

# Om flyktingar och mänskliga rättigheter

## 1. INLEDNING

I diskussionen kring den flyktingkris som nyligen drabbat Europa hävdas ofta att relativt välbeställda och stabila demokratiska stater som Sverige har en moralisk plikt att öppna sina gränser för människor som av regimer och miliser i sina hemländer ställts inför valet mellan att fly eller att dö. Att politiska gemenskapers moraliska plikter skulle begränsas till de egna medlemmarna, eller att dessa medlemmars rättigheter bör prioriteras framför icke-medlemmars, ses i detta sammanhang som ett förlegat och oberättigat uttryck för nationellt egenintresse.

Jag vill här utveckla ett argument där mänskliga rättigheter ger såväl en grund som gränser för en stats plikt att ta emot flyktingar.

## 2. FLYKTINGAR, STATER OCH RÄTTIGHETER

Den kanadensiske statsvetaren Joseph Carens har påpekat att "[o]m man ... tar flyktingars moraliska anspråk på allvar, så är det inte uppenbart varför deras anspråk på ett inträde som är nödvändigt för att skydda deras mest basala rättigheter bör underordnas de mycket mindre vitala intressena hos den mottagande statens medlemmar".<sup>1</sup> Carens menar alltså att behov och rättigheter bör tillmätas betydelse utifrån deras relativa vikt och oberoende av nationaliteten hos deras innehavare. Med denna utgångspunkt kommer han till slutsatsen att rika länder inte fullgör sina plikter avseende flyktingmottagande: "Jag ser inte hur någon demokratisk stat i Europa eller Nordamerika av idag skulle kunna hävda att den har tagit emot så många flyktingar att den nu är moraliskt berättigad att avvisa verkliga flyktingar."<sup>2</sup> (Med "verkliga" flyktingar menar Carens människor som flyr för sina liv undan förföljelse, snarare än för att förbättra sin ekonomiska situation.)

Andra är mer skeptiska till att likställa medborgares och icke-medborgares rättigheter på det sätt som Carens förespråkar. Christopher Heath

<sup>1</sup>Carens 2013, s. 219.

<sup>2</sup>Carens 2013, s. 220.

Wellman betonar föreningsfriheten som en bärande del av en politisk gemenskaps rätt till självbestämmande. Givet att föreningsfrihet inkluderar en rätt att *inte* förena sig med andra, så drar Wellman slutsatsen att ”varje legitim stat har rätten att stänga sina dörrar för alla potentiella immigranter, även för flyktingar som desperat söker asyl undan inkompetenta eller korrupta politiska regimer som är antingen oförmögna eller ovilliga att skydda sina medborgares grundläggande moraliska rättigheter”.<sup>3</sup>

Frågan om politiska gemenskapers plikter mot flyktingar får ytterligare en dimension om vi antar att vissa flyktingar har mer välgrundade anspråk på vår hjälp än andra. Michael Walzer tänker sig att vi har särskilda plikter mot människor som är ”förföljda eller förtryckta därför att de liknar oss”. Med ”liknar oss” menas här också ideologisk samsyn: ”Ideologisk likaväl som etnisk samhörighet kan skapa band över politiska gränser, i synnerhet när vi, till exempel, gör anspråk på att stå för vissa principer i vårt gemensamma liv och uppmuntrar män och kvinnor på andra håll att försvara dessa principer.”<sup>4</sup>

Denna ideologiska närhetsprincip innebär givetvis också att vissa flyktingar *inte* kan göra anspråk på vår hjälp, eftersom de har bekämpat de värden som vår politiska gemenskap står för genom att förtrycka och förfölja människor som försvarat mänskliga rättigheter och genom att bidra till att oberättigat driva människor på flykt: ”Om . . . det inte finns något samband alls med enskilda offer, antipati snarare än samhörighet, så kan det inte finnas ett åliggande att välja dem framför andra lika behövande människor. Storbritannien och Förenta staterna skulle till exempel knappast ha kunnat åläggas att erbjuda skydd åt stalinister på flykt från Ungern 1956 om revolutionen där hade segrat.”<sup>5</sup>

Om vi renodlar ovanstående resonemang, så kan vi säga att två olika modeller för moraliska resonemang ställs mot varandra i flyktingfrågan. Dels har vi en modell som betonar mänskliga rättigheter, och där endast graden av flyktingarnas behov avgör frågan om staters plikt att ta emot dem. Dels har vi en modell som betonar antingen den mottagande statens rätt att säga nej till flyktingar, oberoende av deras behov, eller som åtminstone villkorar statens plikt att ta emot flyktingar till att gälla endast sådana som delar den mottagande statens grundläggande värderingar.

