

Fullständiga rättigheter



# Fullständiga rättigheter

Ett försvar för de 21 första artiklarna i FN:s  
deklaration om de mänskliga rättigheterna

JOHAN NORBERG

Timbro

Tidigare utkomna Pejlingar:

- Nr 1 Den fula ankungen eller den oälskade liberalismen (Carl Rudbeck)
- Nr 2 Inte bara valloner – invandrare i svenskt näringsliv under 1 000 år (Anders Johnson)
- Nr 3 Djur är inte människor – en filosofisk granskning av veganismen (Ingemar Nordin)
- Nr 4 Den rätta medicinen – apoteksmonopolet vid vägs ände (Margit Gennser)
- Nr 5 Bidragskulturen – filosofin bakom socialbidraget (Helena Rivière)
- Nr 6 Den nya fattigdomen av (Maria Rankka)
- Nr 7 Kretsloppsstat eller kretsloppssamhälle? (Gunnar Strömmer, red)
- Nr 8 Creole love call (Carl Rudbeck)
- Nr 9 Svaghetens moral (Dick Erixon)
- Nr 10 Thamgrepp (Fredrik Haage)
- Nr 11 Fakta och myter om globaliseringen. En artikelserie ur *The Economist* med förord av Anders Åslund
- Nr 12 Positiv särbehandling är också diskriminering (Thomas Gür)
- Nr 13 Förnyelse i USA (Svend Dahl)
- Nr 14 Valser om arbetets slut (Mauricio Rojas)
- Nr 15 Hälften så dyrt, dubbelt så bra. Förbättra Sverige genom att halvera de offentliga utgifterna (Anders Åslund)
- Nr 16 Asiens kris är inte kapitalismens (Tomas Larsson)
- Nr 17 Irland – den globala ön (Maria Rankka och Jonas Hellman)
- Nr 18 Leva fritt och leva väl (Per Ericson)
- Nr 19 Miljöpartiet i det politiska kretsloppet (Mats Johansson)
- Nr 20 Skattjakten. En kritik av skatteharmonisering inom EU (Kurt Wickman)
- Nr 21 VARNING – livet kan leda till döden! En kritik av nollvisioner (Mats Ekelund)

© Författaren och AB Timbro 1999

Omslag: Formgivningsverket

Sättning: Melanders Fotosätter, Stockholm

Tryck: Elanders Gotab, Stockholm 1999

ISBN 91-7566-419-4

ISSN 1402-9391

# Innehåll

Introduktion	7
I. Rättigheter	11
Vad är en rättighet?	11
FN:s rättigheter	16
Urholkning	22
– <i>Ovillkorliga</i>	22
– <i>Förenliga</i>	25
– <i>Universella</i>	27
– <i>Rättighetsinflation</i>	28
II. Frihet	31
Behovet av begreppet	33
Påstådd ofrihet	38
Att förfoga – över sig själv och andra	42
Tvång	45
Varför rättigheter?	48
Negativ frihet ej blott negativ	56
Kommer brödet först och sedan moralen?	57
Noter i texten	61
Litteratur	70



# Introduktion

DET FINNS NÅGOT som gör västvärlden unik. Det är inte välståndet, marknadsekonomin, individualismen, religionsfriheten, respekten för medmänniskan eller motviljan mot grym behandling. Det är i stället den faktor som förenar dessa: Rättigheter. Idén att alla människor bör skyddas mot andras försök att kränka dem, eller tvinga dem att leva på andras villkor – överhetens eller majoritetens. Rättigheter har tillåtit människor att på egen hand söka efter det goda livet och goda gemenskaper i frivillig samverkan med andra, vilket har möjliggjort nya lösningar och experiment som revolutionerar och förbättrar kultur, vetenskap, teknologi, ekonomi och allas våra levnadsomständigheter. 1700- och 1800-talen innebar i västvärlden ständiga framsteg för rättigheterna. Rätten att tänka fritt följdes av rätten att handla fritt i ekonomiska göromål och den följdes av rätten att kontrollera och delta i de offentliga besluten. 1900-talet medförde enorma bakslag i form av totali-

tarismens fullständiga förnekande av alla individuella rättigheter, men efter nazismens och kommunismens fall ser det återigen ut som att demokrati och rättighetsideal sprider sig över världen. Den respekt som stater och medborgare i ord uttrycker för individuella rättigheter har vuxit kraftigt sedan andra världskriget.

Men samtidigt som idén om mänskliga rättigheter sprider sig över världen ser det ut som om förståelsen för vad den innebär håller på att bli vagare. Det gäller bl a i europeisk debatt, där de en gång fick sin inflytelserika utformning. Traditionellt betraktas rättigheter som ovillkorliga. En rättighet var ett obetingat krav på andras respekt, inte bara ett önskemål. Andra människor, eller staten, kunde ha mycket goda skäl att inte låta en person handla på ett visst sätt, men om personen visade sig ha rätt att göra det så avgjorde detta frågan. Därmed var sista ordet sagt. I dagens debatt ses rättigheter mer som önskemål eller som en målsättning. Diskussionen inleds med att man berättar om vilka rättigheter olika grupper har och sedan gör man en avvägning mellan dem och avgör vilka man kan uppfylla och vilka som får stå tillbaka.

I denna skrift diskuterar jag den främsta anledningen till att detta har skett – framväxten av s k välfärdsrättigheter. Jag tänker förklara vad rättigheter är och samtidigt visa varför välfärdsrättigheter är något helt annat än de klassiska rättigheterna. Välfärdsrättigheternas paradoxala och icke-absoluta form både strider mot klassiska rättigheter och bidrar till att hela tanken om rättigheter förlorar i status. I den andra avdelningen visar jag att de traditionella rättigheterna innebär rätten till frihet. Eftersom även frihetsbegreppet har diskuterats vilt under detta århundrade kommer jag att försvara synen på frihet som frihet



från fysiskt tvång, och samtidigt angripa idén om ”positiv frihet” i olika former.



# I. Rättigheter

Vad är en rättighet?

FÖR ATT KUNNA ta ställning till vilka rättigheter människor har måste vi först komma fram till vad rättigheter är. Vad menar vi när vi säger att någon har "rätt" till något eller till att göra något? Vi kan redan nu säga att det innebär ett anspråk på andra personer. En rättighet för mig är ett krav på andra. Traditionella rättigheter är frihetsrättigheter, och ställer negativa anspråk på andra: om jag har rätt att göra en viss sak, har andra en skyldighet att låta bli att stoppa mig att göra detta. Om jag har rätt att komma in på en krog betyder det att ingen får stoppa mig i dörren; om jag har rätt att uttrycka min åsikt betyder det att ingen får tysta mig; om jag har rätt till min inkomst betyder det att andra inte får ta den ifrån mig.

Rättigheter är moraliska anspråk. Det finns länder där en viss folkgrupp inte har rätt att tala sitt eget språk – men då talar vi om de rättigheter som det politiska systemet just där rå-

kar godkänna. När man, som i denna skrift, talar om moraliska rättigheter handlar det om vilka rättigheter som det politiska systemet *borde* erkänna. Rättigheter är alternativet till idén att makt är rätt. Även minoritetsgrupper har rätt att tala sitt språk, och när vissa stater inte erkänner den rätten så kränker de dessa individers rättigheter. Ibland kallar man detta "naturliga rättigheter". Med det avses inte att naturen har givit oss rättigheterna, utan att vi har dem helt enkelt för att vi är människor, för att vi är förnuftsvaror med en mänsklig natur. Individer har rättigheter, och *bara* individer har rättigheter. Det finns inga självständigt existerande kollektiv och organisationer som kan tillräkna sig några rättigheter som inte de ingående individerna redan har. Vi har lika rättigheter oavsett kön, ras, hudfärg, nationalitet, språk, religion, samhällsställning, egendom eller politisk uppfattning. Kommunitära tänkare har påpekat att denna Människa som saknar kön, hudfärg och sociala band är en rent abstrakt skapelse. Och det är visserligen sant, men det gör den inte mindre giltig. Just för att rättigheterna skall omfatta alla människor med olika egenskaper och bakgrund, och skydda alla gemenskaper och kulturer, måste man utelämna sociala och personliga egenskaper i rättighetsdeklarationen. Men att de utelämnas betyder inte att de inte finns.

En annan kategori än naturliga och mänskliga rättigheter är de kulturella eller konventionella rättigheterna, som inte är moraliska principer utan rent juridiska rättigheter, som man tillerkänns därför att man lever i ett visst samhälle och under en viss stat. Det kan dessutom finnas särskilda rättigheter som är ett resultat av att någon tar på sig en viss skyldighet genom sitt handlande. Om någon har lånat pengar av mig har jag rätt att få tillbaka dem, om jag skaffar barn så har barnet rätt att tas

om hand av mig tills det kan klara sig själv. Detta är rättigheter som är självpåtagna och är ett resultat av att någon har försatt sig i en viss situation, tagit på sig ett ansvar gentemot någon annan. När man i allmänhet talar om rättigheter syftar man inte på detta utan på de rättigheter som alla har, helt enkelt för att de finns till, oavsett i vilken stat de lever och utan ingångna avtal och skyldigheter.

Man skulle kunna tro att rättighetsbegreppet är överflödigt. I stället för att hävda att jag *har* en moralisk rätt till något skulle man helt enkelt kunna säga att det *är* moraliskt rätt att jag får det. Men det är egentligen två olika saker. Vi kan t ex säga att det möjligen *är* rätt att bjuda en person på middag om han bjöd oss på middag förra veckan, eller om han har hjälpt oss med en svår tenta. Men det uttrycker bara att det vore bra om vi gjorde så. Om vi i stället säger att den personen *har* rätt att få en middag av oss så innehar han ett mycket starkare anspråk. Det är inte bara så att det vore bra i största allmänhet. Om han faktiskt har rätt till en middag (t ex för att vi utlovade en sådan i utbyte för middag eller hjälp) är det vår skyldighet att ge honom den. Rättigheter är, med Loren Lomaskys ord ”det tunga artilleriet i vår moraliska arsenal”.<sup>1</sup> När vi säger att Per har rätt att lämna den stat han är född i eller att tycka vad han vill om regeringen, menar vi inte bara att det vore önskvärt eller bra att han fick göra det, eller att folk skulle vara snälla om de gick med på det. Vi menar att det är direkt fel att inte låta Per flytta fritt eller tycka vad han vill. Han har nämligen rätt att göra så, andra har en skyldighet att tillfredsställa den, och han behöver inte känna någon tacksamhet för det eftersom det är en grundläggande rättighet. Om någon stoppar Per från detta, t ex genom att sätta honom i fängelse, så begår de en orättvisa. Om man funderar

på hur någon skall behandlas så får alla andra önskemål vika om de krockar med en rättighet. Rättigheter fungerar som trumfen i ett kortspel, som slår ut alla andra kort – de är inte förhandlingsbara.<sup>2</sup> Vi får t ex inte döma någon för ett brott om han inte har begått det, oavsett om det skulle vara önskvärt av andra orsaker. Men eftersom rättigheter är moraliska krav som vi har på varandra kan de bara tillämpas på moraliska subjekt, individer som har förmåga att välja hur de skall handla. Det finns ingen mening med att säga att en person bör handla på ett visst sätt om han inte kan göra det. Rättigheter kan därför bara tillämpas på förnuftsvarer, på människor. Det finns ingen poäng med att hävda att man har rättigheter gentemot en häftapparat eller ett lejon. En blixtnedslåg kan skada dig och till och med döda dig, men den kan inte kränka dina rättigheter.

Rättigheter är sociala i den meningen att de säger något om hur vi bör behandla varandra. Men rättigheterna anger inte vilka handlingar som är önskvärda i allmänhet och i detalj, utan de förklarar bara hur vi är skyldiga att handla mot varandra, hur vi ovillkorligen måste, alternativt måste låta bli, att behandla varandra. Den sätter de ramar inom vilka vårt handlande får äga rum. Alldeles bortsett från om vi tycker att det någon gör är bra, om det skall uppmuntras, stödjas, fördömas eller motarbetas, finns frågan om vi dessutom kan stoppa dem från att göra det. Vi måste avgöra när vi får hindra andras handlingar, och följaktligen också när vi är skyldiga att låta dem handla fritt. Det är här som vi introducerar idén om rättigheter. En rättighet avgör vem som skall få kontrollera en viss handling. Om rättigheten gäller den egna kroppen innebär den att individen själv får bestämma vad hon skall göra med den och flytta den som hon vill, utan att skadas eller stoppas av andra; om rättig-

heten gäller religion säger den att individen får välja eller välja bort religion utan att förbjudas av andra; om man har rätt till yttrandefrihet innebär det att man får uttala sig fritt; om det är en äganderätt säger den att individen får göra som hon vill med sin egendom utan att hindras, osv. Och om vi har rätt till någonting från andra, t ex att få tillbaka ett lån, innebär det att vi får kontrollera andra personers handlingar – de har en förpliktelse att med sitt arbete och sin egendom förse oss med resurser för ändamålet. Om de inte gör det, t ex inte betalar tillbaka lånet, så kan vi gå till polisen som i sista hand med tvång ger oss det vi anses ha rätt till.

Följaktligen är rättigheter traditionellt sett mycket nära sammanlänkade med frihet. Rättighetsbegreppet började utvecklas under antiken i opposition mot den yttersta ofriheten: slaveriet. Vissa hävdade att även slavar hade en själ och ett förnuft och därför borde även de ha rätt att vara fria. När den amerikanska kontinenten upptäcktes i slutet av 1400-talet uppstod frågan om indianerna kunde förslavas eller utrotas, eller om de var rationella varelser och därför måste tillerkännas lika rättigheter. Därför utvecklades liberala rättighetsuppfattningar i Spanien i samband med försvaret av indianerna. De spanska skolastiker som försvarade indianerna menade att alla människor var rationella varelser och hade rätt att skapa sig en egen tillvaro. Därför borde européerna respektera indianernas rätt till liv, frihet och egendom.

