PAMELA SLOTTE

MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER, MORAL OCH RELIGION

OM DE MÄNSKLIGA RÄTTIGHETERNA SOM MORALISKT OCH JURIDISKT BEGREPP I EN PLURALISTISK VÄRLD

MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER, MORAL OCH RELIGION

Om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld

Pamela Slotte

ÅBO 2005

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG – ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

CIP Cataloguing in Publication

Slotte, Pamela
Mänskliga rättigheter, moral och religion : om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld / Pamela Slotte. – Åbo : Åbo Akademis förlag, 2005.
Diss.: Åbo Akademi. – Summary.
ISBN 951-765-280-1

ISBN 951-765-280-1
ISBN 951-765-281-X (digital)
Hakapaino Oy
Helsingfors 2005

INNEHÅLL

FÖRORD 9

1 INLEDNING 11

1.1 Om rätt och moral – ett avstamp 11
1.2 Uppgift 16
1.3 Metod 19
1.4 Material och forskningsläge 20

2 MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER SOM JURIDISKT OCH MORALISKT BEGREPP I AKTUELL DEBATT 26

2.1 Mänskliga rättigheter – vad är det? 26
2.1.1 Om anspråket: allmängiltiga – oeftergivliga – grundläggande 26
2.1.2 En preliminär definition av mänskliga rättigheter 34
2.1.3 Binära positioner? 37
2.1.4 Olika kategorier av rättigheter 44
2.1.5 Om mänskliga rättigheter som juridiskt bindande rättigheter 53
2.1.6 Aktörer inom ramen för folkrätten – presentation och problematisering 64

2.2 Olika föreställningar om mänskliga rättigheter och grunderna för deras rättsliga och moraliska giltighet 75
2.2.1 Nya naturrättsliga positioner 77
2.2.2 Rättspositivistiska positioner 88
2.2.3 Konstruktivistiska positioner 97

2.3 Ett *tal* om mänskliga rättigheter 108
2.3.1 Människorättsspråket som möjlighet och begränsning 108
2.3.2 ”Moraliska rättigheter” 116
2.3.3 Behovet av diskussion om utomjuridiska faktorer trots existerande *human rights law* 126
2.3.3.1 Innehållslig giltighet 126
2.3.3.2 Moraliskt bindande verkan 131

2.4 Sammanfattande utblick 139

3 BEGREPPET GLOBALT ETHOS MOT BAKGRUND AV HANS KÜNGS FÖRSTÅELSE AV MORAL, ETIK OCH RELIGION 142

3.1 Allmänna iakttagelser 142
3.1.1 Vad är moral? 142
3.1.2 Några centrala begrepp 146
3.1.3 Om etiska normer 153

3.2 Küngs syn på verklighet, människa och grundtillit 159
3.2.1 Behovet av en grundtillit 159
3.2.2 Verklighetens meningsfullhet och betingelse 169
3.2.3 Kritik av filosofi och s.k. rationell etik 175
3.2.4 Icke-religiösa människors moral 179

3.3 Autonomi och theonomi 185
3.3.1 Theonomi som förutsättning för autonomi 185
3.3.2 Religionen som betydelsehorisont 191
3.3.3 Jesus Kristus som förebild för en allmänmänsklig grundinställning 195
3.3.4 Skillnaden mellan person- och principorienterad moral 199

3.4 En form av ansvarsetik 204
3.4.1 Att motivera sina handlingar 204
3.4.2 Normers relativa giltighet på moralens område 209
3.4.3 Om perspektiv 214

3.5 Det globala ethos 217
3.5.1 Varför ett globalt ethos? 217
3.5.2 Humanum och Divinum 222
3.5.3 Gud som en begreppslig nödvändighet? 226
3.5.4 Moralisk enhet och moralisk mångfald 229

3.6 Den interreligiösa dialogens förutsättningar och struktur 235
3.6.1 En betoning av tradition 235
3.6.2 En attityd av ståndaktighet och öppenhet 239
3.6.3 Grunderna för kritik och självkritik 242
3.6.4 Det globala ethos som en process 248

3.7 Sammanfattande utblick 251

4 OM MÖTET MELLAN ETT GLOBALT ETHOS OCH DE MÄNSKLIGA RÄTTIGHETERNA 255

4.1 Inledande diskussion 255
4.2 Om ansvar 262
4.2.1 Ett individuellt ansvar inom ramen för *human rights law* 263
4.2.1.1 Ett straffrättsligt ansvar 263

4.2.1.2 Andra omnämnanden av ett ansvar 273
4.2.1.3 På vilken nivå rör sig diskussionen? 284
4.2.2 Mänskliga förpliktelser sedda ur ett globaletiskt perspektiv 291
4.2.2.1 Rättsmetaforens begränsningar – kritik och komplettering 291
4.2.2.2 Formen för talet om ansvar 303
4.2.2.3 Sfärer av mänskligt ansvar 316
4.2.3 En alternativ läsning av *human rights law* – och ett exempel 324
4.3 Om legitimitet 337
4.3.1 Förhållandet mellan rätt och moral 340
4.3.1.1 Om överlappning 340
4.3.1.2 Küng i diskussionen om relationen mellan rätt och moral 345
4.3.2 Mänskliga rättigheter och trosmässig mångfald 353
4.3.2.1 Religionen som tolkningsram 353
4.3.2.2 Kritiska röster om religiös legitimitet 363
4.3.3 Hur begreppsliggöra relationen religion-moral-rätt? 377
4.4 Om samtal och förståelse 387
4.4.1 Att förstå och mötas i en mångtydig värld 387
4.4.2 Att ta ställning 394
5 AVSLUTANDE DISKUSSION 409
CONCLUDING OBSERVATIONS 421
FÖRKORTNINGAR 433
KÄLLOR OCH LITTERATUR 435
PERSONREGISTER 466

FÖRORD

För att lyckligt föra ett avhandlingsprojekt i hamn krävs det, framför allt, att man omges av människor som engagerar sig i ens arbete. Det krävs personer som tar sig tid att lyssna och fundera, som uppmuntrar och stöder, bistår med sakkunskap, och som utfordrar en att tänka i nya banor och våga ta sig an de utmaningar som man ofrånkomligen ställs inför under avhandlingsarbetets gång och som ibland kan kännas ack så stora. Jag har haft förmånen att ha flera sådana personer i min närhet. Jag vill först och främst rikta ett varmt tack till min handledare, professor Tage Kurtén, vars insats när det gäller detta avhandlingsarbete och min sakteliga mognad till forskare inte kan överskattas. Ett särskilt tack vill jag också rikta till deltagarna i forskarseminariet i teologisk etik och religionsfilosofi, och till de övriga kollegerna i de systematiskt teologiska ämnena vid den Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi. Ni har varit mina medvandrare under åren av studier och gjort doktorandtiden till en inspirerande och minnesvärd tid. Ett varmt tack också till övriga forskare och kolleger vid den Teologiska fakulteten!

Jag vill också rikta ett stort tack till forskarna och den övriga personalen vid Institutet för mänskliga rättigheter vid Åbo Akademi för god arbetsgemenskap och många fina diskussioner. Ni har varit av ovärderlig hjälp vid en teologs försök att orientera sig på folkrättens område. Ett särskilt tack vill jag här rikta till professor Martin Scheinin, som bland annat, då det begav sig, uppmuntrade mig att ansöka om en plats i Finlands Akademis *forskarskola i människorättsforskning*. Som doktorand i denna nationella forskarskola, och i förlängningen i den *Nordiska forskarskolan i människorättsforskning*, har jag under fyra års tid haft tillgång till högklassig handledning och sakkunskap.

En annan forskningsmiljö som jag har haft förmånen att ingå i, är det av Finlands Akademi finansierade, fyraåriga tvärvetenskapliga forskningsprojektet *Lagstiftning, rätt och moral* under professorerna Kurténs, Scheinins och Lars Hertzbergs ledning. Samarbetet med forskare i teologisk etik, mänskliga rättigheter och filosofi vid Åbo Akademi har varit intellektuellt stimulerande och ytterst lärorikt. Det har varit en gemenskap som gett mersmak för tvärvetenskapliga samtal.

Detta avhandlingsarbete har ekonomiskt möjliggjorts genom de två förutnämnda forskningsmiljöerna, Finlands Akademis *forskarskola i människorättsforskning* och forskningsprojektet *Lagstiftning, rätt och moral*. Bedrivandet av forskarstudier har

även underlättats genom innehavet av en assistenturtjänst i systematisk teologi vid den Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi. Övriga finansiärer som genom sina understöd har underlättat forskningen är *Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut*, *Evangelisk-lutherska kyrkans i Finland Kyrkostyrelses utrikesavdelning* i samarbete med *Landeskirche Bayern*, *Professor Gustaf Björkstrands stipendiefond*, samt *rektor för Åbo Akademi*. Dessa finansiärer har bland annat gjort det möjligt för mig att under årens lopp bedriva forskning i Tyskland, samt delta i olika nordiska och utomnordiska forskarträffar och konferenser, vid vilka en rad personer – ingen nämnd och ingen glömd – insiktsfullt har kommenterat det nu avslutade avhandlingsarbetet.

Ett särskilt tack vill jag rikta till förhandsgranskarna av avhandlingen, professor Lars Østnor och adjungerande professor Göran Lantz. Ett stort tack förtjänar vidare TK Solveig Slotte som har korrekturläst avhandlingen, konstmagister Caroline Slotte som har utformat pärmen, samt KH Elizabeth Nyman som har korrekturläst den engelska översikten.

Slutligen riktar jag mig till mina vänner, och framför allt till min familj och Miguel Ángel. Ert bidrag skymtar fram mellan raderna i denna avhandling på ett alldeles särskilt sätt. Tack! Den här boken tillägnar jag mina föräldrar.

Åbo, i Allhelgonatid 2005

Pamela Slotte

1 INLEDNING

1.1 Om rätt och moral – ett avstamp

> What is the relationship between ethics and rights and how do they both link to values, morality and to law? It is not only an interesting intellectual exercise to analyze these concepts, it is directly relevant to the world of action and to policy choices we face as individuals, as citizens of different countries, and as world citizens. (---) Linking human rights with ethics and globalization represents, I believe, a connection whose time has come. And yet, the task is daunting.[1]

För att föra in läsaren i avhandlingens tematik vill jag börja med en kort och allmänt hållen historisk tillbakablick. Det finns några västerländska traditioner som på ett betydelsefullt sätt har bidragit till förståelsen av rättens väsen (och enskilda juridiska lagar) och kriterier för dess giltighet och gränser. De synsätt de förespråkar har även haft betydelse för hur relationen mellan den positiva rätten och moral har förståtts. De traditioner som jag här tänker på är naturrättsliga och rättspositivistiska teorier. Syftet med denna redogörelse är enbart att påpeka förekomsten av dessa teoribildningar och redogöra för vissa centrala punkter som är av relevans för avhandlingens frågeställning. Ett närmare studium av de två positionerna följer i avhandlingens första huvudkapitel.

När det gäller begreppet ”naturlig lag” bör man vara medveten om att det har en mångskiftande historia, begynnande med stoikerna. Begreppet har getts varierande utformning beroende på naturrättslig teori[2]. I det som möjligtvis kunde benämnas en första objektiv period i den naturrättsliga teoribildningen tänkte man sig att kosmos kontrollerades av eviga lagar (lex aeterna). Dessa ansågs, inte minst enligt en thomistisk tradition, i sin tur ha sin grund i gudomliga lagar (lex divina). Den natur-

---

[1] Uttalande av U.N. High Commissioner for Human Rights Mary Robinson i hennes anförande ”Ethics, Human Rights and Globalization” (Second Global Ethic Lecture/The Global Ethic Foundation) vid universitetet i Tübingen, Tyskland 21.1.2002. Dokumentet finns tillgängligt på: http://www.weltethos.org .

[2] Jag använder här, i förenklande syfte, termen ”naturrättslig teori” i en vid bemärkelse som innesluter såväl ett naturrätts- som ett mer strikt naturlagstänkande. I avsnitt 2.2.1 kommer det även att visa sig att naturrätts- och naturlagstänkande närmar sig varandra på olika punkter i sina försök att formulera vissa grundläggande poänger vad gäller relationen mellan rätt och moral.

liga lagen antogs utgöra den del av den eviga lagen som berörde människorna och det mänskliga samlivet. Den positiva lagen skulle svara mot den naturliga lagen, och på detta sätt skapades en förbindelse mellan rätt och moral.[3]

Men denna förståelse av naturlig lag var kopplad till en föreställning om att värden har en objektiv existens oberoende av människors varseblivning. Värden uppfattades som antingen sanna eller falska. Denna föreställning kom småningom att bli ifrågasatt i västerländskt tänkande, inte minst på 1600- och 1700-talet. Det argumenterades nu för att man klart borde skilja åt fakta (sant-falskt) och värden (rätt-fel, gott-ont). När man då tog avstånd från föreställningen om ett organiserat universum som styrdes av eviga lagar, ledde detta även till att den objektiva naturen som den naturliga lagens källa ersattes av den subjektiva mänskliga naturen. Denna menade man sig kunna uttala sig om på ett mer tillförlitligt sätt. Den positiva rättens uppgift antogs vara att garantera människan hennes naturliga rättigheter. Dessa naturliga rättigheter tillskrevs människan som medfödda p.g.a. hennes universella sociala och rationella natur. Följaktligen kan man helt generellt säga att naturrättsliga teorier har ansett att rätten för dess giltighet är beroende av utomjuridiska faktorer. Det kan här röra sig om en gudomlig ordning, och/eller sakers natur, och/eller den mänskliga naturens konstitution. Annorlunda formulerat, man har antagit att det utanför den positiva rätt, som är ett resultat av mänskliga överläggningar, finns principer som sätter gränser för det innehåll rättsliga normer kan få.[4]

Till slut leder ett allmänt avståndstagande från naturrättsliga teorier, och från föreställningen om en universell mänsklig natur till det som med en allmän term benämns ”rättspositivism”. Inom rättspositivistiskt tänkande görs en klar metodologisk skillnad mellan *sein* och *sollen*, mellan ”vara” och ”böra”. I den normativa sfären görs en klar skillnad mellan rätt och moral. Rätten är för sin giltighet inte beroende av något utanför sig själv. Lagtillämpningens giltighet bedöms i ljuset av lagstiftningen. Hans Kelsen, en av de främsta företrädarna för rättspositivistisk teoribildning, förnekar t.ex. möjligheten att förklara en rättsordning ogiltig på moraliska grunder. Kelsen har en relativistisk förståelse av moral, varav följer att moralen omöjligen kan bilda en objektiv grund för den positiva rättens giltighet. Om en positiv rättsordning kritiseras för att vara t.ex. omoralisk och orättvis, rör det sig därför om en subjektiv kritik ur perspektivet av ett *visst* (av flera existerande) moralsystem.[5]

---

[3] Henriksen 1988, 12; Tuori 1997, 347; Kurtén 2001b, 155.

[4] Hemberg 1975, 14; Eriksson 1992, 94–96; Tuori 1997, 347–348.

[5] Kelsen 1960, 68–69; Hemberg 1975, 20, 54; Eriksson 1992, 156; Peczenik 1995, 113–116; Tuori 1997, 348–349; Kurtén 2001b, 156. När vi vill slå fast vad som är gällande rätt (de lege lata) är det alltså inte en rätten ”utomstående moral” som skall vara vår diskussionspartner.

Som en konsekvens av det som utspelar sig under det andra världskriget, speciellt i Nazityskland, kommer rättspositivistiska teorier att ifrågasättas. Inte minst på internationell nivå finner vi försök att modifiera tidigare ståndpunkter och formulera en ny förståelse av lagens yttersta giltighet när det gäller det man uppfattar som människors grundläggande rättigheter. Det man framhåller är, att något måste stå över den nationella rätten, eftersom historien har visat att det inte är tillräckligt att en stat skyddar sina medborgares rättigheter. Det finns ett behov att definiera en sfär för människans autonomi i förhållande till såväl stat som andra individer. Inom denna sfär anses hon vara fri att förverkliga sina målsättningar, med den begränsningen att hon även bör respektera sina medmänniskors frihet. Senare utveckling på de mänskliga rättigheternas område har likväl samtidigt visat att det delvis krävs positiv statlig aktivitet, och inte bara det att staten avstår från att blanda sig i medborgarnas liv på vissa punkter, för att det som anses vara av primärt intresse för en individ skall bli verklighet. Detta kan tolkas som ett uttryck för hur systemet av mänskliga rättigheter är flexibelt, och utvecklas och förändras i respons på rådande omständigheter.[6] I kapitel 2 skall jag studera och karakterisera den juridiska utformningen av mänskliga rättigheter, och utveckla en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp som tar fasta på denna tanke om dynamik och flexibilitet.

En långtgående rättslig kodifiering av mänskliga rättigheter har ägt rum i olika förklaringar, resolutioner och fördrag på både ett regionalt och ett globalt plan. Detta innebär likväl inte att de mänskliga rättigheterna skulle stå oemotsagda. Förekomsten av en rättslig apparat avslutar inte den diskussion som jag tidigare presenterat, den om relationen mellan fakta och värde och mellan det som är sant och det som är rätt. Jag menar att detta följer av begreppet mänskliga rättigheter som sådant. Till exempel har de mänskliga rättigheternas anspråk på att vara allmängiltiga, dvs. på att tillhöra alla människor i egenskap av att de är människor, oberoende av exempelvis etniskt ursprung, kön eller övertygelse, problematiserats på olika sätt i ljuset av den pluralitet i tänkande och praxis, som man konstaterar att faktiskt förekommer i dagens värld. Det har t.o.m. ifrågasatts om det överhuvudtaget är möjligt för det internationella samfundet att enas om en uppsättning normer – delvis i en juridiskt bindande form – som ytterst bör ge uttryck för det som är av oåterkalleligt värde för mänskligt liv. Dessutom rör det sig här om föreställningar som människor, oberoende av kulturell kontext, borde kunna identifiera som sina. Det jag här tangerar är den debatt kring universalism och kulturrelativism som vi kan återfinna på de mänskliga rättigheternas område.[7]

---

[6] Se t.ex. Merry 2001, 39–41.

[7] Jfr t.ex. Henriksen 1988, 2021; Baehr 1996.

Frågan om de mänskliga rättigheternas giltighet i en vidare mening än som en strikt rättslig giltighet, som en giltighet bortom rättens ramar, lämnar oss alltså inte. Och det är här som föreliggande avhandlingsarbete tar sin avstamp. Ifall man eftersträvar en global samstämmighet gällande människas grundläggande rättigheter, samt kriterier för när dessa skall anses ha kränkts, kan man argumentera för att världsreligionernas roll i sammanhanget bör beaktas på ett eller annat sätt. Religionen spelar en grundläggande roll i livet för majoriteten av jordens befolkning, och detta gör den även till utgångspunkt och måttstock för etiskt tänkande och moraliska ställningstaganden. Genom att åberopa (en tolkning av) en viss tros- eller livsåskådnings moraliska värden och normer har man ibland velat legitimera ett avståndstagande från mänskliga rättigheter överlag, eller en avvikelse på något visst område.[8] Bland annat av detta skäl kan man även, som vi skall se längre fram, skönja en viss försiktighet inför fenomenet religion å somligas sida som förespråkar mänskliga rättigheter.

Men frånsett försök att hävda att människorättsnormer inte har någon grund i en specifik tros- eller livsåskådningsmässig kontext, har det även gjorts försök att bevisa motsatsen. Inom ett religiöst sammanhang har man redan under en längre tid diskuterat möjligheten att uppnå enighet om det som är grundläggande för mänsklig existens, och till vilket ett stöd för mänskliga rättigheter har kommit att kopplas. En viktig milstolpe utgjorde början till den interreligiösa (interfaith) rörelsen år 1893 när världsreligionernas första parlament hölls i Chicago. Inte minst sedan dess har olika interreligiösa grupper och organisationer arbetat med frågor som gällt religionernas bidrag till t.ex. rättvisa, fredlig samexistens på ett globalt plan och värnandet om varje människas värde. Och man har funderat över vad som kunde utgöra enande faktorer över religionsgränser.[9] Existerar det allmänna humana och religiösa moraliska värden som kunde uppmärksammas och understrykas i ett försök att främja mänskliga rättigheters legitimitet, moraliska giltighet i alla kontexter? Ett skäl till dessa strävanden är, som jag ser det, de kontinuerliga kränkningar av rättigheter som man konstaterar runt om i världen och frågan om hur dessa kan stävjas.

---

[8] Ett vanligt exempel som nämns i dessa sammanhang är vissa asiatiska staters argumentation för att de mänskliga rättigheternas förmenta individualistiska människosyn är oförenlig med ett sammanhang där kollektivet framstår som överordnat individen. Jfr t.ex. Stackhouse 1999, 17–18; Cowan, Dembour & Wilson 2001, 7.

[9] Braybrooke (Ed.) 1992, 6–8. Se även t.ex. Gebharth 2000, 503–504. En strävan efter att besinna sig över det som i moraliskt/etiskt hänseende vore förenande över religions- och livsåskådningsgränser är något som ”ligger i tiden”. Såväl i ekumeniska och interreligiösa fora som inom ramen för Förenta nationerna (FN) kan vi finna dokument som ger uttryck för en sådan strävan. I detta sammanhang kan nämnas t.ex. rapporten ”Vår kreativa mångfald” (1995), sammanställd av den under FN:s organisation för utbildning, vetenskap och kultur (UNESCO) hörande Världskommissionen för kultur och utveckling, rapporten ”Vårt globala grannskap” (1995), sammanställd av den av FN tillsatta Kommissionen för globalt samarbete, det s.k. InterAction Councils (IAC) förslag till en ”Allmän Förklaring om de mänskliga skyldigheterna” (Responsibilities) (1997), samt den ”Deklaration om ett globalt ethos” som antogs av Världsreligionernas parlament i Chicago år 1993.

Ett bland flera synliga resultat av den strävan jag här nämner utgör den deklaration om ett globalt ethos som Världsreligionernas parlament enades om i Chicago år 1993. Denna deklaration är tänkt, att ur ett s.k. de mänskliga plikternas perspektiv, fördjupa och förstärka den rättsliga dimensionen och allmänna giltigheten hos Förenta nationernas (FN) Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna från 1948 (UDHR[10]).[11] För utkastet till förklaringen om ett globalt ethos stod en av de mest uppmärksammade deltagarna i den pågående debatten kring gemensamma moraliska värden och normer, den schweiziske katolske teologen Hans Küng.[12] Jag vill inledningsvis ge en kort inblick i Küngs resonemang, och härigenom även i innehållet i deklarationen om ett globalt ethos. Küng förespråkar möjligheten av att nå en grundläggande moralisk konsensus. Begreppet globalt ethos är inte enkelt gripbart. I detta skede av avhandlingen vill jag bestämma det till ett samlingsbegrepp för de minsta gemensamma nämnare som kan återfinnas människor emellan på ett moraliskt plan, oberoende av trosmässig eller annan tillhörighet. Om dessa minsta gemensamma nämnare artikulerar man sig, som jag vill formulera det, i form av värdeföreställningar, dygder och normer. Denna allmänmänskliga enighet skulle enligt Küng utgöra en slags ”minsta möjliga” bas för mänsklig samexistens och gemensamt handlande. Religiösa och etiska traditioner kunde gemensamt bidra till den vidare utläggningen av innebörden av ett sådant globalt ethos som, som sagt, bl.a. skulle komplettera de mänskliga rättigheterna med en förståelse av vad som är människans ansvar,[13] och

---

[10] Jag använder mig genomgående av förkortningen UDHR efter den engelska akronymen. Jag eftersträvar klarhet genom att använda mig av gängse engelska förkortningar och följer samma modell även i fråga om övriga människorättsliga dokument/instrument som omnämns i denna avhandling. Jfr Dunér 1992, 26. De människorättsliga instrumenten, samt instrument som rör internationell humanitär rätt som hänvisas till i avhandlingen går, om inte annat meddelas, att finna i de av FN sammanställda volymerna *Human Rights: A Compilation of International Instruments*. Se även Internationella Röda Kors kommitténs sammanställning av dokument som rör internationell humanitär rätt: http://www.icrc.org/ihl .

[11] Se t.ex. Schmidt (Hg.) 1997, 135; samt Robinson 1995, 63–64.

[12] Född 1928 i Sursee, Schweiz. 1948–55 studier vid det påvliga universitetet Gregorianum i Rom. 1957 disputerar på en avhandling om Karl Barths lära om rättfärdiggörelsen *Rechtfertigung – Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* vid universitetet Sorbonne i Paris. 1960 utnämning till professor i fundamentalteologi vid den romersk-katolska fakulteten för teologi vid Tübingens universitet. Från 1963 professor i dogmatik och ekumenisk teologi i Tübingen och direktor för institutet för ekumenisk forskning. Aktivt deltagande vid förberedelserna för, samt under Andra Vatikankonciliet 1962–65. 1979 Küngs *missio canonica* (det av den romersk-katolska kyrkan utfärdade offentliga tillståndet att undervisa), dras in. Tillträder som ledare för det nygrundade självständiga institutet för ekumenisk forskning vid Tübingens universitet och verkar i denna position fram till 1996. 1980–96 fakultetsobunden professor för ekumenisk teologi. Sedan 1995 president för Stiftung Weltethos, Tyskland. Sedan 1997 president för Stiftung Weltethos, Schweiz. De biografiska uppgifterna är hämtade från Jeanrond 1991, 211–212; Hasselmann 2002, 18–19.

[13] Küng 1998, 34–35; Küng 2000b, 25–27. Se även Slotte 2005, 174. Deklarationen om ett global ethos skall enligt Küng uppfattas som ett medel till ett mål. För en mer omfattande analys av deklarationen om ett globalt ethos, se t.ex. Noichl 1994. En not inne i en mening syftar på texten omedelbart före noten, men inte på stycket ifråga som helhet.

vid detta stödja rättigheternas förverkligande. Küng anser nämligen att rättsliga normer, och mänskliga rättigheter i egenskap av sådana[14] behöver en s.k. moralisk grund för att äga bestånd. En insats för de mänskliga rättigheterna förutsätter enligt honom att människan är medveten om sitt ansvar och sina plikter. Detta konstaterande följer av mer allmänna konstateranden om förhållandet mellan rätt och moral. Om exempelvis människans samvete eller sedvänjor inte manar henne att uppfylla lagens bokstav är det enligt Küng föga lönande att uppställa rättsliga normer. Küng anser att lagen behöver en moralisk grund, att rätten får sin normativa substans från moralen.[15] Hans tal om ett globalt ethos kan därför delvis förstås som ett ställningstagande i den diskussion om relationen mellan rätt och moral och rättens giltighet, som jag på olika vis har redogjort för i denna inledande presentation. Han pekar på att giltigheten hos rätten i viss mening inte är oberoende av människors perception av den som legitim, som moraliskt giltig.

1.2 Uppgift

Mänskliga rättigheter gör anspråk på att stå för ett slags grundläggande normativ enighet, som inte känner gränser och som i olika bemärkelse står över tidens skiftningar. Därför är det inte underligt att, som jag antydde i inledningen, en viss spänning, tveksamhet och kritisk försiktighet går att skönja inför de mänskliga rättigheterna som fenomen, när vi flyttar våra ögon från de rättsliga formuleringarna av mänskliga rättigheter till den samtida situation i vilken rättigheterna vill tala in. Vi lever i en värld som präglas av ett pluralt religiöst och livsåskådningsmässigt landskap, och ett senmodernt tänkandes landvinningar och dilemman. Och till denna senmoderna tid får vi alltså samtidigt lokalisera fenomenet mänskliga rättigheter – och deras anspråk. Det är mot bakgrunden av den samtidssituation jag här i korta drag har skissat upp en bild av, som jag vill studera begreppet mänskliga rättigheter.

Uppgiften i min avhandling har utvecklats i relation till det allmänna intresseområdet i det tvärvetenskapliga forskningsprojekt jag har deltagit i och som gått under

---

[14] UDHR, som jag nämnt tidigare, är ett juridiskt icke-bindande dokument som utgör den första internationella katalogen av mänskliga rättigheter och inkluderar såväl medborgerliga, politiska, ekonomiska och sociala, som kulturella rättigheter. Denna allmänna förklaring har sedermera kodifierats, och i rättslig form utlagts i t.ex. FN:s Internationella konvention om medborgerliga och politiska rättigheter (ICCPR), FN:s Internationella konvention om ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter (ICESCR) samt tilläggsprotokollet till ICCPR, vilka är av normativ och bindande karaktär. Inom den människorättsliga diskursen argumenteras det dock även idag för att man kunde tillskriva UDHR en sedvanerättslig karaktär. Denna diskussion om hur vi skall förstå de juridiska uttrycken för mänskliga rättigheterna utvecklar jag i avhandlingens kapitel 2. I linje med detta säger även Küng att UDHR inte i första hand är folkrättsligt förpliktande utan bör förstås som en moralisk appell till individer och kollektiv. Küng 1997; 2002b, 147.

[15] WW, 146; Küng 2002b, 146147.

namnet ”Lagstiftning, rätt och moral”. I detta projekt har vi ur olika synvinklar studerat den klassiska relationen mellan moral och rätt. Mitt bidrag har utgjorts av detta avhandlingsarbete. Uppgiften för min avhandling är grovt taget att studera begreppet mänskliga rättigheter som moraliskt och juridiskt begrepp i relation till Küngs förståelse av begreppet globalt ethos. Jag genomför en begreppslig undersökning och försöker bena ut vilka grundläggande frågeställningar gällande relationen mellan rätt och moral som blir aktuella, när mänskliga rättigheter konfronteras med ett s.k. globalt ethos, och analysera dessa. Anledningen till att jag har valt Küng och hans projekt är att han inte enbart, som jag ser det, diskuterar begreppsparet rätt och moral. Han tillför även begreppet religion till denna ekvation som ett centralt begrepp, och försöker här komma tillrätta med det ”pluralismens problem” som jag nämner ovan i min samtidsanalys. En del av samtidssituationen är den religiösa mångfald vi kan iaktta. Till denna kopplas inte sällan antagandet om en värdemässig mångfald. Och de två teman som ger sig naturligt ur det material som jag analyserar är i vilken mening vi kan eller inte kan tala om ett individuellt ansvar för mänskliga rättigheter. Kopplat till detta, och som en vidare problematik, stiger frågan om de mänskliga rättigheternas legitimitet/moraliska giltighet fram. Küngs projekt aktualiserar en viktig sida av legitimitetsproblematiken genom att han frågar efter hur vi kan förstå förhållandet mellan religioner och mänskliga rättigheter, och alldeles särskilt: hur vi i ljuset av en plural tros- och livsåskådningsmässig situation kan ta oss an denna fråga.

De mänskliga rättigheterna är emellertid som begrepp mångtydigt. Vi finner en mer strikt juridisk teknisk diskussion om *human rights law*[16], och ett – som jag väljer att benämna det i denna avhandling för att skilja det från de konkreta juridiska formuleringarna – *tal om mänskliga rättigheter* som spränger de juridiska ramarna. Att de mänskliga rättigheterna i någon mening är ett mångtydigt begrepp innebär att det inte är klart hur vi skall förstå det som ett allmänt begrepp. För att kunna diskutera aspekter som Küngs projekt gör gällande i relation till en människorättsdiskussion, är det därför viktigt för mig att först reda ut olika centrala betydelser hos begreppet mänskliga rättigheter. Vad är det vi talar om när vi talar om ”mänskliga rättigheter”? Särskilt angeläget är det att klarlägga vari de mänskliga rättigheternas giltighet kan tänkas vila.

Jag utgår från att begreppet mänskliga rättigheter har både en juridisk och en moralisk sida och vill klargöra i vilka olika grundläggande bemärkelser man inom en

---

[16] Med begreppet *human rights law* hänvisar jag vanligen till den positiva folkrätt som till största del har utvecklats efter FN:s grundande. Jfr Lerner 2000, 119. Natan Lerner anser att det är först efter 1948 som det är befogat att använda begreppet *human rights law* i meningen av ett koherent system av principer och regler. Vissa av dessa antas utgöra *ius cogens* eller peremtoriska normer som har fått en autonom status inom t.ex. folkrätt och internationell humanitär rätt, samt författningsrätt. Lerner 2000, 119. Jag väljer att använda mig av begreppets engelska beteckning, men till svenska kunde *human rights law* översättas med ”människorättsjuridik”.

människorättsdiskussion menar att de mänskliga rättigheterna åtnjuter å ena sidan juridisk och å andra sidan moralisk giltighet. I relation till den pågående internationella diskussionen vill jag även utveckla en egen förståelse av de mänskliga rättigheterna som juridiskt och moraliskt begrepp. Särskilt vill jag formulera en förståelse av de begreppsliga villkoren för att tala om en moralisk giltighet, legitimitet hos mänskliga rättigheter. Jag vill utveckla ett begreppsligt hållbart sätt att förstå spelet mellan moral och mänskliga rättigheter. Härvidlag vill jag på ett särskilt sätt formulera en förståelse av relationen religion-moral-rätt, och jag tänker mig att Küngs diskussion kan ge mig vissa konstruktiva impulser. Samtidigt får jag i ljuset av min diskussion av människorättsbegreppet anledning att fråga huruvida Küng i sin globaletiska diskussion är medveten om detta begrepps komplexitet och olika dimensioner.[17]

De grundläggande frågor jag ställer till mitt material kan grovt taget delas in i två kategorier. Den första kategorin av frågor rör förståelsen av moral och av människan som en moralisk varelse, som en varelse som frågar sig vad som är rätt och gott och som reflekterar över och tar ansvar för sina handlingar i relation till medmänniskor, natur samt omvärld överlag. I avhandlingen aktualiseras också bl.a. frågan om förhållandet mellan en religiöst grundad moral och en allmän moralförståelse. Den andra kategorin av frågor rör förhållandet mellan rätt och moral, ett förhållande som inte är oproblematiskt, utan aktualiserar en rad viktiga frågeställningar. Frågorna fokuseras här primärt till begreppet rättighet i den juridiska människorättsdiskursen och den plats individen intar i relation härtill, samt till hur den rättsliga grammatiken öppnar för moraliska resonemang, för moral. Som exempel på frågor ur de två kategorierna kan jag nämna följande. Vilken förståelse av moral, av människan som moralisk person, och av religionens relation till moralen är det som Küng faller tillbaka på i sitt globaletiska tänkande och som får honom att tro på möjligheten av en interreligiös dialog och en möjlighet att stödja *human rights law* moraliskt? Och vad är det i synen på mänskliga rättigheter som leder honom att mena att *human rights law* i högre grad än vad som nu är fallet måste stödjas av en utomrättslig diskussion?[18] Alternativt, vilken bild av den mänskliga personen och hennes ansvar träder fram när vi studerar begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp? Och vilka

[17] I den debatt som har förts kring Küng och hans projekt när det gäller mänskliga rättigheter har både positiva och negativa röster gjort sig gällande, från såväl teologiskt, filosofiskt som rättsvetenskapligt håll. De negativa rösterna frågar sig bl.a. om Küngs uppfattning om *human rights law* är korrekt, om den förståelse av relationen mellan rätt och moral som kommer till uttryck i hans globaletiska tänkande är acceptabel, och om han tar religionen och den religiösa och moraliska mångfalden på tillräckligt stort allvar. De positiva rösterna understöder förståeligt nog hans sätt att koppla en moraldiskussion till en människorättsdiskussion.

