

INGVAR JOHANSSON

MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER OCH DERAS MORALFILOSOFISKA FUNDAMENT

1. PROBLEMET

Ingen svensk filosof har i det här millenniet gjort en sådan insats för att försvara mänskliga rättigheter som Per Bauhn gjort. Och det utan att förfalla till nyliberalt tänkande. Han har gjort det i tidnings-, tidskrifts- och bokform¹, liksom i ett flertal radioprogram. Han har gjort det ända sedan debatten om hederskulturer tog fart kring sekelskiftet, och fortsatt fram till dagens diskussion om flykting- och migrantpolitik. Det sistnämnda avhandlar han bl.a. i uppsatsen ”Om flyktingar och mänskliga rättigheter” i *Filosofisk tidskrift* 1/2016. Det är en i mina ögon mycket hedervärd intellektuell gärning.

I många av sina insatser tar Bauhn med rätta existensen av mänskliga rättigheter för given, och för sedan utifrån denna utgångspunkt sin diskussion. Men ibland gör han som i uppsatsen i FT, han presenterar också kortfattat sitt moralfilosofiska försvar för deras existens; se avsnittet ”Det Gewirthianska argumentet för mänskliga rättigheter”.² Mitt problem med Bauhn är inte vad han hävdar givet existensen av mänskliga rättigheter, utan den etiska rationalism han övertagit från Alan Gewirth. Denna rationalism ska jag i nästa avsnitt ifrågasätta, och i de därpå följande föreslå en inskränkning av.

Jag anser att Gewirths förmenta bevis för mänskliga rättigheter tyvärr inte håller, vilket har försatt mig i en filosofiskt brydsam situation. Hur ska jag på det filosofiska planet – till skillnad från det praktisk-politiska – se på mänskliga rättigheter? I likhet med många filosofer förkastar jag förkantianska naturrättsteorier, Kants transcendentalfilosofiska sätt att härleda kategoriska imperativ, och utilitarismens möjlighet att grunda mänskliga rättigheter; dess frånvaro av ett personbegrepp som kan ställas mot lyckan hos det kollektiv som utilitetsprincipen omfattar gör detta omöjligt. Till skillnad från många filosofer förkastar jag dessutom de positioner som uttryckligen ur filosofisk synpunkt förkastar existensen av mänskliga rättigheter, dvs. etisk nihilism, liksom etisk subjektivism och etisk emotivism i den mån de anses ha ontologiska implikationer. (Och har de det inte, kan de förstås inte heller utgöra grunden för ett försvar av mänskliga rättigheter.)

Måste därför jag och likasinnade filosofer säga, att ur ett moralfilosofiskt perspektiv så kan existensen av mänskliga rättigheter varken försvaras eller förkastas? Måste vi säga, att vi här svävar i ett filosofiskt limbo? Mitt svar är nekande.

¹ Bauhn, Demirbag-Sten 2010.

² Bauhn 2016, s. 39–41.

2. GEWIRTHS OCH GEWIRTHIANERNAS FÖRBISEENDE

Per Bauhn förlitar sig på Alan Gewirth, som 1974 i uppsatsen ”The ’Is-Ought’ Problem Resolved” ansåg sig ha vederlagt Humes proklamerade logiska klyfta mellan faktapåståenden och normativa påståenden.³ Denna åsikt höll Gewirth kvar till sin död 2004, och Bauhn har övertagit den; de som gör så kallar jag gewirthianer.

Stegen i Gewirths slutledningstrappa finns listade efter detta stycke. Han har som första premiss i sitt förmenta bevis det rena faktapåståendet (1), och som avslutande slutsats det moraliska imperativet (11). För detaljerna i de enskilda härledningsstegen hänvisar jag till någon av Gewirths egna framställningar. Min numrering är tagen från den summering han gör i inledningskapitlet till den bok som primärt är till för att försvara välfärdsstatens rättigheter, såväl de positiva som de negativa: *The Community of Rights*.⁴ Påståendena (6) till (8) saknas, därför att Gewirth i dessa endast presenterar de antaganden han behöver för att kunna presentera sitt indirekta bevis av (5) från (4). Redan påstående (5) innehåller ett rättighetsanspråk, men till skillnad från påstående (10), så framställer det inte ett *moraliskt* rättighetsanspråk; för Gewirth är alla moraliska rättighetsanspråk universella. Han kallar det därför ett *prudentiellt* rättighetsanspråk.⁵ Här är listan:

- (1) Jag gör X i syfte att uppnå E [alltså]
- (2) E är god/gott⁶
- (3) Min frihet och mitt välbefinnande är [för mitt agentskap] nödvändiga nyttigheter [alltså]
- (4) Jag måste [för att uppnå E] ha frihet och välbefinnande [alltså]
- (5) Jag har rätt till frihet och välbefinnande [alltså]
- (9) Jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att* [kursiv tillagd] jag är en presumtiv agent [alltså]
- (10) Alla presumtiva agenter har rätt till frihet och välbefinnande [alltså]
- (11) Handla i enlighet med de allmänna rättigheterna [till frihet och välbefinnande] hos dina mottagaragenter liksom hos dig själv.⁷