Det var denna uppfattning som senare vidareutvecklades och på 1600-talet fick sin klassiska form i England, särskilt i den liberale filosofen John Lockes teorier. Rättigheter är i grunden rätten att vara fri, och frihet är att slippa drabbas av andras tvång. Att erkänna en persons rättigheter är enligt denna libe-

rala tradition att ge henne utrymme att välja och handla. Alltså var den en rätt inte att få någonting utan att få handla fritt. För Locke innebar t ex inte äganderätten primärt rätten att äga någonting, utan rätten att försöka förtjäna en viss egendom om man kunde och ville, och att få göra det man ville med den egendom man skaffat. På samma sätt innebar rätten till liv rätten att inte bli mördad eller skadad, inte att av någon annan hållas vid liv med livsmedel och läkarkunskaper. Och rätten att tala fritt var rätten att inte bli censurerad och fängslad för det man sade, inte att få en föreläsningssal eller tidningsspalt av någon annan.<sup>3</sup> Den av Locke inspirerade amerikanska självständighetsförklaringen från 1776, författad av Thomas Jefferson, var mycket tydlig när den förkunnade människans rätt till "the pursuit of happiness". Vi har inte rätt att få lycka av någon annan, men vi har rätt att sträva efter lycka genom att välja att handla på det vis som vi tror skall leda till lycka. Liberalismens svar på frågan om vem som skall få kontrollera beslut och handlingar är alltså enkelt: Den som närmast berörs av handlingen – den person som utför den.

## FN:s rättigheter

Vår tids mest berömda rättighetstext, FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna, har hunnit bli mer än femtio år gammal. Det är en högtidlig deklaration som antogs när FN:s generalförsamling sammanträdde i Paris 1948. Ingen nation röstade emot. Staterna påtog sig inga juridiskt bindande förpliktelser, men deklarationen var ändå en mäktig politisk avsiktsförklaring som banade väg för tvingande konventioner. Stödda på dem har rättsaktivister och medborgarrättsrörelser under efterkrigstiden kunnat pressa sina regeringar till demo-



kratisering och liberalisering. De 21 första rättigheterna är klassiska rättigheter i den västerländska, liberala traditionen. De förklarar att människan har rätt till frihet, politisk medbestämmanderätt, likhet inför lagen, rättssäkerhet, integritet, fri rörlighet, äganderätt och tanke-, samvets-, religions- och tryckfrihet. De förbjuder slaveri, tortyr, diskriminering, godtyckligt fängslande och retroaktiva straff. Man känner igen begreppsapparaten och anspråken från bland annat den amerikanska självständighetsförklaringen 1776, den franska rättighetsförklaringen 1789, och 16:e paragrafen i den svenska regeringsformen från 1809. Det handlar om rättigheter som alla människor har gentemot makthavarna, om en frihetssfär som staten inte får gripa in i. De förkunnar att människor inte får använda våld eller tvång mot någon eller förstöra hennes verksamhet och egendom. Vi kan kalla dem *frihetsrättigheter*. Ibland kallas de "negativa rättigheter" eftersom de ger folk en negativ skyldighet; att inte inkräkta på andras frihet, att låta andra vara i fred. Det var detta den store liberalen Adam Smith syftade på när han skrev följande i *The theory of moral sentiments*:

"Mere justice is, upon most occasions, but a negative virtue, and only hinders us from hurting our neighbour. [. . .] We may often fulfill all the rules of justice by sitting still and doing nothing."<sup>4</sup>

Men FN-deklarationen tar inte slut där. Den har totalt trettio artiklar, och bland de nio som följer finns rättigheter av ett helt annat slag än de tjugoen första. Artikel 22–27 räknar upp olika saker som människor behöver för att kunna leva ett bra liv, och förklarar att de har rätt att kräva dessa: social trygghet, en levnadsstandard som inkluderar föda, kläder, bostad, hälsovård, gratis undervisning, rätt till arbete, begränsad arbets-

tid, lagstadgad semester med bibehållen lön, rätt att njuta av konst och få tillgång till vetenskapens förmåner, trygghet i händelse av arbetslöshet, sjukdom och ålderdom. Dessa sju artiklar har en helt annan funktion än rätten till frihet, de kan bara respekteras om någon aktivt förser rättighetsinnehavaren med sjukvård, bidrag, arbete osv. Eftersom sådana rättigheter ger andra positiva förpliktelser kallas de ibland "positiva rättigheter", eller *välståndsrättigheter*. Rätten till frihet är ett skydd av individen och hennes handlingar – dvs de skyddar något som individen har eller skulle ha om inte andra människor ingrep i hennes liv. Välståndsrättigheter ger tvärtom individen rätt till någonting som hon *inte* har, och *inte skulle ha* om inte andra ingrep. Den av FN omtalade "rätten till utveckling" är typisk – den utlovar bokstavligen att människan har rätt till ett annat tillstånd än det hon är i. FN-deklarationen förklarar att alla har rätt att få något positivt, men anger inte med ett ord vem som har skyldighet att ge bort detta, eller hur dessa nyttigheter skall produceras. Frihetsrättigheter inbegriper däremot sådana förutsättningar, eftersom de säger att individen har rätt till en resurs eller ett visst tillstånd om hon ser till att skaffa den eller uppnå den. Välståndsrättigheterna är tysta på de punkterna – de innebär blott rättigheten att konsumera resurser. Alltså förutsätter de underförstått att människor i allmänhet är produktiva och skapar resurser, och att det finns en statsapparat som tar resurser från dem, t ex genom beskattning, tvångsarbete eller dirigering.<sup>5</sup>

Frihetsrättigheter kräver att staten begränsas och att den, när den agerar, håller sig till strikta spelregler för att inte inkräkta för mycket på medborgarnas liv och likhet inför lagen. Välståndsrättigheter anger inga begränsningar för staten, tvärtom

förklarar den att staten har skyldighet att öka sin makt för att forma om samhället och styra medborgarnas arbete till önskvärda resultat. Ett fritt, liberalt samhälle styrs av spelregler som gäller lika för alla, och där ingen underkastas en ledare. Därför blir egendomsfördelningen ett resultat av individernas fria val och handlingar, det kan inte förutsägas eller tvingas fram. Om man vill garantera ett visst resultat, t ex att vissa skall få en viss position, kräver detta ständiga, aktiva, statliga ingripanden i befolkningens liv. Därför är det inte konstigt att rätten till frihet har omhulrats i den liberala, västerländska traditionen, medan rätten till välfärd har betonats av de kommunistiska diktaturerna – som inte har velat respektera den individuella friheten, men gärna har flyttat fram statsmaktens positioner. FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna är i själva verket en kompromiss mellan västerlandets individualism och öststaternas kollektivism. Detta erkändes uttryckligen i rapporterna från den kommitté som arbetade med deklarationen. I *Report of the UNESCO Committee on the principles on the theoretical bases of the human rights* från 1945 förklaras att man arbetade med två olika principer om mänskliga rättigheter, varav den ena ”started, from the premises of inherent individual rights [. . .] while the other was based on Marxist principles”. Målet var att finna ”some common measure of the two tendencies”, en deklaration som ”by some means reconcile the various divergent or opposing formulations now in existence”.<sup>6</sup>

Den deklaration som blev resultatet var inte en kompromiss, utan en paradox. Det blev tjugoen förklaringar om att människor har rätt att vara fria, och sju förklaringar om att människor har rätt att utsätta andra för tvång för att tillfredsställa sina behov.<sup>7</sup> De fick 1966 varsin uppföljande konvention, ”Om

de medborgerliga och politiska rättigheterna” som huvudsakligen behandlar frihetsrättigheter, och ”Om de ekonomiska, sociala och kulturella rättigheterna” som huvudsakligen behandlar välfärdsrättigheter. Från officiellt håll, t ex den svenska regeringen, sägs det ofta att dessa båda former av rättigheter kompletterar varandra och är del av samma helhet. Den svenska regeringen är fullt medveten om att uppdelningen i två olika rättighetsperspektiv är ett resultat av motsättningarna under det kalla kriget. Men regeringens slutsats är inte att vi efter Berlinmurens fall kan lämna kommunismens och diktaturens rättighetsbegrepp på hyllan. Tvärtom hävdar den att vi nu kan konstatera att gränslinjen mellan de båda principerna är ”godtycklig”, och att de därför bör knytas närmare samman och ges samma vikt. I en skrivelse till riksdagen förklarar regeringen att: ”Presentationen av rättigheterna i kategorier innebär ingen gradering, de är alla viktiga. [Olika rättigheter är] ömsesidigt samverkande och delar av samma helhet.”<sup>8</sup>

Men det är att bortse från att de två formerna av rättigheter har fundamentalt olika funktioner. Frihetsrättigheter kräver att staten skall låta folk vara i fred, välfärdsrättigheter kräver tvärtom att staten skall tvinga medborgare att möta andras behov. Eftersom det finns mindre utrymme för frihet ju mer tvång det finns gäller också att det finns mindre utrymme för frihetsrättigheter desto fler välfärdsrättigheter det finns, och vice versa. Rättighetsprinciper är alltså inte bara olika, utan motsatta. Frihetsrättigheterna medför en negativ skyldighet för människor att avhålla sig från vissa kränkande handlingar, välfärdsrättigheterna en positiv skyldighet, att betala och ge oss det vi behöver. Frihetsrättigheter handlar alltså om processer, medan välfärdsrättigheter handlar om resultat. De förra be-

gränsar vad vi får göra mot varandra när vi strävar efter våra mål, men de garanterar inte på något vis att vi skall lyckas med att nå dem. De senare säger att vi skall få sträva efter att förtjäna en viss inkomst eller ett visst resultat, men inte att vi faktiskt skall lyckas. Välfärdsrättigheter säger tvärtom att vi skall få de saker vi tycker att vi behöver – socialförsäkringar, sjukvård eller arbete – om vi inte kan eller vill skaffa dem på egen hand. De garanterar kontroll över helt olika saker: Frihetsrättigheter säger att vi har rätt att bestämma hur vi skall handla, men garanterar inte att vi skall nå ett visst resultat. Välfärdsrättigheter innebär att vi inte har rätt att bestämma hur vi själva skall handla, eftersom vi skall tvingas ge andra vad de behöver. Men samtidigt garanterar de att vi skall få det vi anses behöva, av andra. Frihetsrättigheter ger oss kontrollen över våra egna beslut och handlingar, välfärdsrättigheter ger andra kontrollen över vissa av våra handlingar.<sup>9</sup>

Den liberala amerikanska filosofen Tara Smith har nyligen konstaterat att påhittet om välfärdsrättigheter introducerar ”a radical schizophrenia into the concept of rights”. Och vidare:

”Attempting to respect welfare rights alongside liberty rights would ask rights to perform diametrically opposed tasks: to protect individuals’ freedom to govern their own actions (via liberty rights) and to force individuals to act against their will (via welfare rights); to safeguard individuals’ pursuit of their own well-being (via liberty rights) and to compel individuals to act to promote the well-being of others (via welfare rights).”<sup>10</sup>

Att försvara FN:s tjugoen första artiklar om de mänskliga rättigheterna, måste därför samtidigt innebära att man kritiserar de följande sju.

## Urholkning

Det snabbt växande antalet välfärdsrättigheter har gjort att rättigheternas status har sjunkit. Det finns inre konflikter och problem med välfärdsrättigheterna som gör att de bidrar till att urholka rättigheternas moraliska anspråk. Tre av rättigheternas viktigaste egenskaper är att de är ovillkorliga, de är sinsemellan förenliga och de är universella. Det vill säga de måste vara viktigare än andra önskemål, de får inte krocka med varandra och de skall gälla alla lika. Men välfärdsrättigheterna bryter mot dessa tre grundläggande krav.

### *Ovillkorliga*

Att rättigheter är ovillkorliga innebär att de inte är förhandlingsbara. De är inte bara en målsättning eller ett önskemål, utan ett krav som andra måste uppfylla. Därför är det givetvis ett allvarligt problem om man hittar på rättigheter som är omöjliga att uppfylla. Hur skall t ex regeringar kunna se till att människans rätt till "utvecklingen av hans personlighet" (art 22) tillfredsställs? Och vilken politisk åtgärd kan göra att alla får tillfälle att "njuta av konsten samt att bli delaktig av vetenskapens framsteg och dess förmåner" (art 27)? Visst är det trevligt med vackra ord och idealistiska förhoppningar, men i en förklaring av vilka mänskliga rättigheter som staterna utan undantag måste respektera, bidrar de bara till att förvandla ovillkorliga krav till intet förpliktande babbel. FN hade lika gärna kunnat förklara att alla har rätt till ett liv fyllt av glädje och kärlek.