[18] Mot bakgrund av de avsnitt av avhandlingen som berör etik och moralfilosofi frågar jag mig därför bl.a. om Küng med sin argumentation kan förse oss med insikter som är av värde för den människorättsliga diskursen när vi frågar oss vari inte enbart de mänskliga rättigheternas juridiska giltighet, utan även legitimitet vilar.

möjligheter öppnar sig här för att fånga in en moralisk dimension hos människorättsbegreppet självt?

1.3 Metod

Detta avhandlingsarbete bär delvis tvärvetenskaplig prägel och vissa inledande metodiska överläggningarna är därför av särskild betydelse. Ty trots att man kan finna överlappningar i metodiskt hänseende mellan forskning som utförs på olika vetenskapsområden, så präglas olika vetenskapsdiscipliner också av olika metoddiskussioner. För att kunna stiga in i diskussionen på ett annat vetenskapsområde och se var man möjligtvis från ett i viss mening externt perspektiv kan ge ett bidrag, samt motta impulser i relation till den egna disciplinen, krävs det att man ingående bekantar sig med detta andra område. När det sedan handlar om att välja tillnärmelsesätt, så kan de metoder man använder sig av inom ramen för den egna disciplinen, och som man är förtrogen med, vara tillämpliga. Det vill säga, jag uppfattar att man kan stå stadigt i den egna forskningstraditionen, samtidigt som man just som en företrädare för denna tradition kan ge ett innovativt bidrag till diskussionen inom en annan vetenskapsdisciplin.[19] Men det krävs att man redogör för det perspektiv utifrån vilket man talar och vad man menar sig kunna uttala sig om. Man bör därtill vara förtrogen med det andra vetenskapsområdet så att man faktiskt kan föra en dialog med den diskussion i vilken man vill tala in.

De metoder jag gör bruk av i mitt avhandlingsarbete är några av de metoder som är vanligt förekommande inom mitt forskningsområde, dvs. teologisk etik med religionsfilosofi, men som inte exklusivt kan tillskrivas detta. Jag menar att de, så som min uppgift är formulerad, är tillämpliga både när föremålet för mitt studium är en etisk och en människorättslig diskurs. Med en övergripande term kan vi tala om en menings- eller innehållsanalys. Detta innefattar en analys av begrepp, satser och texter. Dessa tre kan förstås som olika plan på vilka man rör sig i analysen, samtidigt som dessa i praktiken, för sin förståelse, inte är oberoende av varandra. Min arbetsprocess innefattar vidare element av jämförande analys och kritisk analys. Jag vill beskriva mitt sätt att använda dessa metoder på följande vis. När jag försöker skapa mig en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter och begreppet globalt ethos (bl.a.), studerar jag diskussionen där dessa begrepp används. För att förstå vad en tänkare säger, vad som menas med t.ex. en viss term eller ett visst begrepp – för att definiera dess mening – studerar jag det sätt på vilket det används. Härvid kan jag välja att se till det vidare textuella sammanhanget för ytterligare information, för att

[19] Att bedriva tvärvetenskaplig forskning kan innebära att man för ihop diskussionerna på olika forskningsområden på ett innovativt sätt. Man ger utrymme för ett studium av hur olika diskurser öppnar sig mot varandra, snarare än att alltid på djupet utvecklar vissa ämnesspecifika tankegångar.

skapa mig en ”fullständigare bild”. Jag kan bedöma begreppsanvändningen. Stämmer den överens med sättet att argumentera överlag eller finns det spänningar?

För att värdera hur ett begrepp används kan jag även välja att jämföra det med uppträdanden av samma begrepp hos andra tänkare. Finns det likheter eller skillnader i användningen, och vad säger oss detta? Hur ett visst begrepp eller en viss term vanligen används i t.ex. en teologisk eller människorättslig diskurs kan ibland bilda grund för en ”utvärdering” av huruvida ett begrepp används korrekt eller inte. Det vill säga, en vidare diskussion får bilda bas för en kritisk analys. Det studerade bruket av ett begrepp kan förstås också tjäna som ett korrektiv av den gängse allmänna diskursen, men jag frågar mig om en helt avvikande användning av ett begrepp verkligen utgör del av samma språkspel eller istället är ett missförstånd.

Jag menar alltså att jag kan närma mig (bl.a.) begreppet mänskliga rättigheter *genom att* studera hur det omtalas, hur det används. Att föremålet för mitt studium då är den diskussion som förs om mänskliga rättigheter, bl.a. på ett juridiskt plan, innebär också att jag med nödvändighet vill låta röster i denna diskussion, i denna människorättsliga diskurs, komma till tals gällande olika dimensioner av begreppet. Jag vill förstå vad det är man här talar om när man talar om ”mänskliga rättigheter”, i klargörande syfte strukturera detta tal, och i diskussion med de olika rösterna utveckla egna poänger och en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter. I det följande vill jag redogöra för det material som tillhandahåller mig underlag för diskussion.

1.4 Material och forskningsläge

Genom att avhandlingen bär en tvärvetenskaplig prägel, är det naturligt att även materialet för avhandlingen representerar flera vetenskapsdiscipliner. De verk av Küng som jag främst hänvisar till i avhandlingen är *Projekt Weltethos* (PW), *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* (WW), *Theologie im Aufbruch* (TA), *Denkwege* (D), *Existiert Gott* (EG) och *Christ sein* (Cs). Härtill kommer artiklar av Küng som publicerats i tidningar, tidskrifter eller olika samlingsverk som bl.a. *Wissenschaft und Weltethos*. Vid behandlingen av Küng utgörs sekundärlitteraturen av en dissertation och av biografier, böcker, artikelsamlingar, samt tidnings- och tidskriftsartiklar som direkt behandlar Küng och hans tänkande. Tyngdpunkten ligger på Küngs senare verk och arbetet med projekt Weltethos. För min analys av den ofta kortfattade och i programmatisk form skrivna texten behöver jag ta delar av Küngs tidigare produktion till hjälp.[20] Här kommer främst Cs och EG ifråga.[21] Küng menar själv att Cs utgör

[20] Häring karakteriserar PW som en enträgen, intensiv presentation, som en programskrift. Det handlar enligt Häring inte om en utförlig presentation, de analytiska sammanhangen har utförligt reflekterats på annat håll. Istället är det sakens angelägenhet som står i centrum. Häring 1998, 322–323. Küng karakteriserar också själv PW som en programskrift. PW, 16.

den teologiska grunden för hans senare verksamhet, och att det redan i detta verk ges antydningar om det som senare skall komma att utgöra viktiga områden för hans forskning, som t.ex. dialogen mellan religioner.[22] Han hänvisar också ibland läsaren till sina tidigare verk när det gäller frågor som han där har behandlat och som möjligtvis kan uppstå vid läsandet av den aktuella texten. Därmed ges läsaren en möjlighet att skapa sig en mer omfattande förståelse av frågeställningen ifråga. Jag kommer genom avhandlingen att inta ett liknande perspektiv, genom att jag drar paralleller till andra texter av Küng, såväl etiska som mer utpräglat dogmatiska. Utgångspunkten är att Küngs teologiska tänkande långt kan uppfattas som koherent. Detta antagande prövas därefter på olika punkter. Vid ett studium av Küngs texter framträder bilden av en rätt enhetlig tänkare. Att en tänkare själv anser sig vara konsekvent i sin argumentation utesluter dock inte möjligheten att så *de facto* inte alltid är fallet.[23]

---

[21] I dessa verk genomför Küng bl.a. en grundlig analys av vad det innebär att leva i Kristi efterföljd, och av vad det innebär att sätta sin tillit till Gud och att ha en grundtillit till verkligheten. I kapitel 3 av avhandlingen kommer jag bl.a. att behandla frågan om människans grundtillit till verkligheten och till en gud, och redogöra för Küngs tankar kring kristendomens s.k. inre rationalitet. Dessa tankar återfinner vi i de på 70-talet utkomna Cs och EG. Häring menar att en analys av nämnda grundtillit kan vara fruktsam i relation till det element av mänskligt ansvar som blir centralt i Küngs argumentation kring ett globalt ethos. På samma sätt menar han att frågan om en inre rationalitet kunde vara intressant i relation till Küngs resonemang om förhållandet mellan rätter och plikter. Häring 1998, 329.

[22] Küngs kommentar återfinns i förordet till den år 2000 utkomna andra upplagan av Cs i pocketformat på tyska, sida III–IV. I linje härmed menar Küng att hans verk *Projekt Weltethos* (PW) är inbäddat i hans teologi som helhet. Küng 1993, 487. Se även Küng 2003, 212–213.

[23] Frågan om kontinuitet och diskontinuitet har bl.a. diskuterats i Huovinen 1978, 120–121, 123–125, 174; och Häring 1998, 278–279. I båda verken talas det för att Küngs tänkande uppvisar kontinuitet. Men det har även skett en utveckling i Küngs tänkande när det gäller den ställning den historiska verkligheten intar. Küngs tänkande gällande projekt Weltethos tar nämligen sin utgångspunkt i den situation världen befinner sig i idag och de etiska krav som följer ur denna situation och dess problem. Frågan är hur världen skall kunna överleva. PW, 46 Jfr Dower 1998, 6–7. Küng gör en tidsanalys och avleder ur densamma de frågeställningar han därefter konfronterar religionerna med. Religionerna blir till uttolkare av verkligheten. Häring menar att Küng här förblir sina tidigaste teologiska ansatser trogen, men att vi utöver kontinuiteten även kan upptäcka en ny accentuering. Det som på 70-talet stod i centrum för Küngs teologi, nämligen det kristnas självförvissning, ersätts nu av det ”lämpliga” livet i denna tid, av det passande umgänget med samtiden. Enligt Häring bedriver Küng idag en kritisk ekumenisk teologi som inte längre har blicken riktad från religionerna till världen, utan omvänt, från världssituationen till religionerna. Det rör sig, som Häring ser det, om ett arbete med spänningen mellan två poler. Från att ha arbetat med Guds uppenbarelse (”normen”, ”källan”, ”centrum”) sker det år 1979 en tyngdförskjutning i Küngs tänkande. Vår mänskliga värld av erfarenheter träder fram som en andra pol. Dessa två poler korrelerar med varandra och konfronteras med varandra. I *Christentum und Weltreligionen* (CW) framstår sedan den samtida världen som den första polen, karakteriserad som ”en värld av erfarenheter i all dess ambivalens, kontingens och föränderlighet”. Båda gångerna kallas densamma för ”horisont”. År 1979 utgörs motpolen av en ”källa”, i CW utgörs den av ett ”centrum”, för att ytterligare några år senare i *Das Judentum* (J) mer ”teknisk” mening omskrivas med ”konstanter som inte kan ges upp”, ”konstitutiva element och ledande begrepp” och ”de centrala strukturelementen och ledidéerna”. Häring 1998, 161, 274, 278–279. Se även CW, 144, 203; J, 76, 555–556; TA, 135, 138, 144. Vi ser här också en språklig utveckling. Häring konstaterar även att den kritiska ekumeniska teologi som Küng bedriver idag är en ”sekulär” teologi, var ansatser vi likväl, som vi sett,

I min analys av Küng sätter jag in hans tänkande i ett vidare sammanhang, i en vidare diskussion på den teologiska etikens, moral- och religionsfilosofins område som bl.a. rör frågan om hur vi skall förstå religiöst språk, och något partikulärt alternativt universellt i moralen. Litteraturvalet görs här delvis mot bakgrund av vilken litteratur Küng själv kommenterar i sina texter. Ibland bildar mitt val av litteratur även grund för kritik av Küngs argumentation och stöd för vidareutvecklande av det egna resonemanget.

När det gäller den litteratur som allmänt kunde betecknas som ”människorättslig”, så omfattar denna förutom ett antal monografier ett flertal artiklar i tidskrifter och olika samlingsverk, människorättslig juridisk och annan dokumentation, samt olika människorättsorgans kommentarer till de sistnämnda. Litteraturen kan karakteriseras som såväl mer strikt rättsteoretisk som mer rättsfilosofisk. Jag gör även bruk av rättsantropologiskt och –sociologiskt material. Till detta kommer juridisk litteratur som inte direkt rör *human rights law*, utan på ett mer allmänt plan diskuterar rättens väsen, samt dess relation till en moralisk verklighet. Överlag gäller för valet av litteratur från det etiska och människorättsliga fältet att jag har varit tvungen att göra ett urval. När man, som i denna avhandling, rör sig över disciplingränser, tenderar mängden litteratur som möjligtvis kunde tas i beaktande att svälla utöver vad den enskilde forskaren har möjlighet att konferera vid skrivandet av sin avhandling, för att härigenom redogöra för centrala idéströmningar från hela ämnesfältet. Jag har strävat efter att välja ett material som är såväl representativt för diskussionen inom respektive vetenskapliga disciplin, som relevant för det specifika forskningsintresset. Jag använder alltså inte enbart litteratur som s.a.s. stöder mitt sätt att tänka. Jag finner det viktigt att redogöra för positioner som företräder åsikter gällande exempelvis en moralisk dimension hos begreppet mänskliga rättigheter, som jag mer eller mindre uttryckligt ifrågasätter. Sammanfattningsvis har det urval som har gjorts, gjorts mot bakgrund av det som jag har upplevt som relevant i relation till just min forsk-

---

kan spåra tillbaka till 70-talet. Genom att använda sig av adjektivet ”sekulär” för att beskriva Küngs teologi vill Häring fånga in det följande i Küngs tänkande. Gud är närvarande i denna värld och Küng anser att det därmed går att använda ett profant språk för att tala om Gud. Genom att knyta an till gemensamma erfarenheter och kritiskt reflekterande begagna sig av allmänt förståeliga kategorier hämtade ur det politiska och sociala livet kan man uttala sig om Gud utan att behöva ta till ett strikt teologiskt språkbruk. Denna trend mot ett sekulärt språkbruk har förstärkts vid arbetet med projekt Weltethos. Häring 1998, 341–343, 347. Se även Hasselmann 2002, 20. Sistnämnda menar jag att man på vissa ställen rätt tydligt kan märka och jag ämnar delvis visa på sådant i kapitel 3. Förståelsen av Küngs teologi som ett arbete med spänningen mellan poler är också av vikt för analysen av hans tänkande. I analysen kommer jag delvis att använda Härings modell som ett redskap. Det kommer att visa sig att vi idag måste förstå Küngs argumentation kring moral och ethos mot bakgrunden av den rådande världssituationen. För att sammanfatta denna exposé över utvecklingen av Küngs tänkande konstaterar jag att Christel Hasselmann karakteriserar Küngs teologiska utveckling (med dennes egna ord) som ”en utvidgning i tre koncentriska kretsar”. Det ekumeniska arbetet rör först enbart de kristna kyrkorna, för att därefter inbegripa världsreligionerna och slutligen även nationerna. Hasselmann 2002, 20.

nings grundläggande problematik och det jag vill säga. Det människorättsliga materialet hålls därför samman genom att den diskussion som förs i de olika deldisciplinerna av människorättsforskningen får belysa *begreppet* mänskliga rättigheter i dess olika dimensioner. Som alltid kan man dock argumentera för att valet av litteratur på vissa punkter hade kunnat vara ett annat.

Det har på nordiskt håll förekommit en viss forskning kring det som föreliggande avhandling behandlar. Vid teologiska fakulteten i Uppsala utkom år 1996 Per Sundmans doktorsavhandling *Human Rights, Justification and Christian Ethics*. I denna avhandling undersöker Sundman tre olika kristna etiska modeller för förståelse och rättfärdigande av mänskliga rättigheter. Han utvecklar slutligen själv en fjärde s.k. konstruktivistisk etisk modell. Vid Lunds universitet disputerade år 1995 Elisabeth Gerle med avhandlingen *In Search of a Global Ethics: Theological, Political and Feminist Perspectives Based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP*. Gerle undersöker här teologiska och politiska perspektiv i två globala projekt "Justice, Peace and Integrity of Creation" och "World Order Models Project". Hon lägger även fram ett förslag till ramverk för en global etik som baserar sig på dessa två projekt, och på idén om en s.k. kommunikativ etik.

Varken Sundman eller Gerle har koncentrerat sig uttryckligen på Küngs globaletiska tänkande. Sundman studerar olika sätt att förstå de mänskliga rättigheterna ur en kristen synvinkel. Jag tar mig an frågan om rättens relation till moralen ur ett vidare, mer allmänetiskt perspektiv. I min forskning studerar jag en annan globaletisk process än de som Gerle har studerat i sin doktorsavhandling, och jag baserar även min forskning på nyare diskussion och forskning i ämnet. Min forskning har även en mer uttalad koppling till juridisk, folkrättslig diskussion. Mitt val att lyfta fram Gerles och Sundmans avhandlingar bygger på det faktum att deras arbeten kan lokaliseras till ett nordiskt sammanhang och ämnesområdet teologisk etik, samt att Gerle alldeles speciellt tar ställning till tanken på en global etik. Naturligtvis kan vi härutöver finna exempel på annan teologisk forskning som rör global etik, respektive frågan om mänskliga rättigheter i relation till t.ex. de nordiska kyrkliga samfunden, eller mer allmänt till religiösa traditioner. Denna litteratur utgör naturlig referenslitteratur.

I övrigt har det förekommit en omfattande diskussion kring Küngs globaletiska ansatser. Inte minst i Tyskland har debatten i tidskrifter och dagspress gått het. Det har dock inte producerats någon vetenskaplig avhandling om Küngs teologiska tänkande och hans globaletiska projekt. Däremot har ett visst material producerats som mer dokumenterar det globaletiska arbetet än kritiskt tar ställning till det. Till detta material räknar jag bl.a. Christel Hasselmanns verk *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos* (2002). Hasselmann studerar framväxten av projekt Weltethos och deklarationen om ett globalt ethos t.o.m. Världsreligionernas konferens i Chicago år 1993. Föreliggande avhandlingsarbete fyller här en lucka i det att det nämnda arbetet inte i någon högre grad behandlar frågan om det globaletiska projektets bidrag till

diskussionen om mänskliga rättigheter. I övrigt finner vi i fråga om forskningen kring Küng ett flertal doktorsavhandlingar som tar sig an dogmatiska aspekter i dennes teologiska tänkande. Küngs kristologi har studerats av Eero Huovinen i doktorsavhandlingen *Idea Christi: Idealistinen ajattelumuoto ja kristologia Hans Küngin teologiassa* (1978), och av Alrah Pitchers i *The Christology of Hans Küng: A Critical Examination* (1997). Joseph Ritz har disputerat med en avhandling som behandlade *Die Präsenz der Empirie im Kirchenbegriff bei Karl Barth und Hans Küng* (1978/1979), och Rolf Becker år 1996 med en avhandling som bar titeln *Hans Küng und die Ökumene: Evangelische Katholizität als Modell*.

Om jag så gör ett överslag över nyare forskning om mänskliga rättigheter, så konstaterar jag till att börja med, att den är omfattande och i hög grad av folkrättslig karaktär. Här är Eva Brems' doktorsavhandling *Human Rights*: *Universality and Diversity* från år 2001 av värde för det föreliggande avhandlingsarbetet. Brems studerar i vilken mån mänskliga rättigheter som juridiska normer kan visa känslighet för olika kulturella sammanhang och de förståelser av rättigheterna som där är förhärskande. Hon diskuterar även individers ansvar i relation till mänskliga rättigheter. Min forskningsuppgift skiljer sig från Brems' genom att perspektivet i första hand inte är juridiskt. Av detta följer även att jag på ett annat sätt går på djupet med språket i min begreppsanalys av kopplingen mellan rätt, moral och religion, och härvid bl.a. individens ansvar. På liknande sätt vill jag kommentera Erica-Irene A. Daes rapport *Freedom of the Individual under Law. A Study of the Individual's Duties to the Community and the Limitation on Human Rights and Freedoms under Article 29 of the Universal Declaration of Human Rights* (1990). Douglas Hodgson belyser även han i sin bok *Individual Duty within a Human Rights Discourse* (2003) frågan om individuellt ansvar. Ämnesmässigt skiljer sig denna bok från föreliggande arbete bl.a. genom att Hodgson inte diskuterar Küngs globaletiska tänkande.

Det finns även nyare forskning som på ett annat sätt studerar fenomenet mänskliga rättigheter ur filosofiskt, alternativt teologiskt perspektiv (här har jag redan nämnt Sundmans avhandling). Både i Norge och på kontinenten (jag tänker här på den tyska diskussionen som jag är mest bekant med) har det forskats kring relationen mellan mänskliga rättigheter och religion, företrädelsevis Islam och kristendomen, och kring grunderna för ett tal om mänskliga rättigheter. Som exempel på det senare vill jag nämna Thomas Hoppes habilitationsskrift *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität: Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht* (1997), och Wolfgang Vögeles habilitationsskrift *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründungen von Menschenrechte in der Perspektive öffentlicher Theologie* (1998). Som ett exempel på det förra hänvisar jag till Heiner Bielefeldt, som därtill utöver ett flertal publikationer över Islam och mänskliga rättigheter också diskuterar grunderna för ett tal om mänskliga rättigheter i *Philosophie der Menschenrechte*: *Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (1998). Hoppe och Bielefeldt behandlar i sin forskning liknande grund-

läggande frågor som blir aktuella i detta avhandlingsarbete, och bägge författarna förekommer därför också i den litteratur som jag använder. De för dock inte, liksom inte heller Vögele, samman frågan om individuellt ansvar för mänskliga rättigheter med frågan om legitimitet på det uttryckliga och utförliga sätt som jag gör det.

Sammanfattningsvis vill jag därför hävda att det föreliggande avhandlingsarbetet fyller en plats i den pågående vetenskapliga diskussionen. Det bygger på tidigare resultat från såväl juridisk, teologisk som filosofisk forskning men för samtidigt samman rönen från dessa olika discipliner på ett sätt som inte ännu gjorts i den omfattningen eller på det sätt som här är syftet.

2 MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER SOM JURIDISKT OCH MORALISKT BEGREPP I AKTUELL DEBATT

2.1 Mänskliga rättigheter – vad är det?

2.1.1 Om anspråket: allmängiltiga – oeftergivliga – grundläggande

I det här kapitlet vill jag företa det vi kunde kalla en begreppslig vandring. Jag börjar med att i avsnitt 2.1 formulera en förståelse av hur mänskliga rättigheter fungerar rent juridiskt. Det gör jag genom att analysera *human rights law* och den människorättslig diskussion som förs kring denna. Därefter är min avsikt att i ett andra steg mer ingående diskutera frågan om de mänskliga rättigheternas formella och innehållsliga, juridiska och moraliska giltighet. Jag identifierar i avsnitt 2.2 olika befintliga positioner gällande förståelsen av människorättsnormers giltighet och diskuterar deras rimlighet. Jag försöker bl.a. förstå hur olika förståelser av moral öppnar upp för olika sätt att se på moralens betydelse i förhållande till *human rights law*. Det kommer att visa sig att jag ställer mig frågande till vissa drag i de analyserade positionernas förståelse av relationen mellan moral och rätt i fråga om begreppet mänskliga rättigheter. I avsnitt 2.3 väljer jag därför att vidga perspektivet för analysen av moralens förhållande till rätten i relation till begreppet mänskliga rättigheter. Ett tal om mänskliga rättigheter i en vidare bemärkelse än *human rights law* får nu bilda referensram för min diskussion. Härigenom föregriper jag även avhandlingens fortsatta analys.

När det gäller avsnitt 2.1 vill jag särskilt framhålla följande. Behandlingen av mänskliga rättigheter gör på inget sätt anspråk på att vara en uttömmande redogörelse för vissa grundläggande fakta om mänskliga rättigheter. Gällande detaljer lämnar den övrigt att önska. Den är även skriven av en teolog och inte av en doktorand med bakgrund i folkrätt och mänskliga rättigheter. Avsnittets uppgift ligger dock primärt på annat håll. Det är ämnat som en introduktion och hjälp till definition av vissa begrepp som är centrala i avhandlingen och vars användning främst kommer att återfinnas i behandlingen av frågor av mer utpräglad rättsfilosofisk och etisk karaktär. Följaktligen bör diskussionen förstås på följande vis. Jag gör ett försök att, inte minst för läsare inom en teologisk kontext, presentera vissa grunddrag när det gäller en primärt juridisk dimension av begreppet mänskliga rättigheter, på ett sätt som varken är uttömmande eller omöjligt att ifrågasätta. Samtidigt vill jag att presentationen skall vara någorlunda representativ för en etablerad förståelse av vad vi idag har att

göra med, när vi talar om mänskliga rättigheter. I denna avhandling diskuterar jag på olika vis denna förståelse och för en dialog med den. Att jag lyfter fram den betyder att jag i stort ställer mig bakom denna förståelse. Att jag på olika punkter diskuterar den, betyder att jag samtidigt skriver under ett konstaterande om att det inte en gång för alla går att fånga in vad som vore *det rätta sättet* att förstå en mänsklig rättighet. Jag menar att människorättsbegreppet präglas av en relativ öppenhet, det är dynamiskt. Det sista kommer jag att återkomma till i senare delar av detta kapitel. Georg Ulrich uttrycker sig om detta på följande vis när han talar för en konstruktivistisk förståelse av mänskliga rättigheter, som jag kommer att granska närmare i avsnitt 2.2.3:

> What happens, in effect, is that the question of validity [of human rights standards] is no longer subject to a test that can be settled once and for all. Rather, we are faced with an on-going test which defines the universality of human rights essentially as an unfinished project (much like Habermas once described the project of modernity and for related reasons).[24]

Om man läser en introducerande text som behandlar mänskliga rättigheter, stöter man i regel på antagandet att dessa rättigheter gör anspråk på att vara allmängiltiga/universella, oöverlåtliga och grundläggande (liksom odelbara, vilket jag kommer att redogöra för i avsnitt 2.1.4). Jag vill i det följande kort redogöra för hur olika teoretiker förstår innebörden i dessa tre anspråk. Jag gör detta utan att desto utförligare problematisera anspråken eftersom frågan om hur vi kan förstå de mänskliga rättigheternas anspråk löper som en röd tråd genom hela avhandlingen. Frågan blir aktuell ur ett rättsteoretiskt och -filosofiskt perspektiv, och ur ett etiskt perspektiv. I analysen av Küngs globaletiska projekt rycker frågan om – och i så fall på vilket sätt – vi kan tala om allmängiltiga moraliska normer och värden i en mångkulturell värld i centrum. Och i kapitel 4 gör jag ett försök att sammanfattande formulera en egen förståelse av begreppet mänskliga rättigheter i dess olika dimensioner.

Jag vill börja med att slå fast att de just nämnda karaktärsdragen (defining characteristics) ofta och på olika vis ifrågasätts av bl.a. rättsteoretiker och filosofer.[25] På den internationella arenan finner vi uttryck för kritik utifrån ett s.k. kulturrelativistiskt perspektiv. Kritiken kan gå ut på att begreppet mänskliga rättigheter vore exklusivt västerländskt och att UDHR representerar en syn på människa och värld som historiskt har sin grund i det västliga Europas liberala politiska och filosofiska traditioner och är oförenlig med exempelvis s.k. asiatiska, afrikanska eller islamska värden.[26]

---

[24] Ulrich 2001, 221. Vad denna ”giltighetstest” skulle innebära diskuteras inte närmare här, men Ulrich utvecklar sin argumentation med hjälp av Jürgen Habermas och John Rawls.

[25] Se t.ex. Piechowiak 1999, 5.

[26] Se Wilson 1997a, 4; Cook 1999, 38–39, 168–169; Ulrich 2001, 195. För ett försök att på ett kulturkänsligt sätt bemöta den kritik som framhäver asiatiska värden, se Freeman 1998. Det är värt att notera att det ofta är regeringar (governments) som omtalar dessa värden, varvid det i bakgrunden ligger

Samtidigt kan vi finna exempel på hur tanken på mänskliga rättigheter som allmängiltiga och medfödda i praktiken inskärps å FN:s sida när en deklarationstext avfattas.[27] Det som jag här vidrör är grundläggande frågeställningar i en inflammerad och utdragen debatt mellan s.k. universalister och kulturrelativister, där man kan fråga sig om debatten befinner sig i ett dödläge.[28] Man kan även skönja försök att peka utöver dessa två positioner mot något slags alternativ.[29] Jag vill hävda att debatten gällande moral och mänskliga rättigheter mellan universalister och relativister styckvis är en skendebatt. Och jag kommer i kapitel 4 att formulera en position som tar sig an frågan om en moralisk dimension hos människorättsbegreppet utifrån ett perspektiv på moral som inte delar de, i mitt tycke problematiska, teoretiska förutsättningarna för den debatt som universalister och relativister för.

Men jag vill återgå till de anspråk som står i centrum för mitt intresse i detta avsnitt. Antagandet om att de mänskliga rättigheterna vore allmängiltiga följer av att de är

---

ett protektionistiskt motiv. Det främsta syftet är att värna om den egna statens auktoritet och integritet. Se t.ex. Cook 1999, 168.

[27] Piechowiak 1999, 5. I den deklaration som togs fram vid FN:s världskonferens om mänskliga rättigheter I Wien år 1993 (i fortsättningen "Wien-deklarationen") konstateras det t.ex. i Del 1(1) att: "Human rights and fundamental freedoms are the birthright of all human beings. (---) The universal nature of these rights and freedoms are beyond question." Det är samtidigt värt att notera att termen "inneboende värde" inte förekommer i t.ex. den Europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna (ECHR) som brukar bedömas som ett uttryck för en ideologiskt sett liberal förståelse av mänskliga rättigheter. Zajadło 1999, 21. Se även Perry 1998, 70. Därtill ifrågasattes de mänskliga rättigheternas universalitet vid utformandet och behandlingen av Wien-deklarationen. Vissa kritiska röster företrädde, enligt John W. Cook, en relativistisk position inte olik den som kom till uttryck i det utlåtande som det exekutiva rådet (board) för "the American Anthropological Association" (AAA), med Meville Herskovits i spetsen, år 1947 framställde till FN:s människorättskommission. I det utlåtandet uppmanas FN att inta en hållning av moralisk relativism när man formulerar en s.k. förklaring om människans rättigheter. Rättigheterna bör inte uteslutande basera sig på västeuropeiska eller amerikanska värden, och det bör slås fast en rätt för alla människor att leva i enlighet med de egna traditionerna. "Kultur" framhålls som det främsta etiska värdet. Cook 1999, 168–169. Se även Wilson 1997a, 1–2.

[28] Jfr t.ex. Preis 1996, 288; Wilson 1997a, 3. För en diskussion som på ett klargörande sätt redogör för problemen med fasthållandet av såväl en position av moralisk relativism som av moralisk absolutism, se Cook 1999. För en kritisk studie av ifrågasättandet av mänskliga rättigheter ur ett relativistiskt perspektiv, se Perry 1998, 57–86. Det är viktigt att notera att det finns flera olika sätt att förstå "relativism" och "universalism" när det gäller mänskliga rättigheter, liksom när det gäller hela frågan om moraliska normers giltighet. Donnelly skiljer t.ex. mellan en radikal, en stark och en svag kulturrelativism. Donnelly 1984, 400–401; 1989, 109–110. Som ett uttryck för en radikal kulturrelativism kan vi, i ljuset av Donnellys definition av densamma, se AAAs (och Herskovits) framställande av kulturen som grunden för huruvida en moralisk rättighet eller regel vore att räkna som giltig. Donnelly 1989, 109. Michael J. Perry gör i sin tur en uppdelning i antropologisk, epistemologisk och kulturell relativism, varvid han förkastar de två förstnämnda men accepterar den sista positionen, så som han förstår den. Perry 1998, 81–82, 86.

[29] Som exempel på försök att finna en medlande position mellan universalister och relativister kan nämnas exempelvis Alison Dundes Renteln, Abdullahi An-Na'im och Ann-Belinda S. Preis. Se Preis 1996, 294–295. Se även t.ex. Dundes Renteln 1985, 514–515; An-Na'im 1991, 19, 25, 33. För en kritik av Dundes Rentelns position, se t.ex. Wilson 1997a, 6–7.

tänkta att värna om människans värde. Och detta värde tillskrivs *varje* människa oberoende av kön, ras, hudfärg, religion, språk eller annan motsvarande faktor.[30] Att inneha mänskliga rättigheter, är inte avhängigt av något speciellt mänskligt karaktärsdrag, exempelvis en enskild individs förmåga till rationell reflektion.[31] Det att man är människa uppfattas som ett nödvändigt och tillräckligt kriterium för att man skall sägas inneha mänskliga rättigheter.[32] Tore Lindholm konstaterar att påståendet i UDHR, artikel 1 om att ”alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter” inbegriper ett moraliskt anspråk som det deskriptiva tonfallet till trots är normativt konstituerande för hela människorättssystemet.[33] Till allmängiltigheten kopplas en jämlikhetsaspekt.[34] Inom internationell *human rights law* tar sig denna aspekt bl.a. uttryck i den icke-diskrimineringsprincip, som gör klart att skillnader som finns människor emellan saknar betydelse i fråga om vem som innehar mänskliga rättigheter.[35]

Dessa antaganden väcker vissa frågor. Hur skall vi förstå detta anspråk på allmängiltighet? Rör man sig på ett moraliskt eller juridiskt plan?[36] Vill man tala för tidlösa, oföränderliga och absoluta mänskliga rättigheter? Eller handlar det om att förena ett universellt anspråk med en förståelse av mänskliga rättigheter som i viss mån partikulära? Det som ofta sägs är att universaliteten är något man eftersträvar, ”a common standard of achievement”,[37] och att UDHR här bildar startpunkten. För att hänvisa till Marie-Bénédicte Dembour; ”[human rights] represent the language of not-yet-realized – and ever-to-be reidentified – political claims at the same time as they are phrased in terms of eternal truth”.[38] Även detta tal kan man tolka på olika sätt, som en följd av skillnader i den övergripande förståelsen av mänskliga rättighe-

[30] Jfr t.ex. Donnelly 1989, 113; Scheinin 1999a, 2. Se även UDHR, art. 2; ICESCR, art. 2(2); ICCPR, art. 2(1).

[31] Se t.ex. Feinberg 1973, 91; Piechowiak 1999, 6–7.

[32] Sundman 1996, 38. Se även Hersch 1986, 132; Piechowiak 1999, 3; Wellman 1997, 15.

[33] Lindholm 1999, 62–63. Se även t.ex. Brems 2001, 4.

[34] Se t.ex. Piechowiak 1999, 6, samt UDHR, art. 1; ICESCR, art. 2(2); ICCPR, art. 2(1). Den jämlikhet som här omtalas innebär såväl en likhet inför lagen som ett lika skydd av lagen. Piechowiak 1999, 7. Se även t.ex. ICCPR, art. 26. Jfr Sundman 1996, 38.

