

8. ARISTOTELISM, HANDEL OCH DET LIBERALA SYSTEMET

DOUGLAS DEN UYL OCH DOUGLAS RASMUSSEN

Ursprungligen publicerad som Den Uyl, D. J. och Rasmussen, D. B. (2002). "Aristotelianism, Commerce, and the Liberal Order". I Tessitore, A. (red) *Aristotle and Modern Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. Översättning: Roger Sjölander.

Inledning

Aristotelismen har inte lidit filosofiskt nederlag. Faktum är att den nuförtiden i viss mån har återupplivats, åtminstone inom etiken. Dess renässans omfattar emellertid knappast någon strävan att begagna Aristoteles som grund för en klassiskt liberal till libertariansk politisk teori. För att använda ett något anakronistiskt modernt språkbruk har Aristoteles i stället fått ge stöd åt konservatism, måttfull välfärdsstatism och liberalism av ett mer modernt snitt.¹ Säkert finns det ett antal anledningar till att Aristoteles verkar vara bättre lämpad för dessa politiska teorier än för klassisk liberalism eller libertarianism. Vi kan inte undersöka alla dessa skäl här, men vi misstänker att ett av huvudskälen är hans motvilja mot handel, eller åtminstone hans antipati mot de sätt att se på

1 Så olika skribenter som Jacques Maritain, Henry Veatch, William Galston, Alasdair MacIntyre m.fl. har alla åberopat Aristoteles, kommit fram till skilda politiska slutsatser och försökt undvika klassisk liberalism.

handel som uppträder bland ett antal klassiska liberaler. Följaktligen står aristotelism och handel i blickpunkten i den här essän. Enligt vår uppfattning tycks aristotelism kräva att uppmärksamheten först riktas mot de metaetiska och metafysiska frågorna, men det är ämnen som vi inte kan ägna oss åt här. Vi har gjort några blygsamma försök att behandla dem på annan plats.² Vi stödjer oss på eget material även här, men på den sociala och politiska teorins nivå.³ Vi godtar inte uppfattningen att politisk filosofi går att skilja från de mer fundamentala områdena inom den filosofiska forskningen, men vi accepterar essäformens praktiska begränsningar.

Vi har inte för avsikt att försöka visa att Aristoteles verkligen *var* en klassisk liberal eller älskade handel på något vis. Vad menar vi då när vi talar om samhörighet med Aristoteles? När vi använder termerna *aristotelisk* eller *aristotelism* för att beskriva vår ståndpunkt eller metod att angripa vissa frågor, är det huvudsakligen i vad James Collins kallade en ”återkommande-tematisk-klassifikatorisk-polemisk mening”. Det betyder att vi gör nytt bruk av ståndpunkter som är tydligt inspirerade av Aristoteles men som inte nödvändigtvis är historiskt kopplade till Aristoteles eller stämmer med Aristoteles system eller metod. Vår gärning är sålunda mer schematisk än historisk, mer föreskrivet av resonemang-
et än grundat på någon oberoende granskning av Aristoteles texter.⁴ Det är i denna mening som vi å ena sidan kan säga att vi inte har för avsikt att förvandla Aristoteles till en klassisk liberal och å den andra hävda att det vi säger faktiskt är aristoteliskt.

2 Se Rasmussen och Den Uyl (1991, 1995, 1997). Se även Rasmussen (1999) och Den Uyl (1991).

3 Rasmussen and Den Uyl (1991), mer specifikt kapitel 4 och 5.

4 Collins (1972: 54–55) innehåller en diskussion om de olika sätten att göra bruk av en filosofis tankar. Collins utvecklade klassificeringen för tillämpning på moderna filosofer i allmänhet, men den kan tillämpas på vilken filosof som helst. Vi har gjort det på Aristoteles.

Rättigheters karaktär

Eftersom ”prat om rättigheter” är centralt i klassisk liberalism, verkar en genomgång av ämnet vara på sin plats. Rättigheter är ett etiskt begrepp, men de är annorlunda än andra etiska begrepp. De har en unik funktion. De har inte något direkt att göra med att antingen uppnå det moraliskt goda eller att utverka rätt beteende. Rättigheter är i stället *meta-normativa* principer, det vill säga har att göra med att upprätta en politisk/juridisk miljö som skyddar betingelserna för möjligheten till självfulländning bland andra människor.

De fundamentala principerna för ett statsskicks juridiska system måste vila på någon normativ grund om det ska ha någon tyngd; försök att stifta lagar helt oberoende av moral är sålunda ett misstag. Men det är även ett misstag att reducera de moraliska begrepp som ligger bakom ett statsskicks juridiska system till de moraliska begrepp som ger enskilda ledning om hur de ska uppträda i vardagen. Vad är då den grundläggande skillnaden mellan normativa och metanormativa principer och hur hänger de ihop? En genomgång av beskaffenheten hos människans moraliska välbefinnande, så som denna formuleras i en viss redogörelse av nyaristotelisk etik⁵, ger svaren på dessa frågor.

Människans moraliska välbefinnande – ”människans blomstring”, som många nyaristoteliska etiker kallar det – har att göra med val som oundvikligen innefattar det nödvändiga och det tillfälliga. Kunskap om de moraliska dygdena och det som verkligen är gott för människan kan säga oss alla vad vi borde göra i teorin. Men i verkligheten, där alla handlingar och det goda är konkret och där människans välbefinnande antar bestämd gestalt, går det inte tillbaka-

5 Människans blomstring är på denna grund objektiv, allomfattande, individualiserad, agentrelativ, självriktad och social. En diskussion om dessa karaktäristiska drag och hur de är relaterade till varandra finns i Rasmussen (1999) och Den Uyl (1991).

tad i filosofens länstol att avgöra vad de moraliska dygderna och det som verkligen är gott för människan är. Ett väl genomfört moraliskt levnadslopp är till sin natur något mycket personligt. Att göra karriär, skaffa sig en utbildning, ett hem, vänner och att få vård är ting som ur ett abstrakt perspektiv är goda eller lämpliga för alla människor. De bör skapas eller uppnås. Men detta påstående är inte till stor nytta som vägledning för den enskilda i en konkret situation. Inget av dessa ting existerar i abstrakt eller allmän mening. Hur ska de kunna skapas eller uppnås? Vilket slags arbete, utbildning, hem och vård behöver man? Vilka ska vara ens vänner? I vilken utsträckning och i vilken mängd ska de eftersträvas? Hur ska uppnåendet av ett av dessa ting ställas i samband med uppnåendet av andra? Vad är en lämplig ”balans” eller ”blandning”?

Den här synen på människans blomstring kan helt riktigt sägas vara förenad med en ”moralisk pluralism” i fråga om mänskliga värden. Det goda för människan är verkligt, och det är individualiserat och skiftande. Men det finns något på den konkreta nivån som verkligen är gemensamt för alla olika former av blomstring och som faktiskt måste vara det. Det är den innersta kärnan i själva den praktiska kunskapen, och denna innersta kärna har ett annat namn: självstyrning.⁶

6 Det är viktigt att inse att vi i det här sammanhanget med ”förmåga till självstyrning” inte avser fullt utvecklad autonomi enligt Mill eller målinriktningen hos det fulländade jaget som är fullständigt rationellt. Vi menar helt enkelt bruket av förnuft och omdöme i ett försök att förstå omgivningen och göra upp planer att för handla inom eller till följd av den. Förmågan till självstyrning enligt denna beskrivning gäller även de mest självfulländade individers handlingar, men inget i beskrivningen kräver eller medför att sådana individer finns eller att deras beteende är lyckosamt. Skyddet av självstyrning i detta avseende gynnar inte en särskild form av mänsklig blomstring framför en annan, eftersom det är utövandet av förnuftet som främjas, inte att målet uppnås. Vidare är självstyrning inte utan förbindelse med den enskildes eget bästa, utan nödvändigt för att det uppnås.

Att bruka sitt förnuft, använda sitt förstånd, går inte automatiskt. Det är något som den enskilde måste ta initiativet till och genomföra. Självstyrning ingår sålunda i den mänskliga blomstringens innersta väsen – det är dess grundbeståndsdel – och är därför gemensam för all sorts blomstring, oavsett skiftande utseende.

Förmågan till självstyrning är därmed både ett nödvändigt villkor för självfulländning och en egenskap hos alla självfulländande handlingar oavsett prestationsnivå och specifik karaktär. Det är ett annat sätt att säga att fenomenet viljebestämt förnuft⁷ är både ett nödvändigt villkor och ett funktionsvillkor för strävan efter och uppnående av självfulländning. Frånvaron av förmåga till självstyrning medför avsaknad av självfulländning, även om förmåga till självstyrning inte nödvändigtvis medför att självfulländning uppnås.

Detta betyder naturligtvis inte att alla beslut är lika goda, utan helt enkelt att valet måste vara personligt och omfatta överväganden som är unika för den enskilda. En persons moraliska välbefinnande kan inte ersättas med en annans. Det-som-bra-för-mig är inte och kan inte vara det-som-är-bra-för-dig. Människans moraliska välbefinnande är därmed något objektivet, självriktat och högst privat. Det är inte abstrakt, kollektivt bestämt eller opersonligt.

