

INGEMAR NORDIN

Naturliga rättigheter

Har alla människor en absolut rätt till sin egen person så länge man inte kränker andra människors lika rätt till sig själva? Vilka argument finns det i så fall för detta? Eller finns det moraliska skäl för att människor bör ges en viss konventionellt beslutad äganderätt till varandra – utövad exempelvis genom statens tvångsapparat? Dessa och liknande frågor aktualiseras av Ingmar Persson då han i FT 3/93 diskuterar en del av utgångspunkterna i min bok *Etik, teknik och samhälle*.

Ursprungsproblematiken är naturligtvis central för det rättighets-etiska forskningsområdet och den ägnas också en hel del uppmärksamhet, åtminstone på den internationella arenan. Filosofer som T Machan (*Human Rights and Human Liberties*), H Veatch (*Human Rights – facts or fancy?*), L Lomasky (*Persons, Rights, and the Moral Community*) och Den Uyl & Rasmussen (*Liberty and Nature*) har gjort uppmärksammade bidrag till diskussionen kring rättigheters ursprung och status. Rimligtvis borde en sådan studie mer än väl kunna motivera ett forskningsprojekt i sig. Det bör emellertid understrykas att min bok har som huvudsyfte att bidra till att utveckla ett rättighets-filosofiskt perspektiv på teknik och samhälle, medan frågorna om mänskliga rättigheters ursprung och legitimitet ägnas blott några sidor.

Hursomhelst, Ingmar Persson utgår från det i min text givna. Och hans intressanta uppsats rymmer många tänkvärda synpunkter på detta. Han börjar sin diskussion med att analysera vad som menas med naturliga rättigheter och hur de kan skilja sig från en konsekvensetisk syn på det hela. Efter att ha framfört kritik mot de korta argument som ges i boken för existensen av naturliga rättigheter, ger han så själv två argument mot naturliga rättigheter i allmänhet. Det hela avslutas med ett konsekvensetiskt argument för en konventionellt grundad rätt till

den egna personen. Av utrymmesskäl måste jag tyvärr lämna Ingmar Persson kritik av mina argument därhän. En del av dessa har dock diskuterats tidigare i FT. I stället kommer jag att koncentrera mig på hans två argument mot naturliga rättigheter i allmänhet. Men först några ord om dessa rättigheters egenskaper.

1. Rättigheter

I min bok är det två egenskaper hos rättigheterna i fråga som används, nämligen (1) att de inte blott är konventionella och (2) att de är absoluta eller okränkbara. Med (1) menas att rättigheter är något som människan har alldeles oberoende av i vilket samhälle hon lever. Det spelar ingen roll om det är i Kina eller i Sverige, i det forna Inkariket eller i framtidens Japan. Den positiva rätten, särskilt grundlagarna, bör därför ge uttryck för individens – inte riksdagens eller något kollektivs – suveränitet över den egna personen. Det kan givetvis uppstå lagar och förordningar för att reglera folks mellanhavanden genom exempelvis majoritetsbeslut, men sådana lagstiftningsprocesser bör då vara ett frivilligt resultat av självägandet. (Jämför med ekonomiska föreningar, aktiebolag eller intresseföreningar.) Som Persson riktigt påpekar implicerar erkännandet av naturliga rättigheter ett avståndstagande från rättspositivismen.

Den åtminstone i dagens debatt verkliga utmaningen ligger i (2). Det har visat sig möjligt att försvara klassiskt liberala rättigheter mycket längre än vad man tidigare trott. Det har under lång tid tagits för givet att sådana rättigheter bara kan förekomma som retoriska, och till intet förpliktigande, floskler i grundlagar, internationella konferensdokument och högtidstal. I realiteten, menade man, måste givetvis staten köra över individens rättigheter, ta ut skatter, reglera och fixa det mesta åt folk för att det skall bli ett gott samhälle. Hur skulle det annars gå med skolor, vägar, sjukvård, miljö och knattfotbollen? Det är här som den internationella forskningen på bred front vänt upp och ned på den konventionella synen och visat på alternativ. Mitt eget lilla bidrag på området har varit att visa hur problem kring teknikutveckling och teknikanvändning kan inlemmas i denna forskningstradition. Man har enligt mitt förmenande ganska övertygande visat att ett fasthållande vid det moraliskt rätta (respekten för individens rättigheter) inte bara är möjligt att genomföra i praktiken utan även att det har de överlägset bästa konsekvenserna.