[35] Se t.ex. Piechowiak 1999, 7, samt UDHR, art. 2; ICESCR, art. 2(2); ICCPR, art. 2(2). Se även Brudholm 2001, 28.

[36] Ulrich formulerar frågan om de mänskliga rättigheternas universalitet på följande vis: ”The pivotal question examined (…) is not, initially, *whether* human rights are universally valid but *how* to pose the question of validity. More specifically, what should we define as a reasonable test of the universal validity of human rights? It will be shown that the answer to the question depends entirely on the underlying interpretation of the nature of human rights: *what kind of an entity* are we actually talking about?” Ulrich 2001, 196.

[37] Hastrup 2001b, 1.

[38] Citat av Dembour i Hastrup 2001b, 10.

ter och allmänna förståelsen av rättsliga normer. Jag vill enbart kort redogöra för Abdullahi An-Na'ims tankar om detta. An-Na'im förstår UDHR som ett levande instrument som vill åstadkomma varaktig, "upplyst" förändring. Varje generation måste slå fast vad som utgör deras gemensamma målsättningar med utgångspunkt i de orättvisor och det förtryck de upplever och de orsaker de ser härtill. Ingen särskild grupp får ges tolkningsföreträde, eftersom den globala acceptansen av UDHR är beroende av att alla som erkänner UDHR som ett gemensamt mål som man strävar efter även delar kontrollen över förklaringens ifråga innebörd och hur den implementeras. Vid detta bör man samtidigt ge akt på att UDHR proklamerar att de mänskliga rättigheterna är allmängiltiga, och främja denna allmängiltighet. An-Na'im ifrågasätter därför inte de mänskliga rättigheternas giltighet i sig, men han understryker att man behöver främja rättigheternas legitimitet inom ramen för olika kulturer.[39]

En ytterligare fråga som jag inte kan gå närmare in på här, men som på intet sätt är oproblematisk, är hur man skall förstå talet om att människan skulle ha ett inneboende värde.[40] Ty trots att det är tal om detta värde i olika människorättsliga dokument av grundläggande karaktär,[41] ges det, i positivistisk anda, ingen ytterligare förankring t.ex. genom att man skulle åberopa sig på någon form av religiös förklaringsmodell. I FN-stadgan kopplas talet om mänskliga rättigheter exempelvis ihop med talet om ett människovärde, men detta värde tas som en självklarhet som inte kräver ytterligare förklaring.[42] Frågan är var detta lämnar oss. Handlar det, med Thomas Brudholms ord, om: "[a] conviction grounded in intuition, knowledge or experience? Or is it simply a rethorical device?"[43] Talet om ett människans inneboende värde, liksom fraser som påtalar att människan vore ett mål i sig själv, pekar enligt Michael J. Perry på att varje mänsklig varelse vore helig. Perry menar att sådant tal därför till sin natur är ofrånkomligt religiöst. Frågan är om övertygelsen om människans inneboende värde alternativt kunde ges en begriplig sekulär förankring.

---

[39] An-Na'im 1998, 45–47, 49. Jag skall återkomma till An-Na'im i kapitel 4.

[40] För en problematisering, se t.ex. Feinberg 1973, 90–94.

[41] Se t.ex. UDHR, art. 1(1), liksom inledningarna till ICCPR; ICESCR; Inter-American Declaration of the Rights and Duties of Man (ADRDM). För en kort överblick över begreppet människovärde i folkrätten, se Zajadło 1999, 18–22. "[H]uman dignity is recognized as the backbone of all human rights and liberties in international law instruments. (---) For the system of human rights protection, 'the inherent human dignity' is both a principle and a rule. Consequently, this term fulfils two basic normative functions. The principle 'inherent human dignity' indicates the axiological goal for the whole international system of human rights protection and compels such normative solutions which help in their optimal implementation. As a rule, the term is a specific directive for an interpretation. In the case of any doubts, it should be interpreted according to the rule of *in dubio pro dignitate*." Zajadło 1999, 22.

[42] Louis Henkin i Steiner & Alston 2000, 141.

[43] Brudholm 2001, 27.

Ronald Dworkin är exempelvis av denna åsikt.[44] Det vi ser är att det går att problematisera utsagor om människans värde som grunden för ett tal om mänskliga rättigheter. Ty med grund i vad säger vi att människan, och alla människor har ett värde? Hans-Richard Reuter ser de mänskliga rättigheternas grund i människans mänskliga vara (das Menschsein des Menschen). Människan har rättigheter därför att hon är människa. Genom att undvika just begreppet människovärde försöker Reuter, enligt Vögele, undgå att ytterligare tvingas definiera vad som kännetecknar det mänskliga livet på ett sådant sätt att det vore motiverat att trygga just särskilda mänskliga rättigheter.[45] Att vara människa tas som ett *sui generis*.

Kopplat till anspråket på att vara allmängiltiga är de mänskliga rättigheternas anspråk på att vara grundläggande. Rättigheterna menar sig slå vakt om behov och intressen som är av sådan tyngd för den mänskliga existensen att ett negligerande eller förringande av dem leder till att man ringaktar människans värde och värdighet.[46] Martin Scheinin uttrycker det på ett ställe som så, att karaktären av att vara grundläggande gör sig gällande genom att endast verkligt viktiga rättigheter förtjänar att kallas mänskliga rättigheter.[47] Anspråket på att slå vakt om grundläggande mänskliga behov och intressen tar sig bl.a. uttryck på det sättet, att de mänskliga rättigheterna som rättsliga normer kunde fungera som s.k. trumfar i konflikter mellan olika rättsanspråk.[48]

---

[44] Perry 1998, 11–12, 16.

[45] Vögele 2000, 42. Jfr Reuter 1996, 211.

[46] Jfr Galtung 1997, 10–11. Johan Galtung presenterar i verket *Menschenrechte – anders gesehen* en syn på mänskliga rättigheter som tjänande mänskliga grundbehov. Galtung 1997, 91–164.

[47] Scheinin 1999a, 2.

[48] Scheinin 1999b, 3. Scheinin anspelar med sitt tal om trumfar på Dworkins s.k. trumfkortsteori, som han kallar en metafor om rättigheter som trumfar. ”I det moderna samhället handlar de politisk-moraliska frågorna om medborgarnas rättigheter; rättigheter är yrkanden som kan bifallas (vi ser åter en viss koppling till Harts positivism); de skall alltså behandlas i domstol, för bifallandet av yrkanden åligger domstolarna. (---) Om någon kan visa att han har en rätt till ett beslut med ett visst innehåll, så har han en ”trumf” på hand som slår de andra korten och som endast kan övertrumfas av ett bättre kort – det vill säga en annan viktigare eller bättre motiverad rätt.” Lagerspetz 2001, 303. ”Modernissa yhteiskunnassa poliittis-moraaliset kysymykset ovat kysymyksiä kansalaisten oikeuksista; oikeudet ovat vahvistettavissa olevia vaateita (jälleen näemme tietyn yhteyden Hartin positivismiin); siispä ne kuuluvat tuomioistuinten käsiteltäviin, koska vaateiden vahvistaminen on tuomioistuinten tehtävä. (---) Jos joku voi osoittaa että hänellä on oikeus tietynsisältöiseen päätökseen, hänellä on kädessään ’valttikortti’ joka voittaa muut kortit ja jonka vain korkeampi valtti – eli toinen, tärkeämpi tai paremmin perusteltu oikeus – voi kumota.” Jfr Freeman 2002, 61; Nickel 1987, 16–17. I sammanhanget, som konkret behandlar kvinnors rättigheter, vill Scheinin framhålla en s.k. rättighetsbaserad approach till mänskliga rättigheter framom en exempelvis behovs- eller intressebaserad sådan. Förstnämnda approach, som kategoriserar en behovsbaserad strävan som en rättighet, tänks sätta kvinnor i stånd (empower) att kräva sina rättigheter och påtala missförhållanden. Scheinin 1999b, 3–4.

Frågan är likväl vad som utgör allmänna och grundläggande mänskliga behov, s.k. autentiska behov.[49] Synen på vad som är ett gott liv, individuellt och socialt, och hur en människa därmed bör behandlas, kan nämligen växla beroende på individ, tradition och kultur. I den internationella politiska (och rättsfilosofiska) debatten om mänskliga rättigheter tar sig detta, enligt mig, uttryck i det alltid lika aktuella spörsmålet om vilka rättigheter som vore mer grundläggande, de medborgerliga och politiska, eller de sociala, kulturella och ekonomiska rättigheterna.[50] Det som detta visar, är det omöjliga i att tänka sig att det går ”att fastställa en statisk, a-historisk essens hos den mänskliga naturen”, med vars hjälp vi därefter en gång för alla kunde slå fast ”det som (i ontologisk mening) kännetecknar ett sant önskvärt mänskligt liv”.[51]

Frågan är förstås om det, att det är omöjligt att slå fast vad som vore människans grundläggande behov, med nödvändighet innebär att det som utmärker en människa uteslutande skall förstås som resultatet av socialisation och historiska omständigheter.[52] Jag kommer i kapitel 4 att formulera en förståelse av begreppet människa, genom vilken jag försöker bemöta denna problematik. Vad det möjligtvis kan bli frågan om enligt mig är att, såsom Perry, göra en skillnad mellan en universell och en plural förståelse av vad som vore gott för människan, och understryka såväl likhet som variation och olikhet,[53] såväl inom en kultur som över kulturgränser.[54] Perry redogör här enbart för en grundläggande distinktion som – i motsats till en relativistisk position – möjligtvis kan vara fruktbar. Men det säger naturligtvis ännu inget om hur en förståelse som tar fasta på denna distinktion innehållsligt skulle utformas.[55] Talet om ”behov” och ”goda” aktualiserar även frågan om huruvida rätten för sin giltighet är beroende av något utanför sig själv. En närmare diskussion följer i avsnitt 2.2 och 2.3.

Slutligen konstaterar jag att de mänskliga rättigheternas anspråk på att vara oeftergivliga[56] också är förknippat med tanken på att de tillkommer en människa just därför att hon är människa. Därmed antar man att det är omöjligt för henne att ge avkall på dem, eller för någon (statsmakten) att frånsäga henne dem. Enligt Scheinin finner vi här en hänvisning till tanken på att människan skulle ha naturliga rättigheter som

---

[49] Jfr Perry 1998, 64–71.

[50] Jfr Perry 1998, 65 (not 32), 70. I avsnitt 2.1.4 diskuterar jag mer i detalj dessa olika kategorier av rättigheter.

[51] Sundman 1996, 17.

[52] Jfr Perry 1998, 67–68. Perry vill kalla den position som identifierar människan som enbart en kulturell varelse för en ”antropologisk relativism”. Perry 1998, 81.

[53] Perry 1998, 65.

[54] Jfr Perry 1998, 71–72.

[55] Perry 1998, 65.

[56] ”Oöverlåtliga” är en annan term som ofta används.

föregår förankringen inom ramen för en statsmakt och en författning.[57] Eller annorlunda uttryckt, eftersom man antar att en stat inte kan tillerkänna och därmed inte heller frånsäga en människa hennes mänskliga rättigheter, kan man säga att dessa i ”vid mening” till sin karaktär är överpositiva och förstatliga.[58] Jag menar att vi måste fråga oss vad det då skulle innebära att frånsäga en människa hennes rättigheter. Denna fråga är i sin tur direkt kopplad till frågan vad vi förstår med en ”rättighet”. Är de rättigheter som åsyftas något gripbart i form av t.ex. rättsliga normer som människor kan påtala som giltiga för egen del? Eller försöker man förstå ett mer svårfångat filosofiskt begrepp, varvid vi ställs inför svåra ontologiska spörsmål? I detta avsnitt 2.1 vill jag skapa mig en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp. I det sammanhanget konstaterar jag att det att de mänskliga rättigheterna uppfattas som oeftergivliga inte betyder att alla juridiska människorättsnormer till alla delar vore absoluta (non-derogable).[59] Jag återkommer till detta i avsnitt 2.1.5.

Det jag ser som en gemensam nämnare hos de röster jag valt att låta göra sig hörda i detta avsnitt, är att de alla på något sätt tangerar frågan om de mänskliga rättigheternas giltighet. Jag vill därför sammanfatta detta avsnitt med att konstatera att det går att identifiera olika positioner i fråga om vari *human rights law* och ett tal om mänskliga rättigheter vilar. En position påtalar en biologisk grund för talet om mänskliga rättigheter, t.ex. i de fall då man försöker identifiera grundläggande mänskliga behov. Med en övergripande term kallar jag den grupp av positioner där nyss nämnda förståelse ingår för en *behovsbaserad* approach till mänskliga rättigheter. Här kan det bli aktuellt att på ett särskilt sätt framhäva rättigheter som det bästa medlet när det gäller att skydda mänskliga intressen och behov, vissa värden som man allmänt kan enas om som centrala. En sådan position faller in under det jag med en övergripande term väljer att kalla en *rättighetsbaserad* approach till mänskliga rättigheter. Det finns även de som hävdar att mänskliga rättigheter vilar på en naturrättslig grund. Ett klassiskt sätt har även varit att tänka sig att människan till följd av att hon besitter vissa egenskaper och/eller är en guds skapelse innehar vissa rättigheter. Vi kan här tala om rationalistisk respektive metafysisk naturrätt som exempel på en rättighetsbaserad approach.

Jag återkommer till en diskussion om grunderna för ett juridiskt och moraliskt tal om mänskliga rättigheter i avsnitt 2.2 och 2.3. I avsnitt 2.2 studerar jag, liksom tidigare nämnts, olika sätt på vilka man tänker sig att juridiska människorättsnormer står i relation till ett slags moraliska normer och värden. I avsnitt 2.3 antyder jag i vilken riktning mitt eget försök att ringa in en moralisk dimension hos begreppet mänskliga

[57] Scheinin 1999a, 2. Se även t.ex. Taylor 1986, 50; Piechowiak 1999, 5–6.

[58] Vögele 2000, 38, 40. Jfr Reuter 1996, 211.

[59] Jfr t.ex. Kjærum 2001, 78, 84–85.

rättigheter går. Jag menar att vi som en ytterligare approach till mänskliga rättigheter, utöver de två jag här nämnt, kan förstå en sådan approach som gör gällande att själva *begreppet* människa är moraliskt betingat. I kapitel 4 vill jag utveckla detta i detalj och begreppsliggöra vad det t.ex. betyder att människor artikulerar sig i termer av rättigheter för att uttrycka att något som är grundläggande för det mänskliga livet har kränkts.

2.1.2 En preliminär definition av mänskliga rättigheter

I det här korta avsnittet vill jag stipulativt definiera mänskliga rättigheter som moraliskt och juridiskt begrepp. Det fortsatta resonemanget i denna avhandling skall förstås mot bakgrund av denna definition, som visserligen är öppen men samtidigt ämnad att visa på hur förhållandet mellan rätt och moral i fråga om mänskliga rättigheter kan förstås. I kapitel 4 kommer jag att knyta samman avhandlingens diskussion och genom detta även på ett annat sätt ge den inledande definitionen ”kött på benen”.

När man idag talar om mänskliga rättigheter förstår man härmed främst rättigheter som säkerställs i juridiskt bindande människorättskonventioner. Dessa konventioner kan vara globala eller regionala.[60] Enligt en viss förståelse är det just den breda internationella konsensus som denna omfattande apparat av *antagna* människorättstandard ger uttryck för, som förlänar de mänskliga rättigheterna deras normativa kraft.[61] Jag sällar mig, i medvetenhet om att begreppet gällande rätt inte är oproblematiskt, till nämnda förståelse av de mänskliga rättigheterna i fråga om deras formella juridiska giltighet.[62] Betraktar vi de mänskliga rättigheterna ur ett historiskt perspektiv, så torde det samtidigt stå klart att de i större utsträckning utgör ett moraliskt begrepp än ett juridiskt sådant.[63] Följaktligen vill jag ställa frågan om det uteslutande är de formellt, juridiskt bindande standarderna, som mer eller mindre abstrakt formulerar de rättigheter som i sin tur gör anspråk på att vara allmängiltiga, oeftergivliga och av grundläggande karaktär, och den omfattande acceptans som kan konstateras ifall man ser till de länder som ratificerat dessa standarder, som s.a.s. gör de mänskliga rättigheterna till vad de är. Kan man genom att beskriva den juridiska karaktären på detta sätt uttömmande redogöra för de mänskliga rättigheterna? Eller kan det antas, att människorättsstandard menar sig i kodifierad form ge uttryck för vissa (universella) värden vilka i sin tur kanske parallellt kan förekomma i något

[60] Scheinin 1999a, 1.

[61] Ritter 1999, 419. Som en följd av att existerande människorättskonventioner har antagits i så stor utsträckning har även UDHR kommit att betraktas som alltmer förpliktande, som en del av den s.k. internationella sedvanerätten. Scheinin 1999a, 5.

[62] Jfr Peczenik 1995, 109–110.

[63] Scheinin 1999a, 1.

slags oskriven eller skriven form, t.ex. som plikter eller principer som syftar till att främja förverkligandet av dessa värden.

Den fråga som här aktualiseras är ifall rättsliga människorättsnormer utgör försök att fånga in någonting utanför den positiva rätten, som hör ihop med och är av grundläggande betydelse för den mänskliga existensen, och som kan uttryckas på olika sätt beroende på sammanhanget samtidigt som det allmängiltiga anspråket kvarstår.[64] Eller skall de mänskliga rättigheterna enbart förstås som existerande och giltiga i kraft av gällande folkrätt, varvid de har tillkommit i enlighet med procedurella regler och ger uttryck för en konsensus inom det internationella samfundet. Att dessa utomrättsliga normativa ekvivalenter – för att nyttja ett begrepp av Alison Dundes Renteln[65] – inte till sin form utgör ”synonymer” till de människorättsliga standarderna, betyder inte nödvändigtvis, att de vore oviktiga i relation till dessa (såvida man inte intar en strikt rättspositivistisk hållning). Istället kan de möjligtvis fungera som komplement till dessa standarder genom att på ett annat ”plan” försöka främja det som de mänskliga rättigheterna ger uttryck för.

Jag utgår därmed från att vi i dagens värld – trots den kritik som nämndes i avsnitt 2.1.1 – *åtminstone* kan tala om mänskliga rättigheter i den meningen, att vi kan hänvisa till en rad antagna människorättsliga instrument. Vi kan även deskriptivt-fenomenologiskt peka på att individer räknar med mänskliga rättigheter som en storhet i det att de åberopar (i ord och i handling bekräftar) dessa i fall av kränkningar, liksom även stater, grupper av människor och det internationella samfundet gör det. Vi kan säga att *rättigheterna existerar som delar av en diskurs*.[66] Min analys i avsnitt 2.1.1

---

[64] Jag är medveten om att argumentationen ovan kunde tas som ett försök att tala för någon form av naturrättslig förståelse av relationen mellan rätt och moral. Mina ambitioner är dock inte mer långtgående än en önskan att peka på möjligheten att den positiva rätten inte nödvändigtvis för sin moraliska giltighet är oberoende av vissa utomjuridiska faktorer. Jfr Hemberg 1975, 21. Frågan är sen, som jag ser det, hur man kan kringgå misstaget att tala om en mänsklig natur som en avgränsad, klar storhet, eller för att använda Hannah Arendts ord: ”the assumed existence of a human being as such (...).” Arendt citerad i Perry 1998, 11.

[65] Dundes Renteln försöker genom att basera sin argumentation på empirisk forskning, enligt Bertil Dunér, slå fast att vissa moralprinciper går att återfinna i alla kulturer. De utgör därmed s.k. normativa ekvivalenter. De människorättsprinciper som kunde härledas ur dessa vore följaktligen universellt stödda. Dunér 1992, 49.

[66] Jfr t.ex. Perry 1998, 72–73, 86; Ulrich 2001, 205; Slotte 2005, 163. Donnelly för ett liknande resonemang kring det han kallar: ”the international normative universality of human rights”. ”Human rights in the contemporary world are universal in another sense: they are almost universally accepted – at least in word, or as ideal standards.” Donnelly pekar på att stater kontinuerligt proklamerar att de bejakar och håller sig till internationella människorättsnormer, och att bli anklagad för att kränka mänskliga rättigheter uppfattas som allvarligt. Det stora flertalet av världens stater har ratificerat eller skrivit under de viktigaste internationella människorättskonventionerna. Donnelly 1989, 1–2. Pieter van Dijk vill för sin del tala om en s.k. funktionell universalitet. Skälet till att vi kan tala om detta slags universalitet är att medlemmar av det internationella statssamfundet har gett sitt godkännande till skapandet av globala övervakningsmekanismer för att garantera förverkligandet av mänskliga rättigheter. van Dijk hos Kjeldsen 2001, 46. Exemplen visar hur svårt det är att ringa in betydelsen av den

av de mänskliga rättigheternas anspråk på att vara allmängiltiga, oeftergivliga och grundläggande har likafullt visat att en kort redogörelse inte kan ge ett uttömmande svar på frågan om hur dessa anspråk skall förstås – ifall detta överhuvudtaget är möjligt. Jag hävdar, och jag kommer att utveckla denna tanke längre fram i avhandlingen, att genom att rättigheterna existerar som delar av en diskurs, så kan vi studera hur människor *talar* om mänskliga rättigheter. På detta sätt kan vi skapa oss en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter i dess olika dimensioner, som även låter skönja något av begreppets dynamik. För tillfället vill jag, medveten om de olika frågor som har aktualiserats, inte desto mindre ta Perrys sätt att förstå ”idén om mänskliga rättigheter” till utgångspunkt för den fortsatta diskussionen:

> The idea of human rights that informs these international human rights documents (and many others) is, then, in part, the idea that *there is something about each and every human being, simply as a human being, such that certain choices should be made and certain other choices rejected; in particular, certain things ought not to be done to any human being and certain other things ought to be done for every human being*.[67]

I citatet försöker Perry artikulera föreställningen om mänskliga rättigheter som allmänna och grundläggande och förknippade med det mänskliga varat utan att närmare definiera innebörden av detta, något även jag vill lämna öppet tillsvidare. Samtidigt är citatets formulering klargörande genom att den för in på det som på ett särskilt sätt skall bli föremål för analys i detta avsnitt, nämligen ”ett element av handling” som del av begreppet mänskliga rättigheter. Mänskliga rättigheter tillskrivs eller förnekas en människa, de bejakas och befrämjas eller kränks. Formuleringen visar på ett normativt anspråk hos *human rights law*. Den gör gällande att olika sätt att förhålla sig till en människa är mer – eller mindre – korrekta. Citatet leder oss också att fråga om det är ofrånkomligt att mänskliga rättigheter som rättsliga normer rör något utanför själva den positiva rätten. I de följande delarna av avsnitt2.1 vill jag formulera en mer ingående förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp och utveckla några av de poänger jag här gjort.

---

universalitet som omtalas i relation till mänskliga rättigheter när man inte vill ta avstånd från detta anspråk. Mänskliga rättigheter framställs som ideal vars förverkligande bör eftersträvas. Samtidigt sker det kränkningar, t.o.m. systematiska sådana, och rättigheternas giltighet som juridiska och moraliska normer ifrågasätts. Detta gör det åtminstone, menar jag, svårt att ytterst motivera rättigheternas allmänna giltighet genom att hänvisa till dem som ett socialt faktum, som bekräftade genom social praxis. Detta vore i enlighet med H. L. A. Harts positivism och den där ingående ”rule of recognition”. Jfr Lagerspetz 2001, 296. För en kritisk kommentar av Ronald Dworkin av Harts antagande, se Lagerspetz 2001, 296–298. Jfr Dworkin 1997, 48–58.

[67] Perry 1998, 13.

2.1.3 Binära positioner?

I början av avsnitt 2.1.2 slog jag fast att när man idag talar om mänskliga rättigheter, så förstår man med detta främst rättigheter som garanteras genom juridiskt bindande globala eller regionala människorättsfördrag. Jag antog vidare att den faktiska förekomsten av referenser till dessa instrument, det vill säga att människor, stater och olika sammanslutningar artikulerar sig i termer av rättigheter och hänvisar till *human rights law*, gör att vi åtminstone i viss mening kan tala om mänskliga rättigheter som "existerande". I de följande delarna av avsnitt 2.1 vill jag fånga in centrala aspekter av denna "existens" vad gäller den juridiska sidan av människorättsbegreppet, främst i den mån detta är av vikt för avhandlingens övergripande frågeställning[68].

De internationella människorättsliga dokument som jag hänvisar till i stycket ovan ger uttryck för positiv rätt. Jag vill dock understryka att vi även bör uppmärksamma att de i vidare mening är uttryck för/resultat av mänsklig *språklig* aktivitet.

> Whether hard or soft, law is inevitably an expression of particular ideas about society. Far from being simple rules for social behaviour, law is also, and importantly, a distinctive manner of imagining the real. It is also a distinctive way of expressing the real, of imagining it through language. Legal language, including the language of human rights, celebrates the normative and transcendent, in spite of its positive claims.[69]

Med argumentationen i avsnitt 2.1.2 i minnet vill jag, i anslutning till citatet, hävda att *human rights law* är ett försök att fånga in och normativt beskriva de relationer som möjliggör ett "mänskligt" liv i vissa hänseenden. Vid detta artikulerar man sig i termer av rättigheter. Då jag i denna avhandling bl.a. är intresserad av att studera hur man kan tala om ett individuellt ansvar i relation till mänskliga rättigheter, är det naturligt att som en del av detta studium uppmärksamma de juridiska nedslagen för ett människorättstänkande. I det följande vill jag studera närmare vilka komponenter vi finner i det rättsliga språkliga uttrycket.

> Human rights are expressed in positive law usually in the form of so-called subjective rights. They can be characterized as complex legal situations which embrace legally protected claims, liberties, powers, privileges, constituting a certain functional whole in respect of specific human abilities which are to be developed, or in respect of specific goods (things, circumstances, actions) which are to be protected or ensured.[70]

---

[68] Huvudlinjerna i den följande diskussionen (främst avsnitt 2.1.3 och 2.1.6) av människorättsbegreppet som ett juridiskt begrepp återfinns i Slotte 2005, 162–168.

[69] Hastrup 2001b, 12. Se även Hastrup 2001b, 20–21. Jfr Perry 1998, 44. Perry noterar att rättigheternas språk (the language of rights) har varit det sätt som under det 20e århundradet kommit att bli det främsta sättet att ge uttryck för vad som bör eller inte bör göras mot en människa. Perry 1998, 43.

[70] Piechowiak 1999, 12.

Detta citat lyfter fram två aspekter som är centrala när man vill förstå ett tal om mänskliga rättigheter i rättslig språkdräkt, aspekter som jag i detta avsnitt vill presentera och i de följande avsnitten utveckla mer i detalj. Ett mänskligt subjekt tillskrivs rättigheter, vilkas förverkligande ger upphov till skyldigheter för en annan part. Därtill nämns den indelning i fyra typer av rättigheter som introducerades i den moderna debatten kring rättigheter av Wesley Newcomb Hohfeld. När jag här identifierar olika komponenter av en mänsklig rättighet, så som detta kommer till uttryck inom ramen för *human rights law*, och lyfter fram Hohfelds analys av begreppet rättighet och diskuterar vidare utifrån denna, är min förhoppning att detta skall belysa den rättsliga diskursen.[71] Målet är inte att slå fast att ”mänskliga rättigheter är rättsnormer av typ A”.

När det gäller de karakteristiska komponenterna hos ”en mänsklig rättighets normativa struktur”, som Krzysztof Drzewicki kallar denna, så finner vi i varje rättslig formulering av en mänsklig rättighet, som t.ex. ”Ingen må hållas i slaveri; slaveri och slavhandel i varje form skall vara förbjudna” (ICCPR, artikel 7(1)), omnämnandet av ett rättssubjekt och ett objekt. Därtill måste vi ofta se till det vidare normativa sammanhang en rättighet är insatt i, t.ex. det människorättsliga instrumentet i sin helhet och/eller en internationell organisations kompetensområde, för ytterligare element. *Rättssubjektet*, dvs. innehavaren av en viss rättighet, omnämns vanligtvis i generella termer som ”varje människa”, ”alla”, ”envar” eller som i exemplet här ”ingen”. Med detta förstås en mänsklig individ, en grupp av individer eller dessas icke-statliga organisation. Dessa tänks själva eller genom ombud kunna åberopa rättsliga människorättsnormer, samt beroende på s.k. procedural förmåga vidta åtgärder för att försäkra sig om dessa rättigheter. I fall av kränkning räknar man idag även med andra än direkta offer, s.k. indirekta och potentiella offer.[72]

En i juridisk mening positiv mänsklig rättighet antas emellertid skapa och reglera en bilateral icke-individualiserad offentligrättslig relation, som inte bara tillerkänner någon eller några individer vissa rättigheter, utan dessutom ålägger en annan part med förpliktelser. Ett ytterligare element av en mänsklig rättighet som en rättslig norm är därför omnämnandet av en *innehavare av skyldigheter*.[73] Denna någon är vanligtvis en stat som åläggs att beroende på rättighet (och typ av människorättsligt dokument) förhålla sig aktivt eller passivt i förhållande till rättssubjektet för att på så vis främja realiseringen av rättigheten ifråga.[74] På internationellrättslig nivå representerar en stat (government) hela den ”tredelade makten” och står till svars för dess handlande. Staten som innehavare av förpliktelser, liksom de typer av förpliktelser som åläggs

[71] Jfr Scheinin 1999b, 7.

[72] Drzewicki 1999, 27–30. Se även t.ex. Dunér 1992, 31–32.

[73] Drzewicki 1999, 27–28.

[74] Jfr Drzewicki 1999, 28.

denna, omnämns inte nödvändigtvis uttryckligen i själva artikeln i ett specifikt dokument, även om det när det gäller ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter ofta är fallet.[75]

Med *objektet* förstår man innehållet i en rättighet, liksom de skyldigheter som korrelerar mot denna rättighet och som uppstår vid realiserandet av rättigheten ifråga. Dessa faller på de s.k. bipolära parterna, rättssubjektet (rättsinnehavaren) och den/de som innehar förpliktelser. I hard och soft *human rights law*[76] omtalas objektet i mer eller mindre abstrakta termer som ”liv”, ”frihet och personlig säkerhet”, frihet från ”slaveri och slavhandel i varje form” etc. Därtill finner vi i den ovan nämnda normativa kontexten ett fjärde element som kan benämnas *implementering*. Härmed förstår man en uppsättning åtgärder vars uppgift är att frambringa, stödja och övervaka realiserandet av mänskliga rättigheter.[77]

I centrum av *human rights law* står individen och erkännandet av dennes/dennas grundläggande rättigheter och friheter, och det som *human rights law* är särskilt upptagen av är staters aktivitet eller overksamhet.[78] Detta ser jag som kontentan av den ovanstående redogörelsen. Härmed inte sagt att det inte förekommer en långtgående diskussion om att andra än individer och stater kunde utgöra rättssubjekt respektive innehavare av förpliktelser inom ramen för *human rights law*. Ett skäl till att en sådan diskussion förs är att vi, trots min enkla presentation ovan, när det gäller juridiska rättigheter har att göra med en komplex relation mellan ett rättssubjekt och en innehavare av skyldigheter. Denna relation fångas in av *bl.a.* artiklar av typen ”Ingen må utsättas för tortyr eller omänsklig eller förnedrande behandling eller bestraffning” (ECHR, art. 3).[79] Inte minst eftersom frågan om individers möjliga skyldigheter i relation till människors (moraliska och rättsliga) mänskliga rättigheter är en huvudfråge-

---

[75] Drzewicki 1999, 29, samt ICESCR, art. 6. Frågan om huruvida andra än stater kan inneha rättsliga skyldigheter i relation till mänskliga rättigheter kommer att behandlas närmare i avsnitt 2.1.6, liksom i kapitel 4.

[76] Termerna ”hard” och ”soft” används ofta för att beteckna å ena sidan juridiskt bindande (hard) människorättsnormer, å andra sidan människorättsnormer som inte är juridiskt bindande i strikt mening (soft) men inte desto mindre principiellt viktiga. Jag övertar denna terminologi.

[77] Se t.ex. Drzewicki 1999, 27–29, samt ICCPR, art. 6(1), 8(1) och 9(1). De typer av mänskliga rättigheter som idag kommer på tal i den människorättsliga diskussionen presenteras i avsnitt 2.1.4. Eftersom skyddsnormer måste härledas ur andra delar av rättssystemet karakteriserar Scheinin mänskliga rättigheter som ofullständiga rättsnormer. (Skälet är, som jag uppfattar det, att möjligheten av sanktioner allmänt antas utgöra ett kännetecken på vad som vore en ”rättighet”.) Samtidigt anser Scheinin att det räcker med att rättigheterna har inkorporerats i den nationella rättsordningen, det som Hart benämner ”rule of recognition”, för att de skall kunna benämnas ”rätt”. Scheinin 1991, 36. Jag menar att man kan se denna diskussion hos Scheinin som uttryck för hur det rättspositivistiska synsättet utgör den norm mot vilken talet om mänskliga rättigheter speglas.

[78] Perry 1998, 44. Se även Henriksen 1988, 22–23.

[79] Jfr t.ex. Wellmans argumentation kring juridiska rättigheter i Wellman 1995, 8–9.

ställning i denna avhandling, menar jag att det är av intresse att se närmare på de typer av relationer som tänks utkristallisera sig som ett led i identifikationen av en juridisk rättighet. Detta görs enklast genom att liksom t.ex. Perry, Scheinin och Carl Wellman, börja med att redovisa för Hohfelds analys av rättsbegreppet.[80]

Hohfeld identifierar åtta termer som vanligen, mer eller mindre reflekterat, används i rättslig diskurs när man talar om rättigheter. Termerna antas vara såtillvida grundläggande, att de ger uttryck för hur människor oberoende av rätts- eller statssystem på ett väsentligt sätt står i rättsliga relationer till varandra.[81] Fyra termer påtalar rättsliga ”fördelar”, fyra rättsliga ”nackdelar”, och Hohfeld grupperar dem i fyra par av ”korrelat” och lika många ”motsatser”.[82]

Judiciella motsatser	rätt (anspråk)	privilegium (frihet)	makt	immunitet
	avsaknad av rätt	skyldighet	avsaknad av makt	underlydande-ställning
Judiciella korrelat	rätt (anspråk) skyldighet	privilegium (frihet) avsaknad av rätt	makt underlydan-deställning	immunitet avsaknad av makt[83]

På detta vis tänker sig Hohfeld att varje potentiell rättslig konfliktsituation kan fångas in. De nedre begreppsparen, som jag här skall koncentrera mig på, ger uttryck för en relation som består av en rättighet med motsvarande skyldighet och den kan beskrivas från vardera partens (individens) perspektiv.[84] Ett rättsligt krav motsvaras av en rättslig skyldighet, en rättslig frihet av avsaknaden av en motsvarande skyldighet etc. Hannu Tapani Klami ger följande enkla förklaring till de rättsliga relationer som Hohfeld identifierar:

> Grundtypen av anspråk är en persons rätt att av en annan kräva ett visst slags prestation, till exempel betalning av en gäld. Frihetens grundbetydelse är ett krav på, att motparten inte har rätt att förhindra ett visst beteende, utan han måste *tåla* det. Makten för sin del innehåller rätt att påverka någon annan persons rättsställ-

[80] Wellman menar att identifieringen av s.k. Hohfeldska element konstituerar kärnan hos vilken rättighet som helst och att detta är det första steget till en definition, ett andra steg är sedan att specificera dess innehåll. Wellman 1997, 36. Tillvägagångssättet i avsnitt 2.1 för att fånga in vad som förstås med en rättslig mänsklig rättighet inom ramen för folkrätten följer denna modell. Jfr Perry 1998, 45–46.