Men innan vi drar slutsatsen att argument om universella mänskliga rättigheter är oförenliga med mer partikularistiska argument rörande enskilda staters rätt att säga nej till åtminstone vissa flyktingar, så bör

<sup>3</sup>Wellman 2008, s. 109.

<sup>4</sup>Walzer 1983, s. 49.

<sup>5</sup>Walzer 1983, s. 50.

vi undersöka möjligheten att jämkä samman dessa båda modeller. När allt kommer omkring, så förefaller båda modellerna ha en viss intuitiv rimlighet över sig.

Föreställningen om varje flyktings rätt till skydd appellerar till övertygelsen om en grundläggande moralisk jämlikhet människor emellan, som inte låter sig åsidosättas av nationellt egenintresse. Mänskliga rättigheter är trots allt rättigheter som tillkommer *alla* människor, oberoende av deras nationstillhörighet. Lika behov ska ges lika skydd, oavsett om det handlar om en medlem av vår egen politiska gemenskap eller en främling som tvingats lämna sin egen politiska gemenskap.

Å andra sidan är det också rimligt att tänka sig att en stats primära plikter avser dess egna medborgare, inte mänskligheten i stort. En god stat kan inte vara opartisk i valet mellan att garantera sina egna eller någon annan stats medborgares rättigheter till utbildning och sjukvård, lika lite som en god förälder kan se det som en öppen fråga om hon ska rädda sitt eget eller någon annans barn från att drunkna. Vi förväntar oss att vår stat skyddar våra rättigheter och inte hanterar oss som bara en resurs till säkerställandet av global välfärd. Men då måste också skyddet för våra rättigheter kunna sätta gränser för vår stats flyktingmottagande.

Staten, i all sin historiska och geografiska partikularitet, är inte oväsentlig ur ett universellt rättighetsperspektiv. Det är en vanlig tanke inom den politiska filosofin att stater är åtminstone instrumentellt nödvändiga för det lokala upprätthållandet av universella mänskliga rättigheter inom ett visst territorium. Hobbes' berömda formulering om livet i det statslösa tillståndet som "ensamt, fattigt, otäckt, djuriskt, och kort"<sup>6</sup> förefaller också bekräftas av mer samtida erfarenheter av sönderfallande stater (Liberia, Somalia, Afghanistan, Irak, Syrien).

Alla stater skyddar förvisso inte mänskliga rättigheter. Vissa stater (de röda khmerernas Kambodja, Kimdynastins Nordkorea, talibanernas Afghanistan) är närmast institutionaliserade hot mot dessa rättigheter. Men sådana exempel är ett argument för att ersätta orättfärdiga stater med rättfärdiga stater, inte för att ersätta dem med ett statslöst tillstånd.

Michael Ignatieff har påpekat att "stabla stater erbjuder möjligheten av nationella rättighetsregimer, och dessa förblir det viktigaste skyddet för individuella mänskliga rättigheter".<sup>7</sup> Vi kan här också erinra oss Hannah Arendts beskrivning av de statslösa flyktingarnas rättslöshet i mellankrigstidens Europa. När människors *medborgerliga* rättigheter väl hade upphävts, så var deras *mänskliga* rättigheter inte mycket värda: "[I] det ögonblick människor stod utan sin egen regering och var tvungna att sätta sin lit till sina minimirättigheter, så fanns ingen myndighet där

<sup>6</sup>Hobbes (1651) 1994, s. xiii, 9, 76.