Men inte heller mer materiella välfärdsrättigheter är ovillkorliga eller enkelt avgränsade. Om staten eller FN hävdar att vi har rätt till en viss levnadsstandard är det inte något en gång

för alla givet. Det är en rättighet som man har inte därför att man är människa, utan för att man råkar ha fötts i ett visst samhälle med viss politik och ekonomisk nivå. I FN-deklarationen klargörs att välfärdsrättigheterna skall uppfyllas ”med hänsyn tagen till varje stats organisation och resurser” (art 22). Det är en rättighet som inte kan se likadan ut i ett fattigt land i tredje världen som i ett rikt europeiskt land, och inte på samma vis på medeltiden som på 1900-talet, och inte heller likadan i högsom i lågkonjunktur. Rätten att slippa bli utsatt för tvång ser likadan ut oavsett samhälle och ekonomiska förhållanden. Rätten till välfärd förändras däremot med samhällets ekonomiska utrymme och prioriteringar. Rättigheterna kan få stå tillbaka i några år för att ekonomin skall växa så att fler välfärdsrättigheter kan tillfredsställas i ett senare skede. De kan införas och avskaffas av staten utifrån vad den bedömer som lämpligt och möjligt i den givna situationen. Vad innebär rätten till sjukvård? Hur avgör man vilken vård man har rätt till om behoven är större än samhällsresurserna? Hur lång skall den betalda semester vara som man anses ha rätt till? Svaret på dessa frågor ges i avvägningar som måste göras av politiker och väljarmajoriteter. De är alltså mer målsättningar än rättigheter, förhandlingsfrågor mer än något ovillkorligt. SNS Demokratiråd har träffande beskrivit utvecklingen:

”Begreppet rättighet har idag blivit så populärt att det hotar att urvattnas. Många politiska beslut formuleras numera i termer av rättigheter. Lagstiftningen om barnomsorg är ett sådant exempel. Vardagspolitikens meningsskiljaktigheter om den offentliga sektorns storlek och inriktning kommer därför att föras i termer av att införa respektive avskaffa den ena eller den andra rättigheten. Att avskaffa en rättighet kommer därför att

framstå som något alldagligt, som liktydigt med att sänka en bidragsnivå. Faran är att den politiska språkkänslan trubbas av. Därmed ökar risken att principiellt allvarliga inskränkningar i grundläggande medborgarrättigheter passerar opåtalade.”<sup>11</sup>

Det villkorliga i välfärdsrättigheterna erkänns ibland av anhängarna. Peter Nobel, ledamot av FN:s kommitté mot rasdiskriminering, medger t ex att rätten till välfärd inte kan upprätthållas på samma sätt som rätten till frihet. Men ställd inför frågan om exempelvis yttrandefriheten inte är viktigare än rätten till betald semester, svarar han att: ”Man skall inte gradera ondska eller jämföra lidanden.” Politiska rättigheter skall inte ha en högre status än välfärdsrättigheter, t ex rätten att slippa vara bostadslös eller fattig – för ett jämställande av rättigheterna leder förhoppningsvis till ”att ansträngningarna att göra något åt det sistnämnda kan spurras”. I den ovan nämnda skrivelsen till riksdagen förklarar regeringen inte med ett ord varför välfärd är en rättighet, i stället används precis samma taktiska synsätt: Det blir lättare att få igenom våra åsikter om vi kallar dem rättigheter. ”Rättighetsperspektivet har således gett en särskild tyngd åt kraven på reformer” konstaterar man, och hävdar att det har ”visat sig värdefullt att formulera reformer i rättighetstermer.”<sup>12</sup> Om välfärdsmålsättningar får åka snålskjuts på de mänskliga rättigheternas status så ökar alltså staternas vilja att uppnå de förra. Problemet är bara att påverkan går åt båda håll. Om jag säger att en pjäs jag har skrivit egentligen är författad av Ibsen, ökar det kanske intresset för min pjäs. Problemet är bara att om jag blir trodd kommer folks respekt för Ibsen att minska, eftersom min pjäs inte håller riktigt samma kvalitet. Samma risk finns för att auktoriteten i de mänskliga rättigheterna minskar om mängder av målsättningar



och förhoppningar döps till rättigheter. Varför skall politiker känna sig bundna av en rättighet om de vet att mängder av rättigheter alltid måste få stå tillbaka? Om förhållningssättet spillet över på frihetsrättigheterna blir det ödesdigert. Rätten att slippa bli torterad är nämligen inte en målsättning, och rätten att tala fritt är inte ett önskemål som skall uppfyllas först när politikerna tycker att det passar.

### *Förenliga*

Att rättigheterna är förenliga betyder att de inte ständigt skall hamna i konflikt med varandra. Anledningen till att vi alls behöver tala om rättigheter är att människors vilja och handlingar ibland hamnar i konflikt med varandra, min vilja att skriva på min dator strider mot skurkens vilja att använda datorn för andra syften, någons vilja att kritisera diktaturens politik strider mot diktaturens vilja att tysta henne. Poängen med rättigheter är att våra handlingar och önskemål krockar, och om vi inte kan resonera oss fram till enighet så avgör rättigheterna vem det är som skall få sin vilja igenom. Rättigheter faller avgörandet. Därför har man förstört hela tanken med rättigheter om de ständigt krockar med varandra. Då är det inte längre rättigheternas status, utan andra hänsyn och politiska kompromisser som avgör vem som skall få driva igenom sin vilja. Då är rättigheter inte längre trumf. Det blir emellertid ett ofrånkomligt resultat av att välfärdsrättigheter strider mot frihetsrättigheterna. Om någon har rätt till välfärd tvingas andra att göra avkall på sin frihet och egendom för att garantera andras välfärd, rätt till arbete, bostad etc. För att hitta rätt avvägning träder politikerna in och kompromissar, vilket ytterligare minskar rättigheternas ovillkorlighet. Ett typiskt resultat är hur

europiska socialdemokrater reagerar när de inser att det generösa utdelandet av välfärdsrättigheter har gått för långt och går ut över både frihet och ekonomi. Deras moderna favoritfras är därför att vi har talat för mycket om våra rättigheter, och att vi måste komma ihåg att vi också har skyldigheter. Detta etablerar bilden av rättigheter som en nådegåva från staten, som vi kan få om vi betalar tillbaka med skyldigheter. Men verkliga rättigheter är inte något som vi måste köpa med plikter och uppoffringar. Det är något som vi, kort sagt, har rätt till. Det man har rätt till behöver man inte köpa, vare sig med tacksamhet eller med skyldigheter.

Välfärdsrättigheterna har även ett inre förenlighetsproblem eftersom de ger positiva skyldigheter. Om staten reglerar arbetsplatserna för att se till att de håller god standard, kan det leda till högre arbetslöshet, dvs att rätten till arbete kränks. Om staten lägger beslag på stora resurser för att skapa socialförsäkringar kan detta gå ut över resurser som skulle tillfredsställa rätten till god undervisning eller sjukvård. Sådana rättigheter förstärker inte varandra, utan strider mot varandra. Men de skapar ännu fler förenlighetsproblem. Vi kan tillfredsställa andras rätt till frihet utan ansträngning, men om de skall ha välfärd är vi förpliktade att aktivt arbeta för varandra. Eftersom det kräver att människor anstränger sig, ger det upphov till ständiga intressekonflikter. Frihetsrättigheten strider i och för sig mot brottslingars vilja att förstöra för oss och ta det vi äger, men välfärdsrättigheterna strider mot allas vilja att ägna sin tid åt sina intressen, sin egendom och sina önskemål. Om min rätt till välfärd innebär att andra skall tvingas att förse mig med det jag behöver, blir varje persons rätt ett anspråk på andras tid, energi, tankekraft och egendom. Det vill säga varje rätt är ett

hot mot alla andra, och därför uppfattas rättigheter inte längre som ett skydd. De fungerar inte längre som konfliktlösare, utan som konfliktskapare. De är inte längre sköldar mot andras vapen, som i den klassiska tappningen, utan blir vapen för att penetrera andras sköldar.

### *Universella*

Att rättigheter är universella betyder att de gäller lika för alla, och universaliteten går i båda riktningarna: alla åtnjuter rättigheterna och alla måste respektera dem. Om jag har rätt att inte bli dödad och att inte bli misshandlad har alla människor en förpliktelse att avstå från att döda eller skada mig. Det spelar ingen roll vem man är eller var man bor, om man är lång eller kort, man eller kvinna, jude eller grek. När det gäller mänskliga rättigheter har alla människor lika rättigheter och alla har en skyldighet att respektera andras rättigheter. Om jag blir tvångsflyttad eller misshandlad av polisen eller av ett rövarband är det mycket tydligt vem det är som har kränkt mina rättigheter. Men vem är det som har kränkt mina rättigheter om jag inte får ett arbete, som i dagens Sverige? Om jag har rätt till t ex arbete och bostad betyder det inte att jag har rätt att knacka på hos närmaste person och kräva att få sova över där och att han skall ge mig ett arbete med betald semester. Det är tvärtom en rättighet som samhällets medborgare gemensamt har skyldighet att respektera, genom att staten lägger beslag på de resurser som krävs för att uppnå dem. Men då sker det inte lika för alla. Om jag har rätt till en viss resurs, är det bara de som producerar den som har en skyldighet att ge mig den. Om jag har rätt till ett visst bidrag betyder det att de som arbetar hårt och får högst inkomst tvingas betala detta bidrag via skatten.

Alla måste i lika hög grad respektera min rätt att slippa bli miss-handlad, men de som tjänar mycket pengar måste i högre grad än andra betala för min rätt till välfärd. Den opartiskhet som traditionellt är förknippad med rättigheter sätts ur spel. Det gör den i än högre grad eftersom välfärdsrättigheter, i alla fall enligt de flesta, är politisk-geografiskt betingade. Min rätt till sjukvård och gratis undervisning skall tillfredsställas av alla som råkar bo i Sverige, men inte av skattebetalare i andra stater. Att ha en rätt att slippa bli mördad endast av svenska skattebetalare vore däremot en absurditet som urholkade rätten å det grövsta. Men det anknyter till kravet på ovillkorlighet, om rättigheterna bara är målsättningar kommer de att förverkligas i olika grad i olika stater, och människor får därför inte åtnjuta lika rättigheter.

### *Rättighetsinflation*

Om synen på dessa välfärdsrättigheter infekterar frihetsrättigheterna innebär det att rätten till liv, frihet och egendom uppfylls när politikerna tycker att det är lämpligt – alla skulle inte vara bundna att respektera dem – och eftersom de var motstridiga och krockade med andras önskemål är det andra faktorer som får avgöra om de skall respekteras eller ej. Föreställ er vad rätten att slippa bli mördad, eller rätten att få tro vad man vill i religiösa frågor, skulle innebära i så fall! Med en sådan rättighetsinflation, där allt man tycker verkar bra och nyttigt stämplas som något man har rätt till, är det inte konstigt att värdet av de gamla rättigheterna minskar, liksom värdet på gamla pengar minskar när man trycker mängder av nya sedlar. På så vis förvandlas ovillkorliga moraliska krav till tomma ord och förhoppningar i statsmännens tal. Det är möjligt att formulera

välståndsanspråk i andra termer än rättigheter, vilket skulle undvika många av dessa problem. Men poängen är att eftersom man faktiskt talar om välfärd i termer av rättigheter, urholkar man rättighetsbegreppet och politikernas och ledarnas känsla av att vara bundna av rättigheterna. Med den österrikiske tänkaren Friedrich Hayeks ord om dessa välfärdsanspråk: "to proclaim them as rights was to play an irresponsible game with the concept of 'right' which could result only in destroying the respect for it."<sup>13</sup>

En talande illustration till just detta är det kommunistiska Sovjetunionens bruk av de nya välfärdsrättigheterna. Eftersom alla medborgares rätt att få t ex en god inkomst och adekvat sjukvård inte respekterades i något land relativiserades därmed rättigheterna. När väst anklagade kommunistländerna för diktatur och åsiktsförtryck kunde dessa urskulda sig med att inte heller västländerna respekterade alla mänskliga rättigheter. Mängden rättigheter, och den karaktär av målsättningar de fick, blev ett vapen för fortsatt förtryck. En snarlik argumentation accepterades länge även av många västerländska regeringar. Många hävdade att en snabb utveckling för att tillförsäkra tredje världens befolkning sociala och ekonomiska rättigheter, måste innebära en statligt framkommenderad modernisering som satte demokrati och frihet på undantag. Den föreställningen fick många rika länder, inklusive Sverige, att länge hålla diktaturer och korrumperade härskare under armarna med ofantliga summor i u-hjälp. "När diktatorerna får kritik för politiska fångar och likriktade tidningar kan de alltid hänvisa till sina påstådda skolreformer", som Per Alhmark har påpekat.<sup>14</sup>

Sådana tendenser är inte bara skadliga för friheten, utan

också för människors välfärd. Om människor även i fattiga länder skall få en dräglig levnadsstandard beror nämligen inte av om vi kan ta resurser från någon annan och ge till dem. Resurser finns inte i en viss kvantitet som måste eller kan fördelas, utan resurserna skapas och konsumeras varje dag. Västlandet kan bara öka om folk får frihet att skapa det, också i u-länderna. Och det är knappast ett sätt att sporra produktionen av resurser att på förhand lova bort dem i en högtidlig deklARATION. Sverige blev inte rikt genom att staten förklarade att alla medborgare hade rätt till en god levnadsstandard, utan genom att medborgare gavs frihet att eftersträva sina egna mål och producera och arbeta för egen vinning. Detta skapade fler möjligheter, arbetstillfällen, högre löner och billigare varor och tjänster åt folk – vilket kunde bekosta bättre välfärd. Det finns inget som pekar på att något annat system eller bombastiska löften, skulle kunna åstadkomma ett lika gott resultat.

## II. Frihet

SOM VI HAR sett är rättigheter och frihet djupt sammanlänkade. Det är ingen slump att våra viktigaste rättigheter har efternamnet frihet, som yttrandefrihet, religionsfrihet och avtalsfrihet. Därför är det inte så förvånande att en förändring av frihetsbegreppet har föregått förändringen av synen på rättigheter. Om frihet inte är något så enkelt och avgränsat som friheten från tvångsmässiga ingrepp i människors liv, så kan inte heller mänskliga rättigheter vara något så avgränsat som rätten till frihet. I slutet av 1800-talet började tänkare som stödde sig bl a på Rousseau och Hegel angripa upplysningens och liberalismens syn på frihet. De ansåg att rätten att slippa tvång bara var en formell frihet utan innehåll. Den säger bara att man får bestämma själv, men inte något om vilka alternativ och möjligheter som står till buds, om de är bra eller dåliga eller vad friheten leder till för individen. Kritikerna såg frånvaron av tvång som en rent "negativ" frihet, men menade att det angelägna var

att ha ett positivt, reellt innehåll i friheten – t ex möjligheter, livskvalitet, lycka eller god karaktär.

Argumentationslinjen går ut på att om frihet är att vara fri från hinder är det inte bara andras tvång som kränker friheten. *Allt* som hindrar oss från att göra det vi vill måste räknas som frihetsinskränkande. Med detta språkbruk är vi inte fria att göra en resa om vi inte har råd; vi är inte fria att lämna en anställning om vi verkligen behöver lönen; vi har inte tryckfrihet om *Dagens Nyheters* debattredaktör inte tar in vårt inlägg; vi är inte fria att gifta oss med en person som inte tycker om oss; vi är inte fria att gå till jobbet om vi har blivit sjuka; vi är inte fria att flyga för att det finns gravitationskraft; vi är inte fria att gå genom väggar för vi är inte spöken; vi är inte fria att göra bly till guld för vi är inte alkemister. Den gemensamma nämnaren i dessa exempel är att vi vill göra någonting, men av en eller annan anledning hindras från det. Det kan vara fattigdom, sjukdom, andras vilja eller naturkrafter som lägger hinder i vägen. Anhängarna av positiv frihet hävdar att det är godtyckligt att bara räkna tvång och våld som frihetsinskränkningar, och inte andra faktorer som hindrar oss från att göra det vi vill.