Imperativet (11) kallar Gewirth ”the Principle of Generic Consistency” (principen om allmän motsägelsefrihet), och det förkortas allmänt i Gewirth-litteraturen till PGC. Jag kommer att följa denna sedvana och ofta tala om PGC-imperativet, och med det mena imperativet *framtaget genom Gewirths härledning*. Det alternativa sätt att ta sig till (11) som jag själv ska föreslå gör att (11) också kan ges namnet ”the Principle of Benevolence-based Generic Consistency” (principen om välviljebaserad allmän motsägelsefrihet, PBGC).

Notera att (11) inte bara innehåller tal om negativa rättigheter (friheten att *inte* bli hindrad att göra vad man vill), utan också tal om positiva rättigheter (rätten att *få* viss hjälp till välbefinnande).

³ Uppsatsen finns återpublicerad i Gewirth 1982.

⁴ Gewirth 1996, s. 17–9.

⁵ Gewirth kallar (5) ”the principle of prudential rights”. Den engelska termen ”prudential” väver ihop de svenska begreppen om klokhet, tillsyn och försiktighet på ett sätt som saknar direkt motsvarighet i ett svenskt ord. Jag har därför infört försvenskningen ”prudentiell”.

⁶ Gewirth kan kringgå filosofisk värdeteori, därför att han använder ’god/gott’ i en sådan betydelse att en agent som säger ’E är god/gott’ bara tillskriver E ”ett värde tillräckligt att förtjäna ett försök från honom att nå det”, Gewirth 1996, s. 17.

⁷ På engelska: ”Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself”, Gewirth 1996, s. 19.

De satser i vilka orden 'jag', 'min', 'mitt' och 'själv' förekommer är avsedda att förstås utifrån ett *förstapersons handlingsperspektiv*.⁸ Ordet 'jag' kan i satserna ovan omöjligen ersättas med 'hon/han'; och orden 'min' och 'mitt' kan inte ersättas med 'hennes/hans'. 'Jag' har som sin primära referent egot hos den läsare som läser påståendena i fråga. Först efter denna första förståelse kan läsaren se påståendena som handlande också om förstapersonsperspektiv hos andra personer. Denna intima förbindelse med ett förstapersonsperspektiv gör att Gewirth kallar sin härledning *dialektisk*, till skillnad från vanliga logiska härledningar, vilka han kallar "assertoric derivations".

Innan jag kommer med min kritik vill jag göra klart två saker. För det första, jag accepterar härledningen av (5). Varje reflekterande person som förstår termerna 'god/gott', 'frihet', 'välbefinnande', och 'rättighet' på samma sätt som Gewirth gör, och som förstår vad ett förstapersons handlingsperspektiv är för något, måste rimligtvis betrakta härledningen som giltig. Ur ett dialogperspektiv betyder detta, att om någon som förstår begreppen försöker förtrycka mig, så kan jag med rätta utropa: "Jag har rätt till frihet och välbefinnande!"

För det andra, jag är inte heller kritisk till vare sig den universalisering med vars hjälp Gewirth tar sig från (9) till (10), eller den tankegång med vars hjälp han tar sig från rättighetsbeskrivningen (10) till handlingsimperativet (11). Min kritik är: *det är omöjligt att rent logiskt härleda påstående (9) ur påstående (5)*.

En mängd invändningar har riktats mot olika delar av Gewirths härledningsförsök. I en diger lunta går 1991 gewirthianen Deryck Beyleveld systematiskt igenom alla de invändningar han hittat, och tillbakavisar dem.⁹ Gewirth gör själv några år senare på motsvarande sätt en genomgång av de invändningar han finner intressantast.¹⁰ Men min invändning finns inte beskriven hos vare sig Beyleveld eller Gewirth.

Gewirth härleder '(9) Jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att jag är en presumtiv agent*' från '(5) Jag har rätt till frihet och välbefinnande' med hjälp av följande princip. Om ett predikat (t.ex. 'ha rätt till frihet och välbefinnande') alltid kan tillskrivas ett subjekt *därför att* subjektet har en viss egenskap (t.ex. att vara en agent), så måste predikatet kunna tillskrivas alla subjekt som har denna egenskap. Men Gewirth och gewirthianerna förbiser här möjligheten av absolut egocentriska men ändå logiskt resonerande agenter. En sådan kan på nedanstående sätt besvara frågan varför hon/han har rätt till frihet och välbefinnande:

(9*) Jag är en presumtiv agent, och jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att jag är den presumtiva agent-partikularitet jag är*.

I (9*) påstås att grunden till de två rättigheterna härrör ur agentjagets partikularitet, inte som i (9) att de härrör ur den allmänna egenskapen agentskap. Kontrasten blir tydlig om (9) formuleras om på nedanstående sätt:

(9) Jag är en presumtiv agent, och jag har rätt till frihet och välbefinnande *därför att jag är en presumtiv agent-partikularitet*.

