

Den rättvisa skatten

Ett etiskt argument för platt skatt

Simon Hjort

Abstract

How should a fair income tax system be designed? Since Estonia became the first country to introduce a flat tax on incomes in 1994, this question has been in focus of public debate. The aim of this thesis is to show that a flat income tax system, combining a proportional tax rate on all incomes with an allowance exempt from tax, is consistent with the demands of justice. In order to achieve this I construct a two level argument using normative method. The first part consists in the justification of a specific ethical theory which is derived from the notion of human dignity. The theory states that individuals have certain rights and duties which a fair tax scheme must account for. In the second part I apply the ethical theory on the flat system arguing that the system's characteristics are just. The different components of the ethical theory are used to justify progressivity, constant marginal tax and the tax allowance. My argument leads to the conclusion that a flat income tax is fair.

Nyckelord: rättvisa, platt skatt, inkomst, etik, autonomi.

Innehållsförteckning

1	Inledning	1
1.1	Syfte	1
1.2	Problemets avgränsning och relevans	2
1.3	Argumentet i korthet	3
1.4	Värdeteori.....	4
1.5	Normativ metod.....	5
2	Den etiska teorin	8
2.1	Människovärdet.....	8
2.2	Den utilitaristiska invändningen.....	10
2.3	Autonomi.....	11
2.4	Staten och medborgarnas autonomi	12
2.5	Rättigheter	13
2.6	Plikter	13
2.7	Äganderätt och plikt	15
2.8	Basala kapaciteter.....	16
2.9	Slutsatser	18
3	Den rättvisa skatten	20
3.1	Det platta inkomstskattesystemet	20
3.2	Vad behöver argumentationen visa?	21
3.3	Progressivitet och plikt.....	22
3.4	Autonomi och marginalsatser	23
3.5	Grundavdrag och basala kapaciteter	24
3.6	Slutsatser	26
3.7	Inkomstskillnader	26
3.8	Ansvar	28
4	Avslutande reflektion	30
5	Referenser	32

1 Inledning

Estland införde som första europeiska land ett platt inkomstskattesystem 1994. Sedan dess har ytterligare åtta forna kommuniststater följt efter i samma spår.¹ Skattereformerna i Östeuropa har gett upphov till debatt, både i Europa och USA, om hur skattesystemen kan reformeras så att de blir mer effektiva, rättvisa och enkla. Även i Sverige har en viss debatt kunnat skönjas.² Grundtanken bakom den platta inkomstskatten (efter engelskans *flat tax*) är att skatten ska vara proportionell, dvs. att alla inkomster beskattas med samma procent, över en viss grundnivå som är undantagen skatt (Hall & Rabushka 1995). Systemet skiljer sig därmed markant från progressiva system som det svenska, där skattesatsen stiger med inkomstens storlek vilket ger upphov till ökande marginalsatser.³

En betydande del av skattedebatten rör ekonomisk effektivitet. Än så länge är det dock för tidigt att dra alltför långtgående empiriska slutsatser om det platta systemets ekonomiska effekter, även om positiva indikationer finns. Det tydligaste exemplet är Ryssland där införandet av en platt inkomstskatt genererade 26 procent högre intäkter till staten, bara ett år efter det progressiva systemets avskaffande.⁴ Debatten rymmer även, utöver diskussionen om effektivitet, frågan om rättvisa. Både anhängare och motståndare till den platta skatten använder sig av rättvisebegreppet för att rättfärdiga sin ståndpunkt. Det är den komplexa frågan huruvida platt skatt är rättvis som står i centrum för min uppsats.

1.1 Syfte

Målsättningen med denna uppsats är att ge ett starkt etiskt argument för att ett platt inkomstskattesystem är rättvist. I linje med normativ metod lägger jag fram ett argument ämnat att rättfärdiga ett platt system ur ett rättviseperspektiv. Formulerat som en fråga kan forskningsproblemet således uttryckas på följande vis: *kan ett platt inkomstskattesystem rättfärdigas ur ett rättviseperspektiv?* Rättvisa är kanske det ”mest laddade av politiska begrepp.”(Nordin 1999:147). Ända sedan Platon i dialogen *Staten* hävdade att rättvisan är det viktigaste politiska värdet av dem alla har rättvisans natur debatterats av filosofer. Det är

¹ Estland 1994, Litauen 1994, Lettland 1995, Ryssland 2001, Serbien 2003, Ukraina 2004, Slovakien 2004, Georgien 2005, Rumänien 2005, ”The case for flat taxes”, *The Economist*, 2005.

² Dagens Nyheter har exempelvis i flera huvudledare tagit ställning för platt skatt, se ”Platta till skatten” 24/4-2005, ”Platt skatt svaret på politikernas böner” 1/8-2005.

³ Den som redan nu vill läsa mer om platt skatt och marginalsatt hänvisas till 3.1.

⁴ ”The case for flat taxes”, *The Economist*, 2005. Det är ingen liten sak att empiriskt fastställa i vilken utsträckning olika skattesystem påverkar ekonomisk tillväxt eftersom så många variabler spelar in samtidigt, se Persson i Calmfors & Persson 1999:213-38.

därför naturligt att det framlagts konkurrerade synsätt på vad som är rättvist och än har ingen konsensus nåtts (se Lindensjö 2004:kap 2 för en överblick). Eftersom flera olika synsätt är möjliga är det otillräckligt att säga att jag tar min utgångspunkt i rättvisan; problemet måste formuleras på en lägre abstraktionsnivå för att vara forskningsbart (Lundquist 1993:63-4). Mitt rättviseargument tar avstamp i en specifik etisk teori om rätta handlingar som har sin grund i människovärdet. Teorin, som jag själv konstruerar, sätter gränser för hur vi bör handla och därmed sätts även gränser för statens och dess representanters agerande (jmf. Nozick 1974:6). Applicerad på frågan om inkomstskattesystemets utformning säger den etiska teorin att ett skattesystem är rättvist om det inte ger upphov till att orätta handlingar utförs samtidigt som rätta handlingar genomförs. Ett skattesystem som uppfyller teorins krav är utifrån detta perspektiv rättvist i kraft av att människovärdet respekteras.⁵

Syftet med denna uppsats är således att driva tesen att platt skatt är rättvis, utifrån en specifik uppfattning om rättvisa. Mitt rättviseargument står därför i fokus för uppsatsen. Min ambition är att driva denna tes genom normativ argumentation; jag avser *inte* att ge en allmän bild av vare sig skattesystem eller deras förhållande till andra uppfattningar om rättvisa. Alternativa synsätt figurerar endast som invändningar mot mitt argument och de aktualiseras mot bakgrund av hur relevanta de är detta i avseende.

1.2 Problemets avgränsning och relevans

Frågan om hur inkomstskattesystem bör utformas utgör i själva verket en del av ett större moraliskt problem. Det marknadsekonomiska systemet har visat sig vara det mest effektiva redskapet för att skapa ekonomiskt välstånd på aggregerad nivå (jmf. Landes 2000). Samtidigt leder systemet till att de som inte hävdar sig i konkurrensen blir förlorare. Resultatet manifesteras i stora inkomstklyftor och fattigdom. Dilemmat består därför i hur detta system ska utformas så att skadeverkningarna blir så små som möjligt samtidigt som systemets effektivitet inte undermineras (jmf. Murphy & Nagel 2002:181). Skattesystemet spelar en viktig roll som en lösning på detta problem genom dess omfördelande funktion.

Hur skattesystemets utformas är intressant ur ett statsvetenskapligt perspektiv eftersom det direkt påverkar ”vem som får vad”, en av de absolut viktigaste frågorna inom den politiska filosofin (Wolff 1996:1-2). Resursfördelningen i ett samhälle påverkar vilka liv människor kan leva och *om* de kan leva överhuvudtaget. Den platta skatten är ett aktuellt och relevant ämne som debatterats flitigt under de senaste åren. Diskussionen om rättvisa spelar här en central roll. Mot bakgrund av detta är forskningsproblemet angeläget. Något som förvånat mig under arbetets gång är att det skrivits väldigt lite om skatter och etik på ett grundligt och systematiskt vis. De principer som brukar åberopas i

⁵ Mitt tillvägagångssätt påminner i detta avseende om Robert Nozicks (1974). Jag tar likt honom avstamp i den enskilda individens värdighet och de moraliska krav som följer ur denna. Om kraven respekteras kan utfallet inte betecknas som orättvist – inga orätta handlingar har begåtts.

skattedebatten motiveras sällan med någon djupare argumentation och förankras därmed inte i etiska teorier. Ett undantag är boken *The Myth of Ownership* av Liam Murphy & Thomas Nagel som enligt författarna själva försöker fylla gapet mellan den politiska rättviselitteraturen och debatten om skatter (2002:4). Frågan om platt skatt utreds dock inte speciellt utförligt. Den relativa avsaknaden av systematiska rättviseargument på skatteområdet gör naturligtvis mitt forskningsproblem angeläget.⁶

För att argumentet ska kunna presenteras inom ramarna för denna uppsats har jag avgränsat min diskussion på flera sätt. Som jag redan skrivit ovan (1.1) avses ett rättfärdigande utifrån en viss etisk teori om rätta handlingar som jag själv konstruerar. Vad som avses med ett platt inkomstskattesystem behöver naturligtvis också preciseras närmare och detta görs utförligt i 3.1. Med inkomster åsyftas helt enkelt den mängd pengar individer tjänar (från arbete, kapital etc.). Frågan gäller hur dessa ska beskattas av staten. Det är viktigt att poängtera att jag diskuterar inkomstskattesystemets utformning, dvs. själva designen på systemet som sådant. Jag diskuterar inte skattetryck eller specifika nivåer på skatter (även om mitt argument kan sägas ha indirekta implikationer också för detta).

1.3 Argumentet i korthet

Mitt argument för ett platt inkomstskattesystem kan delas upp i två delar. I den första delen lägger jag fram en etisk teori för hur individer bör och inte bör agera mot varandra, dvs. en teori om det rätta sättet att agera moraliskt på (kapitel 2). Den andra delen består av en tillämpning av den etiska teorin på frågan om platt skatt (kapitel 3). Uppsatsen är upplagd på ett sådant sätt att argumentet följs från början till slut.

Det grundläggande värde mitt argument tar sin utgångspunkt i är människovärdet. Detta säger enkelt uttryckt att människan har en moralisk status, en värdighet, som gör att hon måste behandlas med respekt. Vi behandlar andra personer moraliskt genom att handla i enlighet med en viss etisk princip; människovärdesprincipen. Denna säger att vi bör behandla människor ”ej blott som medel utan som ändamål i sig själva”. Att behandla en människa som ett ändamål går ut på att se personen som autonom med en rätt att leva sitt liv efter eget tycke och smak (så länge inte andra personer skadas).

Ur människovärdesprincipen härleds fyra essentiella komponenter som tar plats i den etiska teorin jag presenterar. Alla dessa krävs för att människor ska behandlas autonomt (dvs. som självbestämmande). Autonomibegreppet har såsom jag förstår det en positiv och en negativ sida. Den positiva sidan avser helt enkelt

⁶ Historiskt sett har det skrivits en hel del om hur beskattning bör ske. Några läsvärda tips som influerat mig i mitt arbete är Adam Smiths principer för beskattning i *The Wealth of Nations* (1979 bok 5, kap 2, se speciellt 825-8). Se även Jeremy Benthams diskussion i klassikern *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1996:149-151) samt John Stuart Mills *Principles of Political Economy* (1886: bok 5, kap 2, se speciellt 392-4). En svensk företrädare är national-ekonomen Knut Wicksell vars *Om en ny princip för rättvis beskattning* (1987) är mycket läsvärd. Se referenslistan för ursprungligt publiceringsår, alla årtal i texten avser tryckår.

det en individ rimligen kan tänkas behöva ha tillgång *till* för att vara autonom, t.ex. i form av att grundläggande basala behov är tillgodosedda. De två nyckelkomponenterna i detta sammanhang är plikter och basala kapaciteter. Den negativa sidan avser sådant personer behöver vara fria *från* för att kunna leva autonomt utan att bli hindrade eller kränkta. De centrala komponenterna här är rättigheter och skyldigheter. Den första viktiga frågan, rörande diskussionen huruvida ett skattesystem är rättvist, behandlar hur plikten att hjälpa andra förhåller sig till äganderätten. Här argumenterar jag för att äganderätten inte rimligen kan tolkas som absolut och att plikten att hjälpa andra människor ger staten rätt att beskatta medborgarna.

