

Universella rättigheter och partikulära skyldigheter

1. INLEDNING

I en tid när vi både kan vara medvetna om förekomsten av globala problem, vare sig det handlar om miljöhot eller kriser på finansmarknaden, och samtidigt se oss som delaktiga i uppkomsten av dessa problem och delansvariga för deras lösning, så ter det sig för många rimligt med en moral som också är global i sina anspråk på våra skyldigheter. Tanken att våra skyldigheter skulle vara begränsade till våra närstående eller till det egna samhället kan då upplevas antingen som inskränkt, eller, än värre, som ett försök att kamouflera gruppegoistiska intressen under namn av moralisk rätt. Det har t.ex. hävdats att om vi prioriterar hjälp till nödlidande landsmän och därmed lämnar fattiga hungrande i andra delar av världen utan hjälp, ”så är sådant favoriserande, utifrån ett universalistiskt synsätt, inte bättre än rasism”.¹

Samtidigt kan en renodlad universalistisk moral, som enbart ser till maximerandet av lycka eller välbefinnande, utan någon hänsyn till enskilda individers eller gruppers intressen, te sig skrämmande och okänslig. De stora moraliska katastroferna under 1900-talet handlade just om hur individer offerades för storskaliga ideologiska projekt, vare sig det handlade om kommunismens utopi om det klasslösa samhället eller om nazismens utopi om den rasrena nationen. Möjligheten att individer offeras för en utopi om global lycka eller rättvisa ter sig inte som ett uppenbart moraliskt framsteg.

Givet den historiska erfarenheten känner vi en skepsis inför William Godwins övertygelse om att, eftersom ”[d]en lysande ärkebiskopen av Cambrai var av större värde än sin betjänt” så är det ”få av oss som, om hans palats stod i lågor, och man bara skulle kunna rädda livet på en av dem, skulle tveka att döma vem av de båda som bör föredras”, ens om betjänten hade varit ”min bror, min far, eller min välgörare”. För Godwin finns ingen ”magi . . . i pronominet ’min’, som skulle kunna berättiga oss till att upphäva den opartiska sanningens beslut”.² Men magi eller inte, så

¹Gomberg (1990), s. 148.

²Citerad i Wellman (2000), s. 561. (Citatet kommer från Godwins *Enquiry concerning Political Justice*, vol. 1, 1798, s. 127.)

är det inte uppenbart att vi är moraliskt bättre människor om vi gör oss okänsliga för möjligheten att vi faktiskt kan ha band till enskilda människor, grupper och samhällen, som inte kan åsidosättas av en strävan att maximera något värde.

I denna essä skall vi koncentrera oss på frågan om huruvida moraliska skyldigheter mot vår egen politiska gemenskap låter sig förenas med en etisk universalism. Med termen ”politisk gemenskap” avses här inte en stat i största allmänhet, utan en politiskt suverän och territoriellt avgränsad statsgemenskap, vars medlemmar helt eller delvis kan beskrivas som medborgare med mer eller mindre långtgående frihet att delta i den politiska beslutsprocessen. Alla politiska gemenskaper är inte nödvändigtvis fullfjädrade demokratier i den moderna meningen med allmän och lika rösträtt för alla medlemmar. Antikens Aten och frihetstidens Sverige är således politiska gemenskaper, eftersom den politiska makten i dessa stater utövas av medborgare eller av representanter för medborgare, även om medborgarrätten i båda fallen inte omfattar hela befolkningen.

Diskussionen av moraliska och politiska skyldigheter gentemot den egna politiska gemenskapen är nära förbundna med den normativa frågan om varför det alls bör finnas politiska gemenskaper. Politiska filosofer har genom historien pekat på ett antal goda ting som politiska gemenskaper antingen är nödvändiga för, eller i bästa fall kan leda till. Det kan handla om ett gott liv för medlemmarna (Aristoteles³); social trygghet och ett ordnat alternativ till allas krig mot alla (Hobbes⁴); att säkra individers rätt till frihet och egendom (Locke⁵); att garantera medborgerlig frihet och jämlikhet under lagarna (Rousseau⁶ och Kant⁷); att främja människors utveckling som sociala varelser (Mill⁸); att genom omfördelning skapa förutsättningar för jämlikhet i välfärd (Rawls⁹ och Gewirth¹⁰).

Givet att det faktiskt finns ett samband mellan existensen av en viss politisk gemenskap och upprätthållandet av vissa moraliskt önskvärda tillstånd (som fred, frihet, välstånd, osv.), så är det inte orimligt att hävda att dess medlemmar har moraliska skyldigheter avseende gemenskapens bevarande, som att betala skatt, fullgöra värnplikt, bidra med produktivt arbete, osv. Men hur förhåller sig dessa lokala skyldigheter till våra skyldigheter mot mänskligheten i stort?