⁸ Gewirth använder inte själv det kursiverade uttrycket, men jag anser det helt klart att han skulle kunna ha använt det. Gewirth-experten D. Beyleveld använder i sin presentation av Gewirth det likvärdiga uttrycket "my internal viewpoint as a prospective purposive agent", Beyleveld 1991, del 1.

⁹ Beyleveld 1991.

¹⁰ Gewirth 1996, kap. 1.6.

Påstående (9*) har Gewirth inte diskuterat; han tar felaktigt för givet att (9) är den enda möjliga förklaringen till (5). Det speciella med (9*) är att det inte kan identifieras med någon exemplifiering av påståendet 'Jag har rätt till frihet och välbefinnande därför att jag är av slaget S' (t.ex. slaget att vara en presumtiv agent), vilket Gewirth har diskuterat.¹¹ Klausulen 'därför att jag är den agent-partikularitet jag är' knyter – till skillnad från klausulen 'därför att jag är av slag S' – inte förklaringen till en allmän term. Uttrycken 'jag' och 'min partikularitet' är i likhet med orden 'här' och 'nu' s.k. *indexikala* eller egocentriska termer; och sådana låter sig omöjligen reduceras till allmänna termer.¹² Hur mycket en allmän term 'S' än specificeras med hjälp av andra allmänna termer – må de vara logiskt attributiva eller logiskt predikativa – så kommer man aldrig att komma fram till indexikalen 'jag'.¹³

Från påstående (9*) – till skillnad från påstående (9) – är det omöjligt att härleda något som tillnärmelsevis liknar påståendet '(10) Alla presumtiva agenter har rätt till frihet och välbefinnande'. Och ingen ren logik i världen, må den kallas dialektisk eller inte, kan vara skäl för någon att byta ut (9*) mot (9) som förklaring av (5). Därmed blockeras den rent logiska väg fram till (11), dvs. PGC-imperativet, som Gewirth tror sig ha funnit. För att komma vidare från (9*) krävs bl.a. att förstapersonsperspektivet också innehåller välvilja, vilket för mig till nästa avsnitt, i vilket jag påbörjar en alternativ filosofisk väg som leder fram till imperativet (11). Den består av fyra steg.

3. ALTERNATIVVÄGEN STEG ETT: BEGRÄNSADE VÄLVILJEBEGÄR

Hade Gewirths förmenta bevis varit giltigt, så hade han bevisat, att även en på sina egna egoistiska begär helt inriktad självreflekterande men logiskt konsistent person måste acceptera PGC-imperativet.

Detta betyder naturligtvis, att *om* en sådan person också är motiverad att handla utifrån normen, så måste personen lära sig att ibland lägga band på sin egoism. Men Gewirth gör inga anspråk på att ha bevisat att den som förnuftsmässigt omfattar hans PGC-imperativ också är motiverad att följa det.¹⁴ Vore hans bevis giltigt, så skulle det endast visa att normen ifråga alltid är ett *skäl* för en rationell självreflekterande person att acceptera den typ av begränsningar som normen i olika situationer ger upphov till. Jag ska nu visa att det finns en framkomlig väg som faktiskt ger upphov till *skäl* att acceptera sådana begränsningar. Även jag lämnar alltså lösningen av

¹¹ Gewirth 1978, kap. 2.19.

¹² Mitt påpekande om agent-partikularitet och indexikalitet kan relateras till vad några svenska filosofer sagt i debatten om huruvida Hares universaliseringsprincip (PU) kan förstås som en rent logisk sanning. Jag håller helt med Thomas Wetterström när han skriver: "Thus, even though PU is compatible with an indefinite number of more or less absurd ethical views, it is downright wrong to say that 'nothing moral follows from it by itself'. It follows from PU that the first-person dictatorship [Everyone is to serve my interests] and free-rider [I am entitled to do what others must not do if I choose to] forms of egoism are invalid, and I fail to see how Hare could dispose of these counter-instances"; Wetterström 1986, s. 45. Redan i en recension 1964 hävdar Lars Bergström att PU inte kan vara en rent logisk tes; Bergström 1964, s. 44–45. Wlodek Rabinowicz klassificerar i sin bok om universaliserbarhet flera olika typer av icke-universaliserbara moralteorier; Rabinowicz 1979, kap. 7.6. Den typ Wetterström fokuserar på i citatet ovan kallar han (a)-type; a.a., s. 109. Liknande saker om Hares PU sägs också i Toni Rønnow-Rasmussen 1993, kap. 3.5–6. Men ingen av de nämnda gör det semantiska påpekande om indexikalitet som jag gör. Närmast kommer Bergström, som påpekar att 'jag' och andra personliga pronomen inte rymms i Hares för PU viktiga definition av deskriptiva termer; a.a., s. 41.