Den sista punkten är av avgörande betydelse, för den medför ett sätt att bestämma rättigheters unika moraliska funktion. Enligt vår teori har rättigheter att göra med att skydda det tillstånd under vilket självfulländning kan uppkomma hos andra. Att säkerställa det tillstånd som möjliggör självfulländning kommer logiskt sett givetvis före och är skilt från den direkta strävan efter självfulländning och till och med

7 Se Rasmussen och Den Uyl (1991: 34, 70–75 och 92–96) samt Rasmussen och Den Uyl (1993: 120–121). Se även Den Uyl (1991: 181–186). Termen ”viljebestämt förnuft” är hämtad från Ayn Rand, men begreppet är samtida med Aristoteles. Se *De Anima* II: 5.

upprättandet av sammanhang som främjar självfulländning. Att säkerställa det tillstånd där självfulländning är möjligt måste uppfattas som något i grunden ”negativt”, om vi som anser att förmågan till självstyrning inte medför eller garanterar självfulländning och att en persons självfulländning inte går att ersättas med en annans har rätt. Vi försöker med andra ord inte med vår teori om rättigheter direkt och uttryckligen uppnå självfulländning, utan i stället skydda och därmed förhindra ingrepp i det tillstånd där självfulländning kan finnas. Vårt mål är alltså att skydda möjligheten till självfulländning, men enbart genom att försöka skydda möjligheten till förmågan till självstyrning.

Det vanligaste och farligaste hotet mot förmågan till självstyrning och därmed självfulländning är fysiskt våld från en person (eller grupp) riktat mot en annan. Vi behöver därmed en princip som med Robert Nozicks formulering ger ”moraliskt utrymme” åt varje person, en sfär av frihet där självstyrda verksamheter går att utöva utan att förtrampas av andra eller vice versa.

Syftet med vår teori om rättigheter är sålunda att politiskt och juridiskt säkerställa möjligheten till självstyrning. Men varför väljer vi självstyrning som det skyddsvärda? Finns det inte många andra tillstånd som är nödvändiga för möjligheten till självfulländning? Varför bör inte säkerställandet av dessa tillstånd vara en politisk och juridisk angelägenhet?

Behovet av en metanormativ rättighetsprincip

Den mänskliga blomstringens individualiserade karaktär skapar ett behov av ett annat slags etisk princip när vi inser att människans moraliska välbefinnande enbart uppnås med och bland andra människor. Vi är sociala varelser, inte i Hobbes bemärkelse – att vi enbart behöver andra för att få vad vi vill ha – utan i den meningen att vår mognad som

människor kräver andras medverkan.⁸ En stor del av våra utvecklingsmöjligheter är orienterade mot andra. Om det är sant har vi emellertid stött på en svårighet. Om en viss persons välbefinnande skiljer sig, eller till och med står i konflikt med, en annans, och om personer kan hindra andra från att vara självstyrande, då måste vissa mellanmännsliga normer införas om individerna ska kunna blomstra på sina skiftande sätt bland varandra. Det tarvas en etisk princip vars primära funktion inte är att leda en person till välbefinnande eller rätt beteende, utan är att vara en norm för mellanmännsligt beteende som inte gynnar någon särskild form av mänsklig blomstring och samtidigt sätter upp ramar inom vilka skiftande former av mänsklig blomstring går att uppnå. En sådan princip tillgodoser behovet av ramar genom att skydda det som är nödvändigt för varje persons möjligheter att uppnå meningsfullhet, oavsett i vilken form dygder och det goda gestaltar sig i deras liv. Därför är det mycket viktigt att det finns något som en metanormativ princip.

Förmågan till självstyrning är den enda egenskap hos människans blomstring på vilken det går att grunda en metanormativ princip, eftersom det är den enda som varje person i konkreta situationer har ett tvingande intresse av. Dessutom är förmågan till självstyrning den enda egenskap hos människans blomstring vars skydd går att förena med de mångskiftande formerna av människans blomstring. Vi kan inte ha en

8 Även om människans sociala anda alltid uppträder i någon viss familj, grupp, gemenskap, kultur och samhälle, är den därmed inte begränsad till dessa särskilda yttringar. Den begränsas inte till någon utvald grupp av människor, utan är i princip öppen för *alla*. Det finns *a priori* inget hinder för vilka man har ett förhållande till. Att då hävda att en persons blomstring eller moraliska mognad är omöjlig utan delad värdegrund med andra innebär inte att den sociala andan begränsas enbart till de befintliga förhållandena och värdena. Människans gemenskap är öppen för främlingar och människor i allmänhet. Faktum är att människans blomstring bara är möjlig om folk är öppna för förhållanden till andra som *hittills* inte har samma värdegrund.

metanormativ princip som strukturellt påverkar samhället mer mot vissa former av självfulländning än mot andra. Att göra det skulle i själva verket vara att inverka mot kravet på att vår teori stödjer självfulländning. Principen vi kommer fram till måste alltså vara universell i den meningen att den går att tillämpa lika bra på alla individer.

Kravet på allmängiltighet tvingar även principen att kretsa kring den egenskap som föreligger i alla former av självfulländning (eller strävan efter det); i annat fall väger vågskålen än en gång över till förmån för vissa former av självfulländning framför andra. Så kallade ”allmänna nyttigheter” – till exempel mat, kläder, husrum, kunskap, vänskap, konstnärlig uppskattning och kärlek och till och med centrala dygder som hederlighet, mod och rättrådighet – räcker inte som norm.⁹ Trots att de är allmängiltiga i den meningen att de bistår med att definiera innebörden av självfulländning för alla individer, ges de sin slutgiltiga form eller tillämpas av enskilda. Det innebär att till exempel konstutövning eller konstnärlig uppskattning visserligen kan vara nödvändigt för allas självfulländning, men att formen för detta kan skilja sig åt i högsta grad. Vår princip måste gälla både i specifika fall och i allmänhet på samma sätt och i samma avseende, för annars hamnar vi åter i situationen att på förhand ha anpassat situationen till fördel för vissa former av självfulländning framför andra.

På grundval av vad vi hittills har talat om är det uppenbart att det enda slags rättighet vi har som är förenlig med att skydda det tillstånd som är nödvändigt för strävan efter någon sorts självfulländning är rätten till lika frihet, vilket innebär att ingen tillåts vidta en åtgärd mot någon annan som hotar eller förstör den andra personens förmåga till självstyrning. De grundläggande rättigheter vi har är sålunda

9 Se vår diskussion av begreppet rättvisa i Rasmussen och Den Uyl (1995).

principer om ömsesidig icke-inblandning. På det sociala planet innebär detta en princip om största samtidigt möjliga och lika frihet för alla. Friheten måste vara likvärdig i den meningen att den måste tillåta möjligheten av olika sätt att blomstra och får därför inte tendentiöst gynna vissa former av blomstring framför andra. Friheten måste vara samtidigt möjlig i den meningen att en persons självstyrda verksamheter inte får inkräkta på en annans.

Eftersom vi inte direkt befattar oss med att främja självfulländning utan bara med det tillstånd där detta är möjligt, är det inte följderna som sådana som visar vad som är ett intrång. Det avgörande är huruvida en persons handling mot en annan sker med dennes samtycke eller på något annat vis är en funktion av den andre personens val. Man kan nämligen inkräkta på en annans rättigheter och framkalla en händelsekedja som får följder som skulle kunna sägas vara till den andre personens skenbara eller verkliga fördel, eller också kan man inte inkräkta på en annan persons rättigheter och framkalla en händelsekedja som får följder som leder till den andre personens skenbara eller verkliga förfång. Men eftersom vårt syfte är att formulera en politisk princip som skyddar förutsättningen för självfulländning snarare än att ge självfulländning som resultat, är följderna av handlingarna av underordnad betydelse (utom i den mån de hotar det tillstånd som rättigheterna från första början var avsedda att skydda). Vi befattar oss inte med vad handlingar får för följder, utan snarare med att bygga upp en lämplig grund för att över huvud taget vidta någon åtgärd.

Den naturliga rätten till privat egendom

I Lockes liberala tradition är den naturliga rätten till privat egendom sannolikt den mest kontroversiella beståndsdel. Vårt syfte här är inte att börja tillämpa vår teori på särskil-

da rättigheter som traditionellt har förknippats med den lockeska traditionen. Vi försöker i stället skissera följderna av vår teori om rättigheter på detta kontroversiella område och förtydliga innebörden av det tidigare resonemanget.

Ayn Rand har skrivit att ”rätten till egendom är en rätt att handla ... det är inte rätten till *ett föremål*, utan till handlingen och konsekvenserna av att framställa eller förvärva föremålet”.¹⁰ Vi anser att detta påstående är det centrala i det korrekta sättet att betrakta äganderätt. Påståendet sticker av mot den vanliga tolkningen, som återspeglas i ett yttrande som: ”äganderätt kan sägas vara en rätt som en person har till ett särskilt föremål”¹¹, där inget sägs om att äganderätten väsentligen är en handling. Det här traditionella sättet att betrakta äganderätten i termer av föremål undviks inte helt av dem som definierar egendom i termer av ägande.¹² ”Ägande” är mindre ”föremål” eller ”föremålsorienterat” än många andra sätt att se på saken, men det är ändå ett begrepp som avletts från vad som först måste sägas om handling.

Det förhållande människor har till saker eller föremål, oavsett om det handlar om innehav eller ägande, är en funktion av deras handlingar. Den centrala frågan om äganderätt är därför hur teorin passar in i vad som i allmänhet sägs om rättigheter och människors handlingar. Vår ståndpunkt kan sammanfattas med konstaterandet att människor är fysiska varelser, inte okroppsliga själar, och att vara självstyrd inte bara är ett själsligt tillstånd. Förmågan till självstyrning gäller handlingar i verkligheten, handlingar där materiella föremål används eller är inblandade någonstans vid någon tidpunkt.¹³ Och det är inte föremål som sådana som den enskilda behöver ha äganderätt till, som om någon slump-

10 Rand (1961: 94).

11 Gibbard (1976: 77).

12 Becker (1977: 18–20, särskilt not 11, s. 120).

13 Mavrodes (1974: 183).

mässig fördelning vore godtagbar.¹⁴ Människan behöver äganderätt till det som är resultatet av egna produktiva insatser. Om enskilda personer ska kunna blomstra, måste de ha kontroll över vad de har framställt. Eftersom beslut inte rätt och slätt är själsliga tillstånd, kan en persons val och beslut inte sägas ha respekterats om det materiella uttrycket av dessa beslut fräntas henne.