Vi bör förstås skilja mellan själva härledningsproblematiken å ena sidan och uppgiften att framvisa rättigheternas praktiska konsekvenser å den andra. Den senare uppgiften föranleds ju av villkoret "ought implies can", dvs att rättighetsetikern måste kunna visa att rättigheterna inte leder till praktiska absurditeter och omöjligheter. Det är för den senare uppgiften som denna empiriska forskning har sin primära relevans för moralfilosofin.

Men kan framvisandet av sådana här empiriska forskningsresultat även fungera som ett sätt att utilitaristiskt motivera absoluta rättigheter? Jag tror inte det, ty även om man som sagt kan ge åtskilliga utilitaristiska skäl för att rättigheter gör god nytta, så är det ändå inte tillräckligt för att visa att de måste vara just absoluta. Den empiriska forskningen kan av naturliga skäl aldrig vara uttömmande. Omständigheter *kan* ju dyka upp där okränkbarheten hamnar i konflikt med en utilitaristisk princip. Därmed blir denna forskning på sin höjd ett understödjande, men ej tillräckligt skäl för absoluta rättigheter.

Betyder då okränkbarheten av de naturliga rättigheterna att de definitionsmässigt inte kan härledas konsekvensetiskt? I min bok tar jag ett ganska klart avstånd från konsekvensetiska resonemang, just för att markera rättigheternas okränkbarhet och generella giltighet. Ingmar Persson tycks villig att följa mig i denna uppdelning. Men om vi skall vara riktigt petnoga nu när vi kommit in på en diskussion av rättigheternas ursprung, så är kanske distinktionen trots allt inte helt lyckad.

Då det gäller de moderna konsekvensetiska systemen, exempelvis utilitarismen, så är det helt klart så att de betraktar absoluta rättigheter med stor skepsis. Men går vi tillbaka till Aristoteles, med en annan sorts konsekvensetik, så tycks mig läget annorlunda. Han vill härleda böra från vara, och enligt t ex H Veatchs tolkning av Aristoteles, gör han det genom att ha en teleologisk ontologi. Normerna finns därför att det finns vissa mål eller tillstånd som är naturliga för bl a människan och samhället. På samma sätt som vi i förståelsen av vad ett ekollon *är* måste känna dess potential *att bli* en ek, så ingår i människans natur vad hon idealt kan bli. Människans naturliga mål blir då den objektiva måttstock efter vilken vi kan mäta och bedöma individens faktiska beteende, dvs vi bedömmar henne efter hur väl hon lever upp till det idealt mänskliga. Begrepp som skuld och dygd uppstår enkom för människan på grund av hennes fria vilja. På så sätt är det tänkt att varat implicerar vissa naturliga böran – trots Humes

invändning. (Det finns givetvis ändå invändningar som man kan göra här, men glöm dem för tillfället.) I Aristotelisk anda, skulle man då också mycket väl kunna tänka sig att vissa rättigheter är helt nödvändiga för, och oskiljaktiga från, människans naturliga mål; Det Goda Livet och människan som en rationell och social varelse (Den Uyl & Rasmussen). Eventuellt är exempelvis tankefrihet en sådan rättighet; utan tankefrihet kan individen kanske inte fungera som en fullödig *människa*, utan tankefrihet kan samhället inte vara *mänskligt*. Om så är fallet borde man kunna härleda okränkbara rättigheter från något som människan är.

Vad detta exempel visar är väl att det knappast kan råda någon rent logisk oförenlighet mellan okränkbara rättigheter och konsekvensetik i allmänhet. Och så länge (1) och (2) är uppfyllda så spelar det inte så stor roll för mig (i boken) *hur* man härleder rättigheterna. Detsamma gäller också ett tredje villkor som åtminstone förr brukade ställas på rättigheter för att de skall vara "naturliga": (3) Rättigheterna skall vara härledbara från människans naturliga egenskaper. Numera tycks emellertid termen "natural rights" – till skillnad från "natural right", vilket inte nödvändigtvis innehåller några rättigheter alls – ofta användas även om rättigheter som inte uppfyller (3), utan bara (1) och (2).