¹³ Notera att uttrycket 'having the name Wordsworth Donisthorpe' inte är en indexikal term, utan en allmän. Jag nämner det därför att detta uttryck diskuteras av Gewirth; se 1978, s. 110 och 1996, s. 18.

¹⁴ Se speciellt Gewirth 1996, s. 94.

motivationsproblemet utanför diskussionen. Jag tvivlar för övrigt rent allmänt på att filosofin kan lösa det.

Gewirth säger på ett ställe: ”Tvivel kan också resas om [...] tillskrivandet av *exklusivt egenintresse* till individerna ifråga.* Men det är kanske säkrast att stanna inom detta åtminstone för tillfället, för att undvika att kringgå vissa frågor [all kursiv tillagd].” I den här med asterisk betecknade fotnoten säger han: ”Argument mot tesen om exklusivt egenintresse kan spåras tillbaka till åtminstone Butler och Hume.”¹⁵ Uttryckt på vardagssvenska, så anser Butler och Hume att människan inte är helt igenom egoistisk, dvs. inte bara har ”exklusivt egenintresse”; hon behöver inte alltid tro att hon på sikt ska få något i gengäld för att visa välvilja gentemot andra personer. Låt mig utveckla deras grundläggande distinktioner i min egen terminologi.

Alla våra begär kan kallas *egenrelevanta* begär. De kan indelas i *egeninriktade* och *annaninriktade* begär.¹⁶ De senare begären är inriktade på hur vi vill det ska gå för andra människor, och de är i sin tur av två olika slag: välvilja respektive illvilja. Välviljebegären vill att det ska gå bra för den/dem som de riktar sig mot, illviljebegären att det går dåligt.¹⁷ Termen ’välvilja’ används nu i en mycket vid mening. Den täcker in begär förknippade med så skilda företeelser som kärlek, vänskap, sympati, respekt och välvilja i trängre mening (dvs. välvilja i *kontrast* till kärlek etc.); termen ’illvilja’ används i en motsvarande vid bemärkelse.

Som jag ser saken, så har modern evolutionsbiologi och primatforskning visat, att Butler och Hume trots sina blott anekdotiska observationer hade alldeles rätt. Människans begärsstruktur är sådan, att den vid sidan av de egeninriktade begären ofta också innehåller annaninriktade begär av spontan icke-strategisk välvilja och illvilja.

Som Gewirth använder termen ’exklusivt egenintresse’, så refererar den enbart till *egeninriktade begär*. Hur nu än hans faktiska åsikter om människans begärsstruktur såg ut, vilket han aldrig klargjorde, så väljer han att inte låta den av Butler och Hume postulerade välviljan vara en premis i sin härledning av PGC-imperativet. Han kan därför inte hänvisa till välvilja, utan endast till förnuftet när han ur de egeninriktade begären ”Jag gör X i syfte att uppnå E” försöker härleda det såväl egen- som annaninriktade PGC-imperativet.

Ett egeninriktat begär kräver för sin tillfredsställelse bara tillfredsställelse hos den person som har begäret, men välviljebegär kräver för sin tillfredsställelse mer. De kräver också – och primärt – en tillfredsställelse hos målet för välviljan. Om på grund av välvilja en person blir lycklig när hon ser en viss annan person lycklig (t.ex. hennes barn, hennes käresta, en nära vän, etc.), och olycklig när hon ser samma person olycklig, så betyder detta att hennes välvilja bara kan bli tillfredsställd om också den andra personen är på något sätt tillfredsställd. Alltså: tillfredsställelse av ett välviljebegär är med nödvändighet minst en tvåpersonsaffär. Antalet inblandade personer ökar naturligtvis i samma takt som välviljan är inriktad på fler än en person.

Att handla utifrån rationella överväganden kring ens oreflekterat givna egenrelevanta begär brukar kallas *klokhhet*. De nyss införda distinktionerna gör att man kan – och i sammanhanget bör – skilja på tre slags klokhhet: (i) *egenrelevant klokhhet*, vilken tar hänsyn till alla egenrelevanta begär, (ii) *egeninriktad klokhhet*, vilken bara tar hänsyn till de egeninriktade begären, och (iii) *annaninriktad klokhhet*, vilken bara tar hänsyn till de annaninriktade begären.¹⁸ Gewirths prudentiella rättighetsprincip (5) handlar enbart om egeninriktad klokhhet.

¹⁵ Gewirth 1996, s. 7.

¹⁶ På engelska skulle jag föreslå ’self-relevant’, ’self-regarding’ och ’other-regarding desires’.

¹⁷ I princip kan också de egeninriktade begären delas in i välvilliga och illvilliga. Illvilliga egeninriktade begär uppträder hos självdestruktiva personer, men jag ser ingen anledning att här ta upp detta fenomen till diskussion.

¹⁸ Jag kommer inte att diskutera den rent annaninriktade klokheten. Sådan finns bara hos änglar, och jag tror inte änglar finns. Jag tror t.ex. att alla som tillhör rörelsen för effektiv altruism också tänker en del på sig själva.