I den andra delen appliceras den etiska teorin på det platta skattesystemet. Här diskuteras den andra centrala frågan som rör inkomstfördelningen i samhället. Jag argumenterar här för att omfattningen av plikten att hjälpa andra skiljer sig åt mellan de med högre och lägre inkomster vilket rättfärdigar att rika personer betalar mer i skatt. Vidare hävdar jag att staten inte har rätt att beskatta personer utöver vad autonomivärdet kräver. Staten bör förhålla sig neutral om inte autonomivärdet kräver annat. Stigande marginalskatter som är följderna av ett rent progressivt skattesystem är därför uteslutna eftersom de straffar individer som väljer att jobba extra och utbilda sig. Om staten inte respekterar detta premierar den vissa livsprojekt på bekostnad av andra. Avslutningsvis argumenterar jag för att ett grundavdrag bör finnas med i skattesystemet som gynnar de med lägst inkomst, vilket motiveras med utgångspunkt från begreppet om basala kapaciteter. Under uppsatsens gång aktualiseras alternativa etiska synsätt som invändningar. Jag går systematiskt tillväga genom att belysa argumentets olika premisser och kopplingarna dem emellan. Denna argumentation leder till slutsatsen att ett platt skattesystem är rättfärdigt ur ett rättviseperspektiv.

1.4 Värde teori

Innan jag presenterar den normativa metod som jag använt mig av vill jag mycket kort säga någonting om de vetenskapsteoretiska antaganden som ligger till grund för uppsatsen. För att det ska vara möjligt att ge vetenskapliga svar på bör-frågor måste två saker förutsättas (Badersten 2004:214). För det första måste värden antas vara verkliga (det måste existera någon form av moralisk verklighet) och för det andra måste vetenskaplig kunskap i värdefrågor vara möjlig att nå. Jag antar följaktligen dessa två saker vilket innebär att jag intar en viss värde teoretisk position.⁷ Enkelt uttryckt anser jag att värdeomdömen som t.ex. ”det är fel att kränka andra människor” uttrycker något mer än en känsla eller en personlig

⁷ Jag är värde realist vilket innebär att jag anser att värden är reella dvs. att de existerar. Vidare är jag värdeobjektivist; jag anser därmed att vi kan nå kunskap om vad som är värdefullt, genom våra intuitioner och vårt förnuft. För en djuplodande diskussion se Bergström 2004, Hare 1994 samt McNaughton 1992.

attityd.⁸ Värdeutsagor måste kunna motiveras med goda skäl på ett sätt som inte är fallet när det gäller känslor (Rachels 2003:39-40). Om en person säger till mig att hon tycker om godis krävs inget vidare rättfärdigande; det är helt enkelt ett uttryck för hennes smak. Men om någon säger till mig att det är fel att använda preventivmedel kräver detta någon form av rättfärdigande, annars förkastar jag påståendet. Moraliska omdömen är inte frikopplade från förnuftet på samma sätt som känslor och attityder är. Vi kan, enligt min uppfattning, nå kunskap i värdefrågor med förnuftets hjälp och med rationella resonemang rättfärdiga olika värden. Detta innebär inte att jag anser att känslor är fränkopplade moralen, utan endast att förnuftet har en viktig roll att spela. I själva verket anser jag att förnuftsmässiga resonemang måste kombineras med moraliska intuitioner för att vi ska kunna uppnå kunskap om vad som är moraliskt rätt. Jag återkommer till detta nedan.

1.5 Normativ metod

Själva syftet med den normativa analysen är att utifrån värdeutsagor ge rationella argument för ett ställningstagande.⁹ Hur går man då tillväga för att göra ett rättfärdigande? Badersten föreslår i sin artikel *Att studera det önskvärda – Om värdeanalys och normativ metod* (2004) ett tillvägagångssätt som i stort sett är identiskt med s.k. praktisk-filosofisk metod (jmf. Hughes 1996), där sunda och logiskt konsistenta argument byggs upp för att rättfärdiga ett värde framför andra. Denna metod kan närmast beskrivas som en omvänd argumentationsanalys, förekommande inom statsvetenskaplig textanalys (Bergström & Boréus 2000: kap 3, Björnsson et al. 2003). Skillnaden består i att där argumentationsanalysen är negativ är den normativa metoden positiv: argument byggs huvudsakligen upp istället för att granskas och kritiseras. Jag har använt mig av denna metod för att undersöka om platt skatt kan rättfärdigas.

För att ett rättfärdigande ska vara möjligt krävs argument. Ett argument består av en slutsats (eller tes) och premisser som understödjer slutsatsen. När ett argument värderas ställer sig forskaren två frågor: 1) stödjer premisserna slutsatsen? 2) är premisserna sanna (alternativt rimliga)? (Hughes 1996:16-21). Det är dessa frågor jag har ställt mig under processens gång då jag formulerat mitt rättviseargument. Den första frågan inriktar sig på argumentets logiska styrka och inte på dess substans. Enkelt uttryckt så har logik mer med form än innehåll att göra (jmf. Hospers 1996:kap 3). Detta innebär att man mycket väl kan anse att ett argument är logiskt starkt samtidigt som anser att premisserna är falska. Denna del av den normativa metoden kallar Badersten intern giltighetsprövning

⁸ Den värdeteoretiska position som tydligast är oförenlig med normativ analys är emotivismen som ser värdeutsagor som uttryck för känslor eller attityder, Badersten 2004:219. Positionen stammar ur David Humes tankar om förnuftets begränsade roll för moralen: han förnekar att förnuft och känsla kan komma i konflikt (1978, se spec. 413-8).

⁹ För en exposé över den normativa teorins ställning inom statsvetenskapen se Buckler i Marsh & Stoker 2002: kap 8). Se även Badersten 2004:213.

(2004:221-2). Poängen med denna är att förmedla intersubjektivitet (jmf. Esaiasson et al. 2003:23) vilket uppnås genom tydliga definitioner av begrepp samt av en öppenhet och stringens i argumentationen. Detta krav ska inte förstås som att alla nödvändigtvis måste instämma i premisserna, utan snarare som att det inte ska råda några oklarheter om vad som avses så att kritik blir möjlig att framföra (Badersten 2004:221). Eftersom normativ analys tar sin utgångspunkt i ett (eller möjligtvis flera) värde(n) är det viktigt att tydligt precisera detta (Badersten 2004:215-6). Min analys tar sin utgångspunkt i människovärdet och det preciseras i 2.1.

Den andra frågan har att göra med premissernas sundhet. Denna del av den normativa analysen benämner Badersten extern giltighetsprövning (2004:222-3). Här bedöms om premisserna är sanna eller rimliga. Empiriska premisser behandlas här på sedvanligt sätt, dvs. enligt gängse metodologiska krav på intersubjektivitet etc. Rimligheten i det grundläggande värdet som analysen tar sin utgångspunkt i (dvs. människovärdet i mitt fall) bedöms även här. Det finns olika sätt att rättfärdiga värden på och jag vill här kort redogöra för hur jag ser på saken. Min uppfattning är att vi i slutändan måste hänvisa till moraliska intuitioner, för att ge skäl till grundläggande etiska principer (jmf. Lindensjö 2004:57-60,244-7).¹⁰ Detta beror på att vi inte enbart med logikens hjälp kan visa att något är mer önskvärt än något annat. Allt förnuft är helt enkelt inte moraliskt (Singer 2002:279-83). En psykopat som struntar i andra människor kan vara fullständigt logisk, utifrån sitt jag-centrerade synsätt. Detta innebär inte att intuitioner ska accepteras utan vidare, de ska analyseras kritiskt och ifrågasättas. Rationell argumentation har en viktig roll att fylla men den är inte självtillräcklig. Uppfattningen att övertänkta intuitioner ska tillmätas en avgörande roll när vi funderar kring grundläggande etiska principer har jag hämtat från John Rawls *En teori om rättvisa* (1999:65-7, jmf. även Kymlicka 1995:57-59). Hans grundtanke består i att vi bör sträva efter ett *reflektivt ekvilibrium*, vilket lite förenklat innebär en koherens mellan våra övertänkta intuitioner och de etiska principer vi omfattar. Om vi t.ex. efter noga övervägande kommer fram till att slaveri är fel innebär detta att vi har ett gott skäl till att inte omfatta en etisk princip som kan komma att tillåta slaveri (jmf. Rawls 1999:162). Det är viktigt att minnas att den omvända situationen också är möjlig; etiska teorier kan få oss att fundera en extra gång över våra moraliska intuitioner vilket kan leda till att vi omvärderar dem. Jag kommer att diskutera ett flertal etiska principer som jag relaterar till moraliska intuitioner. Teorier som i min mening ger upphov till absurda eller oetiska konsekvenser kommer att förkastas. Det är ofrånkomligt att somliga inte kommer att hålla med mig. Tillvägagångssättet har då åtminstone fördelen att orsaken till våra divergerande uppfattningar är klarlagd. En normativ analys som når så långt har inte varit meningslös, men min förhoppning är naturligtvis att mitt argument kommer att övertyga de flesta.

¹⁰ Intuitiv kunskap kan kontrasteras mot diskursiv kunskap. Den förra nås direkt eller omedelbart medan den senare nås via mellanled och slutledningar. Det går att argumentera för att all form av kunskap, även empirisk, i slutändan måste vila på någon form av intuition – dvs. grundläggande insikt – t.ex. om logikens riktighet. Se *Filosofi lexikonet* (2004) för vidare diskussion.

Det är viktigt att påpeka att argument sällan är invändningsfria, de varierar på en skala mellan att vara svagare eller starkare. Målet är att göra mitt argument så starkt som möjligt men det är orealistiskt att tro att inga invändningar kommer att kunna resas (vilket för övrigt även gäller empiriska argument). Låt mig avslutningsvis referera till de övergripande riktlinjer som Badersten satt upp för normativ analys utifrån den interna och externa giltighetsprövningen (2004:224). Det är dessa som väglett mig i konstruerandet av mitt argument.

- Specificera de värden, principer eller moraliska utsagor som bildar utgångspunkt för det normativa resonemanget!
- Anför genomtänkta och välgrundande skäl för de ställningstaganden som görs!
- Se till att argumentationen är logiskt stringent, att alla argumentationsled finns med, att resonemanget inte innehåller motsägelser och att slutsatserna kan härledas från de uppsatta premisserna!
- Rättfärdiga de värden eller principer som den normativa argumentationen utgår ifrån!
- Se till att underbygga eventuella verklighetsutsagor med källkritiska hänvisningar till empiriskt material och ge tydliga skäl för dina tolkningar!
- Sträva så långt som möjligt efter rimlighet och samhällsrelevans, dvs. presentera ett genomtänkt svar på so-what-frågan!

2 Den etiska teorin

Ur ett etiskt perspektiv är det två övergripande frågor som aktualiseras vid diskussionen om hur skattesystem bör utformas (Murphy & Nagel 2002:76-7). Den första frågan **1**) rör hur mycket av samhällsresurserna som ska kontrolleras av staten – dvs. stå under offentlig kontroll – och hur stor del individen ska få äga i form av privat egendom. När har staten rätt att beskatta medborgarnas inkomster? Detta aktualiserar framförallt frågan om äganderättens ställning och individens autonomi. Den andra frågan **2**) rör distributionen av välståndet i samhället. Vilka inkomstskillnader är moraliskt acceptabla? Den som ämnar argumentera för ett specifikt skattesystem kan inte komma runt dessa frågor. För att ge svar på dem krävs en moralisk utgångspunkt. Min teori ger svar på båda dessa frågor i principiella termer, dvs. i den utsträckning som det är nödvändigt för argumentet. Det är viktigt att hålla i minnet att den etiska teorin är en del av mitt argument – det är ingen allmänomfattande etisk teori.¹¹ Låt oss nu granska den närmare.

2.1 Människovärdet

Den första premissen i mitt argument är att personer har ett människovärde och att människovärdesprincipen är en grundläggande moralisk princip som ska respekteras. Människovärdet bygger på tanken att personer har ett egenvärde eller ett intrinsikalt värde. Ett intrinsikalt värde är något som har ett värde i sig självt (Badersten 2004:214-5). Det kan kontrasteras mot vad som brukar kallas instrumentella värden som är värdefulla för att de bidrar till något annat som är värdefullt (ibid.). Begreppet *värdighet* används i denna uppsats för att uttrycka att personer har ett egenvärde (dvs. ett människovärde). Mitt förhållningssätt till människovärdestanken utgår från Immanuel Kants filosofi (1997).¹² Ett sätt att närma sig en djupare förståelse för vad denna tanke egentligen innebär är att exemplifiera med följande resonemang (Norman 1998:89). Ting har ett instrumentellt värde därför att människor värdesätter dem. En vacker tavla har ett instrumentellt värde på grund av att den uppskattas av människor, men gör den inte det är den värdelös. Teoretiskt sett kan vi kompensera för förlusten av något med ett instrumentellt värde; förstörs tavlan kan den ersättas av en identisk tavla eller av något annat med ett motsvarande instrumentellt värde utan att någon moralisk förlust uppstått. Personer kan dock inte ersättas på detta vis, utifrån

¹¹ Detta betyder inte att teorin inte skulle kunna utvecklas i en sådan riktning. Det skulle dock ta alltför mycket utrymme i anspråk och är inte direkt relevant för min frågeställning.