³Aristotle (1981), 1252b27–40.

⁴Hobbes (1994), xiii, § 8–9.

⁵Locke (2003), § 123–133.

⁶Rousseau (1966a), I, vi.

⁷Kant (1996), § 45–46.

⁸Mill (1998), s. 227.

⁹Rawls (1971), s. 258–332.

¹⁰Gewirth (1996), s. 106–165, 214–310.

Vi börjar med att granska ett par kommunitaristiska positioner, som framhäver våra skyldigheter mot den politiska gemenskapen och mot lokala traditioner. Därefter granskar vi en utilitaristisk universalism, som i stället betonar skyldigheten att maximera gott, oberoende av hur detta påverkar vår politiska gemenskap. Såväl kommunitarism som utilitaristisk universalism kommer att visa sig vara teoretiskt och moraliskt problematiska. Slutligen diskuterar vi en agentrelaterad universalism, som inkluderar såväl universella som partikulära moraliska skyldigheter. Vår slutsats blir att denna agentrelaterade universalism på ett tillfredsställande sätt kan förena ett antagande om partikulära skyldigheter mot vår politiska gemenskap med ett antagande om universella mänskliga rättigheter.

2. KOMMUNITARISTISK PATRIOTISM

Ett kommunitaristiskt argument om moraliska skyldigheter återfinns hos Alasdair MacIntyre. MacIntyre avvisar idén om universella, allmänmänskliga rättigheter som en fiktion, ”jämförbar med tron på häxor och enhörningar”.¹¹ Det goda för människan kan bara förstås utifrån specifika traditioner, förankrade i en viss tid och ett visst samhälle. Således är jag ”någons son eller dotter, någon annans kusin eller farbror; jag är medborgare i en viss stad, medlem av ett visst gille eller en viss profession; jag tillhör den här klanen, den där stammen, den här nationen”. Följaktligen, ”vad som är gott för mig måste vara det goda för en som innehar dessa roller”.¹²

MacIntyre försvarar också en ”patriotismens moral”, enligt vilken ”[a]tt förstå vad andra är skyldiga mig och vad jag är skyldig andra, och att förstå historien om de gemenskaper som jag ingår i, är ... en och samma sak”.¹³ Patriotismens moral kan fordra att man arbetar för det framgångsrika förverkligandet av nationella projekt, även när detta ”inte skulle vara i mänsklighetens bästa intresse, bedömt från en opartisk och opersonlig ståndpunkt”.¹⁴

Den kommunitaristiska patriotismen ger uttryck för en uppfattning om individen som oförverkligad utan förankring i en gemenskap. Om jag förlorar denna anknytning, ”så är det osannolikt att jag kan blomstra som moralisk agent”.¹⁵ Detta är en tankegång som, i än skarpare formuleringar, går tillbaka till äldre kommunitarister som Rousseau, enligt vilken den sanne republikanen bara lever för sitt fosterland och utan

¹¹MacIntyre (1985), s. 69.

¹²Ibid., s. 220.

¹³MacIntyre (1984), s. 16.

¹⁴Ibid., s. 14.

¹⁵Ibid., s. 11.

detta är han ingenting.¹⁶ Rousseau försvarade också identifikation med den politiska gemenskapen framför identifikation med mänskligheten. Man måste, skriver han, ”välja mellan att skapa en människa eller en medborgare, ty man kan inte samtidigt göra bådadera”.¹⁷

Den kommunitaristiska patriotismen, så som den kommer till uttryck hos MacIntyre, väcker emellertid invändningar. Dess identifikation av det moraliskt rätta med det av den lokala traditionen föreskrivna innebär en ogenerad härledning av ”bör” från ”är”. Utöver det logiska problemet med att gå från det faktiskt gällande till det normativt giltiga, så är ett ytterligare problem med denna modell att den saknar redskap för moralisk kritik av rådande traditioner. Vi tänker oss ofta att en lokal tradition, som t.ex. könsstympling av kvinnor, är moraliskt orätt. Men om traditionens värden per definition avgör vad som är gott och rätt, så blir det omöjligt att inom ramarna för en kommunitaristisk moral formulera kritik av typen: ”Detta är vad traditionen föreskriver, men detta är moraliskt orätt.”