Föreställningen att produktion är en högst personlig angelägenhet är kanske vår första indikation på att Locke hade fel när han påstod att gud eller naturen har gett mänskligheten en mängd föremål (gemensamt eller inte) från vilka vi måste konstruera regler för rättvis fördelning (eller till och med för ursprungligt ägande, som vi kommer att se). Det mesta naturen har att erbjuda är en potential att omvandla den materiella världen. En teori om äganderätt befattar sig därför med det legitima utnyttjandet av möjligheter, inte med saker eller föremål. *Ägande* är det juridiska uttrycket för det legitima utnyttjandet av möjligheter. Observera att detta betraktelsesätt inte utesluter ägande av eller äganderätt till det som inte är föremål eller landområden, till exempel elektromagnetiska fält. Detta sätt att se på saken utgår dessutom inte från den i allt väsentligt kollektivistiska förutsättningen att det finns ett gemensamt förråd av nyttigheter som alla i lika grad måste uppfatta som "välstånd". Egendom, välstånd och alla föremål i egenskap av föremål är inte varelser "in rerum natura"; det finns sålunda föremål "där ute" som existerar oberoende och oavsett av människans förnimmelser och ansträngningar. De är i själva verket mer en funktion av enskilda personers intellektuella och fysiska insatser.¹⁵

14 Kelley (1984: 112).

15 Om detta individualistiska synsätt är korrekt, tycks den omedelbara slutsatsen vara att vi inte behöver betrakta den blotta existentiella betingelsen eller anordningen av materiella tillgångar som en indikation på något särskilt moraliskt påstående. Vi behöver med andra ord inte som Becker (1977: 109–111) betrakta konstaterad utarmning av resurser eller olika stora tillgångar som en indikation på något som är av moraliskt intresse.

Det är helt obefogat att betrakta något som inte är en produkt av människans tanke eller handling som välstånd. Det här påståendet följer av vårt generella förkastande av icke-relationellt värde, av vårt påstående om företrädet för den mänskliga tanken och människans handling i fråga om produktion samt av erfarenhet. Den relativt fattiga kontinenten Afrika är inte mindre begåvad med naturliga tillgångar än Nordamerika, men den förra är uppenbarligen mindre välmående än den senare. Vi anser att en betydande del av förklaringen till detta har att göra med att hinder reses mot utnyttjandet av möjligheter. Vår poäng är hur som helst att välstånd är ett begrepp som är relativt till produktiva handlingar och intressen, så att varje nytt tillstånd i den materiella världen är helt enkelt ett nytt fält av möjligheter, precis som det tidigare tillståndet var. Det gäller för alla existentiella tillstånd, oavsett mänskliga insatser.

När man funderar över möjligheter tänker man inte direkt på föremål utan snarare på handlingar, vars mål kan vara att införskaffa föremål. Men om vi har rätt när vi påstår att föremålen själva är produkter eller skapelser, kan inte ens föremål vara målet med en handling, utan en egenskap hos själva handlingarna. Den traditionella moralen har haft en hel del att säga om misstaget att behandla föremål som ändamål i sig. Två slutsatser verkar kunna dras av detta: (1) de föremål eller ägodelar man har måste anses vara en förlängning av vad man är (utan att förutsätta någon dikotomi mellan jaget och dess handlingar) och inte som objekt som tillfälligt är knutna till en själv; och (2) begreppet ”möjlighet” måste vara en funktion av den allmänna rätten att handla (enligt ovan) om det ska finnas någon naturlig rätt till egenom.

Vi har sett att våra naturliga rättigheter består av ett antal metanormativa principer som avgränsar en mängd samtidigt möjliga moralterritorier. Vi argumenterade även för att enskilda väsentligen skapar värde och att lyckan är unik för

individ. Rättigheter förblir abstrakta och negativa för att rymma individualismens sanning. Eftersom rättigheter nu definierar moralterritorier, begränsar de områden inom vilka den enskilda är fri att handla. Att ha handlingsfrihet inom vissa gränser är inget annat än att ha tillfälle att handla inom samma ramar. Eftersom omfattningen av möjligheten är ekvivalent med utsträckningen av dess gränser, är det första vi lär oss om den naturliga rätten till egendom att den helt enkelt är ett annat namn på friheten att handla och därmed att leva enligt sin egen önskan. För att formulera saken annorlunda är den naturliga rättigheten till egendom en naturlig rätt och har samma centrala egenskaper som alla naturliga rättigheter.

Vi behöver en särskiljande egenskap för att kunna skilja mellan naturlig rätt till egendom och andra naturliga rätter. *Möjlighet* fungerar mer som ett genus, eftersom det måste vara till hands i alla naturliga rätter (yttrandefrihet, till exempel, är möjligheten att tala om vad man vill inom tillåtna ramar). Den särskiljande egenskapen för egendom visar sig i begreppet utnyttjande. Vi tolkar *utnyttjande* som ett försök att omvandla legitima möjligheter till konsekvenser som stämmer överens med ens värderingar. Eftersom handlingar och konsekvenser i allmänhet har en materiell aspekt, omfattar omvandlingshandlingen i detta fall vanligtvis något påtagligt. Detta måste förvisso vara sant vad angår försök att utforma positiv rätt inom det här området, för även immateriell rätt måste ha en konkret realisering (till exempel böcker, artiklar eller konstverk) om de ska skyddas av lagen. Men på det här stadiet räcker det med att observera att äganderätten rör tillåtliga transformationshandlingar riktade mot den materiella världen. I hela denna diskussion syftar *tillåtliga*, *legitima* och liknande termer på handlingar som inte går över gränsen till någon annans moralterritorium utan tillstånd.

Rätten att omvandla den materiella världen är föga annat

än rätten att handla, eftersom handlingar utförs i den materiella världen. Den andra komponenten i den naturliga rätten till egendom är därför ekvivalent med att säga att man har rätt att handla. Det kontroversiella är i vilken utsträckning man har rätt att behålla frukterna av sina handlingar. Men hur gör man för att lösa ett sådant problem? Den första frågan rör enligt vår mening ett resonemang om bevisbörda. Med avseende på äganderätt kan bevisbördan hamna på endera av två ställen: (1) individen måste visa varför han måste tillåtas behålla frukterna av sina handlingar, eller (2) andra måste anföra skäl till att de tilltvingar sig dem. Enligt den teori om rättigheter som vi har presenterat i föregående avsnitt är det uppenbart att bevisbördan hamnar på det senare stället. Att utöva en naturlig rätt är inte något man är skyldig att rättfärdiga inför andra. Vad ”behålla frukterna” innebär har ännu inte undersökts.¹⁶

Diskussioner om egendom har hamnat snett om den centrala frågan om rätt kräver att den enskilde rättfärdigar att han behåller frukterna av sina handlingar i frånvaron av något tecken på att en gräns har överskridits. Ett annat sätt att säga samma sak är att en diskussion om äganderätt har hamnat snett om den första frågan är: ”Hur mycket av det en person framställer ska han eller hon tillåtas behålla?” Enligt vår uppfattning borde frågan vara den omvända: ”När, om någonsin, kan vissa ingripa i andras produktiva handlingar?”

För det andra: Eftersom egendom skapas eller framställs genom en transformationshandling, är det lockeska förbehållet att det måste finnas ”tillräckligt och lika bra” över till andra i fall av ursprungligt förvärv diskutabelt. För det kan aldrig finnas något ”tillräckligt och lika bra” över till andra om alla handlingar slutar i en unik transformation. Om en handling omvandlar den materiella världen, kan det inte fin-

16 Se Robert Nozicks (1974: 175) berömda tomatjuiceexempel.

nas några andra likadana former av egendom, till dess en liknande handling åstadkommer samma resultat. Att plocka ett äpple från ett träd bör inte bedömas efter hur många äpplen det finns kvar, utan i termer av handlingen som omvandlade trädet till en nyttig vara. Allt detta följer naturligtvis av vårt påstående om att det inte finns något sådant som preexisterande (eller med andra ord pretransformerat) välstånd.

Man skulle kunna vilja hävda att man är förpliktad att lämna likvärdiga *möjligheter* för andra att utföra samma transformationshandling. Men frånsatt knapphetsfrågor är det inte uppenbart varför man har denna förpliktelse. Det beror på att en persons transformationshandling inte på något sätt berövar någon annan vad han har transformerat. Och det är inte heller så att möjligheterna är så lika varandra som äpplena på trädet, eftersom de i hög grad beror på den enskildes omständigheter, intressen och förmåga. Slutligen är möjligheter väsentligen bedömningsfrågor och därför på intet vis allmänna. Till och med vad gäller äpplen kan en person bedöma att de är redo att ätas, medan en annan spår att man blir sjuk av dem, eftersom de bara är kart eller övermogna. Mavrodes hävdar att transformationshandlingen berövar en annan person hennes rätt, eftersom handlingen utförs på något som man inte har rätt till (föremålet som inte ägs).¹⁷ Men detta underlåter ”att särskilja mellan att beröva någon annan hennes rätt och att beröva henne en möjlighet”.¹⁸ Det första är uppenbarligen orättmätigt men inte det andra, och transformationshandlingar under villkor av

17 Mavrodes (1974: 189, 195 ff).

18 Gibbard (1976: 78). Mavrodes stödjer implicit föreställningen om en positiv rätt till en möjlighet att förvärva egendom. I allmänhet bör noteras att vi menar att begreppet ”lika möjlighet” betyder att den grundläggande naturliga, negativa rätten till egendom är lagskyddad och realiserad för alla medlemmar av ett politiskt samfund. Den omfattar inte ”en lika fördelning av möjligheter” i den meningen att fördelningen av varor och tjänster måste ske i enlighet med någon jämlikhetsprincip.

ursprungligt förvärv kränker uppenbarligen ingen rätt eftersom (nästan per definition) ingen har rätt till de ännu inte transformerade föremålen i fråga, eftersom de i den relevanta meningen ännu inte är föremål.