[81] Arthur L. Corbin i Hohfeld 1978, viii. Jfr t.ex. Hohfeld 1978, 36, 38, 63–64.

[82] Wellman 1997, 76. Se även t.ex. Hohfeld 1978, 36.

[83] Walter Wheeler Cook i Hohfeld 1978, 5; Hohfeld 1978, 36; Klami 1987, 19; Wellman 1997, 76. Hohfeld föredrar ”privilegium” framom ”frihet”. Hohfeld 1978, 48–49.

[84] Corbin i Hohfeld 1978, viii–ix.

> ning (...) Immuniteten för sin del innehåller frihet från att vara underkastad sådan här makt (...).[85]

Jag anser att Hohfelds tal om binära relationer hjälper oss att få ett grepp om vad som kunde menas med den allmänna termen rättighet. Men hans analys är begränsad till relationen mellan två ”isolerade” individer och klassifikationen baserar sig på vilken eller vilka rättsliga fördelar som man tänker sig att utgör *kärnan* hos rättigheten ifråga.[86] Hohfelds iakttagelser behöver därför kompletteras så, att vi lägger vikt vid det vidare sammanhang denna relation är insatt i. Jag vill här knyta an till Wellman. Denne anser det nämligen vara befogat att förstå en juridisk rättighet som att denna i verkligheten är ett kluster, ett obestämt system bestående av rättsliga friheter och anspråk, rättslig makt och immunitet öppet för auktoriserad tolkning.[87] Wellman hänvisar till Neil MacCormick som enligt honom på ett övertygande sätt har argumenterat för att: “a legal right can result in a variable set of Hohfeldian positions depending on the circumstances and that the right is prior to the legal claims, liberties, powers and immunities that give it normative protection”.[88] Vi måste vara klara på vad vi här menar. Jag vill för ögonblicket inte annat än peka på att man kan problematisera tanken på att en *rättighet* skulle föregå det som jag förstår som försök att inom ramen för det rättsliga systemet på ett antal kompletterande plan fånga in och slå vakt om denna. Jag vill formulera citatets tanke som att människorättsbegreppet är dynamiskt och föremål för ständig diskussion, och detta har återverkningar på de juridiska formuleringarna. Liksom Henry J. Steiner och Philip Alston uttrycker detta:

> Rights are not static. They evolve. They broaden or contract over time. One way of understanding an expansion of the content of a given right (to speech, to food) is to examine the duties related to that right, and to inquire whether and how they have expanded. The argument for a broader construction of a given right

---

[85] Klami 1987, 19. Jfr Cook i Hohfeld 1978, 6–10; Nickel 1987, 25; Wellman 1997, 76–77; Vuorio 1999, 9–10. Se t.ex. Hohfeld 1978, 38–64, för en ingående utläggning för hur denne själv förstår innebörden i begreppsparen.

[86] Se Scheinin 1999b, 5; samt t.ex. Wellman 1997, 75. Manu J. Vuorio vill med utgångspunkt i denna klassifikation främst se juridiska mänskliga rättigheter som friheter och immuniteter. Vuorio 1999, 10, 13. Jfr Perry 1998, 45.

[87] Wellman 1997, 69, 78–79. Jfr Scheinin 1991, 35 (not 57). Se även Wellman 1995, 8–9, 178, samt sidorna 178–199, för en redogörelse för de typer av skyldigheter som existensen av en (juridisk eller moralisk) rättighet enligt honom antyder (imply). Hohfeld å sin sida drar av sin analys av begreppet rättighet slutsatsen att rättens språk är tvetydigt och vilseledande. Han ser det, enligt Wellman, som motiverat att förorda att ”rättighet” i strikt mening enbart bör användas för att referera till rättsliga anspråk. Wellman 1995, 6, 184. Jag väljer dock att i denna avhandling för enkelhetens skull vanligtvis använda termen ”rättsanspråk” som en samlande beteckning för juridiska anspråk, friheter, immuniteter och makt.

[88] Wellman 1995, 7. Jfr MacCormick 1977, 200–201, 206.

> often amounts to the claim that further duties ought to be imposed on the state in order to satisfy the right.[89]

Scheinin pekar på liknande vis som Wellman och MacCormick på det komplexa förhållande mellan rättsanspråk och skyldighet som följer av att rätten i verkligheten existerar i ett mänskligt sammanhang (community). Han vill i fråga om Hohfelds begreppspar tala om en primär binär relation vars rättssubjekt är i behov av någon form av skydd mot innehavaren av förpliktelser av en tredje part. Denna tredje part kan i sin tur, beroende på rättighet, utgöras av staten, det internationella samfundet (eller i fråga om det han benämner moraliska rättigheter, det moraliska samfundet). En juridisk rättighet består alltså av ett kärnelement som ger uttryck för den primära relationen, där ett anspråk på en rättighet beroende på hur rättighetens kärna identifierats, som jag ser det, korrelerar med någon av de fyra rättsliga nackdelarna, samt ett eller flera ”skyddande” element som antyder skyldigheter för tredje part. ”Legal rights are aggregates or bundles of bilateral relationships that exist in various combinations between at least three parties.”[90]

För att en rättighet skall bli en faktisk verklighet i en människas liv krävs det enligt dessa teoretiker att ett antal olika förpliktelser tas på allvar och adresseras inom ramen för rätten. James W. Nickel vill här tala om första och andra gradens adressater i fråga om skyldigheter.[91] Wellman vill för sin del tala om ”correlative and associated duties”.[92] Det centrala är enligt mig att de, trots olika terminologi, visar på att bilden av en rättighet, som ett uttryck för en relation mellan två parter, bör revideras. De olika förpliktelser som det här kan bli tal om kan, med hänvisning till Henry Shue, på ett generellt plan delas in i tre former:

> (i) duties to *avoid* depriving right-holding individuals of the content of the right,
> (ii) duties to *protect* right-holders from being deprived of the right-content, and
> (iii) duties to *aid* deprived right-holders when avoidance and protection have failed.[93]

---

[89] Steiner & Alston 2000, 181.

[90] Scheinin 1999b, 5–6. Se även Scheinin 1991, 35–37. Jfr Shue 1980, 38–39, Nickel 1993; Wellman 1995, 184–185, 261; Jones 2001, 64. Nu kan vi förstås fråga oss om en människorättsnorm är en *rätts*norm i strikt mening. Här vill jag falla tillbaka på Scheinin som menar att man med Hohfelds begreppslighet även kan fånga in principer, och inte bara de element som ingår i en rättsregel. Mänskliga rättigheter som rättsnormer tillskriver han såväl möjligheten av en ”regel-” som en ”principfunktion” (vaikutus) i en enskild konkret situation som kräver ett avgörande. Scheinin 1991, 32, 34, 35 (not 60).

[91] Nickel i Steiner & Alston 2000, 185–186. Jfr Nickel 1993, 80–81.

[92] Se t.ex. Wellman 1995, 186–187.

[93] Jones 2001, 65. Jfr som exempel Shue 1980, 51–64, för en utförlig diskussion om vilka plikter som kunde bli aktuella i relation till s.k. rättigheter till utkomst/uppehälle (subsistance). Det finns även andra vedertagna sätt att kategorisera olika förpliktelser. Dessa går delvis in i varandra. I en diskussion om förpliktelser i relation till de ekonomiska och sociala rättigheterna i ett fördrag nämner

Steiner och Alston bygger vidare på och modifierar denna uppdelning när de nämner fem typer av statliga förpliktelser: att *respektera* rättigheter, att *skapa ett institutionellt maskineri* nödvändigt för förverkligandet av rättigheter, att *skydda* rättigheter/*förhindra* kränkningar, att sörja för varor (goods) och tjänster för att *uppfylla* rättigheter, samt att *främja* rättigheter t.ex. genom att medelst utbildning öka den allmän medvetenhet om dem.[94] Det centrala här är inte att i detalj utveckla innebörden av dessa förpliktelser, utan att ta fasta på det som Charles Jones med hänvisning till Shues trikotomi påpekar, nämligen att vi här medvetandegörs om att såväl underlåtenhet att handla som positivt agerande *alltid* kan komma ifråga som de sätt på vilka förpliktelser i relation till en enskild grundläggande rättighet uppfylls.[95] En fråga som dock är aktuell inom ramen för *human rights law* är om någon aktör idag utöver stater legitimt kan tillskrivas de olika formerna av förpliktelser, och i så fall vem.[96] Denna frågeställning hänger i sin tur intimt ihop med frågan om grunderna för när ett rättsanspråk är juridiskt giltigt. Jag återkommer till dessa frågor i avsnitt 2.1.5 och 2.1.6, samt i kapitel 4.

I det här avsnittet har jag velat tydliggöra att det som utgör en mänsklig rättighet i juridiskt hänseende är något som vare sig enkelt, eller en gång för alla entydigt eller i sin helhet, låter sig fångas in. *Rättighets*begreppet har flera skikt. Försök att juridiskt artikulera en förståelse av vad det innebär att en människa bör åtnjuta exempelvis tankefrihet (vilket inbegriper att man normativt beskriver hur andra bör förhålla sig till denna människa) ser jag som ett samspel av tolkningsprocesser som kommer till uttryck i de texter och tolkningar vi återfinner i global och regional hard och soft *human rights law*, i nationell lagstiftning, hos olika organ med auktoritet att tolka *human rights law* etc.[97] Jag konstaterade i början av avsnittet genom ett citat att det här rör sig om att ”imagine the real”. Det man artikulerar är en förståelse av hur människor och andra aktörer som t.ex. stater kan och bör står i relation till varandra i olika av-

---

Scheinin distinktionerna mellan staters skyldigheter när det gäller *uppförande* (conduct) och *resultat*, *omedelbara och progressiva* förpliktelser (ICESCR, art. 2(1), samt förpliktelser att *respektera*, *skydda* och *uppfylla*. Sistnämnda menar Scheinin också går att utläsa ur ICESCR, art. 2. Som en fjärde kategori av förpliktelser vid sidan av de tre sistnämnda kategorierna föreslår Scheinin förpliktelsen att *främja* mänskliga rättigheter. För att tala i traditionella kategorier om staters förpliktelser så kan en förpliktelse att respektera förstås som en s.k. negativ skyldighet, medan förpliktelserna att skydda och uppfylla mänskliga rättigheter kunde ses som s.k. positiva skyldigheter. Scheinin 1999b, 13–16. Jfr Eide 2001, 22–28, som bl.a. läser in såväl en förpliktelse att *underlätta* som att *tillgodose* rättigheter i förpliktelsen att uppfylla mänskliga rättigheter.

[94] Steiner & Alston 2000, 182–184.

[95] Jones 2001, 65–67, 75. Se även Shue 1980, 53.

[96] Jfr Jones 2001, 67.

[97] Jfr Scheinin 1999b, 22; ”Conceptual definitions of what is ‘human’ and what are ‘rights’ are insufficient or even untenable for determining human rights.” Genom de organ som auktoritativt tolkar *human rights* law och övervakar implementeringen av olika fördrag bäddas det även för en slags kontinuitet och samstämmighet i förståelsen av mänskliga rättigheter. Scheinin 1999b, 22.

seenden som rör det mänskliga livet. I de följande delarna av avsnitt 2.1 vill jag ytterligare fördjupa denna förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp. I förlängningen leder detta resonemang även till en insikt om att mänskliga rättigheter som rättsnormer inte ingår i något slags slutet system som är s.a.s. självdefinierande. I egenskap av ett uttryck för mänsklig språklig praktik är *human rights law* länkat till ett vidare meningssammanhang, som präglar *human rights law*. Denna sida av begreppet mänskliga rättigheter studerar jag i avsnitt 2.2 och 2.3, och i kapitel 4.

2.1.4 Olika kategorier av rättigheter

I detta avsnitt vill jag ytterligare förtydliga bilden av vad man idag förstår med mänskliga rättigheter inom ramen för en rättsteoretisk människorättsdiskussion. Jag vill inleda med att allmänt konstatera följande angående den dynamik i människorättsbegreppet som jag i avsnitt 2.1.1 och 2.1.2 har hävdat är grundläggande när vi vill förstå det. Begreppet mänskliga rättigheter har historiskt vidgats inte bara i fråga om vem som kunde sägas inneha mänskliga rättigheter, utan även i fråga om rättsobjektet. I takt med att man har identifierat nya grupper av människor som innehavare av mänskliga rättigheter har det skett en omdefiniering i form av en utvidgning av substansen, för att på så vis uppmärksamma sådant som det ur nämnda gruppers perspektiv varit centralt att värna om.[98] Omdefinieringen har utgjort ett led i kritik mot drag i dominerande människorättsdiskurser,[99] där vissa aspekter av mänskligt liv möjligtvis inte uppmärksammats eftersom de tagits som självklarheter.[100] Men alla grupper av människor har inte på ett självklart sätt inkluderats i t.ex. rätten till utbildning. Jag vill inte här gå närmare in på enskilda rättigheters genealogi. Istället kommer min tyngdpunkt att ligga på en allmän redogörelse för och diskussion av faktiskt förekommande kategorier av rättigheter, såsom vi idag påträffar dem inom ramen för soft och hard internationell *human rights law*. Enligt en viss förståelse är det även innehållet och inte uppkomsten i sig som definierar vad som är gällande *human rights law* (2.1.1)[101].

Från och med det andra världskrigets slut kan vi i olika avseenden tala om en ny era när det gäller mänskliga rättigheter. Perioden utmärks bl.a. av det människorättsliga regelsystemets omfattande tillväxt[102] på såväl global som regional nivå. På den globala nivån kan vi idag tala om ett människorättssystem på det sättet att detta grun-

98 Scheinin 1999b, 1–2. Se även Scott 1999, 652.

99 Scott 1999, 644.

100 Jfr Scheinin 1999b, 2.

101 Jag återkommer till detta i avsnitt 2.2 och 2.3.

102 Dunér 1992, 14. Se Piechowiak 1999, 32–36, för en kort kategorisering av olika stadier av utvecklingen av internationell *human rights law* efter det andra världskrigets slut.

dar sig på fördrag vars syfte är att vara världsomfattande med hänseende på medlemskap. Kärnan i detta människorättssystem utgörs av FN-stadgan från 1945, FN:s Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna (UDHR) från 1948, samt de två fördrag som antogs av FN:s generalförsamling och öppnades för ratificering år 1966 och som trädde i kraft år 1976: den Internationella konventionen om medborgerliga och politiska rättigheter (ICCPR) och den Internationella konventionen om ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter (ICESCR). En gängse samlande beteckning för de tre sistnämnda instrumenten (UDHR, ICCPR och ICESCR) är ”the International Bill of Rights”.[103] Enligt Asbjørn Eide är det de normer som ingår i nämnda ”International Bill of Rights” (och i senare instrument som antagits av FN:s generalförsamling, som utgör världssamfundets lagstiftande organ i fråga om mänskliga rättigheter[104]) som s.a.s. internationellt erkänns som mänskliga rättigheter.[105] Här kan UDHR möjligtvis lyftas fram som ett slags definition av vad man förstår med en mänsklig rättighet.[106] De globala och regionala människorättsliga instrument som följt på UDHR antas inte väsentligen ha utvidgat människorättsbegreppet. Senare instrument tänks även snarast utgöra detaljerade utläggningar av de rättigheter som redan ingår i ”the International Bill of Rights”.[107]

Utöver ett globalt människorättssystem finns det idag också tre regionala människorättssystem: ett afrikanskt, ett amerikanskt och ett europeiskt. Systemen har sina egna grundfördrag; den Amerikanska konventionen om de mänskliga rättigheterna (ACHR), den Afrikanska stadgan om mänskliga och folkens rättigheter (AfCHPR), och den Europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och grundläggande friheterna (ECHR). Fördragen binder juridiskt de stater i den specifika regionen som har ratificerat dem.[108] Men i ljuset av de mänskliga rättigheternas anspråk på allmängiltighet (2.1.1) är det likväl rent begreppsligt problematiskt att anta att vissa mänskliga rättigheter är regionalt giltiga. Specificeringen *mänskliga* låter antyda något annat. På olika sätt argumenterar teoretiker därför mot tanken på

---

[103] Steiner & Alston 2000, 136. Ett internationellt system som verkar för att skydda mänskliga rättigheter bör uppfylla två kriterier. Det måste basera sig på ett bindande fördrag och inom sig skapa mekanismer för implementering av mänskliga rättigheter. Drzewicki 1999, 35.

[104] Flinterman 1999, 143. Noten gäller för den text i parentesen som följer efter kommatecknet. Utöver FN:s generalförsamling finns det ett antal andra organ inom FN som på olika sätt är involverade i arbetet med att skapa normer på den internationella *human rights law* område. För en kort överblick, se Flinterman 1999, 144–146.

[105] Eide 2001, 9.

[106] Scheinin 1999a, 1. Se även Lauterpacht 1950, 61; Rosas & Scheinin 1999, 51.

[107] Scheinin 1999a, 2–3; Eide 2001, 9. Enligt Eide kan rätten till självbestämmande och rättigheten för människor som tillhör minoriteter lyftas fram som viktiga senare tillägg. Eide 2001, 10 (not 3). Se även t.ex. Steiner & Alston 2000, 142–145, för en kort redogörelse för relationen mellan UDHR och ICCPR.

[108] Steiner & Alston 2000, 136. Se Drzewicki 1999, 35–36, för en kort historik över de regionala systemens framväxt och utformning.

att de mänskliga rättigher som nämns i globala fördrag *i sig* vore universellt giltiga, medan andra ”mänskliga” rättigheter enbart vore regionalt giltiga. Man konstaterar att de stater som har ratificerat de regionala människorättsfördragen vanligtvis även är parter i de globala fördragen. Då existerande människorättsfördrag har antagits i så stor utsträckning har UDHR dessutom börjat betraktas som alltmer förpliktande, som en del av den s.k. internationella sedvanerätt som även binder de stater som inte har anslutit sig till de befintliga människorättskonventionerna.[109] Liksom jag har konstaterat, bygger de regionala konventionerna även till sitt innehåll i stor utsträckning på ”the International Bill of Rights”. Vi återfinner därmed ett slags kontinuitet mellan de två regelsystemsnivåerna. Eide menar att instrumenten bildar ”ett vittomspännande men sammanhängande normativt system”.[110] Det jag noterar är att människorättsteoretiker känner ett behov att hålla sig inom rättens ramar i sitt försvar av den allmängiltighet som samtidigt just i egenskap av ett anspråk på allmängiltighet utmanar de folkrättsliga spelreglerna.

De fördrag som jag har nämnt ovan, ACHR, AfCHPR, ECHR, ICCPR och ICESCR, kan med en gemensam term kallas ”allmänna konventioner”, och de utgör en av de fyra kategorier av konventioner som internationella människorättsliga instrument indelas i. Beteckningen ”allmänna” kommer av att de ”innesluter alla eller en stor del av de mänskliga rättigheterna och har antagits på ett globalt eller regionalt plan”.[111] De tre övriga kategorierna utgörs av konventioner ämnade att skydda vissa specifika mänskliga rättigheter, t.ex. frihet från tortyr[112] eller slaveri; konventioner som särskilt vill uppmärksamma vissa specifika gruppers särskilda rättigheter, t.ex. kvinnors[113], barns[114] och gästarbetares med familjer; samt slutligen konventioner som strävar ef-

---

[109] Scheinin 1999a, 5. Jfr t.ex. Kjeldsen 2001, 55; och Steiner & Alston 2000, 143. Det är samtidigt värt att notera att vi kan återfinna en rad olika positioner i fråga om vad som kan anses som sedvanerätt på *human rights law* område, vissa mer understödda än andra. Jag återkommer till detta i avsnitt 2.1.5.

[110] Eide 2001, 9; ”a wide-ranging, but interrelated, normative system.” För klarhets skull vill jag nämna att ECHR antogs redan 1950, dvs. innan ICCPR och ICESCR. Se t.ex. Dunér 1992, 30. En intressant exkursfråga när det gäller relationen mellan globala och regionala människorättsfördrag är om de senare bl.a. kan förstås som utslag för internationella normer tolkade i förhållande till lokala kontexter, dvs. tala för utrymme för partikularism på *human rights law* område (eg. anm.). Eller om det tvärtom finns en risk för att man med sådant tal kringskär de mänskliga rättigheternas kritiska uppgift till gagn för ett status quo som inte till alla delar är förenligt med det som slagits fast i globala människorättsinstrument. Hastrup 2001b, 5–6, som hänvisar till Lone Lindholts artikel ”The African Charter: Contextual Universality”, där Lindholt frågar om man i fråga om mänskliga rättigheter kunde tala om en s.k. kontextuell universalitet. Hastrup 2001b, 5. Jfr Lindholt 2001.

[111] Drzewicki 1999, 37; “concern all or a large proportion of human rights and have been adopted at a world or a regional level (…).”

[112] FN:s Konvention mot tortyr (CAT).

[113] FN:s Konvention om avskaffande av all slags diskriminering av kvinnor (CEDAW).

[114] FN:s Konvention för barnets rättigheter (CRC).

ter att förebygga olika former av diskriminering[115]. Härutöver kan vi på *human rights law* område finna en mängd soft *human rights law* av varierande viktighetsgrad/auktoritet, bl.a. olika deklarationer, resolutioner och rekommendationer.[116]

Det är inom ramarna för detta människorättsliga regelsystem med dess globala och regionala dimensioner som jag här placerar in talet om olika kategorier av mänskliga rättigheter. Ty liksom regelsystemets omfattande tillväxt kan tillskrivas perioden efter det andra världskrigets slut, så kan även det medvetna talet om medborgerliga, politiska, ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter som kategorier/typer av mänskliga rättigheter (den första internationella katalogen med alla dessa rättigheter är UDHR[117]) och diskussionen kring dessas inbördes ställning till stor del hänföras till denna tid. De två fenomenen är interrelaterade. Ty trots att FN:s intention från början var ett enda fördrag som juridisk grund för de mänskliga rättigheter och grundläggande friheter som hade proklamerats i UDHR, bidrog den politiska kontroversen i relationerna öst-väst till att man drog upp två skilda fördrag med kategorier av rättigheter, som motsvarade den ideologiska tudelning som gav sig till känna mellan mer liberala folkstyren och socialistiska stater präglade av marxistisk ideologi.[118] ICCPR kom att innehålla medborgerliga och politiska rättigheter och ICESCR ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter (även om vi kan notera att vissa rättigheter omtalas i båda instrumenten[119]). Utöver de ideologiska spänningarna fann man även andra skäl som talade för två fördrag. Man argumenterade för att rättigheterna till sin natur vore olika, absoluta och omedelbart implementerbara respektive progressiva, med skilda statliga förpliktelser som följd i fråga om deras förverkligande.[120] Idag har denna öst-väst konflikt på *human rights law* område fått ge vika för en nord-syd konflikt.[121] Jag menar dock att vi kan se båda konflikterna som uttryck för samma fenomen. Ty frågor som på ett grundläggande plan rör omfattningen av och prioriteringarna i internationell *human rights law* är för sitt utfall avhängiga av männis-

---

115 FN:s Konvention om avskaffande av alla former av rasdiskriminering (CERD).

116 Drzewicki 1999, 37–38; Scheinin 1991, 10, som hänvisar vidare till Marie 1991, 27. Se även Scheinin 199a, 7. Även andra indelningar förekommer. Se t.ex. Drzewicki 1999, 38. En indelning av internationell *human rights law* som bygger på kronologisk ordning kan återfinnas i Steiner & Alston 2000, 140–141; FN-stadgan; UDHR, ICCPR och ICESCR; multilaterala FN: fördrag, resolutioner eller deklarationer.

117 Drzewicki 1999, 33. ”Termen ”mänskliga rättigheter” började allmänt användas först efter det andra världskrigets slut.” Scheinin 1991, 7; ”Termi ’ihmisoikeudet’ (human rights) vakiintui käyttöön vasta toisen maailmansodan jälkeen.”

118 Drzewicki 1999, 33–34, 42; Nowak 1999, 83; Steiner & Alston 2000, 139. Detta är ett klart exempel på hur politiska överväganden spelar in i framtagandet av dokument, men även i omsättningen av dessa dokument i verklighet. Freeman 2002, 9.

119 Craven 1999, 102; Steiner & Alston 2000, 247.

120 Nowak 1999, 83, 86; Eide 2001, 10. Se även t.ex. Steiner & Alston 2000, 244–245.

121 Se t.ex. Drzewicki 1999, 34.

kors föreställningar om individ och samhälle, om det goda livet enskilt och tillsammans.[122] Som jag kommer att argumentera i avsnitt 2.3 och kapitel 4, rör det sig om *perspektiv* på den mänskliga verkligheten när man artikulerar sig i människorättslig terminologi.

Innan jag visar på hur man idag försöker ta avstånd från, eller åtminstone till vissa delar bearbeta de skäl som låg till grund för uppdelningen i de två fördragen ICCPR och ICESCR, och som kom att prägla den fortsatta människorättsliga diskursen,[123] är det på sin plats med en kort och på intet sätt uttömmande redogörelse för rättigheterna i de två övergripande kategorier (medborgerliga och politiska, samt sociala, kulturella och ekonomiska rättigheter) som introducerats ovan. Jag vill knyta an till avsnitt 2.1.3 och en genomgående tankelinje i min presentation av mänskliga rättigheter i denna avhandling. Jag anser att denna kategorisering trots att den är gängse likväl är artificiell i den meningen att den baserar sig på det som identifieras som *kärnan* i olika rättigheter, samtidigt som jag företräder åsikten att en mänsklig rättighet därmed inte ännu i sin helhet har fångats in. Min argumentation kan här delvis stödjas genom att hänvisa till Steiner och Alston. De menar att det helt visst ibland kan vara svårt att kategorisera en juridisk (eg. anm.) mänsklig rättighet. Men det är samtidigt inte omöjligt, eftersom vi i fråga om varje rättighet trots allt tänks kunna identifiera en kärna (rör det sig t.ex. om rätten till föda eller frihet från tortyr) som möjliggör inordnandet av rättigheten ifråga i endera kategorin.[124] Innehållsligt rör det sig då för de två här nämnda rättigheterna likväl närmast om en allmän bestämning av dem.

Varje människa tänks såsom samhällsmedlem inneha vissa individuella fri- och rättigheter, vilka med en gemensam beteckning kallas medborgerliga rättigheter. ”Utgångspunkten vid skyddandet av dessa rättigheter är att säkra en skyddszon för individen i förhållande till ingrepp från den offentliga maktens sida.”[125] Beteckningen ”medborgerliga” skall inte förstås som att rättigheterna därmed enbart skulle tillkomma ett lands egna medborgare. Istället uppfattas de av tradition som samhällsmedlemmarnas personliga rättigheter. De politiska rättigheterna har å sin sida till uppgift att skydda ”individens rätt att delta i den *samhälleliga* verkligheten”. De

---

[122] Och även om asiatiska stater ofta verkar använda sig av talet om ”asiatiska värden” som ett medel för att skydda maktpolitiska intressen och upprätthålla ett *status quo*, så behöver det inte betyda att det inte finns en koppling mellan hur man uppfattar mänskliga rättigheter och hur man föreställer sig ett rätt och gott liv.

[123] Rosas & Scheinin 1999, 52.

[124] Steiner & Alston 2000, 136. Scott förstår talet om kategorier på följande vis. “First, the ‘provisional’ nature of a category refers to seeing that category as the best working hypothesis currently available for making sense of a normative or empirical phenomenon. No one is under the illusion that the category is a timeless one. The desirability of the category is open to revision in light of what is later discovered about it (---) revision is even expected.” Scott 1999, 642. Han tillskriver dem dessutom en “partiell och relationell karaktär”. Scott 1999, 642.

[125] Scheinin 1999a, 3.

ekonomiska, sociala och kulturella rättigheterna berör förutsättningarna för människors faktiska välfärd. De kännetecknas av att de inte kan förverkligas enbart genom att statsmakten väljer att inte ingripa i den enskildes frihetssfär, de kräver i regel samhälleliga resurser.[126]

I inledningen till det här avsnittet konstaterade jag att människorättsbegreppet inte är statiskt utan genom tiderna har utvidgats med nya grupper av rättigheter. Som en följd av denna utveckling indelar man ibland mänskliga rättigheter i olika s.k. generationer. Det är visserligen historiskt möjligt att i viss utsträckning finna belägg för att klassa medborgerliga och politiska rättigheter som första generationens, och sociala, kulturella och ekonomiska rättigheter som andra generationens rättigheter. På senare tid har man då framhävt rättigheter som rätten till fred och till utveckling, och miljörättigheter som en tredje generation av rättigheter.[127] Det sista menar jag att vi kan förstå som ett led i en tendens att omtala nya mänskliga rättigheter som en reaktion på de brister man ser i det nuvarande människorättssystemet när det gäller att skydda vissa värden eller utsatta grupper.[128] Jag skall återkomma till detta längre fram i avhandlingen, eftersom jag förstår sådana företeelser som uttryck för den dynamik som präglar människorättsbegreppet. Kritik av brister i systemet ger vid handen att man uppfattar att den gängse förståelsen av *human rights law* inte motsvarar de erfarenheter man har av vad som är grundläggande för mänskligt liv. Det betyder inte att andra med nödvändighet delar samma erfarenhet. Den tredje generationens rättigheter har heller inte mött på obegränsad acceptans. Liksom Allan Rosas och Scheinin konstaterar, ifrågasätter man bl.a. om dessa rättigheter kan förstås som mänskliga rättigheter i ordets ”sanna bemärkelse”, och om rätten till utveckling, fred

---

[126] Scheinin 1999a 3–4. Det ovanstående är en väldigt allmän redogörelse för de två övergripande kategorierna av rättigheter. Jag kommer framöver att visa, att förståelsen av de olika typerna av rättigheter är mer mångfasetterad än vad redogörelsen kanske låter antyda. Se även Brems 2001, 442–443; samt Eide 2001, 17–19, för ett mer omfattande överslag över ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter och de artiklar i vilka de uppmärksammas i centrala människorättsliga instrument. Rebecca J. Cook vill se rättigheter som uppmärksammar icke-diskriminering som en särskild kategori av rättigheter utöver de som jag här har nämnt. Cook 1993, 238. I fråga om rätten till icke-diskriminering råder ingen enhetlig praxis inom ramen för internationell *human rights law* och jurisprudens. Ett alternativ är att se icke-diskrimineringen som en princip som hänför sig till samtliga rättigheter. Detta sätt att tänka har bl.a. tagit sig uttryck i icke-självständiga klausuler som artikel 14 av ECHR som bör läsas i förening med någon eller några andra rättigheter i samma fördrag. Ett allmänt diskrimineringsförbud i form av en självständig klausul återfinner vi enbart i ICCPR, artikel 26. Jfr Scheinin 2001, 33–34. Förutom detta kan fördrag som CERD och CEDAW ses som tillämpningar av rättigheten till icke-diskriminering

[127] Jfr t.ex. Rosas & Scheinin 1999, 49; Tergel 1998, 74–75. Eide menar dock att man kan ställa frågan om ett ökat intresse för ekonomiska och sociala rättigheter egentligen uppstod samtidigt eller t.o.m. innan intresset för politiska rättigheter. Eide 2001, 13.

[128] Drzewicki 1999, 44–45. Ett annat sätt är att, liksom det framgick av min redogörelse för olika typer av fördrag, specificera generella människorättsklausuler till förmån för grupper i behov av särskilt skydd (och med klarare statliga förpliktelser som följd). CEDAW och CRC kan ses som exempel härpå. Jfr t.ex. Perry 1998, 47–48; Scott 1999, 650–651.

och en god miljö möjligen kan fångas in inom ramen för vissa redan befintliga och internationellt erkända mänskliga rättigheter. (Ett tal om generationer uppfattar man därtill som på det sättet problematiskt, att det tenderar att fokusera våra blickar på motsättningar mellan olika rättigheter snarare än på hur dessa konvergerar med varandra.)[129]

Och med detta vill jag komma tillbaka till den kategorisering och de motsättningar som de två fördragen ICCPR och ICESCR kom att bli ett uttryck för, liksom till övergripande tankelinjer i den kritik som har kommit att riktas mot denna kategorisering. Kritiken tar fasta på tankegångar som jag redan har redogjort för i avsnitt 2.1.3. Det påpekas t.ex. att det kan vara svårt att kategorisera vissa rättigheter, och att många viktiga globala och regionala fördrag tenderat att innehålla båda kategorier av rättigheter.[130] Det som ligger till grund för en stor del av kritiken är den integrativa syn på mänskliga rättigheter som allt mer har vunnit insteg i modern människorättsdiskussion,[131] och som bl.a. gav sig tillkänna vid FN:s världskonferens i Wien år 1993. Där antog man en deklaration i vilken man underströk att:

> An important feature of the contemporary conception of human rights is the recognition of the *indivisibility and interdependence* of different rights. "All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis".[132]

Steiner och Alston menar att vi här ser ett försök från det internationella samfundets sida att nå bortom den debatt om relationen mellan frihet och en jämlikhet i materiellt/socialt hänseende, som hade präglat dess diskussion om mänskliga rättigheter,[133] och bl.a. lett till att man hade avfattat två fördrag (ICCPR och ICESCR) istället för ett. Nu framhåller man att mänskliga rättigheter inte bör ställas i en hierarkisk ordning. Det är inte så att vissa rättigheter bör uppmärksammas mer än andra då de i högre grad hjälper till att förverkliga antingen mänsklig frihet eller jämlikhet, över-

---

[129] Rosas & Scheinin 1999, 55–56. Se även Freeman 2002, 48–49.

[130] Rosas & Scheinin 1999, 52.

[131] Se t.ex. Drzewicki 1999, 43.

[132] Piechowiak 1999, 9. Citatet som ingår är hämtat från Wien-deklarationen, del I, paragraf 5. Vidare hänvisar Marek Piechowiak till sektion tre av såväl ICCPR:s som ICESCR:s inledningar.