Av samma skäl får denna form av kommunitaristisk patriotism problem med att förklara vad som sker när traditionella värden *förändras*. Vad innebär det normativt när t.ex. ett slavägande samhälle bestämmer sig för att avskaffa slaveriet? Låt oss anta att en minoritet, som från första början vill avskaffa slaveriet, gradvis vinner insteg och vid någon tidpunkt kommer att utgöra en majoritet som definierar hela gemenskapens ståndpunkt i frågan. Vad innebär detta ur ett kommunitaristiskt perspektiv? Var slaveriet moraliskt rätt, så länge detta var den dominerande uppfattningen, och blev det sedan orätt, när majoriteten ändrat åsikt? Vore det inte rimligare att hävda att slaveriet var moraliskt orätt hela tiden, men att först nu har majoriteten kommit till insikt om detta? Men en sådan beskrivning, som implicerar att frågor om moraliskt rätt och orätt kan avgöras utan referens till lokala traditioner, är oförenlig med den rena kommunitarismens inbyggda gemenskapsrelativism.

Det finns emellertid en annan kommunitaristisk modell som söker undvika denna bundenhet till traditionalism, genom att inkludera vissa inslag av etisk universalism. Man refererar till ett allmänmänskligt behov av nationer och nationella kulturer, och vill på detta sätt se lojaliteter mot politiska gemenskaper som förenliga med mänskliga rättigheter. Det allmänmänskliga behovet av att ingå i en kultur hänför sig, enligt denna modell, till nödvändigheten av kriterier för meningsfulla val. Utan sådana kriterier, rörande vad som är gott och ont, rätt och orätt, kan vi inte utöva det agentskap och ha den frihet som brukar förknippas med universalistiska teorier om mänskliga rättigheter. Och sådana kriterier,

¹⁶Rousseau (1915), s. 437.

¹⁷Rousseau (1966b), s. 38.

hävdar den kommunitaristiska modellen, kan vi bara hämta ur en samhällelig kultur.

”Om vi inte ska hamna i ett läge där vi selekterar alternativ slumpmässigt”, skriver Yael Tamir, ”så är val avhängigt att vi har en socialt förvärvat uppsättning värden som tjänar som kriterier för bedömning.”¹⁸ En liknande tankegång återfinns hos Will Kymlicka, enligt vilken ”det är bara genom att ha tillgång till en samhällelig kultur som människor har tillgång till en räckva av meningsfulla alternativ”.¹⁹ Tamir försvarar en ”liberal nationalism” som ”härleder sin universella struktur från teorin om individuella rättigheter” och relaterar nationella rättigheter till ”det värde som individer fäster vid sitt medlemskap i en nation”.²⁰ Kymlicka, för sin del, föresätter sig i sitt arbete om mångkulturellt medborgarskap att visa ”hur minoritetsrättigheter samexisterar med mänskliga rättigheter, och hur minoritetsrättigheter begränsas av principer om individuell frihet, demokrati, och social rättvisa”.²¹

Rätten till nationellt självbestämmande och till en egen politisk gemenskap, är, enligt Tamir, ett specialfall av rätten till kultur, och handlar om människors möjligheter att kunna ”skydda, bevara, och odla existensen av sin nation som en distinkt entitet”.²² Denna rätt kan emellertid inte förverkligas för alla nationer. Vissa av dem är för små eller för geografiskt utspridda för att kunna räkna med att ha en egen politisk gemenskap, och kommer i stället att utgöra nationella minoriteter i en större politisk gemenskap. Rätten till nationellt självbestämmande måste därför kombineras med olika minoritetsrättigheter, som garanterar att även små nationer kan fortleva i en sådan gemenskap.²³ Kymlicka kommer till en liknande slutsats.²⁴

Eftersom denna liberala variant av kommunitaristisk patriotism gör anspråk på att vara förenlig med universella rättighetsanspråk, så sätter den också gränser för vad som får lov att göras för att hävda nationella intressen. David Miller påpekar sålunda att våra nationella skyldigheter måste vara förenliga med negativa allmänmänskliga rättigheter: ”man skulle inte kunna rättfärdiga ett åsidosättande av utomstående basala rättigheter ens för att tillhandahålla resurser till skydd för landsmäns basala rättigheter.”²⁵ Det är alltså inte rätt att beröva en annan nation

¹⁸Tamir (1993), s. 22.

¹⁹Kymlicka (1995), s. 83.

²⁰Tamir (1993), s. 9.

²¹Kymlicka (1995), s. 6.

²²Tamir (1993), s. 72–73.

²³Ibid., s. 140–167.

²⁴Kymlicka (1995), s. 107–130.

