INGMAR PERSSON

Har vi en naturlig rättighet till oss själva?

I sin bok *Etik, Teknik och Samhälle* (Timbro, 1992) framlägger Ingemar Nordin ett "rättighetsteoretiskt alternativ" enligt vilket den "mest grundläggande mänskliga rättigheten är rätten till den egna personen", d v s till den egna kroppen och vidhängande medvetande (s 14). Denna rättighet och de andra ur den genererade rättigheterna karaktäriseras som "naturliga" (s 10). Jag ska här försöka visa, inte att vi saknar en grundläggande – moralisk – rätt till oss själva, men väl att denna inte är "naturlig" i en betydelse i vilken konsekvensetiker eller konsekventialister – med början i Jeremy Bentham – har förnekat existensen av naturliga rättigheter.

Detta åtagande sönderfaller i två deluppgifter. Först ämnar jag bestämma vad som kan menas med att kalla en rättighet "naturlig" i en konsekventialismoförenlig betydelse och undersöka i vilken mån Nordins bruk av adjektivet ansluter sig till denna bestämning. Det kommer att framgå att hans hållning till konsekventialismen är högst vacklande: det finns utan tvivel konsekventialistiska drag hos honom och kanske skulle han kunna förmås gå från lönnkonsekventialism till en fullfjädrad dito om han inte hämmades av missförstånd av doktrinens innebörd. För det andra skall skall jag presentera två argument mot existensen av naturliga rättigheter i den transkonsekventialistiska bemärkelsen.

1. Rättigheter, naturliga och nordinska

En konsekventialist skulle kunna hävda att personer (eller mer generöst: varelser med medvetande) har en moralisk rättighet till sig själva, sin egen kropp och sitt eget medvetande om denna existensutsaga betydde någonting i stil med följande: (K) det är värdemaximerande (givet vissa bakgrundsantaganden om personers natur och

Filosofisk tidskrift 1993 nr 3, 25-42

deras sociala relationer) att det finns ikraftvarande konventioner (t ex rättsliga lagar) som tillskriver personer (etc) rätt till sig själva. Den som vill göra gällande att det finns naturliga rättigheter i en *trans*-konsekventialistisk bemärkelse måste alltså påstå något som inte är sant på grund av att (K) är sann. Detta kan lämpligen ske för det första genom att naturrättsteoretikern kräver att rättighetsprinciperna är *fundamentala* moralprinciper, d v s att de inte rättfärdigas med hänvisning till *andra* moralprinciper som inte talar om rättigheter. Så sker nämligen i (K): här appelleras till en konsekvensetisk maximeringsprincip.

I (K) anspelas också på *konventionella* rättigheter, rättigheter som föreligger till följd av att man i ett samhälle efterlever vissa sedvänjor eller överenskommelser. (K) talar visserligen inte om några konventioner som är *faktiskt befintliga* i något samhälle, utan om att konventioner (ur ett konsekventialistiskt perspektiv) kan *moraliskt rättfärdigas* (i ett ospecificerat samhälle). Rättighetskonsekventialismen skiljer sig i detta avseende från en rätt(ighet)*spositivism* som reducerar moraliska rättigheter till konventionella rättigheter som *faktiskt* är i kraft någonstans.

Naturligtvis vill naturrättsteoretikern markera sitt avståndstagande inte bara från konsekventialismen utan också från rättspositivismen. Inte nog med att rättighetsprinciper inte får härledas från andra etiska principer, utan måste fotas i utommoraliska fakta: dessa fakta skall också vara *naturliga* i motsats till konventionella eller socialt betingade. Dessa två komponenter måste, enligt min mening, ingå i varje naturrättsteori värd namnet.

Hur förhåller det sig då med Nordin? Den passus som kommer närmast en regelrätt definition saknar erforderlig tydlighet:

> Beteckningen "naturlig" rättighet kommer sig av att det är fråga om rättigheter som den enskilda individen antas ha i sin egenskap av att vara ett moraliskt subjekt – oberoende av samhälle, maktförhållanden eller historisk tidsålder (s 10).

Den här passagen inbjuder väl närmast till en tolkning av "naturligheten" som uteslutande enbart rättspositivism: naturliga är de rättigheter individer besitter oberoende av de samhälleliga regler och maktförhållanden som de faktiskt är underkastade i en viss historisk period. Denna läsning bestyrks t ex när Nordin kontrasterar "ägandet

som en naturlig rättighet" mot "ägandet som ett instrument i samhällsbygget" och påstår att enligt det senare blir egendom "något som politiker och lagstiftare ... har rätt att utforma som de vill" (s 27). Detta är något som rättspositivisten, men knappast rättskonsekventialisten, skulle ställa sig bakom. Att man avvisar denna uppfattning (som cynisk etc) räcker därför inte till för att hävda existensen av naturliga rättigheter i en transkonsekventialistisk bemärkelse.

På andra ställen verkar dock Nordin ha denna starkare betydelse i åtanke. Mot regelutilitaristiskt baserade rättigheter invänder han att de "är blott konditionala, och kan i princip alltid upphävas om omständigheterna skulle kräva det" (s 13–4). Till skillnad från dessa gör hans rättigheter "anspråk på att vara okränkbara" (s 14). Detta till trots är de argument han omgående går över till att anföra till förmån för sin grundläggande rätt till den egna personen i betydande utsträckning konsekventialistiska eller åtminstone förenliga med ett konsekventialistiskt koncipierat rättighetsbegrepp.