Alltså, om rätten till sig själv följer ur konsekvensetiska och/eller naturrättsliga resonemang spelar i bokens sammanhang mindre roll. Huvudsaken är där att rättigheten ifråga är allmänmänsklig (och således kan användas för att kritisera existerande samhällen) och okränkbar.

Så långt rättigheternas natur och frågan om deras härledbarhet från konsekvensetiska system. Ingmar Persson kritiserar som sagt även några av mig presenterade härledningsförsök av absoluta och individuella rättigheter. Den djärvaste uppgiften han tar sig före är emellertid att helt enkelt framlägga bevis för att det moraliskt sett inte *kan* finnas något absolut skydd för friheten, dvs att det vore moraliskt fel att förbjuda allt slags slaveri. Jag skall därför komma med lite synpunkter på detta.

2. Första argumentet mot den naturrättsliga grunden

Ingmar Perssons första argument mot rätten till den egna personen tar sin utgångspunkt från den lockeanska principen om första besittningsrätt:

- (1) Vi har en rätt till materiella ting, i första hand till våra kroppar, som
- (2) är direkt härledbar från (och endast från) vårt första besittningstagande av dem eller från en tidigare besittningstagares frivilliga överlåtelse.

Han hävdar att denna princip, FB-principen, har absurda konsekvenser. Genom två, som han säger, "oklanderliga" tilläggsantaganden härleder han en motsägelse:

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

Ingmar Persson framför som skäl för denna tes att det verkar absurt att påstå att vi kan både äga hela kroppen och inte äga dess delar.

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

Ty hur kan vi äga atomer och subatomära partiklar, frågar sig Ingmar Persson, "... vi är troligen inte *de första* att ta dessa partiklar i besittning; någon gång tidigare konstituerade de antagligen andra varelser /personer?/ som inte har gett sitt medgivande till avyttringen av dem".

Motsägelsen mot (1) följer ur (3) och (4). Vi kan visualisera det hela genom att med Ingmar Persson anta att det finns en "partikelsnattare" som kan användas för att ta bort elementarpartiklar en och en från min kropp. Eftersom jag enligt (4) inte äger elementarpartiklarna, så skulle jag så småningom helt legalt kunna bli fråntagen alla min kropps delar. Dvs jag skulle på ett legitimt sätt kunna bli av med hela min kropp – vilket inte går ihop med att jag skulle ha rätt till den.

Hur svarar den lockeanske försvararen av personlig frihet på detta? Ja, en uppenbar angreppspunkt är den kanske inte helt "oklanderliga" punkt (4). Jag kan tänka mig att den traditionelle rättighetsteoretikern skulle acceptera (3), men förneka (4). Svaret blir då ungefär så här:

Vi har rätt till alla delar av vår kropp genom FB-principen, dvs genom att vår person utgöres av delar som ingen annan äger och som vi gör anspråk på för egen del. Ingmar Perssons invändning, att det vore absurt att hävda att vi äger de enskilda elementarpartiklar som kroppen består av, håller inte. Även om andra personer tidigare tagit

dessa partiklar i anspråk, och således ägt dem, så finns det inget som säger att de fortfarande var ägda av dem då de hamnade i min kropp. En del av dem har jag ärligen köpt då jag köper mitt dagliga bröd. För andra har ägaranspråken upphört genom att deras förre ägare dött, eller genom att han kastat bort dem. Människor, liksom andra varelser, strör ju ständigt partiklar omkring sig, och om en person vill göra ett långtidsanspråk på en viss partikel så får han allt vara så god och ta ansvar för den och låta bli att kasta den på andra.