¹² Min egen uppfattning om etisk teori är i stor utsträckning influerad av Kant. Hans rättfärdigande av människovärdet är i sin helhet dock alltför komplext för att argumenteras här.

människovärdestanken. Jag kan inte kompensera för förlusten av en människa genom att sätt en ny individ till livet (även om denna person skulle bli lika lycklig som den föregående). Människovärdestanken uttrycker därför en uppfattning om icke-utbytbarhet, om att varje människa räknas och är värdefull för sin egen skull. Personer har ur detta perspektiv en moralisk status som gör att varje människas liv är etiskt relevant.

Människor har således inte ett instrumentellt värde utan ett egenvärde, en värdighet (jmf. Hill 1995:34). Vi är självmedvetna varelser som förtjänar respekt och har rätt att betraktas ur vår egen synvinkel. Enligt detta synsätt finns det något hos människan som ger henne ett värde oberoende av titlar och social ställning. Denna tanke återfinns i Kants klassiska människovärdesprincip: ”*Handla så att du aldrig behandlar mänskligheten i såväl din egen som i varje annan person bara som ett medel utan alltid tillika som ett ändamål*” (Kant, 1997:55).¹³ Orden ”bara som ett medel” är viktiga. Det är naturligtvis tillåtet att behandla andra personer som medel, dvs. som ”verktyg” för att mål ska kunna uppnås (t.ex. såsom en god student använder sig av en lärare med målsättningen att bli en duktig statsvetare). Det ska dock göras med hänsyn till att personen ifråga har egna målsättningar och en självbestämmanderätt (eller autonomi). I praktiken innebär detta att det bör ske på frivillig basis, t.ex. genom att man ber vederbörande om lov. Att behandla personer som ändamål innebär, enligt denna tolkning, att behandla människor som varelser som *har* ändamål, dvs. egna livsprojekt som ska respekteras (Norman 1998:87-89).

Varför har människor en värdighet, varför är de icke-utbytbara? Enligt Kant beror detta på att vi är självmedvetna varelser med ett förnuft; vi är rationella varelser som skapar våra egna målsättningar (Hill 1995:30). Detta skiljer oss från djuren som endast drivs av drifter, av det sinnliga. Djur är inte självmedvetna på samma sätt som människor. Människan har även en förmåga att inse att hon bör respektera andra människor och deras livsprojekt; en moralisk kapacitet som andra varelser saknar (jmf. Williams i Goodin & Pettit 1997:467-70).¹⁴ En naturlig invändning mot detta argument är att hävda att det finns människor som saknar dessa förmågor. Somliga personer tycks sakna en omsorg om andra människor. Ett tänkbart försvar mot denna invändning är att hävda att personer som saknar kapaciteten att behandla andra med moralisk hänsyn inte förtjänar samma respekt. Vi har därför goda motiv för att straffa eller tvinga sådana personer att respektera andras moraliska ställning mot deras vilja. På detta sätt kan ett rättssystem rättfärdigas. Kant själv ansåg att vi med förnuftet allena kan nå dessa slutsatser; det är logiskt nödvändigt för en rationell varelse att betrakta sig själv som icke-utbytbar – i den mån vi är förnuftiga ser vi vår existens som ett självändamål. En rationell varelse betraktar sin egen värdighet som väsensskild från de ting den värdesätter.

Min egen uppfattning i denna fråga är att förnuftet inte kan få oss att nå hela vägen fram till att acceptera människovärdesprincipen. Det låter onekligen rimligt

¹³ Människovärdesprincipen är en av flera formuleringar av det kategoriska imperativet.

¹⁴ Teorin utesluter dock inte att det kan finnas andra varelser med denna rationella förmåga. Den behöver inte heller utesluta att t.ex. mindre utvecklade varelser har ett visst värde. Nozick har lekt med tanken att ”kantianism” gäller för människor och utilitarism för djur (1974:35-42).

att vi, som Kant hävdar, faktiskt betraktar vår existens som ett självändamål. Vi kan dock vara fullständigt rationella och strunta i andras existens även om vi värdesätter vår egen.¹⁵ Det som måste till är intuitionen att andra personers liv och intressen är viktiga vilket, enligt min uppfattning, är omöjligt att visa rent logiskt eftersom allt förnuft inte är moraliskt (jmf. 1.5 ovan).

2.2 Den utilitaristiska invändningen

En av de kraftigaste invändningarna mot människovärdesprincipen kommer från utilitaristiskt håll. Utilitaristen motsätter sig synen på ett mänskligt egenvärde och är därmed även avogt inställd till människovärdesprincipen. För att göra invändningen rättvisa krävs en kort introduktion av utilitarismen. Innan vi har beaktat denna kan vi inte vara säkra på om utgångspunkten för argumentet är riktig.

Det grundläggande värdet för utilitaristen är ”nyttan”. Enkelt uttryckt säger utilitarismen att vi bör handla så att nyttan maximeras för alla berörda vid handlingstillfället (jmf. Rachels 2003:91-3, Tännsjö 2003:24). Olika varianter av utilitarismen har divergerade uppfattningar om hur nytta ska förstås (jmf. Kymlicka 1995:20-4, Tännsjö 2003:26-31).¹⁶ Den klassiska teorin formulerades ursprungligen av filosofen Jeremy Bentham (1996:11-16). John Stuart Mill utvecklade den senare i sitt verk *Utilitarism* (2003). Enligt denna variant bör vi sträva efter ”största möjliga lycka åt största möjliga antal”. En handling är då rättfärdig om dess konsekvenser ger en större (eller lika stor) lycka hos alla berörda som varje möjlig alternativ handling skulle ge. Jag vill betona att utgångspunkten för utilitarismen inte är den personliga lyckan, utan den sammantagna lyckan för alla berörda ur deras eget perspektiv (Mill 2003:26-7).

För Mill är därmed lyckan det enda som har ett egenvärde, allt annat är värdefullt i relation till denna. Detta gäller även människor. Personer har enligt utilitaristen endast ett instrumentellt värde i den mening att de ses som ”behållare” av nytta. Människor är värdefulla *eftersom* de kan uppleva lycka, på det hela taget skulle därför världen bli en bättre plats om personer med ett negativt ”lyckosaldo” inte existerade. Nyttan blir då totalt sett större och målet för utilitaristen är att maximera denna. Om utilitarismen är riktig är det moraliskt korrekt att behandla personer ”blott som medel” i alla de fall då lyckan maximeras. Det kan följaktligen vara riktigt att offra en persons livsprojekt om lyckan totalt sett därmed blir större.¹⁷ Detta är något människovärdesprincipen inte medger, därför måste antingen denna eller utilitarismens ”största möjliga lycka åt största möjliga antal” princip vara felaktig. Vilket synsätt är det korrekta?

¹⁵ Kant skulle hävda att det är irrationellt att värdesätta oss själva på detta sätt men inte andra som är lika oss själva. Det är ur detta perspektiv irrationellt att värdesätta två lika saker olika om det inte finns några goda skäl för det (dvs. relevanta skillnader), se Christman 2003:kap 2.

¹⁶ Vanliga kandidater är lycka, lust och preferenstillfredsställelse. Här används lyckan.

¹⁷ Trots detta talar utilitarister ofta om rättigheter. När detta görs avses rättigheter i en härledd betydelse (Tännsjö 2003:80). Ett bra exempel på detta är Mills försvar av fri- och rättigheter i *Om friheten* (2004).

Detta är ingen fråga som slutgiltigt kan avgöras här.¹⁸ Min egen uppfattning är att utilitarismen har en stark dragningskraft som etisk teori men att den så att säga sätter ”kärran framför hästen”. Intuitivt anser nog de flesta att lyckan förvisso är värdefull men att det beror på att den gagnar människor – inte tvärtom. Lyckan har inget värde oberoende av människor. Ur detta perspektiv blir det absurt att identifiera lyckan ovillkorligt med det goda. Enligt mitt synsätt kan lycka mycket väl vara något ont, t.ex. den lycka en elak person kan få ut av att skada andra människor (jmf. Kant 1997:17). Detta kan uttryckas som att moralen sätter upp restriktioner för hur vi bör handla när vi strävar efter att förverkliga våra egna och andras livsprojekt. (jmf. Nozick 1974:28-30). Vissa former av lycka är därför inte etiskt önskvärd och att sträva efter lycka blir då inte alltid rätt även om det ofta kan vara det.¹⁹

2.3 Autonomi

Människovärdesprincipen implicerar, som vi har sett, att människor betraktas som autonoma. Med autonoma avses självbestämmande, dvs. att de på egen hand kan och *bör* ha rätt till att bilda sig en uppfattning om det goda livet och formulera sitt eget livsprojekt.²⁰ ”To be autonomous means deserving respect for one’s own ability to decide for oneself, control one’s life, and absorb the costs and benefits of one’s choices.” (Christman 2003: kap 1.1). Autonomivärdet är ett grundläggande värde som följer ur människovärdesprincipen; det uttrycker tanken på att personer bör ses som bärare av egna målsättningar som ska respekteras. Ur detta perspektiv består en mycket viktig del av moralen i att folk ska få leva sitt liv efter eget huvud, även om deras beslut inte gillas av andra eller leder till det ”bästa” resultatet (Barry 1995:129). Detta etiska synsätt har därför ett starkt anti-paternalistiskt drag. Med paternalism avses handlingar som görs mot en individs vilja med goda avsikter (som en välvillig patriark som styr familjen för allas ”bästa”) (jmf. Thompson 1998:150-4). Utilitarismen är inte anti-paternalistisk på detta sätt eftersom den rättfärdigar paternalism om den leder till bättre konsekvenser.

Autonomivärdet har två sidor som förhåller sig till varandra som fram- och baksidan på samma mynt. Detta framgår om vi ställer oss följande fråga: vad krävs för att en individ ska vara självbestämmande? För det första krävs att

¹⁸ För en djupare diskussion om och kritik av utilitarismen se Sen & Bernard (1984).

¹⁹ Utilitarismen fastslår en idé om vad som är gott och därefter definieras handlingar som rätta om de främjar det goda (teleologisk teori). Det enda vi bör ta hänsyn till när vi värderar en handling är vilka konsekvenser den ger upphov till med avseende på det goda. Människovärdesprincipen tar sin utgångspunkt i det rätta genom att presentera ett synsätt på vad man bör och inte bör göra (deontologisk teori). Detta innebär inte att det goda är oviktigt bara att vi i jakten på det goda måste respektera det rätta. Se Hospers 1996:350, Kagan 1998:70-8, Amstutz 1998:28-30,36-7.

²⁰ Ur en heltäckande filosofisk synpunkt är detta inte tillräckligt precis formulering, den är dock fullt tillräcklig för våra syften. För en diskussion om olika sätt att definiera autonomi på se Hill 1995:29-37 och Taylor 1999. För att autonomi i denna bemärkelse ska vara möjlig krävs att individer har en fri vilja, annars kan de inte fatta beslut självständigt. Autonomi utesluter därför de flesta former av determinism. För en diskussion om detta se Kane 1996.

personen i fråga är fri från yttre hinder så att hon kan agera utan att andra begränsar henne.²¹ Med yttre hinder avses begränsningar som är skapade mot en person av andra individer. De kan vara både direkta och indirekta. En direkt fasthållning är ett hinder, men det är även ett indirekt hot eller ett tvång. Detta är den negativa sidan av autonomin – som kräver frihet *från* hinder. Den negativa sidan är synonym med vad som brukar kallas negativ frihet (Berlin 1969:122-131). Denna frihet är dock inte tillräcklig för att en person ska kunna sägas vara självbestämmande. En svältande människa är inte autonom, därtill är hennes möjligheter alltför begränsade, även om hon är fri enligt ovanstående definition. För det andra krävs därför tillgång till vissa resurser för att kunna bestämma sitt eget livsprojekt. Detta är den positiva sidan av autonomin – som kräver tillgång *till* en grundläggande levnadsstandard.