Det två första argumenten (s 15–7) tar sin utgångspunkt i att ingen konsensus har utkristalliserat sig inom etiken, ingen samstämmighet om vad som är moraliskt rätt och fel. Det första av dessa hänvisar till "de fruktansvärda konsekvenserna" (s 15) av de religiösa och politiska stridigheter som utbryter när varje falang försöker genomtrumfa sin uppfattning som den enda rätta. Dessa konsekvenser kan undvikas om man erkänner rätten till sig själv som ett slags "minsta gemensamma nämnare" (s 16). Det andra resonemanget – inspirerat av bl a utilitaristen J S Mill! – går ut på att respekt för denna rätt räddar oss från att handla "dubbelt orätt" (s 17) genom att påtvinga någon annan vår egen ståndpunkt som kanske senare avslöjas som felaktig.

Här döljer sig, såvitt jag kan skönja minst två olika argumentstyper, varav den ena är acceptabel för konsekventialisten, medan den andra är ogiltig. Den acceptabla är av följande slag: "Det bästa vi kan göra i en situation där vi inte kan uppnå moralisk enighet är att vara toleranta, att införa konventioner som ger envar rätt att följa sin egen moralövertygelse. På så vis undviker vi ändlösa stridigheter och dessutom ökar vi sannolikheten för att vi skall upptäcka vad som verkligen är rätt (ifall något sådant är möjligt)." Jag hoppas att det är alltför uppenbart för att behöva påpekas att det är just så här en konsekventialist skulle kunna försöka rättfärdiga sina rättighetskonventioner.

Den ogiltiga varianten avtecknar sig tydligare i Nordins artikel "Notiser om nyliberalismen" i *Filosofisk tidskrift* 1992:1. Det heter där:

> om ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt som inbegriper tvång mot andra, så har heller ingen någon legitim rätt att göra sådana ingrepp. D v s, var och en bör handla som om människor har rätt till sin egen person (s 33).

Lars Bergström sätter fingret på den svaga punkten i detta resonemang när han i sin replik "Nordin om nyliberalismen" i samma nummer skriver: "*om* moralläror inte kan bevisas bortom allt tvivel, så kan *ingen* morallära – inte heller Nordins – vara riktig" (s 37). Själv skulle jag vilja formulera kritiken så här. *Ifall* Nordin har rätt i att "ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt som inbegriper tvång mot andra" så kan man kanske sträcka sig till att gå med på att ingen har någon legitim rätt *att hävda* att det är moraliskt rätt att göra sådana ingrepp, d v s att hävda att det inte existerar några rättigheter som förbjuder dessa ingrepp. Detta måste man acceptera om man bekänner sig till en epistemologisk princip som slår fast att man bara har "legitim" rätt att hävda något för vilket man besitter stark bevisning. Men att godta att man i omständigheter av etisk ovisshet *saknar* rätt att hävda att vissa rättigheter *inte* existerar (därför att man saknar rätt att göra något moraliskt påstående) är förstås något helt annat än att godta att man i dessa omständigheter *har* rätt att påstå att dessa rättigheter existerar (vilket är ett moraliskt påstående). Det senare påståendet är emellertid precis vad Nordin har på sitt samvete.

Det tredje och fjärde argumentet, som knyter an till hans ovan citerade bestämning av "naturlig", kan synas knepigare att förena med konsekventialismen enär de tar sin utgångspunkt i den kantianska föreställningen att personer är moraliskt autonoma – här ungefärligen, har förmåga att bedöma vad som är moraliskt rätt och fel och att ta ansvar för sina bedömningar. Det tredje argumentet verkar förutsätta att denna autonomi är av högsta värde och att förorda att det därför är statens främsta plikt att skydda den hos envar (s 17–8). Hur skydda? Förmodligen genom rättsliga konventioner som tilldelar envar rätt till den egna personen. Men detta är precis vad en konsekventialist skulle kunna säga. Konsekventialismen kan nämligen kombineras med olika värdeteorier – bl a en som slår fast

att autonomi, rationalitet e d är de högsta värdena och att de bäst bevaras genom lagstadgade rättigheter som är statligt sanktionerade.

Det fjärde argumentet är mer intrikat. Dess nerv förefaller att vara påståendet att det är "självmotsägande" att förneka sin egen rätt till autonomi. Nordin frammanar bilden av en person som försöker avhända sig sin moraliska autonomi, undslippa sitt moraliska ansvar, t ex genom att hänvisa till Gud, samhället eller naturen som moralisk auktoritet, och frågar retoriskt: "Har han inte, åtminstone indirekt genom sitt agerande, accepterat en grundläggande rätt till moralisk autonomi?" (s 20)

Här är det viktigt att inte förlora en elementär distinktion ur sikte, nämligen den mellan (a) den moraliska autonomin själv, d v s själva förmågan att träffa ansvariga val mellan rätt och fel och (b) *rätten* till denna autonomi. Det är riktigt att det ligger någonting självmotsägande i att försöka göra sig kvitt sin moraliska autonomi genom att underställa sig någon auktoritet. För denna akt är i sig självt ett utövande av autonomin, och underkastelsen består bara så länge man utövar autonomi genom att välja att fortsätta att acceptera underkastelsen. Man kan inte upphöra att vara autonom (i den relevanta betydelsen) så länge man fortfar att vara person.