[133] Steiner & Alston 2000, 268. Uttrycket "rättigheters odelbarhet och ömsesidiga beroende av varandra" myntades år 1950. Genom att UDHR innehåller båda kategorier av rättigheter är detta dokument samtidigt i sig ett uttryck för tanken på rättigheters ömsesidiga beroende av varandra. Denna tanke har därför i viss mening alltid utgjort en del av FN: doktrinen. Steiner & Alston 2000, 247, 268. I början rörde det sig dock främst om relationen mellan de två övergripande kategorierna av rättigheter, medan diskussionen idag rör sig kring mänskliga rättigheter helt allmänt, oberoende av kategori. Scott 1999, 643.

ordnade värden som man då i sin tur rangordnar.[134] Istället betonar man att mänskliga rättigheter som en princip är odelbara och ömsesidigt beroende av varandra. Nu kvarstår visserligen frågan om vad man i detalj menar med ”odelbarhet och ömsesidigt beroende” när detta antagande förs på tal i juridisk människorättsdiskussion. Inom ramen för denna avhandling har jag inte heller utrymme att fördjupa mig i de olika sätt som vi kan tala om ett ömsesidigt beroende. Craig Scott tänker sig t.ex. fem typer av normativa relationer mellan olika kategorier av rättigheter.[135] Jag vill enbart kort nämna tre av Scotts typer av relationer. Skälet är det, att jag sällar mig till dem som omfattar tanken på att de mänskliga rättigheterna är odelbara och ömsesidigt beroende av varandra. Jag menar att de tre aspekter som jag väljer att lyfta fram ytterligare visar, hur mänskliga rättigheter inte är något som tillkommer individer i enskildhet, utan att rättigheternas vara eller icke-vara som en faktisk verklighet är beroende av flera olika faktorer. Detta konstaterande är viktigt för min fortsatta diskussion.

För det första kan vi i relation till en enskild individ eller grupp av individer tala om att de rättigheter som tillskrivs denna/denne/dessa står i ett ömsesidigt beroendeförhållande till varandra.[136] Marek Piechowiak synliggör denna aspekt när han påtalar att:

> Each of the different aspects of a human being (physical, psychological, moral, spiritual, social, etc.) deserves attention. Individual development requires appropriate social, political, economic, cultural, and ecological conditions. Moreover, ensuring a minimum in one of these is usually indispensable for developing or preventing degradation in another; for example, ensuring minimal social standards is necessary for the enjoyment of political rights.[137]

Principen om mänskliga rättigheters odelbarhet och ömsesidiga beroende av varandra visar alltså på att rättigheterna är av komplementär natur. Att en individ kommer i åtnjutande av innehållet i en viss grupp av rättigheter beror i hög grad på om hon även garanteras andra slags rättigheter.[138] De mänskliga rättigheterna bör främjas som helhet, oberoende av kategori. Endast så garanterar vi deras förverkligande. Rät-

---

[134] Samtidigt finns det de som tar avstånd från ett hierarkitänkande, men likväl anser att vissa rättigheter är mer grundläggande än andra. Se t.ex. van Boven i Steiner & Alston 2000, 154–155. Jfr van Boven 1982, 43.

[135] Scott 1999, 634. Se även Scott 1999, 641–655.

[136] Scott 1999, 645–646. Se även Scott 1999, 645–650, för en utförligare diskussion kring olika aspekter av personers inbördes förhållanden och hur detta tar sig uttryck i internationell *human rights law*. Presentationen tidigare i detta avsnitt har visat på en annan av de aspekter Scott nämner, nämligen att man kan hävda att generella rättigheter i ett visst fördrag har konkretiserats i senare fördrag.

[137] Piechowiak 1999, 9.

[138] Drzewicki 1999, 43. Jfr Scott 1999, 642, där denne antar att ett människorättsligt anspråk kan inbegripa anspråk på rättigheter från olika kategorier.

ten att rösta i demokratiska val är t.ex. inte helt oberoende av att man tillstås rätten till utbildning och därigenom möjligheten att lära sig läsa och skriva. Ett andra sätt att förstå det påtalade ömsesidiga beroendet (och som hänger ihop med den första aspekten) är att fokusera på personers inbördes förhållanden. Scott tänker sig t.ex. att man genom att skydda individ A:s rättigheter även skyddar individ B, eftersom A:s rättigheter har ett högt instrumentellt värde i relation till B. Han exemplifierar sin tanke genom att lyfta fram barns rättigheter och hur dessa står i relation till de rättigheter som barnens föräldrar åtnjuter.[139] För det tredje, och jag skall analysera detta i detalj i kapitel 4, kan det ibland finnas anledning att jämka olika individers rättigheter. I *human rights law* uppmärksammas denna dimension av relationen mellan olika rättigheter, och av det mellanmänskliga livet vill jag hävda, genom att det på vissa grunder anses legitimit att inskränka en individs rättigheter med hänvisning till ”andras rättigheter och friheter”.[140]

Men trots att man idag allmänt understryker att de mänskliga rättigheterna är odelbara och ömsesidigt beroende av varandra – det vore möjligtvis bättre att tala om en nivåskillnad än om olika kategorier[141] – så har uppdelningen i olika kategorier av rättigheter fortsatt att styra åsikterna när det gäller de plikter som man anser att i *juridisk mening* berättigat kan uppstå för aktörerna inom ramen för internationell *human rights law*. Gängse tankemönster utsätts emellertid också för kritik. Jag vill nämna två aspekter, varvid jag kommer att utveckla den senare mer i detalj i avsnitt 2.1.6. Rosas och Scheinin menar att den klara skillnad som bl.a vid uppdragandet av ICCPR och ICESCR påtalades i fråga om de olika generationernas rättigheters natur, och vad som krävs för att de skall bli verklighet, ger uttryck för ett missförstånd.[142] Ett argument som ofta har förts fram som ett skäl för att se socioekonomiska rättigheter[143] som *progressiva* rättigheter är, att det beror på den enskilda statens resurser om de kan bli verklighet. Däremot hävdar man att medborgerliga och politiska rättigheter enbart kräver att staten intar en passiv hållning och avstår från att inkräkta på medborgarnas liv i vissa avseenden. Men som jag konstaterade i avsnitt 2.1.3, kan

---

[139] Scott 1999, 645.

[140] Scott 1999, 648. Se även t.ex. ICCPR art. 19(3a), 21 och 22(2). Det rör sig närmast om ett slags negativt, begränsande beroendeförhållande.

[141] Scheinin 1999b, 2; Brems 2001, 446. Talet om mänskliga rättigheters ömsesidiga beroende av varandra behöver inte till alla delar vara oproblematiskt. Se t.ex. Scott 1999, 644–645, där ett antal potentiella faror räknas upp.

[142] Rosas & Scheinin 1999, 53.

[143] Jag använder mig i det följande av den gängse termen ”socioekonomiska rättigheter” när jag syftar på sociala och ekonomiska rättigheter. I ICESCR görs ingen klar skillnad mellan de två typerna av rättigheter. Sociala rättigheter tänks ha ekonomiska sidor, och vise versa. Däremot har de kulturella dimensionerna av socioekonomiska rättigheter inte rönt lika stor uppmärksamhet. De kulturella rättigheter som nämns i ICESCR har istället främst kopplats samman med ICCPR och bestämmelser i detta fördrag som t.ex. omtalar minoriteters rättigheter, icke-diskriminering, yttrande-, religions- och föreningsfrihet. Steiner & Alston 2000, 247–248.

man också argumentera för att förverkligandet av en mänsklig rättighet, oavsett kategori, kräver ett såväl negativt som positivt förhållningssätt av innehavarna av skyldigheter. Det senare kan även inkludera någon form av kostsamma åtgärder.[144]

Det som ändå inte utan vidare följer av att man erkänner att realiseringen av en rättighet är avhängig av en rad olika negativa och positiva åtgärder, är att rättigheter ur de två övergripande kategorierna också kunde bli föremål för domstolshandläggning i lika hög grad (vara prövningsbara [justiciable] eller ha prövningsbarhet [justiciability], som är termerna jag kommer att använda i det följande). Omfattningen av det statliga ansvar som kan bli föremål för rättslig granskning är inte enkelt bestämbar. Nu är det här skäl att skilja mellan ett nationellt och ett internationellt plan, eftersom de rättsliga systemen på de två nivåerna skiljer sig åt.[145] I avsnitt 2.1 ligger fokus på det internationella planet (det är dokument på det planet som Küng främst diskuterar när han påtalar mänskliga förpliktelser). Och ser vi till internationell *human rights law* kan vi notera att olika rättigheter tillskrivs olika grad av juridiskt bindande verkan, rättsgiltighet. Jag återkommer till detta i nästa avsnitt, ty frågan om vilket ansvar som kan göras gällande i juridisk mening öppnar i förlängningen upp för en diskussion om ett möjligt moraliskt ansvarstagande. Som avslutning på det här avsnittet vill jag enbart sammanfattningsvis konstatera att det idag existerar ett omfattande internationellt regelverk när det gäller mänskliga rättigheter. Detta regelverk är ämnat att fånga in och värna om aspekter av det mänskliga livet i hela dess bredd. Processen är fortgående. Som jag har konstaterat bidrar olika röster till att förståelsen av begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp konkretiseras och utvidgas sett ur nya perspektiv. Viktig är den ökande medvetenheten om de mänskliga rättigheternas odelbarhet och ömsesidiga beroende av varandra. De är ämnade att komplettera varandra för att skyddet av mänskligt liv skall bli så effektivt som möjligt.

2.1.5 Om mänskliga rättigheter som juridiskt bindande rättigheter

I detta avsnitt vill jag diskutera några aspekter av frågan om vad det innebär att en mänsklig rättighet är en juridisk rättighet och juridiskt bindande. Först redogör jag för den distinktion som inom *human rights law* görs mellan absolut gällande och inskränkbar (derogable) *human rights law*, och hur detta tar sig uttryck. Detta får ses som ett ”rättsligt tillägg” till den diskussion som jag i avsnitt 2.1.1 och 2.1.2 förde kring de mänskliga rättigheternas anspråk på allmängiltighet. Mot bakgrund av denna diskussion tar jag därefter i den senare delen av avsnittet ställning till frågan om mänskliga rättigheters prövningsbarhet, och här särskilt socioekonomiska rättigheters prövningsbarhet. Här fortsätter jag den teoretiska diskussion som jag i av-

[144] Jfr t.ex. Rosas & Scheinin 1999, 53; Eide 2001, 24–25.

[145] Jfr Ricœur 1986, 10–11.

snitt 2.1.3 förde om relationen mellan människorättsliga anspråk och de förpliktelser som härvid kan uppstå för andra och tredje part. Målet med avsnittet är bl.a. att visa på komplexiteten på *human rights law* område. Jag vill rikta en kritisk udd mot de röster som på ett förenklat sätt menar sig kunna fånga in relationen mellan ett rättsligt anspråk och en motsvarande förpliktelse i internationell *human rights law*. Som Kirsten Hastrup uttrycker detta i en artikel där hon diskuterar pliktbegreppet:

> What the proposers of the Declaration of Human Responsibilities seem to have forgotten or at least bypassed is the complexity of human rights as they stand; they are certainly not exclusively claim rights, implying simple reciprocal duties. Not even if they addressed only the civil and political rights would the relationship be so simple; as Rosas and Scheinin have recently discussed there is no fundamental difference between the categories (or generations) of rights when it comes to the intricate relationship between rights and obligations; it cannot be construed as either negative or positive obligations, nor as either vertical or horizontal. The complex semantics and pragmatics of the field simply seems to resist all easy labels.[146]

Hastrup riktar här kritik mot den förklaring som Küng har varit med om att arbeta fram, och som är tänkt att påtala människors ansvar i relation till mänskliga rättigheter. Hon kritiserar författarna till förklaringen för att förbise just den komplexitet på *human rights law* område som jag genom avsnitt 2.1 vill lyfta fram och diskutera. Till den konkreta förklaring som nämns i citatet återkommer jag i kapitel 4. Frågan om individers ansvar är på intet sätt okontroversiell eller oproblematisk, vilket inte minst debatten kring förslaget till förklaring har visat. När det gäller redogörelsen i detta avsnitt, vill jag betona att vi rör oss på ett område varom det bland rättsteoretiker råder delade meningar, som en följd av olika syner på den positiva rätten och grunderna för dess giltighet. Det sista analyserar jag i avsnitt 2.2 (och 2.3). Här är diskussionen av mer juridisk teknisk natur.

Jag vill först återkomma till det människorättsliga anspråket på allmängiltighet och hur internationell *human rights law* kommenterar detta, dvs. hur rätten reflekterar detta anspråk.[147] Det som står klart redan vid en ytlig betraktelse är att de mänskliga rättigheterna så som de här omnämns inte till alla delar är absoluta i rättslig mening, något man kanske logiskt kunde föreställa sig. Istället finner vi en rad olika sätt att dela in internationell *human rights law* i bindande och icke-bindande rätt, och inom ramen för den bindande rätten i sådant som man kan inskränka och sådant som är absolut. Jag vill först ta upp den tudelning i soft och hard *human rights law* som jag nämnde i det förra avsnittet. Beroende på var ett dokument här hör hemma tillskrivs

---

[146] Hastrup 2001c, 67. Jfr Rosas & Scheinin 1999, 49–50.

[147] Jag tolkar inte i någon högre grad det material jag presenterar här, i den meningen att jag skulle lyfta fram vad det implicerar för hur man förstår relationen mellan en positiv rätt och en utomrättslig sfär. Detta kommer jag att återkomma till i avsnitt 2.2.

det olika grad av rättsligt erkännande (legal recognition). Enbart i fråga om hard *human rights law* rör det sig om rent rättsliga dokument och om normer[148] som ger upphov till *juridiska* förpliktelser å den ratificerande statens sida. Jag vill här kort föregripa diskussionen i avsnitt 2.2 för det vi här diskuterar är rättens gränser, vad som är människo*rätt* och vad som inte är det. Det finns teoretiker som hävdar att identifikationen av något som soft *human rights law* i sig utmanar en strikt positivistisk förståelse av *human rights law*, t.ex. därför att soft *human rights law* i vissa fall får utöva inflytande på tolkningen av hard *human rights law*.[149]

Jag vill hålla mig kvar vid det som kan tänkas transcendera den strikt positiva rätten och notera att det även i rättsteoretisk människorättsdiskussion talas om sedvanerätt och om *ius cogens*. Med det sista menar man internationellt accepterade normer som man inte får avvika ifrån.[150] Det råder delade meningar om vad som borde hänföras till denna *ius cogens*, och vilka konsekvenser existensen av en sådan *ius cogens* har för förståelsen av *human rights law*.[151] På samma sätt som i fråga om soft *human rights law* kan man mena att talet om *ius cogens* och sedvanerätt utmanar en strikt positivistisk förståelse av *human rights law*. Stater kan *de facto* vara bundna av normer trots att de inte har ratificerat ett fördrag som skulle binda dem formellt juridiskt[152]. Detta utmanar den idé om voluntarism som internationell rätt och *human rights law* som en del

---

148 Ulrich 2001, 208. Se även Koch 2001, 142–143. Ulrich ser tudelningen som ett sätt att inom ramen för en rättspositivistisk position komma till rätta med ett rätten transcenderande drag hos mänskliga rättigheter. Han uttrycker sig på följande sätt om det relativt nya begreppet soft law. ”This coinage does, admittedly, bring the positivist interpretation of human rights better in line with current realities, but it accomplishes this at the cost of an internal weakening of the fundamental positivist premise that morality and law can be kept distinct. The introduction of the notion of soft law once again blurs this distinction and in so doing reintroduces a demand for justification that exceeds the positivist criterion of validity by convention and command.” Ulrich 2001, 208.

149 Se t.ex. Ulrich 2001, 207–208. För en diskussion om soft *human rights law* status, se t.ex. Koch 2001, 142–145.

150 För definitionen av *ius cogens*, se Hastrup 2001b, 4, samt artikel 53 i Wienkonventionen om traktaträtten (1969). För en kommentar gällande sedvanerätt inom ramen för folkrätten, se t.ex. Steiner & Alston 2000, 69–72. Se även Peter Malanczuk i Steiner & Alston 2000, 72–78. Vad som är att betrakta som internationell sedvanerätt framgår av ett studium av hur aktörerna på den internationella arenan allmänt handlar, av deras praxis. Grunden för att de agerar på ett visst sätt är att de uppfattar att de är juridiskt förpliktade att handla så. Malanczuk i Steiner & Alston 2000, 72–74.

151 Se t.ex. Kjeldsen 2001, 41–42, för en diskussion kring *ius cogens* på *human rights law* område. Martti Koskenniemi menar att jurister genom att hänvisa till ”seder” vill undvika att tala essentiellt naturalistiskt (och därmed ”suspekt”) om sådana viktiga normer som man i avsaknad av ett ratificerat fördrag å en stats sida trots allt vill hävda att är bindande för staten ifråga. Koskenniemi i Steiner & Alston 2000, 78–79. Koskenniemis och Ulrichs (tre noter tidigare) analyser är träffande. Theodor Meron höjer t.ex. ett varningens finger mot att vilja sätta rättigheter i en hierarki eller framhäva några rättigheter som mer grundläggande. ”Too liberal an invocation of superior rights such as ’fundamental rights’ and ’basic rights,’ as well as *jus cogens*, may adversely affect the credibility of human rights as a legal discipline.” Meron i Steiner & Alston 2000, 156. Jfr Meron 1986, 21.

152 Koskenniemi i Steiner & Alston 2000, 78.

av folkrätten bygger på, dvs. tanken på att grunden för rättens giltighet står att finna i staters villighet att förbinda sig till den. (Olika tolkningar av vad detta innebär förekommer.)[153] Jag noterar också att FN:s människorättskommitté i sin ”Allmänna kommentar Nr. 26” slår fast att en stat som har ratificerat ett fördrag är medlem ”på livstid”.[154] Den voluntarism som jag här konstaterar delvis ifrågasätts visar sig ändå genom att stater i samband med ratifikation eller tillträde till ett fördrag kan välja att reservera sig på olika punkter av det. Det finns dock begränsningar för hur dessa reserveringar får ske.[155]

I och med mitt omnämnande av förekomsten av en staters rätt att reservera sig har jag övergått till huvudpunkten i den första delen av detta avsnitt. Jag vill illustrera denna genom att återknyta till Perrys definition av mänskliga rättigheter i avsnitt 2.1.2. Perry väljer i ett skede av sin argumentation att kvalificera definitionen med ”under vissa omständigheter” för att på så sätt fånga in det villkorliga (conditional) drag i rättslig människorättsdiskurs som jag i detta avsnitt kopplar till fråga om rättsligt bindande verkan.[156] Studerar vi internationella konventioner, dvs. rättsligt bindande multilaterala fördrag, finner vi medborgerliga och politiska rättigheter rättsnormer som är allt annat än absoluta, i den meningen att en stats skyldighet att se till att de förverkligas kan begränsas, alternativt ta sig olika uttryck. I ICCPR tar sig detta uttryck på två sätt (utöver den ovan påtalade möjligheten av reserveringar[157]). Artikel 4 tillåter en stat att temporärt avvika från vissa av artiklarna i fördraget. Villkoret är att detta sker i en situation som officiellt har kungjorts som ett allmänt nödläge som ”hotar nationens fortbestånd”. De åtgärder som staten ifråga får vidta begränsas strikt till det som situationen kräver. Och åtgärderna får inte stå i strid med andra förpliktelser som staten kan ha under folkrätten. När det gäller vissa artiklar i fördraget får man inte överhuvudtaget göra sådana inskränkningar.[158]

---

[153] Steiner & Alston 2000, 132–134. Samtidigt kan vi skönja en parallell tendens till att inom ramen för *human rights law* gå mot en form av konstitutionalism.

[154] Steiner & Alston 2000, 157–158; UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.8/Rev.1, para. 5. Dokumentet är tillgängligt exempelvis via: http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf .

[155] Jfr t.ex. Nowak 1999, 89. För vidare läsning om reservationer hänvisar jag till det viktigaste dokumentet i detta avseende som är Wienkonventionen om traktaträtten (1969). Se även t.ex. Steiner & Alston 2000, 107, 439–442. Med en reservation förstås här: “unilateral statements made by a state accepting the treaty ‘whereby it purports to exclude, or vary the legal effect of certain provisions of the treaty in their application to a state’.” Steiner & Alston 2000, 107. Se även artikel 2(1)(d) i Wienkonventionen om traktaträtten (1969).

[156] Perry 1998, 91–92. Se även Perry 1998, 46–47.

[157] Jfr Nowak 1999, 89; “Most of the Covenant [ICCPR] rights may be subject to reservations, derogations, restrictions and limitations in conformity with the relevant provisions.”

[158] Steiner & Alston 2000, 144. Se även t.ex. Perry 1998, 90–91; Nowak 1999, 90. De artiklar som inte får inskränkas och som nämns i artikel 4 är art. 6, 7, 8(1, 2), 11, 15, 16 och 18. Artikel 15 i ECHR utgör här en motsvarighet till art. 4 i ICCPR. Den säger att inga inskränkningar får göras av art. 3, 4(1), 7, samt 2 (”utom i fråga om dödsfall till följd av lagliga krigshandlingar”). Perry 1998, 91.

Vidare innehåller flera av fördragets artiklar s.k. inskränkande klausuler (limitation clauses). I dem påtalas på olika vis att rättigheten ifråga inte är absolut utan kan bli föremål för inskränkningar i de fall då detta sker i syfte att t.ex. skydda andra personers grundläggande fri- och rättigheter, den nationella säkerheten, den allmänna ordningen (”*ordre public*”), den allmänna hälsovården, eller sedligheten. Inskränkningarna måste vara angivna i lag och de måste vara nödvändiga i ett demokratiskt samhälle.[159]

Perry vill här, med hänvisning till H. L. A. Hart, tala om en välkommen öppenhet, då det inte alltid är önskvärt att rättsnormer till alla delar är normativt fastlagda. Eftersom det är praktiskt omöjligt att på förhand och för alla fall uttömmande förutspå vad som vore relevanta fakta i de fall där normen är tillämpbar, måste internationell *human rights law* i fråga om vissa rättigheter och i tämligen allmänna termer antyda de omständigheter under vilka ett individuellt rättsanspråk kan åsidosättas. Därmed tillåter man stater att i vissa situationer på skäliga, legitima grunder göra olika bedömningar av vad en rättsnorm påbjuder eller förbjuder.[160] Vi kan tala om en omdömesmarginal (margin of appreciation) som – inom vissa av det internationella samfundet fastslagna gränser – lämnar utrymme för differentiering och kulturell känslighet i fråga om implementeringen av rättsnormer och de legislativa, administrativa eller judiciella åtgärder som härvid vidtas, dvs. i fråga om tolkningen av i vilken mening en rättsnorm i praktiken binder en enskild stat.[161]

När det gäller socioekonomiska rättigheter har vi att göra med rättsnormer som uttryckligen är villkorliga i den meningen att de förpliktelser som stater åläggs är beroende av deras ekonomiska resurser.[162] Samtidigt har jag i avsnitt 2.1.3 och 2.1.4 hävdat att implementeringen av vissa element av dessa rättigheter kunde följa omedel-

---

[159] Steiner & Alston 2000, 144. Se även t.ex. Perry 1998, 89–90; Nowak 1999, 91, samt ICCPR, t.ex. art. 18(3), 19(3), 21 och 22. Liknande paragrafer kan man återfinna i t.ex. ECHR i art. 8(2), 9(2), 10(2) och 11(2). Även art. 29(2) i UDHR har ett motsvarande innehåll. Det speciella med denna paragraf är dess bredd, den är inte kopplad till någon särskild rättighet. Perry 1998, 90; Steiner & Alston 2000, 144. ”Note that the limitation clauses may overlap with but are not identical with the common problem of resolving conflicts between rights (such as rights to speech and to privacy) that also may lead to a ’limitation’ of one or the other right.” Steiner & Alston 2000, 144. Ett ytterligare sätt att tillåta restriktioner och begränsningar av en rättighet är att inkludera bestämningen ”godtycklig”. Nowak 1999, 90–91. Därtill noterar jag att rättigheter som antas vara absoluta inte fördenskull till alla delar undandrar sig tolkning. Kjærum 2001, 85. Se även t.ex. Nowak 1999, 89.

[160] Perry 1998, 92–93. Jfr t.ex. Donnelly 1989, 116–118; Kjærum 2001, 84–86. Rättigheter som i en konfliktsituation kan få ge vika för andra överväganden och i den meningen inte är absoluta kallar Nickel ”prima facie rättigheter”. Nickel 1987, 14–15.

[161] Kjærum 2001, 84–86. Se även Nowak 1999, 89; Koch 2001, 149–151.

[162] Perry 1998, 88–89. Se även t.ex. ICESCR art. 2(1) och 11(2); samt Koch 2001, 148–149.

bart, oberoende av ekonomiska resurser.[163] På ett sätt som svarar mot ICCPR:s inskränkande klausuler konstateras det i artikel 4 i ICESCR att en begränsning i åtnjutandet av en rättighet endast är möjlig om det har stadgats härom i lag, om begränsningen är förenlig med rättighetens natur och om syftet är att främja det allmänna välståndet i ett demokratiskt samhälle.[164] Men i motsats till situationen i ICCPR hittar vi ingen självständig bestämmelse om inskränkningar (derogationprovision) i ICESCR. Detta tyder på att man i det skede då konventionen drogs upp ansåg att artikel 2(1) garanterar stater tillräcklig flexibilitet.[165] Perry menar att vissa av de rättsanspråk som vi finner i *human rights law* inte endast är villkorliga, de är till sin karaktär också för obestämda (underdeterminate). Det kan i ett specifikt fall vara svårt att avgöra om stater faktiskt uppfyller sina förpliktelser eller inte.[166] Det är de organ som övervakar hur stater tillmötesgår internationell *human rights law* som måste ta ställning till giltigheten hos sådana inskränkningar och avvikelser. De slår fast om det rör sig om en giltig inskränkning, eller alternativt om en kränkning i det att staten ifråga har brutit mot sina förpliktelser inom ramen för det fördrag vars stadgande eller stadganden åberopas.[167]

För att återkomma till frågan om allmängiltighet och diskussionen kring universalism kontra relativism, konstaterar jag att bejakandet av ett villkorligt drag hos rättsnormer, som Morten Kjærum anser utgör en förutsättning för att tala om universella mänskliga rättigheter, i människorättsdiskussionen kopplas ihop med ett betonande av att den specifika rättighetens kärna (essens) inte får undermineras.[168] Det finns gränser för den mångfald i tolkningen som är acceptabel om vi fortfarande skall kun-

---

[163] Craven 1999, 108–109. Se även t.ex. FN:s kommittés för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter Allmänna kommentar Nr. 3, para. 5. Dokumentet är tillgängligt exempelvis via: http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf .

[164] Se t.ex. Craven 1999, 107. Artikel 5 i samma fördrag innehåller en generell klausul som förbjuder att man tolkar något i fördraget på ett sätt som i orimligt hög grad skulle inskränka de fri- och rättigheter som ingår i denna, eller tillintetgöra dem helt och hållet. Inte heller får man tolka något i fördraget på ett sätt som skulle inskränka de mänskliga rättigheter som man redan har stadgat om nationellt. Craven 1999, 107.

[165] Craven 1999, 111.

[166] Perry 1998, 89. Jfr Steiner & Alston 2000, 246. Bevisbördan ligger dock på den stat som är part i ett mål. Denna måste visa att ingen kränkning ägt rum. Eide 2001, 26–27. Se även ICESCR art. 2(1); samt FN:s kommittés för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter Allmänna kommentar Nr. 3, para. 10.

[167] De förpliktelser som korrelerar mot rätterna i ett fördrag omnämns i de generella fördragen i rätt allmänna ordalag. Samtidigt såg vi i avsnitt 2.1.4 att det har skett en specifikation av dessa rättigheter i senare dokument, detsamma gäller för förpliktelserna. De organ som övervakar att fördragen efterföljs bidrar därtill själva till att klargöra vilka förpliktelser som följer av bestämmelserna i ett visst fördrag. Eide 2001, 22.

[168] Kjærum 2001, 84, 86. Se även Donnelly 1989, 116–118; Perry 1998, 86. Nickel menar t.ex. att internationella människorättsliga standarder därför är förenliga med en ”moderat preskriptiv relativism”. Nickel 1987, 77.

na säga att det är samma rättighet som implementeras. Och rättigheten som sådan, med dess anspråk på allmängiltighet, antas kvarstå trots att den i en specifik situation i viss grad kan åsidosättas.[169] Beroende på vilka aspekter man väljer att ta fasta på kan man dock fråga sig om det är möjligt att tala om en rättslig universalitet i fråga om mänskliga rättigheter, och i så fall i vilken mening? Ida Elisabeth Koch menar exempelvis att enbart de rättsnormer som omfattas av *ius cogens* kunde ses som universella per definition.[170]

Efter att sålunda ha konstaterat att det sätt på vilket en stat såväl tekniskt som i praktiken är bunden vid ett internationellt människorättsligt fördrag och enskilda artiklar i detsamma inte kan fångas in på något enkelt vis, vill jag övergå till att studera vad detta får för konsekvenser för hur man bedömer giltigheten hos de anspråk som individer ställer i förhållande till sådana fördrag och artiklar i dem. Därmed kommer jag över till den andra aspekt som jag i det här avsnittet vill fundera kring i anknytning till frågan om rättsliga människorättsnormers bindande verkan. I fall av en potentiell kränkning av en juridisk mänsklig rättighet måste det inte enbart gå att slå fast att det rör sig om ett brott mot en eller flera av artiklar i ett fördrag. Det måste även gå att slå fast att den som varit juridiskt förpliktad att se till att ett rättssubjekt åtnjöt en viss rättighet har underlåtit att göra det som varit möjligt för att säkerställa detta.[171] Nickel och Joel Feinberg fångar in dessa kriterier med hjälp av distinktionen mellan ”claims *to*” ett visst rättsobjekt och ”claims *against*” innehavare av förpliktelser. Det sistnämnda innesluter identifikationen av både en innehavare av förpliktelser och dessa förpliktelsers innehåll. Båda anspråken måste vara rättmätiga (justified) för att vi skall kunna tala om en juridiskt berättigad rättighet.[172]

---

[169] Jfr Perry 1998, 47; Brems 2001, 432.

[170] Koch 2001, 145. Jfr Kjeldsen 2001, 55, som utöver *ius cogens* tar fasta på FN-stadgan när frågan om rättslig universalitet förs på tal.

[171] Jfr David Beetham i Steiner & Alston 2000, 255; ”For an entitlement to be a human right it must satisfy a number of conditions: it must be fundamental and universal; it must in principle be definable in justiciable form; it should be clear who has the duty to uphold or implement the right; and the responsible agency should possess the capacity to fulfil its obligation.” I dagsläget krävs allmänt taget det ovannämnda för att vi inom ramen för internationell *human rights law* skall kunna tala om ett rättmätigt anspråk på en mänsklig rättighet. I detta avsnitt 2.1 är min ambition inte att redogöra för hela den omfattande globala och regionala apparat som på olika vis är involverad när det gäller implementering av mänskliga rättigheter, samt övervakning av att implementering äger rum och hur detta sker. Härtill kommer hela den besvärsprocess som träder i funktion i fall av påstådda kränkningar av det som i människorättsinstrument fastslagits vara mänskliga rättigheter, dvs. då stater inte respekterar, främjar eller skyddar individers rättigheter på det sätt de har förbundit sig till (eller antas vara bundna av oberoende av uttalad vilja). En sådan behandling skulle inte bara spränga ramarna för denna avhandling, den skulle även i viss mening leda in på ett sidospår i relation till det som står i centrum för analysen här.

[172] Jones 2001, 66–67. Jfr Feinberg 1973, 59; Nickel 1993. Jones, Nickel och Feinberg diskuterar i de sammanhang som jag hänvisar till inte bara juridiska mänskliga rättigheter, utan rättigheter i allmänhet och frågan om när vi berättigat kan tala om moraliska rättigheter. Nickel hävdar också, i kritik mot

Det måste alltså råda klarhet om vem som juridiskt står som garant för att en rättighet – till den omfattning som påtalas - inte kränks. I avsnitt 2.1.3 förde jag en första diskussion om innehavare av förpliktelser i förhållande till juridiska mänskliga rättigheter. I avsnitt 2.1.6 kommer jag att konstatera att det i dagsläget, undantaget ett individuellt straffrättsligt ansvar, enbart är de stater som har ratificerat ett visst fördrag som folkrättsligt är bundna vid det, samtidigt som de möjligtvis – sett ur rättssubjektets perspektiv – är det vi kunde kalla sekundära innehavare av förpliktelser. Ett klagomål måste alltså ytterst påtala statliga tillkortakommanden för att vara rättmätigt till denna del. Därtill, och för att återkomma till Perrys definition och hans kvalificering av denna, kan särskilda omständligheter innebära att rättsanspråket inte kan riktas mot envar, utan t.ex. som beträffande rösträtten (ICCPR, art. 25) enbart mot den stat vars medborgare rättssubjektet är. Gruppen av innehavare av förpliktelser (alternativt rättssubjekt) definieras alltså snävare.[173]

Utöver det här måste man identifiera de förpliktelser som bör vara uppfyllda för att rättigheten ifråga skall kunna antas vara säkerställd. Det måste även gå att rättfärdiga att dessa tillskrivs den/de specifika aktörer som i folkrättslig mening har identifierats som de primära innehavarna av förpliktelser. Som Jones uttrycker det, ett ”bör” förutsätter ett ”kan”.[174] Om det inte går att identifiera en innehavare av förpliktelser som även skäligen kunde uppfylla de nödvändiga förpliktelserna kan rättsanspråket som helhet inte anses vara rättmätigt, i den meningen att vi kunde säga att en rättighet i ett internationellt fördrag har kränkts i det specifika fall som åberopas. Just på denna punkt har diskussionen, liksom vi såg i avsnitt 2.1.4, dominerats av ett hierarkitänkande som placerat medborgerliga och politiska rättigheter framom socioekonomiska rättigheter med avseende på rättslig kvalitet (legal value).[175] Den här diskussionen bör inte tolkas som att det som en människa har ”rätt till” likställs med utfallet av en juridisk tolkningsprocess. Det enda jag gör är att jag konstaterar att ett i juridisk mening giltigt anspråk i en viss situation har ett visst innehåll som en följd av en tolkningsprocess, och att detta innehåll motsvarar det individen i den föreliggande situationen ”har rätt till”. Därför kan vi i viss mening säga att utfallet motsvarar anspråket. Men som jag kommer att göra gällande i främst avsnitt 2.3 och kapi-

---

Feinberg, att de korrelerande skyldigheterna kan falla på fler än en part. Dock applicerar de även sina idéer på juridiska rättigheter, varför jag anser mitt sätt att göra bruk av deras argumentation försvarbart. Jfr Nickel 1987, 30–35.

[173] Perry 1998, 47–48. Det som Perry samtidigt noterar är att rösträtten väsentligen (substantially) är en mänsklig rättighet eftersom det i ICCPR slås fast att den människa som lagligt befinner sig inom en stats territorium inte får förvägras medborgarskap på basis av ”ras, hudfärg, kön, språk, religion, politisk eller annan åskådning, nationell eller social härkomst, förmögenhet, börd eller ställning i övrigt”. Perry 1998, 47. Se även t.ex. ICCPR art. 2 och 26.

[174] Jones 2001, 66, 68. Jfr Sundman 1996, 34–35.

