stabilitet. Derfor vil det være i de best stiltes interesse også å bidra i fellesskapet.

3.11 Frihet

Som jeg viste i kapittelet om utilitarisme og helse, er frihet og ansvar ved egen sykdom omdiskutert. Ved selvpåførte lidelser vil begrunnelsen for ansvar avhenge av hvordan en definerer individuell frihet. På den ene siden kunne en si at ved å gi alle de samme valgmulighetene er en fri til å gjøre de rette avgjørelser i forhold til sin egen helse. Eller en kan i motsatt fall si at den friheten en har som enkeltindivid vil alltid være en begrenset frihet, enten gjennom begrenset kunnskap om eget beste, eller begrenset av ”ytre” omgivelser, for eksempel sosioøkonomisk status. Dermed vil det aldri være snakk om en ubetinget frihet for alle. Fordi frihet er ikke en enhetlig målestokk. Frihet forstått som mulighet for å oppnå det beste for den enkelte vil arte seg forskjellig for ulike individer. Det kan selvfølgelig påstås at en noen ganger ønsker frihet til å gjøre det som går i mot det fornuften tilsier, som for eksempel å ha frihet til selv å bestemme om en vil drikke alkohol, røyke osv. Diskusjonen om frihet ved slike valg går jeg ikke videre inn på i denne teksten, men jeg tror det vil være enighet om at det i noen tilfeller vil gi mer frihet for noen ved å begrense friheten for andre. Når det gjelder barn er dette en helt legitim tanke. Barn har begrenset frihet. Ofte er denne begrensede friheten begrunnet nettopp i at den skal øke friheten på et senere tidspunkt. Dette gjør seg spesielt gjeldende når det kommer til utdanning. Skoleplikt bidrar til å øke valgfriheten for den enkelte, fordi utdanning på sikt vil øke valgfriheten til disse barna. I slike tilfeller kan en si at begrenset frihet vil kunne øke friheten på sikt til de direkte involverte parter. Det er mulig at slike tilfeller også lar seg begrunne når det gjelder helse. Mange risikofaktorer for sykdom har vi gode kunnskaper om. Blant annet gjelder dette for eksempel sukker og tobakk. På grunn av helsefarene ved tobakk må en være 18 år for kjøpe det. I det siste har det pågått en diskusjon om denne grensen burde heves til 20 år. Argumentasjonen for dette er at en vil begrense andelen av nye røykere. Gjennom å heve aldersgrensen vil det bli enda vanskeligere for de aller yngste å få tilgang på tobakk, og en antar at jo eldre en blir, jo mindre sjanse er det for å begynne å røyke. Ut fra en slik tankegang vil det med nødvendighet også medføre at en antar at de som er røykere ikke har de nødvendige forutsetninger for å gjøre det rasjonelle valget. Om en begrenser friheten ved for eksempel å forby tobakk i et samfunn, er det da en begrensning av friheten til enkeltindividet? I så fall, hvilke individer er det som denne begrensningen er lagt på? Det er uten tvil rent helsemessig at en ikke ønsker at noen benytter seg av tobakk i samfunnet. Grunnen til at tobakk er i en slik særegen posisjon er den avhengigheten den skaper hos brukerne. En antar at brukere av tobakk ikke starter med dette for å skape en avhengighet, på samme måte som en ikke antar at de som misbruker rusmidler starter med dette for å bli avhengig. Avhengighet av rusmidler, medregnet tobakk,

er en konsekvens av bruken, ikke et mål i seg selv. Men hvordan skal en få til et samfunn der deltakerne kan gjøre frie rasjonelle valg, uten å være styrt av en fysisk og psykisk avhengighet? Kan en påstå noen er fri når de er fysiologisk avhengig av et rusmiddel? Ved slike valg ser en at en like mye kan argumentere for begrensning av frihet for å skape like muligheter og samme reelle frihet.

Det jeg har prøvd å vise i det foregående avsnittet er at en begrensning av den enkeltes frihet kan begrunnes i det kan gi reell frihet i et større perspektiv. Men det fins også en annen måte å begrunne begrensning av valgfrihet på. En kan også diskutere om en har forpliktelser overfor andre i samfunnet, og i den forstand må innskrenke sin frihet. Siden vi er født med ulike utgangspunkt, som for eksempel ulikheter i helse og evner, vil vi bidra ulikt i samfunnet. Men våre evner er ikke samfunnets evner, de er personlige (*RSR: 247*). På samme måte som Rawls mener en må utligne slik at de svakeste kommer best ut, skal en ikke straffe de som har vært heldige med anleggene sine. Men ved å utvikle evnene våre vil det komme samfunnet som helhet til gode, og dermed også bedre vilkår for de som har mindre (*RSR: 247*).

3.12 Kritikk av Rawls

Som jeg har vist i den foregående drøftingen er det flere grunner til at Rawls sin teori om rettferdighet vil kunne gi en bedre fordeling av midlene i helsesektoren enn utilitarismen kan gjøre. I hans rettferdighetssystem vil det ikke være relevant å diskutere lønnsomme og ulønnsomme pasienter. Dermed kan en si hans begrep om rettferdighet passer mer inn i forhold til intensjonen av hva helsetjenesten skal tilby. Selve grunntanken i en offentlig finansiert helsetjeneste forholder seg til at det ikke skal være noen tapere, det skal med andre ord ikke kunne argumenteres økonomisk for hvorfor noen skal behandles framfor andre. Det er primært to prinsipper som legges til grunn for den behandlingen som blir tilbydd i det offentlige. Disse to er: behov og helse. Behovet skal være betinget i forhold til andre, dem med størst behov skal komme først. Helse er mål i livskvaliteten til den enkelte, med andre ord skal det ytes hjelp som er med på å bedre livskvaliteten, forutsatt at det er innenfor rimelighetens grenser. Systemet er basert på tillitt. En skal yte etter mulighet og få etter behov. Så lenge tillitten er til stede er det ikke behov for et stort kontrollorgan, og dermed har en også mer ressurser å benytte på helsefremmende tiltak.

Som nevnt, går Rawls' teori om rettferdighet ut på å sikre alle et minimum av primærgoder fra fellesskapet. Den alvorligste kritikken av Rawls er, slik jeg ser det, at denne

fordelingsmodellen ikke fanger opp den voksende forskjellen mellom de beste og de dårligst stilte. Denne kritikken er for øvrig ikke bare Rawls som rammes av. Hele den liberalistiske tradisjonen vil i større eller mindre grad havne i samme dilemma³¹. Rawls' forskjellsprinsipp krever at ulik fordeling skal komme de svakeste til gode. Sett at vi hadde to ulike fordelingsalternativ. Det første er en fordeling på 40-60 og det andre er en fordeling på 41-140. siden en i maksimin-regelen skal velge det alternativet der de dårligst stilte kommer best ut vil en velge alternativ to. Problemet med en slik fordeling er at forskjellen kan bli uforholdsmessig stor. Selv om forskjellsprinsippet til Rawls skal kompensere for denne forskjellen, mener jeg teorien har en svakhet ved at den ikke ser på hvor stor forskjellen mellom gruppene er. Med tanke på at hans teori er tiltenkt et moderne demokrati er det ikke snakk om at fordelingen kun sikrer et minimum av goder i samfunnet. En kan anta at levestandarden er forholdsvis god for alle, også de svakest stilte³². For å få et harmonisk demokrati må en også se på forskjellen mellom gruppene, ikke bare hvordan vi skal fordele slik at det kommer den svakest stilte til gode.