²⁵Miller (2005), s. 74.

livsmedel som dess medlemmar behöver för att inte svälta, ens om detta är nödvändigt för att förhindra att den egna nationens medlemmar ska drabbas av svält.

Den liberala kommunitarismens generella försvar för en kulturrelaterad rätt till en politisk gemenskap är emellertid inte oproblematiskt. Dess utgångspunkt, att kulturers värde är avhängigt deras betydelse för människors förmåga till meningsfulla val, kan ställas mot den empiriska observationen att det finns kulturer som begränsar snarare än utvidgar denna förmåga, som avskräcker människor från att ifrågasätta och undersöka sin omvärld, snarare än att uppmuntra dem till detta. Rimligen borde inte kulturer som begränsar mänsklig frihet förtjäna samma stöd som kulturer som utvidgar mänsklig frihet.

I stället skulle vi kunna ansluta oss till Susan Moller Okin, när hon, apropå kvinnor i en kvinnoförtryckande minoritetskultur, hävdar att de skulle kunna ”ha det mycket bättre om kulturen i vilken de föddes antingen utslocknade (så att dess medlemmar skulle bli integrerade i den mindre sexistiska omgivande kulturen), eller, vilket är att föredra, uppmuntrades att förändra sig själv så att den förstärker kvinnors jämlikhet”.²⁶ Men så långt sträcker sig inte den liberala kommunitarismens flört med liberala värden – även icke-liberala kulturer antas ha en rätt till självbestämmande.²⁷

Den liberala kommunitarismens antagande om kulturers nödvändighet för människors meningsfulla val förefaller dessutom otillräcklig för att grunda en rätt till nationellt självbestämmande och därmed åtföljande skyldigheter mot den egna politiska gemenskapen. Även om vi skulle gå med på att det behövs *någon* kulturell bakgrund, varifrån vi kan hämta en moralisk begreppsvärld, för att vi ska kunna fungera som agenter, så följer ju inte att det måste vara vår *egen* kulturella bakgrund. Meningsfulla val kan ha sin bakgrund i individers kombinationer av olika kulturers föreställningar och man kan t.o.m. medvetet söka sig till andra kulturer än den egna för att ge sitt liv ett rikare innehåll.

3. UTILITARISTISK UNIVERSALISM

Utilitaristisk universalism definierar våra moraliska skyldigheter i termer av att i största möjliga utsträckning främja det goda för alla människor, och vi har skyldigheter mot vår politiska gemenskap enbart om fullgörandet av dessa bidrar till detta universella maximeringsmål. Vi har ingen ursäkt för att prioritera landsmäns behov bara för att de är landsmän. Med Peter Singers ord: ”Det gör ingen moralisk skillnad om

²⁶Okin (1999), s. 22–23.

²⁷Tamir (1993), s. 31–32; Kymlicka (1995), s. 165–168.

personen som jag kan hjälpa är en grannes barn, tio meter från mig, eller en bengalier, vars namn jag aldrig kommer att veta, tiotusen kilometer bort.”²⁸ Singer avvisar också uttryckligen att medlemskap i en gemenskap skulle göra någon avgörande skillnad för våra skyldigheter.²⁹ Tanken att man först och främst bör ”ta hand om sina egna” kan visserligen ofta försvaras med hänvisning till att känslomässigt engagemang och lokala lojaliteter utgör en bättre garant för effektivt bistånd än en opersonlig global biståndsbyråkrati. Men det är i så fall ett konsekventialistiskt argument, där den politiska gemenskapen och dess lojaliteter kan fungera som ett medel till ett globalt välfärdsmål, inte som en källa till rättigheter och skyldigheter oberoende av detta mål.

Den utilitaristiska universalismen är emellertid problematisk. Den drar växlar på en moralisk intuition, att eftersom vi anser oss ha en skyldighet att dra upp ett drunknande barn ur dammen, när vi är på plats och kan göra så utan större besvär för oss själva, så har vi också en skyldighet att avsätta resurser till att rädda barn i nöd, varhelst de befinner sig på jorden. Avstånd har förvisso ingen moralisk relevans för våra moraliska skyldigheter, men *nödvändighet* har det. Om jag inte ingriper, så kommer barnet i dammen att dö. Samma sak går inte att hävda när det gäller barnen i Bengalen, eftersom deras överlevnad inte på samma unika sätt är kopplad till just min insats. Barnen i Bengalen har förvisso en rätt till liv, men barnet i dammen har en rättighet *gentemot mig*, som barnen i Bengalen inte har. Antag att vi valde att låta barnet i dammen drunkna, för att hinna in på ett bankkontor och girera pengar som räddar tio barn i Bengalen. Kanske William Godwin skulle rekommendera en sådan prioritering, men för flertalet ter det sig konstraintuitivt, att vi på detta sätt ignorerar en klar och personlig skyldighet (som vi inte delar med någon annan) att ingripa till förmån för en oklar och opersonlig skyldighet att bistå (som, om vi alls har den, vi i så fall delar med alla andra med tillräckliga resurser).³⁰