Men på samma sätt som Gewirth härleder den prudentiella rättighetsprincipen '(5) [= (5a)] Jag har rätt till frihet och välbefinnande' för ett egeninriktat begär, så kan också en prudentiell rättighetsprincip (5b) för egenrelevanta begär härledas:

(5b) Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär.

Härledningen ser ut som följer. Eftersom tillfredsställelsen av mitt välviljebegär är minst en tvåpersonsaffär, så ställer den tillfredsställelsen av frihet och välbefinnande hos målen för min välvilja på samma plan som tillfredsställelsen av mina egeninriktade begär av frihet och välbefinnande. Logisk konsekvens kräver därför av mig, att jag inte förnekar den annaninriktade klausulen i (5b). Att förneka den vore detsamma som att säga: 'Fastän jag är *egenrelevant* klok, så bryr jag mig ändå inte om mina *annaninriktade* begär'. Men eftersom de annaninriktade begären är en del av de egenrelevanta begären, så är detta som att säga: 'Fastän jag är *egenrelevant* klok, så bryr jag mig ändå inte om *alla* mina egenrelevanta begär'. Detta är i sin tur precis lika motsägelsefullt som att säga: 'Fastän jag är *egeninriktat* klok, så bryr jag mig ändå inte om *alla* mina egeninriktade begär'. Klokhet implicerar respekt för motsägelselagen.

Å andra sidan, så följer naturligtvis också av resonemanget att personer som saknar välviljebegär saknar anledning att bry sig om (5b). Kanske vissa psykopater är så funtade, men jag tar mig friheten att lämna denna lilla minoritet utanför min argumentation.

Går vi nu vidare från (5b) på samma superegocentriska sätt som vi tidigare gick från (5a) till (9*), så får vi:

(9b*) Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär, därför att jag är den agent-*partikularitet* jag är.

Påståendet (9b*) slår precis lika lite som (9*) fast några begränsningar för mina begär.¹⁹ Det tillåter mig att fritt byta ut målen för min personliga välvilja. Upptäcker jag att några av mina välviljebegär begränsar mina egeninriktade begär, så kan jag om jag vill, och har kontroll över viljan, sluta att vara välvillig mot personerna ifråga. Som (9b*) är formulerad tillåter den jaget att godtyckligt välja vilka personer den hyser välvilja för. Även lynniga egocentriska potentater kan utan att bli motsägelsefulla acceptera (9b*).

4. ALTERNATIVVÄGEN STEG TVÅ: LÖFTEN

För att från de partikularistiskt grundade välviljebegären i (9b*) ta sig till något som åtminstone liknar Gewirths *skäl-konstituerande* PGC-imperativ, så måste flera olika uppgifter lösas. En är att med utgångspunkt i (9b*) visa att någonting kan skapas som ger jaget ett skäl att inte hur som helst byta ut de personer för vilka den hyser välvilja. Ett annat (se nästa avsnitt) är att visa att jagets välviljebegär kan universaliseras till att omfatta hela mänskligheten.

Att skapa ett *skäl för mig* att hålla mig till ett bestämt rättighetsanspråk som (9b*) är lätt. Allt jag behöver göra är att offentligt och ärligen avge ett löfte av följande slag: 'Härmed lovar jag att stödja rätten till frihet och välbefinnande för alla personer gentemot vilka jag nu hyser välvilja.' Ett ärligt löfte skapar på ett naturalistiskt och helt igenom världsligt sätt en förpliktelse hos

¹⁹ Notera följande: (9b) innehåller till skillnad från (9) tal om *välvilja*, medan (9*) till skillnad från (9) betonar agentens *partikularitet*. (9b*) innehåller till skillnad från (9) både tal om välvilja och en betoning av agentens partikularitet.

löftesgivaren, och denna förpliktelse utgör sedan ett *skäl för löftesgivaren* att försöka hålla löftet; må sedan förpliktelsen kallas moralisk eller inte; och må sedan löftet hållas eller inte.

För ett mer genomarbetat försvar av den nu framlagda åsikten hänvisar jag till John Searle, som hävdar att ”förpliktelsen att hålla ett löfte är intern till [den publika] löfteshandlingen”.²⁰ Även om löftet först uppstår p.g.a. ett välviljebegär, så blir det efter avgivandet ett *begärsoberoende skäl* (Searles term); vare sig det bör kallas ett första eller ett andra ordningens skäl. Naturligtvis är också edsavläggelser och kontraktunderskrivanden löften i den nu använda bemärkelsen, medan många nutida användningar av uttrycket ’jag lovar’ inte är det. Idag tycks ofta t.ex. ’jag lovar att komma’ vara synonymt med ’jag kommer om jag känner för det’.