<sup>7</sup>Ignatieff 2001, s. 23.

för att skydda dem och ingen institution var villig att garantera dem . . . förlust av nationella rättigheter var identiskt med förlust av mänskliga rättigheter.”<sup>8</sup>

Staten som institution är inte tillräcklig, men den förefaller vara nödvändig för förverkligandet av mänskliga rättigheter, inte minst i samband med flyktingmottagande. Detta är också en poäng som har gjorts av Thomas Nagel: ”Vi behöver inte institutioner för att göra det möjligt för oss att låta bli att kränka andra människors rättigheter, men institutioner är outhärliga för att göra det möjligt för oss att fullgöra räddningsplikten gentemot människor i trångmål över hela världen.”<sup>9</sup>

Låt oss alltså anta att stater är nödvändiga för upprätthållandet av mänskliga rättigheter. Vad får detta antagande för konsekvenser för en stats plikt att ta emot flyktingar? Tvärt emot vad många kanske tror, så innebär det inte ett stöd för ett villkorslöst mottagande av alla som behöver skydd. En central fråga kommer i stället att handla om hur ett visst flyktingmottagande kommer att påverka statens förmåga att upprätthålla mänskliga rättigheter på det territorium som den kontrollerar.

Utgångspunkten här är alltså mänskliga rättigheter, inte statsnytta. Det argument jag vill utveckla hävdar inte att flyktingmottagande ska avgöras med hänvisning till vad som gagnar den mottagande statens egenintresse. En stats moraliska legitimitet antas vara avhängig dess upprätthållande av mänskliga rättigheter och mänskliga rättigheter ska även vara vägledande för statens flyktingpolitik – samma mänskliga rättigheter som flyktingarna åberopar när de begär statens skydd.

### 3. DET GEWIRTHIANSKA ARGUMENTET FÖR MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER

Eftersom mänskliga rättigheter spelar en så stor roll för denna diskussion måste vi först komma till någon klarhet om dessa rättigheters grunder och innehåll. Den typ av intuitionism som ofta utmärker argumentationen kring mänskliga rättigheter är ett problem i sammanhanget, eftersom den slår fast mer än vad den förklarar. Svepande deklARATIONER har här varit regel snarare än undantag, från Thomas Jeffersons deklARATION att det är en av flera ”självklara” sanningar att det finns ”oförytterliga rättigheter” till ”liv, frihet, och sökandet efter lycka”<sup>10</sup> till Robert Nozicks axiomatiska tes att ”[i]ndivider har rättigheter, och det finns saker som ingen person eller grupp kan göra mot dem (utan att kränka deras rättigheter)”<sup>11</sup>

<sup>8</sup>Arendt (1951) 2004, s. 370–71.

<sup>9</sup>Nagel 2005, s. 131–32.

<sup>10</sup>Jefferson (1776) 1994, s. 24.

<sup>11</sup>Nozick 1974, s. ix.

Alla teorier om mänskliga rättigheter är emellertid inte intuitionistiska. Alan Gewirth utvecklade under 1970-talet en rationalistisk grund för rättigheter, enligt vilken vi, i vår egenskap av att vara agenter, måste göra anspråk på de nödvändiga villkoren för framgångsrikt handlande, och att dessa anspråk också medför ett hävdande av universella rättigheter. Gewirths modell har räknats som ”ett av de mest välstrukturerade och bärkraftiga argumenten för ett antagande om grundläggande mänskliga rättigheter”.<sup>12</sup> Jag ska i det följande använda mig av hans argument, men också utveckla det för att kunna tillämpa det på flyktningmottagandets etik, som Gewirth själv inte har skrivit något om.

Gewirths utgångspunkt är att allt mänskligt handlande har en värderande komponent, i så måtto att varje agent måste se det som något gott att målet för hennes handlande blir förverkligat. Olika agenter har förstas olika mål, men alla agenter måste, om de är rationella, se de generellt nödvändiga villkoren för allt framgångsrikt handlande som *nödvändiga nyttigheter*. Enligt Gewirth utgörs dessa nödvändiga nyttigheter av *frihet* och *välbefinnande*. Frihet är att kunna kontrollera sitt uppträdande i enlighet med sina egna val, utan att vara tvingad av andra personer eller begränsad av inre tvåångsföreställningar. Välbefinnande för en agent handlar om att ha de fysiska, mentala, sociala, kunskapsmässiga, och ekonomiska förutsättningarna för att framgångsrikt kunna förverkliga sina mål.