Poenget hos Rawls er imidlertid ikke at midlene skal fordeles likt, han mener rettferdighet er å sikre at ikke noen faller utenfor. Problemet med denne teorien, og andre tilsvarende, er at det klaseskillet og økonomiske forskjeller en har mellom gruppene er noe vi ser er økende. Fordi så lenge det kun er øking av velferd hos den dårligst stilte gruppa som er kriteriet for omfordeling vil det være flere ting er overser i et rettferdighetsspørsmål. Et godt eksempel de voksende problemer i samfunnet forårsaket av et slikt mål på rettferdighet er hvordan lønnsforhandlinger er organisert. Enhver yrkesgruppe eller organisasjon forhandler om lønnsvilkår for seg selv. Uenighetene går som oftest ut på at arbeidstakerne ønsker lønnsforhøyelser eller endrede pensjonsrettigheter. Lønnsveksten er beregnet ut fra veksten i økonomien.

Forskjellen mellom yrkesgruppene er forholdsvis stor. Selv om Norge er et av de landene med minst forskjell i lønn mellom gruppene er det fremdeles forholdsvis store forskjeller mellom hva de ulike gruppene tjener. Men om en ser på utviklingen i samfunnet er det ikke slik at disse ulikhetene ser ut til å bli mindre, heller større. Dermed vil disse forskjellene vokse. De siste år når arbeidstakere har gått ut i streik har det vært begrunnet i dette, altså lik lønn for likt arbeid, og mer likelønn mellom ulike grupper. Lønningen alene behøver ikke nødvendigvis å skulle si noe om levevilkårene til innbyggerne i landet, alle fall

³¹ Hvor vidt dette behøver å være et problem er det som kjent uenighet om. Jeg diskuterer dette i forhold til en helsetjeneste, dermed vil ikke alle argument være berettiget innenfor andre politiske områder.

³² Spesielt om en legger en skandinavisk velferdsmodell til grunn.

ikke om det meste av godene er ”gratis” altså dekt av det offentlige. Men denne kampen om likelønn kommer i en tid hvor vårt samfunn beveger seg i en retning av privatisering på flere områder som tidligere kun har vært tilgjengelig i offentlig regi³³. Vi har flere private sykehus som tilbyr behandling både for lidelser som det er lange ventelister for i det offentlige, samt tilbud om plastisk kirurgi. Flere av disse operasjonene blir ikke dekt av det offentlige, og dermed er det inntekt som avgjør noe av den helsehjelpen som er tilgjengelig for dem som har behov for det.

Som jeg har prøvd å vise er Rawls’ teori om rettferdighet et bedre fordelingsalternativ enn utilitarismen når en ser på hvilken fordeling det faktisk vil få for den enkelte i samfunnet. I henhold til Rawls sin teori vil alle være sikret et minimum av primærgoder, mens det i utilitarismen ikke med nødvendighet fører til rettigheter til alle. Likevel viser hans teori en del svakheter i forhold til hva utviklingen i samfunnet kan gå i retning av. Dermed tror jeg ikke hans teori om rettferdighet vil føre til et ønsket samfunn, om en legger vekt på likhet. Selv om Rawls’ teori om rettferdighet ikke er en optimal rettferdighetsteori på alle områder, må en ha en alternativ fordelingsform for å kunne forkaste hans. Jeg mener å ha vist at Rawls’ teori om rettferdighet er å foretrekke framfor utilitarismen når det gjelder fordeling i helsetjenester. Dette fordi hans teori ikke bare har en bunnsikring for ulike rettigheter, men fordelingen vil alltid være begrunnet i at de dårligst stilte får det bedre. Likevel har jeg underveis påpekt hvilke problemer også Rawls’ teori møter. Blant annet er det at han ikke inkluderer alle i den opprinnelige posisjonen. Jeg mener også at han ikke på en fullverdig måte sikrer at forskjellen mellom fattig og rik øker, med den problematikken det kan føre ved seg. Videre vil jeg ta for meg noen av de alternative retninger innenfor rettferdighetsfilosofi. Dermed vil jeg starte med å se på hva liberalismens utfordringer i et moderne demokrati går ut på.

³³ Jeg ser da bort fra det som er drevet privat, men finansiert av det offentlige.

4 Liberalismen

4.1.1 Liberalistiske utfordringer i et moderne demokrati

Forskjellen mellom fattig og rik blir ikke borte selv om vi lever i et demokrati. Ved å gi individet tilnærmet ubegrenset valgfrihet mener jeg vi ikke er kommet i mål når det gjelder rettferdig fordeling av godene i vårt samfunn. Om vi har lik tilgang på goder som for eksempel helse og utdanning avhenger av hvordan vi definerer likhet. Friheten en opplever som enkeltindivid vil til enhver tid være betinget i hvilken økonomisk frihet en har. Like valgmuligheter i teorien er ikke det samme som reell valgfrihet.

I liberalistisk teori kan en skille mellom politisk og økonomisk liberalisme. Rawls inkluderer ikke økonomisk frihet blant de grunnleggende frihetene. Jeg vil derfor ikke betegne han som økonomisk liberalist. Han forsvarer ikke det frie markedet, fordi økonomisk frihet eller eiendom er ikke grunnleggende friheter i hans teori (*RSR*: 105). Derfor kan han argumentere for forskjellsprinsippet, en utligning gjennom skatter og avgifter. Men selv om det er et skille mellom økonomisk og politisk liberalisme vil jeg påpeke hvordan disse er gjensidig avhengig av hverandre. Den politiske frihet avhenger av at en har økonomisk mulighet til å blant annet fristille seg fra arbeid i de sammenhenger den en skal benytte seg av politisk frihet. Den politiske liberalismen blir infiltrert av økonomisk liberalisme når det kommer til blant annet hvordan økonomi avhenger av utdanning (en nærmere forklaring på denne sammenheng kommer senere i kapitlet). Derfor vil jeg i min videre drøfting betegne liberalismen som en enhetlig filosofisk retning, der nyanseringen mellom ulike tilnærminger av teorien er begrunnet i den enkelte filosof.