Friheten är enligt detta synsätt något komplicerat som inte infinner sig bara för att man slipper tvång. En vanlig politisk slutsats är att vissa grundläggande behov måste vara tillfredsställda för att vi skall kunna tala om frihet. Om folk inte är fria från t ex hunger, sjukdom och analfabetism, kan de inte sträva efter de högre värden som friheten är viktig för; personlig utveckling, gemenskap, lycka. Det är alltså inte bara närvaron av ett direkt angrepp som kan kränka friheten, utan även frånvaron av vissa saker som mat, utbildning och social trygghet. Vad har en svältande för nytta av den politiska rätten till ytt-



randefrihet? frågar kritikern av den klassiska frihetssynen. Om frihet är att välja utan begränsning är det ett faktum att rika och välutbildade kommer att ha mycket fler och bättre alternativ än fattiga och outbildade. Och då kan en statlig omfördelning öka den positiva friheten för många människor – deras förmåga att utvecklas, må bra och få fler alternativ – trots att den bygger på tvång, dvs en kränkning av den negativa friheten.

### Behovet av begreppet

Eftersom den nya, positiva friheten så ofta hamnade just i krav på statsingrepp framstod den snart i ny dager. ”Kravet på den nya friheten var alltså bara ett annat namn på det gamla kravet på en jämlik förmögenhetsfördelning”, som Hayek konstaterade.<sup>15</sup> Hela denna till synes intrasslade frihetsknut kan lösas med ett Alexanderhugg när man inser att begreppet ”positiv frihet” i sådana sammanhang egentligen inte handlar om att vara fri att välja, utan att ha *makt* att tillfredsställa vissa behov, att ha *möjlighet* att göra vissa saker. Att vara fri att träffa ett självständigt val är att ingen hindrar en från eller tvingar en att välja en viss handling. Vilka alternativ man har när man är fri är en annan fråga – den handlar om makt och möjligheter, inte om frihet. Om Lisas och Sluggos föräldrar inte tvingar dem att städa en eftermiddag är de fria att göra vad de vill. Lisa bestämmer sig för att spela lite piano, träffa några kompisar och sedan åka in till stan och gå på disko. Sluggo har däremot aldrig lärt sig att spela piano, hans kompisar bor i en annan stad så han hinner inte träffa dem, och han har inte sparat tillräckligt mycket av veckopengen för att ha råd att gå på disko, alltså väljer han att stanna hemma och se på video. Lisa kan välja mellan fler alternativ än Sluggo, hon har större möjligheter. Men

Sluggo är inte mindre fri än Lisa eftersom det inte finns någon som tvingar honom att stanna hemma. Att ha frihet att välja är inte detsamma som att ha många alternativ, eller goda alternativ. Frihet är att välja mellan de möjligheter man har. Vilka möjligheter man har är en annan fråga.

När staten ingriper i människors liv och ekonomi med målsättningen att öka t ex tryggheten och välståndet säger politiker att man vill ge folk "frihet från" fattigdom och oro. Den amerikanske presidenten F D Roosevelt introducerade ett sådant positivt frihetsbegrepp i sitt berömda "Four freedoms"-tal 1941. Han nämnde tre klassiska, liberala friheter: yttrandefrihet, religionsfrihet och frihet från fruktan för våld och kränkningar. Men till den listan lade han "frihet från nöd" – vilket innebar att staten skulle se till att ingen var fattig. Den svenske högermannen och företagaren Harald Nordenson visade vad felet var med sådant språkbruk redan fyra år senare, då i polemik med den socialdemokratiska finansministern Ernst Wigforss som introducerade det på svensk mark. Nordenson noterade att frihet inte borde beteckna frånvaro av vad som helst, för det finns redan begrepp för de andra tillstånden: "frihet från oro det är inget annat än känsla av trygghet. Vad som skapar denna trygghetskänsla är icke någon form av frihet utan helt enkelt trygghet." Och för de andra frånvarotillstånden finns också utmärkta ord. Frånvaro av maktlöshet är makt eller inflytande; frånvaro av okunskap är kunskap; frånvaro av fattigdom är rikedom osv. Frånvaron av tvång och förtryck har också ett vedertaget namn, nämligen just frihet. Att börja använda det begreppet för frånvaron av helt andra saker kunde bara tjäna ett syfte, menade Nordenson: Det möjliggjorde för socialdemokraterna att förneka att tvång, förbud och monopol

minskade friheten, för tvånget syftade ju till välfärd och trygghet, dvs ökad frihet! Med detta synsätt finns det ingen avvägning, ingen gräns där statskontrollen blir så stor att den rase-rar individens frihet.<sup>16</sup>

En tolkning av det positiva frihetsbegreppet kan rent användas för att argumentera för att man skall tvinga människor till frihet, som Rousseau uttryckte det. Om ”verklig frihet” inte är att människor skall ha rätt att välja och handla själva, utan att de skall uppnå ett visst materiellt eller andligt tillstånd, så kan ju människornas egna val bli en fiende till den positiva friheten. Om människor väljer att se på TV i stället för att gå i studiecirkel, eller om de går på krogen i stället för på konstupställning kan överheten hävda att de skadar den positiva friheten. Och företrädare för det synsättet brukar förklara att de som gör så faktiskt går emot sin egentliga rationella vilja, deras ”verkliga jag”, och bara ger uttryck för tillfälliga drifter och förvillelser. Att förbjuda dem från det är därför att frigöra deras verkliga jag och ge dem verklig frihet. Som den store frihetsanalytikern Isaiah Berlin har konstaterat, öppnar detta resonemang för de totalitära ideologiernas önskemål att införa totalt förtryck i frihetens namn. Till och med nazister och kommunister kan med detta frihetsbegrepp hävda att de står för ”verklig frihet”:

”När jag väl tillägnat mig detta synsätt är jag i stånd att ignorera människors eller samhällens faktiska önskemål, att tyrannisera, förtrycka, tortera dem som föregivet ombud för deras ’verkliga’ jag, i den trygga förvissningen att det som är människans sanna mål (lycka, pliktuppfyllelse, vishet, ett rättvist samhälle, självförverkligande) måste vara detsamma som hennes frihet – det fria val som görs av hennes ’verkliga’, om än ofta

dolda och stumma, jag.”<sup>17</sup>

Vi gör språket fattigare om vi använder begreppet frihet för att beteckna sådana tillstånd som det redan finns andra ord för, personlig utveckling, makt, möjligheter, trygghet, välfärd etc. Det tillstånd då någon är fri från tvång behöver ett särskilt begrepp. Som Berlin säger: ”Allt är vad det är: frihet är frihet, varken jämlikhet eller rättvisa eller kultur, eller mänsklig lycka eller ett lugnt samvete.”<sup>18</sup> Om människor inte hade fri vilja, utan deras handlande var förutbestämt, då skulle det inte finnas något behov av begreppet frihet. Det skulle i så fall räcka med att tala om vad en människa gör och vad det är möjligt för henne att göra, som t ex för en sten eller en TV-apparat. Då spelar det ingen roll om det är tvång, höga priser, gener, bakterier eller dåligt väder som hindrar oss från att göra något. Men vi människor har den högst betydelsefulla förmågan att välja mellan olika alternativ, och därför behöver vi kunna beskriva det tillstånd då ingen annan hindrar oss från att träffa detta val. Det ordet är just frihet.<sup>19</sup>

När vi diskuterar politik måste vi också kunna avgöra när vi skall tillåta folk att använda sig av sin förmåga att handla efter eget huvud. Om Lisa inte kan äta kakorna som står på översta hyllan kan detta bero på att hennes korta kroppsbyggnad hindrar henne, eller att hennes pappa hindrar henne. Resultatet är detsamma, men det intressanta är vad som skapar hindren. I det första fallet är det hennes längd som är vad den är utan någon annans påverkan, i det senare fallet är det en annan persons viljestyrda handling som förbjuder henne. Därför kan vi fråga om det är rätt av Lisas pappa att hindra henne eller ej, medan vi inte kan fråga detsamma om hennes längd – den har inget val, den är bara som den är. På samma vis kan vi fråga om

det är rätt av staten att hindra en person att ta sig till ett annat land, men inte om det är rätt att det faktum att personen är sjuk hindrar hennes resa. Det innebär att vi i den politiska diskussionen bör tala om frihet och frihetsinskränkningar i en social mening, i relationen mellan människor. Men inte när andra faktorer än människor ligger bakom att vi inte kan agera på ett särskilt sätt. Vi är inte fria att flyga med våra armar och vi är inte fria att överleva utan att äta, vi är inte fria att leva under vattnet för vi är inte abborrar. En del skulle hävda att vi därför är berövade en viss frihet: eftersom vi inte har dessa alternativ så är vi berövade dem. Men att inte ha möjlighet att göra en viss sak är något annat än att ha möjligheten att göra det, men inte tillåtas utnyttja den. Det är bara önsketänkande att se gravitationen, lagen om orsak och verkan eller vår kropps tillstånd som något som hindrar vad vi annars skulle vara fria att göra. Människor kan ändra sig, men världen är som den är, och den är den grundläggande utgångspunkten för alla våra val, inte ett hinder för dem.<sup>20</sup>

Frihetsmyntets andra sida heter ansvar. Om man handlar fritt har man ansvar för sina handlingar. Man måste stå för vad man har gjort, och man måste bära konsekvenserna av sina handlingar. Om man har handlat i frihet kan man inte skylla på andra, och man kan inte kräva att andra skall reda ut de eventuella problem man försätter sig i. Ansvar är inte en begränsning eller moderation av friheten, utan tvärtom en direkt följd av den. Ens handlingar orsakar vissa konsekvenser, och man har rätt att njuta av dem om de är goda, men man måste ta ansvar för dem om de medför problem för en själv eller andra. Det innebär att man har press på sig att tänka efter innan man handlar, att väga för- mot nackdelar och välja det alternativ som

tycks fungera långsiktigt. Något som förhoppningsvis leder till mer av ansvarstagande och gott beteende i samhället. Men om frihet är detsamma som det som kallas positiv frihet, då är det en helt annan historia. Då är frihet att någon annan förser en med den välfärd och de tjänster man behöver. Det förutsätter inget ansvar, det förutsätter bara att man sitter stilla och tar emot. I den tappningen handlar frihet om frihet från ansvar, att jag t ex skall få behålla mitt arbete oavsett hur bra jag arbetar, eller att någon annan skall betala mina räkningar. Någon annan skall tvingas att lösa de problem som mina handlingar eller min brist på sådana leder till. Men att ett gott liv kräver tanke, aktivitet och ansvar är inget godtyckligt påhitt som någon har tvingat på oss, utan en av verklighetens förutsättningar. Om du utnyttjar din frihet att slå handen i väggen kommer det att göra ont, men det onda är inte en begränsning av friheten, utan ett resultat av den. Om du försummar din utbildning kommer du att få sämre yrkesmöjligheter, men ingen tvingar på dig dem. Att du är fri att välja hur du skall bete dig innebär inte att andra skall tvingas skydda dig från konsekvenserna av att du gör det. *Det skulle vara ofrihet.*

### Påstådd ofrihet

Det är alltså skillnad mellan att vara fri att göra något och att kunna göra det. Frihet är inte detsamma som att kunna göra allt man vill. Även om du är fri att tala kinesiska kanske du inte har möjlighet att göra det, såvida du inte lär dig språket. Och på samma vis kan man faktiskt göra vissa saker som man inte har frihet till. Om du är kines kan du demonstrera mot diktaturens politik trots att det är förbjudet och resulterar i att du blir misshandlad och kastad i fängelse. Frihet handlar alltså inte om

att vara fri från allt som hindrar en från att göra det man vill, det handlar om att vara befriad från ett särskilt slags hinder; andras tvång. Isaiah Berlin har mycket riktigt förklarat:

”Det är viktigt att skilja mellan frihet och villkoren för dess utövande. Om en människa är för fattig eller för okunnig för att kunna utnyttja sina lagliga rättigheter, är den frihet som förlänas genom dessa rättigheter meningslös för henne, men den utplånas inte.”<sup>21</sup>

En förklarad persons frihet att springa maraton, en stum persons yttrandefrihet eller en analfabets tryckfrihet kan tyckas meningslös, men de är inte desto mindre fria att utnyttja dem. Det är inte bara av formella eller semantiska skäl det är viktigt att skilja mellan vad man är fri att göra och vad man kan göra. Till att börja med finns en stor moralisk skillnad mellan om jag inte kan göra något på grund av min bakgrund och min fysiska, intellektuella och ekonomiska situation, eller om jag inte kan göra något därför att en annan person eller staten självsvådigt har bestämt sig för att ta kommandot över en del av mitt liv och diktera vad jag får och vad jag inte får göra. Det är skillnaden mellan om det är någons fel att hindret har uppkommit, eller om det inte är någons fel. En andra, helt avgörande skillnad är att friheten i grund och botten är en generell frihet och inte rör bara en konkret handling. Att jag inte har möjlighet att utnyttja friheten för att göra en särskild sak hindrar inte att friheten ger mig mängder av andra alternativ. En tredje viktig skillnad är att en frihet som jag själv inte kan använda trots allt kan gynna mig genom att andra utnyttjar den. Även om jag inte själv skulle kunna delta tjänar jag på att andra använder sin yttrandefrihet för att hålla debatten levande och samhället civiliserat, och om andra utnyttjar sin näringsfrihet gör de hela

samhället rikare och ökar även mina ekonomiska möjligheter. En fjärde central skillnad är att jag eventuellt kan utnyttja en viss frihet i framtiden genom att anpassa mina handlingar. Jag har frihet att resa till Hongkong. Tyvärr har jag inte råd att göra det, men jag är inte desto mindre fri att göra det, ingen förbjuder mig. Och trots att jag inte just nu kan utnyttja friheten vet jag vad som krävs om jag verkligen vill resa till Hongkong: jag måste försöka arbeta hårt och spara pengar.