2.4 Staten och medborgarnas autonomi

Autonomi är ett klassiskt värde i den politiska filosofin som bland annat Rawls hänvisar till i sin rättviseteori (1999:475-81, 1993:98-101). Om autonomivärdet ska respekteras ställs flera krav på staten. Totalitära och auktoritära stater som tvingar på sina medborgare ett visst levnadssätt t.ex. genom att förbjuda vissa religioner, trosuppfattningar eller sexuella läggningar exkluderas. I själva verket kommer en stat att förordas vars grunddrag överensstämmer med dagens liberala demokratier (jmf. Kane 1996:204-6). Om vi anser att det är moraliskt nödvändigt att människor får fatta de avgörande livsbesluten själva krävs en stat som skyddar de grundläggande fri- och rättigheterna vi associerar till demokratiska stater (såsom yttrande-, tanke-, religions- och pressfrihet etc.) (Barry 1995:129). Staten måste vara pluralistisk i den mening att den tillåter olika uppfattningar om det goda livet, utan att diskriminera eller motarbeta livsprojekt som anses oriktiga av en majoritet eller andra individer. Jag kommer att diskutera rättighetsbegreppet nedan, men jag vill redan här kort inflika en viktig insikt. Människovärdesprincipen utesluter vissa former av livsprojekt, nämligen de som är skadliga för andra människor. En individ har inte rätt att behandla andra enbart som medel utan måste ta hänsyn till andras rättigheter. Därför är inte en stat som respekterar medborgarnas autonomi strikt neutral i en bokstavlig bemärkelse (jmf. Rothstein 2002:39-40). Medborgare som inte är autonoma (t.ex. barn) eller individer som inte respekterar andras moraliska status har därför inte samma rättigheter. Autonoma medborgare har ett stort ansvar för sina handlingar både gentemot sig själva och gentemot andra människor. Staten får dock endast behandla autonoma medborgares livsprojekt med olika hänsyn om människovärdesprincipen kräver det, annars bör medborgarna ses som jämlikar som förtjänar samma respekt oavsett vilket livsprojekt de väljer (Lindensjö 2004:151). Jag kommer vidare att argumentera för att en stat som bejaktar autonomivärdet (dvs. dess positiva sida) måste se till att medborgarna har vissa grundläggande förutsättningar som krävs

²¹ Jag har skrivit om detta tidigare i en annan uppsats, se ”Frihet eller jämlikhet?” i referenslistan.

för att de ska kunna formulera egna livsprojekt. Detta leder till att staten bör garantera bl.a. en viss grundläggande levnadsstandard och utbildning.

2.5 Rättigheter

Ur människovärdesprincipen (och i förlängningen den negativa sidan av autonomivärdet) följer att individer har rättigheter som skyddar dem mot kränkningar och paternalism. Utan individuella rättigheter skulle den etiska teorin medge att enskilda personer behandlas ”blott som medel”. Det är framförallt äganderätten som står i centrum när inkomstskattesystemets utformning diskuteras. Men låt oss börja med att diskutera vad en rättighet egentligen är. En central distinktion är den mellan juridiska rättigheter å ena sidan och moraliska rättigheter å andra sidan. Juridiska rättigheter är de rättigheter lagen garanterar oss. De moraliska rättigheterna behöver inte överensstämma med de juridiska. När jag använder begreppet rättighet avser jag endast moraliska rättigheter. Jag nyttjar begreppet rättighet i den klassiska liberala tappningen, dvs. som rätten *från* någonting (negativa rättigheter) (jmf. Locke 1998). Detta beror på att autonomivärdet kräver ett begrepp som skyddar individen. Begreppet rättigheter används ibland i en starkare *positiv* bemärkelse än vad jag gör här. Då avses rätten *till* någonting, t.ex. utbildning (Barry 2005:19).²² Detta inkluderas dock inte i mitt rättighetsbegrepp förutom i bemärkelsen att andra har en skyldighet att inte hindra mig från att utbilda mig.

För att en rättighet ska ha ett innehåll måste den motsvaras av en skyldighet, annars är rättigheten substanslös. Om person A har en rätt att förfoga över sin kropp har person B en skyldighet att avstå från att kränka A:s rätt (om B inte hade haft denna skyldighet hade A:s rätt inte varit mycket värd) (jmf. Hare 1994:164-5). Skyldigheter ska alltså som de definieras här förstås som primärt²³ negativa, dvs. något en agent måste avhålla sig från att göra. Om jag har en negativ rättighet över min egen kropp innebär detta att andra inte har rätt att utnyttja denna mot min vilja (som t.ex. vid våldtäkt). Det utesluter emellertid inte att jag låter någon annan använda sig av min kropp, poängen är helt enkelt att detta måste ske frivilligt (jmf. 2.1).

2.6 Plikter

Min argumentation har än så länge i stora drag följt i Robert Nozicks och andra liberalers fotspår. Nozick menar att individer har den typ av rättigheter jag

²² Begreppet positiva rättigheter är problematiskt i flera avseenden. Det allvarligaste problemet är att de inte utgör ett koherent system, dvs. de kommer i konflikt med varandra. De ger därför ingen vägledning till vilka handlingar som är moraliskt godtagbara om inte en rangordning görs.

²³ Jag återkommer till detta i 2.6 nedan.

argumenterat för och han härleder dem ur människovärdesprincipen (1974:30-3). Som vi har sett ger rättigheter individer ett *negativt* moraliskt skydd från kränkningar av andra individer och staten. Om detta var allt moralen krävde av oss skulle det var fullt tillräckligt för en moralisk agent att avhålla sig från att utföra rättighetsvidriga handlingar. Denna typ av etiska teorier ignorerar dock den grundläggande intuitionen att moralen även kräver av oss att vi *aktivt* utför vissa handlingar för att hjälpa andra människor. Om jag passerar en person som håller på att drunkna, stannar till, rycker på axlarna och går förbi har jag inte kränkt någons rätt. Samtidigt är det uppenbart för de flesta att jag *borde* ha gjort något. Libertarianer av Nozicks snitt hävdar ofta att människovärdesprincipen inte kräver att sådana *positiva*, dvs. aktiva handlingar utförs, speciellt när de kommer i konflikt med äganderätten (jmf. Lamont 2003:del 6, O'Neill 1996:130). De menar med andra ord att denna "passivitet" är förenlig med att se människor som autonoma varelser med en värdighet.

Jag håller inte med libertarianerna i deras tolkning. Enligt min uppfattning är det uppenbart att om vi betraktar en annan människa som en person med en värdighet bör vi upprätthålla denna aktivt, inte bara avhålla oss från att kränka densamma (jmf. Kant 1997:56-7). Om människovärdesprincipen har full verkan på en individ inser han att andra människors ändamål också är viktiga – och att de därför bör befordras. Kant menade, precis som jag, att moralen kräver något mer av oss än att vi respekterar andra personers rättigheter. Han ansåg att vi har en plikt att hjälpa andra människor som följer ur människovärdesprincipen (ibid.). En plikt definieras som något vi *aktivt* bör utföra – som något vi inte har rätt att avhålla oss från att göra (jmf. Tännsjö 2003:25). Plikter har inte den nödvändiga kopplingen till rättigheter som skyldigheter har. En skyldighet säger att vi primärt bör *avhålla* oss från att utföra kränkande handlingar. Det är dock problematiskt att hävda att negativa rättigheter *alltid* kan garanteras om vi avhåller oss från att kränka rättigheter (Shue i Goodin & Petit 1997:341-52). Det kan uppkomma situationer, speciellt då statens åtaganden diskuteras, då en negativ rättighet kräver en positiv skyldighet för att kunna garanteras. Om jag har en rättighet som staten bör skydda kan positiva handlingar krävas för att denna ska kunna garanteras t.ex. i form av aktiva insatser från polis och rättsväsende – polisen har då en *positiv* skyldighet att skydda den negativa rätten.²⁴ Plikter är alltid positiva, medan skyldigheter är *primärt* negativa – den verkliga skillnaden ligger emellertid i att plikter inte kopplas till rättigheter. Denna distinktion gör argumentet mer stringent. Det viktiga är dock inte ordvalet utan insikten att vi både bör utföra vissa handlingar samt avstå från andra för att göra det rätta. Plikter och skyldigheter kan därför ses som olika sidor av samma mynt, de utgör sammantaget de åtaganden moralen kräver av oss vad gäller hur vi bör och inte bör agera för att göra det rätta. För att en person ska vara autonom krävs som jag skrev ovan dels att hon inte blir hindrad eller kränkt av andra (därav rättigheter) och dels att hon har vissa förutsättningar (som andra har en plikt att förse henne med om hon inte själv klarar av det).

²⁴ Detta gäller dock inte om alla i praktiken skulle uppfylla sin negativa skyldighet: polisen skulle inte behövas. Jag avser dock att tillämpa min teori på mer realistiska förhållanden.

2.7 Äganderätt och plikt

I min argumentation har jag så här långt hävdad att individer har både rättigheter och plikter. Jag har dock inte sagt något om hur starka dessa är och hur de konkret bör tillämpas i den etiska teorin. För att kunna diskutera denna fråga måste vi först veta vilka plikter och rättigheter (och därmed skyldigheter) personer har. Det allmänna svaret på denna fråga är att vi har de plikter och rättigheter som kan härledas ur autonomivärdet och i förlängningen ur människovärdesprincipen (jmf. 2.4 ovan). För att ge ett fullständigt svar på denna fråga skulle en katalog behöva upprättas. Detta faller emellertid utanför uppsatsens ramar eftersom det inte direkt berör mitt rättfärdigande av platt skatt. Den centrala frågan för mitt argument är hur två specifika komponenter i den etiska teorin förhåller sig till varandra: äganderätten och plikten att hjälpa andra.

Låt oss nu granska detta förhållande närmare. Om äganderätten är absolut i meningen att vi aldrig har rätt tvinga någon att betala skatt på sin egendom utesluter detta ett generellt välfärdssystem (som ju måste finansieras). Nozick som anser att en sådan absolut äganderätt existerar drar slutsatsen att skatt är att likställa med tvångsarbete (1974:169). Den enda skatten som kan rättfärdigas är enligt Nozick den som krävs för att finansiera den *minimala staten*, vars enda uppgift är att med hjälp av våldsmonopolet skydda personers rättigheter. Är det rimligt att anta att en sådan absolut äganderätt existerar?²⁵

Låt oss ta ett exempel: en man kommer ut ifrån en fin restaurang efter en god måltid med en påse apelsiner i handen (som vi antar att han har en absolut äganderätt till). Han promenerar längst med gatan och passerar en ung pojke som inte ätit på flera dagar. Pojken ber honom om en apelsin men mannen nekar honom det. Låt oss vidare anta att pojken nu bestämmer sig för att följa efter mannen. Ett par minuter senare har pojken stulit mannens påse. Har pojken handlat felaktigt? Svaret är ja om äganderätten är absolut. Pojken har handlat felaktigt även om resultatet annars skulle ha varit svält och kanske i förlängningen död. Den kritiske läsaren ställer sig nu frågan om inte pojken har en rätt att leva som kan tänkas uppväga mannens äganderätt. Nyckeln till att förstå varför så inte är fallet ligger i att minnas att rättigheter är *negativa* och därför inte kommer i konflikt med varandra (2.5). Pojken har endast en rätt till liv i bemärkelsen att ingen aktivt får kränka hans rättigheter; det föreligger ingen *positiv* rätt till liv som säger att andra måste upprätthålla hans existens om han inte själv kan göra det. Det är detta faktum som gör att en absolut äganderätt inte är plausibel och för de flesta framstår som djupt oetisk. Vem skulle inte stjäla för att rädda sitt eget liv, eller livet på sina barn? En absolut äganderätt är inte förenlig med autonomivärdets positiva sida (jmf. 2.3). Lika absurt blir det dock att anta att *ingen* äganderätt existerar. Det skulle innebära att personers egendom kan konfiskeras hur som helst vilket skulle omöjliggöra de flesta individers livsprojekt. De med

²⁵ Nozicks eget argument för en absolut äganderätt återfinns praktiskt sammanfattat i Kymlicka 1995:118-132. Libertarianer har senare försökt argumentera för att en sådan rätt följer ur människovärdesprincipen men har misslyckats, se Julian Lamonts artikel ”Distributiv rättvisa” (2003: kap 6).

makt skulle kunna ta vad de ville från de svaga och begreppet stöld skulle vara tömt på sitt innehåll. Kränkningar av andras livsprojekt legitimeras vilket inte är förenligt med människovärdesprincipen. Problemet är alltså följande: vi kan härleda äganderätten ur människovärdesprincipen, men samma princip säger oss också att den inte kan vara absolut. Hur stark är äganderätten? Har staten en rätt att beskatta personer för att hjälpa individer som annars inte skulle kunna leva autonoma liv?

Svaren på dessa frågor är kopplade till de plikter individer har mot varandra.²⁶ Äganderätten ska respekteras till den gräns människovärdesprincipen kräver det. Men hur drar man egentligen en sådan gräns? Vi kan närma oss svaret genom att återvända till autonomibegreppet. Den negativa autonomin säger oss att individer bör vara fria *från* tvång, och beskattning uppfattas onekligen ofta som en form av tvång. Samtidigt säger oss den positiva sidan av autonomin att individer behöver tillgång *till* vissa resurser och förmågor för att vara autonoma. Givet att alla personer inte förmår skaffa sig dessa resurser på en fri marknad uppstår en spänning mellan de båda sidorna av autonomivärdet. Det bästa vore naturligtvis om individer frivilligt hjälpte varandra men det vore naivt att förlita sig enbart på detta (precis som det vore naivt att tro att staten och dess rättsystem inte är nödvändigt, jmf. Wolff 1996:32-5).