Ur allt detta följer det att en korrekt teori om den naturliga rätten till egendom innefattar att ingen har rätt till andras transformationshandlingar, eftersom det inte kan finnas några anspråk på det som ännu inte existerar (den transformerade storheten).¹⁹ Men eftersom vi talar om rättigheter, pratar vi om metanormer som är tillämpliga i ett socialt sammanhang. Det sociala sammanhanget kräver att transformationshandlingar ska vara samtidigt möjliga. *Samtidigt möjliga* resulterar här inte enbart i ”klargörande av oklarheter”, för alla regelsystem klargör vem som kan göra vad (under förutsättning av att reglerna är tydliga och brukbara). *Samtidigt möjliga* måste i det här fallet syfta på en uppsättning regler eller principer som är förenliga med den allmänna teorin om naturliga rättigheter som vi utvecklade i början av den här essän. Vi anser att det i princip finns stort spelrum för godtagbara regler som uppfyller kravet på samtidig möjlighet. Vi anser emellertid inte att spelrummet är helt öppet.

Eftersom vi för ett allmänt resonemang måste inskränkningarna i spelrummet för godtagbara regler också vara allmänna. Här följer vi i F. A. Hayeks fotspår och kräver att begränsningarna av spelrummet för de godtagbara reglerna ska vara universalitet och negativitet. Universalitet orsakar inga kontroverser, eftersom alla rättigheter antas ha denna egenskap. I det här sammanhanget betyder negativ (1) uppställande av naturliga gränser och (2) uteslutande; (1) gör (2)

19 Den enda utvägen på denna generella nivå är att ta den kollektivistiska premissen på allvar och hävda att en persons *alla* handlingar är förenade med plikten att tjäna andras intressen på så sätt att *inga* handlingar någonsin är ens egna. Vi behöver inte här påpeka hur en sådan inställning avviker från vår nyaristoteliska uppfattning om människans blomstring.

möjligt, och (2) rättfärdigas av vårt tidigare resonemang om bevisbördan och vår uppfattning att lycka kräver moralterritorier. Bägge fångar tillsammans begreppet ”negativ”, eftersom naturliga rättigheter i grunden är förpliktelse till återhållsamhet och eftersom det inte finns någon förpliktelse att inte ägna sig åt att beröva möjligheter (eftersom inga rättigheter kränks under förloppet).

Kanske kan några exempel göra vår slutsats tydligare. Mavrodes anför i sin diskussion kring det ursprungliga förvärvet av ett träd att ett antal regler skulle kunna vara möjliga och ger följande förslag:

1. Alla har rätt att avverka vilket träd som helst, och den som gör det blir ägare av det fällda trädet.
2. Alla har rätt att avverka vilket träd som helst och att kvisata det, och den som gör det äger stocken som blir kvar.
3. Alla har rätt att märka ett omärkt träd med sina initialer, och han skaffar sig därmed äganderätt till det.
4. Alla har rätt att göra anspråk på alla träd som inte ägs genom att märka dem och sedan frambära ett offer på toppen av berget Molnborren. Den som gör det äger träden.
5. Alla har rätt att göra anspråk på ett antal träd som inte ägs av någon genom att på byns torg sätta upp ett meddelande om sitt anspråk där träden anges, till exempel: ”Jag gör anspråk på alla träd som nu växer och som kommer att växa i framtiden i Breda flodens dalgång från dess källa i bergen till dess mynning vid havets rand”. Den som gör det blir ägare till alla angivna träd.
6. Alla har rätt att göra anspråk på ett träd som inte ägs av någon genom att märka det och sedan hålla en fest för alla sina kamrater. Den som gör det blir ägare till trädet.
7. Alla har rätt att göra anspråk på ett träd som inte ägs av någon genom att märka det och sedan ge alla sina kamrater ett praktiskt verktyg, till exempel en yxa eller en såg. Den som gör det blir ägare till trädet.

Mavrodes resonerar att eftersom det inte finns någon "metafysisk princip som ligger nära till hands" som avgör vilken av dessa regler som är den lämpliga, så är de alla möjliga. Vi håller huvudsakligen med. Universalitet och negativitet är "metafysiska" begränsningar, men sådana som inte påtagligt förkortar Mavrodes lista. Noga bestämt tycks reglerna 1–3 och 5 vara möjliga enligt vår teori, men reglerna 4, 6 och 7 är inte godtagbara.²⁰ Dessa tre bryter mot negativitetskravet, eftersom rätten är avhängig av att kompensera andra. Negativitet krävs för att se till att *initiativet* till äganderätten tas av enskilda. Dessutom tycks 4, 6 och 7 kräva en stat på ett sätt som de andra reglerna inte gör. Att kräva att enskilda utför ceremonier, håller banketter eller ger bort gåvor tycks förutsätta närvaron av en tredje part, som bestämmer omfattningen av gåvan eller vilken handling som meriterar ägande. Men Mavrodes kanske bara säger att någon offentlig handling kan krävas som tecken på äganderätt, och det håller vi i allmänhet med om. Vår poäng är emellertid att man måste skilja mellan att känna igen en utnyttjad möjlighet från själva utnyttjandet. Det förra kan inbegripa utomstående, men måste uppkomma som reaktion på det senare.

Vår allmänna slutsats här är att detta i specifika situationer och sociala omständigheter är svårt och bortom räckvidden för abstrakt moralteori och social teori att överföra till reda termer i form av positiv rätt och rättigheter. En konstnärsgrupp skulle kunna bestämma sig för kriterier om visuellt perspektiv i sitt samhälle (man äger det man ser, till exempel) i fråga om ursprungligt förvärv. Vi anser det föga sannolikt att dessa kriterier skulle få allmänt stöd, men så är det också osannolikt att den puritanska tanken på att det man äger är det man bearbetar med sin kropp skulle vara den enda godtagbara principen om ursprungligt förvärv.

20 Observera att detta avviker från vad vi säger i Rasmussen och Den Uyl (1991).

Folk kommer att inse att de har andra värderingar än vad de hade vid tiden för det ursprungliga förvärvet, så i takt med att egendom byter händer kommer det generella uttrycket för innehavet att ändras. En tilltänkt konstnär som skaffar sig stora egendomar enligt villkoren för ursprungligt förvärv som nämndes i det förra stycket skulle kunna inse att han saknar talang. Hans egen form av blomstring skulle kunna tillgodoses bäst genom att han avhände sig en del av sina ägor i utbyte mot andra varor (kanske till och med sin nyttjanderätt av andras ägor). Det hör till den individualistiska ståndpunktens innersta väsen att vi inte *a priori* kan bestämma ett lämpligt värdesystem för olikartade individer. Regler för ursprungligt förvärv handlar ofta mindre om moral än om att få ett samverkande samhälle i rullning.

Obegränsad frivillig överföring av varor är en egenskap hos äganderätt som följer av negativitetskravet och den primitiva moralsatsen att val respekteras genom samtycke i ett socialt sammanhang. Samtycke är det medel varmed moralterritoriets orubbade tillstånd bevaras i ömsesidiga relationer. Och egendom är inget annat än det materiella uttrycket för en persons moralterritorium. För att kunna bära med oss våra moralterritorier under tidens lopp och i harmoni med andra, måste de andra avhålla sig från att korsa vårt territorium utan vårt medgivande.

Mycket av vad vi har sagt beror på giltigheten av den första princip som vi nämnde tidigare och som vi lovade att återkomma till, nämligen att "föremålen" eller "ägodelarna" som man har måste anses vara förlängningar av vad man är. Eftersom vi redan har visat att folk har naturliga rättigheter till sin strävan efter lycka och om det är sant att egendom bara är en förlängning av jaget, då skulle vi dessutom ha naturlig rätt till egendom. Då är den naturliga rätten till egendom – tillämplig i ett visst sammanhang – i allt väsentligt en omformulering av de grundläggande naturliga rättigheter som vi redan har argumenterat för.

Människan har som levande varelse inget annat val än att förhålla sig till allt annat som existerar. Men människan har en hel del valfrihet om vad hon ska stå i relation till och på vilket sätt relationen uttrycks. Vidare har människan ansvar för att skapa relationer som gör hennes blomstring möjlig. Vi är varelser som skapar relationer, och dessa relationer – varje sig de är logiska, kärleksfulla eller produktiva – är det medel med vilka vi känner, vårdar och kontrollerar vår miljö. De är både medlet för och beståndsdelarna av människans blomstring. I egenskap av en varelse vars förnuft gör det möjligt för henne att skapa, kontrollera och använda relationer, är utnyttjandet av möjligheter i världen sålunda ett grundläggande uttryck för vad och vem en enskild människa är.

Att överta en annan persons egendom mot hennes vilja inses nu inte vara något annat än att ta kontroll över en av de centrala relationer som utgör en människas liv. Det finns och kan inte finnas någon dikotomi mellan människans naturliga rätt till frihet och hennes naturliga rätt till privat egendom. Det senare är uttryck för det metafysiska faktum att människor är materiella varelser som blomstrar genom att utnyttja möjligheter i den fysiska världen.