Även om de flesta håller med om att naturen inte kränker vår frihet, menar anhängarna av positiv frihet att tvånget kommer från de människor som inte hjälper till att avhjälpa de problem som naturliga förutsättningar ställer till med. Att inte ge ett jobb till någon är detsamma som att göra honom arbetslös, att inte ge en fattig en summa pengar är detsamma som att tvinga honom att vara fattig. En underlåtelse till handling är detsamma som en handling om den leder till samma resultat, menar dessa. Djurrättsfilosofen Peter Singer anser att vi i den rika världen mördar folk i tredje världen när vi inte hjälper dem att överleva, om vi hade hjälpt dem hade de ju överlevt. Vi mördar svältande barn när vi köper en TV-apparat i stället för mat åt dem för pengarna.<sup>22</sup> Ett problem med detta synsätt är att det innebär att vi hela tiden utför ett oändligt antal handlingar. Under de sekunder som förflyter medan jag skriver denna mening, mördar jag alla jag hade kunnat rädda livet på, jag hindrar mängder av kvinnor att gifta sig då jag inte gifter mig med dem, jag hindrar många miljarder människor från att spela bridge med mig, och jag stjälar en summa motsvarande mina samlade besparingar från alla människor samtidigt eftersom jag inte ger bort dem.<sup>23</sup> Bortsett från att det gör mig till en väldigt upptagen man som inte borde ha tid att skriva denna me-



ning, leder resonemanget till den logiska kullerbyttan att jag gör detta – men att många miljarder andra människor samtidigt gör exakt samma sak, mördar dessa människor, stoppar deras giftermål, bridgespel osv. Vi är ganska många som är skyldiga till samma förbrytelser, och eftersom var och en av oss hade kunnat stoppa dem är vi samtidigt ensamt skyldiga till dem.

Men denna motsägelse visar bara det grundläggande problemet: ett missförstånd av vad kausalitet egentligen är. Att inte göra något är inte detsamma som att göra något. Konsekvenserna följer av en viss orsak (t ex svält på grund av en korrupt regim eller krig, arbetslöshet på bristande orderingång eller rationalisering). Att som utomstående underlåta att handla är detsamma som att låta bli att förändra konsekvensen, det är inte att orsaka den. Det är helt riktigt att en underlåtelse att rätta till x kan leda till att x fortsätter att vara fallet. Men det är något helt annat än att vara ansvarig för att x råder. Om jag inte bränner ned ditt hus så står det kvar, men det gör inte att det plötsligt är tack vare mig som huset står där, min enda insats är att jag inte har utplånat det. På precis samma vis är det med alla problem som vi inte personligen rättar till, vi är inte orsak till hindren, vi bara låter bli att ta bort dem. Att inte rätta till ett problem är detsamma som att låta en person vara i exakt den situation som hon var innan man utövade ”tvånget”, och kan alltså inte i någon relevant mening vara tvång. Man kan klaga över att en person inte gör situationen bättre för någon annan, men inte på grundval av att det annars skulle vara en frihetsinskränkning. Att inte göra någonting är inte heller att kränka någons frihet, att inte ställa upp för någon är inte att ställa upp ett hinder för någon.

## Att förfoga – över sig själv och andra

Politisk makt bygger på makten att förfoga över andra människor, deras tid och resurser. Den makt som finns i ett liberalt samhälle, i civilsfären eller på marknaden, består främst i rätten att *inte stå till förfogande*.<sup>24</sup> Vi har möjlighet att inte ställa upp och arbeta för ett företag eller sälja våra varor till dem och att inte umgås med vem som helst. Ett företag kan vägra anställa oss eller sälja sina varor till oss, och människor kan vägra att umgås med oss. Att andra människor inte ställer sig till vårt förfogande kan givetvis vara ett hinder för våra planer men det innebär inte att de därmed minskar vår frihet. Därför är det inte heller en frihetsinskränkning om de ställer krav på att stå till vårt förfogande. Det är de som kan erbjuda oss störst fördelar med att stå till vårt förfogande som därmed också får störst ekonomisk eller social makt över oss. Vi värderar högt att få vara med i ett TV-program, att få gå ut med den snyggaste tjejen i klassen eller att få ett jobb i det bästa företaget. Det är för att vi tycker TV-programmet, tjejen och företaget är så bra som de också kan ställa upp villkor för att gå med på att erbjuda oss möjligheter eller umgås med oss, t ex att vi skall klippa håret, för att ta ett banalt exempel. Den makt de har är alltså bra för oss, och ju bättre vi tycker att de är, desto större makt har de. Vi väljer frivilligt att acceptera deras erbjudanden och krav och om vi inte gör det låter de oss bara vara ifred. Det är precis tvärtom med tvång. Där har den störst makt som kan orsaka oss störst skada om vi inte gör som de säger, desperadon med stor pistol eller diktaturen med stor armé.

Att någon vägrar låna ut pengar till en företagare kan göra att denne inte kan genomföra sina planer, vilket i sin tur leder till att företagaren måste avskeda herr Larsson och lägger hin-

der i vägen för Larssons livsplaner. Men inget av dessa hinder är en frihetsinskränkande, för ingen förbjuder någon att handla på ett visst sätt. Det enda som sker är att de inte längre står till tjänst med att erbjuda en möjlighet. Jämför med om fröken Nilsson skulle vilja gifta sig med herr Larsson. Om herr Larsson vägrar är det naturligtvis ett oöverstigligt hinder för fröken Nilssons planer. (När det gäller att avskeda någon, jämför med en skilsmässa!) Men det är inte en kränkning av fröken Nilssons frihet. Att inte erbjuda någon en möjlighet – eller att ta tillbaka en man tidigare har givit – är att låta personen vara kvar i exakt den situation hon skulle vara om man själv levde på andra sidan jordklotet under hela hennes existens. Man kan börja tala om att A begränsar B:s frihet först om A gör så att B inte kan göra något som hon annars hade kunnat göra, även utan hjälp från A, men inte om A bara vägrar att ställa upp med en möjlighet. En restaurangägare inskränker ingens frihet om han kräver slips som förutsättning för ett besök i hans lokal. Men det skulle vara en frihetsinskränkning om han fick storthetsvansinne och försökte tvinga alla att bära slips, även de som inte kom till hans restaurang, eller om han skulle tvinga andra restaurangägare att införa slipstväng.<sup>25</sup> Anledningen till att personer hindras i sina planer i de tidigare exemplen är att deras planer kräver någon annans medverkan. Det brukar givetvis de flesta projekt och idéer göra, men en av huvudpoängerna med frihet är just att individen själv avgör om hon vill medverka eller ej, i vänskap, kärlek, gemenskap eller affärer. Om vi är fria har vi möjligheten att vägra stå till andras förfogande. Händelserna ovan är alltså inte exempel på att någon utsätts för ofrihet, utan tvärtom exempel på att någon utnyttjar sin frihet. Det kan naturligtvis ställa till problem för andra, men det blir inte

mindre frihet för den sakens skull. Det är tvärtom när någon tvingar till sig en annan persons medverkan som ofrihet inträffar, dvs när någon börjar förfoga över en annan person mot dennes vilja: om t ex staten tvingade någon att låna ut pengar till företaget, om staten tvingade företaget att fortsätta anställa Larsson eller om staten tvingade Larsson att gifta sig med fröken Nilsson.

Om man ser det som en frihetsinskränkning att inte ställa sig till andras förfogande leder detta till ett antal märkliga följder som blottar resonemangets ihållighet. I så fall skulle vi nämligen kränka McDonald's frihet när vi inte väljer att äta där; vi skulle kränka Stenbecks frihet om vi inte nyttjade hans kabelkanaler; vi skulle kränka Göran Perssons frihet om vi inte röstade socialdemokratiskt. Det är än bisarrare än så: med detta frihetsbegrepp kränker man våldtäktsmannens frihet om man inte tillmötesgår hans närmanden – och en svart man som vägrar arbeta på en sydamerikansk plantage kränker plantageägarens frihet. Att inte låta sig förslavas skulle vara detsamma som att kränka den potentiella slavägarens frihet, dvs frihet är slaveri. Tydligare än så kan man inte visa att ett påstått frihetsbegrepp är felaktigt.

Ett argument går ut på att vi i och för sig inte utsätter människor för tvång om vi inte erbjuder dem möjligheter, men att vi faktiskt gör det om vi erbjuder dem möjligheter. Om det bara finns en butik i staden som säljer peruker är man tvingad att gå till den, trots att perukerna är fula och dyra. Om en fattig person erbjuds anställning till låg lön så är han i praktiken tvingad att ta jobbet eftersom han inte har något annat alternativ. Vi använder ord som "tvinga" på detta vis i vardagligt språkbruk, men det är inte korrekt om vi vill vara exakta. Det bortser från

att ett erbjudande i en situation när man inte har några andra alternativ därmed också blir det bästa alternativet. Man må tycka att det är en dålig möjlighet som erbjuds, men det är ett faktum att det hade varit ännu sämre om möjligheten inte hade givits. Om företaget inte hade erbjudit mannen en anställning hade han ju inte alls klarat sig. Företaget tvingar honom inte till någonting, de erbjuder honom ett alternativ till de svåra förhållandena. Om han tackar nej händer inget annat än att han är kvar i samma situation som innan han fick erbjudandet. "An offer you can't refuse" kan beteckna både ett erbjudande som man inte kan tacka nej till därför att några skurkar annars krossar ens knäskålar, och ett erbjudande man inte kan tacka nej till därför att det är så mycket bättre än att inte ta det. Det är viktigt att komma ihåg att det är raka motsatser! Det ena är att säga: "Du är i en svår situation, *om du vill* kan du förbättra den genom att anta vårt erbjudande" – det är ett frivilligt erbjudande om något som är bättre än att vara kvar i den situation man är. Det andra är att säga: "Vi vill att du skall göra så här, och om du inte gör det skall vi använda våld mot dig och försätta dig i en sämre situation" – det är tvång och kränkande av friheten.

## Tvång

Tvång är sådana handlingar som, med Thomas Jeffersons ord, "tömmer min ficka eller bryter mitt ben".<sup>26</sup> Alla typiska situationer som vi verkligen ser som frihetsinskränkningar kan sammanfattas med begreppet tvång. Mord, kidnappning, miss-handel, våldtäkt, rån eller instängning är typexempel på när någon fysiskt angriper en annan person. De är alla exempel på hur någon hindras från att kontrollera sina egna handlingar,

och alltså får sin frihet inskränkt. Rent fysiskt hindras offret från att göra det hon skulle ha velat, eller att gå dit hon skulle velat. Att handla fritt är att utvärdera sina möjligheter, välja hur man skall handla och sedan utföra handlingen. När man utsätts för tvång bryts denna handlingskedja. Ens eget tänkande och omdöme görs maktlöst och man reduceras till ett redskap för andras vilja. Detsamma gäller äganderätten, det är bara när någon direkt förflyttar eller förstör min egendom som jag har fått den kränkt. Och stöld leder till samma resultat, mina avsikter med egendomen, min planering för framtiden görs maktlös. Någon annan tar kommandot över resultatet av mina ansträngningar. Bedrägeri är en indirekt form av stöld eftersom någon ger ifrån sig sin egendom under falska förespeglningar. Han får alltså inte vad han har blivit lovad i utbyte för sin egendom, och är därför att betrakta som bestulen.<sup>27</sup>

Det finns emellertid ytterligare en frihetsinskränkning som inte tar formen av direkt fysiskt tvång, nämligen hotet om fysiskt tvång. Hot är egentligen den vanligaste typen av frihetsinskränkning. Diktaturen hotar att sätta medborgarna i fängelse om de protesterar mot politiken; svenska staten hotar att sätta unga män bakom lås eller bom om de inte gör sin värnplikt; rånaren hotar att skjuta dig om du inte ger bort din plånbok. På ytan finns det en skillnad mellan indirekt och direkt tvång, vilket gör att hot framstår som mer harmlöst. Trots att man är hotad kan man träffa ett val – skall jag kritisera diktaturen och hamna i fängelse, eller skall jag hålla tyst? Men det är inte längre ett fritt val. Regimen har definierat mina alternativ, och bestämt att jag skall drabbas av ett fysiskt angrepp om jag väljer ”fel”. Om jag inte anpassar mig drabbas jag av tvånget, och om jag anpassar mig handlar jag inte längre som jag själv

önskar, utan som regimen kräver. Varför? Bara för att de har hotat med tvång. Hot är på många sätt mer effektivt än det direkta tvånget, för det förutsätter inte att staten (eller maffian eller vem det nu rör sig om) hela tiden angriper dem de vill tvinga. Genom att deklarerat sin bestämda vilja att använda våld om jag inte gör som de säger, kan de i stället få mig att göra som de vill utan att direkt angripa mig.<sup>28</sup>

Detta illustrerar att det är fysiskt tvång i olika former som kan kränka friheten. Vi kan tycka illa om andra människor eller stötas av deras beteende – men att vi upplever olustkänslor inför vad andra gör hindrar inte att vi är fria att välja hur vi själva skall bete oss. Många saker kan leda in oss på ett visst spår, men allt som gör det är inte tvång. Man kan försöka påverka en individs handlingar utan någon som helst hänvisning till fysiskt tvång: genom övertalning, smicker och ekonomiska eller andra erbjudanden. Men i alla de situationerna är det ytterst alltid individen som fattar beslut om hur hon vill handla, och som kontrollerar sina egna handlingar – och därför är friheten intakt. Det finns några tänkbara motexempel som rör personer vilka inte har förmåga att fatta egna beslut och lätt kan manipuleras – t ex barn, senila, förståndshandikappade eller personer under hypnos. Men det är just därför vi i sådana situationer inte kan tillåta vanlig grad av frihet, både för att undvika självdestruktiva beslut och manipulation från andra.

Som vi har sett är det som kallas ”ekonomiskt tvång” inget annat än att någon saknar möjligheter, och kan inte räknas som tvång. Det är inte tvång om någon inte vill gifta sig med mig – men det är tvång om någon vill det, men hennes bröder misshandlar oss tills vi låter bli. Det är inte tvång om en tidning refuserar mina artiklar – men det är tvång om den vill göra det

men förbjuds av censurmyndigheten. Det är inte tvång om ett företag inte ger mig ett arbete – men det är tvång om ett företag vill ge mig arbete men förbjuds av staten att göra så. Det är inte tvång om ett företag erbjuder mig att köpa en vara bara på vissa villkor (t ex att jag också väljer andra varor eller tjänster från företaget) – men det är tvång om företaget förbjuds från att göra sådana erbjudanden på grund av en nations antitrustpolitik. Det är inte tvång om människor mot en stor summa pengar går med på att flytta från sin egendom som ett företag vill exploatera – men det är tvång om de inte vill flytta men tvingas bort av företaget.