Plikter är som vi har sett moraliska imperativ; moralen kräver av oss att vi utför dem (se 2.6). Givet att vi har en plikt att hjälpa andra människor så har vi inte rätt att avstå från att göra detta. Det åligger därför staten (och dess medborgare) att uppfylla denna plikt. Om individer inte frivilligt vill bidra till detta kräver moralen att de beskattas för att värdigheten ska kunna garanteras hos dem som inte förmår klara sig själva (via välfärdssystemet). Staten har dock bara rätt att beskatta individer så länge detta krävs för att garantera den positiva sidan av autonomin. Något annat medger inte människovärdesprincipen. Äganderätten begränsas därmed av andra individers berättigade anspråk, de som impliceras av autonomivärdet. Vilka är då dessa berättigade anspråk?

2.8 Basala kapaciteter

För att en person ska kunna sägas vara autonom i en positiv bemärkelse krävs att hon ska kunna utöva vissa förmågor. Amartya Sen (1992) använder sig av ett begrepp – basala kapaciteter – i sin forskning om jämlikhet och fattigdom som passar väl in här. Begreppet syftar helt enkelt på en persons förmåga eller kapacitet till att utföra vissa grundläggande handlingar (Sen i Goodin & Pettit 1997:483-5). I mitt argument avses den kapacitet som krävs för att en människa rimligen ska kunna anses vara autonom, med fulla rättigheter och förpliktelser gentemot andra. Låt oss ta ett exempel som illustrerar vad jag menar. Barn saknar vissa kognitiva och erfarenhetsbaserade förmågor som de flesta vuxna personer

²⁶ Plikter är precis som rättigheter inte absoluta, de måste vägas mot rättigheter. Detta handlar således här om *prima facie* plikter, som gäller ”vid första påseende”, dvs. i de allra flesta fallen (Ross 2002:19-20).

har. De har därför inte samma ansvar för sitt eget liv som vuxna: de är inte autonoma i begreppets fulla bemärkelse. De rättigheter barn har skiljer sig därmed ifrån vuxnas. Vissa paternalistiska handlingar mot barn är därför acceptabla, samtidigt som samma handlingar inte får utföras mot vuxna. Vi får förbjuda ett barn att leka på trottoaren för att det finns en risk att det blir påkört men vi får inte förbjuda en vuxen person att göra samma sak.

Vilka (andra) förmågor är relevanta för självbestämmandet? Klart är att åtminstone ett grundläggande existensminimum krävs i en bokstavig bemärkelse. Det är omöjligt för en person att fullfölja ett livsprojekt om hon inte har mat för dagen så att hon kan överleva. Att låta andra människor leva under alltför vidriga förhållanden är helt enkelt inte förenligt med att se dem som varelser med en värdighet. Relevanta kapaciteter är t.ex. förmågorna att kunna tänka, äta, förflytta sig etc. Men även mer ”komplexa” kapaciteter såsom förmågan att bilda sig en uppfattning om hur livet ska levas är nödvändiga för självbestämmandet. För att dessa kapaciteter ska vara tillgodosedda krävs att individer är välnärda, inte har allvarliga sjukdomar, har någonstans att sova etc. (jmf. Sen 1992:44-6). Är ett grundläggande existensminimum tillräckligt för att autonomivärdets förpliktiggande ska kunna sägas vara uppfyllt? Om detta hade varit riktigt har staten, i enlighet med mitt argument, endast rätt att beskatta individer för att garantera denna lägsta nivå. Detta skulle ge en mer omfattande stat än Nozicks minimala stat (se 2.7), men ingen välfärdsstat som liknar dagens. Ett existensminimum är dock inte tillräckligt. En person kan existera utan att vara autonom. För att en person ska kunna bilda sig en uppfattning om det goda livet och formulera sitt eget livsprojekt krävs bl.a. kunskap (t.ex. om hur samhället fungerar). En person kan dock existera utan denna typ av kunskap. En autonom medborgare blir i denna bemärkelse snarast en ”fungerade” medborgare (jmf. Arneson 2002:kap 3.4). Frågan är hur ”inkluderande” autonomibegreppet ska förstås. Det är viktigt att poängtera att vi här talar om en basal autonomi, dvs. en minimal status som krävs för att en individ ska vara fullt ansvarig för sina handlingar och förmögen att föra sin egen talan (Christman 2003:kap 1.1). Ju mer inkluderande begreppet görs desto färre personer ges en jämlik moraliskt status – dvs. likvärdiga rättigheter och plikter – eftersom färre kommer att uppfylla kraven. Å andra sidan medger detta en större omfördelning – dvs. beskattning – eftersom fler kapaciteter inkluderas i de berättigande anspråk människor har.

Mitt argument kräver inte att vi löser denna mycket svåra fråga slutgiltigt, vilket kommer att bli uppenbart senare. Klart är dock att begreppet om basala kapaciteter i någon mån är kulturberoende (åtminstone utöver nivån för existensminimum) (Sen i Goodin & Petit 1997:484). För att vara en ”fungerande” medborgare i en modern stat som den svenska krävs en grundläggande utbildning vilket motiverar någon form av statligt garanterad grundskola. Detta är kanske inte nödvändigt i alla samhällen, möjligen kan man vara en fullvärdigt autonom samhällsmedlem utan sådana kunskaper om man lever ett nomadliv (t.ex. som masai) i Afrika. Om detta är riktigt kanske individers legitima anspråk växer med ett samhälles utveckling.²⁷ För oss är det fullt tillräckligt att konstatera att

²⁷ Detta kan ses som en brist i teorin men är kanske egentligen inte speciellt förvånande. Det samma gäller för övrigt Rawls teori om ”primära sociala nyttigheter” och utilitarismen. I

äganderätten begränsas av de legitima anspråk individer har. Dessa utgörs av de basala kapaciteter som krävs för att autonomivärdet ska realiseras. Bland dessa anspråk ingår åtminstone ett existensminimum, men i en utvecklad stat kommer kraven att gå utöver detta. Plikten att upprätthålla dessa basala kapaciteter faller på staten och därmed på alla de medborgare som har möjlighet att bidra till deras upprätthållande.

2.9 Slutsatser

Vi har nu nått tillräckligt långt i argumentet för att summera den etiska teorin i sin helhet. För det första har vi konstaterat att moralen ställer krav på oss: vi måste utföra vissa handlingar och avstå ifrån andra om andra personer ska behandlas med respekt. Enligt detta synsätt har vi rättigheter och till dem kopplade skyldigheter. Vi har även plikter vilka motsvaras av andras berättigande anspråk; de som härleds ur de basala kapaciteter som krävs för ett autonomt liv. Grundstommen i argumentet är därmed klar för att vidare diskutera hur inkomstskattesystemet ska utformas. Ur två personers perspektiv ser den etiska teorin, schematiskt och något stiliserat sett,²⁸ ut på följande vis:

Person A		Person B
Skyldighet	↔	Rättighet
Rättighet	↔	Skyldighet
Plikt	↔	Basal kapacitet
Basal kapacitet	↔	Plikt

Figur 1. Den etiska teorin

I inledningen till detta kapitel formulerades två frågor. Jag skrev att en etisk teori som ämnar rättfärdiga ett skattesystem måste ha en uppfattning om **1)** kontrollen över samhällsresurserna (dvs. när det är legitimt att beskatta medborgarna) samt **2)** hur distributionen av resurser i samhället ska se ut. Teorin besvarar båda dessa frågor. Svaret på den första frågan är att *staten har en plikt att beskatta medborgarna i syfte att upprätthålla de basala kapaciteter och som krävs för ett autonomt liv*. Denna plikt härleds ur varje människas plikt att hjälpa andra

jämförelse med dessa teorier är detta ingen relativ brist hos min etiska teori (Sen i Goodin & Petit 1997:484, jmf även Sen 1992:45).

²⁸ Det är viktigt att hålla i åtanke att detta är en teori, dvs. en förenkling av verkligheten (Lundquist 1993:65).

människor. Vi kan inte förutsätta att så kommer att ske om inte staten åtar sig detta. Staten har dock ingen rätt att beskatta individer utöver denna nivå, förutom för att skydda medborgarnas rättigheter. Svaret på den andra frågan är att *fördelningen av samhällets resurser måste se ut på ett sätt så att alla kan leva ett autonomt liv* – dvs. att alla ska ha tillgång till de basala kapaciteter som krävs (då det är fysiskt möjligt). Om detta villkor är uppfyllt har staten ingen moralisk rätt att omfördela resurser mot individers vilja. Båda dessa svar är principiellt utformade. De kommer att diskuteras och preciseras ytterligare i det följande kapitlet, där även invändningar mot mitt argument kommer att aktualiseras.

3 Den rättvisa skatten

Teorin om rätta handlingar som jag presenterade i föregående kapitel sätter gränser för vilka typer av skattesystem som är moraliskt acceptabla. Ett rättfärdigt skattesystem bör utifrån min teori möjliggöra statens åtagande vad gäller att upprätthålla basala kapaciteter samt skydda rättigheter. Samtidigt bör det respektera de andra komponenterna som härletts utifrån autonomivärdet. Ett system som uppfyller dessa krav kommer jag att beteckna som ett rättvist skattesystem. Det är rättvist i meningen att det inte implicerar några orätta handlingar eller negligerar utförandet av rätta handlingar. Jag gör dock inte anspråk på rättvisa ur något annat perspektiv än detta (se 1.1). Jag kommer nu att presentera den platta skatten och sedan fastslå dess grunddrag, dvs. de egenskaper som utmärker systemet. Därefter kommer jag att utifrån den etiska teorin rättfärdiga dessa var för sig. Slutligen bemöter jag invändningar mot mitt rättviseargument.

3.1 Det platta inkomstskattesystemet

För att kunna förstå det platta inkomstskattesystemet måste vi skilja mellan två typer av skatter. Den genomsnittliga skatten är den del av en persons inkomst som betalas i skatt (Hall & Rabushka 1985:13). En skatt på 10'000 kr på en inkomst av 100'000 kr innebär exempelvis en genomsnittlig skatt på 10 procent. Marginalskatt avser skatten som betalas på en inkomstökning (eller med andra ord den andel av en extrainkomst som betalas i skatt) (ibid.). Om inkomsten i exemplet ovan stiger med 10'000 kr (dvs. till 110'000 kr sammantaget) och skatten totalt sett blir 12'000 kr, är skatten på extrainkomsten 2000 kr. Detta innebär en marginalskatt på 20 procent.

Det enklaste sättet att beskriva det platta inkomstskattesystemet på är att först introducera ett konkurrerande system; det *proportionella systemet*. I enlighet med systemet bör skatten på inkomster vara strikt proportionell, detta innebär att samtliga skattebetalare betalar samma procentsats av sin inkomst i skatt, kombinerat med konstant marginalskatt. Höginkomsttagare betalar mer i kronor räknat än låginkomsttagare; en person som tjänar hundra gånger mer än mig betalar hundra gånger mer i skatt. Låt oss ta ett exempel där vi utgår ifrån en proportionell skatt på 30 procent. Lina har en årlig inkomst på 300'000 kr och betalar följaktligen 90'000 kr i skatt. Jon har en lägre inkomst på 100'000 kr och betalar således 30'000 kr i skatt om året. Proportionell skatt är jämlik i den meningen att alla möter samma procentsats (de betalar samma skatt som andel av inkomsten) (jmf. Murphy & Nagel 2002:28-30).

Om det proportionella skattesystemet kombineras med ett grundavdrag för alla, dvs. en del av inkomsten som är skattebefriad, uppstår det *platta systemet*. Under det platta systemet är skatten inte strikt proportionell utan progressiv.²⁹ Att ett skattesystem är progressivt innebär att den genomsnittliga skatten (i procent) ökar med inkomstens storlek (Hall & Rabushka 1985:14-5). Progressiviteten beror på grundavdraget som gynnar de med lägst inkomst (jmf. Bergh 2002:46-47). Utöver grundavdragsnivån beskattas samtliga inkomster med samma procentsats, som därför kan betecknas som ”platt” över grundavdraget. Orsaken till att det platta systemet blir progressivt kan illustreras på följande vis. Om vi tar det ovanstående exemplet med Lina och Jon men inför ett grundavdrag på 30’000 kr får vi följande resultat: Lina har en inkomst efter grundavdraget på 270’000 kr som ska beskattas med 30 procent vilket innebär att hon betalar 81’000 kr i skatt. Av Linas totala inkomst betalas därför 27 procent i skatt. Jon har 70’000 kr efter grundavdraget som beskattas med 30 procent vilket ger honom en skatt på 21’000 kr. Av hans totala inkomst går således 21 procent till skatt. Progressiviteten uppkommer eftersom grundavdraget utgör en olika stor del av de båda personernas inkomster före skatt. Det är viktigt att påpeka att även om den genomsnittliga skatten ökar med inkomst så är marginalskatten *den samma* oavsett skattepliktig inkomst i det platta systemet (Larsson & Mitelman 1998:56). Det är således möjligt att konstruera ett skattesystem som är progressivt samtidigt som marginalskatterna är konstanta (över grundavdraget) (jmf. Hall & Rabushka 1985: kap 3). Skillnaden mellan de båda systemen som diskuterats här gäller primärt den genomsnittliga skatten, inte marginalskatten.