En liberalistisk filosofi verdsetter frihet hos enkeltindividet. Den streber mot at alle skal kunne benytte seg av samme muligheter som samfunnet har å by på. Begrensningen skal ligge i vilje og ønsket hos den enkelte, ikke muligheten. Men er det slik at alle har de samme mulighetene? Liberalismen bygger sin teori på at individet skal ha frihet til å ta avgjørelser som angår en selv, det skal være minst mulig statlig innblanding i det som angår den private sfære. I demokratiet vil en dermed kunne kjøpe seg ut av mange ubehageligheter ved å vise til at enhver har samme valgfrihet, og dermed samme mulighet til å avstå fra det en ikke ønsker for sitt eget liv. På denne måten ender en ikke opp med å bruke andre, fordi enhver kan velge for seg selv. Likevel er det noe som er uavklart i slike forhold. For eksempel har vi for ikke lenge siden innført forbud mot kjøp av seksuelle tjenester. Begrunnelsen for dette forbudet er at en vil få bukt med menneskehandel og at en anser salg av seksuelle tjenester som en ufrivillig handling fra selgers side. En både begrenser friheten til kjøper av seksuelle tjeneste,

og “friheten” til selger av denne tjenesten (selv om det ikke er forbud mot salg av seksuelle tjenester ligger det likevel en begrensning siden det antas at markedet vil bli mindre). Denne loven er en innskrenkning av individets frihet i tradisjonell liberalistisk forstand. Samtidig er argumentet for denne loven at den skal sikre rettigheten til individet (selger), men denne rettigheten ser en blir sikret ved at staten gjør inngrep i den private sfære. Med det må en anta at det ikke er samme frihet kjøper og selger innehar. Denne lovgivningen indikerer at salg av seksuelle tjenester ikke er en fri handling, og derfor skal en lage et regelverk som skal beskytte disse. Men dette er ikke den eneste handling i vårt samfunn vi anser som ufrivillig, selv om “en har valgt det selv”. Innenfor helse vil dette gjelde flere sykdommer og diagnoser. Rusavhengighet er et eksempel. Vi kan anta at de fleste rusavhengige ikke har et ønske om å være avhengig av rus, selv om handlingen “å ruse seg” er frivillig. Handlingen er frivillig i den forstand at en kan velge annerledes. Alle fall i en liberalistisk fortolkning har en mulighet til det. Ikke bare er handlingen frivillig, men en er også ansvarlig for konsekvensene for disse handlinger. Som ytterste konsekvens vil en da kunne si at de som velger å ruse seg gjerne må gjøre det, men det er ikke fellesskapets ansvar å hjelpe disse når de får rusproblemer.

Den fortolkning av frihet vi har i vårt samfunn, går ut på at frihet er at enkeltindividet selv kan velge hvilke handlinger de vil gjøre, for eksempel ruse seg, så kan de deretter velge om de vil motta hjelp fra fellesskapet til å “løse problemet”. Så langt ser vi at frihet er å gjøre de valg en ønsker, for deretter å velge om en vil ha hjelp til å løse problemet. Dette er i tråd med slik autonomi blir framstilt, at en er selvstyrende/selvlovgivende. Det som blir borte i denne sammenheng er ansvar. Ansvar for de frie handlinger. Så lenge ansvar ikke følger som en logisk konsekvens av frie handlinger tror jeg individet vil ha større vansker med å legge begrensninger på seg selv. Forventningene til hva staten skal ordne opp i øker, som en konsekvens av de krav en har rett til å stille. Ved å sykeliggjøre de menneskelige handlinger som gir negative konsekvenser for individet og fellesskapet kan en likevel løse “problemet” uten å frata noen frihet. Det vi heller gjør er å gjøre disse handlinger til diagnoser. La meg illustrere dette med et eksempel.

4.1.2 Spillavhengighet

Vi har en medisinsk diagnose for spillavhengighet. Ved å gjøre de spillavhengige til personer som lider av en sykdom kan vi legge ansvaret for konsekvensene, som blir av en slik livsførsel, over på samfunnet. I liberalismen vil en si at ethvert individ selv har frihet til å velge, i denne sammenheng til å bruke all sin tid og penger på spill, men konsekvensene må en også stå for, siden det er et valg som er gjort av fri vilje. Når en derimot gjør dette til en sykdom fraskriver vi disse personene ansvaret for deres livsførsel. Begrunnelsen er at å spille ikke lenger er et fritt valg når man har blitt avhengig, og dermed er heller ikke individet ansvarlig. Jeg tror denne utviklingen av diagnoser³⁴ bare gjenspeiler de utfordringer vi har i vårt samfunn, og fellesskapets måte å løse det på. For ikke å frata noen sin frihet løser vi problemet med å sykeliggjøre de trender i samfunnet som fører til skade i en eller annen form. Det blir sykdommen sin “skyld” at en gjør som en gjør. Ved å behandle sykdommen flytter en fokuset bort fra karaktertrekket til individet og behandler sykdommen som noe en er blitt rammet av og som kan kureres, på samme måte som med en halsbetennelse. Ved en slik tolkning blir det ikke noe behov for å diskutere frihet fordi det er sykdommer som gir uheldige konsekvenser, ikke handlinger som er begått av fri vilje. Slik kan en samtidig forsvare rettferdighet, at det er rettferdig at også disse skal få hjelp fra fellesskapet. Ingen er nok villig til å gi av sine egne penger til noen som sløser alt bort på spill og moro, men om dette viser seg å være en sykdom stiller det seg straks annerledes.

4.1.3 Ansvar

Min påstand basert på eksemplet over er: Med dagens utvikling av et liberalistisk frihetsprinsipp følger en frihet uten ansvar. Dette kommer klart til uttrykk innenfor helse. Her har individet frihet til å gjøre valg som angår selv seg, mens det blir statens ansvar å forholde seg til konsekvensene.

Denne utviklingen mener jeg også gir følgeproblemer. For når den ansvarlige for utfallet (sykdommen) blir en annen enn den som er aktøren tror jeg forventningene individet har til staten øker. I alle sykdomstilfeller får en presentert hvilke rettigheter en som pasient

³⁴ Jeg skal ikke påstå at dette ikke kan være en reell avhengighet, som individet ikke kan håndtere selv, men det er påfallende mange nye diagnoser som ligner på denne. Blant annet sexavhengighet og andre avhengighetsformen. Samfunnet generelt frikjøper individene fra ulike former for avhengighet. Hva som skal “godkjennes som avhengighet” er selvsagt et diskusjonstema, men “definisjonen” på avhengighet er jo nettopp at man mister kontrollen, og dermed friheten til å velge.

har. Disse rettighetene er uten forpliktelser. En har blant annet krav på behandling, selv om en ikke er villig til å endre den ugunstige livsstilen sin. For eksempel er det flere med diabetes som ikke regulerer livsstilen sin i forhold til diagnosen. Dette fører til en forverring av sykdomsbildet, og følgelig også behov for mer helsehjelp. Den største utfordringen mener jeg ligger i at vi forventer at noen andre enn oss selv er ansvarlig for vårt eget liv. Om vi blir rammet av en sykdom eller ulykke leter vi etter en forklaring, noen som skal påta seg ansvaret for det som har skjedd. En slik forståelse av ansvarlighet ser en stadig i mediebildet. For eksempel: -Døde i helsekø, narkoman fikk ikke hjelp til avrusning fort nok. Det blir også framstilt i mediene som vi ikke er dødssyke av kreft, men på grunn av at legen ikke oppdaget kreften tidlig nok. Jeg ser ikke bort fra at det i flere tilfeller kan være en åpenbar sammenheng mellom sykdom og slett helsearbeid, men det er ikke til å komme bort fra at vi har skapt et samfunn der vi er avhengig av å ansvarliggjøre noen for konsekvensene som rammer oss.