Däremot kan jag inte se varför man inte skulle kunna utöva autonomin utan att tillskriva sig själv en *rätt* till den. När det gäller förmågor och kapaciteter i allmänhet, kan man mycket väl göra bruk av dem utan att tillerkänna sig själv en rätt till dem eller bruket av dem. Jag kan anlita min förmåga att slå någon på käften utan att anse mig ha en rätt till det. Varför skulle jag då inte kunna fälla moraliska omdömen utan att anse att jag har rätt till det – kanske för att jag menar att detta är ett privilegium som tillkommer gud allena eller för att jag förnekar existensen av alla rättigheter? Nordin förblir oss svaret skyldig på denna avgörande punkt.

Sammanblandningen mellan (a) och (b) förefaller också att vara anledningen till att Nordin så snabbt och smärtfritt tycker sig kunna sluta sig till att rätten till den egna personen inte kan avyttras, d v s att denna rätt inte innefattar rätten att sälja sig själv som slav – han benämner den nämligen från början "ett antislaveripostulat" (s 14). "Det står bortom möjligheternas gräns att göra mitt medvetande till ditt, eller min vilja till din" (s 14), skriver han. Om "personen ifråga genom avtal vore ägd av fordringsägaren så finns det inte längre

någon som kan vara skyldig någon något" (s 84). Nordin talar här som om ett slavavtal jag tecknar skulle gå ut på att utplåna mig själv genom att överlåta själva de psykologiska kapaciteter som kvalificerar mig som person – mitt moraliska omdöme, min vilja, mitt medvetande, min rationalitet etc – medan det i själva verket angår *rätten* att bruka dessa kapaciteter efter gottfinnande. Att mina självförmögenheter måste förbli mina i den betydelsen att de konstituerar vad jag är är lika irrelevant för frågan om slavavtals möjlighet som förhållandet att min förmåga att cykla på en viss cykel måste förbli min är för frågan om jag kan sälja cykeln (ty vad jag önskar överlåta är förstås inte denna förmåga utan *rätten* att utnyttja den genom att cykla på cykeln).

Summa summarum har jag inte funnit någonting som etablerar existensen av naturliga rättigheter i en transkonsekventialistisk mening. Kanske Nordin – den citerade passagen från s 13–4 till trots – inte avser att uppställa naturrätter i denna starkare tappning, utan nöjer sig med mindre långtgående målsättningar som exempelvis att bekämpa rättspositivismen. I så fall behöver han inte läsa längre, för fortsättningsvis skall jag argumentera mot förekomsten av transkonsekventialistiska rättigheter.

2. *Grunden för rätten till den egna personen*

Påståenden om naturrätter som jag fattar dem måste vara *direkt* härledbara (och alltså inte härledbara via andra etiska omdömen) ur påståenden om naturliga – d v s icke-konventionella – sakförhållanden. Många skulle opponera sig mot dylika härledningar av det principiella skälet att man inte kan härleda värderingar eller normativa utsagor ur icke-värderande, icke-normativa utsagor. Mina skrupler ligger emellertid inte på detta generella plan: jag kan t ex tänka mig att man kan deducera omdömen om vad som har värde för någon ur omdömen rörande vad som tillfredsställer vederbörandes viljeattityder. Mina betänkligheter är mer specifika: de rör möjligheten att härleda *rättighets*principer ur endast utommoraliska fakta.

På vilka naturliga fakta skulle en rätt till den egna personen kunna tänkas vara baserad? Enligt John Lockes berömda idé i *Two Treatises of Government*, bok II, kap. V – som Nordin omfattar med vissa reservationer (s 25 ff) – är rätten till materiella ting som inte är delar av den egna personen och kroppen grundad på följande naturliga

faktum: att man "har blandat sitt arbete" med dem. Det finns, som jag strax skall återkomma till, problem i tillämpningen av frasen inom citationstecken – som förmodligen är en metafor för något i stil med "har kausalt påverkat". Tills vidare kan vi dock nöja oss med att påpeka att den, som Locke själv insåg (27), förutsätter att man redan har en rätt till den egna personen och dess arbete. Denna rätt kan självfallet inte söka sin grund i att man har blandat sitt arbete med (har kausalt påverkat) sitt arbete (sin förmåga till kausal påverkan), för detta är nonsens.

När den lockeska grundvalen sviker, ligger det nära till hands att rikta blicken mot en traditionell rival: tanken att *första besittningstagande* utgör det naturliga fundamentet för rätten till ett ting (FB-teorin). Man kan förstå besittningstagandet av någonting som liktydigt med att försätta sig *i position* att göra bruk av eller blanda sitt arbete med det. FB-teorin kräver således mindre än den lockeska för egendomsförvärv: det räcker med att man upptäcker och inhägnar eller inmutar fält eller fyndigheter för att ha tillskansat sig rätten till dem; man behöver inte ha börjat bryta eller plöja.