Ingmar Persson gör en underhållande makroskopisk analogi med öron. Antag att öronen satt löst och fladdrade från huvud till huvud allteftersom vinden råkar blåsa. Jag är osäker på om Persson uppfattar "besittningsrätt" som något av naturen evigt, eller om ägandet är något som dessutom bestäms av personers vilja. Den klassiska naturrättsteoretikern skulle dock förmodligen hävda det senare. Denne skulle säga att det är med lösa öron som med kringflygande hattar. Om de är oägda, dvs om ingen annan vill göra anspråk på dem, så kan vem som helst fånga ett par öron i flykten och ta dem i sin ägo, t ex genom att klistra fast dem eller genom att "öronmärka" dem. På så sätt "blandar vi vårt arbete" med övriga materien. Om folk å andra sidan i allmänhet vill äga de öron de själva så att säga odlat fram, så är det väl lämpligast att de från början håller fast i dem. I annat fall kan de naturligtvis kräva tillbaka dem, under förutsättning att ägaren kan bevisa sin sak och att de inte orsakat besvär eller skada för andra.

Självs skulle jag emellertid vilja hävda en mer sofistikerad variant av äganderättsteorin som säger att vi äger de ting vi gör av materien, medan själva substansen förblir oägd. Och detta gäller även den materia som utgör vår kropp. Det är ett dynamiskt rättighetsbegrepp, inriktad på egenskaper och användningsområden snarare än på den fysiska substansen och gränsdragningar där. Det finns många skäl för denna variant som jag dock inte skall gå närmare in på här. En konsekvens av teorin är emellertid att den strider mot både (3) och (4).

Min invändning mot tilläggsantagandet (3) är följande: Det är inte säkert att vi har fullständig äganderätt till alla delar av vår kropp även om vi har fullständig äganderätt till kroppen. Låt oss ta ännu ett makroskopiskt exempel som tydligt visar varför så är fallet. Antag att jag i min kropp hade en inopererad pacemaker. Jag har en fullständig äganderätt till min kropp och avtalen i samband med operationen har tillförsäkrat mig vissa för mig centrala rättigheter angående den nya

kroppsdelen. Men jag har förmodligen inte *alla* rättigheterna i pacemakern. Patentet, eller copyrighten, har man exempelvis inte gett mig av naturliga skäl. Däremot har uppfinnaren, pacemakerfabriken eller det opererande sjukhuset sålt mig alla rättigheter i pacemakern som är väsentliga för helheten, dvs för min person.

På samma sätt är det i princip även för andra kroppsdelar. Jag har primärt de rättigheter i dem som är nödvändiga för min person. Om någon kan göra saker med materien som kroppen är uppbyggd av utan att detta stör eller skadar mig som person, så finns det i princip inga hinder för detta. Om någon exempelvis skickar ofarliga radiovågor genom mig, eller om någon använder Perssons "partikelsnattare" för att omärkligt byta ut en elektron mot en annan, så kan jag inte se att detta utgör en kränkning av min fullständiga äganderätt till min egen person. I själva verket är det ju så att det finns så ohyggligt gott om elementarpartiklar i världen att det knappast är en bristvara i sig. En partikel av en viss sort har dessutom identiska egenskaper med alla andra av samma sort. Dvs, det spelar inte så stor roll *vilka* elektroner som finns i kroppen, bara de är tillräckligt många för att min kropp skall behålla sin identitet och funktion.

Inte heller (4) håller jag med om. Våra kroppar kan inte *restlöst* delas i delar till vilka vi inte har någon rätt, ty även om det finns delar av våra kroppar som vi inte äger helt och fullt så betyder inte det att andra kan göra vad som helst med dem. Skälet är att dessa delar ingår i helheten och att denna helhet kan skadas genom åverkan på delen. Vår person ockuperar den materia som kroppen består av och har genom FB-principen första tjing på de ting och processer som substansen därigenom används till.

Jag vet inte om detta är ett exempel på en omvänd holistisk princip som innebär att delarna är förmer än helheten, men särskilt märkligt är det ju inte. En dator kan vara både en slags skrivmaskin och en kalkylator. En byrå kan både vara en förvaringsmöbel och ett prydnadsbord samtidigt. Även om en person har en fullständig äganderätt till en av helheterna som objektet kan utgöra så innebär inte detta att samme person har mutats in alla rättigheter till dess delar. Men FB-principen medför givetvis begränsningar för hur näste man utnyttjar objektets delar. Den gör vissa andra bruk av helheter moraliskt oförenliga med de etablerade ägandeförhållandena i objektet.