Frihet kan förekomma i två former, dels som *dispositionell* frihet, dels som *episodisk* frihet. En person som tvingas stanna för rött ljus har förlorat frihet i en episodisk mening. Hon kan inte göra som hon vill, men endast med avseende på handlingen att omedelbart köra vidare. I alla andra avseenden är hennes frihet intakt. En person som däremot förslavas eller fängslas har förlorat frihet i den dispositionella meningen. Hon är förhindrad att göra som hon vill med avseende på handlande i största allmänhet och inte bara med avseende på enstaka handlingar vid en enstaka tidpunkt. Ur ett agentperspektiv är därför dispositionell frihet viktigare än episodisk frihet.<sup>13</sup>

Välbefinnande kommer i tre nivåer. *Basalt* välbefinnande inkluderar grundläggande fysiska och psykiska förutsättningar för att över huvud taget kunna handla, som liv, hälsa, fysisk integritet, och mental jämvikt. *Nonsubtraktivt* välbefinnande handlar om att kunna ha en oförminskad handlingskapacitet och slippa att utsättas för till exempel stöld eller förtal. *Additivt* välbefinnande handlar om att kunna utvidga sin handlingskapacitet, till exempel genom att ha tillgång till utbildning och inkomster.

De tre nivåerna av välbefinnande utgör en hierarki, där basalt välbefinnande är viktigare än nonsubtraktivt välbefinnande, som i sin

<sup>12</sup>Hinman, s. 197.

<sup>13</sup>Gewirth 1978, s. 52.

tur väger tyngre än additivt välbefinnande. Utan basalt välbefinnande kan man antingen inte handla alls eller endast med stora svårigheter, utan nonsubtraktivt välbefinnande kan man handla, men med sämre möjligheter att lyckas, och utan additivt välbefinnande har man samma handlingskapacitet som tidigare, men inte vad som krävs för att kunna förbättra sin handlingskapacitet.<sup>14</sup>

Mot bakgrund av att de är generellt nödvändiga för agenter framgångsrika handlande tillskriver Gewirth alla rationella agenter värdeomdömet ”Min frihet och mitt välbefinnande är nödvändiga nyttigheter”.<sup>15</sup> Och eftersom frihet och välbefinnande utgör just *nödvändiga* nyttigheter som ingen agent kan vilja undvara, så måste, enligt Gewirth, varje agent också göra anspråk på *rättigheter* till frihet och välbefinnande. Tanken här är att det är logiskt omöjligt för en agent att acceptera både att frihet och välbefinnande är oumbärliga för henne som agent och att andra agenter får hindra henne från att ha frihet och välbefinnande: ”Agenten säger således att eftersom frihet och välbefinnande är nödvändiga nyttigheter för honom, så bör andra personer strikt åtminstone avhålla sig från att hindra honom från att ha dem. Och detta är likvärdigt med att säga att han har rätt till dem, eftersom agenten gör gällande att andra personer gentemot honom har denna strikta plikt att åtminstone inte hindra honom.”<sup>16</sup>

Så här långt talar agenten bara ur sitt eget perspektiv, utifrån sitt egenintresse i att andra agenter inte hindrar henne från att ha vad som är nödvändigt för framgångsrikt handlande. Men eftersom det är själva agentskapet, med dess inbyggda positiva värdering av framgångsrikt handlande, som ligger till grund för rättighetsanspråket, så måste varje agent också acceptera det universella omdömet att *alla* agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande. Detta är en tillämpning av universaliserbarhetsprincipen, enligt vilken ”de rättigheter som agenten gör anspråk på för egen del måste han logiskt medge tillhör också alla andra personer som är i relevanta avseenden lika honom själv”.<sup>17</sup>

#### 4. VILLKORET OM JÄMFÖRBARA KOSTNADER OCH FLYKTINGMOTTAGANDE

Rättigheterna till frihet och välbefinnande har en positiv dimension, som blir relevant för diskussionen om flyktingmottagande. Enligt Gewirth gäller att ”närhelst en person vet, att om inte han handlar på ett visst sätt så kommer andra personer att lida basala skador, och han är direkt kapabel

<sup>14</sup> Gewirth 1978, s. 53–56.