Det verkar inte uppenbart befängt att göra gällande att jag har rätt till mina själsförmögenheter och till min kropp och dess egenskaper därför att jag är den förste som tar dem i besittning, som får tillfälle eller möjlighet att utnyttja dem. I teorin, och i många fall i praktiken, kan man tänka sig att någon annan kommer i besittning av eller blir i stånd till att utnyttja mina själs- eller kroppsfunktioner genom att motta något transplantat från min kropp – men inte utan mitt tillstånd, ty jag har rätt till dem i kraft av att vara *den förste* besittningstagaren, och min rätt kan (åtminstone så länge jag lever) bara övertas av andra med mitt medgivande. Så kunde en naturrättsteoretiker resonera.

Min poäng är inte att detta resonemang är hållbart – tvärtom skall jag strax övergå till att kritisera det – utan bara att, enligt en naturrättsteori, *något* naturligt faktum måste vara rättighetsgrundande, och inget förslag i teorins månghundraåriga historia kan i plausibilitet konkurrera med första besittningstagande som naturgrund till en rätt till den egna personen, till de egna själs- och kroppsförmögenheterna. Naturrättsteoretikern kan förstås försöka bemöta mitt kommande argument genom att utmana mitt grundläggningsförslag, men detta är ett tillfredsställande försvar endast om min propå, FB-teorin, ersätts av någon annan. Jag skall granska och avvisa några sådana förslag.

Antag alltså att jag har rätt till min egen psykofysiska person i kraft av att vara den förste besittningstagaren av dess psykofysiska resurser. Det förefaller då begripligt att jag kan få äganderätt till bitar av den utanförliggande världen genom att stå i samma besittningstagarrelation till dem eller genom att med dem "blanda" resurser som jag redan har rätt till. Det finns dock ett avgränsningsproblem här, ett problem rörande mina rättigheters *omfång*. Ponera att jag i vildmarken upptäcker ett orört björnbärssnår och börjar plocka av bären. Exakt vad har jag rätt till, exakt vad har jag tagit i besittning eller blandat mitt arbete med? De bär jag har plockat? De grenar eller buskar jag har plockat av? Eller hela det upptäckta björnbärssnåret? Var går gränsen för vad jag har kausalt påverkat eller är i position att kausalt påverka?

Sådana frågor kan uppenbarligen inte besvaras genom att man skärskådar naturen i hopp om att där hitta skiljelinjer, utan endast genom att man träffar ett slags överenskommelser med andra intressenter i området. (Nordin talar också om att gränserna måste markeras "enligt gammal god sed" (s 33).) Med andra ord, rättigheternas exakta omfång är inte naturliga utan *konventionella*. Detta aktualiserar frågan om dessa konventioners rättfärdigande, och här skulle konsekventialisten kunna flika in att detta kan åstadkommas endast genom att vederbörligen ta hänsyn till alla inblandades intressen. Gränsdragningen får varken vara så snäv att förstlingen knappt har erövrat mer än han har hunnit svälja eller så vid att tillgångarna är uttömda för senkomna.

Vi kan således konstatera att det förefaller som om man inte kan precisera de föregivna naturliga äganderätternas omfång utan att spränga naturrättens ramar och göra rätterna avhängiga konventioner och deras rättfärdigande. Senare skall vi finna att samma slutsats kan dras beträffande rättigheterns *tyngd* eller *vikt*, men mitt huvudsyfte är att torpedera deras *grund*.

3. Det första argumentet mot den naturrättsliga grunden

Mitt första argument är ett *reductio ad absurdum* av FB-teorin. Det består med andra ord i att jag för resonemangets skull antar sanningen av FB-teorin, konjugerar den med ett par oklanderliga tilläggspremisser och härleder en motsägelse. FB-teorin kan sammanfattas i följande två teser:

(1) Vi har en rätt till materiella ting, i första hand våra kroppar, som

(2) är direkt härledbar från (och endast från) vårt första besittningstagande av dem eller från en tidigare besittningstagares frivilliga överlåtelse.

Om var och en nu har en rätt till sin kropp, inklusive de mentala egenskaper som hjärnan vidmakthåller, vad gäller då för dess delar? Min första tilläggspremiss formulerar en som det tycks mig – åtminstone utifrån ett naturrättsligt perspektiv – mycket rimlig tes:

(3) Vi har en rätt till våra (hela) kroppar endast om vi har rätt till alla de delar i vilka de kan delas.

Antag att det finns en del D av min kropp som jag saknar rätt till; då kan jag inte ha rätt till *hela* min lekamen utan på sin höjd till min lekamen minus D. Om min kropp därför restlöst kan sönderdelas i komponenter sådana att jag är utan rätt till dem, kvarstår ingen rätt till någonting av min kropp. En rätt till en helhet som inte innefattar en rätt till alla dess delar ter sig tom och meningslös, ty den tycks tillåta att man berövas helheten – hela kroppen – genom att bestjälas på del efter del.

Det andra tilläggsantagandet säger nu:

(4) Våra kroppar kan restlöst delas i delar till vilka vi inte har någon rätt.