4.1.4 Forventning av sykdom og krav om erstatning

Om vi trekker konsekvensene av denne utviklingen enda lenger mener jeg vi også finner forklaring på økningen på pasientskadeerstatning. Når en har en forventning om at fellesskapet er ansvarlig for å hjelpe i alle tilfeller der en mener en har krav på det, følger det nok naturlig at en mener å ha krav på erstatning når disse krav ikke blir innfridd.

I tidsskrift for den norske legeforeningen var det en artikkel som omhandlet nakkeslengskader (Tidsskrift Norsk Lægeforening 2002; 122:1296-9). Det viste seg at det var stor forskjell mellom land med tanke på antall nakkeskader oppstått etter kollisjon med bil. Det som viser seg er at i blant annet Litauen, Hellas og Tyskland er prognosene ved nakkesleng gode, mens i Norge er det en langt større del som får kroniske plager etter en kollisjon. Det som blir tatt opp i denne artikkelen er at en må tolke denne forskjellen som en biopsykososial tilstand. Det som menes med det er at det er ikke bare psykiske betingelser for denne sykdom, men samfunnet må ta sin del av ansvaret også. I Norge er det sterkt fokus på eventuelle senskader ved nakkeslengskader. Dette gjør at pasientene blir bevisst hvilke symptomer som er relatert til diagnosen. Dermed blir det en selvoppfyllende profeti på grunn av at dette er symptomer som er vanlig i samfunnet, inkludert hos dem som har vært involvert i en ulykke. Når da symptomene oppstår blir de relatert til ulykken, selv om det kan tenkes at symptomene ville kommet uansett. I de andre landene var det langt færre som opplyste at skaden ble til en

kronisk sykdom. I disse landene var det samtidig forventet at symptomene skulle gå over etter noen uker, og dette gjorde det også i de fleste tilfeller. Ut fra dette blir det også tatt opp om en slik diagnose kan gi krav til erstatning. I Norge kan en få erstatning ved slik skade, mens i de land der det ikke gir erstatning er det heller ingen som får diagnosen. Dette eksemplet peker på to mekanismer i samfunnet. For det første at våre forventninger til sykdom er avgjørende for hvilke sykdommer individene i samfunnet blir rammet av. For det andre at en forventning om hjelp/erstatning gjør at en mener en har rett på en form for kompensasjon om noe uforutsett skulle ramme.

Eksemplene over mener jeg gir et bilde på hvordan helsesektoren har innrettet seg etter samfunnsutviklingen (større fokus på autonomi). Om en ser dette i et mer langsiktig perspektiv kan det hende denne trenden vil føre til en enda mer “sykeliggjøring” av karakteregenskapene, eller kanskje en mekanisering av mennesket vil være mer passende betegnelse. Etter hvert som vi avdekker genetiske komponenter vil vi kanskje finne de genetiske markører for viljesvakhet. Da kan vi biologisk forklare hvorfor noen i større grad enn andre mangler viljestyrke til å gjøre det “rette”. Sett at vi biologisk kunne forklart hvorfor viljestyrken mellom individer varierer: Kan vi beholde oppfattelsen av at fri vilje eksisterer da? Om alt kan reduseres til biologisk betingete forskjeller i viljestyrke vil en nok alle fall være mer positiv til å anerkjenne hjelpen de “viljesvake” har behov for. Den ovenstående framstillingen peker på hvordan en rent medisinsk kan rettferdiggjøre helsehjelp til personer som gjennom en uheldig livsstil har forårsaket sin egen sykdom. Et annet samfunnsfenomen omhandler den generelle utviklingen i et liberalistisk samfunn. Denne framstillingen vil dermed omhandle mer enn bare hvordan utviklingen av diagnoser og sykdom skjer.

4.2 Deling av samfunnet

Formålet med dette avsnittet er å vise at friheter kan fortolkes ut fra klasses tilhørighet. Derfor vil jeg i det følgende diskutere en påstand som lyder som følger: Vår frihet til å gjøre egne valg vil alltid være begrenset til å gjelde innenfor rammen av den klassen av samfunnet en tilhører. Når en større del av ansvaret blir tillagt den enkelte mener jeg det vil dannes mer markante klasseskiller innenfor samfunnet. Disse klassene vil benytte seg av sin valgfrihet på ulik måte, slik at ”gevinsten” i både helse og utdanning vil gjenspeile klasses tilhørighet.

Jeg mener intensjonen med liberalismens tanke på likhet, og individets rettigheter mister sin verdi når en oppnår et minimumsnivå av velferd i samfunnet. Fordi i et slikt samfunn fører konsekvensene av liberalismen til det som den opprinnelig var en reaksjon på, å sikre likhet og individets rettigheter. Mer frihet for enkeltindividet er liberalismens hovedprioritet. Jeg vil vise her at en ubetinget frihet for enkeltindividet er ikke noe verken samfunnet sett under ett, eller enkeltindividet er tjent med. Når en skal relatere frihet til individers deltakelse i samfunnet må også ansvar kobles opp mot frihet. Det er to ulike "områder" av den menneskelige sfære der relasjonen mellom frihet og ansvar må redegjøres for. Det første er om friheten er like reell for alle, jamfør tidligere drøfting. Om en tolker samfunnet som et klassesamfunn er det også noen holdepunkter for hvorfor enkeltindividene ikke kan ha ubegrenset frihet. Noen av de ulikhetene som gjør seg gjeldende mellom individene prøver vi å utligne gjennom omfordeling. Det kan være ekstra hjelpemidler til de som har behov for det, økonomiske tilskudd osv. Men samtidig symboliseres det da at vi har en mal for hva som er de rette verdiene i samfunnet. Derfor er det kun *en* form av det mennesket utretter som er det *rette*. Om en sitter i rullestol er det riktigste og mest rettferdige at fellesskapet legger til rette for at også dem skal ha samme muligheter i samfunnet som de resterende. Arbeidsplasser skal legge forholdene til rette for folk med ulike grader av funksjonshemninger osv. Dette mener jeg på ingen måter er feil, men likhet og rettferdighet er ikke ensbetydende med samme mulighet, det kan også tenkes at vi streber mot ulike goder. Kanskje er det en ensidig forståelse av hva likhet er. Så lenge en gir alle samme muligheter antar en at det er den mest rettferdige måten en kan behandle ethvert individ på. Det en ser er at ved kun å tilrettelegge for dette får en et økt skille mellom fattig og rik. Dette gjør en fordi muligheten som blir henvist til er ikke en reell mulighet, kun en teoretisk. Liberalismen forholder seg i liten grad til slike problemer og ender derfor opp med konklusjonen "Enhver er sin egen lykkes smed"

Slik samfunnsutviklingen er blitt i et moderne demokrati mener jeg det på tide å se på hvordan en skal få et jevnere samfunn. Med de prinsippene som ligger til grunn i dag har jeg vist at dette ikke lar seg gjøre. I praksis ser en at å gi alle like muligheter i prinsippet, ikke fører til at alle får samme reelle valgmuligheter. Som vist kom Marx med denne kritikken av liberalismen. Han betegner liberalismen som ideologisk teori, som ikke forholder seg til de ulikhetene som faktisk eksisterer i et samfunn.