<sup>15</sup> Gewirth 1978, s. 61.

<sup>16</sup> Gewirth 1978, s. 79–80.

<sup>17</sup> Gewirth 1978, s. 109.

att handla på detta sätt utan någon jämförbar kostnad för egen del, så är det hans moraliska plikt att handla för att förhindra dessa skador”.<sup>18</sup> Att medvetet och avsiktligt underlåta att rädda en nödställd är, enligt Gewirths argument, likvärdigt med att medverka till att den nödställdes rätt till basalt välbefinnande åsidosätts. En medveten och avsiktlig underlåtelse är också en handling, och om en sådan underlåtelse orsakar att en nödställd omkommer, så är den försumlige räddaren skyldig till att ha åsidosatt den nödställdes rätt till basalt välbefinnande. Gewirth beskriver ett fall där Carr, som med lätthet hade kunnat rädda Davis från att drunkna, struntar i Davis’ öde med följden att Davis omkommer:

Det är inte bara att Carr inte väljer att rädda eller att röra sig i riktning mot Davis; det är snarare så att han positivt väljer att inte rädda eller att röra sig i riktning mot Davis när han skulle ha kunnat göra det till ringa kostnad för sig själv. ... Carr låter genom sin passivitet Davis drunkna och är således en kausal faktor i hans drunknande, eftersom hans avsiktliga underlåtelse att komma till Davis’ räddning är ett nödvändigt och tillräckligt villkor för drunkningen. ... Carr kränker alltså Davis’ rätt till basalt välbefinnande genom att låta Davis’ dödliga belägenhet fortsätta till sin fullbordan när han med lätthet skulle ha kunnat rädda honom.<sup>19</sup>

Viktigt i sammanhanget är formuleringarna ”till ringa kostnad” och ”med lätthet”. Gewirth förutsätter inte en gränslös räddningsplikt. Räddarens rättigheter till välbefinnande är ju inte mindre värda än den nödställdes. Därför begränsas en potentiell räddares plikter av ett villkor om jämförbara kostnader:

Med ”jämförbar kostnad” avses att han inte är ålagd att riskera sitt eget liv eller andra basala nyttigheter för att rädda en annan persons liv eller andra basala nyttigheter, och samma sak med de andra komponenterna i handlandets nödvändiga nyttigheter.<sup>20</sup>

Vad som gäller för individer kan med vissa modifikationer överföras till att gälla också för stater. Statens uppgift i Gewirths teori är relaterad till dess instrumentella nödvändighet för upprätthållandet av frihet och välbefinnande inom ett visst territorium och de människor som lever på detta territorium. Den *minimala* staten är nödvändig för att upprätthålla de negativa rättigheterna till välbefinnande och förhindra att individer eller grupper utsätter varandra för våld och andra rättighetskränkningar. Den *demokratiska* staten skyddar rätten till frihet och garanterar att de lagar som invånarna är skyldiga att lyda är antagna med deras direkta

<sup>18</sup>Gewirth 1978, s. 217.

<sup>19</sup>Gewirth 1978, s. 220–21.

<sup>20</sup>Gewirth 1978, s. 218.

eller indirekta samtycke. Den *understödjande* staten, slutligen, har som uppgift att värna invånarnas positiva rättigheter till välbefinnande, och tillse att de i görligaste mån garanteras nödvändig sjukvård, utbildning, och allmänna nyttigheter som ren luft, rent vatten, kommunikationer, bibliotek, och så vidare.<sup>21</sup>

Stater kan ha skyldigheter som går bortom hävdandet av de egna medborgarnas rättigheter. Gewirth noterar till exempel att det finns en biståndsplikt, sådan att "Nation A har en strikt plikt att ge mat till Nation B när Nation A har ett överskott av mat medan Nation B saknar tillräckligt med mat för att föda sin befolkning med följd att ett ansevärt antal människor hotas av svält".<sup>22</sup> Här är det återigen villkoret om jämförbara kostnader som spelar in. I händelse av en konflikt mellan rätten till basalt välbefinnande (att slippa svälta) och rätten till nonsubtraktivt välbefinnande (att inte behöva avstå från något av sin egendom), så väger rätten till basalt välbefinnande tyngre.