En människokropp består t ex av atomer och subatomära partiklar, och det förefaller absurt att tillskriva oss rättigheter till dessa entiteter. (2) kan förklara detta. Vi är nu i position att göra bruk av de elementarpartiklar som konstituerar våra kroppar genom att göra bruk av dessa kroppar, men vi är troligen inte *de första* att ta dessa partiklar i besittning: någon gång tidigare konstituerade de antagligen andra varelser som inte har gett sitt medgivande till avyttringen av dem. (Det senare behöver inte bara ta formen av en frånvaro av medgivande därför att vederbörande aldrig har reflekterat över det kontinuerliga partikelutbytet; det kan också bestå i en ovilja att acceptera det när det väl har uppmärksammats, eftersom det för med sig exempelvis icke önskvärda åldersförändringar.)

Nordin är inte helt omedveten om detta problem – skam vore

något annat, med tanke på att han skrev sin doktorsavhandling om kvantfysikens vetenskapsteori – men de antydningar han lämnar löser det inte. Han föreslår att det är "tinget och dess egenskaper som i strikt mening kan ägas, inte materien som sådan" (s 81). Såvitt jag kan se, drabbas detta förslag av precis samma invändning som försöket att tillskriva oss rättigheter till helheter men inte till deras delar.

Ur (3) och (4) följer:

(5) Vi har ingen rätt till våra kroppar (inklusive de mentala egenskaper som de vidmakthåller),

vilket negerar (1). Konjunktionen (1)–(4) innehåller således en motsägelse; och någon av satserna måste därför förkastas. Min mening är att det är (1) som skall lämpas över bord.

Naturrättsteoretikern måste naturligtvis avvisa någon av de andra komponenterna. Han eller hon kan genmäla som följer: "Visst kan (2), (3) och (4) förefalla bestickande, men negationen av (5) är ännu mera övertygande, rentav uppenbart sann. Så det är rimligare att vända på argumentet och sluta sig från falskheten av (5) till falskheten av någon av de tre andra satserna än att gå från sanningen av de sistnämnda till sanningen av (5)." Jag har redan förklarat varför naturrättsteoretikern svårligen kan bestrida (3). Det förefaller också omöjligt att förkasta (4) medan man håller fast vid (2), ty vi står uppenbarligen inte i de i (2) specificerade relationerna till våra minsta byggstenar. Naturrättsteoretikern är sålunda tvungen att förneka (2) tillsammans med (4) och därmed ådraga sig skyldigheten att förse sina rättigheter med en ny naturgrund.

Detta behöver inte te sig omedelbart avskräckande, ty vid första påseende kan det verka som om följande behändiga revision av (2) skulle räcka: (R) en person P har rätt till ett ting T om P står till T i den relation som (2) formulerar eller T är *del* av något som P står i denna relation till. Dessvärre håller (R) inte streck. Två tankeexperiment visar detta. Antag att det har utvecklats en teknik som möjliggör "partikelsnatterier" och att jag – utan tillstånd – har snattat några av de partiklar som nu konstituerar mig från en annan person. Då är det rimligt att förneka att jag har rätt till de stulna partiklarna, fastän de för närvarande är delar av något som jag har rätt till i kraft av (2). Anledningen är att någon annan redan har tingat dem och inte

givit sitt tillstånd till överlåtelsen. Eller antag att en del partiklar har medvetande och utgör mikropersoner. Då borde de som andra personer ha rätt till sig själva, vare sig de konstituerar makropersoner som vi eller ej. Alltså: vi kan ha rätt till de partiklar av vilka vi består endast om de inte är varelser som har varit först med att ta sin egen materia i besittning.

(R) är således ohållbar, men än behöver naturrättsteoretikern inte sträcka vapen. Det ser nämligen ut som om två tillägg till (R) kan rädda den undan de två motinstanserna: (i) delarna måste vara delar av oss på grund av *naturliga* processer (och inte tack vare rättssubjekts handlande) och (ii) delarna får inte själva vara rättssubjekt. Ger denna revision av revisionen – (RR) – naturrättsteoretikern en försvarbar position?

Låt oss titta på en makroskopisk analogi till det naturliga partikelutbytet. Antag att (ytter)öronen bara flyktigt tillhör en: plötsligt kan en vindil gripa tag i dem och föra dem till en annan värdkropp där de sätter sig fast för ett par timmar eller dagar. I denna värld skulle vi förmodligen inte vara första besittningstagare till de öron vi för närvarande är utrustade med. Inte heller är det sannolikt att tidigare innehavare gett sitt medgivande till att skiljas från sina öron. Men om vi har tillgång till dessa öron till följd av vindarnas lek, och inte som resultatet av våra egna övergrepp, skulle vi ändå inte kunna anse oss ha rätt till dem?

Knappast. Om vinden grep tag i min nästas hatt och förde den till min hjässa, skulle vi inte anse detta för tillräckligt för att förse mig med en rätt till den. Visserligen är hatten inte *del* av mig, men detta är inte den springande punkten (hatten skulle inte bli min om den började sända rottrådar ner i mitt hår). Den springande punkten är i stället vår respekt för första besittningstagandet. Denna respekt avspeglas i villkor (ii) av (RR): delarna får inte själva vara rättssubjekt, för då är de ting som blir del av oss redan tagna i besittning.

Alltså, (RR) måste avvisas. Eftersom jag inte kan upptäcka någon annan revision som skulle kunna rädda (2) undan *reductio* argumentet, måste jag dra slutsatsen att den, och därmed FO-teorin, är falsk. Den enda rimliga grunden till en naturrätt till den egna kroppen har underminerats.