I dagens samfunn er kunnskap mer enn noen gang tilgjengelig for alle. Internett og andre sosiale medier sprer informasjon raskt. Men informasjonen i seg selv har ingen verdi om en ikke har forutsetning for å nyttiggjøre seg den. Liberalismen presenterer det slik at om

en bare gir alle samme mulighet, så vil en få det mest rettferdige samfunnet. Ved rett form for opplysning trenger en ikke lenger verken paternalisme eller andre former for overformynderi, og enhver kan ha frihet til å bestemme over seg selv. Men det en ser er at utfallet blir motsatt av intensjonen. God helse henger sammen med utdanning. Sosiale forskjeller er økende. Samtidig som autonomi og selvbestemmelse får større plass, får en også en større ”tapergruppe”.

4.3 Hva må en rettferdig teori ha med?

Men er jeg kommet noe nærmere en rettferdighetsteori som ivaretar alle i samfunnet? En teori som vil være rettferdig for alle? Helsesektoren fungerer som et godt mål på rettferdighet i samfunnet fordi vår helse ofte er resultat kombinert av vår livsførsel og våre omgivelser. I tillegg er vår videre livsførsel, etter behov for helsehjelp, betinget i den helsehjelpen en har tilgang på.

I et demokrati er frihet, rettferdighet og likhet overordnede mål. I mitt arbeid med dette temaet forsøker jeg å vise at frihet hos enkeltindividet og likhet/rettferdighet ikke har den nødvendige sammenhengen som først antatt i en liberalistisk forståelse av demokrati. Jeg har allerede forsøkt å vise hvorfor utilitarismen ikke er den beste teorien for å finne en rettferdig fordeling. En av grunnene er at den ikke gir noe sikkerhet til enkeltindividet, det er den totale nytten for samfunnet? som vil være det rette. Jeg har videre vist hvorfor jeg mener Rawls’ teori om rettferdighet kommer nærmere en fordelingsrettferdighet enn utilitarismen gjør. Styrken er at uvitenhetens slør illustrerer hvilke faktorer som er irrelevant når man skal velge prinsipper for rettferdig fordeling. Og siden opplysningene er skjult, mener han at ethvert rasjonelt vesen vil velge den fordelingsform som vil komme den svakest stilte til gode.

Jeg mener å ha vist at hans teori langt på vei fungerer. Den er med på å sikre alle samfunnslag slik at ikke noen kan ofres i et samfunn. Med utgangspunkt i at det til enhver tid vil være begrensninger i goder, mener jeg Rawls’ rettferdighetsteori er en bedre rettferdighetsteori enn utilitarismen.

Men, jeg mener også å ha vist at heller ikke denne teorien vil føre til en rettferdig fordeling i samfunnet, spesielt ikke når en ser hvilke konsekvenser Rawls sin fordelingsmodell kan ha for fordeling mellom samfunnssklassene. Denne kritikken mener jeg er berettiget siden vi ser at forskjellen mellom fattig og rik øker. Og dette skjer i samfunnet Rawls ville betegnet som et “idealsamfunn”, et moderne demokrati. Hvorfor et samfunn med

stor avstand mellom fattig og rik ikke er et rettferdig samfunn vil jeg komme tilbake til. I følge Rawls skal en gå for den fordelingsformen som er til fordel for den dårligst stilte gruppen. Problemet da er at han ikke tar høyde for den relative voksende forskjellen mellom gruppene. Sett at det er to fordelingsalternativ som vil gi samme fordeling til den svakeste gruppen, så er det ikke noe som legger føring på hvilken fordelingsform en burde gå for, i følge Rawls. Selv om disse alternativene kan være radikalt forskjellig med hensyn på de resterende gruppene ser ikke dette ut til å ha noe betydning for Rawls' oppfattelse av rettferdig fordeling. Med andre ord mener jeg han ikke er god nok med hensyn til utjevning av forskjeller mellom de svakeste og de sterkeste i samfunnet i den opprinnelige posisjonen. Om det er forholdsvis lik fordeling mellom de resterende gruppene, eller det meste tilfalt den gruppen som hadde mest, er ikke relevant for Rawls. Sikringen skal komme nedenfra, den svakeste gruppen blir da utgangspunktet for fordelingen i de resterende gruppene. Rawls mener han skal regulere denne forskjellen med forskjellsprinsippet. Men om dette skulle la seg gjøre tilstrekkelig er det vanskelig å forstå hvorfor forskjellen kan vokse i vårt samfunn. Selv om vi ikke har innført forskjellsprinsippet her, har vår omfordeling flere fellestrekk ved dette prinsippet. Derfor mener jeg at om vi skal "beholde" Rawls teori om rettferdighet som rimelighet må teorien fornyes tilstrekkelig slik at interessene til de svakest stilte må bli bedre ivaretatt når det kommer til reell sjanselighet.

Rawls' begrep om grunnleggende frihet og likhet er noe han har til felles med de fleste andre teoretikere som kan sies å falle inn under liberalismen. Både David Hume, John Stuart Mill og Amartya Sen er liberalistiske tenkere, i tillegg til Rawls, som deler denne oppfatningen. Felles for disse er tanken om at et rettferdig samfunn er et samfunn med grunnleggende friheter hos enkeltindividet (Svendsen: 2009). Friheten og muligheten til selv å gjøre valg for eget liv har stor betydning. Staten skal i følge liberalismen legge minst mulig begrensninger på det enkeltes individs frihet til å gjøre valg som angår en selv. Statens oppgave blir dermed å legge til rette for like muligheter.