Erkännandet av denna grundläggande naturliga rättighet utesluter inte möjligheten av att det man gör inom ramen för de legitima gränserna för det egna moralterritoriet har ”icke önskvärda” randeffekter på andra. Sådana effekter *kan* vara av intresse för moralister, men de innebär inte nödvändigtvis oetiska handlingar och verkligen inte att några rättigheter har kränkts. Om A tillverkar en bättre produkt än B, blir konsekvenserna för B ”icke önskvärda”, men A har inte nödvändigtvis gjort något ”fel” och har inte kränkt B:s naturliga rättigheter. Man är inte av naturen förpliktad att förse andra med en ström av fördelaktiga konsekvenser. Man är bara förpliktad att begränsa sina handlingar på sådant sätt att andras moralterritorier inte genomkorsas utan tillstånd. Men detta sluter cirkeln och vi är tillbaka till vår ursprung-

liga tes om naturliga rättigheter.

Uppfattningen att rätten till egendom är en funktion av rätten till handling och därmed grundad på gärningar är förvisso förenlig med den sorts aristotelism på vars sida vi inte har ställt oss. Vårt försvar av privat egendom är emellertid inte exakt detsamma som Aristoteles eget, vilket har en betydligt mer utilistisk anstrykning (*Politiken* 1263 ff). Ett försvar av privat egendom är i alla fall inom ramarna för normal aristotelism och visar bara delvis hur aristotelism kan stötta klassisk liberalism eller libertarianism. Mer besvärligt tycks det vara att visa hur aristotelism kan gripa in och stödja vad som mer verkar vara dess direkta motsats, nämligen handel. Den uppgiften förelägger vi oss nu.

Handel och vänskap

För att nå vårt mål koncentrerar vi oss huvudsakligen på begreppet aristotelisk vänskap. Som John Cooper påpekar ägnas nästan en femtedel av *Den nikomachiska etiken* åt vänskap. Dessutom utgör vänskap en betydande del av Aristoteles politiska teori genom begreppet medborgerlig vänskap. Vi avser att huvudsakligen inrikta oss på ”nyttovänskap”, eller vad Cooper med ett lämpligare ordval kallar ”fördelsvänskap”. Vi kommer att anföra skäl för att fördelsvänskap är grunden för handelns ordning, och det med rätta. Dessutom är alla försök att bygga social ordning på någon annan form av vänskap dömda att misslyckas och står i motsättning till implikationerna av och många gånger texten i Aristoteles sociala teori. Vår granskning av fördelsvänskap bör inte bara befria liberalismen från anklagelsen av att vara oförenlig med aristotelism, utan även visa den lämpliga platsen för sådana relationer från ett aristoteliskt perspektiv på naturliga rättigheter.

Aristoteles anser tydligen karaktärsvänskap vara vänska-

pens norm. Karaktärvänskap grundas på dygd. Detta väcker frågan om huruvida och i vilken mening fördelsvänskap verkligen är en form av vänskap. I detta sammanhang anser vi det vara mest upplysande att betrakta Cooper, som å ena sidan anser nyttovänskap eller fördelsvänskap vara en form av vänskap under vissa betingelser, medan han å andra sidan undviker att kalla de flesta kommersiella transaktioner för fördelsvänskap. Enligt Coopers tolkning av Aristoteles kan vänskap bara finnas då ”vännen önskar sin vän det som är gott för hans egen skull och de båda vet att välgångsönsknningen är ömsesidig”.²¹ Vid nyttovänskap eller fördelsvänskap är det goda som önskas att bli gagnad. Detta är en lägre form av det goda än det som önskas vid karaktärvänskap. Därmed avgränsar det godas typ och inte egenarten i den personliga relationen typen av vänskap. Det beror på att man i alla former av vänskap enligt Cooper måste önska en annan det som är gott för *hans egen skull*. Personliga relationer där den andra behandlas som ett medel att uppnå det goda för egen del uppfyller inte kraven för vänskap av något slag.

Även om Cooper hävdar att Aristoteles betonar vänskapens altruistiska beståndsdel, använder Cooper vanligen det lämpligare ordet *oegennyttig* för att anspela på önskan om att vännen uppnår en typ av det goda för sin egen skull. För att vänskap ska uppstå måste det sålunda finnas en oegennyttig omsorg om den andra personens bästa. Detta tycks utesluta all fördelsvänskap (helt bestämt kommersiell vänskap), eftersom en persons omsorger om en annan bara tycks vara instrumentell: det vill säga att man har intresse av en annans bästa för sin egen skull och inte för den andres. Det bör påpekas att Cooper inte kräver att den oegennyttiga omsorgen om den andre är den enda, och tydligen heller inte den främsta. Icke desto mindre måste sådana omsorger vara till hands för att förhållandet ska sägas vara en vänskap.

21 Cooper (1977: 631).

Även om kommersiella relationer tycks uteslutas av Coopers krav på närvaron av oegennyttig välvilja, erkänner han att vissa former av kommersiella relationer uppfyller kraven på fördelsvänskap. Betrakta följande:

Vänner av alla tre typer ... önskar sin vän väl på grund av omtanke om vännen. Det gäller för en näringsidkare som genom återkommande lönsamma relationer blir vän med en stamkund, liksom det gäller för en man och hustru eller för två förtroliga följeslagare som tycker om varandra som de är. En sådan näringsidkare söker först ömsesidig vinning av vänskapsförhållandet, men det innebär inte att han alltid rättar sina tjänster till kunderna efter vinstnormen. Eftersom han i helhet bedömer att förhållandet är lönsamt, tycker han om kunden och är villig att stå till tjänst på annat sätt än i avkastningssyfte. Om bara lönsamheten består kan välgångsönskingarna strömma fritt; lönsamheten för den välgångsönskande som förutsätts är inte den som härrör från den tjänst som tillhandahålls (den handling som utförs i den andra personens intresse), utan den som hör till relationens allmänna struktur. I detta fall finns alltså en komplicerad och raffinerad blandning av egennyttiga och oegennyttiga välgångsönskingar och rättskaffenhet.²²

Det här är ett klagörande avsnitt, eftersom det visar (a) att enbart det att ha en fördelaktig relation till någon inte utgör en fördelsvänskap, och (b) att parterna i kommersiella relationer kan visa ömsesidiga oegennyttiga omsorger om den andre, förutsatt att det lönsamma sammanhanget består. Men observera att kommersiella transaktioner som inte besitter "stamkundsdraget" inte uppfyller kraven på fördelsvänskap.

Enligt vår uppfattning är Coopers tolkning av Aristoteles

22 Cooper (1977: 638–639).

syn på fördelsvänskap felaktig, både som en tolkning av Aristoteles och som en teori för fördelsvänskap i allmänhet. För det första förklarar Coopers tolkning inte fenomenet. Betrakta fallet med näringsidkaren som anfördes här ovan. I det här fallet börjar näringsidkaren efter upprepat samröre *tycka om* sin kund (eller vice versa) och gör sig ibland extra besvär att göra något utöver det vanliga, trots att förmånen kanske inte är nödvändig. Men observera att det inte är förmånen som betyder något i det här fallet, utan snarare parternas personliga egenskaper. Enligt Coopers redogörelse är det tydligen ingen vänskap om näringsidkaren har beslutat att som god affärssed ge trogna kunder särskilda förmåner bara för att få behålla dem som stamkunder. Följaktligen utgör förmånerna förutsättningen för förhållandet som näringsidkaren har till sin kund. Cooper har inte beskrivit vad fördelsvänskap är, utan hur en högre form av vänskap kan växa fram ur ett sammanhang som uppstod på grund av ömsesidiga fördelar.²³ I allt väsentligt behandlar Cooper alla former av vänskap som mer eller mindre fullständiga versioner av karaktärsvänskap. Förmånerna som utverkas är förbundna med (eller blir det) det som är väsentligt i vänskapen (nämligen den oegennyttiga relationen som håller på att bildas). Enligt vår mening har Cooper fått hela saken om bakfoten. Fördelsvänskap är bara karaktärsvänskap av en tillfällighet och bestäms i huvudsak av fördelen som personerna egennyttigt försöker skaffa sig genom förbindelsen. I Coopers tolkning är det omvända fallet. I detta sammanhang såg Thomas av Aquino klart: ”Av dem som älskar varandra för nyttas skull, älskar den ena inte den andra för den andras skull, utan såtillvida som han från den andra får något gott ... Därför älskar de inte sin vän för det han är, utan för det

23 Det är kanske ännu inte karaktärsvänskap, men det beror enbart på att Cooper har hejdat utvecklingen innan vänskapen nådde detta tillstånd och inte på grund av att Cooper har förklarat fördelsvänskap.

som är av underordnad betydelse, hans nyttighet eller behaglighet. Därför är vänskap av denna sort inte vänskap i grunden utan en bisak...²⁴

Om Thomas av Aquino har rätt är det möjligt att betrakta fördelsvänskap som en typ av intresseförening, men en som saknar den väsentliga beståndsdelen i äkta vänskap. Eftersom vårt syfte här inte är att granska karaktärsvänskap, säger vi som Cooper att denna väsentliga beståndsdel är att önska en annan person gott för dennes egen skull. De andra typerna av vänskap består av delar som även finns i den verkliga vänskapen, men saknar den väsentliga egenskapen i fullständig mening (se nedan).

Vi påstår även att kommersiella relationer kan anses vara paradigmatiska former av fördelsvänskap, och i detta sammanhang har Cooper en mycket intressant fotnot.²⁵ I denna fotnot diskuterar han Aristoteles påstående att det finns två typer av fördelsvänskap: en som styrs av uttryckligt överenskomna utbyten, och en annan som styrs av personligheterna hos utbytets två parter. Ett exempel på det förra är ett under-tecknat kontrakt. Ett exempel på det senare kan vara ett handslag. Vi behöver inte bre ut oss över denna skillnad här, eftersom vi tar upp den senare. Coopers tes är att den förra typen av vänskap (låt oss kalla det "j-vänskap" för juridisk vänskap) är en rent kommersiell transaktion och därmed inte vänskap alls, "inte ens fördelsvänskap". J-vänskap saknar inslaget av ömsesidig oegennyttig välvilja. Den andra typen (låt oss kalla det "k-vänskap" för karaktärsvänskap) kan ha inslag av välvilja och vara ett slags vänskap. *Den nikomachiska etiken* (NE) sopar därför i allt väsentligt undan kommersiella transaktioner från vänskapens rum.