### Varför rättigheter?

Det är för att definiera och legitimera denna frihet från tvång som vi använder oss av ett rättighetsbegrepp. Enligt den klassiskt liberala uppfattningen bör rättigheterna garantera en privat sfär som tar slut först när den slår i någon annans sfär. Eftersom vissa handlingar begränsar andras frihet måste rättigheterna beskriva vilken frihet som kan inskränkas. Den traditionella lösningen är att om någon initierar bruket av ett tvång mot andra människor, t ex genom att angripa dem eller stjäla deras resurser, så har man rätt att besvara detta tvång med tvång. Man har med andra ord rätt att hindra människors frihet att inskränka andras frihet. Om vårt mål är att människor skall ha så stort utrymme som möjligt att utveckla sig själva och handla fritt, är det logiskt att endast begränsa friheten att förstöra denna frihet. Rättigheterna definierar den frihet som kan samexistera med andras frihet. Individens har, med andra ord, rätt att handla fritt så länge som hon inte begränsar någon annans frihet – endast emot den som har börjat använda tvång har



vi rätt att svara med tvång, dvs i självförsvar.<sup>29</sup> Rättigheter skyddar alltså individens egna handlingar och projekt, och säger att ingen skall behöva ge upp dem för någon eller något annat, varken för Gud, historien, rasen, nationen, ekosystemet, djuren, grannarna, familjen, samhället, staten, de rika eller de fattiga. Individuella rättigheter betyder kort sagt att *individ* är ett mål i sig.

Vilka rättigheter är det då som följer av rätten till frihet? Den grundläggande rättigheten är givetvis individens rätt till sitt eget liv och sin kropp, alla andra rättigheter följer av detta. Det innebär rätten att handla på de vis som man tror kommer att leda till överlevnad och lycka, så länge man inte hindrar andras lika rätt. I detta finns de klassiska västerländska frihetsrättigheterna: personlig frihet, samvetsfrihet, yttrandefrihet, tryckfrihet, religionsfrihet, mötesfrihet, föreningsfrihet, allmän och lika rösträtt, rättssäkerhet, fri rörlighet, näringsfrihet, avtalsfrihet, handelsfrihet och äganderätt. I grund och botten är det en och samma frihet det gäller, det handlar bara om olika sätt att utnyttja friheten. Men eftersom friheterna under de senaste århundradena har erövrats från europeiska härskare, en efter en, har det blivit naturligt att tala om dem som flera olika.

Allt fri- och rättigheterna hänger ihop anger samtidigt gränserna för dem, eftersom man har rätt till frihet bara så länge man respekterar andras lika frihet. Yttrandefriheten inkluderar därmed inte rätten för en radiostation att spela en skiva som de har stulit av någon, min äganderätt till glasskärvor betyder inte att jag får strö ut dem där du just skall gå, rörelsefriheten innebär inte att jag får riskera andras liv genom att köra bil berusad och religionsfriheten inkluderar inte rätten att begå rituella mord. Detta visar *inte* att friheten inte kan gälla i dessa

exempel, utan tvärtom att den kan gälla förutsatt att vi hindrar friheten att kränka friheten. Det behöver inte komma in något kriterium utifrån som avgör vilken rättighet som är mest betydelsefull eller vilken frihet som skall ha företräde. Det enda som behövs är insikten att när någons fria handlande innebär ett tvång, en begränsning av en annans frihet, så måste den hindras. Det är viktigt att klargöra detta eftersom exempel som de ovan ibland används för att inskränka frihet och rättigheter i allmänhet. T ex hävdas det att yttrandefriheten måste få begränsas ibland, eftersom man ju måste ha rätt att hindra en person från att skrika "Elden är lös!" i en fullsatt teatersalong. Exemplet bevisar emellertid inte alls att vi får förbjuda vissa yttranden, mannen skulle gärna få skrika detsamma någon annanstans, t ex i sitt eget hem eller i en egen teatersalong. Men i denna situation utnyttjar han någon annans teater, och hindrar faktiskt publiken från att se en föreställning, dvs han *kränker* yttrandefriheten snarare än utnyttjar den. Situationen är inte annorlunda än när det kommer häcklare som högljutt försöker störa ett möte.

Varför skall vi respektera dessa rättigheter? Varför får vi inte tvinga dem till tystnad, förbjuda dem från att resa dit de vill, ta deras egendom, tvinga dem att arbeta för oss, osv? Svaret är att människoliv bara finns i individuell form. Om vi skall respektera livet och mänskligheten måste vi respektera de enskilda människorna. Som bl a Nozick och Rawls har konstaterat, kan man inte göra någon utilitaristisk avvägning mellan människor så att en uppoffring av frihet för den ene uppvägs av t ex mer glädje eller resurser för någon annan. Det är att glömma att det finns olika individer med olika mål. Det finns bara enskilda individer och om den ene tvingas offra något som är viktigt för

honom får han inte ut någonting av detta, det finns ingen högre kollektiv "Mänsklighet" som totalt kan tjäna på en sådan avvägning. Det enda som sker är att man förstör för en person för att gynna någon annan. Och varför skulle någon acceptera att få sin frihet och sina resurser offrade för någon annan? Det strider mot den princip om likabehandling som de flesta anser att staten måste bygga på, särskilt om den skall kunna göra anspråk på allas lojalitet.<sup>30</sup> Att kräva att alla respekterar andras frihet är däremot förenligt med likabehandlingen. Det är också ett direkt erkännande av att människor är unika och individuella att vi låter dem fullfölja sina egna livsprojekt och kräver att de skall slippa bli tvångsenrollerade i andras.

Människan är en förnuftsvarelse. Det betyder inte att vi alltid handlar rationellt, men att vi skaffar oss kunskap genom förnuftet. För att kunna sträva efter lycka och mening i våra liv måste vi tänka ut hur vi skall leva, och välja mål och medel för att få målpuppfyllelse. När någon utsätts för tvång på ett visst område hindras hon från att handla efter sitt eget förnuft, och att tänka ut och planera sina egna handlingar inom detta område. Om en person t ex förbjuds att starta en affärsverksamhet, blir vissa handlingar omöjliga för henne och det är inte längre meningsfullt att tänka ut hur dessa skulle kunna förbättra hennes liv. Om en individ berövas sin inkomst får hon inte längre själv tänka ut vilka investeringar och förändringar som den hade kunnat möjliggöra. Om en individ inte tillåts uttrycka vissa åsikter förbjuds hon från att tänka ut det hon anser vara rätt och förkunna detta för andra. Förnuftig planering av tillvaron kan på sin höjd ersättas med fantasier om vad hon hade kunnat göra. Tvånget slår alltså direkt mot vår förmåga att leva efter vårt förnuft och forma vår egen tillvaro. Ju mindre

frihet och ju mer tvång som finns i ett samhälle, desto mindre blir utrymmet för självständig tanke och handling. Om vi vill ha ett samhälle där människor tillåts sträva efter lycka måste vi också låta dem vara fria. Rättigheter är metoden att både erkänna individens behov av en fri sfär och att möjliggöra sociala relationer.

Varje person som värderar sin egen tillvaro och sitt eget tänkande måste därför göra anspråk på ett utrymme för frihet. Det är behovet av denna frihet, av detta utrymme för tanke och handling, som gör att vi behöver tala om rättigheter.<sup>31</sup> Den enskilda individen behöver denna frihet för att efter bästa förmåga försöka leva ett gott liv och förverkliga sig själv. Men grundläggande rimlighetskrav gör gällande att hon inte kan göra anspråk på sådana rättigheter själv om hon inte accepterar detsamma för andra. Man kan inte ställa krav på andra människor på grundval av att man är en mänsklig varelse, utan att samtidigt acceptera att andra mänskliga varelser ställer samma krav på en själv. De som trots allt kränker andras frihet har därmed förverkat sin rätt att leva i fullständig frihet, det måste då vara rimligt att vi svarar dem med samma mynt. De har lämnat moralens område och därför kan vi bara bemöta dem genom att försvara oss med tvång, och t ex avstyra deras angrepp och fängsla dem. Det är detta som gör det rimligt att ha en statsmakt som upprätthåller lika rätt för alla, skyddar rättigheterna och bestraffar dem som kränker dem. I grunden är statsapparaten en konfliktlösare. När människor på frivillig grund kommer överens med varandra, resonerar sig fram till vad de skall göra eller kommer fram till att inte ha med varandra att göra, så skall staten inte gripa in. Men om någon part börjar använda tvång mot andra måste staten gripa in och förklara vem som har

rätten på sin sida. Den som använder tvång använder inte längre "reason, which is the rule given between man and man", enligt John Locke, utan i stället "force, the way of beasts".<sup>32</sup> Statens uppgift är att återupprätta förnuftet och frivilligheten när de har satts ur spel. Frihet är unikt inte bara i den meningen att den mycket lätt kan tillfredsställas av andra, utan också i den universella meningen att alla behöver den oavsett vilka deras livsmål är. Och till skillnad från alla andra resurser måste alla individer ha rätt att inte bli tvingade av andra, och de måste faktiskt få den av alla andra eftersom det räcker med att en person kränker deras frihet för att de skall vara ofria.<sup>33</sup>

Rättigheten säger att ett visst utrymme i tillvaron är människans eget, att utnyttja som hon själv vill, t ex hennes uppfattningar eller en viss egendom. Rättigheterna avgör vilken denna sfär av frihet är, och vari den består. En rättighet är en moralisk princip och den bygger på insikten att tvång är skadligt eftersom det hindrar individen att följa sitt förnuft och sin vilja. Tvång kan inte skapa något eller ge kunskap, det kan bara blockera, hindra, förbjuda och stoppa de handlingar som individen själv vill företa. Därför är tvång lämpligt för att hindra aktiviteter som är utpräglat destruktiva och som vi helt enkelt vill bekämpa, t ex våld och stölder. Men tvång är inte ett bra vapen att göra något positivt, där vi anser att det krävs vilja, handling och kreativitet – som i människors privatliv, gemenskap, kultur och ekonomi, och annat som vi finner positivt.<sup>34</sup> Om tvånget i något enskilt fall faktiskt skulle leda till något positivt är oväsentligt. Någon enstaka gång kan man också lyckas springa över ett minfält. Men det sker sällan, och framför allt vet vi inte när, så det är dumt att chansa. Principer fungerar som en karta som visar var minfälten är belägna och råder oss

att ta en omväg runt dem, även om den vägen på kartan kanske ser längre ut.

Vissa personer tar bara för givet att det finns rättigheter, att människor "har rättigheter" i samma mening som de har två armar, eller kläder på kroppen. De hävdar att rättigheter "finns" i form av någon fysisk eller andlig existens. Detta är resultatet av ett religiöst eller platoniskt tänkesätt, där man ser rättigheter som givna av Gud, idévärlden eller naturen. Där framstår rättigheter som metafysiska ting som vi kanske skulle kunna hitta ute i den verkliga världen om vi var tillräckligt klarsynta. Det finns få synsätt som har skadat rättigheternas ställning mer än detta. Det har nämligen lett till att människor stirrar sig blinda på jakt efter rättigheterna, och när de inte hittar dem kommer de till slutsatsen att det bara var ett mystiskt resonemang utan verklighetsförankring. Andra menar att vi har intuitiv kunskap om rättigheter, vi känner att vissa saker faktiskt är rätt och andra felaktiga. Problemet är bara att känslor inte är kunskapsmedel, och om vi intuitivt upplever att folk har rättigheter beror det bara på att vi har uppfostrats i en kultur där detta anses riktigt. Folk känner ju inte samma saker, och vissa tycker sig intuitivt inse att man kan kränka folk hur mycket som helst om de tillhör fel folkgrupp eller samhällsklass. Eftersom intuitioner strider mot varandra är det inte konstigt att de rättigheter som "vilar" på intuitionerna bara blir fler och allt mer motstridiga.<sup>35</sup>

Rättigheter finns inte förrän människorna kommer på dem, det är inte någon högre form av "saker" som vi kan ha intuitiv kunskap om. Rättigheter är moraliska regler som vi själva konstruerar, därför att vi anser att de är nödvändiga för existensen av goda samhällen och människor som får sträva efter lycka.

Rättigheter finns inte i verkligheten, men de fakta som gör att vi kommer fram till att vi behöver tänka i termer av rättigheter finns i verkligheten, i människors förhållande till världen och varandra. De finns i människans behov att agera efter eget förnuft för att kunna skapa ett gott liv, och i den intresseharmonin som bara frivilligt samarbete kan ge. Den som kränker rättigheterna blundar i realiteten för dessa förhållanden.

Det är denna verklighet som gör att rättigheterna i allmänhet har goda konsekvenser. Ibland har historiens moralfilosofier delats in i "pliktetiker" som bara bryr sig om att handlingar är riktiga och goda, oavsett vilka konsekvenser de får (till och med om de leder till katastrofer), och "konsekvensetiker" som tycker att vilka handlingar som helst är acceptabla (till och med mord på oskyldiga) bara de totalt sett leder till större lycka än olycka. Men om rättigheterna inte är godtyckliga utan bygger på verklighetens förhållanden och människans natur, så faller denna motsättning bort. Människor måste respektera varandras rättigheter, men dessa är inte godtyckliga och verklighetsfrämmande diktat, utan grundade i hur människan måste leva för att kunna tänka, skapa och förverkliga sig själv. Därför är det ingen slump att det leder till goda konsekvenser när dessa rättigheter respekteras, att fria människor faktiskt i allmänhet skapar goda gemenskaper, levande kultur, nya innovationer och blomstrande ekonomier. Frihet och rättigheter skapar inte dessa värden – om människor är fria är de ju också fria att inte skapa dem. Men friheten är dessa världens nödvändiga förutsättning, det är bara om människor är fria att leva efter sitt förnuft som de verkligen har chansen att skapa ett gott liv och goda konsekvenser.<sup>36</sup>

## Negativ frihet ej blott negativ

Att tala om negativ frihet och positiv frihet som två olika former av frihet är att förlora mycket intellektuell mark som liberala filosofer har stridit i århundraden för att erövra. Det ger nämligen intrycket att den negativa friheten är något rent formellt, ett regelsystem utan annat innehåll än förbud mot vissa kränkande handlingar, samtidigt som den positiva friheten är det innehåll som friheten måste fyllas med för att vara värdefull. Om det är så, varför skall vi inte kränka några formella regler om det ger ett positivt innehåll? Termen "negativ frihet" döljer det faktum att själva poängen med frihet från tvång är att den skall utnyttjas. Den fylls dagligen av innehåll av alla människor som tänker, handlar, skapar, umgås och älskar. Frihetens innehåll är hur människor väljer att gestalta sina liv, vad de väljer att göra, skapa och uppleva med sin tid och sin energi.