Den utilitaristiska universalismen håller sig med ett mål, maximerandet av universellt gott, och anger inga andra begränsningar i val av medel än att de ska så effektivt som möjligt förverkliga detta mål. Detta öppnar i princip för en form av upplyst despoti, där experter på global utveckling ges makten att överföra resurser från välmående politiska gemenskaper till underutvecklade politiska gemenskaper. I praktiken skulle en utilitaristisk universalist knappast föreslå en sådan modell, eftersom dess genomförande sannolikt skulle förutsätta ett storskaligt användande av våld mot gensträviga medborgare i utvecklade länder, och på sikt sämre

²⁸Singer (1972), s. 231–232.

²⁹Singer (1979), s. 171–172.

³⁰Se Bauhn (2008) för en längre diskussion av moraliska skyldigheter.

tillgång på resurser att använda för bistånd, eftersom konfiskationspolitiken, liksom en gång i Sovjetunionen, skulle hämma produktionen.

Det principiella problemet med utilitaristisk universalism kvarstår emellertid. Man verkar förutsätta att människor, deras politiska gemenskaper och tillgångar, bara utgör resurser att nyttjas i strävan att maximera goda utfall. Men detta är en kollektivistisk fiktion, där tal om ”största möjliga totala utfall av gott” tillåts skymma det faktum att det inte finns någon kollektiv organism som upplever detta totala utfall av gott. Vad som finns är enskilda människor, och om man väljer att offra vissa för att gagna andra, så är det just detta man gör – man ser till att några individer får det sämre för att andra individer ska få det bättre. ”Att använda en av dessa människor till gagn för andra är att använda honom och gagna de andra. Inget mer.”³¹ Och med vems bättre rätt gör man detta? Vem gav de globala välfärdsmaximerarna rätten att förfoga över människor och gemenskaper som resurser och förbrukningsmateriel i sina projekt?

Den utilitaristiska universalismen kan kritiseras för att ta lätt på individer och deras rättigheter. Men den kan också kritiseras för att inte förstå den moraliska och historiska poängen med att vi alla håller oss med politiska gemenskaper, nämligen att dessa upprätthåller *våra* rättigheter eller intressen. Varför skulle vi alla upprätta sådana institutioner, om vi inte gjorde anspråk på ett institutionellt skydd för gemensam frihet och säkerhet, och andra basala värden som är nödvändiga för att vi ska kunna fungera som ”normativa agenter” med kontroll över våra liv?³²

Politiska gemenskaper söker inte sitt moraliska berättigande i att de löser globala välfärdsproblem, utan i att de på en lokal nivå tillgodoser mänskliga och medborgerliga rättigheter. Vill man lösa problem med fattigdom och hungersnöd, så kan det också vara rimligare att se över de politiska förhållandena i de nödlidande länderna, än att bara överföra resurser från välmående och välfungerande politiska gemenskaper. Man kan t.ex. notera det empiriska sambandet mellan politisk ofrihet och förekomsten av svält. I demokratier är regeringarna tvungna att ta hänsyn till sina medborgares nöd och där finns också goda möjligheter att tidigt påpeka missförhållanden.³³ Gentemot dem som till äventyrs förespråkar upplyst despoti för att genom omfördelning komma till rätta med global fattigdom, så kan man invända att det inte är de välmåendes politiska frihet, utan de fattigas brist på denna frihet som skapar förutsättningar för svält.

³¹Nozick (1974), s. 33.

³²Termen ”normativa agenter” återfinns hos Griffin (2008), s. 45. En moralfilosofisk teori som relaterar moraliska rättighetsanspråk till agentskap har tidigare formulerats i Gewirth (1978).

³³Sen (1999), s. 178–186.