Den eudemiska etiken (EE) innehåller å andra sidan en annan slutsats. Betrakta dessa anmärkningar från Cooper:

24 Aquino (1964: vol II, s. 714). Se även NE 1156a10-20, där det finns en tydlig framställning av Aristoteles del av det Thomas av Aquino säger.
25 Cooper (1977: 639).

”*EE* avhandlar inledningsvis samma två typer av fördelsvänskap (1232b31-32) ... Men längre fram i resonemanget blir det tydligt ... att uppdelningen bara är preliminär; den senare typen är egentligen ett ordnat förhållande där parterna inte kan besluta sig för att behandla varandra som verkliga vänner eller som fördelsvänner. ... I det här avsnittet vill Aristoteles alltså låta påskina att enbart rent kommersiella förhållanden kan räknas som fördelsvänskap ...”²⁶

Cooper låter senare förstå att *NE* och inte *EE* ska anses vara det slutgiltiga som har sagts i ämnet. Men även Cooper medger att Aristoteles ”vägrar att helt förkasta de tidigare idéerna som orsakar problem”.²⁷

Om Cooper har rätt som observerar att doktrinen skiftar mellan de två avhandlingarna, anser vi att Aristoteles kom fram till rätt slutsats i *EE*. Men vi är inte övertygade om att skillnaderna mellan de två avhandlingarna innebär något annat än en något mer tvetydig utredning i *NE*, inte en väsentlig doktrinskillnad. I *EE* påstås det mer rättframt att det inte finns ett enda eller klart utmärkande element som präglar alla tre former av vänskap. Begrunda till exempel följande avsnitt:

Att begränsa bruket av termen vän till primär vänskap [det vill säga karaktärsvänskap] är därför att göra våld på observerade fakta och nödgas en att tala om paradoxer, även om det inte är möjligt att i en definition omfatta all vänskap. Det enda återstående alternativet är därför att den primära sortens vänskap i sig själv är vänskap i en mening, men i en mening är alla det, inte för att de har ett gemensamt namn av en slump och enbart står i ett slumpmässigt förhållande till varandra och inte heller är av samma typ, utan för att de hänför sig till en sak. (*EE* 1236b20-27)

26 Cooper (1977).

27 Cooper (1977).

Vad Aristoteles menar med ”relaterade till en sak” är att alla former av vänskap är förbundna med den primära formen (karaktärsvänskap) men inte går att reducera till den. De övriga formerna av vänskap kan med andra ord inte *definieras* i termer av den primära formen, och de förhåller sig heller inte till den som exempel på sin art. De olika formerna av vänskap står i stället i olika förhållande till den primära formen, alltmedan de uppvisar en eller flera av denna primära forms attribut. Men eftersom förhållandena mellan de olika typerna av vänskap inte ”beror på en händelse” förväntar vi oss även att det finns ett generellt begreppsmässigt ramverk för termen *vänskap*. Med tanke på texternas tvetydighet är det något svårt att veta säkert vad ramverket skulle kunna vara. Men vi menar att Martin Ostwalds tolkning av *filia* är den mest korrekta, förutsatt att inte även den uppfattas på det felaktiga sättet av att försöka definiera alla former av vänskap i termer av den primära: *filia* ”betecknar förhållandet mellan en person och alla övriga personer eller varelser som den personen betraktar som sina och till vilka han har ett särskilt band”.²⁸

Vi anser att försöket att definiera alla former av vänskap i termer av det oegennyttigt goda begränsar vänskapens spännvidd och fungerar logiskt i genus-till-art-form. Detta rimmar illa med innehållet i det föregående avsnittet ur *EE*. Men vi erkänner även att Aristoteles resonemang, särskilt när bägge avhandlingarna tas i betraktande, inte är utan tvetydigheter. De logiska och textuella tvetydigheterna i Aristoteles lämnar alltså utrymme för alternativa tolkningar. Givet vad vi har argumenterat för här ovan är vår metod att betrakta kommersiella transaktioner som paradigmformer av fördelsvänskap. Vi anser att denna tolkning, särskilt i skenet av Ostwalds tolkning av *filia*, kan godtas utan att man begår en

28 Ostwald (1962: 311–312). Vi tackar Henry Veatch som påpekade detta för oss.

orättvisa gentemot andemeningen i Aristoteles doktrin.

En del av problemet med att betrakta kommersiella transaktioner som former av vänskap, hur försvagade de än må vara, är att sådana relationer uppenbarligen är egennyttiga. I vår kultur betyder *egennyttig* självisk, som ordboken säger, och självisk betyder i sin tur ”utan hänsyn till andra”. Vi skall argumentera för att själviskhet är möjlig i kommersiella transaktioner, men ingen väsentlighet. Det viktiga i kommersiella relationer beskrivs i följande avsnitt av Adam Smith: ”Människan har nästan alltid anledning att få hjälp av sina likar, och det är fåfängt av henne att förvänta sig att få det endast av välvilja. Hon har större utsikter att lyckas om hon kan locka deras egennytta till sin favör och visa att det är till deras fördel att göra vad hon begär av dem ... och det är på detta sätt som vi får den större delen av de goda tjänster som vi har behov av från varandra”.²⁹

Vad detta avsnitt visar är att marknadstransaktioner kräver intresse av andra. Det är sant att detta intresse är ett medel att uppfylla sina egna mål, men icke desto mindre är det ett intresse av andra. Anta då som Ostwald att vad all vänskap har gemensamt är ett intresse av andra. Vissa av dessa (de främsta typerna) har detta intresse på ett sätt som beaktar den andra för hans eller hennes egen skull, det Cooper kallar att vara ”oegennyttig”. Men andra typer har ett genuint intresse av andra, eftersom den egna medgången hänger på att kunna få andra att se det egna intresset som sitt; att dela ett intresse, med andra ord.

Underligt nog kräver kommandoekonomier (till exempel socialismen) inte ett intresse av andra eftersom lydnad, inte övertalning, är deras metod att frammana samarbete. Befälsstrukturer kan omfatta och omfattar också ofta själviskhet (i betydelsen av avsaknad av förståelse för andras intressen) i

²⁹ Smith (1916: 26).

ren form, eftersom makthavarna inte behöver ta någon hänsyn till andras intressen än sina egna. Frivilliga marknadstransaktioner, å andra sidan, inträffar inte om inte båda parter uppfattar relationen som ömsesidigt gynnsam. Detta delade intresse och denna gemensamma vinst, åtminstone under transaktionens förlopp, är uttrycket för flera egenskaper som går att hitta i högre former av vänskap: ömsesidiga vinster, gemensamt intresse, samverkan, ett gemensamt syfte och till med välvilja.

Om vi tar det enkla fallet med ett frivilligt utbyte av två varor mellan två personer, går det att hitta alla vänskapsdrag som vi just har nämnt. Den ömsesidiga fördelen är uppenbar, och det gemensamma intresset visas av det som Smith helt korrekt uppfattade är nödvändigt för frivilliga utbyten. Samarbetet ges uttryck av att utbytet genomförs. Det är bara det gemensamma syftet och välviljan som återstår. Det första är enklare att förstå om vi inför en störande tredje part i transaktionen. Om vi antar att den utomstående vill förhindra transaktionen med våld och inte genom att erbjuda en av de två parterna en mer fördelaktig affär, är det uppenbart att båda de ursprungliga parterna har ett gemensamt syfte, eftersom de vill genomföra transaktionen. Bägge betraktar den utomstående som ett hot mot vad de två vill åstadkomma tillsammans (affären), och det är denna känsla av ett gemensamt resultat som uttrycker deras delade syfte.

”Välviljan” är mer problematisk än de övriga kännetecknen. Aristoteles hävdar till exempel att ömsesidig välvilja är nödvändig för vänskap (NE 1156a5). Men han påstår även att fördelsvänskap inte omfattar välvilja (NE 1167a12). Coopers resonemang visar att välvilja (i betydelsen av att önska den andre välgång för dennes egen skull) kan ingå i fördelsvänskap, men våra argument visar att detta slags välvilja inte är nödvändig för fördelsvänskap och inte är det vanligaste inslaget i sådan vänskap. I detta sammanhang har vi två diskussionsvägar att välja mellan: (1) avstå från att

använda begreppet välvilja i fördelsvänskap och använd en mer rudimentär form av termen; och (2) erkänna att en abstrakt innebörd av termen ligger bakom fördelsvänskap som enbart har indirekt betydelse i alla specifika fall. Den andra av dessa diskuteras i vårt resonemang om medborgerlig vänskap här nedan.

Om det inte går att säga att fördelsvänskap karakteriseras av välvilja, eftersom ingen av parterna önskar den andre väl för dennes egen skull, föreligger det kanske något som *liknar* välvilja. Vi anser att det helt enkelt är "en önskan om att det går den andre väl". I all frivillig handel vill man att den andra får vad han anser vara gott, för det är medlet att uppnå vad man själv vill ha. Det är det medel med vilket man börjar betraktar den andra som "sin egen och till vilken man har ett särskilt band". Om denna önskan om den andres välgång är ömsesidig, som den skulle vara om affären genomfördes, har vi med fördelsvänskap att göra. Det som saknas är önskan om välgång *för den andres skull*. Icke desto mindre är det önskan om den andres välgång som utgör grunden för den egentliga välviljan. Vidare anser vi att det är denna tanke på att blott önska den andres välgång som Aristoteles utan att säga det direkt anser bibehåller ömsesidigt fördelaktiga relationer i samklang med den "vänskap" som uppvisas av den primära formen av vänskap. Och precis som välvilja i sig inte innebär vänskap (eftersom man kan visa välvilja mot någon som inte känner till det), medför inte en önskan om en annan persons välgång en fördelsvänskap, för vi kan lika väl önska en person vi inte känner välgång. Därför beror fördelsvänskapen likt den primära formen på en ömsesidigt uttalad önskan om den andres välgång. A vill att B ska få vad han vill ha så att A kan få vad han vill ha. Detta förklarar varför näringsidkare behöver skaffa sig *nöjda* kunder.