4. Det andra argumentet mot den naturrättsliga grunden

Att påvisa att ett visst förslag inte lyckas i sitt uppsåt att skänka rättigheter en naturgrund är inte helt tillfyllest, även om den föreslagna grunden med bred marginal är den mest rimliga bland tillgängliga alternativ. Denna åtgärd torde inte förslå för att förmå rättighetsanhängare att ge upp sin övertygelse att det *måste* finnas en grund som är adekvat, fastän ingen har lyckats gräva fram den. (Nozick, som trots sin skepsis mot Lockes arbetsblandning inte känner något behov av att skissera ett alternativ, kan tjäna som illustration på detta.) Därför är det ingen överloppsgärning att komplettera det första argumentet med ett andra som är av större generalitet i det att det strävar efter att ådagalägga att *ingen* skillnad kan vara grund för en olikhet i naturrättigheter.

Detta kräver först en närmre titt på rättighetsbegreppet. Rättigheter är, som har framhållits bl a av Ronald Dworkin, spärrar för eller restriktioner på vad som får utföras till allmänhetens fromma. Alla rimliga etiska teorier inkluderar en "välvillighetsprincip" som stadfäster att den utsträckning i vilken en handling tillfredställer viljeattityder är åtminstone *en* relevant faktor vid den moraliska bedömningen av den – även om de i motsats till utilitarismen förnekar att den är *den enda* relevanta faktorn. De måste då också godta att *mer* tillfredsställelse är att föredra framför *mindre såvida ingen annan relevant faktor är inblandad.* Det åvilar naturrättsteoretikern att demonstrera att hänvisningen till en rättighet lagd på en viss grund är en sådan relevant faktor som motiverar ett avsteg från maximeringen.

Det är välkänt att rättigheter, inklusive den till kropp och själ, som regel är korrelerade med skyldigheter. Vi kan med detta i minnet uttrycka maximeringsinskränkningen på följande sätt: om jag har rätt att göra ett visst bruk av mina kroppsliga och själsliga förmögenheter, så följer att andra har en skyldighet att tillåta detta bruk, även i situationer då deras (sammanlagda) vilja att utnyttja dessa tillgångar är större och det alltså skulle skapa mer viljetillfredsställelse att ge dem fritt utlopp. Eftersom mitt syfte är att undergräva tillämpbarheten av ett deontologiskt begrepp, föredrar jag dock en formulering av villkoret som undviker sådana begrepp (av vilka *skyldighet* är ett): om jag har rätt till min kropps psykofysiska resurser, så finns det *ett skäl* för att hävda att jag (moraliskt) *bör* få begagna dem, om jag så

önskar, även ifall det skulle maximera den totala önske- eller viljetillfredsställelsen att upplåta dem till andra.

Att jag talar om *ett skäl* beror på att jag önskar hålla möjligheten öppen för att rättighetsteoretikern vill sätta en gräns för rättigheters *tyngd* som spärrar, för hur stor förlusten med avseende på totaltillfredsställelsen får vara utan att de upphävs. Ett skäl kan som bekant uppvägas av andra skäl. Nordin för sin del vill inte höra talas om någon dylik rättighetsbeskärning; för honom vore detta "lämna dörren på glänt mot slaveriet" (s 33). Men att detta är en vederstygglig rättighetsfetischism tror jag följande lite fantasifulla exempel visar. Antag att mina hårstrån innehåller ett unikt ämne som kan bota en dödlig sjukdom. Om ett par strån avlägsnas från min skalle och mals ner, kan livet på tiotusentals patienter räddas. Allt är frid och fröjd om jag godtar att donera ett par strån, men om jag vägrar? Då skulle Nordin av allt att döma hävda att man handlar moraliskt förkastligt om man mot min vilja fråntar mig några av mina hårstrån för att rädda dessa patienter, ty man kränker då min oinskränkta rätt till min egen kropp och person.

Vill man undvika en sådan hejdlös rättighetsdyrkan, kan man knappast göra annat än att lägga konsekventialistiska begränsningar på rättigheternas tyngd, begränsningar som går ut på att de upphävs om den totala värdeförlusten hotar att överstiga en viss gräns. Då har man emellertid medgivit att rättighetens tyngd, liksom dess omfång, inte kan fixeras utan en överträdelse av den naturrättsliga ramen och en introduktion av konsekventialistiska bevekelsegrunder.

Detta resonemang kring naturrättigheternas omfång och tyngd stryper möjligheten av den artikulation av dem som är nödvändig för att de skall kunna ta plats i en utarbetad och tillämpbar normativ teori, men det utesluter inte att vi har dylika rättigheter i diffus och oartikulerad form. Mina argument mot *grunden* för en rätt till sig själv är emellertid ägnade att underminera också rättfärdigandet av en sådan rudimentär rättighetsrest.

Vilken typ av moraliska skäl ger rättighetsöverväganden? Det ligger nära till hands att följa exempelvis Robert Nozick och anta att de utgör *rättvise*skäl (se hans "entitlement theory of justice" i *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, kap. 7). Därmed har vi nått fram till följande analys av rättighetsbegreppet:

(RE) Om jag har en rättighet till min kropps psykofysiska resurser, finns det ett skäl, i form av att detta är rättvist, för att hävda att jag, om jag så önskar, bör få begagna dessa resurser, även om det skulle maximera den totala tillfredsställelsen att upplåta dem åt andra.