Att tala om negativ/positiv frihet som "frihet från" eller "frihet till" (vilket ofta sker) är därmed förrädisk. Friheten ger oss "friheten till" vissa händelser och resurser, *därför* att den garanterar oss "friheten från" andras försök att stoppa detta.<sup>37</sup> Friheten är alltså inte negativ eller positiv, den har både en negativ och en positiv sida. Den är negativ politiskt för att den förpliktar människor att låta andra själva bestämma över sina handlingar, men den är positiv avseende vad denna frihetssfär möjliggör för människan, att den ger individen möjlighet att välja hur hon vill leva sitt liv och forma sin tillvaro. Vi skulle kunna likna friheten vid ett lås. I sig är låset blott negativt, en skyddsanordning som håller skurkar borta. Isolerat från allt annat betyder det inte särskilt mycket. Men poängen med låset är att det skyddar vårt hus och det skyddar det vi har i huset och vad vi väljer att göra där. Det är för att vi värderar vårt hem så



högt som låset blir nödvändigt. Det som låset är för vårt hus är friheten för vårt liv. Det är friheten som gör att ingen annan kan förstöra det vi skapar och hindra det vi vill åstadkomma. Friheten är nödvändig för att den låter oss själva söka vår lycka utan att hindras av andras sabotage, förbud eller tvång. Vi köper inte lås och vi kämpar inte för frihet för att vi gillar lås- anordningar och formella regler, vi behöver dem för att vi skall kunna möblera som vi önskar – våra hem och våra liv.

### Kommer brödet först och sedan moralen?

Men vad har man för nytta av skyddad äganderätt om man är fattig? Vad skall man ha religionsfrihet till om man inte kan läsa? Och varför i hela världen skulle jag vara intresserad av yttrandefrihet om jag inte kan äta mig mätt? Så lyder en klassisk invändning mot det liberala rättighetsresonemanget. Kritikererna menar att det är bakvänt att se rätten till frihet som mer grundläggande än rätten till en god levnadsstandard. Du skall ha rätt till det som är viktigast för dig – och i så fall är abstrakta fri- och rättigheter inte värda ett vittne om du inte har mat för dagen.<sup>38</sup>

När man säger att folk måste ha rätt att få mat innan något annat tillfredsställs, så framträder bilden av svältande barn i våra huvuden. Och vi är benägna att konstatera att dessa oskyl- diga offer inte bryr sig ett dyft om huruvida de har rätten att publicera de åsikter de inte har utan att bli censurerade. Det är riktigt. Men det betyder inte att rätten till mat är viktigare än rätten att yttra sig. Det innebär inte ens att man har rätt att få livsmedel. Varför skulle man ha det? Menar vi verkligen att alla människor har rätt att få mat och dryck av andra människor, dvs att andra skall tvingas förse dem med detta utan att de är

skyldiga till någon motprestation? Betyder det att människor har rätt att utan att arbeta bara få det de behöver? Att du har rätt att välja att låta bli att arbeta i resten av ditt liv och kräva att andra arbetar ihop till ditt uppehälle? Om du faktiskt har en *rättighet* att förses med välfärd från andras slit och ansträngningar, så har du inte ens skyldighet att känna någon som helst tacksamhet mot dem som försörjer dig. De ger dig bara vad de är skyldiga att ge. Nej, det är nog inte vad särskilt många menar. Det vi upprörs över när vi ser svältande barn är nämligen något annat – att de föds in i ett samhälle där deras föräldrar, och så småningom de själva, inte har möjlighet att skaffa sig det de behöver för överlevnad ens om de anstränger sig och arbetar. Vi förskräcks av att de aldrig får någon chans, att någon tar ifrån dem deras möjligheter. Och historiskt sett är det i samhällen där alla liberala rättigheter har satts ur spel, länder som har drabbats av kolonialism, kommunism eller krig, som har drabbats av svält.

Vad människor har rätt till är inte mat. De har rätt till ett samhälle där de genom egna ansträngningar och arbete kan försörja sig. Och det är ett samhälle där folk inte får sabotera opinionsbildningen, ta deras mat, expropriera deras mark, hindra dem från att arbeta, införa prisregleringar, förbjuda dem att förflytta sig o s v. Kort sagt ett samhälle där de har rätt till liv, frihet och egendom. Ekonomen Amartya Sen har visat att inget samhälle med demokratiska institutioner och fri opinionsbildning har drabbats av hungersnöd.<sup>39</sup> Fattiga och öppna samhällen har större möjligheter att undvika svält än rika, men slutna, samhällen. Möjligheten till tidiga varningar växer med antalet informationsförmedlare, politikernas vakenhet växer med deras ansvar inför folket, och försörjningen

blir effektivare med fria marknader. Så frågan vad man skall med yttrandefrihet och äganderätt till om man svälter kan faktiskt besvaras med att man ogiltigförklarar frågan. Folk svälter i allmänhet inte, *just därför* att de har yttrandefrihet och äganderätt.

Det är alltså inte rätten till mat, utan rätten till frihet som gör att folk inte svälter. Livsmedel och andra nyttigheter uppstår nämligen inte för att man dikterar att någon har rätt till dem, de kan bara uppstå genom att vissa andra människor producerar och förmedlar. För att den processen skall uppstå krävs inga särskilda maträttigheter, och det kräver inte att alla producerar mat. Men frihet kan bara råda om alla avhåller sig från att kränka den, det vill säga om den skyddas som en rättighet.



## Noter i texten

<sup>1</sup> Lomasky, s 8. Rättigheter är inte bara ett starkare anspråk, utan också ett annorlunda anspråk. Det kan också inkludera rätten att göra något som är moraliskt fel; jag kan i en viss situation t ex ha rätt att inte bjuda på middag, trots att det vore moraliskt korrekt av mig att göra det. Att man *har rätt* att handla på ett visst vis är inte detsamma som att det *är rätt* att man gör det. Rättigheter skyddar friheten att välja – och man kan faktiskt välja fel. Man har t ex rätt att hävda att Oslo är Sveriges huvudstad, för att ta ett trivialt exempel. Att man kan vara anhängare av rättigheter, men ändå tro på fasta värden, att man kan vara för frihet men ändå värdera vad människor gör av sin frihet, är själva poängen i den skärdeliberalsmen, se Ericson.

<sup>2</sup> Den berömda trumflicknelsen kommer från Dworkin, s xi, även om han själv inte alltid behandlar rättigheter som trumf. Ibland talar man om ”okränkbara rättigheter”, vilket inte betyder att de inte *kan* kränkas, utan att de inte *får* kränkas.

<sup>3</sup> Det var vad Locke menade när han skrev att friheten var ”the foundation of all the rest”, dvs för livet och alla dess värden. Locke, s 279.

<sup>4</sup> Smith 1976, s 160.

<sup>5</sup> E H Carr, ordförande för den UNESCO-kommitté som arbetade för att ta fram FN-deklarationen, tycktes föreslå något som närmade sig planhushållning för att upprätthålla välfärdsrättigheterna: "If the new declaration of the rights of man is to include provisions for social services, for maintenance in childhood, in old age, in incapacity or in unemployment, it becomes clear that no society can guarantee the enjoyment of such rights unless it in turn has the right to call upon and direct the productive capacities of the individuals enjoying them." Citerad i Hayek 1982, del II, s 184.

<sup>6</sup> Hayek 1982, del II, s 101–106, UNESCO citerad på s 183f. Det var inte enda gången FN kompromissade med kommunismens syn på rätt och fel. FN:s Folkmordskonvention, även den från 1948, förbjuder (art 2) folkmord på människor av en viss nation, etnicitet, ras eller religion – men *inte* på människor tillhörande politiska grupper eller samhällsklasser – dvs sådana grupper som Stalin samtidigt var i full färd med att utrota.

<sup>7</sup> Det betyder inte att den första delen är en idealliberal deklARATION, och den andra rent kollektivistisk. I den första delen saknar liberalen en och annan rättighet, t ex uttryckliga krav på kvinnors rättigheter, rätten att välja livsstil och att bedriva affärsverksamhet. Liberalen höjer också ett förvånat ögonbryn över att inte individen, utan familjen, betraktas som "den naturliga och grundläggande enheten i samhället" (art 16). Samtidigt kan man hitta liberala krav i den andra avdelningen, som rätten att bilda fackföreningar (art 23), familjens rätt att välja undervisning (art 26) och krav på respekt åtminstone för den vetenskapliga och kulturella upphovsrätten (art 27).

<sup>8</sup> *Mänskliga rättigheter i svensk utrikespolitik*, avsnitt 9.1 resp 3.6.

<sup>9</sup> För en analys av välfärdsrättigheternas framväxt, och argumentation emot dem, se Kelley, i detta sammanhang, särskilt kap 2. Ibland vill man sudda ut skillnaden mellan rättigheterna genom att peka på att inte bara de positiva, utan även de negativa rättigheterna kräver att en statsapparat skyddar dem aktivt, i det fallet med en kostsam rättsapparat. Se t ex Holmes & Sunstein. Det är emellertid en yttlig likhet som bara rör hur man upprätthåller rättigheterna, de förplik-

telser som staten tvingar fram är fortfarande helt olika, i det ena fallet positiva förpliktelse, i det andra fallet förpliktelsen att låta andra vara i fred.

<sup>10</sup> Smith 1995, s 205. Tara Smiths bok *Moral rights and political freedom*, David Kelleys *A life of one's own* samt Ayn Rands författarskap (se t ex Rand 1999, del 5) är centrala inspirationskällor för denna skrift. Därmed inte sagt att jag skulle skriva under på alla deras åsikter, eller vice versa.

<sup>11</sup> Rothstein, s 91.

<sup>12</sup> Nobel, resp *Mänskliga rättigheter i svensk utrikespolitik*, avsnitt 9.2. Att vilja prioritera frihetsrättigheterna kallar Nobel ett "rikemansperspektiv".

<sup>13</sup> Hayek 1982, del II, s 105. Rörande den bristfälliga efterlevnaden av rättigheterna, se Agrell.

<sup>14</sup> Ahlmark 1998.

<sup>15</sup> Hayek 1996, s 42. Detta visar att "positiv frihet" liksom "positiva rättigheter", inte är någon form av extrafriheter eller extrarättigheter som kanske inte är självklara, men som ändå är harmlösa. Tvärtom, om vi har rätt till dem så *minskar* det utrymmet för de "negativa" fri- och rättigheterna.

<sup>16</sup> Nordenson.

<sup>17</sup> Berlin, s 144. Observera att resonemanget inte bygger på ett förnekande av att det faktiskt skulle vara i personens intresse att t ex bilda sig och se på konst, trots att hon inte vet om det – poängen är att det inte är frihet att tvinga henne att göra det, ens om det ligger i hennes intresse.

<sup>18</sup> Berlin, s 136.

<sup>19</sup> Kelley, s 69f. Här finns inte utrymme för ett försvar för att människor har fri vilja. För ett sådant, se Binswanger 1991.

<sup>20</sup> Kelley, s 68f. På engelska kan vi tala om att man är "coerced", dvs tvingad av en person, medan "compelled" även kan syfta på tvingad av omständigheter. Vi skulle behöva ett ord som "coercion" på svenska.

<sup>21</sup> Berlin, s 263. Om frihet i stället var att kunna göra det man vill göra uppstår ett ytterligare problem: Tänk om man inte vill göra så mycket? Tänk om slaven är nöjd med att vara förslavad? Om frihet är att göra vad man vill är han paradoxalt nog fri, eftersom han får göra det han vill. Om frihet är att vara fri från tvång däremot, så kan vi konstatera att han är ofri, men att han av någon märklig anledning tycks trivas med det han tvingas att göra.

<sup>22</sup> Singer, kap "Rika och fattiga". För en likartad argumentation, se Rachels.

<sup>23</sup> Den kanadensiske filosofen Jan Narveson har noterat att synsättet egentligen resulterar i den bisarra slutsatsen att: "Jones, who is currently fast asleep, is infinitely busy doing all of those nonactions he is currently nondoing", Narveson, s 38. Avsikten med Singers resonemang är givetvis att framställa även den mest oskyldige – den som inte gör någonting – som en skurk som mördar och förstör, för att på så vis etablera en ofrånkomlig och gränslös skuld som kan avvisa alla krav på en privat sfär eftersom en sådan bara leder till alla dessa passiva förbrytelser. Lösningen blir naturligtvis att filosofer och statsmakter måste diktera exakt hur varje människa skall använda varje minut av sitt liv så att det maximerar samhällsnyttan.

<sup>24</sup> Ericson, s 22f, jfr Rothbard, kap 6:II.

<sup>25</sup> Narveson, s 29ff. A kan även direkt minska andra av B:s möjligheter genom att t ex påverka en tredje person, C, att inte längre stå till B:s förfogande. T ex i kärlekslivet när man "stjäl" någons partner, eller i medievärlden om annonsören får TV-kanalen att sparka en anställd, eller i restaurangbranschen om en ägare bara går med på att samarbeta med en annan restaurang om denna inför slipstväng för sina gäster. Men inte heller det är en frihetsinskränkning: det är helt enkelt B som av en eller annan anledning utnyttjar sin frihet att inte längre ställa sig till C:s förfogande och erbjuda C möjligheter.

<sup>26</sup> Jefferson, s 254.

<sup>27</sup> Peikoff, s 310–323. Våld är en form av tvång, men en snabb, intensiv och aggressiv sådan. Tvång inbegriper även alla andra hand-



lingar där någon tar ifrån individen förnuftskontrollen över hennes handlingar inom ett visst område, t ex milt våld som när polismannen leder bort en person; situationer där någon sittstrejkar så att andra hindras att passera; när någon tar andras egendom mot deras vilja; eller t ex hjärntvätt.

<sup>28</sup> Smith 1995, kap 7.