4. AGENTRELATERAD UNIVERSALISM

Det finns emellertid också en universalism som tar sin utgångspunkt i individers rättigheter, snarare än i maximerandet av gott. Denna universalism utgår från vad det innebär att vara en agent och de normativa anspråk som följer med agentskapet. Agenter söker förverkliga sina mål genom avsiktligt och kontrollerat handlande. Olika agenter har olika mål, men gemensamt för alla agenter är att de måste sätta värde på den frihet och det välbefinnande som är nödvändigt för allt framgångsrikt handlande. Eftersom agenter inte utan att ge upp sitt agentskap kan medge att de berövas frihet och välbefinnande, så måste de hävda rättigheter till dessa värden.³⁴

Det som rättfärdigar existensen av politiska gemenskaper inom denna modell är att de är nödvändiga för det lokala upprätthållandet av dessa agentrelaterade rättigheter. De rättigheter som den politiska gemenskapen har att upprätthålla handlar om sådana aspekter av frihet och välbefinnande som är nödvändiga för ”normativt agentskap”: frånvaro av tvång, våld, förtryck, tillgång till föda, utbildning, sjukvård, försörjningsmöjligheter, osv. Som medlemmar i en politisk gemenskap delar vi ett moraliskt ansvar för gemensamma institutioner som upprätthåller våra negativa och positiva rättigheter till frihet och välbefinnande.

Vi har också vissa mer begränsade negativa och positiva skyldigheter mot andra politiska gemenskaper och deras medlemmar. De negativa skyldigheterna innebär att man inte får hävda den egna politiska gemenskapens intressen på ett sådant sätt att det går ut över icke-medlemmars rättigheter, t.ex. genom att dessa utplundras eller exploateras. Positivt kan den agentrelaterade universalismen innebära en skyldighet att militärt eller ekonomiskt bistå andra politiska gemenskaper som utan egen förskyllan ställs inför sådana extrema utmaningar att själva deras förmåga att fullgöra sin rättighetsskyddande funktion står på spel.

Politiska gemenskaper kan i sitt förhållande till varandra betraktas som *kollektiva agenter*, med rättigheter och skyldigheter liknande dem som gäller på individplanet. Det är dock viktigt att notera, att dessa kollektiva agenter inte är att betrakta som självständiga organismer, med rättigheter och skyldigheter oberoende av sina medlemmars rättigheter och skyldigheter. De rättigheter och skyldigheter som politiska gemenskaper har är bara sådana som är nödvändiga för att de på ett institutionellt plan ska kunna upprätthålla sina enskilda medlemmars agentrelaterade rättigheter och skyldigheter.

Skyldigheten att bistå andra politiska gemenskaper handlar om att *återställa agentskap*, inte om att förverkliga enskilda mål. Här finns en pa-

³⁴ Detta är den etiska teori som utvecklats av Alan Gewirth. För en fullständig redogörelse, se Gewirth (1978).

rallell mellan skyldigheten att rädda individer och skyldigheten att bistå politiska gemenskaper. Vi har en skyldighet att dra upp en drunknande människa ur en damm, när vi kan göra så utan att riskera jämförbara förluster i välbefinnande för egen del. Men vi har därför ingen skyldighet att betala hyran och andra räkningar för denna människa. Det faller på hennes egenansvar som agent. På samma sätt kan vi, som politisk gemenskap, ha en skyldighet att ingripa för att förhindra att medlemmarna i en annan politisk gemenskap massakreras eller förslavas, när vi kan göra så utan att löpa motsvarande risker för vår egen gemenskap och dess medlemmar. Men vi har därför ingen skyldighet att med våra skattemedel finansiera en tandvårdsförsäkring eller andra välfärdsreformer i den andra politiska gemenskapen. Sådana reformer faller inom ramarna för den gemenskapens kollektiva egenansvar.

Skyldigheten för en politisk gemenskap att bistå en annan politisk gemenskap, eller att engagera sig i globala insatser mot svält, fattigdom, sjukdomar, brist på utbildning och andra hot mot välbefinnande, omgärdas alltså av vissa förbehåll. Först och främst måste sådant bistånd vara *nödvändigt* för att rädda den andra politiska gemenskapen som kollektiv agent. Det finns ingen skyldighet att ingripa till stöd för politiska gemenskaper som har resurser att klara sig själva.

För det andra får skyldigheten att bistå andra politiska gemenskaper *inte gå ut över motsvarande rättighetskydd inom den egna gemenskapen*. Skyldigheten att ingripa för att förhindra att medlemmarna i en annan politisk gemenskap massakreras eller förslavas, innebär inte att man får sätta den egna gemenskapens kollektiva överlevnad eller frihet på spel. Den politiska gemenskapens moraliska berättigande ligger ju trots allt i att den upprätthåller sina egna medlemmars rättigheter till frihet och välbefinnande.