[175] Koch menar att vi under de senaste 10–15 åren även kan skönja en kritik mot detta tänkesätt, som bl.a. kommer till uttryck i arbetet hos FN:s kommitté för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter. Koch 2001, 149.

tel 4, begränsar sig ett *tal* om mänskliga rättigheter inte till det som ryms inom rättens strikta ramar. Och för att förstå begreppet mänskliga rättigheter måste analysera även detta vidare tal.

Stater som binder sig till ett fördrag bör införliva det i den nationella lagstiftningen, alternativt forma sin lagstiftning på ett sätt som är förenligt med de internationella förpliktelserna.[176] Socioekonomiska rättigheter definieras dock inte nödvändigtvis lika precist och konkret i internationell och nationell fördrags- och lagtext som medborgerliga och politiska sådana (oftare) görs. Därför antas de inte heller i lika hög grad kunna åberopas och drivas igenom i en domstol. Det är sistnämnda aspekt som, liksom jag tidigare nämnt, går under beteckningen prövningsbarhet (justicibility).[177] ICESCR är exempelvis hard law i den meningen att det rör sig om ett fördrag. Men fördraget i fråga är vagt och öppet formulerat. Det som understryks i det är statliga förpliktelser, varvid utrymme ges för olika sätt att utforma och förverkliga de metoder och mål som omnämns.[178] Utöver vaga formuleringar som försvårar identifikationen av något som kunde bli föremål för ett *claim to* och de förpliktelser som korrelerar mot detta anspråk (*claim against*), antas den underutvecklade prövningsbarhet bero på de svaga övervakningsmekanismer som är kopplade till de internationella fördrag som påtalar socioekonomiska och kulturella rättigheter.[179] Det vi har är ett system där det främst handlar om att stater med regelbundna mellanrum inlämnar rapporter om hur fördraget ifråga efterlevs, rapporter som i sin tur granskas och kommenteras av ett härtill befullmäktigat övervakningsorgan. Endast i fråga om vissa rättigheter ges den möjlighet till klagomål,[180] som kunde bidra till en prejudikat lag med auktoritativt och klargörande inflytande när det gäller tolkningen av rättigheternas normativa innehåll.[181]

Det är troligtvis klargörande om jag här i illustrativt syfte skiljer åt ett teoretiskt och ett praktiskt plan. I människorättsliga fördrag stadgas om statliga förpliktelser i relation till ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter, delvis i allmänna termer. Därför kunde vi teoretiskt anse att vi har att göra med folkrättsligt erkända rättigheter.

---

[176] Scheinin 1999b, 10. Mänskliga rättigheter omtalas då vanligtvis som medborgerliga eller konstitutionella rättigheter. Nickel 1987, 38.

[177] Scheinin 1999b, 2. Den kritik som framförs påtalar bl.a. att domare som en följd av staters förpliktelser är så vagt formulerade i verkligheten kunde komma att avge socialpolitiska ställningstaganden vid behandlingen av yrkanden som omtalar socioekonomiska rättigheter, en kompetens som det ifrågasätts om de rättmätigt kan tillskrivas. Brems 2001, 447. Eide menar dock att många länder har en omfattande och detaljerad lagstiftning i fråga om denna kategori av rättigheter. Eide 2001, 21.

[178] Koch 2001, 147–148. Man kunde säga att själva fördragstexten inte nödvändigtvis skapar genuint individuella prövningsbara rättigheter. Scheinin 1999b, 23.

[179] Alston 1991, 86; Scheinin 2001, 30–31.

[180] Rosas & Scheinin 1999, 53.

[181] Scheinin 2001, 31. Jfr Alston 1991, 88.

På det praktiska planet verkar det samtidigt i dagsläget vara svårt att fånga in en rättighet i dess olika aspekter på det sätt som skulle krävas för att tala om en i juridisk mening rättmätig rättighet. För Scheinin är det därför inte så att socioekonomiska rättigheter inte vore giltiga rättigheter[182], utan det är myndigheternas tillämpning av dem inom ramen för enskilda rättsordningar som inte är problemfri.[183] Men just på denna punkt ifrågasätter kritiker att de vore av rättslig natur. Vissa teoretiker kopplar nämligen ihop giltigheten med tillämpningen, med den följden att de anser att det är mer korrekt att tala om strävanden (aspirations) eller ideal än om ”rättigheter”.[184]

I medvetenhet om den klarhet som alltså efterfrågas för att man skall kunna tala om ett rättmätigt rättsanspråk (innefattande de aspekter som Jones med hänvisning till Nickel och Feinberg identifierar), dryftas i juridisk människorättsdiskurs huruvida skotten mellan de två övergripande kategorierna av rättigheter faktiskt är vattentäta. Detta antas inte vara fallet. Tvärtom menar man att det är möjligt att identifiera *element* av socioekonomiska rättigheter som kunde adresseras i en domstol. För det första, och här får vi dra oss till minnes det som jag nämnde i avsnitt 2.1.3 och 2.1.4, tänks ett anspråk korrelera mot såväl positiva som negativa förpliktelser, vilka delvis kan vara oberoende av ekonomiska resurser och därmed omedelbart förpliktande. FN:s kommitté för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter har bl.a. i femte paragrafen i sin ”Allmänna kommentar Nr. 3” listat några stadganden i ICESCR som man tänker sig ger upphov till omedelbara negativa förpliktelser, t.ex. respekt för individers rätt att bilda och ansluta sig till fackföreningar.[185]

För det andra antas det även i fråga om andra än nämnda stadganden gå att identifiera element som vore prövningsbara, t.ex. icke-diskriminering utgör en omedelbar aspekt av varje rättighet. Sådana element kunde enligt Scheinin tentativt förstås som

---

[182] Enligt Scheinin kan man tolka stadganden om socioekonomiska rättigheter som att det rör sig om individuella rättigheter fast detta inte sägs ut. Ty talet om något som en rättighet fastställer enligt honom i sig inte enbart förpliktelser utan även korrelerande rättigheter. Här är han av en annan åsikt än Eide. Scheinin 1999b, 16.

[183] Scheinin 2001, 29; ”The problem relating to the legal nature of social and economic rights does not relate to their validity but rather to their applicability.” Frågan är vad Scheinin här förstår med ”giltighet”?

[184] Brems anser att det vanligtvis inte ifrågasätts om socioekonomiska rättigheter innehar en *människorättslig* status. Det är den rättsliga (legal) status som sätts i fråga, varför det vore riktigare att tala om programmatiska rättigheter. Brems 2001, 445. Man kan förstås fråga sig vad då denna ”människorättsliga” status innebär.

[185] Se t.ex. Craven 1999, 108, 120; Brems 2001, 447, 464. ”Immediate obligations could be characterized as a fundamental core element mandatory in any circumstances and at any stage of economic development.” Scheinin 1999b, 14. Eide menar att denna kärna av förpliktelser är större, ju större en stats ekonomiska resurser är, och att stater bör sträva efter att nå bortom denna kärna i sitt främjande av mänskliga rättigheter. Eide 2001, 27.

en underkategori till de direkta förpliktelser som stater åläggs.[186] Slutligen har bl.a. FN:s kommitté för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter i sina s.k. allmänna kommentarer sökt ringa in betydelsen av ett s.k. enskilda rättigheters minimi kärninnehåll med korrelerande förpliktelser som stater inte kan negligera utan att kränka ICESCR,[187] dvs. utan att kringskära en rättighet i så hög grad att det inte längre rör sig om det som faller inom omdömesmarginalen. När det gäller ICESCR menar dock Matthew Craven att man ännu bara kommit en bit på väg.[188]

Identifikationen av prövningsbara element hos socioekonomiska rättigheter har hittills främst ägt rum genom att dessa, som ett led i den integrativa approach som nämndes i avsnitt 2.1.4, har blivit aktuella i samband med behandlingen av klagomål som rört medborgerliga och politiska rättigheter.[189] Det kan bli frågan om såväl negativa som positiva förpliktelser, men det verkar för närvarande vara lättare att ringa in prövningsbara element av den negativa förpliktelsen att respektera rättigheter än av de positiva förpliktelserna att skydda och främja rättigheter. Eide menar dock att vi bör fråga oss om det är just genom domstolar som dessa rättigheter primärt skall skyddas. Han riktar här kritik mot den debatt kring prövningsbarhet som han uppfattar som teoretisk och legalistisk. Det centrala är enligt honom att socioekonomiska och kulturella rättigheter skyddas på ett effektivt sätt.[190] I viss mening kan Eides anmärkning tyckas trivial. Troligtvis skulle de flesta skriva under ett sådant påstående oberoende av om man deltar i den ”teoretiska och legalistiska” diskussionen eller inte. Det han verkar vilja understryka är att man, trots den viktiga roll förekomsten av ett rättsligt maskineri och möjligheten att på rättslig väg påtala kränkningar spelar, kan och bör vidta även andra åtgärder till värn för de mänskliga rättigheter som påtalas i exempelvis ett visst fördrag.[191]

Här blir naturligtvis en rad olika aspekter av mer praktisk och teoretisk natur relevanta. För egen del vill jag återknyta till diskussionen i avsnitt 2.1.3. I detta avsnitt har jag velat visa på något av den komplexitet vi möter i den rättsliga diskussionen om mänskliga rättigheter när det gäller deras juridiska giltighet och bindande verkan. Jag har understrukit att det inte utan vidare är klart vad man i juridisk mening

---

[186] Scheinin 1999b, 17. Se även Craven 1999, 108; Brems 2001, 447; samt FN:s kommittés för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter Allmänna kommentar Nr. 3, para. 1.

[187] Craven 1999, 110. Se även t.ex. Beetham i Steiner & Alston 2000, 256; Brems 2001, 465–466; Koch 2001, 149–150.

[188] Craven 1999, 110.

[189] Scheinin 2001, 32. Se även Scheinin 2001, 32–42, för exempel på s.k. rättspraxis om detta.

[190] Scheinin 2001, 54. Jfr Eide 1993, 214. Eide understryker t.ex. det personliga ansvar varje individ har att i mån av möjlighet själv eller i gemenskap med andra vinnlägga sig om att tillgodose de egna ekonomiska och sociala behoven. Eide 2001, 23.

[191] Jfr Eide 2001, 22–28.

kan göra anspråk på i de mänskliga rättigheternas namn. Jag har även antytt att vi inte behöver se detta som gränsen för ett studium av begreppet mänskliga rättigheter, tvärtom. Och jag vill i senare delar av den här avhandlingen analysera *talet* om mänskliga rättigheter i en vidare bemärkelse för att se hur detta hjälper oss att förstå begreppet mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp. I nästa avsnitt skall den andra delen av "ekvationen", de potentiella innehavarna av förpliktelser när det gäller rättsliga mänskliga rättigheter, bli föremål för ett mer ingående studium. Orsaken är, att det längre fram i avhandlingen kommer att visa sig att frågan om vilka slags förpliktelser som följer av mänskliga rättigheter, samt vilka som innehar skyldigheter i relation härtill, står i fokus i den globaletiska debatten. Debatten har en delvis kritisk udd, men samtidigt också ett kompletterande syfte. Man framhåller att religiösa och etiska livsåskådningar[192]har ett bidrag att ge när det gäller att effektivt skydda mänskliga rättigheter. För denna senare analys är det av intresse att kunna falla tillbaka på en tidigare mer "teknisk" redogörelse för de förpliktelser och innehavare av skyldigheter som man kan identifiera inom ramen för hard och soft *human rights law*.

2.1.6 Aktörer inom ramen för folkrätten – presentation och problematisering

I det här avsnittet vill jag spinna vidare på en fråga från avsnitt 2.1.3 och 2.1.5, nämligen den om vem eller vilka som utgör rättssubjekt respektive innehavare av förpliktelser inom ramen för *human rights law*. Det rör sig om att kort problematisera "klassiska" föreställningar i ljuset av aktuell debatt, och min argumentation bygger vidare på det som jag i det föregående avsnittet slog fast gällande de juridiska rättigheternas komplexa natur.

> Även begreppet individuell rättighet har blivit problematiskt vartefter som det människorättsliga normbeståndet har utvecklats. En del av förpliktelserna i förhållande till mänskliga rättigheter har redan av tradition närmast formulerats som den offentliga maktens skyldighet att agera, än som en individuell rättighet (…). Nuförtiden diskuteras även i allt större utsträckning så kallade kollektiva mänskliga rättigheter (folkens självbestämmanderätt, en rätt till fred, en rätt till

[192] Jag differentierar här, med hänvisning till Göran Bexell, mellan en religiös livsåskådning (eller trosåskådning) och en icke-religiös livsåskådning. De gemensamma elementen utgörs av en människosyn, en moraluppfattning och en syn på verklighet, historia, liv och död. En religiös livsåskådning inkluderar här en tro, förtröstan på en eller flera högre makter. Detta präglar synen på moraliskt handlande och på tillvaron. En livsåskådning kan därtill präglas av t.ex. en optimistisk eller pessimistisk grundhållning, och olika teoretiska eller andra övertygelser. Bexell i Bexell & Grenholm 2000, 20. Se t.ex. Kurtén 1997, 11–20, för en diskussion av livsåskådningsbegreppet där en praktisk/funktionell dimension av det lyfts fram för att motverka uppfattningen, att det man försöker artikulera sig om när man talar om livsåskådningar är en helt kognitiv dimension av det mänskliga livet (teoretiska övertygelser).

utveckling […]). Att återföra dessa till individuella rättigheter kan vara rent av omöjligt.[193]

I avsnitt 2.1.1 nämnde jag att kritiska röster har påtalat att vissa kulturella sammanhang ställer kollektivet ovanom individen, och att mänskliga rättigheter därför inte är tillämpliga p.g.a. sin betoning av individen och det företräde individen tillskrivs i konfliktsituationer. Kritiken av individcentrerade rättigheter kan alltså gå ut på att man ifrågasätter befintliga mänskliga rättigheter överhuvudtaget. Det kan dock även, liksom vi sett i avsnitt 2.1.4, handla om att peka på behovet att utvidga och omtolka befintliga dokument.[194] Nu är sistnämnda diskussion, där bl.a. minoriteters och ursprungsfolks rättigheter står i fokus, så vittomfattande och mångfasetterad att jag i denna presentation endast kan nämna den som ett exempel på att frågan om vilket/vilka subjekt som bör tillskrivas mänskliga rättigheter är omdiskuterad. Jag vill här helt kort dryfta uppdelningen individ-kollektiv och därefter gå över till att mer i detalj diskutera frågan om vem som kan inneha förpliktelser i relation till rättsliga mänskliga rättigheter.

När man studerar mänskliga rättigheter i rättslig språkdräkt, så som i avsnitt 2.1.3 och 2.1.4, uppstår frågan om den centrala plats som tillskrivs den mänskliga individen, den ”antropocentricitet” som detta tal kan tänkas ge uttryck för, är negativt (som någon kritiker kanske vill påstå) och hotar att fördunkla det faktum att individen alltid är insatt i ett socialt sammanhang.[195] Frågan om individ kontra kollektiv har ofta tillspetsas genom ett framhävande av att vissa kategorier av rättigheter till naturen är kollektiva och att andra är individuella till sin natur, varvid företräde har getts åt endera kategorin på bekostnad av den andra. En sådan uppdelning syns mig

[193] Scheinin 1991, 6; ”Myös yksilöllisen oikeuden käsite on muodostunut ongelmalliseksi ihmisoikeusnormiston kehittyessä. Osa ihmisoikeusvelvoitteista on jo perinteisesti kirjoitettu pikemmin julkisen vallan toimimisvelvoitteen kuin yksilöllisen oikeuden muotoon (…). Ja nykyisin keskustellaan yhä enemmän niin sanotuista kollektiivisista ihmisoikeuksista (kansojen itsemääräämisoikeus, oikeus rauhaan, oikeus kehitykseen […]). Niiden palauttaminen yksilöllisiksi oikeuksiksi saattaa olla suorastaan mahdotonta.”

[194] Ett uttryck för detta på det internationella planet är t.ex. FN:s förklaring om rättigheter för personer som tillhör nationella eller etniska, religiösa och språkliga minoriteter från år 1992, det första människorättsliga dokument som uteslutande rör minoritetsrättigheter. Alfredsson 1997, 77. Utöver detta påtalas olika aspekter av minoritetsrättigheter och andra gruppers rättigheter också indirekt på annat håll, exempelvis via den allmänna principen om icke-diskriminering. Thornberry 1997, 18–20, samt ICCPR, art. 2(1) och 27. Jfr Triggs 1988, 141. I fråga om ursprungsfolks rättigheter föreligger bl.a. den Internationella arbetarorganisationens (ILO) juridiskt bindande Konvention nr. 169 från år 1989, och FN:s Utkast till förklaring om rättigheter för ursprungsfolk.

[195] Det man i kritiken vänder sig emot, och det jag i den här avhandlingen läser in i beteckningen ”individualistisk”, är föreställningen om människan som en socialt avskild varelse. För ett kritiskt studium av det som Elizabeth Wolgast benämner ”social atomism”, se Wolgast 1987, 1–27. Denna föreställning förkastar man. Man vänder sig också mot det man menar att bl.a. följer av att en sådan syn på individen får prägla det man uppfattar som mänskliga rättigheter, nämligen att kollektivet som en viktig storhet vid sidan av individen faller i glömska.

likväl missvisande när det som här är frågan om potentiella rättssubjekt. Inte nog med att det, liksom vi såg i avsnitt 2.1.4, ofta framhålls att mänskliga rättigheter är odelbara och beroende av varandra. Ett uttryck för detta utgör exempelvis det faktum att ett flertal olika rättigheter kan aktualiseras i samband med en människorättskränkning.[196] En sådan uppdelning utgör även en förenkling såtillvida, att vi inom en och samma rättighet kan återfinna olika dimensioner.

Att framhålla en kollektiv dimension *hos* mänskliga rättigheter kan därför möjligtvis ses som en medelväg mellan två positioner, som antingen betonar individuella *eller* kollektiva rättigheter som mer grundläggande.[197] Mänskliga rättigheter omnämnda i hard och soft *human rights law* kan nämligen tillskrivas en social eller associativ dimension. Vi kan exempelvis tänka på sådana rättigheter som rör religion, kultur och språk och som blir meningsfulla *i samröre med* andra människor.[198] Den kollektiva dimensionen uppmärksammas uttryckligen i vissa artiklar som t.ex. artikel 29(1) i UDHR, där det sociala sammanhangets nödvändighet för ”full personlig utveckling” betonas samtidigt som vissa förpliktelser å individens sida gentemot gruppen omnämns. (Jag återkommer till detta i avsnitt 4.2.) Den sociala dimensionen ligger naturligtvis även till grund för vissa kollektiva rättigheter till förmån för grupper.[199] Ytterst är det dock individer som drar fördelar av dessa rättigheter, och prioritet antas inte kunna ges åt en grupp, en stat eller ett samfund på bekostnad av individens värde och rättigheter.[200] För närvarande går det endast att finna en artikel som uttryckligen rör en kollektiv rättighet i ett juridiskt bindande globalt människorättsdokument, artikel 1 i ICCPR som talar för alla folks rätt till självbestämmande.[201] I de regionala fördragen ACHR och AfCHPR kan fler artiklar av kollektiv natur återfinnas,[202] (och AfCHPR är därför även delvis omdiskuterad). Men även här kan det diskuteras i vilken mån det ytterst rör sig om individuella rättigheter.

---

[196] Se t.ex. Rosas & Scheinin 1999, 50. Se även Piechowiak 1999, 9, samt Wien-deklarationen, Del 1, para. 5.

[197] Jfr Thornberry 1997, 54.

[198] Jfr Rosas & Scheinin 1999, 56; Kjærum 2001, 78. Se även Taylor 1986, 55–56.

[199] Piechowiak 1999, 8. Se även Kjærum 2001, 78.

[200] Piechowiak 1999, 8–9. Se även t.ex. Triggs 1988, 156. Enligt Drzewicki väljer man uttryckligen att omnämna stater som innehavare av förpliktelser i relation till mänskliga rättigheter och inte som ett subjekt, trots att staten just som subjekt handlar på den nationella och internationella arenan. Härigenom vill man undvika att stater skulle identifieras som rättssubjekt och innehavare av mänskliga rättigheter. Drzewicki 1999, 29.

[201] Jfr Rosas & Scheinin 1999, 53.

[202] ACHR, art. 21 och 25; AfCHPR, art. 20, 21, 22 och 24.

Jag hävdar därför att det är individen som är den klassiska förmånstagaren inom ramen för hard och soft *human rights law*.[203] Betoningen av det kollektiva sammanhanget, liksom trenden mot ett större viktläggande vid människors rättigheter som – uttryckligen - delar av en grupp leder ändå till att jag samtidigt frågar mig om betoningen av den mänskliga individen som det primära människorättsliga rättssubjektet med nödvändighet leder till att människorättsliga instrument måste klassas som uttryck för västerländsk individualism, eller om detta i själva verket är en obefogad stereotyp föreställning. Sundman kommenterar frågan om individen kontra kollektivet genom att säga att den ”normativa individualism” som ligger till grund för mänskliga rättigheter, det att individer bör respekteras, är förenlig med en syn på människan som – deskriptivt – insatt i en väv av relationer.[204] Jag är böjd att hålla med honom i den meningen, att det är just till de mellanmänskliga relationerna som jag ytterst vill lokalisera ett tal om mänskliga rättigheter, och jag kommer genom avhandlingen att argumentera för och utveckla denna förståelse.

Jag vill så övergå till frågan om potentiella innehavare av skyldigheter inom ramen för *human rights law*. Folkrätten har historiskt sett i stor utsträckning varit av formell karaktär, upptagen med att utstaka gränserna för staters jurisdiktion. Staten och dess autonomi stod tidigare i centrum. Inom ramen för sin nationella jurisdiktion åtnjöt staten autonomi. Därmed inte sagt att denna autonomi i förhållande till folkrätten och det internationella politiska systemet vore total, bl.a. strävade man efter att reglera diplomaters liksom andra medborgares och dessas egendoms ställning på främmande territorium. I den utsträckning folkrätten rörde s.k. substantive law handlade det huvudsakligen om krigets lagar.[205] På 1700- och 1800-talet kom enskilda individers välmående att i allt större utsträckning uppmärksammas på folkrättslig nivå. Avskaffande av slaveri och slavhandel, liksom uppställandet av s.k. humanitära regler vid krigföring kan ses som exempel på detta.[206] Under första hälften av 1900-talet går det att återfinna liknande strävanden efter att värna om individers och minoriteters välbefinnande inom bl.a. Nationernas Förbund och föregångaren till den nuvarande Internationella arbetsorganisationen (ILO). Motiven bakom dessa strävanden var inte entydigt humanitära, även statliga ekonomiska och politiska intressen spelade in. Därtill kvarstod en viss ovilja mot att påtala olägenheter i andra länder.[207] I generella termer får folkrätt ses som resultatet av sociala och politiska krafter i

[203] Rosas & Scheinin 1999, 56.

[204] Sundman 1996, 47–48.

[205] Lauterpacht 1950, 62–63; Henkin i Steiner & Alston 2000, 127. Jfr Henriksen 1988, 17–18. ”Med jurisdiktion menas makten att lagstifta, döma och verkställa.” Wrange 2005, 318.

[206] Henkin i Steiner & Alston 2000, 127. Se även Henriksen 1988, 18–19; Daes 1990, 2; Lauren 1998, 38–45, 57–64. Naturligtvis skall man inte glömma bort att det till en början var en utvald skara individer det rörde sig om, företrädelsevis fria vita män. Se t.ex. Scheinin 1999b, 1.

[207] Henkin i Steiner & Alston 2000, 128–129. Se även Henriksen 1988, 18; Daes 1990; 2–3; Lauren 1998, 95, 97, 103–104, 106, 108–109, 111–114, 117–130, 137–138.

historien där realpolitik ofta utgjort, och alltjämt utgör, ledstjärnan framom synen på folkrätten som en slags ideal struktur.[208] Trots att man inte bör likställa slutprodukten av en process med den process som har föregått t.ex. ett specifikt rättsligt dokument, så är den här insikten viktig för den fortsatta diskussionen. Den visar att rättsliga formuleringar, trots att man till rättens kännetecken ofta räknar sådant som ”neutralitet och objektivitet”, i viss mening inte står över det mänskliga livet i dess komplexitet. De är produkter av mänsklig verksamhet, och de har en funktion i det mänskliga samspelet.

Erfarenheterna under det andra världskriget öppnade dock världssamfundets ögon för det faktum att respekt för nationell suveränitet kan innebära att man har överseende med en stats grova kränkningar mot sina egna medborgare.[209] Att skydda individer mot statligt övervåld utgjorde följaktligen det främsta skälet till att dokument som UDHR och människorättsliga fördrag från början drogs upp. Och liksom vi sett tidigare, är de människorättsliga fördrag som finns idag även enbart bindande för *stater* som ratificerat dem. Enbart stater åläggs uttryckligen juridiska förpliktelser.[210] Enbart stater är därmed s.a.s. ansvariga (liable). Detta sista är centralt, inte minst eftersom detta skiljer stater från andra aktörer.

Utvecklingen har emellertid gått vidare från det som man slog fast vid det andra världskrigets slut när fokus låg på statliga förpliktelser. ”Over the half century of the human rights movement, both treaty and customary law have expanded the degree to which duties and responsibilities are directly imposed on individual actors as well as states.”[211] Inte minst i globaliseringens kölvatten framstår frågan om privata, i betydelsen icke-statliga, aktörers ansvar i förhållande till mänskliga rättigheter som angelägen.[212] Mänskliga rättigheter har traditionellt förknippats med den *vertikala*

---

[208] Jfr Schachter 1991, 5–6.

[209] Jfr Piechowiak 1999, 12. Det är nu som ”mänskliga rättigheter” kommer att ersätta det tidigare talet om ”naturliga rättigheter”, ”Rights of Man” etc. Se t.ex. Dunér 1992, 13–14. Även här får vi konstatera att det är en komplicerad process som lett fram till den slutliga utformningen av olika människorättsliga dokument, och dokumenten innehåller element av kompromiss mellan olika politiska intressen, ett betonande av nationell suveränitet, liksom kapitalintressen.

[210] Se t.ex. Rosas & Scheinin 1999, 58. Människorättskränkningar äger rum *inom* olika staters gränser. För att skyddet skall vara effektivt bör det därför komma inifrån staterna själva. Steiner & Alston 2000, 987. Och när man understryker det statliga ansvaret är det främst en viss förståelse av ”staten” som man har i tankarna. Det är en demokratisk rättsstat som förverkligar en skälig social politik som är den stat som man tänker sig garanterar sina medborgare mänskliga rättigheter. Piechowiak 1999, 9–10. Detta antagande är inte okontroversiellt. Ett uttryck för hur denna föreställning förverkligas ser man i det faktum att stater under de senaste 50 åren har antagit författningar som bygger på politiskt (och ofta även ekonomiskt) liberala premisser och ofta även uttryckligen omnämner mänskliga rättigheter. Steiner & Alston 2000, 57, 987.

[211] Steiner & Alston 2000, 221.

[212] En enkel definition av globalisering kan ta sig följande utformning: ”globalisation is the intensification of economic, political, social and cultural connections across boarders.” Sørensen 2002,

relationen mellan individ och stat/statliga myndigheter. Men en sådan förståelse blir problematisk t.ex. när det gäller minoritetsrättigheter som rätten till kultur. Det kan röra sig om privata företags planer på att utnyttja naturresurserna på ett område som ett visst ursprungsfolk har starka traditionella band till. I en sådan situation rör det sig om en *horisontal relation* och det är inte från första början klart att det då rör sig om en kränkning av en *mänsklig rättighet*. Det centrala blir då att fråga sig vilka skyldigheter privata aktörer eventuellt kan tillskrivas inom ramen för *human rights law*, och om de kan hållas *rättsligt* ansvariga för eventuella kränkningar.[213] Svaret på de frågorna måste ta i beaktande det som jag har redogjort för i avsnitt 2.1.3 och 2.1.5.

> Understanding human rights as multi-party structures helps to overcome the narrow conception of human rights as related *only* to the vertical relationship between the State and an individual. (---) As a consequence, any "*Drittwirkung*" or third-party effect or "horizontal effect" of human rights treaties would be denied. If human rights are seen as bundles of binary relationships that exist between at least three parties, it is easy to understand that some elements of the right may relate to relationships of a private character.[214]

Jag vill således återkomma till talet om multipla innehavare av skyldigheter i förhållande till mänskliga rättigheter. Jag börjar med att upprepa att det är stater som tillskrivs skyldigheten att skydda sina medborgare och andra som uppehåller sig på deras område mot privata aktörers inkräktande på dessa personers rättigheter. Sett ur rättssubjektets, den enskilda människans perspektiv kan det vara mot en annan aktör än den egna staten, och en statlig myndighet som kravet på t.ex. respekt för den egna kulturen, eller fysisk integritet primärt riktas. Men om kränkningen inte faller inom ramen för det internationella straffrättsliga ansvaret reglerar inte *human rights law* direkt privata aktörers handlande. Det är istället den stat som har ratificerat ett människorättsligt fördrag som bör vidta de åtgärder som det fördraget generellt eller mera specifikt påbjuder i fråga om människors fysiska integritet, eller kulturella liv. I mitt exempelfall ovan om landrättigheter och rätten till kultur blir därför staten, eller det internationella samfundet, *de facto* aktuellt som en ytterligare part med skyldighet att se till att den primära relationen fungerar. Steiner och Alston vill på denna

---

143. Som sådant är fenomenet globalisering med dess olika dimensioner inte värdeladdat, i den meningen att det vore gott eller ont i sig självt (*per se*). Gerle 2002, 161; Sørensen 2002, 143.

213 Se t.ex. Rosas & Scheinin 1999, 56–58. Se även Jones 2001, 71–72, samt Cassese 1990, 138–152, där det diskuteras om multinationella företags förpliktelser i relation till försäljning av livsmedelsprodukter (modersmjölkssubstitut) till länder i tredje världen. Med *Drittwirkung* förstår man i allmänhet ett rättsligt instruments direkta eller indirekta horisontala effekt. Scheinin 2001, 40. I senare delar av den här avhandlingen kommer jag i en större grad att fråga mig vad det betyder för förståelsen av begreppet mänskliga rättigheter att vi, som här, kan märka att det råder en spänning mellan det som till synes rättmätigt kan formuleras i juridiska människorättstermer, och det som i en vidare mening artikuleras i människorättslig terminologi.

214 Scheinin 1999b, 8.

punkt tala om s.k. indirekt reglering av privata aktörer.[215] Samma terminologi finner vi hos Scheinin, som därtill menar att frågan om *Drittwirkung* är en pragmatisk och inte en begreppslig fråga. Till staters skyldigheter i förhållande till ett människorättsligt fördrag kan man nämligen räkna ett vidtagande av åtgärder för att inom ramen för författningen ålägga privata aktörer juridiska förpliktelser eller restriktioner.[216]

När det handlar om interstatliga organisationer (IGO), och här diskuterar man för närvarande bl.a. Världsbankens, den Internationella monetära fondens (IMF) och Världshandelsorganisationens (WTO) möjliga förpliktelser i relation till *human rights law*, menar Rosas och Scheinin att dessa organisationer inte kan negligera ett ansvar att skydda mänskliga rättigheter, eftersom stater som utgör deras medlemmar är bundna vid ett antal människorättsfördrag. Rosas och Scheinin anser dessutom att man eventuellt kunde återfinna en de mänskliga rättigheterna minsta gemensamma nämnare, som kunde tolkas som uttryck för generell folkrätt och t.o.m. som *ius cogens.* En sådan kärna vore även internationella organisationer bundna av.[217] Urlich tar upp frågan på ett liknande vis, när han påtalar att mänskliga rättigheter i relation till andra aktörer än stater kunde tillskrivas funktionen att ”bekräfta moraliska förväntningar”. Trots att de inte har ratificerat ett fördrag tillskrivs de således ett ansvar att upprätthålla grundläggande människorättsliga standard.[218] Det verkar dock i dagsläget röra sig om ett *moraliskt* (och politiskt) och inte ett i strikt mening juridiskt ansvar. Även om Rosas’ och Scheinins argumentation tyder på ett försök att identifiera ett ansvar som kan förstås som juridiskt.

Utöver detta utgör frivilliga nationella och internationella medborgarorganisationer (NGOs och INGOs) viktiga privata aktörer när det gäller att fästa uppmärksamheten på människorättskränkningar och missförhållanden. Men de skiljer sig från de privata aktörer som jag har nämnt hittills emedan de inte, *i första hand*, är aktörer vars branschspecifika handlande på den internationella och nationella arenan nödvändigtvis måste synas kritiskt ur ett människorättsligt perspektiv. Snarare hör det till deras förpliktelser att syna bl.a. just de aktörer som jag har nämnt i detta avsnitt.[219] Liknande konstateranden kan man göra beträffande de internationella institutioner och organ som skapats på basis av mandat i FN-stadgan, t.ex. FN:s ekonomiska och

---

[215] Steiner & Alston 2000, 222. Se även t.ex. ICCPR, art. 2(2). Jfr Shue 1980, 56; Scheinin 1999b, 8–9.

[216] Scheinin 1999b, 10. ”[H]uman rights law is based on the premise that governments are accountable for human rights violations, while private actors are subject to domestic criminal law.” Brett 1999, 411.

[217] Rosas & Scheinin 1999, 58–59. Se även Tomaševski 1993, 59–70; Skogly 1999. Se även White 2002, 28–30, för en kort presentation och diskussion av tre olika positioner i fråga om den ”internationella rättsliga personlighet” (international legal personality) som IGOs kunde tillskrivas.

[218] Ulrich 2001, 208.

[219] Se Steiner & Alston 2000, 938–983, för en diskussion kring NGOs och INGOs roll i fråga om mänskliga rättigheter.

sociala råd (ECOSOC), samt fördrag som ICCPR, t.ex. FN:s människorättskommitté. Motsvarigheter till dessa återfinner vi även på regional nivå.[220]

Även om det pågår en diskussion kring privata aktörer kan vi särskilt i västerländsk människorättsdiskussion skönja en försiktighet när det gäller att tillskriva individer människorättsliga förpliktelser. Undantaget utgörs av det tidigare nämnda internationella straffrättsliga ansvar som kan tillskrivas individer ifall av folkmord, brott mot mänskligheten, samt brott mot internationell humanitär rätt i väpnade konflikter. På 90-talet upprättades exempelvis internationella tribunaler för behandling av sådana kränkningar mot mänskliga rättigheter i konflikterna i Jugoslavien och Rwanda. I dessa tribunalers stadgor omnämns det individuella straffrättsliga ansvaret.[221] Orsaken till denna försiktighet, eller direkta ovilja att tillskriva individer juridiska skyldigheter, är antagandet att detta vore att antyda en s.k. kollektivistisk approach till mänskliga rättigheter. Den fara som man förknippar med en sådan approach har även lästs in i Küngs framhävande av s.k. mänskliga skyldigheter som ett komplement till mänskliga rättigheter. Man är rädd för att en enskild människas skyldigheter i vissa fall kan komma att framhävas på bekostnad av hennes rättigheter på ett för henne ofördelaktigt sätt.[222]

Detta får tas som en allvarlig invändning mot Küngs projekt och jag kommer att diskutera den i avsnitt 4.2, när frågan om individers förpliktelser under *human rights law* blir föremål för en närmare granskning. När det gäller den enskilda människan och hennes rättigheter och skyldigheter inom ramen för hard och soft *human rights law*,

---

[220] Jfr Steiner & Alston 2000, 561–562. Det görs en skillnad när det gäller s.k. stadgebaserade och fördragsbaserade interstatliga organ och institutioner. Steiner & Alston 2000, 145. Se även Steiner & Alston 2000, 597. För en diskussion kring olika aspekter av FN och dess organisationer som internationella rättsliga personligheter, se White 2002, 28–43.