3. *Det andra argumentet*

Ingmar Perssons andra argument för att legitimera åtminstone vissa typer av slaveri tycks mig i hög grad bygga på en kollektivistiskt-egalitär tankemodell om "rättvisa". Huvudtankegången i en sådan är att naturgivna, eller socialt givna, skillnader människor emellan inte är "rättvisa" och att därför olikheter som beror av dessa faktorer är "orättvisa". Naturrätten å andra sidan förbjuder alla tvångsåtgärder inriktade på att utplåna dylika olikheter.

Först vill jag påpeka att hans Rawlsinspirerade argument riktar sig mot Robert Nozicks "entitlement theory of justice" och jag känner mig inte riktigt övertygad om att den lämpligaste översättningen av detta är "rättviseteori". Saken är nämligen den att ordet "rättvisa" med välfärdsstatens framväxt i det närmaste blivit synonymt med "lika mycket". Eftersom rättigheter tillåter olikheter är det trivialt att ett rättighetsbaserat samhälle – vilket är Nozicks enda krav på distributiv rättvisa (se *Anarchy, State and Utopia*, s 151) – är förenligt med "orättvisa" i denna betydelse. Samma sak gäller då man alltså oftast med "rättvisa" helt enkelt menar "det moraliskt goda". I det sammanhanget bör man inte glömma den grundläggande distinktionen mellan negativa rättigheter och vad som är rätta eller goda handlingar. Dvs, man kan mycket väl ha en grundläggande rätt att göra x utan att x är en moraliskt god handling. Nozicks rättvisebegrepp – dvs, alla tillstånd är rättvisa som uppstått genom eget arbete och frivilliga transaktioner på marknaden – hänger närmre samman med den äldre uppfattningen om rättvisa i juridiska sammanhang; dvs, neutrala och rättfärdiga lagar, likhet inför lagen, etc.

Med detta sagt kan vi titta närmare på den motsägelse Ingmar Persson tycker sig finna mellan rättvisa och naturliga rättigheter. Han kommer fram till två påståenden som kan formuleras så här:

- (A) Inga naturliga skillnader mellan x och y kan ensamma göra det rättvist att x har det bättre än y.
- (B) Om det existerar naturliga rättigheter (och det gör det), kan naturliga skillnader mellan x och y ensamma göra det rättvist att x har det bättre än y.

Mångtydigheten i rättvisbegreppet möjliggör olika tolkningar av (A) och (B). (1) Vi kan i (A) använda rättvisa i den moderna nivellerings- och jantelagsbetydelsen att så fort någon har det bättre än någon annan, så är det "orättvist". Jag är tvungen att bära glasögon, det behöver inte Ingmar Persson. Alltså har han det bättre än jag, alltså är det orättvist! Något sådant tycks ligga implicit i det Rawlska begreppet ty Rawls säger att om det inte är rättvist med ojämlika naturliga skillnader människor emellan så har det praktiska implikationer, "that undeserved inequalities call for redress; and since inequalities of birth and natural endowment are undeserved, these inequalities are to be somehow compensated for." (*A Theory of Justice*, s 100).

Detta rättvisebegrepp har kritiserats utförligt av Nozick i hans diskussion med Rawls (*Anarchy, State and Utopia*, del II) och jag skall inte upprepa den här. Nozicks kritik är enligt min mening mycket övertygande och jag kan inte se att Ingmar Persson anför något som motväger denna. Så, om Persson i A implicit förutsätter att det på något sätt skulle vara orättvist om distributionen av förmågor och naturliga egenskaper är olika, och om detta är menat som en första etisk premiss, som inte kräver någon ytterligare argumentation, så kan jag tyvärr inte gå med på det eftersom det klart strider mot åtminstone min intuition för vad rättvisa innebär.