De åsyftade löftesskapade förpliktelseerna är varken absoluta kategoriska imperativ eller något som personer tillåts bortse från på grund av en tillfällig impuls. Ett löfte konstituerar alltid för den ärlige löftesgivaren ett *skäl* att handla på sådant sätt att löftet kan hållas, och för den oärlige löftesgivaren konstituerar det för dennes omgivning en möjlighet att påpeka att här finns en förpliktelse.

För att få andra att ärligen lova mig vad jag har lovat dem, så måste jag få dem att – ur sina förstapersonsperspektiv – acceptera (9b*), och sedan avge ett löfte liknande mitt. Ömsesidig löftesgivning är det världsliga sättet att skapa skäl för lokala rättigheter till liv och välbefinnande. Och något utomvärldsligt sätt (t.ex. en gud, en platonsk idévärld eller en kantiansk transcendental förmåga) tror jag inte existerar. I en naturalistisk moralfilosofi måste individerna själva välja att underordna sig normer. Språket tillhandahåller genom löfte-begreppet ett instrument för sådan självunderordning. Löften är i denna mening (till skillnad från materiella entiteter) sociala konstruktioner. Ur naturens synpunkt är de skapelser *ex nihilo*.

Löften kan avges mellan enbart två personer eller mellan alla personer i ett kollektiv, t.ex. en familj, en vänskapsgrupp, en stam, eller en mindre organisation av något slag. Man kan tänka på hur kärlek är avsett att stabiliseras av giftermålslöftet, hur två ungdomar kan försöka stabilisera sina känslor av nära vänskap med en ed att för all framtid försöka hjälpa varandra, eller mera allmänt hur kontraktsunderskrivanden uppfattas som stabiliserande vad parterna muntligt kommit fram till. Många familjer, vänskapsgrupper, stammar och mindre organisationer fungerar i praktiken *som om* de innehåller sådana ömsesidiga löften, trots att något löftesavgivande aldrig förekommit.

Lynniga egocentriska potentater som avger ärliga löften skapar också *skäl för sig själva* att begränsa sin lynnighet, även om de aldrig senare låter detta skäl bli utslagsgivande för några handlingar. Lynniga egocentriska potentater som avger oärliga löften skapar *skäl för andra* att ge dem reprimander.

5. ALTERNATIVVÄGEN STEG TRE: ALLMÄNMÄNSKLIGA VÄLVILJEBEGÄR

Utifrån den antropologi som den här uppsatsen tar för given, så växelverkar normalt annaninriktade och egeninriktade begär. De annaninriktade välviljebegärens växelverkar praktiskt taget alltid med egeninriktade begär, men ibland också med illviljebegär. En viss välviljeimpuls kan p.g.a. både egeninriktade begär och illviljebegär hindras från att resultera i en välvillig handling.

De nu utpekade hindren för välviljebegärens förverkligande finns redan i mindre grupper, men tilltar förstas normalt i styrka ju större gruppen är. Detta förhållande måste tas i beaktande i en diskussion av mänskliga rättigheter. Sådana rättigheter tillskrivs ju per definition alla människor.

²⁰ Searle 2001, s. 193. Ur ett gewirthianskt perspektiv finns det också anledning notera, att denna Searles bok (till skillnad från de tidigare) innehåller ett försvar för existensen av verkligt agentskap.

Ska rättigheterna som partiell rättfärdigande grund ha människans förmåga till välviljebegär, så måste denna välvilja kunna rikta sig mot alla människor, dvs. vara allmänmänsklig.

Hume ansåg att den mänskliga naturen faktiskt rymmer en princip för allmänmänsklig välvilja. Här ett berömt citat:

Det vore absurt att förneka att det finns välvilja, om än bara lite, nedlagt i vårt bröst; en gnista av vänskap för mänskligheten; en gnutta av duvan knådad in i vår natur tillsammans med de delar vi fått från vargen och ormen.²¹

Vad ska man säga om detta? Jag anser att om man väl har noterat det komplicerade växelspel som förekommer mellan egeninriktade begär, välviljebegär och illviljebegär, så kan man (med psykopater undantagna) hålla med Hume. Att det faktiskt finns en allmän välvilja visar sig i situationer där människor möter lidande människor utan att själva ha några speciellt viktiga egeninriktade begär eller illviljebegär. I sådana situationer hindrar inga begär dem från att vara helt likgiltiga till de lidande personer de ser eller hör talas om, men det är de inte. De blir istället välvilligt inställda. Kontrafaktiskt uttryckt: i frånvaro av påverkande egeninriktade begär och illvilja, så är människor välvilligt stämda mot lidande människor. I denna mening kan alla människor sägas ha en förmåga att känna med och för varje annan människa.

Är samma människor också logiskt konsekventa, så kan de utifrån mina resonemang i avsnitt tre förkorta '(5b) Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär' till '(5c) Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter'.²² Detta därför att jaget nu hyser välviljebegär gentemot alla.