[221] Se t.ex. Rosas & Scheinin 1999, 59–60; Steiner & Alston 2000, 221. I avsnitt 4.2.1 analyserar jag mer i detalj nämnda internationella straffrättsliga ansvar.

[222] Rosas & Scheinin 1999, 58. Samtidigt kan denna försiktighet ses som en ovilja att inom ramen för folkrätten stiga över den gräns man uppfattar att existerar mellan en offentlig och en privat sfär av det mänskliga livet. Kritik mot denna ovilja har bl.a. kommit från feministiskt håll, liksom från andra som jobbar för kvinnors rättigheter. Hilary Charlesworth i Steiner & Alston 2000, 216–217. Se Charlesworth 1993 för en utförligare diskussion. Steiner och Alston menar dock att det ökade inflytande som bl.a. NGOs som jobbar med människorättsfrågor har fått, är ett steg bort från en strikt uppdelning mellan det offentliga och det privata. Steiner & Alston 2000, 222. Steiner och Alston ger följande viktiga kommentar gällande betydelsen av åtskillnaden av det offentliga och det privata inom ramen för *human rights law* och policy. ”In the context of human rights as elsewhere, the terms ’public’ and ’private’ have a protean character. Their meanings depend on the purpose for which they are employed, on their context, and indeed on the historical period in which they are used. Even when intended to serve merely as descriptive terms of classification, the terms carry much historical and ideological baggage that bears on human rights concerns.” Steiner & Alston 2000, 220. För egen del återkommer jag till detta tema i avsnitt 4.2.3, där jag bl.a. placerar in det i en diskussion om hur man överhuvudtaget skall förstå begreppet mänskliga rättigheter.

vill jag i det här skedet enbart nämna att Mary Ann Glendon säger något viktigt i sin analys av utkast till UDHR, och den process i vilken dessa utkast blev till.

> Those closely involved in the drafting process seem to have taken for granted that human dignity was the Declaration's touchstone. … The framers fleshed out the concept of human dignity by connecting it to a particular conception of personhood. The Declaration's 'everyone' is not an isolated individual, but a person who is constituted, in important ways, by and through relationships with others. 'Everyone' is envisioned as uniquely valuable in himself … but 'Everyone' is expected to act towards others 'in a spirit of brotherhood'. 'Everyone' is depicted as situated in a variety of specifically named, real-life relationships of mutual dependence: marriage, families, communities, religious groups, workplaces, associations, societies, cultures, nations and an emerging international order. Though its main body is devoted to basic freedoms, the Declaration begins and ends with exhortations to solidarity (Articles 1 and 29). Whatever else may be said of him or her, the Declaration's 'everyone' is not a lone bearer of rights.[223]

Det som vi ser här är att begreppet ”människovärde” å ena sidan tas som en självklarhet, å andra sidan kopplas det ihop med en specifik förståelse av den mänskliga personen. Människan konstitueras på ett väsentligt sätt av det nätverk av mänskliga relationer som hon är insatt i. Det är i detta mänskliga sammanhang som hennes värde bör erkännas, men det är även i detta sammanhang som hon själv bör bekräfta sina medmänniskor. Den kollektiva dimension som jag ovan har framhävt, inte minst när det gäller utövandet av juridiska mänskliga rättigheter, torde därmed åtminstone logiskt innebära att ett bekräftande av ens medmänniskor innesluter ett bekräftande av dessas rättigheter. För att åter hänvisa till Steiner och Alston:

> For many but not all rights declared in the treaties, the duty to respect reaches beyond states to individuals and nonstate entities. A person's right to bodily security or to vote imposes a correlative duty on all other persons to refrain from interfering with it (a classic 'hands-off' right).[224]

Hänvisas kan, liksom i citatet, till avsnitt 2.1.3 och tanken på en korrelation mellan ett rättsanspråk och motsvarande förpliktelser, varvid Jones och Shue ville tala om ”duties of avoidance, of protection and of aid”, samtidigt som ett mer gängse sätt vore att tala om förpliktelsen att respektera, skydda och uppfylla. När det i förstnämnda fall enligt Jones rör sig om att ”undvika att beröva ett rättssubjekt innehållet i en viss rättighet” så har vi att göra med ett bekräftande av människors rättigheter som inte enbart ankommer på stater utan på varje enskild människa, NGO etc.[225] För

[223] Glendon i Steiner & Alston 2000, 152–153.

[224] Steiner & Alston 2000, 182.

[225] Jones 1999, 67. Härmed inte sagt att det kan ställas juridiskt rättmätiga anspråk på en individ att uppfylla denna negativa förpliktelse, varvid denne ifall av en kränkning kunde ställas till svars. Jag återkommer till detta i kapitel 4.

att exemplifiera detta och samtidigt knyta ihop resonemanget i detta avsnitt, liksom i hela avsnitt 2.1, vill jag avslutningsvis ta upp rätten till frihet från tortyr, eller omänsklig eller förnedrande behandling eller bestraffning och hur Nickel ser att olika förpliktelser stödjer varandra i skyddet av denna rättighet.

> First, all persons and all institutions have duties to refrain from torturing, from using torture to achieve their ends. This part of the claim-against *is* universal in the sense of being against everyone. Second, each government has the duty or responsibility to protect people within its territory from torture, to take steps to prevent, deter, and stop torture. Negative duties to refrain fall on everyone; positive duties to protect fall on governments. In addition to these primary addressees of the right against torture, one can also identify secondary addressees who bear secondary or back-up responsibilities connected with the right against torture.[226]

Till den andra gradens adressater räknar Nickel innevånarna i ett land. Dessa borde bemöda sig om att skapa och upprätthålla ett politiskt system som respekterar och skyddar rätten till frihet från tortyr. Hit räknar han även FN och Världsbanken. ”They bear the responsibility of assisting, encouraging and – if necessary – pressuring governments to refrain from torture and to provide protection against torture.”[227] Även NGOs kan här nämnas. Det som exemplet visar är att *liksom en rättighet inte uttömmande kan fångas in i den binära relationens form, så kan värnet om en rättslig mänsklig rättighet inte uteslutande förverkligas genom att staters skyldigheter i relation härtill betonas*. Av citatet framgår att olika parter tänks samverka med varandra för att möjliggöra den faktiska förekomsten av en frihet från tortyr. Jag vill därför mena att vi inte heller utan att beakta detta faktum kan fånga in rättigheten ”i sin helhet”. Följaktligen vill jag, i likhet med flera av de människorättsteoretiker som jag har fallit tillbaka på i diskussionen, revidera bilden av en rättighet som uttryck för en relation mellan enbart två parter.

---

[226] Nickel 1993, 80–81. Jfr Jones 2001, 63–64.

[227] Nickel 1993, 81. Jfr Brems 2001, 428; Jones 2001, 68–69. För en kritik av den förståelse av människorättsanspråk och korrelerande förpliktelser som presenterats i detta avsnitt 2.1 se t.ex. Stammers 1995. Jag vill här ta fasta på en av Neil Stammers kritiska poänger gällande den socialdemokratiska approach till mänskliga rättigheter som Stammers ser bl.a. Shue som en representant för. En sådan approach bygger enligt Stammers på tanken på de mänskliga rättigheterna i grunden är moraliska. Mot dessa korrelerar universella förpliktelser som alla och envar har, individer såväl som institutioner. Trots detta lyckas approachen bara delvis överbrygga den klyfta mellan en privat och offentlig sfär som är så utmärkande för en liberal modell. Det är staten som skall värna om att mänskliga rättigheter inte kränks. Just i fråga om socioekonomiska rättigheter verkar approachen därför vara otillräcklig. Stammers 1995, 500–501. Stammers har här en viktig poäng, samtidigt som vi av diskussionen i detta avsnitt 2.1.6 kan se att försök görs i den riktning som han efterfrågar. Jag kommer för övrigt i avsnitt 2.3 och kapitel 4 att kritisera den moralförståelse som approachen faller tillbaka på. Jag menar samtidigt att detta inte behöver leda till att man helt förkastar det sätt på vilket en juridisk mänsklig rättighet beskrivs.

Frågan är bara hur man övertygande kan motivera och legitimera privata aktörers ansvarstagande. I denna avhandling står bl.a. individers ansvar vis-à-vis sina medmänniskor i fokus. Küng menar att ett led i att betona individers ansvar i relation till sina medmänniskors rättigheter vore att man antog en allmän förklaring där detta uttryckligen framhålls. Inom människorättskretsar har förslaget mötts med skepsis. Liksom vi sett här och i tidigare avsnitt är det en svår och mångfasetterad frågeställning om andra än statliga aktörer berättigat kan hållas juridiskt ansvariga för människorättskränkningar, och om det till alla delar är nödvändigt – eller ens möjligt – att på lagens väg göra detta ansvar gällande. Küng eftersträvar förvisso inget juridiskt bindande dokument utan ett ”etiskt komplement”. Men den fråga som jag menar trots allt infinner sig, är om detta är det rätta sättet att fånga in människors i dagsläget moraliska ansvar. Å ena sidan finns risken att en individs rättigheter inskränks på ett otillbörligt sätt. Å andra sidan kan vi fråga oss om det i själva verket finns en relevant skillnad mellan hur vi människor uppfattar och efterföljer rättsnormer och hur ett moraliskt ansvar begreppsliggörs, och att denna skillnad talar mot Küngs tillvägagångssätt. Vi finner emellertid även inom ramen för en teoretisk människorättsdiskussion tankegångar som delvis tyder på en liknande förståelse av moral som den Küng ger uttryck för. Man tänker sig att strukturen rättsanspråk-förpliktelser går att överföra till det moraliska planet, att det råder en analogi rätt-moral.[228] Jag återkommer till detta i avsnitt 2.3 och kapitel 4, och riktar då inte enbart kritik mot vissa drag i Küngs resonemang, utan även mot vissa tendenser i människorättslig diskurs. Jag vill peka på det jag kallar rätts-/rättighetsmetaforens begränsningar när det gäller att artikulera en moralisk verklighet.

Av vikt för denna senare analys är att jag i de följande avsnitten närmare studerar olika sätt att förstå relationen mellan rätt och moral beträffande rättens, och särskilt de mänskliga rättigheternas giltighet. Frågan om vad som vore giltig rätt kan nämligen kopplas ihop med frågan om vad som upplevs bindande för det egna handlandet. Och redan den korta sammanfattningen i detta avsnitt visar tydligt att även om mänskliga rättigheter idag långt har utvecklats till en juridisk diskurs, så verkar begreppet mänskliga rättigheter också innefatta någonting som går utöver den juridiska ”grammatik” som jag har försökt redogöra för i avsnitt 2.1. Eller för att uttrycka mig annorlunda, grammatiken verkar öppna upp för – inom ramen för denna avhandling – moraliska infallsvinklar.

---

[228] Det som t.ex. står klart av Nickels resonemang är att han ser genuina mänskliga rättigheter som både moraliska och juridiska rättigheter. På båda planen rör det sig om ett anspråk mot vilket ett antal förpliktelser korrelerar, detta bl.a. p.g.a. deras tyngd. ”If the moral grounds for human rights are substantial enough to override domestic law and justify risks of international conflict, they are also likely to generate obligations for individuals in matters subject to their control.” Nickel 1987, 43. Människor kan alltså moraliskt tillskrivas ett ansvar. Även Wellman och Scheinin talar om ett moraliskt plan på vilket anspråk och förpliktelser korrelerar. Se t.ex. Wellman 1995, 79–81; Scheinin 1999b, 7–8.

En öppenhet i den juridiska grammatiken ger sig till känna också på ett annat, besläktat sätt i analysen i avsnitt 2.1. Jag har vid ett par tillfällen återkommit till det som jag förstår som ett uttryck för människorättsbegreppets dynamik, och som följer av att vi vid ett studium av människorättsbegreppet å ena sidan har att göra med *human rights law* och å andra sidan ett vidare tal i termer av mänskliga rättigheter. Vad som utgör ens rättigheter i juridisk mening, och det som man uppfattar att borde innefattas i den juridiska artikulationen sammanfaller inte nödvändigtvis. Jag har visat att så är fallet genom att redogöra för hur *human rights law* är indelat i juridiskt och icke-juridiskt bindande dokument. Jag har pekat på att få av de juridiska rättigheterna är ”absoluta”. Utövandet av en rättighet kan ibland på vissa strikta grunder begränsas. Tolkningen av vad det innebär att t.ex. vara fri att yttra sig (yttrandefrihet) är inte heller huggen i sten. Istället har stater möjlighet att ta olika sociala och andra hänsyn när rättigheten s.a.s. implementeras i landet i fråga. Detta visar att de juridiska formuleringarna i sig i viss mån är öppna. Och vi ser också att begreppet genom historien har vidgats och omformulerats. Till den här aspekten av begreppet mänskliga rättigheter återkommer jag i avsnitt 2.3.

2.2 Olika föreställningar om mänskliga rättigheter och grunderna för deras rättsliga och moraliska giltighet

I det föregående avsnittet 2.1 presenterade jag genom ett studium av den internationella människorättsliga diskursen en förståelse av för denna avhandling centrala delar av mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp. I detta avsnitt 2.2 vill jag övergå till att med hjälp av ett antal grundläggande frågor identifiera olika teoretiska positioner, när det gäller att förstå den moraliska respektive rättsliga/juridiska giltigheten hos mänskliga rättigheter (*human rights law*). En orsak till att det är viktigt att diskutera detta trots att det t.ex. går att peka på en omfattande folkrättslig kodex på området, är de kontinuerliga kränkningar som ställer oss inför frågan om hur övertygande motiveringarna för *human rights law* giltighet egentligen är. I ljuset av detta faktum söker Küng stöd i den motivation religiösa och etiska livsåskådningar kan tillhandahålla.

Jag vill inleda med att konstatera det följande. Det vore förenklat att se de positioner som utkristalliserar sig när man frågar efter rättens relation till en utomrättslig verklighet som antingen naturrättsliga eller rättspositivistiska positioner, och härvidlag inte beakta det faktum att dagens positioner skiljer sig från det som kanske kan ses som originalen.[229] I klargörande syfte vill jag likväl använda mig av dessa termer som övergripande beteckningar för olika sätt att lägga tyngdpunkten när frågan om relationen mellan rätt och moral i fråga om rättens giltighet kommer på tal. Att det inte handlar om vattentäta skott kommer att visa sig vid ett närmare studium av da-

[229] Jfr Zajadło 1999, 17. Modern rättsteoretisk debatt är mångfasetterad. Inläggen i denna debatt ställer sig i olika hög grad förstående till naturrättslig respektive rättspositivistisk tradition.

gens positioner. Som ett tredje alternativ ämnar jag, i anslutning till Ulrich, presentera konstruktivistiska (diskursetiska) positioner. Detta är viktigt inte minst eftersom föreställningen om, att den diskursiva formen i viss mening bidrar till rättigheters juridiska och moraliska giltighet, har anknytningspunkter med globaletiska föreställningar om förtjänsterna hos detsamma tillvägaggångssättet.

Därtill är det värt att nämna att Ulrich gör en uppdelning i fyra teorier om mänskliga rättigheter och deras universella giltighet, en naturrättslig teori (mänskliga rättigheter som en transcendent norm), en rättspositivistisk teori (mänskliga rättigheter som positiv rätt), en globaletisk teori (mänskliga rättigheter grundar sig på traditionella kulturella och religiösa värden), samt slutligen en konstruktivistisk teori (mänskliga rättigheter är historiska konstruktioner som svarar mot den ökade globala integrationens behov). När det gäller den sista positionen stöder han sig långt på Jürgen Habermas' tänkande. De två första förstår Ulrich som de enda etablerade positionerna. Samtidigt konstaterar han att de i den moderna filosofiska debatten har hamnat i ett dödläge som de två övriga positionerna försöker ta sig ur. De tre senare förenas därtill i sina försök att erbjuda en s.k. postmetafysisk tolkning av de mänskliga rättigheternas natur.[230] Utan att närmare kritiskt ta ställning till dem här, anser jag att dessa antaganden hos Ulrich är intressanta. De understryker värdet av en gemensam behandling av naturrättsliga, rättspositivistiska och diskursetiska positioner, samt en diskussion av Küngs globaletiska projekt i relation härtill.[231]

Innan jag går in på behandlingen av nämnda positioner, konstaterar jag att det här inte rör sig om en uttömmande presentation av de olika positionerna. Tvärtom inskränker jag mig till ett studium av dessa positioner utifrån vissa frågeställningar som är av grundläggande betydelse inom ramen för min avhandling. I avsnitt 2.1.3 ringade jag in en juridisk mänsklig rättighet som ett *rättssubjekts* (A) anspråk på ett

[230] Ulrich 2001, 196–197. Ulrichs indelning är här enkel. Vi kommer framöver att se att en naturrättslig teori även kan utvecklas i en "rationell" istället för en "metafysisk" riktning. En annan indelning som t.ex. görs i fråga om hur man rättfärdigar mänskliga rättigheter, är i en naturrättslig, en positivistisk, samt en etisk och dualistisk position. Tomás Mallen 1993, 63–64, 67. När det gäller de mänskliga rättigheternas ursprung presenterar Jerzy Zajadło Jerome J. Shestacks reflektioner kring detta. Denne delar in teorierna i fyra grupper: religion; naturrätt (natural law): den autonome individen; positivism: statens auktoritet; marxism: människan som en djurart; en sociologisk approach; process och intressen. Zajadło 1999, 17.

[231] Den tredje positionen står som en övergripande term inom ramen för vilken vi kan återfinna det som jag som en tredje position nedan behandlar som diskursetiska positioner. Ulrich tar här fasta på Habermas och Rawls, den förstnämnda blir även föremål för mitt intresse. Ulrich 2001, 214. Ulrich anser att alla fyra teorier fångar in något centralt gällande de mänskliga rättigheternas natur, men att endast den konstruktivistiska modellen erbjuder ett fruktbart sätt att närma sig frågan om de mänskliga rättigheternas universella giltighet. Ulrich 2001, 197. Den tredje modellens ytterst politiska förankring motiverar att jag inom ramen för en avhandling i teologisk etik inte behandlar den mer utförligt än de övriga två, utan koncentrerar mig på den globaletiska positionen som ett försök att komma ur ett dödläge och ge ett bidrag till den människorättsliga diskussionen.

objekt (X), med följden att det uppstår en *förpliktelse för en, flera andra parter* (B). Jag vill med Alan Gewirth åskådliggöra detta på följande sätt:

> A has a right to X against B by virtue of Y.

Y står i denna formel för *grunden* för rättigheten.[232] Vi kan tala om rättighetens giltighetsgrund, och jag gör här följande iakttagelse. Begreppet rättigheter är nära kopplat till begreppet ”rätt”. Någonting är i sin tur ”rätt” om det är förenligt med kriterier för vad som vore det rätta.[233] Det unika med mänskliga rättigheter som rättsnormer är omfattningen av deras giltighetsanspråk.[234] Liksom jag konstaterade i avsnitt 2.1.1, gör de anspråk på att vara allmängiltiga. De menar sig ge uttryck för det som vore rätt på ett allmänt plan (2.1.5) oberoende av kulturellt sammanhang. Detta har ställt, och ställer alltjämt bl.a. teoretiker inför frågor om hur de rättfärdigas i moraliskt och/eller juridiskt hänseende. Sådana frågor besvaras olika, och av detta följer att vi på ett allmänt plan och i belysande syfte kan dela in svaren med hjälp av följande allmänna analysfrågor. Är det formella eller innehållsliga aspekter som framhävs när frågan rör *human rights law* giltighetsgrund? Som en följd av hur denna fråga besvaras, kan man ytterligare fråga huruvida mänskliga rättigheter uppfattas som en moralisk och/eller enbart juridisk diskurs, dvs. på vilket plan rättfärdigas de primärt? Eller annorlunda uttryckt, hur vill man att vi skall förstå anspråket på allmängiltighet för att om möjligt nå bortom kritiken mot mänskliga rättigheter som specifikt ”västerländska”?[235]

2.2.1 Nya naturrättsliga positioner

Med behandlingen av denna första position kommer jag direkt in på vissa problem, som de senare positionerna har kommenterat, var och en på sitt sätt. Inte nog med att naturrättsliga positioner av hävd har byggt på vissa kunskapsteoretiska premisser som idag uppfattas som problematiska och som jag tar upp längre fram. Själva den naturrättsliga traditionen är så nära sammankopplad med västerländsk historia att en teori om mänskliga rättigheter som bygger vidare på den inte kan undgå att kritiseras som kulturspecifik, eller t.o.m. avvisas som etnocentrisk. Den naturrättsliga traditionen har likafullt haft inflytande på nutida människorättsdiskurs, och det är

---

[232] Gewirth 1982, 2. Som ett ytterligare element utöver A, X, B och Y nämner Gewirth rättens ”natur”. På denna punkt menar jag att vi får dra oss Hohfelds distinktion mellan anspråk, frihet, makt och immunitet till minnes, liksom mitt antagande om att en rättighet är ett kluster, ett system där dessa element kan ingå i olika utsträckning (2.1.3).

[233] Se t.ex. Freeman 2002, 5.

[234] Ulrich 2001, 198. Se även Ulrich 2001, 199–200.

[235] Jag studerar alltså t.ex. inte vilken funktion mänskliga rättigheter specifikt skulle fylla *inom* ramen för ett visst rättssystem, utan det som intresserar mig är hur man uppfattar dynamiken mellan rätten och en utomrättslig verklighet.

möjligt att skönja indirekta kopplingar till ett naturrättsligt tänkande, även när detta inte explicit kommer till uttryck genom valet av terminologi. Ett exempel på detta är tanken på att mänskliga rättigheter sätter upp gränser för statligt maktutövande i relation till dess medborgare. Här kan vi skönja en koppling till den funktion s.k. naturliga rättigheter har tillskrivits inom ramen för socialkontraktsteorier.[236]

Ett annat skäl till att det är viktigt att studera naturrättslig teoribildning är att vi i diskussionen om mänskliga rättigheter inte sällan finner ett omnämnande av något som ”moraliska rättigheter”. Detta tal, som jag skall analysera ett exempel på i avsnitt 2.3.2, behöver naturligtvis inte uttryckligen vara kopplat till en naturrättslig förståelse av rättens grund. Men talet i sig aktualiserar liknande kritiska kunskapsteoretiska och ontologiska spörsmål som de, som kommer att ställas i detta avsnitt.[237] Presentationen nedan har följande struktur. Först sker en allmän framställning av centrala tankelinjer i naturrättslig teoribildning, tankelinjer som synes förena olika naturrättsliga positioner. Därefter övergår jag till att beskriva tendenser till naturrättsligt tänkande i nyare diskussion om mänskliga rättigheter.[238] Slutligen för jag en sammanfattande kritisk diskussion om problem med en naturrättslig förståelse av relationen mellan rätt och moral i relation till begreppet mänskliga rättigheter.

Naturrättstänkandets rötter kan spåras tillbaka till det antika Grekland. Under medeltiden och upplysningstiden inföll blomstringsperioder under vilka vi kan återfinna ett antal olika sätt att fånga in det som utgör grunden för ett tal om en naturlig lag och/eller naturliga rättigheter.[239] Men trots den variation som möter oss när vi studerar naturrättsligt tänkande genom historien menar teoretiker att vi kan finna vissa drag som är gemensamma för olika naturrättsliga teorier. Ett gemensamt grundläggande drag är att den positiva rätten ytterst tänks grunda sig på något utanför sig själv, något objektivt som vi människor kan nå insikt om.[240] Men beroende på naturrättslig teori har, som jag redan konstaterade i inledningen till denna avhandling, det sätt på vilket man tänkt sig att denna insikt kan nås, och källan till insikt växlat. I metafysisk naturrättslära, såsom vi påträffar denna i medeltida och delvis även nutida

---

[236] Ulrich 2001, 203–204.

[237] Jfr Tomás Mallen 1993, 76–77.

[238] Målet med det här avsnittet är att strukturera olika naturrättsliga positioner i förhållande till mänskliga rättigheter idag. Jag bygger primärt min redogörelse på ett antal översiktsframställningar i artikelform om olika sätt att rättfärdiga talet om mänskliga rättigheter. Jag presenterar dem och relaterar dem till varandra.

[239] Jfr Ulrich 2001, 201; ”Viewed in such a broad perspective, the natural law tradition is of course not monolithic but rather a loosely defined cluster of theories about human rights that hold certain basic premises in common.”

[240] Ulrich uttrycker t.ex. detta på följande vis. ”The first and most important premise of natural law theories is that there exists a law that supercedes the authority of positive law as set forth in national legislation.” Ulrich 2001, 201. Jfr Kekkonen 2002, 69.

katolskt naturrättstänkande, antas människan med hjälp av sitt förnuft kunna nå insikt om en lag som är nedlagd i skapelsen. Denna naturliga lag återspeglar den eviga lag som har sin upprinnelse hos Gud.[241]

I den sekulära, rationalistiska naturrättstradition som fr.o.m. 1600-talet utvecklas i kritik mot den religiösa naturlagstraditionen tar man avstånd från tanken på en yttersta förankring i en gudomlig lag. Man vill skilja talet om en naturlig lag från religionen. Det ligger då närmare till hands att söka grunden till den naturrätt man fortsättningsvis vill hävda genom ett studium av den mänskliga naturen, där särskilt människans förmåga till rationellt tänkande framhävs.[242] Denna utveckling i det naturrättsliga tänkandet har även motiverat teoretiker att dela in det naturrättsliga tänkandet i naturlags- och naturrättsteorier beroende på den utformning teorierna tar sig.[243] Övergången från ett teologiskt till ett sekulärt filosofiskt paradigm sker dock gradvis, och enligt Ulrich kan vi genom den moderna eran återfinna positioner som rör sig mellan dessa två paradigm.[244] Som jag konstaterade i avhandlingens inledning använder jag ”naturrättsteori” som en samlande beteckning i min allmänna

---

[241] Hemberg 1975, 14; Asheim 1994, 34; Shestack 2000, 37; Kekkonen 2002, 69. Insikt i den gudomliga lagen antas även kunna nås genom de heliga skrifterna och kyrkan. Den naturliga lagen kan dock inses oberoende av om man är kristen eller icke-kristen i det att den kan inses med förnuftet. Blomgren 1997, 25–26. För en kort exposé över Thomas av Aquinos tänkande kring förhållandet mellan gudomlig lag, naturlig lag och positiv rätt, se Rentto 2001a.

[242] Hemberg 1975, 14; Tomás Mallen 1993, 69; Korkman 2001, 95–97; Ulrich 2001, 201. Orsakerna till denna förändring från en objektiv till en subjektiv naturrätt står att finna i den sekularisering och religiösa splittring som präglade 1500- och 1600-talets Europa. Den tanke om ett för alla människor gemensamt goda som hade varit dominerat teologiskt och filosofiskt tänkande, och som hade sin grund hos Aristoteles, ifrågasattes när man såg hur samhället utvecklade sig. Idén om en ”värdepluralism” vann understöd. Man ansåg att det var möjligt av att rättfärdiga olika uppfattningar om vad som vore ett gott mänskligt liv. Blomgren 1997, 26–27. Jfr Korkman 2001, 92–95. Termen ”värdepluralism” är möjligtvis något missvisande. Det kan leda tankarna till en relativ syn på moralen som den rationella naturrättens grund. Detta var dock inte fallet.

[243] Se t.ex. Blomgren 1997, 27–57, som delar in den naturrättsliga traditionen i en naturlags- och en naturrättstradition med hjälp av ett antal kriterier. En grundläggande skillnad är enligt Blomgren att den senare traditionen avvisar tanken på en naturlig lag, ett gemensamt högsta goda för alla människor, tanken på en s.k. naturlig socialitet, samt de naturliga plikter och skyldigheter mot medmänniskan (som därmed har motsvarande rättigheter) som följer av att hon är insatt i ett socialt sammanhang. Blomgren 1997, 56. Juha-Pekka Rentto anser att vi bakom talet om en naturlig lag alternativt naturliga rättigheter finner två skilda förståelser av moral. Han menar vidare att dagens västerländska tänkande om moral och juridik kan delas in i två traditioner beroende på om man talar i termer av naturliga rättigheter, eller det som Rentto benämner naturens lag. Sistnämnda beteckning väljer han för att framhäva släktskapet främst till faktiska lagar i naturen, och inte till en uppsättning positiva rättsnormer. Rentto 2002, 122, samt 122 (not 3).

[244] Ulrich 2001, 201–202. Freeman påpekar t.ex. att John Locke förvisso menade att rättigheter som var subjektiva och individualistiska, men att dennes politiska världssyn var teocentrisk. Talet om naturliga rättigheter står i ett spänningsförhållande till tanken på ett gemensamt gott för samhället. Freeman 2001, 124–125. Johannes Michael Schnarrer delar för sin del in den naturrättsliga teoribildningen från Thomas Hobbes och Hugo Grotius framåt i tre olika huvudsakliga ansatser; en individualistisk, en social, och en personalistisk. Schnarrer 1999, 66–78.

diskussion. I vissa fall gör jag likväl en klar uppdelning mellan ett naturlags- och ett naturrättstänkande.

Gemensamt för både religiösa och sekulära naturrättsteorier är att man betonar en för alla människor gemensam mänsklighet som ett grundläggande värde. Härvid framhäver man vissa mänskliga drag, och som något unikt för människan: den moraliska kvalitet man igenkänner i människovärdet, och rättigheter till skydd härför.[245] Det är dock det senare naturrättstänkandet med dess utpräglat individualistiska människosyn och tal om subjektiva naturliga rättigheter som i första hand har kommit att förknippas med nutida mänskliga rättigheter.[246] För att sammanfatta tillbakablicken över naturrättens historia vill jag hänvisa till Perry som väl fångar in den gemensamma nämnaren i olika naturlagsteorier genom att konstatera att kärnan då som nu (eg. anm.) utgörs av antagandet om att: ”the basic principles of morals and legislation are, *in some sense or other*, objective, accessible to reason and based on human nature”.[247]

Naturrättstänkandet utgår således från att det ”existerar” en normativ verklighet, i en eller annan utformning, som är oberoende av mänsklig erfarenhet, för att bruka Sundmans terminologi.[248] Den moraliska ”kunskap” som kan nås om denna normativa realitet är, enligt Perry, insikt om det som krävs för att vi skall kunna tala om ett autentiskt mänskligt liv.[249] Och man antar att det rör sig om principiell vägledning som ytterligare måste preciseras i den positiva lagens form.[250] Omvänt tänker man sig, att man kan studera befintlig positiv rätt i ljuset av de insikter man har skaffat sig och bedöma om denna rätt till alla delar är giltig eller inte. Hemberg formulerar detta i form av en naturrättslig tes; ”det finns en naturrätt och (...) den bör utgöra moralisk norm för den positiva rätten”.[251] Här vill jag emellertid göra ett förtydligande med hjälp av Hemberg. Denne skiljer mellan en naturrättslig teori, som hävdar att rätten för sin rättsliga giltighet är beroende av vissa utomjuridiska faktorer, och en naturrättslig teori, som hävdar att rätten för sin moraliska giltighet är beroende av vissa utomjuridiska faktorer. Jag håller med Hemberg om att den senare positionen inte

[245] Ulrich 2001, 202.

[246] Nickel, 1987, 7–8, samt Tomás Mallen 1993, 69.

[247] Perry 1998, 6, som här citerar N. J. O’Connor.

[248] Sundman 1996, 57. Se även Dworkin 1997, 160.

[249] Perry 1998, 6–7. Perry är medveten om att detta är en vid definition som kan omfattas av en rad teoretiker som i övrigt i stora stycken skiljer sig från varandra. Perry 1998, 6–7, 68.

[250] Se t.ex. Blomgren 1997, 26; Rentto 2001a, 84–85; Hall 2002, 274; Kekkonen 2002, 70–71. Kekkonen menar att det här kommer in ett subjektivt element i naturrätten, i det att ett fastställande av det som vore förenligt med en naturlig lag (oberoende om det handlar om en teologisk eller sekulär position) ytterst äger rum mot bakgrunden av ens moraliska övertygelser (arvomaailma). Kekkonen 2002, 70.

[251] Hemberg 1975, 15.

nödvändigtvis är oförenlig med en rättspositivistisk position.[252] Detta är också en position som vi återfinner i nyare naturlagstänkande. En lag kan fortsättningsvis vara formellt juridiskt giltig, giltig i teknisk mening, även om den på basis av sitt innehåll uppfattas som moraliskt förkastligt, som orättvis eller korrupt.[253]

I vilken form påträffar vi inslag av naturrättsligt tänkande i nyare rättsteoretisk och rätts- och moralfilosofisk diskussion om mänskliga rättigheter? I det att mänskliga rättigheter kan ses som en annorlunda rättsform, som juridik med en öppning mot moralen, bör man vara medveten om att det som verkar öppna upp för ett utomjuridiskt resonemang inte av detta enkla skäl får likställas med ett naturrättsligt tänkande. Likväl återkommer inte minst efter det andra världskriget samtidigt, om än i förmildrad form, ett uttryckligen naturrättsligt tänkande som ett alternativ till det rättspositivistiska paradigm som har varit förhärskande.[254] De flesta nya strömningarna försöker dock skaka av sig den ”metafysiska manteln”.[255] Detta uppfattas som oundvikligt i ljuset av den kritik som traditionell naturrättslig teoribildning har mött. Dess sätt att gå till väga för att slå fast grunderna för giltig lag anses ohållbart, eftersom det tycks innefatta att man från det som *är* sluter sig till hur någonting *bör* vara. Detta har allmänt kommit att betecknas som en omöjlighet, som ett ”naturalistiskt felslut”.[256] I ny naturrättslig teoribildning möter vi därför försök att kringgå det naturalistiska felslutet och överbrygga klyftan mellan ”vara” och ”böra” inom rättens ramar.[257] Samtidigt baserar sig det naturrättsliga tänkandet paradoxalt nog på ett icke-accepterande av David Humes giljotin, som det naturliga felslutet även kallas. Och i det nya naturrättsliga tänkandet kvarstår föreställningen om en mänsklig verklighet

---

[252] Hemberg 1975, 21. Hemberg tänker sig att alternativ två kan harmoniera med en rättspositivistisk position, men att definiendum, dvs. ”naturrättslig teori” inte bör användas eftersom termen är alltför belastad. Hemberg 1975, 21.