Vi kan dock läsa (A) rakt upp och ned, pröva det mot vår moraliska intuition och ignorera hur Rawls och Persson eventuellt tolkar rättvisebegreppet. Att Nozick torde få acceptera (B) och förneka (A) är väl ganska klart. Men styrkan i (A) ligger i att satsen inte talar om orättvisa utan om att det inte föreligger en rättvisa. Och det tycks mig svårt att utan vidare avfärda (A) som direkt felaktig. Inte kan man väl säga att naturliga skillnader skulle kunna vara rättvisa? Detta för mig över till ett kanske intressantare alternativ:

(2) A är sann och B är falsk. Det sanna i A och det falska i B beror dock inte på att det inte finns några naturliga rättigheter, utan på att begreppet "rättvisa" knappast är applicerbart på den naturliga och slumpmässiga fördelningen av egenskaper och situationer – vare sig denna är olik eller jämn. Att Ingmar Persson och jag har de ögon vi har är vare sig rättvist eller orättvist, det bara är så. (Hur det hade varit med rättvisan om synegenskaperna hade delats ut av något moraliskt subjekt är såvitt jag förstår irrelevant eftersom vi per definition talar om just *naturliga* egenskaper.) Därför kan inte heller denna naturliga

skillnad *ensamt* göra det rättvist (eller orättvist) att den ene har det bättre än den andre.

Däremot kan kanske andra faktorer tillkomma – t ex vårt sätt att utnyttja våra respektive egenskaper – som gör situationen rättvis eller orättvis. Om man nu tycker att Nozicks enkla rättvisepincip är otillräcklig – och en del anser det eftersom hans teori helt saknar proportionalitetsprinciper – så skulle jag vilja föreslå en alternativ rättviseteori, nämligen en variant av lön-efter-förtjänst-principen:

(LEF) Att x har det bättre än y är rättvist (rätt) om x ej kränkt någon annan persons rättigheter och x 's situation beror på att han vid sidan av slumpmässiga naturliga förhållanden utnyttjat sina egenskaper väl.

Detta är fortfarande ett individualistiskt rättvisebegrepp i det att kriterierna för huruvida situationen är rättvis eller ej, hänger samman med de enskilda individernas uppförande enligt någon objektiv skala, inte med deras relativa uppförande. Om person x utnyttjat sina naturliga egenskaper väl, så är situationen rättvis oavsett hur y uppfört sig. LEF skiljer sig så vitt jag förstår från Nozicks princip genom att den förutom att inga kränkningar begåtts även kräver att x fått det han fått genom ett begåvat utnyttjande av sina resurser, dvs att x också förtjänat sin goda ställning. Detta innebär att om x av naturen är utomordentligt välutrustad jämfört med y , men saknar den moraliska resning och självdisciplin som krävs för att väl förvalta sina resurser materiellt, andligt och socialt, så kan det sägas vara orättvist om x trots allt har det bättre än den fattige men flitige y .

Tolkningsalternativ (2) undviker således Ingmar Perssons motargument mot naturliga rättigheter. Därmed kommer man in i ytterligare en moralisk dimension vid sidan av rättigheter, nämligen rättvisedimensionen. Logiskt är det med LEF fullt tänkbart att det kan existera mycket orättvisa samhällen trots att inga rättigheter kränkts. Om världen (de ekonomiska och sociala lagarna) vore sådan att de rika kunde erhålla och behålla sin rikedom trots att de var lättingar och att de fattiga alltid förblev fattiga oavsett vad de gjort sig förtjänta av, så skulle samhället förvisso vara orättvist i denna mening. Men lägg märke till att framhållandet av en sådan möjlighet till orättvisa inte automatiskt legitimerar omfördelande tvångsingrepp av någon centralmakt. Eller som Antony Flew uttrycker det: "To support claims that compulsory transfers of wealth or of income are mandated by justice

it is not sufficient, or even relevant, to urge that the present receivers of that income or holders of that wealth are people who, in an ideal world, would not be receiving or holding so much” (*Libertarian Alliance*, philosophical notes no 27).

Någon garanti för ett rättvisans utopia har vi således inte i ett rättighetsbaserat samhälle, men det är gissningsvis ändå den typen av samhällen som i realiteten kommer närmast idealen. Ty i samhällen som inte kränker människors rättigheter råder det fri marknadsekonomi, och en sådan tenderar att belöna flit och bestraffa lättja. I samhällen som ofta kränker människors naturliga rättigheter, dvs i samhällen som domineras av politiska beslut och annan kriminalitet, där, skulle jag vilja hävda, tenderar de värsta elementen att nå längst i makthierarkin.