Villkoret om jämförbara kostnader gör det också möjligt att säga något om flyktingmottagande som moralisk plikt för stater. Å ena sidan har vi flyktingar som flyr för att slippa bli mördade, lemlästade, eller förslavade och vars dispositionella frihet och basala välbefinnande alltså är hotade. Här gäller, liksom i fallet med Carr och Davis ovan, att en vägran att ta emot flyktingarna innebär ett nödvändigt och tillräckligt villkor om inte för att de faktiskt ska dö, så åtminstone för att de ska försättas i livsfara. Å andra sidan har vi stater som kan få vidkännas ekonomiska kostnader för mottagandet av flyktingar, åtminstone i ett kort perspektiv, och alltså drabbas av en förlust i nonsubtraktivt välbefinnande. (Även om rätten till asyl inte är en rätt till försörjning, så är det svårt att separera åtagandet att ta emot flyktingar från ett åtagande att åtminstone ge dem tak över huvudet och mat för dagen till dess att de kan försörja sig själva genom eget arbete, vilket kan dröja länge beroende på språksvårigheter, brister i utbildning, och låg efterfrågan på arbetskraft.)

Så långt skulle det se ut som om villkoret om jämförbara kostnader innebär en obegränsad plikt att ta emot alla som flyr från en krigszon, eftersom alternativet till att ta emot dem är att de mördas, lemlästas, eller förslavas. Flyktingarnas rättigheter till dispositionell frihet och basalt välbefinnande väger tyngre än den mottagande statens och dess medborgares rätt till nonsubtraktivt välbefinnande, och enbart det faktum att flyktingmottagandet innebär kostnader för den mottagande staten befriar inte staten från dess plikt att ta emot flyktingar. (Undantaget är om kostnaderna blir så stora att de går ut över den mottagande statens möjligheter att tillgodose de egna medborgarnas basala välbefinnande,

<sup>21</sup>Gewirth 1978, s. 294–95, 308–9, 313–14.

<sup>22</sup>Gewirth 1982, s. 207.



till exempel genom att göra det omöjligt att tillhandahålla sjukvård för alla medborgare.) Men villkoret om jämförbara kostnader innebär också viktiga inskränkningar i plikten att ta emot flyktingar.

En stat är framför allt inte skyldig att ta emot flyktingar som kan utgöra ett hot mot de egna medborgarnas (eller andra flyktingars) rättigheter till dispositionell frihet och basalt välbefinnande. Terrorister och fanatiker, som har på dagordningen att införa en religiös diktatur och att mörda ”otrogna” har ingen rätt till skydd i en stat vars själva moraliska legitimitet vilar på att den står upp för just de rättigheter som terroristerna och fanatikerna hotar. Detta gäller också religiöst intoleranta individer, som kanske inte avser att upprätta en fullskalig teokrati, men som i sin närmiljö avser att tvinga kvinnor att skyla sig, som anser att sexuella förbindelser utanför äktenskapet eller homosexualitet bör straffas med döden, och som rent allmänt motsätter sig individers rätt att ifrågasätta, förändra och utmana religiösa tabun och traditioner. Att ge dessa intoleranta individer skydd skulle innebära att den mottagande staten, i strid med sitt åtagande att upprätthålla allas rättigheter till frihet och välbefinnande, gör det möjligt för intoleranta grupper att hindra andra människor från att ha dessa rättigheter.

Motsvarande gäller för flyktingar som begår våldsbrott (som mord, misshandel, eller våldtäkt) efter att de blivit mottagna. De utnyttjar den säkerhet för deras egna rättigheter som den mottagande staten erbjuder till att förgripa sig på andra människors basala välbefinnande och därmed undanröjer de grunden för sin egen rätt till skydd. Den mottagande statens uppgift är ju att i görligaste mån upprätthålla mänskliga rättigheter på sitt territorium, inte att göra det möjligt för inkommande personer att där beröva andra människor deras basala välbefinnande.