<sup>29</sup> Detta är givetvis inte någon nyligen påhittad princip, det är i det närmaste kärnpunkten i den klassiska liberalismen. Det är intressant att tre av 1800-talets mest inflytelserika liberaler, Frédéric Bastiat, John Stuart Mill och Herbert Spencer, i sina verk under 1850-talet alla gav uttryck för denna princip i snarlika ordalag: Bastiat, s 51, Mill, s 17f, Spencer 1995, s 95. Eftersom rättigheter innebär rätten att vara fri från tvång har vi ett enkelt test på vad som är en rättighetskonflikt: Använder minst en av parterna tvång mot den andre? Om inte, så rör det sig inte heller om en rättighetskonflikt.

<sup>30</sup> Nozick, s 51f, Rawls, avsnitt 5–6.

<sup>31</sup> Rättigheter är alltså nödvändiga för att vi skall få ett utrymme att tänka och handla som vi önskar – för att vi skall kunna handla långsiktigt, göra upp planer för vårt liv och för vår framtid, och agera för att uppnå dem. Följaktligen är de inte nödvändiga för sådana som inte kan välja hur de skall handla. Ett träd eller en bokhylla behöver inte tillåtas att handla på ett visst sätt, de är som de är ändå. Men inte heller när det gäller djur är skydd för deras beteende tillämpligt, eftersom de inte agerar förnuftsstyrt, utan instinktivt. Djuren har inget förnuft och ingen fri vilja, de handlar inte efter tillåtelse, sanktion och rättighet. Djuren ser vad som finns och reagerar på det, utan tanke, utvärdering eller val. Om de fick en rättighet att bete sig som de ville skulle de ändå inte förändra sitt beteende.

Är då alla människor förnuftsvarer? Observera att det inte handlar om intelligens, utan den grundläggande förmågan att tänka och välja. Men även när det gäller detta kriterium kan det finnas människor som inte uppfyller dem. Men olika sidorestriktioner gör att vi ändå bör behandla dem som om de vore det. Vem skulle t ex ha rätt, och kompetens, att avgöra vilka människor som har tillräckliga

egenskaper för att betraktas som legitima rättighetsbärare? Vi vet att människan har förnuftspotential, och även t ex den mycket gravt hjärnskadade har förnufts-förmågor, de har bara inte utvecklats som de ska. Att t ex en olycka eller en slump gör att man inte utvecklas normalt och får vissa egenskaper, är redan det något väsensskilt från att tillhöra en art som inte ens efter normal eller perfekt utveckling kan få likartade egenskaper. Därför är det enklast, och etiskt mest tilltalande att betrakta varje enskild individ av arten som en förnufts-varelse.

<sup>32</sup> Locke, s 389.

<sup>33</sup> Lomasky, s 97–100.

<sup>34</sup> Peikoff, kap 10. Det hävdas ofta att man ibland måste tvinga människor för deras eget bästa. Men det goda är inte något för alla givet. Vi är alla unika, med olika bakgrund, läggningar och förutsättningar. Det är i allmänhet individen själv som vet vilka handlingar och sätt att leva som passar henne bäst, särskilt i jämförelse med centralstyrande politiker och byråkrater som befinner sig på stort avstånd från henne. Men det som egentligen är mest centralt är något annat. Även om vi skulle veta att någon lever ett liv som inte är lyckat, att en medmänniska inte tar sig ur en hemsk situation eller ett hemskt arbete, så kan vi inte tvinga henne att leva ett gott liv. Vi kan inte tvinga någon att vara förnuftig eftersom förnuftet är viljestyrt och inte kan aktiveras genom att någon använder tvång mot det. Om någon skall förändra sin situation måste det bottna i kunskap om situationen och varför den är dålig, samt i en vilja att förändra den. Att förbjuda någon från dåliga val är inte ett sätt att få henne att förstå sin situation och börja leva bättre, det är tvärtom att behandla henne som ett livlöst ting och göra henne beroende av oss andra.

Även om dessa saker kanske hade varit bra för oss om vi hade valt det själva är det inte troligt att de är goda för oss när de kommer utifrån. Man kan möjligen bli en halvbra skådespelare genom att lära sig fraser utantill och handla efter någon annans manus, men man kan inte skapa ett gott liv genom att bara passivt upprepa vad man förväntas göra, av gruppträck, idoldyrkan eller tvång. Ett gott liv bygger

på egen aktivitet, och på förståelse och sympati för sina egna val. En papegoja eller en robot kan inte leva ett gott liv, även om de upprepar de korrekta fraserna eller handlingarna. Att bryta orsakssambandet mellan resultat och egen ansträngning är att göra sig beroende av andra människor och förlora det egna ansvaret. Det är något mycket destruktivt om vi tror att det är ett centralt värde för en människa att utveckla sin fulla potential och uppleva förmågan att göra något åt sin situation. Se Erixon.

Det goda livet kan bara uppnås genom att individen själv styr sin skuta ditåt. Om man stoppar in individen i lastrummet och bogserar hennes skuta dit har man egentligen inte gjort henne någon tjänst, för det är själva resan, det aktiva livet, som är målet. Ett gott liv är inte något föremål som vi kan ge till andra, eller omfördela. Vi kan inte ge någon annan prestationer och bedrifter, lycka, självförverkligande eller självkänsla. Att individen själv styr garanterar inte att hon styr mot rätt mål, eller att hon inte går på ett grund på vägen. Det krävs också andra saker för att vi skall kunna leva väl: materiella förhållanden, moral, karaktär, viljekraft och integritet. Friheten är inte en tillräcklig, men en nödvändig förutsättning.

<sup>35</sup> Se Smith 1995, s 4f, som också noterar att allmän intuition är en ovanligt genant grund för rättigheter eftersom rättigheter har till syfte att skydda individen bl a från den allmänna opinionen, s II. Att rättigheter och moral inte har en självständig existens var för övrigt Uppsalafilosofen Axel Hägerströms enda argument för att påstå att "moralvetenskapen icke kan vara en lära i moral, utan blott en lära om moralen", Hägerström, s 39.

<sup>36</sup> Smith 1995, kap 4–5. Ibland avvisas rättigheter på grund av att det skulle ge absurda resultat att alltid respektera andras rättigheter i extrema situationer. Borde man inte få trampa ned någons tulpaner för att kunna springa ifrån ett vulkanutbrott, eller ett ilsket lejon? Borde man inte få bryta sig in i någons sommarstuga om man har gått vilse och fryser ihjäl annars? Om man måste ut ur ett brinnande hus, borde man inte få knuffa bort den person som blockerar vägen? Jo, naturligtvis måste man få göra det. Och rättigheternas verklighets-

grund förklarar varför. Vi behöver rättigheter för att de möjliggör förnuftsstyrd handling, långsiktig planering och fredlig samvaro. I fall av en plötslig, oväntad katastrof – brand, jordbävning, vulkanutbrott, orkan, svält, förlisning och dylikt – som hotar liv eller hälsa omöjliggörs detta. Vår enda ambition blir tvärtom extremt kortsiktig – att omedelbart ta oss ur situationen och tillbaka till ett tillstånd där vi kan eftersträva våra intressen och projekt. Om det blir omöjligt att göra det på förnuftig och frivillig väg, och bara kan ske genom brott mot det vi i vanliga fall ser som rättigheter, så är rättighetsprinciperna helt enkelt inte tillämpliga. Eftersom rättigheter inte är ett platonskt diktat, utan ett världsligt behov är det heller inte något som säger att de måste tillämpas strikt i Extremsituationer där samhällslivet har brutit samman, och frihet inte fyller sitt tänkta syfte.

Detta resonemang ligger bakom den på ytan paradoxala idén om ”kontextuellt absoluta rättigheter” i liberal filosofi. Dvs rättigheterna får inte kränkas av någon, oavsett för vilket syfte – så länge frivilliga relationer och fredlig samexistens är möjlig. I de extremfall då den kontexten plötsligt rycks undan är rättigheterna däremot inte tillämpliga på samma sätt. Man kan jämföra med det kontextuellt absoluta förbudet att döda en annan människa – i en helt annan kontext då du råkar döda en angripare i rent självförsvar är det naturliga förbudet inte tillämpligt. Det bör också tilläggas att t ex någons fattigdom inte kan räknas som en sådan katastrofsituation. Det handlar inte om en plötslig katastrof som drabbar någon, utan om en frånvaro av välstånd, och välstånd är inte alls något givet, utan måste skapas av människor. Det rör sig om vissa förutsättningar som inte är uppfyllda, inte om att de normala förutsättningarna plötsligt slits bort. Om kontextuellt absoluta rättigheter, se Smith 1995, s 112–116, Rasmussen & Den Uyl, s 144–151.

En ytterligare sak måste påpekas eftersom modern filosofi så ofta roar sig med att försöka slå hål på teorier genom att testa dem mot extrema exempel (”Hur skall två drunknande personer göra om livbojen bara bär en av dem.” etc). Att vi kan finna situationer där en princip inte har ett svar, eller har ett dåligt svar, betyder inte att en princip är dålig. Man kan hitta på paradoxala och katastrofala situa-

tioner där varje tänkbar vägledning för handling ger bisarra resultat, men det betyder inte att vi skulle klara oss bättre utan principer och vägledning. Det är hur en princip fungerar under normala omständigheter som är den verkliga testen på hur de fungerar. För det är där vi lever – inte i livbåtar eller på öde öar.

<sup>37</sup> Med andra ord är Berlins analys av frihetsbegrepp otillräcklig. En förmodligen mer fruktbar variant är MacCallums XYZ-schema som tar i beaktande både den positiva och den negativa sidan av frihet: "X är fri från Y att Z", där Y står för hinder och Z står för handling/handlingar (t ex Jag är fri från tvång att flytta utomlands), förklarar tydligare vad folk avser när de talar om frihet. Det skall dock påpekas att detta handlar om hur man beskriver och analyserar olika frihetsbegrepp (även felaktiga), inte vilket man är anhängare av. Socialliberalen Berlin ligger närmare mitt frihetsbegrepp än icke-liberalen MacCallum gör. Se MacCallum.

<sup>38</sup> Se t ex Jonsson, som hävdar att liberalismen värderar "de fetas rätt att tycka högre än de magras rätt att överleva".

<sup>39</sup> Ahlmark 1997, s 315–318.

## Litteratur

- Agrell, Wilhelm, *De omänskliga rättigheterna: bokslut över en FN-deklaration*. Stockholm: Ordfront, 1998.
- Ahlmark, Per, *Det öppna såret*. Stockholm: Timbro, 1997.
- , "Är alla friheter lika viktiga?", *Dagens Nyheter* 1998-10-18.
- Bastiat, Frédéric, *The law*. Irvington-on-Hudson: Foundation for Economic Education, 1990.
- Berlin, Isaiah, "Två frihetsbegrepp", i *Fyra essäer om frihet*. Stockholm: Ratio, 1984.
- Binswanger, Harry, "Volition as cognitive self-regulation", *Organizational behavior and human decision processes*. 50, 1991, s 154-178.
- Dworkin, Ronald, *Taking rights seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Ericson, Per, *Leva fritt och leva väl*. Stockholm: Timbro, 1999.
- Erixon, Dick, *Svaghetsens moral*. Stockholm: Timbro, 1999.
- Hayek, F A, *Law, legislation, and liberty*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- , *Vägen till tråldom*. Stockholm: Timbro, 1996.
- Holmes, Stephen & Sunstein, Cass R, *The cost of rights: why liberty depends on taxes*. New York: W W Norton, 1999.

- Hägerström, Axel, *Om moraliska föreställningars sanning*. Stockholm: Bonnier, 1911.
- Jefferson, Thomas, *The life and selected writings of Thomas Jefferson* (red av Koch & Peden). New York: Modern Library, 1993.
- Jonsson, Stefan, "Liberalismen har blivit en ideologi för besuttna", i *Dagens Nyheter*, 1998-11-05.
- Kelley, David, *A life of one's own: individual rights and the welfare state*. Washington, D C: Cato Institute, 1988.
- Locke, John, *Two treatises of government*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.
- Lomasky, Loren, *Persons, rights, and the moral community*. London: Oxford University Press, 1987.
- MacCallum, Gerald, "Negativ och positiv frihet", i *Idéer om frihet*. Stockholm: Tiden, 1990.
- Mill, John Stuart, *Om friheten*. Stockholm: Natur och Kultur, 1989.
- Miller, David (red), *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Mänskliga rättigheter i svensk utrikespolitik*. Regeringens skrivelse till riksdagen 1997/98:89. Stockholm: Utrikesdepartementet, 1998.
- Narveson, Jan: *The libertarian idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Nobel, Peter, "En helhetssyn på mänskliga rättigheter", i *Svenska Dagbladet* 1998-10-28.
- Nordenson, Harald, *Socialismen och frihetsbegreppet*. Stockholm: Skattebetalarnas förening, 1945.
- Nordin, Ingemar, *Etik, teknik och samhälle: ett rättighetsetiskt alternativ*. Stockholm: Timbro, 1992.
- Nozick, Robert, *Anarki, stat och utopi*. Stockholm: Ratio, 1986.
- Peikoff, Leonard, *Objectivism: the philosophy of Ayn Rand*. New York: Dutton, 1991.
- Rachels, James: "Killing and starving to death" i Jan Narveson (red): *Moral matters*. Petersborough, ON: Broadview Press, 1993.
- Rand, Ayn, *The Ayn Rand reader* (red av Hull & Peikoff). New York: Plume, 1999.
- Rasmussen, Douglas B & Den Uyl, Douglas J, *Liberty and nature: an Aristotelian defense of liberal order*. La Salle, IL: Open Court, 1991.

## LITTERATUR

- Rawls, John, *A theory of justice*. Oxford: Clarendon, 1972.
- Rothbard, Murray N, *Power & market: government and economy*. Menlo Park, CA: Institute for Humane Studies, 1970
- Rothstein, Bo (red), *Demokrati som dialog: demokratirådets rapport 1995*. Stockholm: SNS förlag, 1995.
- Sandberg, Nils-Eric, "Varför har vi rättigheter?", i Torgny T Segerstedt (red): *Den offentliga lögnen*. Stockholm: Ratio, 1989.
- Singer, Peter, *Praktisk etik*. Stockholm: Thales, 1990.
- Smith, Adam, *The theory of moral sentiments*. Indianapolis, IN: Liberty Classics, 1976.
- Smith, Tara, *Moral rights and political freedom*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.
- Spencer, Herbert, *Social statics*. New York: Robert Schalkenbach Foundation, 1995.