3.2 Vad behöver argumentationen visa?

Mitt argument måste visa att de karakteristiska egenskaperna för det platta skattesystemet är rättfärdiga. Skattesystemet bör, i enlighet med den etiska teorin, utformas på så sätt att inga orätta handlingar legitimeras eller rätta handlingar negligeras. Utifrån ovanstående avsnitt kan vi härleda vilka dessa egenskaper är. Det platta systemet är **1)** progressivt med avseende på procent vilket medför att den genomsnittliga skatten ökar med stigande inkomster. **2)** Systemet inkluderar ett grundavdrag för alla skattebetalare vilket gynnar de med lägst inkomster. **3)** Skatterna är platta över grundavdragsnivån vilket innebär konstanta marginalskatter. Detta innebär att lönsamheten för att arbeta extra inte minskar ur den enskildes individens perspektiv (Eklund 1997:195).³⁰ Det ska genast sägas att mitt argument innehåller en central avvägning mellan å ena sidan en viss ökning av marginalskatten och å andra sidan grundavdraget. De som instämmer i mitt

²⁹ Platt skatt kommer ur engelskans ”flat tax”. Terminologin följer Hall & Rabushka (1985, 1995).

³⁰ Ökade marginalskatter innebär att incitamenten för den enskildes att arbeta extra blir lägre. Enligt ekonomisk teori beror detta på att individer gör val utifrån vad de kommer att vinna eller förlora på marginalen; t.ex. av att arbeta ytterligare än timme eller äta en apelsin till (Parkin et al. 2003:8-9). Om skatten ökar ju mer jag väljer att arbeta blir det allt mindre attraktivt att arbeta eftersom jag får behålla allt mindre av inkomsten (jmf. Larsson & Mitelman 1998:27-30).

argument generellt men inte accepterar ett grundavdrag kommer att förordna ett proportionellt skattesystem. De som föredrar en lösning med ett grundavdrag kommer att förordna det platta skattesystemet precis som jag slutligen kommit att göra. Jag kommer nu att stegvis argumentera för att egenskaperna som utmärker det platta inkomstskattesystemet är i linje med den etiska teorin.

3.3 Progressivitet och plikt

Under det platta systemet betalar de med högre inkomster mer i skatt i kronor räknat än de med lägre. Är detta rättvist? De som anser att detta är etiskt felaktigt kommer att förordna ett *klumpsummesystem* där samtliga skattebetalare betalar lika många skattekröner till offentlig sektor (Larsson & Mitelman 1998:30-31).³¹ Vi har tidigare konstaterat att staten har rätt att beskatta medborgarna för att upprätthålla deras basala kapaciteter samt skydda deras rättigheter (2.9). Av detta framgår dock inte vem som ska beskattas och i vilken utsträckning detta får ske. Givet att alla samma har inkomst är det rimligt att anta att skatten bör vara densamma för alla, allt annat lika (jmf. Rothstein 2002:41). Detta beror på att plikten att hjälpa avser samtliga autonoma medborgare. I praktiken ser dock situationen annorlunda ut; vissa individer har mycket högre inkomster än andra. Är de välbärgades och de mindre bemedlades plikt densamma?

De flesta som accepterar att vi bör hjälpa andra människor anser också att de som har större förmåga bör göra detta i större utsträckning. Låt oss återvända till pojken och mannen med apelsinerna genom att omformulera exemplet något (2.7). Pojken som inte ätit på flera dagar ber mannen om en apelsin (han har en full påse – låt oss anta att det handlar om 10 apelsiner). Mannen har nu kommit på bättre tankar och inser att han borde hjälpa pojken. Just som han är på väg att räcka över en apelsin kommer en ung kvinna förbi med en annan apelsin i handen. Kvinnan stannar till och ser på den utmärklade pojken och inser att hon borde ge honom sin frukt. Vem borde ge pojken apelsinen, kvinnan eller mannen? Låt oss anta att den enda relevanta skillnaden dem emellan är att mannen har fler apelsiner. Intuitionen säger åtminstone mig att mannen då har en större plikt att hjälpa pojken. Det vore absurt att påstå att plikten att hjälpa är fränkopplad kapaciteten att hjälpa; en utblottad svältande person har inte en plikt att hjälpa andra svältande som går att jämföra med den plikt den välbärgade och välnärde individen har. Detta resonemang kan tillämpas på fördelningen av inkomster inom ett samhälle. De med högre inkomster har en större plikt att hjälpa andra – dvs. bidra till välfärdssystemet – eftersom de har en större kapacitet. (På samma sätt har invånare i rika länder en större plikt att hjälpa fattigare länder än vad invånare i andra lika fattiga länder har). Detta rättfärdigar att höginkomsttagare betalar mer

³¹ I realiteten förekommer enskilda klumpsummeskatter men väldigt få förespråkar detta som ett generellt system när det gäller inkomstbeskattning (Murphy & Nagel 2002:14). De med mycket låga (eller obefintliga inkomster) kommer troligtvis inte att kunna betala sin del av skatten vilket innebär att andra måste bära deras kostnader (Bergh 2002:47).

i skatt än låginkomsttagare. Klumpsummesystemet är därmed uteslutet för de som, likt mig, delar denna intuition.

Det platta skattesystemet är som vi tidigare har sett i linje med detta argument; de rika betalar mer än de fattiga. Samtidigt uppfyller även det proportionella systemet detta krav. Under båda systemen betalar de med högre inkomster mer i kronor räknat, skillnaden är att i ett proportionellt skattesystem är procentsatsen den samma, detta gör att höginkomsttagare betalar mer under ett platt system. Är det en invändning mot det platta systemet att det är progressivt? Tanken på att alla ska betala samma procent av sin inkomst har en viss egalitär lockelse. Proportionaliteten återspeglar att alla bidrar med lika mycket utifrån sin egen situation. Samtidigt är den upplevda uppostringen antagligen större för den med en lägre inkomst, eftersom inkomsten relativt sett är viktigare för dem.³² Kanske är det rimligt att tänka sig att plikten att bistå ökar progressivt men det finns inget klart sätt att avgöra denna fråga på; det går inte att fastslå en exakt ”grad” av progressivitet som är riktig. Det viktiga för mitt argument i detta stadium är att fastslå att plikten att bistå är större för de med högre inkomster och att ett rättvist skattesystem därför måste uppfylla detta krav: ur *detta* perspektiv är både de proportionella och platta systemen acceptabla.

3.4 Autonomi och marginals-katter

Det platta inkomstskattesystemet kännetecknas av konstanta marginals-katter i kombination med en viss progressivitet. De flesta skattesystem, t.ex. det svenska, är starkt progressiva i kombination med stigande marginals-katter.³³ Låt oss kalla dessa *progressiva* system. Den avgörande skillnaden mellan det platta systemet och det progressiva systemet består i att marginals-katterna ökar med stigande inkomster i ett progressivt system. Mitt argument måste därför visa att stigande marginals-katter är orättfärdiga; annars faller ett starkt skäl för att föredra ett platt system framför dagens progressiva.

Stigande marginals-katter innebär att ju mer en individ ökar sin inkomst ju mindre får hon behålla av den senast intjänade kronan. De som väljer att arbeta mer, utbilda sig etc. för att öka sina inkomster ”straffas” av staten för detta; de möter en stigande skattesats som gör att de får behålla en allt mindre andel av vad de tjänar. Skatterna påverkar rörligheten i systemet och missgynnar de som vill förbättra sin position, i synnerhet de med låga inkomster som i utgångsläget inte har råd (eller kunskap) att via skatteplanering utnyttja systemets ”kryphål”.³⁴

³² Här är principen om avtagande marginalnytta tillämplig, se Singer 2003:32. Omvänt kan man tänka sig en ”stigande marginalplikt”. I praktiken vet vi inte hur mycket marginalnyttan avtar, vilket gör exakta bestämmingar vanskliga (jmf. Murphy & Nagel 2002:24).

³³ Om vi utgår ifrån det proportionella systemet och lägger till ytterliggare en skattesats ovanför en viss inkomstnivå blir systemet progressivt (Larsson & Mitelman 1998:26-27). Sådana system kan ha flera skattesatser vid olika inkomstskikt; i Sverige består dessa av kommunalskatt, statlig inkomstskatt och värnskatt.

³⁴ I ett platt skattesystem kommer kryphålen att vara kraftigt reducerade i jämförelse med dagens progressiva system, se Mitchell 2005.

Ökande marginalsatser inverkar därför negativt på systemets ambitionskänslighet, dvs. individers möjligheter att påverka sin livssituation genom att sträva efter att förverkliga sina livsplaner och projekt (jmf. Kymlicka 1995:83). Utifrån autonomivärdet är en sådan ambitionskänslighet önskvärd eftersom den ger individer fler och större möjligheter att förverkliga sina livsprojekt.³⁵ Så länge andra människors autonomi respekteras – i positiv och negativ bemärkelse – bör staten inte diskriminera mellan (eller motarbeta) människors livsprojekt (se 2.4). Ökande marginalsatser krävs dock inte för att staten ska ombesörja upprätthållandet av basala kapaciteter och hindra kränkningar av rättigheter. Det krävs inte heller för att de välbärgades större plikt att bistå de behövande ska vara uppfylld. Staten kan ombesörja detta utan att skattesystemet utformas på ett sådant sätt att det motarbetar driftiga och ambitiösa individer via ökande marginalsatser. Som vi har sett är detta själva finessen med ett platt system (3.1); det är progressivt samtidigt som marginalsatserna är konstanta.

Att stigande marginalsatser påverkar ekonomins effektivitet negativt är de flesta ekonomer ense om.³⁶ Ett system som skapar incitament för ”produktivt” beteende – som arbete – gynnar den ekonomiska tillväxten. Detta leder till att statens inkomster växer (fler personers grundläggande behov kan tillgodoses) samtidigt som individerna själva får en större möjlighet att förverkliga sina livsprojekt. Utformningen av systemet är viktig eftersom ekonomin inte är ett ”nollsummespel” där en bestämd mängd resurser ska fördelas, den är ett ”plussummespel” där utformningen i sig påverkar mängden resurser. Av dessa skäl är ett platt skattesystem utan stigande marginalsatser att föredra framför ett progressivt system.

3.5 Grundavdrag och basala kapaciteter

Om min argumentation är riktig så här långt kan varken ett klumpsummesystem eller ett progressivt system rättfärdigas utifrån den etiska teorin. Huruvida vi bör föredra ett platt system framför ett proportionellt eller vice versa är dock fortfarande oklart. Låt mig påminna om skillnaden mellan dessa system: om ett proportionellt skattesystem kombineras med ett grundavdrag – en viss inkomst som är undantagen skatt – får vi ett platt inkomstskattesystem. Kan ett sådant grundavdrag rättfärdigas utifrån den etiska teorin? Grundavdraget gynnar de med lägst inkomster eftersom en relativt sett större del av deras inkomst kommer att vara skattebefriad, i jämförelse med dem som har höga inkomster. De ekonomiska effekterna av detta blir bland annat det kommer att löna sig mer för resurssvaga individer att arbeta vilket minskar behovet av stöd från välfärdssystemet (Larsson & Mitelman 1998:63). Ambitionskänsligheten kan därmed sägas öka för de med lägst inkomst eftersom möjligheten att påverka den egna situationen via arbete utökas. Det är enkelt att inse varför idén om ett grundavdrag är etiskt attraktiv ur

³⁵ Det är viktigt att minnas att människovärdesprincipen kräver att personer beaktas ur sitt eget perspektiv (2.1).