Om rättigheten är naturlig, måste detta skäl kunna härledas ur något naturligt (d v s, icke-konventionellt och icke-moraliskt) faktum, rörande t ex första besittningstagande. Vad det andra argumentet försöker föra i bevis är att inget sådant faktum kan göra det rättvist, och på så vis moraliskt rättfärdiga, att min viljetillfredsställelse på detta sätt prioriteras framför andras. Argumentet som, i motsats till det föregående, finns antytt i litteraturen – exempelvis i John Rawls' *A Theory of Justice* – behöver förbättras, bl a för att bemöta Nozicks kritik av det (a. a. sid. 213–27). Min formulering av det lyder så här.

(1) En skillnad S mellan X och Y kan ensam göra det rättvist att X har det bättre än Y endast om S själv *kan* vara rättvis, d v s är rättvis eller skulle vara rättvis om den var resultatet av en moralisk handling.

Om det skall kunna vara rättvist att X har det bättre än Y, måste det finnas någon skillnad dem emellan som gör detta rättvist. (1) förklarar att denna skillnad själv måste vara rättvis om den ensam skall kunna fullgöra sin rättfärdigande funktion. Det duger t ex inte att försvara rättvisan i sociala privilegier genom att hänvisa till att de reflekterar inkomstdifferenser om dessa är orättvisa. Denna orättvisa smittar i så fall av sig på det som skall rättfärdigas.

Konsekvenserna av att fördela på basis av S kan vara sådana att de gör det rättvist (eller, mer generellt, moraliskt rättfärdigar) att X har det bättre än Y fastän S inte själv kan vara rättvis (kan moraliskt rättfärdigas). Detta kan vara fallet om en dylik distribution medför att både X och Y får det mycket bättre än om en annan – t ex en mer jämlik – distribution hade föredragits. (1) förnekar inte detta, eftersom den uttalar sig om vad S *ensam* kan göra rättvist.

Det kan vara för starkt att påstå att S själv måste *vara* rätt, för antag att S är resultatet av en naturlig distribution som sammanfaller med den vi själva skulle anstifta om vi hade ansvaret för naturen och vore rättvisa. Då skulle en del förneka att S är rättvis helt enkelt

därför att den inte är utfallet av en moraliskt reglerad procedur. Men man skulle kanske ändå kunna mena att det att den *vore* rättvis *om* den var utfallet av en sådan procedur är tillräckligt för att hänvisningen till den skall kunna göra det rättvist att X har det bättre än Y.

(2) Ingen skillnad i genetiska egenskaper mellan X och Y kan vara rättvis.

(Här och fortsättningvis har jag i åtanke skillnader som man kan hänvisa till för att försvara rättvisan av att X har det bättre än Y.) Innan vi erhåller våra gener existerar vi inte och har således inga egenskaper. Därför kan genetiska skillnader inte vara rättvisa på grund av att de reflekterar eller står i proportion till andra egenskaper vi har.

Inte heller kan fördelningen av gener vara rättvis av samma skäl som utfallet av ett lotteri kan vara rättvist. Detta är rättvist om varje köpare av en lott har samma chans att vinna och därför kan acceptera distributionsbetingelserna. Vi behöver inte vara så stränga att vi fordrar en *faktisk* överenskommelse att böja sig för lottdragningens resultat, men vi måste kunna peka på en tidpunkt då, givet den då tillgängliga informationen, varje lottköpare hade samma chanser att vinna och därför skulle kunna acceptera lotteriets fördelningsprocedur som rättvis. Ifråga om gendistributionen låter sig emellertid ingen sådan tidpunkt utpekas. Det skulle vara en tidpunkt vid vilken varje individ som skulle komma att existera härnäst hade samma chans att tilldelas varje egenskap som skulle exemplifieras. Men detta förutsätter den orimliga uppfattningen att man kan separera en individs numeriska identitet från alla hennes egenskaper – annars skulle man inte kunna fastställa att *hon* kommer att existera, medan man lämnar det helt öppet vilka egenskaper hon kommer att utrustas med. Så lotterimodellen kan inte användas för att visa rättvisan av gendistributionen.

Av samma skäl kan vi slå fast att

(3) Ingen skillnad i miljömässigt inflytande på X's och Y's gener kan vara rättvis.

En genetisk skillnad kan inte göra det rättvist att X gynnas av miljöfaktorer om den genetiska skillnaden inte själv kan vara rättvis. Lotterimodellen är inte tillämplig här heller, eftersom när individers

identitet och gener väl är bestämda, har också några av de sociala omständigheter i vilka de befinner sig klarnat. Därför kan det inte vara så, att för alla sådana omständigheter, alla har samma möjlighet att hamna i dem.

(4) Om inga genetiskt-miljömässiga skillnader mellan X och Y kan vara rättvisa, kan inga skillnader mellan dem som är determinerade av dessa skillnader vara rättvisa.

Den här principen framstår som självklar för mig, och från den tillsammans med (2) och (3) följer:

(5) Inga skillnader mellan X och Y som är determinerade av genetiskt-miljömässiga skillnader mellan dem kan vara rättvisa.