Som nevnt er liberalismen med på å fremme demokratiets grunntanke om frihet og likhet fordi det er de enkelte samfunnsmedlemmene som skal bestemme hvordan samfunnet skal struktureres. En skulle tro at alle får det best mulig i et samfunn basert på likeverd og prinsippet om like grunnleggende muligheter. Men i realiteten viser det seg at frihet, eller lik valgfrihet ikke gir likhet eller rettferdig fordeling av godene slik tanken med liberalismen er. Dette mener jeg har å gjøre med at den friheten en har som individ bare er en formell frihet, og ikke en reell frihet. Som vist øker forskjellen mellom fattige og rike i Norge. De fattige blir fattigere sett i relasjon til de rikeste. Den økonomiske forskjellen er ikke den eneste

forskjellen mellom gruppene, men fungerer like vel som en indikator på en mer omfattende problematikk i samfunnet. Gjennomsnittlig levealder er ti år mer i Oslo vest enn Oslo øst. Flere sykdommer er også betinget av sosioøkonomisk status. Blant annet ser en at kols er mest utbredt i befolkningsgruppen med lav sosioøkonomisk status. Denne sykdommen har en nær sammenheng med røyking. Røykere er overrepresentert i denne gruppen. Derfor er det vanskelig å forklare slike sykdommer utelukkende i relasjon til det enkelte individ. Så lenge fenomenene kommer til uttrykk gjennom klassetilhørighet må en også forholde seg til at samfunnet består av ulike klasser. Umiddelbart vil en anta at uavhengig av klassetilhørighet har enhver en egeninteresse i bevaring av egen helse. Tobakk og andre rusmidler som er med på å svekke helsen er noe som er lovlig tilgjengelig i samfunnet. Begrunnelsen for dette er at mennesket har frihet til selv å gjøre valg som angår sin egen helse. Alle har frihet til ikke å velge noe som skader en selv, dermed argumenterer en i liberalismen for denne friheten. Men så lenge det konsekvent er en gruppe som blir hardest rammet av denne ”friheten” mener jeg det er på sin plass å se på om lik frihet for individet kan begrunnes med slike argument. Utdanningsnivået er også noe som er betinget av klassetilhørighet, til tross for alle har lovfestet rett til utdanning tilsvarende videregående nivå, samt at utdanning på universitetsnivå er gratis. Dermed kan det se ut som et paradoks at ved å gi samme mulighet til alle ender en opp med stadig større ulikhet. Denne problemstillingen kan tolkes på to ulike måter. Enten kan en si at individene er forskjellige, og dermed velger ulikt. Eller vi kan si at den faktiske valgfriheten er betinget av flere faktorer enn det å ha samme valgmulighet. I min videre drøfting tar jeg utgangspunkt i at alternativ to er riktig. Gjennom å forklare hvorfor det er slik, vil jeg også avvise alternativ en.

4.4 Alternativ til liberalismen, eller fornyelse av Rawls?

For at samfunnet skal ta høyde for de nevnte problemstillinger mener jeg vi enten må ha et alternativ til Rawls rettferdighetsteori, og den liberalistiske tradisjonen, eller en fornyet utgave av hans teori. Motsetningen til liberalismen kan en betegne som sosialisme og marxisme. Felles for disse retningene er at de vil begrense samfunnsmedlemmenes økonomiske frihet. Tilhengere av denne retningen mener at det mest rettferdige samfunnet etableres ved at staten involverer seg på en rekke områder. For å oppnå en økonomisk likhet må det være en statlig styring av økonomien, og ikke frie marked, slik kapitalismen og liberalismen hevder. Marx mente at en statlig styring av økonomien, avskaffelse av privat eiendom, kun ville ramme de

borgerlige, siden det allerede var slik for resten av medlemmene i staten (Marx: 1983). Kapitalismen er skyld i denne fordelingen, og dermed mener Marx, det er mest rettferdig at en får likhet i staten, med andre ord at ingen har privat eiendom. Hans motstand mot privat eiendom retter seg mot den eiendommen individer/kapitaleiere klarer å tilegne seg gjennom den voksende merverdien i et kapitalistisk system. Marx teori om merverdi går kort sagt ut på at arbeiderne i et kapitalistisk samfunn forledes til å jobbe *mot* sine egne objektive interesser og *for* interessene til en kapitalistklasse som eier produksjonsmidlene. Gjennom arbeidet fremstilles produkter som tilfaller kapitalistene, som igjen selger produktene for mer enn hva det kostet å produsere dem. Den ekstra verdien tilfaller kapitalistene, som dermed øker sitt økonomiske forsprang overfor arbeiderne (Marx, 1983). Det Marx betegner som merverdi er penger som ikke er annet enn et resultat av den voksende verdien i markedet som kapitalismen medfører. Denne verdistigningen er ikke et resultat av arbeid, derfor mener Marx en bør forhindre dette. Marx mål er at den borgerlige klassen i samfunnet skal likestilles med resten. Dette skal gjøres gjennom avskaffelse av privat eiendom og opprettelsen av et klasseløst samfunn. For at dette skal skje må en kvitte seg med kapitalismen, og få til en statlig regulering av økonomien. Marx mener dette må til for å få frie mennesker. Lønnsarbeidere er juridisk frie mennesker, men i realiteten en de slaver, lønsslaver (Østerberg: 1972). De er lønsslaver fordi de er bundet til å selge arbeidskraften sin på markedet.

4.5 Kan marxismen representere et alternativ til liberalismen som fordelingsteori?

Som en ser er det et stort sprang mellom liberalismen på den ene siden, og marxismen på den andre. Selv om det er mange holdepunkter for å kritisere liberalismen, mener jeg det av flere grunner vil være uhensiktsmessig for alle klassene av samfunnet å skulle ha en slik fordeling. Blant annet fordi marxismen ikke på samme måte tilrettelegger for verdiskapning slik liberalismen gjør. Vi trenger gründere og andre som er med på å skape nye ting som for eksempel arbeidsplasser i samfunnet. Marxismens oppfatning av likhet vil legge en demper på den individuelle utformingen som skaper variasjon i samfunnet. Vi vil også ende opp med et samfunn uten håp og drømmer. En trenger ulikhet og variasjon for å ha mål å strekke seg etter. Derfor er det ikke gitt at en ønsker et samfunn som kun er basert på utligning mellom samfunnsklassene. Men noe av problemet med den liberalistiske tradisjonen er at dersom

forskjellen mellom gruppene vokser ubegrenset vil en kunne ende opp med et slags oligarki i stedet for demokrati. Om dette blir en realitet vil det nok vokse fram demonstrasjoner og ulike undergrupper i samfunnet. I den forstand vil utligning av forskjeller være i alle samfunnsklassenes interesse. Om de laveste klassene ikke lenger mener de konkurrerer på like vilkår, vil de heller ikke akseptere fordelingen i samfunnet. Reaksjoner på ulikhet i lønnsvekst mellom grupper har vært tematisert de siste årene. Begrunnelsen for streik blant arbeidere omhandler ofte likelønn, både lik lønn for likt arbeid, og lønnsvekst for lavlønsgruppene, ofte omtalt som tradisjonelle kvinneyrker. Denne utligningen er noe hele samfunnet vil tjene på. Når det er mangel på rekruttering til disse gruppene vil det være noe som vil ramme alle, uansett kassetilhørighet fordi vi har for lite rekruttering i helse og omsorgssektoren, som igjen vil gi mangel på arbeidskraft.