Den som hyser välvilja till alla människor måste av logiska skäl också bejaka rätten till frihet och välbefinnande för alla människor. Nu en gissning: förmodligen har gewirthianerna en sådan välvilja, och därför ser de sig redan från början primärt som instanser av egenskapen agentskap, vilket i sin tur får den filosofiskt olyckliga konsekvensen att de förbiser möjligheten av det superegocentriska synsätt som jag satte strålkastarljuset på i avsnitt två.

Den som hyser allmänmänskliga välviljebegär kan på det sätt som beskrivs i avsnitt fyra genom löften skapa sig ett skäl att befrämja alla människors, sin egen inkluderad, rätt till frihet och välbefinnande. Men sådana löften bör vara ömsesidiga, annars gör den enskilde löftesgivaren sig i praktiken av med sin egen rätt till frihet och välbefinnande. Därför nästa fråga: hur får man till ömsesidighet ifråga om allmänna välviljebegär?

6. ALTERNATIVVÄGEN STEG FYRA: KUNGÖRANDEN

I större samfälligheter kan naturligtvis inte alla de inblandade individerna binda sig normativt till varandra genom att ge varandra löften. Löftesavgivanden mellan personer måste därför bytas ut mot något som gäller för hela institutionaliserade kollektiv. Men också här tillhandahåller språket ett instrument för självunderordning: *kungöranden*. På samma sätt som jag anser att en förpliktelse att sträva efter att hålla ett löfte är intern till personliga löfteshandlingar, så anser jag att en förpliktelse att sträva efter att respektera ett kungörande är intern till institutionella kungörandehandlingar.

²¹ Hume 1975, s. 271; egen översättning.

²² Indexeringen av (5) följer följande schema: i (5a) talas inte alls om välviljebegär, i (5b) talas om begränsade välviljebegär och i (5c) om allmänna välviljebegär.

Uttryckt med andra ord: *kungöranden är för institutioner vad löften är för personer*. På samma sätt som löften skapar personliga förpliktelser och motsvarande skäl att begränsa ens egeninriktade begär och illvilja, så skapar kungöranden förpliktelser och skäl för institutionaliserade kollektiv att leva upp till kungörandet. Den som hyser allmänmänsklig välvilja och tänker logiskt har hela tiden skäl att försöka få så många institutioner som möjligt att skriva under på – kungöra – följande moraliska imperativ:

(PBGC) Handla i enlighet med de allmänna rättigheterna till frihet och välbefinnande hos dina mottagaragenter liksom hos dig själv.

Mitt försvar för detta imperativ kan tyckas tunt. Men jag kan inte hitta något starkare. Avförtrollningen av kategoriska normer har med nödvändighet ett visst s.a.s. filosofisk-fundamentalistiskt pris, men som tur är inte priset moralfilosofisk nihilism. Mänskliga rättigheter är en social konstruktion, men en konstruktion som tack vare språkets möjlighet till löften och kungöranden gör det möjligt att inomvärldsligt kunna skapa sig *skäl till självunderordning* under dessa rättigheter.

7. MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER OCH GLOBALISERINGEN

Som framgått så tror jag – till skillnad från Alan Gewirth och Per Bauhn – att logiskt tänkande inte räcker till för att förse oss med skäl att begränsa våra egeninriktade begär och vår illvilja. Liksom vi behöver kombinera logiskt tänkande med empiriska observationer för att få faktakunskap, så behöver vi kombinera logiskt tänkande med välvilja för att få till stånd ett filosofiskt försvar av mänskliga rättigheter. Även om alla människor vore logiskt konsekventa, så skulle det behövas välviljebegär för att skapa skäl för kungörandet av mänskliga rättigheter. Globaliserade mänskliga rättigheter kräver för sitt försvar en globaliserad välvilja.

APPENDIX: EN BOKKOMMENTAR

Som framgått, så gör Gewirth inget försök att grunda mänskliga rättigheter i naturrättsligt tänkande eller i utomvärldsligt riktat tänkande. Enligt Gewirth uppstår skäl för mänskliga rättigheter varken därför att rättigheterna är av naturen givna eller därför att människan är guds avbild. Skälen uppstår hos dem som tänker igenom vad som logiskt följer ur existensen av deras egeninriktade begär. Även om logikens härledningsrelation i en mening kan kallas en social konstruktion – den kan bara existera inom mänskliga språk och symbolsystem – så är den inte en social konstruktion i vanlig bemärkelse, utan en bieffekt av en social konstruktion. Det blir därför konstigt att säga att Gewirth ser mänskliga rättigheter som sociala konstruktioner, och varken han själv eller Per Bauhn säger så. Däremot kan man säga att Gewirth betraktar mänskliga rättigheter ur ett naturalistiskt perspektiv.²³

Mitt försvar av mänskliga rättigheter gör mänskliga rättigheter till naturalistiskt förstådda fenomen, men också (*pace* Gewirth) till sociala konstruktioner. Min uppfattning förutsätter inte bara en logisk härledningsrelation och motsägelselagen, utan också ömsesidig social välvilja och