³⁶ Se not 28.

ett autonomiperspektiv. Vi har redan fastslagit att en viss grundläggande levnadsstandard krävs för ett autonomt liv – det förfaller därför konstigt om staten beskattar den del av inkomsten som individen behöver för att vara autonom. Ännu konstigare blir det om rättfärdigandet av detta utgår från autonomivärdet. Den uppenbara lösningen på detta problem är att låta medborgarna behålla den del av inkomsten som rimligtvis kan anses vara nödvändig för att leva autonomt och omfördela utöver denna nivå. Detta kan naturligtvis rättfärdigas utifrån idén om basala kapaciteter – för att vissa grundläggande funktioner ska kunna utföras krävs pengar i ett modernt samhälle. Exakt var denna gräns ska dras kommer att variera från samhälle till samhälle, vilket dock är av liten relevans för mitt argument eftersom jag diskuterar systemets utformning och inte skattenivåer som sådana (se 1.2).³⁷

Grundavdraget medför dock komplikationen att det skapar en ökning av marginalskatten när en individ tar steget från nivån under grundavdraget till att överskrida detta. Låt oss exemplifiera (vi antar för enkelheten skull samma grundavdrag, på 30'000 kr, som i exemplet tidigare (jmf. 3.1): Lina har en inkomst på under trettiotusen kronor och betalar därmed ingen skatt (dvs. noll procent). När hon ökar sin inkomst till 40'000 kr betalar hon 30 procents skatt på de 10'000 kronorna över grundavdraget. Detta medför en skatt på 3000 kr och en marginalskatteökning på 30 procent. Hur stort detta problem blir beror på vilken nivå grundavdraget läggs: ju lägre desto färre blir antalet individer som påverkas. Alla utöver denna nivå kommer att betala samma skattesats på sina inkomster och därmed blir marginalskatten konstant. Den negativa effekten på ambitionskänsligheten som uppstår med grundavdraget måste vägas mot de fördelar det ger. Jag har slutligen kommit att omfatta idén om ett grundavdrag; i enlighet med teorin bör staten beskatta endast för att upprätthålla autonomi och den logiska slutsatsen tycks då bli att staten bör undanta den summa som varje autonom medborgare behöver för att fungera i samhället. Det finns inget godtagbart moraliskt skäl för en sådan beskattning. Det är i och för sig riktigt att systemet bör vara så ambitionskänsligt som möjligt och att detta påverkas negativt av grundavdraget. Ambitionskänsligheten är dock önskvärd endast så länge autonomivärdet inte kräver något annat; den är inte överordnad de plikter och rättigheter individer har gentemot varandra. Det går därför att hävda att autonomivärdet kräver att beskattning av inkomster under grundavdragsnivån utesluts, individer har rätt att behålla denna inkomst, även om detta påverkar ambitionskänsligheten negativt i viss mån.

³⁷ I ett demokratiskt samhälle kommer denna svåra uppgift att lösas i den politiska processen. Det är viktigt att poängtera att denna nivå ska representera den lägsta nivå en individ kan tänkas behöva – det handlar om *basala* kapaciteter. Socialbidragsnormen är en sådan uppskattning, se *Socialtjänstlagen* kap 4:3.

3.6 Slutsatser

Jag har nu argumenterat för de egenskaper som utmärker det platta inkomstskattesystemet. Vi kan fastslå att om följande tre premisser accepteras följer det ur den etiska teorin att platt skatt är rättfärdig: **1)** De med högre inkomster har en större plikt att hjälpa vilket gör att progressivitet eller åtminstone proportionalitet är önskvärt. **2)** Systemet bör vara ambitionskänsligt så länge inget annat krävs för att plikter ska vara uppfyllda och rättigheter respekteras av skattesystemet; konstanta marginalskatter är därför att föredra framför stigande. **3)** Den grundläggande inkomstnivå som krävs för att individer ska kunna vara autonoma bör vara skattebefriad, således är ett grundavdrag önskvärt. Samtliga dessa påståenden är i linje med den etiska teorin, dvs. den första delen av mitt argument, som presenterades i kapitel 2. De utgör preciseringar av teorin applicerade på frågan om inkomstskattesystemets utformning. Accepteras premisserna utesluts de andra system som behandlats under diskussionens gång, dvs. det progressiva, det proportionella och klumpsummesystemet. Det platta systemet är ur detta perspektiv det enda rättvisa inkomstskattesystemet av de här diskuterade alternativen.³⁸ Systemet möjliggör att de basala kapaciteterna upprätthålls via omfördelning samtidigt som äganderätten respekteras och människor ges möjligheten att leva sitt liv efter eget huvud utan att motarbetas eller hindras av staten i onödan.

För att ytterligare stärka mitt argument kommer jag nu att behandla två invändningar (det är av utrymmesskäl omöjligt att behandla alla tänkbara motargument därför måste ett urval göras). Invändningarna är av olika karaktär; den första är i linje med vad jag i avsnittet om normativ metod (1.5.) benämnde extern giltighetsprövning. Motargumentet går ut på att ett platt inkomstskattesystem ger upphov till inkomstskillnader som är moraliskt förkastliga. Detta är enligt vad jag erfarit den vanligaste invändningen mot den platta skatten. Den andra invändningen, i linje med den interna giltighetsprövningen, pekar på ett problem med mitt rättviseargument som har att göra med individens ansvar över sitt eget liv.

3.7 Inkomstskillnader

En tänkbar invändning mot det platta systemet är att inkomstklyftorna och därmed ojämlikheten kan tänkas öka om det införs, åtminstone om utgångspunkten är de idag dominerande progressiva systemen. De med högre inkomster betalar mer i skatt under det progressiva systemet (vi antar samma skattenivå) eftersom

³⁸ Sammantaget utgör dessa system, i kombination med det platta systemet, de realistiska alternativ jag stött på under mitt arbete med denna fråga. En viss reservation krävs dock, inte minst med avseende på klumpsummesystemet som så vitt jag vet ingen förespråkar som ett heltäckande inkomstskattesystem. Dess realism kan därför ifrågasättas.

progressiviteten är kraftigare i detta system. En mer ojämlig fördelning av resurser kan därför uppstå med det platta systemet.³⁹ Är detta en legitim invändning mot mitt argument?

Inledningsvis kan vi konstatera att min teori inte fäster något avseende vid inkomstklyftor som sådana. Individer kan uppnå höga inkomster samtidigt som inga orätta handlingar utförs i kombination med att de fullföljer sina plikter gentemot andra människor. Detta kan medföra att den relativa inkomstskillnaden mellan dem och andra individer ökar. De med lägst inkomster är garanterade en grundläggande nivå som krävs för ett autonomt liv. Så länge detta krav är tillgodosett finns inga principiella invändningar att resa mot att inkomstskillnader existerar eller ökar. Jämlikhet är värdefullt i meningen att alla ska ha en möjlighet att leva ett värdigt liv och ha samma rättigheter. Substantiell jämlikhet i meningen att alla ska ha samma inkomst eller att inkomsterna måste ligga inom ett visst spann är dock inte ett mål i sig självt enligt min teori (förutom i bemärkelsen att de basala kapaciteterna ska vara uppfyllda).⁴⁰ Om vi accepterar att människor har en rätt att leva autonoma liv implicerar detta att skillnader i inkomster kommer att uppstå eftersom människor är olika. Individer skiljer sig åt med avseende på talang och ambition – lämnas de friheten att förverkliga sina livsprojekt kommer vissa livsstilar att visa sig mer framgångsrika än andra (Hayek 1999:111).

Mitt argument fäster som vi har sett inte värde på substantiell jämlikhet. För att göra invändningen rättvisa måste vi således gå utanför min teori och jämföra den med andra tänkbara alternativ. *Egalitarismen* är en etisk teori som menar att en jämlik fördelning av resurser har ett egenvärde (Nagel i Stewart 1986:262-3). Om denna teori accepteras är ett progressivt system att föredra framför ett platt, givet att inkomstskillnaderna blir mindre. Är egalitarismen en plausibel teori? Teorin är absurd om jämlikhet i fördelning ses som det *enda* värdet. Det skulle nämligen implicera att ett samhälle **a**) där samtliga invånare har en mycket låg inkomst (t.o.m. svälter) är att föredra framför ett samhälle **b**) där alla kan leva ett gott liv men där skillnaderna i fördelning är större. En fördelning där *alla* får det sämre kan med andra ord komma att föredras om den är mer jämlik (ibid. 1986:259). Konsekvensen är att otaliga livsprojekt kan komma att offras för att uppnå en jämlik fördelning. Anhängare av egalitarismen förespråkar därför inte en jämlik fördelning som det enda som är värdefullt i sig självt, de hävdar att det är ett värde bland andra (ibid. 1986:265). Problemet med detta argument är att det är svårt att förstå *varför* en viss fördelning har ett värde i sig självt. Egalitaristen måste rättfärdiga att samhället **a**), där alla har en mycket låg inkomst, är bättre i

³⁹ Det slutgiltiga resultatet beror naturligtvis på många variabler, framför allt vilken nivå grundavdraget läggs på. Även det progressiva systemet kan kombineras med ett grundavdrag (som t.ex. det svenska). En annan variabel är det platta systemets enkelhet, samma skatt dras från alla inkomster, vilket gör det svårare att undvika skatt. Progressiva system lämnar större utrymme för skatteplanering vilket gynnar rika personer.

⁴⁰ Här skiljer sig min teori från Rawls rättviseteori. Hans differensprincip säger att ekonomiska skillnader bör organiseras på ett sätt så att de gynnar de sämst ställda så mycket som möjligt (1993:6, 1999:89-94). Min teori fokuserar inte på inkomstskillnader som sådana utan på basala kapaciteter och när dessa är uppfyllda (med de ekonomiska medel som krävs) har staten inte rätt att beskatta i syfte att utjämna inkomster. Ur mitt perspektiv accepterar Rawls en alltför kraftig inskränkning i människors liv när det inte är motiverat utifrån människovärdesprincipen. För en vidare diskussion av differensprincipen se Martin 1986:87-106.

något ”egalitärt” avseende än samhälle **b**). Annars faller argumentet som säger att en jämlik fördelning är ett värde bland andra. Men varför skulle ett samhälle där *alla* har en sämre situation vara att föredra; på vilket sätt är detta samhälle ”delvis” värdefullare? Att alla har det lika dåligt är knappast ett övertygande skäl.

Utilitaristen Peter Singer har argumenterat förtjänstfullt för att en jämlik fördelning inte är värdefull i sig själv genom att exemplifiera med medicinska prioriteringar (2003:31-2). Låt oss anta att du efter en jordbävning stöter på två personer. Den ena har ett krossat ben och lider av enorma smärtor, den andra har ett uppfläkt ben och mycket lindrigare smärtor. Anta vidare att du har två ganska svaga doser morfin att fördela. Hur gör du? En jämlik fördelning vore att ge båda personerna en dos var. Detta skulle dock resultera i ett mycket större lidande, dvs. den totala nyttan skulle bli lägre än om båda doserna gavs till personen med de kraftigare smärtorna. Nyttoförlusterna av en substantiell jämlikhetsprincip kan bli enorma, i synnerhet om tanken appliceras på ett helt samhälle. Ur ett utilitaristiskt perspektiv har inkomstfördelningen inte ett egenvärde utan ett instrumentellt värde (i den mån nyttan påverkas). Min teori fäster likt utilitarismen ett instrumentellt värde på inkomster eftersom de är nödvändiga för att människor ska kunna leva värdiga liv i ett modernt samhälle. Inkomstfördelningen bör se ut på ett sådant sätt att alla har tillgång till de basala kapaciteter som krävs för ett autonomt liv.⁴¹ Detta möjliggör det platta skattesystemet.

3.8 Ansvar

Den andra invändningen mot mitt rättviseargument tar fasta på en intern svårighet som uppkommer i den etiska teorin. Invändningen berör den mycket svåra frågan om hur kollektivets ansvar över individen förhåller sig till den enskildes personliga ansvar (jmf. Rothstein 2002:13). Autonomivärdet säger att individer bör ha rätt att formulera sina egna livsprojekt även om andra personer inte delar deras uppfattningar. Problematiken uppkommer om individer väljer livsprojekt där kortsiktig tillfredsställelse konsekvent väljs framför mer långsiktiga projekt. Vi kan tänka oss en person som är autonom, dvs. har tillgång till alla de förmågor som krävs för att vara en självbestämmande individ, som väljer att spendera sin inkomst på kortsiktig lyxkonsumtion. Detta medför att individen vid ett senare tillfälle inte har de medel som krävs för att tillgodose sina basala behov. Om vi antar att valet är fullt medvetet kan man med fog ställa sig frågan huruvida det är rimligt att andra individer har en plikt att subventionera personens lyxkonsumtion i det föreliggande fallet. Min etiska teori hävdar å ena sidan att vi har en plikt att hjälpa personen om resultatet annars blir ett förstört livsprojekt. Å andra sidan bör en autonom individ ta *ansvar* för de prioriteringar som görs inom ramen för sitt eget livsprojekt (2.3). Utifrån detta resonemang skulle en invändning kunna resas

⁴¹ Enligt min teori är uppfyllandet av basala kapaciteter det väsentliga, inte små inkomstskillnader. Jämlika inkomster innebär inte reell jämlikhet, tvärt om, vissa individer har speciella behov, t.ex. handikapp, som kräver att de får mer resurser än andra för att deras basala kapaciteter ska vara tillgodosedda (Sen 1992:107-112). Kapaciteterna är därför det som bör stå i fokus.

mot mitt argument som säger att den etiska teori inte ger ett klart (utan motstridigt) svar på frågan hur upprätthållandet av de basala kapaciteterna förhåller sig till individens ansvar över sitt eget liv (åtminstone i somliga fall).