I många avseenden delar fördelsvänskapen många egenskaper med karaktärsvänskapen. Som Aristoteles påpekar

(NE 1162b5-20) leder detta slags sköra vänskap förstås många gånger till tvister, eftersom det som är nyttigt förändras (NE 1156a22). Men den tillhör kategorin vänskap på grund av de nyss nämnda likheterna med den högsta formen. Utöver vad vi har resonerat om här ovan, skulle vi vilja lägga till att fördelsvänskap finns i många former som mer eller mindre liknar karaktärsvänskap. Längst fram i raden återfinns transaktioner som dem som beskrivs i Coopers stamkundsexempel. Här är man inte säker på om det är äkta vänskap eller fördelsvänskap som binder samman de två (EE 1242b35-40). Längst ned på skalan återfinns de transaktioner där den ena parten utnyttjar den andres svagheter för att få en snabb affär till stånd. Den påträngande försäljaren kommer för en och transaktionen återfinns på randen mellan samarbete och utnyttjande. I centrum återfinns emellertid de normala, frivilliga transaktionerna som resulterar i ömsesidigt uppfattade "handelsvinster" för bägge parterna. Dessa centralfall är kommersiella relationers kärna, för alltför mycket av den övre delen på skalan skulle minska handelsvolymen, och alltför mycket från den lägre delen skulle framkalla misstro och förstöra handelns betingelser.

Som avslutande distinktion under den aktuella rubriken skulle vi vilja anföra skäl för att fördelsvänskap finns i två grundläggande arter: formella och personliga. Denna distinktion grundas på Aristoteles åtskillnad mellan moralisk och juridisk nyttovänskap (det vill säga "k-vänskap" [karaktärsvänskap] och "j-vänskap" [juridisk vänskap], som vi nämnde tidigare, NE 1162b23-37). Vid den juridiska typen av vänskap kommer villkoren till tydligt uttryck, medan den moraliska typen vilar på någon tillitsgrund. För Aristoteles innebär tillit i kommersiell miljö att en förmån återbördas någon gång i framtiden snarare än omedelbart, vid mottagandet. Den ena parten litar alltså på att den andra bjuder igen. Aristoteles verkar associera den juridiska formen mer direkt med kommersiella transaktioner där betalning ges

direkt mot en förmån. Men Aristoteles begränsade erfarenhet av olika typer av kommersiella relationer jämfört med vår gör hans resonemang kring sin egen distinktion begränsat användbar. Vi har därför valt att använda andra termer som liknar Aristoteles egna men som inte kräver trohet mot Aristoteles egen diskussion.

Formell fördelsvänskap är en relation som styrs av tydligt givna juridiska, kontraktsevenliga eller hävdvunna regler. En persons kontraktsevenliga relation till sin arbetsgivare är ett exempel, liksom de flesta besök på den lokala gallerian (eftersom priserna är angivna och båda parterna vet på ett ungefär vilka roller de har). Personlig fördelsvänskap, å andra sidan, är transaktioner som inte i huvudsak grundas på uttryckliga formella regler. Att besöka en loppmarknad eller byta samlarobjekt kan tjäna som exempel. Många små företag baseras på vänskapsförhållanden mellan grundarna när de startas. I vårt samhälle är de flesta kommersiella transaktioner formella, även om de flesta icke-kommersiella fördelsvänskapsförhållanden hamnar i den personliga kategorin.

Trots att Aristoteles helt riktigt pekar ut en viktig distinktion, lyckas han inte förbinda dem och verkar värdera de moraliska (personliga) typerna av fördelsvänskap högre. Det oaktat går sambandet mellan de två att redogöras för inom Aristoteles teori, och detta samband minskar betydligt anledningen att ge den personliga formen högre värde. Det Aristoteles inte inser är att de personliga formerna av fördelsvänskap oundvikligen omvandlas till den formella varianten om de vidmakthålls under en längre tid. Aristoteles observerar att fördelsvänskap ofta leder till tvister och missförstånd. Därför finns det starka incitament att formalisera transaktionen, så att båda parterna vet vad de har att vänta sig och vilka förpliktelser de har. Dessutom observerar ekonomer helt riktigt att den ökade säkerheten och tydligheten gör transaktionerna mer effektiva, vilket leder till ökade vinster

och fördelar för alla. Med andra ord är det helt enkelt mer fördelaktigt för alla inblandade om handel för ömsesidigt utbyte till övervägande delen är formell. Ett annat viktigt incitament att formalisera fördelsvänskap måste också nämnas: eftersom såväl usla som goda människor kan bilda fördelsvänskapförhållanden, vilket Aristoteles påpekar (*NE* 1157a17), och eftersom det många gånger är svårt att bedöma en annan människas karaktär, minskar formaliserade transaktioner risken och informationskostnaden som kännetecknar affärer med relativt okända personer.

Man skulle kunna hävda att Aristoteles har rätt som värdesätter personlig fördelsvänskap högre, eftersom den är mer lika äkta vänskap genom att den har mer mänskliga och ”vänliga” egenskaper. Men formell fördelsvänskap är också lik äkta vänskap: den är mer stabil och tynar inte lika lätt bort på grund av tvister som den personliga motsvarigheten. Dessutom möjliggör de tydliga villkoren planering för framtiden och samarbete, vilket är svårt att åstadkomma med rent personliga former av fördelsvänskap. Problemet med att hävda att personlig fördelsvänskap är mer vänlig – mer äkta vänskap – än formell fördelsvänskap är att det förutsätter att karaktärsvänskap är en art (ett universellt begrepp) och att fördelsvänskap bara är ett exempel på detta slags förhållande. Därför visar sig all fördelsvänskap vara föga mer än en klen yttring av den primära sorten. Ett sådant antagande är att misstolka Aristoteles begrepp *vänskap*. Som vi har sett (*EE* 1236b20-27) finns det inget sätt att omfatta allt slags vänskap i en definition, och därför finns det ingen teoretisk anledning att tillmäta personlig fördelsvänskap högre värde än formell. I vilket fall står det klart att framväxten av kommersiella system visar att folk tycker att det är fördelaktigt att göra gemensam sak enligt tydliga villkor. Detta medför inte på något sätt att de mänskliga egenskaperna som kommer till tydligare uttryck i personlig fördelsvänskap inte ska tillmätas värde, ibland även högre värde än opersonliga

egenskaper som kan åtfölja den formella typen. Rättare sagt betyder det att, eftersom det är fördelen som eftersöks, så är formella förhållanden ett mer effektivt sätt att säkerställa denna fördel.

Medborgerlig vänskap

Aristoteles hävdar att lagstiftare bryr sig mer om att uppamma vänskap bland sina medborgare än de bryr sig om att främja rättvisa (NE 1155a2324). Detta påstående leder till frågan om vilket slags vänskap Aristoteles talar om. *Medborgerlig vänskap* är termen som Aristoteles använder, men är denna form av vänskap av ett fjärde slag eller en version av en av de tre huvudtyperna? Som vi snart skall se anser Aristoteles att medborgerlig vänskap faller under en av de tre huvudtyperna: fördelsvänskap. Att placera in medborgerlig vänskap under kategorin fördelsvänskap medför att medborgerligt samröre inte är och inte kan vara karaktärsvänskapens samröre. Det är frestande att tolka Aristoteles politiska skrifter som att de förutsätter, i idealisk mening, ett samfund där alla är vänner av dygd. Aristoteles säger trots allt att även om stater kan grundläggas på grund av ett behov, fortsätter de att existera ”för det goda livets skull” (*Politiken* 1252b30). Och han hävdar även att ”samma saker är bäst både för enskilda och för stater, och dessa är de saker som lagstiftaren bör inskräpa i medborgarnas sinnen” (*Politiken* 1333b35-37). Om karaktärsvänskap därför åtminstone är en del av vad det innebär att leva ett gott liv, är de bästa staterna de vars medborgare umgås för dygdens skull.

Enligt vår mening är det ett misstag att tro att Aristoteles anser att medborgarna bör hoppas på att umgås med varandra som vänner av dygd. Som Aristoteles själv påpekar (*EE* 1245b20-25) är det varken möjligt eller eftersträvans-

värt att ha många vänner av detta slag. Äkta vänskap måste förekomma i betydligt snävare kretsar än dem som kännetecknar en stat. I både *Den nikomachiska etiken* och *Den eudemiska etiken* hävdar Aristoteles att medborgerlig vänskap är en variant av fördelsvänskap (NE 1159b2-1160a30; EE 1241a32-1243b35 passim). Men i många avseenden är *Den eudemiska etiken* tydligare på den här punkten än *Den nikomachiska etiken*. Fundera på följande avsnitt:

Medborgerlig vänskap å andra sidan grundas i högsta grad på nyttoprincipen, för det verkar vara den enskildas brist på självständighet som gör dessa förbund permanenta, eftersom de skulle ha bildats enbart för samhällets skull i vilket fall som helst”. (EE 1242a5-9)

Det är sant att medborglig vänskap grundas på nytta, och landsmän är varandras vänner på samma sätt som olika städer är det ... och på samma sätt känner inte heller medborgarna varandra, om de inte är till nytta för varandra. (EE 1242b23-26)

Medborgerlig vänskap ser på jämlikhet och föremålet som köpare och säljare gör ... I de fall [vänskap] grundas på en bestämd överenskommelse är detta därför medborgerlig och juridisk vänskap. (EE 1242b33-36)

Observera att medborgerlig vänskap i dessa avsnitt tydligt anses vara fördelsvänskap. Vidare medger dessa avsnitt godare insikter i förhållandet mellan enskilda och grupper i samhället än en teori som upprättas enligt karaktärsvänskapens modell.