Ett rättighetskänsligt system för flyktingmottagande måste alltså kunna skilja mellan flyktingar som är offer och förtjänar skydd och flyktingar som själva är förövare och som utgör ett hot mot andras frihet och välbefinnande. Ett sådant rättighetskänsligt system fordrar också en grannliga asylprocess, där flyktingars identitet och bakgrund kan fastställas. Här är det också flyktingens plikt att medverka till en sådan process, genom att kunna styrka sin identitet och sin bakgrundshistoria. Det är flyktingen som gör anspråk på en rätt till den mottagande statens skydd, och då är det också rimligt att han styrker att han uppfyller villkoren för denna rätt.

I detta sammanhang bör man också notera, att flyktingens rätt till mottagande förutsätter att hans dispositionella frihet och basala välbefinnande verkligen är hotat. En person som kommer direkt från en krigszon, jagad av lokala miliser eller av en diktaturens väpnade styrkor uppfyller detta villkor. Men en person som först har tagit sig i säkerhet

över gränsen till närmaste grannland och som sedan ger sig av vidare från detta land till ett tredje land, i hopp om bättre försörjningsmöjligheter eller utbildningsmöjligheter för sina barn, uppfyller inte detta villkor. Denne person är en *migrant*, snarare än en flykting. Det må vara förståeligt att människor söker sig till länder där deras framtidsutsikter är så goda som möjligt, men det finns inte samma plikt för den mottagande staten att ta emot dem som i fallet med genuina flyktingar, där mottagande eller icke-mottagande blir till en fråga om liv eller död.

Migranten som söker sig en bättre framtid kan förvisso åberopa en rätt till additivt välbefinnande. Men denna rätt måste den mottagande staten våga mot de egna medborgarnas motsvarande rättigheter. Flyktingars rätt till basalt välbefinnande väger tyngre än medborgarnas rätt till nonsubtraktivt välbefinnande, men migranternas rätt till additivt välbefinnande (att kunna förbättra sin ekonomiska situation) väger inte tyngre än medborgarnas rätt till nonsubtraktivt välbefinnande (att inte få sina ekonomiska resurser försämrade). Det innebär inte att en stat har en plikt mot sina medborgare att stänga gränsen för migranter. (En stat kan till exempel anta att migranterna på längre sikt kommer att bidra till statens skatteintäkter och därmed se deras mottagande som en god investering för framtiden, även till priset av vissa kostnader här och nu.) Men det innebär att staten är i sin fulla rätt att fatta sitt beslut på ekonomiska snarare än på humanitära grunder.

## 5. SLUTSATSER

En moraliskt legitim stat ser som sin uppgift att inom sitt territorium upprätthålla mänskliga rättigheter till frihet och välbefinnande. Fullgörandet av denna uppgift medför en strikt plikt att ta emot flyktingar, som riskerar att annars berövas dispositionell frihet och basalt välbefinnande. Undantagna från rätten till skydd är flyktingar som själva kan antas utgöra ett hot mot den mottagande statens medborgares (eller andra flyktingars) dispositionella frihet och basala välbefinnande och vars närvaro alltså är oförenlig med det lokala upprätthållande av mänskliga rättigheter som är statens uppgift. I fallet med migranter finns endast en villkorlig plikt till mottagande, om tillgodoseendet av migranternas rätt till additivt välbefinnande är förenligt med de egna medborgarnas rätt till nonsubtraktivt välbefinnande.

## LITTERATUR

Arendt, Hannah. (1951) 2004. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

- Carens, Joseph. 2013. *The Ethics of Immigration*. New York: Oxford University Press.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hinman, Lawrence. 2013. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Boston: Wadsworth.
- Hobbes, Thomas. (1651) 1994. *Leviathan*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ignatieff, Michael. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Jefferson, Thomas. (1776) 1994. "The Declaration of Independence". I *The Essential Thomas Jefferson*, red. John Gabriel Hunt, s. 24–30. New York: Gramercy Books.
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs* 33, nr 2, s. 113–47.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Padstow: Basil Blackwell.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell.
- Wellman, Christopher Heath. 2008. "Immigration and Freedom of Association". *Ethics* 119, nr 1, s. 109–41.