För det tredje måste skyldigheten att bistå vara *rättvist fördelad*. Antag att vår politiska gemenskap har möjligheter att bistå en annan politisk gemenskap och att sådant bistånd är nödvändigt. Men vår politiska gemenskap är inte den enda som är i stånd att bistå, och att andra politiska gemenskaper struntar i att bidra efter förmåga innebär inte att det blir vår skyldighet att täcka upp för deras underlåtenhet. Rättvisa handlar inte bara om att ge människor vad de har rätt till, utan också om att inte ålägga människor andras skyldigheter. Vår skyldighet att bistå omfattar således bara insatser som svarar mot vår andel av de möjliga biståndsgivarnas resurser.

Det är alltså skillnad när det gäller hur omfattande våra skyldigheter är, beroende på om de avser upprätthållandet av universella rättigheter i vår egen politiska gemenskap eller om de avser sådant upprätthållande i någon annan politisk gemenskap. Det vi här har kallat agentrelaterad

universalism innebär, med Thomas Nagels ord, ”att bortom de grundläggande humanitära plikterna, så beror ytterligare krav på jämlik behandling på ett starkt villkor om associativt ansvar, att sådant ansvar skapas genom specifika och kontingenta relationer, såsom delat medborgarskap, och att det inte finns något allmänt moraliskt krav att ta ansvar för andra genom att gå in i sådana typer av relationer med så många av dem som möjligt”.³⁵ Den agentrelaterade universalismens krav på förenlighet med universella rättigheter uttrycker en ”minimal humanitär moral” gentemot människor utanför vår politiska gemenskap. Denna moral ”fordrar inte att vi gör deras mål till våra egna, men den fordrar att vi eftersträvar våra mål inom gränser som låter dem vara fria att eftersträva sina mål, och att vi befriar dem från extrema hot och hinder för sådan frihet, om vi kan göra så utan en allvarlig uppoffring av våra egna mål”.³⁶

En invändning mot den agentrelaterade universalismen skulle kunna gälla just dess gränsdragning mellan lokala skyldigheter (inom den egna politiska gemenskapen) och universella skyldigheter (mot mänskligheten i stort). Om utgångspunkten för den agentrelaterade universalismen är en respekt för universella rättigheter, varför ser man det inte som lika angeläget att främja välfärd för mänskligheten i stort som för den egna politiska gemenskapens medlemmar? Varför fordras det en speciell relation mellan medborgare, som uppkommer i den politiska gemenskapen, för att grunda positiva skyldigheter att främja andras välfärd (bortom att rädda dem undan massaker och förslavning)?

Här kan vi inledningsvis notera, att det finns andra exempel på hur vi genom att ingå i särskilda relationer ikläder oss skyldigheter som vi annars inte skulle ha haft. Mina vänner har rätt att förvänta sig mer av mig än av människor i allmänhet. Om jag är läkare eller advokat, så har jag skyldigheter mot mina patienter eller klienter, som inte vem som helst har. Om jag åtar mig ett arbete som livräddare eller livvakt, så har jag därmed också iklätt mig ett särskilt ansvar för andras välbefinnande, med en åtföljande skyldighet att ta personliga risker som jag annars inte skulle ha haft. Och om jag är medborgare i en politisk gemenskap som upprätthåller mina universella rättigheter, så har jag moraliska skyldigheter mot denna gemenskap som jag inte har mot mänskligheten i stort.

Nu kan man visserligen invända att vi i normalfallet inte väljer vårt medlemskap i politiska gemenskaper, utan föds in i dem. Men att jag inte har valt att födas in i en viss politisk gemenskap befriar mig inte från skyldigheter mot den, lika lite som det faktum att jag inte har valt mina föräldrar befriar mig från skyldigheter mot dem, dvs. under förutsättning att relationen till gemenskapen (och till föräldrarna) faktiskt har

³⁵Nagel (2005), s. 125–126.

³⁶Ibid., s. 131.

upprätthållit mina mänskliga rättigheter. Här är det alltså de moraliska egenskaperna hos relationen, snarare än frågan om hur jag kommit att inträda i relationen, som bestämmer mina relationella moraliska skyldigheter. Genom att mina rättigheter som människa och medborgare har skyddats (och fortfarande skyddas) av min politiska gemenskap, så har jag också skyldigheter när det gäller gemenskapens bevarande som jag inte har när det gäller andra politiska gemenskaper. Och då jag har givits möjligheten att tillsammans med andra medlemmar besluta om min politiska gemenskaps lagar, institutioner och gemensamma tillgångar, så har jag också ett delat ansvar för just denna politiska gemenskap som jag inte har när det gäller andra politiska gemenskaper.