(1) och (5) innehåller

(6) Inga skillnader mellan X och Y som är determinerade av gene tiskt-miljömässiga skillnader mellan dem kan ensamma göra det rättvist att X har det bättre än Y.

Om determinismen är sann, är varje naturlig skillnad mellan X och Y determinerad av genetiskt-miljömässiga skillnader mellan dem. Alltså,

(7) Inga naturliga skillnader mellan X och Y kan ensamma göra det rättvist att X har det bättre än Y.

Egentligen behöver vi inte anta determinismens sanning för att härleda (7). Även om naturen innefattar luckor av indeterminism är dessa inte omfattande nog för att var och en av oss skall få samma chanser att bli framgångsrika och misslyckade. Utan tvivel lämnar genetiskt-miljömässiga faktorer några med större sannolikhet för välgång, och detta är lika lite rättvist som om de fullständigt hade determinerat dem till detta lyckosamma öde.

Det som sades i samband med (RE) implicerar:

(8) Om det existerar naturliga rättigheter, kan naturliga skillnader mellan X och Y ensamma göra det rättvist att X har det bättre än Y.

Dessa skillnader är de som kan anföras som grund för X's och Y's olika rättigheter; de kan t ex ha att göra med skillnader med avseende

på första besittningstagande. Enligt naturrättsteorin kan sådana skillnader moraliskt legitimera – genom att generera rättviseskäl – att jag brukar vissa tillgångar och därmed får det bättre än andra. Ur (7) och (8) kan man deducera:

(9) Det existerar inga naturliga rättigheter

därför att inga naturliga skillnader kan rättfärdiga att någon har det bättre än någon annan genom att framställa detta förhållande som rättvist.

5. En skiss av en konsekventialistisk rättighetssyn

Naturrättstänkandets rötter sträcker sig långt ned i vårt väsen. Det tycks vara en utlöpare av beteendereaktioner som vi delar med många icke-mänskliga djurarter. Jag tänker då på reaktioner som att med en speciell frenesi försvara sitt revir och sitt nedlagda byte. Senare har det kommit att befästas och rättfärdigats genom olika ideologier, t ex den judiskt-kristna teismen. Om man, som Locke och många äldre naturrättsteoretiker, tror att en moraliskt fullkomlig potentat bär ansvaret för naturens ordning, är det förstås fullständigt rationellt att tänka sig att denna ordning i själva verket är rättvis och moraliskt oklanderlig, även om den från vår synpunkt ter sig dubiös, ty den är när allt kommer omkring ett uttryck för en högre moralisk insikt. Men med mina två argument har jag försökt demonstrera att både vår konstitution och vårt ursprung, enligt en modern vetenskaplig syn, är sådana att naturrättigheter inte får fäste.

Eftersom rättighetskänslorna är så djupt rotade i vårt väsen, är det emellertid mycket svårt – kanske t o m omöjligt – att göra sig kvitt dem. En konsekventialist som genomskådar dessa känslors grundlöshet måste ta detta i beaktande när han överväger vilken attityd han skall inta till deras vara eller icke-vara. Ifall han är utilitarist, måste han fråga sig: skapar det så mycket förvirring och frustration, att kräva av personer att de sätter sig över sina rättighetsreaktioner, att det maximerar tillfredsställelsen överlag att ge sanktion åt ett regelsystem som tillerkänner folk dessa (fiktiva) rättigheter, även om detta system legaliserar en fördelning av för- och nackdelar som inte är direkt maximerande? Svaret på denna fråga kan mycket väl vara jakande, och detta är anledningen till att utilitarister och andra konsekventialister moraliskt kan rättfärdiga konventionella rättigheter

som till sin kärna korresponderar mot dem som naturrättstänkaren vill tillskriva oss.

Utilitaristen måste alltså under dessa förutsättningar ta tillvara den *kärna* av rättighetsintuitioner som är fastast förankrat i vårt känsloliv. I så måtto måste hon foga sig efter icke-utilitaristiska attityder, men vi får inte glömma bort observationen att rättigheternas förmenta naturgrund är så grovhuggen att rättighetslärans detaljer – rättigheternas exakta omfång och tyngd – inte kan bestämmas utom på basis av konsekvensbedömningar. För det mer precisa utarbetandet av denna lära finns således ingen icke-utilitaristisk hämsko.

Drabbas då inte också den konsekventialistiska rättighetsteorin av det första argumentet (den undkommer uppenbarligen det andra)? Nej, för denna teori möjliggör en förnekelse av (3) i detta resonemang. Om de rättigheter vi äger är konventionella, låter det sig hävdas att vi för närvarande inte har någon rätt till de elementarpartiklar som konstituerar våra kroppar. Skälet är att så länge partikelsnatterier *i praktiken* inte kan genomföras, finns det ingen anledning till att upprätta konventioner som skyddar oss mot utplåning genom dem. (Rättigheter är avsedda att ge skydd bara mot individer som är i stånd att begripa de motsvarande skyldigheterna.) Det är tids nog att införa dylika konventioner om och när en sådan teknik utvecklas. Denna lösning, som ser rätten till sig själv som beroende av vad personer behöver skydd mot, är möjlig om man betraktar rätten som ett konventionellt arrangemang som introduceras för ett visst syfte, men inte om man ser den som naturlig och grundad på faktiska förhållanden rörande personers uppkomst.