Jag har inget slutgiltigt svar på denna fråga. Staten har, enligt den etiska teorin, ett ansvar att bistå då olyckor och problem uppkommer för den enskilde som inte beror på medvetna val. Personer som systematiskt och medvetet fattar beslut som kräver att andra subventionerar deras basala kapaciteter faller emellertid utanför denna kategori. Ett tänkbart svar vore att förneka att dessa personer är autonoma och att de därför inte är ansvariga för sina handlingar, men då utesluts livsstilar (låt vara att de är "kortsiktiga") som inte har för avsikt att skada andra människor. Detta medger emellertid inte autonomivärdet (jmf. 2.4). Svårigheten med att dra en gräns mellan kollektivt och personligt ansvar drabbar teorier som anser att individer bör vara autonoma (och därmed ta ansvar för sina val) kombinerat med en ambition att bistå de svagaste i samhället.⁴² En komplett teori om rättvisa måste lösa detta problem på ett tillfredsställande sätt. Min etiska teori bör dock ses som en del av mitt argument för ett platt inkomstskattesystem och inte som en fullständig rättviseteori. Invändningen är korrekt i sak men den drabbar inte mitt argument för en platt inkomstskatt; den berör välfärdssystemets utformning. Ansvarsfrågan rör vad skatten bör användas till, dvs. när det rätt att bistå människor med upprätthållandet av deras basala kapaciteter. Om min etiska teori ska utvecklas i riktning mot en mer omfattande teori kommer detta problem att behöva lösas under resans gång.

⁴² Rawls rättviseteori brottas med samma problematik (Kymlicka 1995:81-84).

4 Avslutande reflektion

Syftet med denna uppsats har varit att presentera ett starkt etiskt argument för att ett platt inkomstskattesystem är rättvist. Utifrån idén om ett människovärde har jag konstruerat en etisk teori om rätta handlingar. Teorin säger oss att vi bör behandla andra människor med respekt för att vara moraliska. Detta innebär att vi bör avhålla oss från att kränka andra personers rättigheter samtidigt som vi aktivt utför de plikter som kan härledas utifrån människovärdet. Vidare har jag argumenterat för att ett platt inkomstskattesystem är rättvist i kraft av att det uppfyller de krav som följer ur den etiska teorin. Systemet är progressivt vilket innebär att det uppfyller kravet på att höginkomsttagare har en plikt att betala mer i skatt. I kraft av att marginalsatterna är konstanta motarbetas inte individer som är ambitiösa. De som har valt att utforma sina livsprojekt på så vis att de väljer att utbilda sig och arbeta mer behandlas inte otillbörligt av staten. Slutligen inkluderar det platta systemet ett grundavdrag som gynnar de med lägst inkomster. Avdraget motiveras utifrån idén om basala kapaciteter; staten har inte rätt att beskatta den inkomst individen behöver för att leva ett värdigt, dvs. autonomt, liv. Dessa egenskaper gör att det platta skattesystemet är rättvist i kraft av att individer behandlas med tillbörlig respekt. De alternativa utformningarna av skattesystemet som diskuterats uppfyller inte teorins krav. Min slutsats är därför att endast det platta inkomstskattesystemet kan rättfärdigas ur det aktuella rättviseperspektivet.

Argumentet och den slutsats som följer ur detta utgår ifrån en specifik uppfattning om rättvisa. Det går därför inte att utesluta att det utifrån andra rättviseperspektiv följer annorlunda slutsatser. Inget argument är invändningsfritt och kanske finns det goda invändningar att resa utifrån andra etiska perspektiv. Detta är naturligtvis omöjligt att veta förrän ytterligare analyser är genomförda. I ett vidare sammanhang bör därför mitt rättviseargument ses som en inledning till en vidare diskussion om skattesystem och etik. Normativ analys handlar i stor utsträckning om att väga olika, delvis oförenliga, värden mot varandra och min analys är inget undantag. Eftersom den metod jag använt mig av betonar vikten av att väga etiska principer mot övertänkta moraliska intuitioner finns det alltid ett utrymme för att ånyo ompröva de slutsatser vi kommer fram till i den normativa analysen. Nya insikter kan ge oss goda skäl för att återvända till våra grundläggande etiska uppfattningar och ibland tvingas vi tänka om. Ur detta perspektiv bör den normativa analysen – precis som vetenskapen i övrigt – ses som en ständigt pågående process, där sökandet efter kunskap inte tillåter att slutsatser lämnas därhän för att på så vis förvandlas till oreflekterade dogmer.

Mitt rättviseargument är ett resultat av teoretisk reflektion. Steget från en akademisk produkt till praktiskt genomförbar politik är inte oproblematiskt. I demokratiska stater fattar politiker beslut där svåra avvägningar måste göras och hänsyn tas till många faktorer. Ett skattesystem bör enligt min uppfattning vara

rättvist men också enkelt, inte alltför dyrt att administrera samtidigt som det möjliggör en god ekonomisk tillväxt. Många variabler, inte minst empiriska, är därför relevanta när en slutgiltig bedömning görs av ett inkomstskattesystem. Mitt argument fokuserar på frågan om rättvisa vilket innebär att många frågor fortfarande står obesvarade. Vidare forskning får därför utvisa hur den platta skatten fungerar i andra avseenden. Ur ett teoretiskt perspektiv är min etiska teori inte tillräckligt utarbetad för att utgöra en fullvärdig teori om social rättvisa. Enligt min uppfattning är frågan om välfärdssystemets utformning den stora utmaningen för min etiska teori, speciellt med avseende på kollektivets ansvar över individen. I ett större sammanhang återstår därför mycket intressant forskning.

5 Referenser

- Amstutz, Mark R., 1999. *International Ethics. Concepts, theories, and cases in global politics*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Arneson, Richard, 2002. "Egalitarianism", i Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism/> (2005-12-13).
- Badersten, Björn, 2004. "Att studera det önskvärda. Om värdeanalys och normativ metod", i *Statsvetenskaplig Tidskrift*, nr. 106, s.207-220.
- Barry, Brian, 1995. *Justice as Impartiality. A Treatise on Social Justice volume II*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, Brian, 2005. *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity Press.
- Bentham, Jeremy, 1996 (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergh, Andreas, 2002. *Jämlikhet. Om rättvisa, inkomster och klyftor*. Stockholm: Timbro.
- Bergström, Göran – Boréus, Kristina, 2000. *Textens mening och makt. Metodbok i samhällsvetenskaplig textanalys*. Lund: Studentlitteratur.
- Bergström, Lars, 2004. *Grundbok i värdeteori*. Andra upplagan. Stockholm: Bokförlaget Thales.
- Berlin, Isaiah, 1969. *Four essays on liberty*. London: Oxford University Press paperback.
- Björnsson, Gunnar – Kihlblom, Ulrik – Tersman, Folke – Ullholm, Anders, 2003. *Argumentationsanalys*. Stockholm: Natur och kultur.
- Calmfors, Lars – Persson, Mats (red.), 1999. *Tillväxt och ekonomisk politik*. Lund: Studentlitteratur.
- Christman, John, 2003. "Autonomy in Moral and Political Philosophy", i Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/> (2005-12-09).
- Eklund, Klas, 1997. *Vår ekonomi. En introduktion till samhällsekonomin*. Sjunde upplagan. Stockholm: Rabén Prisma.
- Esaiasson, Peter – Gilljam, Mikael – Oscarsson, Henrik – Wägnerud, Lena, 2003. *Metodpraktikan – konsten att studera samhälle, individ och marknad*. Andra upplagan. Stockholm: Norstedts Juridik.
- Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (ed.), 1997. *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Hall, Robert E. – Rabushka, Alvin, 1985. *The Flat Tax*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Hall, Robert E. – Rabushka, Alvin, 1995. *The Flat Tax*. Andra upplagan. Stanford: Hoover Institution Press paperback. Kan läsas i fulltext på: <http://www-hoover.stanford.edu/publications/books/flattax.html> (2005-12-22)
- Hare, R. M., 1994. *Moraliskt tänkande*. Stockholm: Bokförlaget Thales.

- Hayek, Friedrich. A., 1999 (1959). *Frihetens grundvalar*. Pocketutgåva. Stockholm: Timbro.
- Hill, Thomas E. Jr., 1995. *Autonomy and Self-respect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hjort, Simon, 2005. *Frihet eller jämlikhet?* B-uppsats i praktisk filosofi. Filosofiska institutionen vid Lunds Universitet. (Finns i Xerxes-databasen.)
- Hospers, John, 1996. *An introduction to philosophical analysis*. Tredje upplagan. London: Routledge.
- Hughes, William, 1996. *Critical Thinking. An introduction to the basic skills*. Andra upplagan. Peterborough: Broadview Press.
- Hume, David, 1978 (1739). *A Treatise of Human Nature*. Second edition. Red. av L. A. Selby-Bigge och P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, Shelly, 1998. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press.
- Kane, Robert, 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, 1995. *Modern politisk filosofi. En introduktion*. Nora: Nya Doxa.
- Kant, Immanuel, 1997 (1785). *Grundläggning av sedernas metafysik*. Göteborg: Daidalos.
- Lamont, Julian, 2003. "Distributive Justice", i Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/> (2005-12-04)
- Landes, David S., 2000. *Nationers välstånd och fattigdom. Varför vissa länder är rika och andra fattiga*. Stockholm: Prisma.
- Larsson, Hans Peter – Mitelman, Henrik, 1998. *Platt skatt. Skattevision för en ny tid*. Stockholm: Företagarnas riksorganisation.
- Lindensjö, Bo, 2004. *Perspektiv på rättvisa*. Göteborg: Daidalos.
- Locke, John, 1998 (1690). *Andra avhandlingen om styrelseskicket*. Göteborg: Daidalos.
- Lundquist, Lennart, 1993. *Det vetenskapliga studiet av politik*. Lund: Studentlitteratur.
- Lübcke, Poul, (red.) 2004. *Filosoflexikonet*. Stockholm: Forum.
- Marsh, David – Stoker, Gerry, (red.) 2002. *Theory and Methods in Political Science*. Andra upplagan. New York: Palgrave Macmillan.
- Martin, Rex, 1986. *Rawls and Rights*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- McNaughton, David, 1992. *Moral Vision. An Introduction to Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Mill, John Stuart, 2004 (1859). *Om friheten*. Stockholm: Natur och kultur.
- Mill, John Stuart, 2003 (1863). *Utilitarianism*. Göteborg: Daidalos.
- Mill, John Stuart, 1886 (1848). *Principles of Political Economy*. Vol. 2. London: Longmans, Green & CO.
- Mitchell, Daniel J., 2005. "A Brief Guide to the Flat Tax", i Backgrounder, nr. 1886, <http://www.heritage.org/Research/Taxes/bg1866.cfm> (2005-12-13)
- Murphy, Liam – Nagel, Thomas, 2002. *The Myth of Ownership. Taxes and Justice*. New York: Oxford University Press.
- Nordin, Svante, 1999. *Det politiska tänkandets historia*. Lund: Studentlitteratur.

- Norman, Richard, 1998. *The moral philosophers. An introduction to ethics*. Andra upplagan. Oxford: Oxford University Press.
- O'Neill, Onora, 1996. *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, Robert, 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Platon, 2003. *Staten*. Skrifter bok 3. Stockholm: Atlantis.
- "Platt skatt svaret på politikernas böner", i *Dagens Nyheter*, huvudledare, 2005-08-01.
- "Platta till skatten", i *Dagens Nyheter*, huvudledare, 2005-04-24.
- Parkin, Michael – Powell, Melanie – Matthews, Kent, 2003. *Economics*. Femte upplagan. London: Pearson Education.
- Rachels, James, 2003. *The Elements of Moral Philosophy*. Fjärde upplagan. New York: McGraw-Hill.
- Rawls, John, 1999 (1971). *En teori om rättvisa*. Svenska utgåvan. Göteborg: Daidalos.
- Rawls, John, 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Ross, David, 2002 (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Rothstein, Bo, 2002. *Vad bör staten göra?* Andra upplagan. Stockholm: SNS förlag.
- Sen, Amartya, 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, Amartya – Williams, Bernard (red.), 1984. *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter, 2002. *Praktisk etik*. Andra upplagan. Stockholm: Thales.
- Smith, Adam, 1979 (1789). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Stewart, Robert M. (red), 1986. *Readings in Social and Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Stacey James, 1999. "The Theory of Autonomy", i *Humane Studies Review*, vol. 12, nr 3. <http://www.theihs.org/libertyguide/hsr/hsr.php/33.html> (2005-12-09)
- "The case for flat taxes", i *The Economist*, 2005-04-14, vol. 375. http://www.economist.com/displaystory.cfm?story_id=3860731 (2005-12-16)
- Thompson, Dennis F., 1998. *Political Ethics and Public Office*. London: Harvard University Press.
- Tännsjö, Torbjörn, 2003. *Grundbok i normativ etik*. Stockholm: Thales.
- Wicksell, Knut, 1987. *Om en ny princip för rättvis beskattning*. Stockholm: Ratio.
- Wolff, Jonathan, 1996. *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press paperback.