Nå, detta är blott ett förslag till en tolkning av begreppet rättvisa som dels kräver mer än Nozicks teori och dels undviker slutsatsen att det inte finns några naturliga rättigheter. En invändning mot min utvidgning av rättvisekravet skulle kunna vara att LEF trots allt introducerar ett rättvisebegrepp som tillåter att man talar om rättvisa *mellan* människor i situationer där utfallet är beroende av naturgivna omständigheter. Jag tycker att det är OK att Peter Wallenbergs son kan tjäna mer pengar än jag trots att våra arbetsinsatser kanske i någon mening är likvärdiga. Det som gör det rättvist är att han får lön för sin möda och jag får lön för min utan att någon av oss kränker varandras eller andras rättigheter. Andra tycker kanske att ett relativt rättvisebegrepp *aldrig* är tillämpligt i situationer där det är fråga om naturgivna faktorer som påverkar utfallet. Relativ rättvisa förutsätter en situation liknande den där den rättvise fadern delar ut godis till barnen vid veckans slut. Men då det gäller naturgivna egenskaper och samhällen så är en sådan förutsättning moraliskt ohållbar eftersom den förutsätter en makt med rätt att göra sådana distributioner. En huvudkritik mot Rawls teori är ju just att han utan någon hållbar motivation betraktar människors egenskaper och tillgångar som en kollektiv tillgång. Men min poäng gentemot Ingmar Perssons argument är redan gjord, så låt oss inte fördjupa oss i detta.

4. Perssons argument för rättigheter

I slutet av sin uppsats vänder Ingmar Persson på steken och presenterar faktiskt ett argument för rättigheter. Min glädje över detta blev emellertid kortvarig då det visade sig vara ett ganska uselt argument.

Nämligen: Man bör respektera vissa rättigheter eftersom rättighets-känslorna tycks vara en del av människans biologiska, ja, rent djuriska, väsen. Eftersom vanliga människor inte förmår höja sig till konsekvensetikerns andliga höjder, så är det kanske ändå bäst att vara något återhållsam med att stöta sig med det reflexmässiga revirtänkandet hos folk.

Må så vara att det fortfarande finns en gnutta sund ryggmärgs-individualism kvar hos de flesta svenskar. Men som konsekvensetiskt argument betraktat är det ändå svagt. Ty människan har fler djuriska instinkter som på samma sätt kan användas för att argumentera i rakt motsatt riktning. Betänk bara hur man i politiska sammanhang kan utnyttja den likaledes reflexmässiga avundsjukan hos folk, eller vår förmodligen biologiskt inbyggda misstänksamhet gentemot människor med en annan hudfärg eller med ett annat kulturellt beteende. Genom att utan moraliska kvalifikationer ta i beaktande människans alla ryggmärgsreaktioner hamnar man lätt i ren opportunist i stället för i en diskussion om vad som är rätt och orätt.

Ingmar Perssons argumentation här gör mig tveksam till om jag önskar mig honom på samma sida som jag i försvaret för rättigheter. Och det vore ju trist. Men kanske får jag nöja mig med konsekventialister som Smith, Mill, Hayek och Milton Friedman. Deras argument går åtminstone bortom den rena känslonivån och appellerar även till förnuftet genom att peka på de oerhört destruktiva effekterna av tvångsingrepp gentemot den enskilde och hans egendom. Här finns empiriska erfarenheter och handgripliga argument som lätt torde övertyga även mannen på gatan varför han bör bekämpa vissa impulser – t ex att ta andras egendom – och slå vakt om andra – t ex respekten för revir.

Eller ännu hellre, om Ingmar Persson verkligen vill göra slag i saken och utveckla ett mer än halvhjärtat konsekventialistiskt försvar för individuella rättigheter, så tycks mig den klassiska Aristoteliska vägen vara den mest lovande. Börja med människans metafysik och studera hur ett samhälle bör vara konstruerat för att vara människovärdigt. Vem vet, kanske visar det sig att vi trots allt har okränkbara rättigheter till oss själva, även med detta sätt att se.