5. SLUTSATSER

Den agentrelaterade universalismen kan förena partikulära skyldigheter mot en politisk gemenskap med målet att upprätthålla universella mänskliga rättigheter. Den politiska gemenskapen rättfärdigas som ett nödvändigt institutionellt medel till det lokala upprätthållandet av universella mänskliga rättigheter, och så länge den fullgör denna funktion har dess medlemmar därför skyldigheter mot den som de inte har mot mänskligheten i stort. Den agentrelaterade universalismen säger visserligen inte att alla faktiskt existerande politiska gemenskaper är moraliskt berättigade, eller att det är moraliskt nödvändigt att de ser ut som de faktiskt gör, med avseende på territoriell utsträckning och etnisk sammansättning. Men att det kan vara moraliskt rätt att förändra politiska gemenskaper innebär inte att det är moraliskt rätt att avskaffa politiska gemenskaper som sådana. Politiska gemenskaper kan blir fler eller färre. Kanske rentav hela världen en dag lever i en och samma politiska gemenskap. Men behovet av en institutionell ordning som tryggar människors frihet och välbefinnande, med avseende på säkerhet, rättskipning, utbildning, hälsovård och liknande nyttigheter, kommer att bestå och där det finns en sådan institutionell ordning som dessutom kontrolleras direkt eller indirekt av de berörda människorna, där har vi också en politisk gemenskap.

Liksom den agentrelaterade universalismen tillskriver enskilda agenter rättigheter som innebär att de inte får offras enbart för målet att skapa större total välfärd eller lycka, så avvisar den möjligheten att enskilda politiska gemenskaper, som upprätthåller sina medlemmars rättigheter till frihet och välbefinnande, offras för den globala välfärdens eller lyckans skull. Personen A:s rätt till liv utesluter att man, mot A:s vilja, berövar A livsnödvändiga organ för att därmed rädda livet på personerna B och C. B:s och C:s rätt till liv inkluderar inte en rätt att utsätta A för ett

dödligt ingrepp. På liknande sätt är det otillåtet att med tvång beröva en befolkningsmässigt liten men rik politisk gemenskap dess tillgångar för att därigenom göra en befolkningsmässigt större men fattig politisk gemenskap välmående. Rättigheter är visserligen inte absoluta. Rätten till liv kan berättiga att man, då det är nödvändigt, åsidosätter egendomsrätten och stjäla mat för att överleva. Men det är i sådana fall vikten av rättighetsobjektet (liv kontra egendom), inte antalet personer eller hur tillfredsställda de blir, som avgör sådana rättighetskonflikter.

En agentrelaterad universalism kan alltså rättfärdiga såväl allmänmänskliga rättigheter och skyldigheter som partikulära skyldigheter mot enskilda politiska gemenskaper. Konflikten mellan partikularism och universalism har i detta avseende visat sig vara skenbar.

LITTERATUR

- Aristotle. 1981. *The Politics*. Penguin.
- Bauhn, Per. 2008. "The End of Duty". *Essays in Philosophy*, vol. 9:2; <http://www.humboldt.edu/~essays/bauhn.html>
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1996. *The Community of Rights*. The University of Chicago Press.
- Gomberg, Paul. 1990. "Patriotism Is Like Racism", *Ethics*, vol. 101:1 (144–150).
- Griffin, James. 2008. *On Human Rights*. Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1994 [1651]. *Leviathan*. Hackett.
- Kant, Immanuel. 1996 [1797]. *The Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press.
- Locke, John. 2003 [1690]. *Two Treatises of Government*. I *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, red. Ian Shapiro. Yale University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *Is Patriotism a Virtue?* The Lindley Lecture. University of Kansas Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1985. *After Virtue*. Duckworth.
- Mill, John Stuart. 1998 [1861]. *Considerations on Representative Government*, i John Gray (red.), *On Liberty and Other Essays*. Oxford University Press.
- Miller, David. 2005. "Reasonable Partiality Towards Compatriots", *Ethical Theory and Moral Practice*, 8 (63–81).
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33:2 (113–147).
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basil Blackwell.
- Okin, Susan Moller. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1915 [1772]. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. I *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, red. C. E. Vaughan. Cambridge University Press.

- Rousseau, Jean-Jacques. 1966a [1762]. *Du contrat social*. Garnier-Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1966b [1762]. *Émile ou de l'éducation*. Garnier-Flammarion.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1:3 (229–243).
- Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge University Press. Sv. övers. *Praktisk etik*, andra uppl. Thales 1995.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. Blackwell.
- Wellman, Christopher Heath. 2000. "Relational Facts in Liberal Political Theory: Is There Magic in the Pronoun 'My'?", *Ethics*, vol. 110:3 (537–562).