Økonomisk frihet åpner for frihet på områder som ikke er oppnåelig for de uten økonomisk frihet. Et eksempel kan være utdanning. Som kjent er utdanning ved universitetet gratis, og studietiden kan finansieres gjennom lånekassen, noe alle har tilgang på. Den økonomiske utviklingen gjør likevel at denne støtten ikke alene kan fullfinansiere utdanningen. De fleste må i tillegg jobbe ved siden av studiene for å klare seg. Bolig i universitetsbyene, både for leie og eie, er så dyrt at det ikke kan finansieres gjennom stønad fra lånekassen. Det som viser seg er at stadig flere får finansiert bolig gjennom foreldrene. Dette fører til to ting. For det første er det med på å presse opp prisene siden etterspørselen øker. For det andre fører det til at de som kommer fra en økonomisk bra stilt familie ikke må jobbe i studietiden, og dermed får mer tid til å studere. Følgene av dette vil være at de som kommer fra høyere samfunnslag har lettere tilgang på utdanning.

I forhold til utdanning kommer også problematikken ved valgfrihet og tilrettelegging inn. Det er stort frafall i den videregående skolen. Noen av årsaken til dette blir begrunnet i økt mengde teori i skolen. En tror mange faller fra på grunn av at de ikke kommer gjennom den teoretiske delen. Før reform-94 kunne en ta ulike yrkesfaglige utdanninger uten å måtte gjennom så stor del av teoretiske fag. Begrunnelsen for endringen var at alle skulle få en grunnleggende teoretisk kunnskap. Resultatet har blitt flere som ikke er kvalifisert for arbeidsmarkedet fordi, samtidig som det stilles økt krav i skolen, stilles det også økte krav i arbeidsmarkedet i forhold til formell kompetanse gjennom utdanning. I liberalistisk tradisjon var intensjonen å gi alle samme mulighet. Alle skal gis samme mulighet gjennom individuell tilrettelegging for læring. Dermed har en oppfylt "kravet" i liberalismen, altså ved å gi alle samme "verktøy" konkurrerer en på like vilkår om de framtidige samfunnsposisjonene.

Konsekvensene for velferdsstaten som helhet ser en gjennom at det utdannes ”tapere”. Denne gruppen må det nødvendigvis også gjøres plass til i samfunnet. Dette ser en ved at vi får flere uføre, og ulike atferdiltak. En stor del av velferdsstatens medlemmer er det ikke plass til i samfunnet. Dermed får de en ”plass” gjennom ulike offentlige finansierte ytelser.

Hvordan systemet påvirker vårt levesett er noe Jürgen Habermas betegner som systemets kolonisering av livsverden (Habermas:1984). Han viser hvordan offentlige institusjoner påvirker vår forventning til hva som er det offentlige plikt å ta ansvar for. Dette blir et slags paradoks ved liberalismen. Vi søker en frihet som enkeltindivid, men stiller det offentlige til ansvar. Vi lovfester rettigheter som skal gi den enkelte rett til innflytelse. Dette er for eksempel pasientrettighetsloven, rett til fritt sykehusvalg, fastlege osv. dette skjer parallelt ved at systemet infiltrerer livsverden slik at det vi før betegnet som mellommenneskelige relasjoner blir systematisert til for eksempel kriseteam når det skjer ulykker, støttekontakter for de som føler seg ensom eller har ulike behov for bistand. Denne trenden gjør at vi får en økt forventning til hva det offentlige skal bistå med, samtidig som det fristiller den enkelte fra det sosiale ansvar vi har for oss selv og våre omgivelser. En slik fristilling fra ansvar, og samtidig utvidelse av rettigheter vil kanskje ikke være bærekraftig for et samfunn på sikt. Habermas ser løsningen på systemets kolonisering av livsverden gjennom ”nye sosiale bevegelser” slik som kvinnebevegelsen og miljøbevegelsen. Disse har vært mindre opptatt av de tradisjonelle velferdsstatlige spørsmål om fordeling av det materielle utbytte, og mer av verdimeslige problemstillinger som bare lar seg formulere og besvare med utgangspunkt i livsverdens symbolske reproduksjonsprosesser (Weigård: 1999).

4.6 Nussbaum og Sen

I det foregående avsnitt har jeg vist hvordan Marxisme kan være en alternativ tilnærming til rettferdighet sammenlignet med Rawls og liberalismen. Men som jeg har påpekt er heller ikke denne retningen en helt optimal fordelingsteori. Derfor vil jeg nå se på Sen og Nussbaums fortolkning av Rawls. Gjennom deres nye bidrag både til Rawls teori og liberalismen generelt tror jeg vi kan komme nærmest en rettferdig fordeling, ved å holde oss i denne tradisjonen. I et forsøk på å vise hva rettferdighet er, innleder Amartya Sen boken *The Idea Of Justice* med et eksempel som skal illustrere ulike måter å forstå rettferdighet på. Eksemplet går ut på at det er tre barn med en fløyte. Målet er å finne ut hvem som burde få denne fløyten. Det første barnet begrunner at hun burde få den med at hun er den eneste som kan spille på den. Barn nummer to mener han burde få den siden han er fattig og ikke eier noen leker. Det siste

barnet mener hun burde få den fordi det er hun som har laget den, og med det samme hun hadde laget den kom de to andre barna og tok den fra henne (Sen, 2009: 12-15). Eksemplet skal vise hvordan ulike rettferdighetsteorier bygger på ulike prinsipper for rettferdig fordeling.

Sens argumentasjon for et liberalistisk samfunn er at det vil redusere fattigdom. Politisk frihet er viktig for å få til et demokratisk styre. Hans argumenter for frihet er at de vil føre til større rettferdighet, fordi demokrati er den mest rettferdige styreform siden det ikke undertrykker folks rettigheter. Sen bruker uttrykket kapabilitet (capabilities) for å forklare hva han mener med frihet. Kapabilitet beskriver han som ensbetydende med ”en persons frihet til å leve et slags liv, snarere enn et annet” (Svendsen, 2009: 508). Kapabilitetstilnærmingen er delvis utviklet i samarbeid med Martha Nussbaum. Sen (og Nussbaum) mener at det ikke bare er inntektsbaserte forhold som er avgjørende for hvilken tilværelse en oppnår, mennesker kan lide under andre forhold også. De kan for eksempel ha nok materielle ressurser, men mangle utdanning. Det Sen mener er at om en mangler visse grunnleggende kapabiliteter er en fattig. Han sier ikke noe om hva disse eksakt burde være, men en kan anta at han mener de er nært knyttet opp til Rawls’ liste over primærgoder³⁵ fordi Sen foreslo Rawls burde bytte disse med hans kapabiliteter. Sen bruker et eksempel der to mennesker som har lik inntekt kan ha ulik frihet dersom den ene har en sykdom som koster mye. Den syke har mindre frihet til å transformere ressurser til reell frihet.