Men det skulle vara ett misstag att tro att *Den nikomachiska etiken* inte ger något stöd för vårt resonemang (till exempel NE 1155a23-27, 1160a11-15). Vänskapsförhållanden kan gå före rättvisa, eftersom det finns ett praktiskt

behov av ”att uppnå en fredlig social ordning”. Medborgarna behöver ”komma överens” med varandra, för om de inte gör det är det omöjligt att förvärva högre dygder. Det första steget mot att uppnå en fredlig social ordning är att få samhällets medlemmar att anse att det politiska ramverket är till deras ömsesidiga förmån: ”en stad sägs vara i harmoni när [dess medborgare] är överens om vad som är förmånligt” (NE 1167a27-29). Detta föranleder givetvis frågan huruvida det är deras verkliga eller uppfattade fördel som bör säkerställas. Av dessa avsnitt att döma är det tydligt att åtminstone uppfattade fördelar är ett nödvändigt villkor för fredlig samverkan eller harmoni.

Många moderna läsare skyr tanken på att medborgerlig ordning kan grundas på och upprätthållas på fördelar, eftersom deras tolkning grundas på upplysningens teori om det sociala kontraktet. I sådana teorier tolkas förmåner som en form av egennytta, som definieras som det principlösa tillfredsställandet av begär. Om det medborgerliga samröret inte tillfredsställer tillräckligt många av ens önskemål försöker man undvika det, såvida man inte hålls i styr av Leviathan. Alternativet verkar vara att använda karaktärsvänskap som det centrala begreppet och sedan bedöma samhällen i termer av hur modellen efterlevs. Inga starkt pluralistiska och kommersiella kulturer lever upp till den här normen, eftersom en förkrossande majoritet av ens förbindelser med andra grundas på fördelar. Vidare är de institutioner som uppstår i sådana kulturer till övervägande delen formella (vissa skulle säga ”opersonliga”), vilket ytterligare avlägsnar folk från de ”personliga” egenskaper som verkar vara nödvändiga för vänskapsförhållanden. Resultatet är sålunda ett val mellan obarmhärtig hobbesk egenkärlek eller ett pollyannalikt hopp om medborgare som älskar och bryr sig om varandra som goda vänner gör.

Det finns emellertid en aristotelisk medelväg mellan dessa två extremfall. Om enskilda personer kan se sina fördelar i

termer av generella regler som möjliggör dem, då är medelvägen mellan den hobbeska atomismen och karaktärs-vänskapsförhållanden funnen.³⁰ Precis som två handelsmän båda kan värdera den lönsamhet som gör deras affärer möjliga, så kan medborgare som har samröre med varandra komma att sätta värde på principerna som ger upphov till och reglerar deras ömsesidigt fördelaktiga samröre. Vi behöver inte anta att samröret till ömsesidig fördel är renons på insikter om hur fördelarna beror på förekomsten av regler som är avsedda att säkerställa dem. Inte heller behöver vi anta att parterna bara kan samarbeta med varandra om de önskar varandra gott för deras egen skull.

Som ekonomen James Buchanan har visat är förekomsten av formaliserade regler fördelaktig,³¹ och denna sanning inser otvivelaktigt de flesta medlemmar i ett relativt stabilt samfund. Medborgerliga vänner förenas av dygd endast om reglerna de anser vara ömsesidigt fördelaktiga är rättvisa. De är inte och kommer aldrig att vara vänner av dygd i den meningen att de har ett oegennyttigt intresse av andra medborgares gagn för att de är dygdiga. Detta förklarar varför teorier om rätt och rättvisa är filosofiskt mer betydelsefulla än teorier om politisk struktur eller vänskap. Det bekräftar också vår åsikt, som inte alltid eller nödvändigtvis delades av Aristoteles själv, att uppnåendet av det goda livet är en individuell strävan.

Vid det här laget har läsaren kanske kommit att tänka på att vårt resonemang till förmån för en aristotelisk grund för kommersiella samhällen inte har uppmärksammat det mest betydelsefulla i Aristoteles verk, hans kritik av de inslag som är vanligast i kommersiella samfund: obegränsade förvärv, ocker, industrialism och teknokrati, och den självsvåldiga

30 Vi tackar Yack (1985) för den grundläggande insikten i vårt resonemang på den här punkten.

31 Buchanan (1975: kap. 2).

strävan efter att uppfylla sina begär. Detta är vanliga teman som används av motståndare till liberala kommersiella system för att kritisera sådana samhällen. Vi har granskat en viss del av denna kritik i detalj³² men har inte utrymme att göra det här. Det är hur som helst inte nödvändigt att göra det. Det räcker att vi har anfört skäl för att Aristoteles teori om vänskap går att tolka på så sätt att den inte motsäger utan faktiskt direkt stödjer kommersiella system. Att Aristoteles inte förespråkade många av de inslag som karakteriserar kommersiella system hindrar inte i sig att det är möjligt att försvara kommersiella samhällen på aristotelisk grund. Faktum är att huvudargumentet i vår analys i det här avsnittet har varit att påstå att kommersiella relationer är exempel på fördelsvänskap i aristotelisk mening.

Slutsats

Vi har i olika böcker och åtskilliga essäer anfört skäl för att en nyaristotelisk etik stödjer en version av klassisk naturrättliberalism, det vill säga att en etik med självfulländning eller människans blomstring som grundläggande moralnorm upprätthåller ett politiskt/juridiskt system med skyddet av individens frihet som yttersta mål. I motsats till många samtida liberala och konservativa tänkare hävdar vi att självfulländningens etik inte kräver en perfektionists statskonst. Syftet med politik är inte dygd, utan fred och ordning (såsom den fastställs av vår grundläggande, negativa naturliga rätt till frihet).

Vi har i den här essän bara skisserat detta generella resonemang, eftersom vi har haft ett annat mål för ögonen. Vi ville visa hur viktigt vårt nyaristoteliska begrepp om mänsklig blomstring är för att försvara både rätten till privat egen-

32 Rasmussen och Den Uyl (1991: 206–219).

dom och det liberala kommersiella systemet. Vi har försökt försvara rätten till privat egendom i termer av rätten till frihet, som i sig beror på vårt nyaristoteliska begrepp om mänsklig blomstring. Resonemanget grundas på många av den mänskliga blomstringens egenskaper, varav en är naturlig sällskaplighet. En av de saker som följer av vårt resonemang för rätten till privat egendom är den viktiga roll vana och bruk har att spela för att fastställa de specifika grunddragen för egendomsyrkanden. Att försvara rätten till privat egendom kräver alltså inte att man förutsätter "ett naturtillstånd".

Vi har även försökt att använda Aristoteles föreställning om fördelsvänskap för att formulera ett nytt sätt att betrakta det kommersiella systemet. Vad gäller att förklara de betecknande förhållanden som uppträder i ett liberalt kommersiellt system, har vårt mål varit att nå en kompromiss mellan hobbesk egenkärlek och karaktärsvänskap. Aristotelisk fördelsvänskap utgör grunden för denna kompromiss.

Sammantaget hävdar vi att nyaristoteliska etiska tankar på detta och andra områden har mycket att erbjuda när det gäller att försvara det liberala systemet. Det finns mycket att fundera på.

Referenser

- Aquino, T. av (1964). *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Chicago: Henry Regnery.
- Becker, L. C. (1977). *Property Rights*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Buchanan, J. M. (1975). *The Limits of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, J. (1972). *Interpreting Modern Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cooper, J.M. (1977). "Aristotle on the Forms of Friendship". *Review of Metaphysics* 30 (June): 619–648.

- Den Uyl, D. J. (1991). *The Virtue of Prudence*. New York: Peter Lang.
- Gibbard, A. (1976). "Natural Property Rights". *Nous* 10: 77–86.
- Kelley, D. (1984). "Life, Liberty, and Property". *Social Philosophy and Policy* 1(2): 108–118.
- Mavrodes, G. (1974). "Property". I Blumenfeld, S. (red) *Property in the Humane Economy*. La Salle, IL: Open Court.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Ostwald, M. (1962). "Glossary of Technical Terms". I Aristoteles *Nicomachean Ethics*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Rand, A. (1961). "Man's Rights". I *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library.
- Rasmussen, D. B. (1999). "Human Flourishing and the Appeal of Human Nature". *Social Philosophy and Policy* 16(Winter): 1–43.
- Rasmussen, D. B. och Den Uyl, D. J. (1991). *Liberty and Nature*. La Salle, IL: Open Court.
- Rasmussen, D. B. och Den Uyl, D. J. (1993). "Reply to Critics". *Reason Papers* 18(Fall): 115–132.
- Rasmussen, D. B. och Den Uyl, D. J. (1995). "'Rights' as Metanormative Principles". I Machan, T. R. och Rasmussen, D. B. (red) *Liberty for the 21st Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Rasmussen, D. B. och Den Uyl, D. J. (1997). *Liberalism Defended: The Challenge of Post-Modernity*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Smith, A. (1916). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford: Oxford University Press. Ursprungligen publicerad 1776.
- Yack, B. (1985). "Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy". *Review of Politics* 47: 92–112.