²³ Termen 'naturalism' representerar här, som ofta nu för tiden, både den ontologiska åsikten att allt som existerar existerar i vår rumstidsliga värld och den moralfilosofiska åsikten att alla människorelevanta normer är människoskapade. Fysikalism implicerar naturalism, men inte tvärtom.

ett språk som innehåller begrepp för löften och kungöranden. Jag vill därför i detta appendix klargöra hur jag ser på boken *Human Rights as Social Construction* av Benjamin Gregg.²⁴ Märkligt nog tycks den både filosofiskt och sociologiskt väl beläste Gregg vara helt ovetande om Gewirths naturalistiska försök till försvar av mänskliga rättigheter. Han kritiserar därför aldrig Gewirth, utan kritiserar enbart icke-naturalistiska filosofiska försvar av existensen av mänskliga rättigheter.

Likheterna mellan mina och Greggs uppfattningar är stora. Båda anser vi att "Naturalism implicerar att människor har rätt till mänskliga rättigheter endast om människor ger sig själva sådana".²⁵ Men det finns ingen anledning att här gå in på likheterna. För mig är det försöken att *filosofiskt grundlägga* mänskliga rättigheter som är det intressanta; och här skiljer vi oss åt. Jag anser att Gregg misslyckas med en sådan grundläggning, hur mycket jag än i övrigt håller med honom. För mig är begreppen om välvilja och löften/kungöranden helt centrala, men båda saknas hos Gregg. Välvilja ersätts av ömsesidig egen nytta, och problemet med normativ självunderordning (vilket löften/kungöranden löser) är hos Gregg helt frånvarande. Några ord om detta.

Gregg talar en hel del om altruism och sociala emotioner, och om hur dessa kan främja uppkomsten av mänskliga rättigheter. Men aldrig om en välvilja som växelverkar med egenriktade begär och illvilja. Precis som hos Gewirth, så är hans för argumentationen grundläggande antropologiska antagande att människan bara har egenriktade begär. Han skriver: "Jag utvecklar min alternativa uppfattning [av mänskliga rättigheter] som en prudentiell logik för *ömsesidig nytta*" och "Jag menar inte att mänskliga rättigheter med nödvändighet eller uteslutande faller inom kategorin altruism. De kan falla inom kategorin *reciprok själviskhet*" [kursiv tillagd].²⁶

Gregg talar en hel del om "self-authorship", och vilken roll detta fenomen kan spela i framväxten av mänskliga rättigheter.²⁷ Men även när han skriver om detta har han – till skillnad från Gewirth och mig – uteslutande ett tredjepersons betraktarperspektiv på "self-authorship". Han ställer sig därför aldrig frågan hur ur ett förstapersons handlingsperspektiv en person själv kan skapa sig skäl för att underordna sig rättigheterna. Mina åsikter om löften/kungöranden som instrument för självunderordning blir följaktligen för Gregg aldrig något att fundera över. Ur hans rena betraktarperspektiv blir saken enkel. Vi ser att mänskliga rättigheter har vuxit fram, och kan – som Gregg förtjänstfullt gör – fundera över vilka sociologiska mekanismer som kan få allt fler *andra* att också acceptera dem. Gregg förbiser den grundläggande *personliga* moralfilosofiska frågan: varför ska *jag* acceptera existensen av mänskliga rättigheter? Om man inte kan besvara denna fråga, så har man heller ingen filosofisk grund att stå på om man vill – som Gregg – försöka få också andra att omfatta mänskliga rättigheter.²⁸

LITTERATUR

- Bauhn, Per och Dilsa Demirbag-Sten. 2010. *Till frihetens försvar. En kritik av den normativa multikulturalismen*. Stockholm: Norstedts.
- Bauhn, Per. 2016. "Om flyktingar och mänskliga rättigheter". *Filosofisk tidskrift* nr 1, s. 36–46.
- Bergström, Lars. 1964. "Review of R. M. Hare, 'Freedom and Reason'". *Theoria* 30, s. 39–49.
- Beyleveld, Deryck. 1991. *The Dialectical Necessity of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.

²⁴ Gregg 2012.

²⁵ Gregg 2012, s. 42.

²⁶ Gregg 2012, s. 14 resp. 114n8.

²⁷ Gregg 2012, kap. 4.

²⁸ Stort tack till Christer Svennerlind och Jan Almäng för kommentarer på en preliminär version.

- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights. Essays on Justification and Applications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1996. *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gregg, Benjamin. 2012. *Human Rights as Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1975. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press.
- Rabinowicz, Włodzimierz. 1979. *Universalizability. A Study in Morals and Metaphysics*. Dordrecht: D. Reidel.
- Rønnow-Rasmussen, Toni. 1993. *Logic, Facts and Representation. An Examination of R. M. Hare's Moral Philosophy*. Lund: Lund University Press.
- Searle, John. 2001. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Wetterström, Thomas. 1986. *Towards a Theory of Basic Ethics*. Oxford: Doxa Ltd.