Som nevnt utviklet Sen uttrykket kapabilitet i delvis samarbeid med Nussbaum. Nussbaum utarbeider en liste over ti kapabiliteter. Disse er noe alle mennesker har krav på å få utviklet. De skal gjenspeile et minimum av goder/muligheter en har som menneske uavhengig av hvilket samfunn en tilhører. Selv om hun mener Rawls’ teori fungerer som et godt utgangspunkt for en rettferdighetsteori er det en del generelle problemer med kontraktsteorien. Det er at kontraktsteorien ikke tar høyde for at individene er forskjellige. De kan blant annet ha ulike økonomiske ressurser og ulike evner. Det er heller ikke gitt at de konkurrerer om de samme godene. Hun mener det er selve prosedyren som er feil siden det er resultatet av likhet, muligheter, som vil ha betydning i rettferdighetssammenheng (Hellum: 2010). Som nevnt innledningsvis er Nussbaum inspirert av Aristoteles og Marx. Selv om det

³⁵ Rawls skiller mellom fem typer primærgoder: ”(i) De grunnleggende friheter og rettigheter: tankefrihet, samvittighetsfrihet og så videre. Disse frihetene og rettighetene er avgjørende konstitusjonelle forutsetninger for en tilfredsstillende utvikling og en full og velinformert bruk av de to moralske evnene. (ii) Bevegelsesfrihet og fritt yrkesvalg ut fra et variert utvalg av muligheter, muligheter som tillater hver og en å arbeide for et mangfold av mål og iverksette en beslutning om å revidere dem og endre dem. (iii) Makt og privilegier knyttet til stillinger som innebærer myndighet og ansvar. (iv) Inntekt og formue i betydningen flerbruksmidler (med bytteverdi) som trengs for å nå et bredt utvalg av mål, uansett hvilke. (v) Det sosiale grunnlaget for selvrespekt, i betydningen sider ved grunninstitusjonene som normalt er vesentlige for at samfunnsborgerne skal ha en god opplevelse av sin verdi som personer og være i stand til å arbeide for sine mål med nødvendig selvtilit”. (RSR: 122-123)

er resultatet hun mener må være utgangspunktet for en enighet om rettferdig samfunn, er hennes syn på politisk regulering av individets moral og helse mer i tråd med Mills skadeprinsipp. Hun skriver for eksempel: ” Jeg støtter ikke en politikk som vil gjøre aktiviteter som boksing, usikker sex, amerikansk fotball og røyking ulovlig, selv om det er riktig å informere om risikoen, og det å påføre andre skade (for eksempel ved ikke å opplyse om en HIV-diagnose til en sexpartner) med rette kan straffes” (Svendsen, 2009: 470).

Som jeg har vist til har nyere bidrag innenfor liberalismen kommet med elementer som gjør at en retter fokuset noe mer på resultatlikhet enn en del tidligere liberalister gjorde. Jeg tror den rekonstruksjonen som trengs på dette området peker i retning av resultatlikhet. Liberalismen må kanskje utstyres med noen innslag fra marxismen, da tenker jeg for eksempel på ulike kontrollorgan eller reguleringer som sikrer at ikke de økonomiske midlene utgjør et voksende skille i samfunnet. Balansegangen mellom frihet og rettferdig fordeling vil dermed bli det som jeg mener må tilføres Rawls’ teori om den skal være fruktbar.

Avslutning

Med begrenset plass i oppgaven er jeg ikke i stand til å ta denne rettferdighetsdrøftingen lenger. Ved å ha belyst ulike dilemma en møter i fordelingssammenheng i helsesektoren mener jeg å ha begrunnet hvorfor Rawls’ teori om rettferdighet som rimelighet er en rettferdighetsteori en vil foretrekke framfor utilitarismen.

Hvor vidt Rawls’ teori fanger opp de utfordringer en møter i helsesektoren er jeg imidlertid mer usikker på. Konklusjonen er at Rawls’ teori er å foretrekke framfor utilitarismen, men ingen av dem er fullverdig før å løse de nye helseutfordringene en møter ved å ha forkastet paternalisme, og innføre tilnærmet ubegrenset autonomi for enkeltindividet uten at dette medfører ansvar. I siste kapittel har jeg så vidt påpekt hva disse utfordringer er. Som antydnet mener jeg at Nussbaum er den teoretikeren som kan løse noen av disse utfordringer. Ut over det mener jeg vi trenger en nyfortolkning av liberalismen som da skal fortolkes innenfor rammen av et moderne demokrati.

Litteraturliste

Aristoteles. *Den nikomakiske etikk*. Bokklubben Dagens Bøker, Oslo, 1999

Aristoteles: *Politikk*. Vidarforlaget, Oslo. 2007

Habermas, Jürgen. *The theory of communicative action, volume one*. Beacon Press, Boston. 1984.

Hellum, Anne og Halsaa, Beatrice. *Rettferdighet*. Universitetsforlaget, Oslo. 2010

Jones, W.T: *Hobbes to Hume*.

Marx, Karl. *Kapitalen*. Forlaget Oktober A/S, Oslo, 1983

Mill, John Stuart: *Om friheten*. Vidarforlaget AS, Oslo, 2010

Mill, John Stuart: *Utilitarianism*. Oxford university press, New York, 1998

Ofstad, Harald: *Moral og nytte*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo. 1970

Olsen, Jan Abel: *Helseøkonomi*. Cappelens Forlag A/S, Oslo, 2006

Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993

Rawls, John: *Rettferdighet som rimelighet*. Pax Forlag A/S, Oslo, 2003

Sen, Amartya. *The Idea Of Justice*. Allen Lane, London, 2009

Singer, Peter: *Practical ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980

Stigen, Anfinn: *Aristoteles etikk*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, 2. Utgave 1996

Svendsen,Lars. *Liberalisme*. Universitetsforlaget, Oslo, 2009

Weigård,Jarle og Eriksen,Erik Oddvar. *Kommunikativ handling og deliberativt demokrati*. Fagbokforlaget, Bergen, 1999

Østerberg,Dag. *Et forord til kapitalen*. Pax forlag A/s, Oslo, 1972

Tidsskrift

Tidsskrift Norsk Lægeforening 2002; 122: 1296-9. Nr. 13-20 mai 2002

Internettadresser

NOU 2009: 10, fordelingsutvalget. Tilgjengelig fra:

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/fin/dok/nover/2009/nou-2009-10.html?id=558836>

[hentet 27.05.11]

NOU 1997: 18, Helse- og omsorgsdepartementet. Verdier, prinsipper og kriterier for prioritering i norsk helsevesen. Tilgjengelig fra:

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/hod/dok/nouer/1997/nou-1997-18/9.html?id=140969>

[hentet 27.05.11]

Forskning.no, jakten på det rettferdige. Tilgjengelig fra:

<http://www.forskning.no/artikler/2005/mai/1114157286.42>

[hentet 27.05.11]

Dagsavisen, de rike blir rikere i Norge. Tilgjengelig fra:

<http://www.dagsavisen.no/innenriks/article515982.ece>

[hentet 27.05.11]

ADHD Norge, Hva er ADHD. Tilgjengelig fra:

<http://www.adhdnorge.no/index.asp?id=26083>

[hentet 27.05.11]

Folkehelseinstituttet, sosial ulikhet og helse. tilgjengelig fra:

http://www.fhi.no/eway/default.aspx?pid=233&trg=MainArea_5661&MailArea_5661=5565:15,3262:1:0:0:::0:0

[hentet 27.05.11]