[253] Denna position finner man bl.a. hos John Finnis, som är en av de främsta företrädarna för naturlagstänkande idag. Neil MacCormick konstaterar därför att Finnis position på denna punkt inte nödvändigtvis skiljer sig från ett rättspositivistiskt sätt att tänka. MacCormick 1992, 108–109. Se även Hall 2001, 272–273. För en redogörelse för hur Finnis förstår rättens relation till en utomrättslig verklighet, se t.ex. Rentto 2001b, samt MacCormick 1992. Jfr Sundman 1996, 54–59. Finnis och den skolbildning han företräder, och som benämns den nya naturlagsskolan (”the new natural law theory” eller ”the Grisez-Finnis school”), försöker i fråga om mänskliga rättigheter finna en medlande position mellan talet om en objektiv naturlig lag och subjektiva individuella rättigheter. Rentto 2001b, 321. För en kritik av Finnis’ resonemang om mänskliga rättigheter och s.k. moraliska absoluta. Se Perry 1998, 95–106. Se även O’Donovan 2002, 111–128.

[254] Tomás Mallen 1993, 70.

[255] Shestack 2000, 42–43. Det traditionella sätt att förstå naturrätten som utgår från en rättslig ordning som är överpositiv och skild från den positiva rätten, lever vidare i nythomistisk teoribildning. Tomás Mallen 1993, 71. Se även Rentto 2001b, 319–320.

[256] Se t.ex. MacCormick 1992, 106–107, samt Schockenhoff 1996, 21–22.

[257] Shestack 2000, 43. Se Rentto 2001b, 323–324, för en redogörelse för hur Finnis försöker kringgå detta felslut.

som föregår den positiva rätten och efter vilken denna rätt måste rätta sig för att vara legitim.

Beatriz Tomás Mallen vill klassificera den inriktning som ett *uttalat* naturrättsligt tänkande tar som deontologisk, i det att man här talar för en moralisk värdering av den positiva rätten i ljuset av vissa kriterier. Alternativt menar man att rätten måste utformas i enlighet med en rad i grunden överpositiva rättsliga principer.[258] Majoriteten av det som Jerome J. Shestack benämner ”kvalificerade eller modifierade naturrättsliga eller kärnteorier” tycks falla in under denna ”deontologiska” rubrik. Ty de strävar enligt honom efter att identifiera värden som varje positivt rättssystem borde återspegla. Man tänker sig t.ex. att varje rättvist (och världsomspännande) rättssystem som ett ”kärnpostulat” bör erkänna individens frihet eller autonomi som ett värde. Shestack menar att dessa teorier har haft ett stort inflytande på människorättsliga normer så som vi återfinner dem i internationell *human rights law*. Ur principerna om personens grundläggande frihet och autonomi kan man enligt Shestack också logiskt härleda såväl rättigheter som skyddar personens integritet som den princip om icke-diskriminering som är grundläggande inom *human rights law* systemet.[259]

Ett annat gemensamt drag för de teorier Shestack här nämner, och som jag vill koppla till tanken på naturrätten som en moralisk värdering av den positiva rätten, är föreställningen om en s.k. naturlig nödvändighet. Med detta förstår Shestack teoriernas behov att slå fast att ”vissa sätt att behandla människor (...) är så grundläggande för det vi kallar ett samhälle, att det är mer meningsfullt att se dessa som konstituerande för män och kvinnor som sociala varelser än som artificiella konventioner”.[260] Det tänks inte röra sig om i vetenskaplig mening verifierade påståenden, utan om förutsättningarna för att det skall vara meningsfullt att kalla ett liv ”mänskligt”. ”To use a linguistic metaphor, humanity is a grammatical form of which certain basic human rights are a necessary part.”[261] Juridiska mänskliga rättigheter (och naturliga rättigheter) är då tänkta att skydda det mänskliga livet i detta avseende.

---

[258] Tomás Mallen 1993, 71, 76. Tomás Mallen skiljer, med hänvisning till Eusebio Fernández, mellan traditionell/ontologisk och förmildrade/deontologisk naturrätt. Tomás Mallen 1993, 71. Skotten mellan olika teoribildningar är allt annat än vattentäta. Ett deontologiskt drag kan man återfinna oberoende av om tänkandet är uttryckligen naturrättsligt eller inte.

[259] Shestack 2000, 43–44. Shestack menar att vi här återfinner inflytande av kantianskt tänkande. Se Sundman 1996, 60–64, för en diskussion om rättfärdigande av mänskliga rättigheter utgående från kantianskt tänkande. För en kort diskussion om i vilken mening drag av en naturrättstradition kan återfinnas hos Kant, se Blomgren 1997, 45–47.

[260] Shestack 2000, 43; ”some modes of treatment of human beings are so fundamental to the existence of anything we would be willing to call society that it makes better sense to treat an acceptance of them as constitutive of man and woman as social beings rather than as artificial conventions.”

[261] Shestack 2000, 43–44.

Även om vi här rör oss på ett begreppsligt plan, är logiken i sättet att argumentera inte unik för det som Shestack benämner kvalificerade eller modifierade naturrättsliga eller kärnteorier. Tvärtom menar jag, att teorierna på denna punkt närmar sig det som Perry benämner den huvudsakliga nya *naturlags*positionen. Denna position bygger sitt tal för mänskliga rättigheter på idén om att alla eller nästan alla människor delar vissa centrala drag (characteristics), och i denna mening en natur. Perry menar t.o.m. att detta är *den* idé som talet om mänskliga rättigheter vilar på.

> The "natural law" that the idea of human rights presupposes is simply that all (or virtually all) human beings share some significant characteristics, in that sense they share a "nature", in virtue of which some things are good for every human being – some things are valuable for (and, so, should be valued by) every human being – and some things are bad for every being – some things are harmful to (and, so, should be disvalued by) every human being.[262]

Perry överför här direkt sin definition av vad moralisk kunskap är enligt naturrätten på idén om mänskliga rättigheter. Vi människor tänks kunna nå insikt om de principer som bör ligga till grund för moral och rätt. Principerna rör, som moralisk kunskap, förutsättningarna för mänskligt välbefinnande och tänks i någon mening vara objektiva och basera sig på den mänskliga "naturen".[263] Man argumenterar på ett empiriskt plan. Från det som kunde ses som betingade kulturella faktorer (sociala konventioner) skiljer man åt sådant som i en eller annan mening vore allmänmänskligt,[264] och som pockar på skydd i form av mänskliga rättigheter, uttalat moraliska och/eller juridiska. Mänskliga rättigheter förstås i nyare naturrättslig diskurs som i grunden moraliska rättigheter. Den positiva rättens form, juridisk inkorporering, är inte en förutsättning för att rättigheterna skulle kunna sägas existera. Rättens uppgift är snarare att utgöra ett effektivt skydd och en garant för dem.[265] I ljuset av hur rätten lyckas med detta och hur den lyckas förkroppsliga de principer som bör vara vägledande när den utformas bedöms den som legitim, dvs. moraliskt giltig eller inte.

Detta sätt att logiskt bygga upp argumentationen behöver inte förknippas med en naturrättslig helhetsposition, eller ens tolkas i den riktningen. I diskussion om grunderna för ett tal om mänskliga rättigheter verkar det nämligen vara ett allmänt (och logiskt) tillvägagångssätt att man försöker ringa in grundläggande behov, "fundamental interests", som bör tryggas varje människa. Jag menar att man på denna punkt bl.a. kommer nära den position som Tomás Mallen lyfter fram som en etisk

---

[262] Perry 1998, 68. "Should" ("should be valued", "should be disvalued") är hypotetiskt snarare än kategoriskt. Perry 1998, 68 (not 43). Även Ulrich menar att paradigmet om en naturlig lag fortsättningsvis formar vår förståelse av mänskliga rättigheter. Ulrich 2001, 201.

[263] Perry 1998, 68.

[264] Sundman 1996, 55. Se även Perry 1998, 70.

[265] Tomás Mallen 1993, 71. Jfr Sundman 1996, 54; Rentto 2002, 148.

position för rättfärdigande av mänskliga rättigheter[266]. Man närmar sig också de religiösa och sekulära teorier som enligt Shestack primärt argumenterar för mänskliga rättigheter i termer av ett skydd för människans värde, och vilka han skiljer åt från de teorier i vilka talet om rättigheter som naturliga rättigheter eller kärnrättigheter står i centrum och som han betraktar som naturrättsliga teorier.[267] Men som A. E. Perez Luño uttrycker det: ”varje försök att förankra de mänskliga rättigheterna i en uppsättning värden som föregår och är mer grundläggande än den positiva rätten, ger medvetet eller omedvetet uttryck för ett naturrättsligt perspektiv”.[268]

I det här och de två följande avsnitten studerar jag olika sätt att argumentera för de mänskliga rättigheternas giltighet. Analysen görs genomgående med förbehållet att mänskliga rättigheter utgör en speciell rättsform. I det presenterade materialet utkristalliserar sig två grundpositioner som vardera för vidare en form av traditionell naturrättslig argumentation som ett alternativ till en strikt rättspositivistisk position. För det första påträffar vi positioner som bygger vidare på en rationalistisk syn på naturrätten och som har tagit intryck av kantianskt tänkande. Infallsvinkeln är begreppslig. Argumentationen stödjer sig inte på empiriska iakttagelser, utan man utgår från att själva begreppet människa är normativt laddat.[269] Människan uppfattas som

---

[266] Den etiska, eller axiologiska position som Tomás Mallen presenterar och som hon menar att långt sammanfaller med det hon identifierar som deontologiska naturrättsteorier utgår, precis som de Shestack kallar modifierade eller kvalificerade naturrättsliga eller kärnteorier, från idén om att mänskliga rättigheter omfattar de krav som oundvikligen måste mötas för att vi skall kunna tala om ett värdigt mänskligt liv. De avleds ur idén om ett människovärde. I argumentationen verkar man, som jag ser det, röra sig på ett begreppsligt plan. Genom att tala om ”moraliska rättigheter” försöker man artikulera tanken på att mänskliga rättigheter både utgör etiska krav och (juridiska) rättigheter. Som förrättsliga rättigheter är de ofullständiga i avsaknad av ett erkännande i den positiva rättens form. Samtidigt är de i förrättslig form tillräckligt livaktiga för att kräva detta erkännande, samt för att kunna fungera som en kritik av den positiva rätten på olika punkter där denna brister i erkännande och skydd av rättigheterna. Tomás Mallen 1993, 75–76.

[267] Shestack 2000, 53–54. Se även Rentto 2002, 141. Gewirth tänker sig att teorier som rättfärdigar mänskliga rättigheter utifrån ett tal om ett människans värde antingen menar att människor har rättigheter därför att de har ett värde, ”the rights would have (...) an intrinsic (...) value in relation to dignity”, eller så är rättigheterna nödvändiga instrument för att skydda detta värde. I båda fallen rör det sig dock om att människor har vissa karakteristika som rättfärdigar att de tillskrivs rättigheter. Gewirth 1982, 27. För en kort redogörelse för fem olika teologiska grundmodeller för rättfärdigande av mänskliga rättigheter, se Huber & Tödt 1977, 64–73. Se även Sundman 1996. För en exposé över andra försök att ringa in grundläggande mänskliga goda, och däribland Finnis’ försök, se Alkire 2002, 73–110.

[268] Perez Luño i Tomás Mallen 1993, 77; “cualquier intento de cifrar la fundamentación de los derechos humanos en un orden de valores anterior al derecho positivo, es decir, preliminar y básico respecto a éste, se sitúa, consciente o inconscientemente, en una perspectiva iusnaturalista.” Shestack uttrycker detta som att även en sekulär teori kan ha ”a natural rights ring to it”. Shestack 2000, 54.

[269] Naturrättsliga teorier bör, för att kunna argumentera för de mänskliga rättigheternas universalitet, samtidigt anta att förståelsen av vem ”människan” delvis är oberoende av det sociala sammanhanget, i det att människor stämmer överens i sina förståelser och t.ex. gemensamt bejakar att människan är en rationell varelse.

en autonom varelse i egenskap av vilken hon bör behandlas på ett visst sätt.[270] Detta innefattar att hon bör tillerkännas vissa rättigheter på det moraliska och på det juridiska planet. Naturliga rättigheter och mänskliga rättigheter blir i viss mening utbytbara termer. Ur föreställningen om människan härleder man vissa principer som följaktligen till sitt ursprung är överpositiva och vilka, som rättsliga principer, bör genomsyra rätten. Mänskliga rättigheter i den positiva rättens form skall skydda människan. I form av naturliga, alternativt ”moraliska”, rättigheter utgör de samtidigt en kritisk moralisk värderande instans i förhållande till den positiva rätten. (Och det är medelst en abstrakt diskussion som man ger skäl för varför de mänskliga rättigheterna vore universellt giltiga.[271]) Den positiva rättens form är inte en förutsättning för att rättigheterna skall antas existera.

För det andra har vi positioner som argumenterar för behovet av mänskliga rättigheter på empiriska grunder och upptar element av klassiskt naturlagstänkande. Utgångspunkten är att det finns vissa goda/värden/behov som är gemensamma för alla människor och av så grundläggande betydelse att vi kan kalla dem förutsättningar för ett meningsfullt mänskligt liv. Juridiska mänskliga rättigheter kan här utgöra ett av flera sätt att möta kravet på skydd av dessa grundläggande goda,[272] och det är samtidigt i ljuset av dessa goda som den positiva rätten bedöms (och teoretiskt därmed även människorättsliga rättsnormer[273]). Emedan rättigheterna tänks svara mot moraliska krav som härleds ur den empiriska verkligheten, följer logiskt att de mänskliga rättigheterna man erkänner bör uppfattas som allmängiltiga. I annat fall skulle de basera sig på betingade drag hos den mänskliga naturen. Till den position som Perry benämner en naturlagsposition kan dock såväl teoretiker som argumenterar för mänskliga rättigheter på en empirisk bas, som teoretiker vars argumentation rör sig på ett begreppsligt plan i viss utsträckning räknas. Detta visar att skotten mellan de olika positionerna inte är vattentäta. Samtidigt kan drag av naturlagstänkande

---

[270] Se t.ex. Rentto 2002, 139, för en redogörelse för den föreställning om människan som en fri varelse som bildar grunden för västerländskt tänkande kring rätt och moral. För Kant bygger det moraliskt giltiga inte på kunskap om den empiriska verkligheten, det grundar sig på det rena praktiska förnuftet. Se Sundman 1996, 60–61; Blomgren 1997, 46–47.

[271] Deontologisk naturrätt måste här hävda att grundläggande/mänskliga rättigheter (kärnrättigheter hos Shestack) är oberoende av historiska kriterier. I annat fall kunde de förlora sin giltighet under nya historiska omständigheter. Tomás Mallen 1993, 71–72. På lika vis måste den etiska teoribildningen som vill hävda att mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter existerar före varje juridisk inkorporering anta att de konkreta historiska utformningarna av mänskliga rättigheter i det konkreta historiska ögonblicket vore universellt giltiga som moraliska krav (på värdighet, frihet och jämlikhet för människan). Kraven är konstanta, de historiska uttrycken ändrar. Tomás Mallen 1993, 70–71, 75, 77.

[272] Jfr Tomás Mallen 1993, 74; Rentto 2002, 141, 149.

[273] Mänskliga rättigheter är enligt en ny naturlagsposition liksom annan positiv rätt moraliskt giltiga i ljuset av det moraliska syfte de tjänar, dvs. de goda de tänks främja. Det är alltså inte uteslutet att vissa rättsliga uttryck kan bedömas som moraliskt icke-giltiga. Rentto 2002, 152–153.

delvis tolkas som allmänna drag i nyaristoteliskt tänkande,[274] istället för att kopplas samman med traditionell teoribildning på naturrättens område.

För båda positioner spelar mänskliga rättigheter en dubbel roll, som positiv rätt och som en kritisk instans gentemot densamma.[275] Rättigheternas giltighet står dock i grunden att finna utanför rättens ramar, utanför det som framtagits som rättsnormer. Tomás Mallen hävdar att det här inte, i ljuset av de positioner hon har studerat, föreligger någon större skillnad mellan dem som vill tala i termer av naturliga, alternativt moraliska rättigheter.[276] Sistnämnda terminologi stöter man rätt ofta på i dagens människorättsdiskurs och jag kommer, liksom jag sade i början av detta avsnitt, att i avsnitt 2.3.2 att kritiskt analysera tänkandet hos en av de teoretiker som gör bruk av en sådan terminologi. En annan tendens i nyare naturrättsligt tänkande är att man omarbetar vissa begrepp, man verkar exempelvis föredra att tala om ett människovärde snarare än om en mänsklig natur.[277] Därmed närmar man sig gängse uttryckssätt i människorättslig diskurs i allmänhet. Samtidigt ändras inte nödvändigtvis det man syftar till, vilket gör att den kritik som har riktats mot traditionellt naturrättstänkande i långa stycken kvarstår.

Som avslutning på detta avsnitt vill jag ta upp kritik som har riktats mot naturrättsligt tänkande. Oberoende av hur naturrättsligt tänkande tar sig uttryck, eller indirekt kommer till uttryck idag, möter det på en kritik som har vissa gemensamma drag. Kritiken kretsar kring nyckelbegrepp som ”natur”, ”kunskap”, ”moraliska rättigheter”, ”individualism” och ”anspråk”, och den berör olika punkter av den argumentation som jag här har redogjort för. Jag nämner dessa punkter enbart kort, i det att de två positioner som jag analyserar i avsnitt 2.2.2 och 2.2.3 bl.a. utvecklar sin förståelse av begreppet mänskliga rättigheter i kritisk uppgörelse med nyare och äldre naturrättstänkande. I de sammanhangen återkommer jag på olika sätt till kritiken.

---

[274] Jfr Marjaana Kopperis analys av Martha Nussbaums tänkande i Kopperi 2001, samt Perry 1998, 68–69.

[275] Ulrich ser detta som behållningen av naturrättslig teoribildning, att de mänskliga rättigheternas strukturella funktion klarläggs. Ulrich 2001, 203, 205.

[276] Tomás Mallen, 1993, 77. Tomás Mallen kommer i slutändan fram till att de två positionerna långt sammansmälter med varandra, inte minst stöter de på liknande kritik. Orsaken till att hon velat behandla dem skilt är att de deontologiska naturrättsteorierna utgör ett led i den utveckling som traditionell naturrätt genomlevt, medan förespråkarna av mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter (företrädare för en ”etisk position”) genom ett tal om moraliska rättigheter försöker medla mellan naturrätt och rättspositivism. Tomás Mallen 1993, 77–78. Frågan är om inte deontologisk naturrättslig teoribildning också söker en medlande väg. Det är därtill inte alltid lätt att se skillnaden mellan ett tal om moraliska rättigheter, och de deontologiska naturrättsteoriernas tolkning av naturliga rättigheter som överpositiva principer som bör genomsyra den positiva rätten, eller traditionellt tal om naturliga rättigheter för den delen. En annan kritik som, enligt Tomás Mallen, kan riktas såväl mot deontologiska naturrättsliga teorier som mot de etiska rör svårigheten att fastställa vilken den mänskliga natur är som mänskliga rättigheter kan härledas ifrån. Tomás Mallen 1993, 76.

[277] Tomás Mallen 1993, 70.

En grundläggande fråga är om man på ett övertygande sätt kan visa att vi på utomrättsliga grunder bör omfatta föreställningen om att mänskliga rättigheter är allmängiltiga. Ulrich hävdar att det är här de naturrättsliga och naturlagspositionernas problem ligger. Eftersom källan till mänskliga rättigheter antas vara allmängiltig, följer det logiskt av detta att även de mänskliga rättigheterna i sig vore allmängiltiga.[278] Försöken till legitimering stöter dock ofrånkomligen på problem både då det gäller *källan* till kunskap, och *sättet* att nå kunskap.[279] Problemet med legitimering rör också *omfattningen* av det man menar sig kunna legitimera. Detta problem återfinner vi hos de båda ovannämnda grundpositionerna. Liksom Shestack uttrycker det, det är en sak att bejaka vissa grundprinciper, en annan att försöka utarbeta ett komplett system av rättigheter av det slag som den folkrätten vill erbjuda.[280] Redan i avsnitt 2.1.1 konstaterade jag det problematiska i att försöka definiera vem ”människan” är. Ju mer detaljerad argumentationen blir, ju mer man utvecklar den ”antropologiska bas” som vore oberoende av kontext, desto mer utsätter man sig för den kritik som påtalar att denna bas i verkligheten är kulturspecifik.[281] Den nära kopplingen mellan moral och rätt i fråga om rättens innehållsliga giltighet gör en naturrättslig position sårbar för kritik, som hävdar att mänskliga rättigheter ger uttryck för en partikulär förståelse av människan och mänsklig samvaro.[282]

Talet om något som moraliska *rättigheter* möter därtill på kritik från både positivistiskt och kulturrelativistiskt håll. Liksom vi såg i avsnitt 2.1.5 sätter rätten gränser för vad som i juridisk mening utgör en mänsklig rättighet. Då så är fallet, och vissa kriterier bör vara uppfyllda för att man skall kunna tala om ett rättmätigt människorättsanspråk, finns det teoretiker som hävdar att de enda ”sanna” *rättigheterna* är de juridiska rättigheterna. Därtill, även om man uppfattar att något visst är rätt och det går att hitta artikulationer om detta i de flesta kulturer, är idén om att människor skulle inneha rättigheter främmande i många ”kulturer”, desto mer när ett tal om mänskliga rättigheter kommer på tal.[283] Sistnämnda kritik bygger alltså inte nödvändigtvis

[278] Ulrich 2001, 203, som stöder sig på Rawls.

[279] Jfr Sundman 1996, 57–59. Ulrich menar att det har varit svårt att på rationell väg övertygande argumentera för förekomsten av en metafysisk bas. Det är inte självklart att alla finner denna argumentation logiskt överbevisande, tvärtom. Alternativt försöker man legitimera mänskliga rättigheter genom att framställa dem som självklarheter, eller lägga (påstådda) empiriska fakta till grund för dem. Det vill säga, eftersom rättigheterna tillskrivs en objektiv existens vore det möjligt att verifiera denna genom empiriska experiment. Ulrich 2001, 203–204.

[280] Shestack 2000, 44. Här bör vi göra en distinktion mellan legitimeringen av rättssystemet i sin helhet, och enskilda lagbud. Vi kan å ena sidan fråga oss i vilken mån rättssystemet i sin helhet är beroende av icke-juridiska argument, och å andra sidan i vilken mån legitimeringen av enskilda lagtillämpningar är beroende av icke-juridiska faktorer. Som Shestack framlägger saken verkar det omöjligt att på naturrättsligt väg legitimera ett komplett *human rights law* system.

[281] Sundman 1996, 55. Jfr Peczenik 1995, 134, 138–139.

[282] Juntunen 2000, 52.

[283] Se t.ex. Freeman 2002, 5; Rentto 2002, 135–139.

på antagandet om att mänskliga rättigheter i sak skulle ge uttryck för en förståelse av det moraliskt korrekta som inte motsvarar den egna förståelsen. Det är själva talet om *rättigheter* som inte är ett sätt på vilket det moraliska kan artikuleras.

Leder då denna kritik med nödvändighet till att vi måste förneka existensen av något som mänskliga rättigheter? Av argumentationen i kapitel 2 framgår det att vi i fråga om mänskliga rättigheter som en form av juridiska rättigheter inte behöver göra detta. Däremot är tanken på mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter betänklig. Jag har i avsnitt 2.1.6 preliminärt konstaterat att jag ser något problematiskt i att försöka artikulera en förståelse av moral på ett sätt, som får moral och rätt att framstå som analoga fenomen. Men utöver detta, om rättens giltighet ytterst vilar på antagandet om att de mänskliga rättigheterna i en form eller annan existerar som moraliska rättigheter, verkar det faktum att människor uppvisar olika föreställningar om vad som vore rätt och gott leda till kritiska följdfrågor, som t.ex. frågan om hur vi når kunskap om dessa moraliska rättigheter. Det är sådana problem man inom rättspositivistisk teoribildning har försökt tackla genom att hävda att rätten inte har någon *a priori* källa[284]. Rätt och moral utgör två skilda ordningar och mänskliga rättigheter skall förstås som positiv rätt. I nästa avsnitt vill jag analysera vad en sådan position säger om begreppet mänskliga rättigheter som ett (moraliskt och) juridiskt begrepp.

2.2.2 Rättspositivistiska positioner

Precis som i fråga om nyare naturrättsligt tänkande vill jag här göra en inledande anmärkning. De positioner vi finner inom ramen för det rättspositivistiska paradigmet skiljer sig på olika punkter från varandra. Framställningen i detta avsnitt skulle dock spränga ramarna för vad som är möjigt och nödvändigt inom ramen för denna avhandling, om jag inte inskränkte mig till en presentation av vissa allmänna tendenser i nutida rättspositivistiskt tänkande. Liksom i fråga om de naturrättsliga positionerna inleder jag med en kort överblick över vissa allmänna drag i rättspositivistiskt tänkande. Därefter redogör jag för tendenser till rättspositivistiskt tänkande inom ramen för människorättslig diskurs, bl.a. i ljuset av de analysfrågor jag formulerade i inledningen till avsnitt 2.2. Skall mänskliga rättigheter förstås som rätts- och/eller moralnormer? Vari grundar sig deras giltighet? På slutet diskuterar jag dessa tendenser kritiskt.

Det förra avsnittet inledde jag med en historisk tillbakablick över naturrätten, av det skälet att den på ett särskilt sätt förknippats med framväxten av ett tal om människors rättigheter. I det här avsnittet är detta inte motiverat. Och jag konstaterar enbart kort att det rättspositivistiska tänkandet utvecklades i kritik mot ett naturrättsligt tänkande, i kritik mot den franska revolutionen och det sätt på vilket ett tal om naturliga rättigheter hade kommit att spela en roll i det historieförloppet. Moral uppfat-

[284] Jfr Ulrich 2001, 205.

tades som något i grunden relativt, rätten borde eftersträva exakthet. Till rättspositivismens viktigaste lärofäder räknas Jeremy Bentham (1748-1832) och, framförallt, John Austin (1790-1859).[285] Det rättspositivistiska tänkandet kom att dominera den rättsteoretiska diskussionen under större delen av 1800-talet. Under 1900-talet fortsatte dess inflytande,[286] varvid Kelsen och Hart räknas till de mest kända företrädarna.

Hemberg definierar en rättspositivistisk teori som "en teori som hävdar att (den i en stat stiftade och tillämpade) rätten inte för sin rättsliga giltighet är beroende av någon utomjuridisk faktor".[287] Klassisk rättspositivism förnekar också att rättsnormer skulle ha en källa utanför det strikt juridiska.[288] Men när naturrättsliga teorier och deras antagande av en överpositiv källa för den positiva rätten förkastas, måste man ge ett annat svar på frågan om varifrån rätten erhåller sin innehållsliga giltighet och förpliktande verkan som ett samhälleligt tvångssystem.[289] Rätten uppfattas som en samling rättsregler med hjälp av vilka samhället försöker styra medborgarnas beteende.[290] Rättens auktoritet följer av det faktum att den har sin källa i staten (i en demokratisk stat, i folkviljan). Man tar avstånd från försök att gå utöver faktiska rättssystem med intentionen att fånga in "vad rätten är".[291] En enskild rättsregels rättsliga giltighet följer av att den tillkommit på ett formellt riktigt sätt, i rätt ordning.[292] "En-

[285] Hall 2001, 279. Se även Freeman 2002, 27–28, angående Benthams kritik av talet om naturliga rättigheter, samt denna kritiks koppling till den franska revolutionen och kravet på juridisk exakthet.

[286] Shestack 2000, 38.

[287] Hemberg 1975, 20. En vidare definition vore att en rättspositivistisk teori är "en teori som hävdar, att den i en stat stiftade och tillämpade rätten inte vilar på någon övernaturlig vilja eller naturrätt". Hemberg 1975, 14. Se även Peczenik 1995, 110, 140; Rättspositivisterna avvisar tanken på att rättsreglernas giltighet och bindande kraft är nödvändigt beroende av sambandet med någon form av naturrätt, rättvisa eller etik överhuvudtaget.

[288] Shestack 2000, 38; Ulrich 2001, 205.

[289] Juntunen 2000, 33.

[290] Dworkin 1997, 17.

[291] Se t.ex. Shestack 2000, 38. Jfr Peczenik 1995, 111. Man tänker sig att lagar följs av rädsla för de sanktioner som kan följa ifall av brott mot en bestämd lag. Hall 2001, 279. Man tänker sig även att medborgare inser det samhällsnyttiga i att man har de lagar man har och därför ser det som befogat att handla i enlighet med det som påbjuds. Molander 2002, 182–183.

[292] Dworkin 1997, 17; "Different versions [of positivism] differ chiefly in their description of the fundamental test of pedigree a rule must meet to count as a rule of law." Kelsen menar t.ex. i sin argumentation för en s.k. rena rättslära att en rättsnorms rättsliga giltighet följer av att den har härletts ur högre rättsnormer. På grund av att vi i något skede i vår härledning når de högsta rättnormerna, grundlagarna, bortom vilka vi inte kan fortsätta härledningen, måste Kelsen som ett grundläggande postulat förutsätta förekomsten av en första norm, en s.k. grundnorm, som kortfattat innebär att "man skall bete sig så som författningen föreskriver". Det handlar här om att formulera i ord en begreppslig förutsättning för juridisk argumentation överhuvudtaget, men Kelsen menar även att grundnormen utgör själva rättens giltighetsgrund. Kelsen 1960, 202–204; Peczenik 1995, 116–119. För en överblick över centrala element i Kelsens rättslära, se Peczenik 1995, 111–119, 121–122. Denna förståelse av

ligt den renodlade lagpositivismen är rätten bindande därför att normerna har avgetts (positum) och är i kraft i konstitutionsenlig ordning."[293]

Rätten frikopplas alltså till sin giltighet från dess moraliska grunder i samhället. En lag skall följas oberoende av om den bedöms som innehållsligt omoralisk/orättvis. Föremålet för ett studium av den positiva rätten koncentrerar sig till vad den är och hur den ter sig. Däremot frågar man inte efter vad den borde vara.[294] Rättspositivismens kritiker hävdar därför också på motsvarande vis bl.a. att orättvisa lagar varken kan kräva efterföljelse eller ens kallas lagar p.g.a. sina innehållsliga brister.[295] Idag finner vi även rättspositivistiska positioner som på olika sätt har modifierat det strikt rättspositivistiska sättet att tänka. Jag menar att de på olika sätt, inom ramen för ett rättspositivistiskt paradigm, försöker komma till rätta med rättens förhållande till en utomrättslig verklighet i fråga om bl.a. dess legitimitet och förklara hur rätten och moralen samverkar. Som Alexander Peczenik uttrycker det, man medger nödvändigheten av ett samband mellan etik (moral) och rätt på ett sätt som främjar den materiella rättsäkerheten.[296]

Den positiva rätten antas likväl inte komma till eller existera i ett vakuum. En utomjuridisk verklighet påverkar innehållet i lagarna. Vi kan säga att samhället i dess komplexitet kommer till uttryck i rätten.[297]

---

rättens giltighet faller in under det Christian Dahlgrens benämner "intern legalitet". Rätten legitimitet reserverar han till att utgöra en synonym för moralisk giltighet. Dahlgren 2002, 119.

[293] Juntunen 2000, 52; "Puhtaaksiviljellyn lakipositivismin mukaan oikeuden sitovuus perustuu siihen, että normit on annettu (positum) ja ovat voimassa valtiosäännön mukaisessa järjestyksessä." Se även Lantz 1992, 154.

[294] Hemberg 1975, 54. Se även Eriksson 1992, 105–106; George (ed.) 1996, vii; Shestack 2000, 39. "Därmed ifrågasättes naturligtvis inte alls det kravet att rätten bör vara sedlig, dvs. god. Denna fordran är självklar. Det som avvisas, är endast den åskådningen, att rätten som sådan är en beståndsdel av moralen, att alltså varje rätt, som rätt, i någon mening eller i någon grad är moralisk." Kelsen i Hemberg 1975, 54. Hemberg menar att Kelsen som ett "vetenskapligt renhetskrav" kräver att den positiva rätten skall studeras oberoende av frågor om dess moraliska giltighet. Hemberg 1975, 55, 57. Se även Peczenik 1995, 112.

[295] Jfr Shestack 2000, 39.

[296] Peczenik 1995, 148. Materiell rättsäkerhet betyder att beslut som fattas vid rättsskipning eller myndighetsutövning i hög grad bör vara förutsebara på basis av rättsnormerna, och etiskt godtagbara. Formell rättssäkerhet omfattar enbart den första aspekten. Peczenik 1995, 94. Se även Peczenik 1995, 89–100.

[297] Juntunen 2000, 34, 92. Rätten är till sitt innehåll "en produkt av samhälleliga strukturer och människors vilja". Peczenik 1995, 130. Peczenik redogör här för MacCormicks och Ota Weinbergers ståndpunkt. Han ser dem som företrädare för en s.k. institutionalistisk rättspositivism. Se vidare Peczenik 1995, 129–132.

> If one had to settle on a central aspect of legal positivism, as a general approach to legal theory that has existed over time, one would focus on the premises that law is in some important sense a social fact or a set of social facts.[298]

Inom rättspositivismen anser man att rätten inte föregår det mänskliga samhället,[299] så som ett klassiskt naturlagstänkande i viss utsträckning leder oss att tro. Tvärtom tänker man sig att lagar förkroppsligar mänskliga viljeuttryck. De ger innehållsligt uttryck för mänskliga, inte eviga, föreställningar om vad som är rätt respektive fel. Enligt Aulis Aarnio, som företräder en moderat värderelativism, ger rättsnormer uttryck för en intention. Lagar bör följas för att målet med dem skall uppnås.[300] Samtidigt som man talar om lagar som viljeuttryck, vill man gardera sig mot föreställningen om att ett sådant sätt att förstå rätten leder till att den enbart ger uttryck för subjektiva mänskliga önskningar. Rätten måste uppfylla vissa innehållsliga kriterier vilka är något annat än alla subjektiva motiv enskilt eller tillsammans.[301] På basis av vad formulerar man då enligt rättspositivistisk teoribildning de målsättningar som skall genomsyra rätten? Bland annat sociala och ekonomiska faktorer tänks inverka på hur rätten utformas. Med en gemensam benämning kallas de faktorer som ligger till grund för utformningen av rätten ”rättslivets fakta”.[302]

Men hur uppfattar man inom rättspositivistiskt tänkande rättens relation till moralen? En rättspositivistisk teoretiker behöver inte nödvändigtvis förneka att gällande rätt för sin uppkomst är beroende av bl.a. människors moraliska föreställningar. Man lämnar utrymme för en faktisk koppling mellan rätt och moral. Men den rättsliga giltigheten uppfattas som oberoende av denna koppling.[303] För att förstå hur man inom rättspositivistisk teoribildning ställer sig till förhållandet mellan rätt och moral, är det klargörande att diskutera antagandet om en ”minimal nödvändig förbindelse”. Detta betyder inte att varje lag som antas måste vara i linje med en faktisk, utvecklad (substantive) moralisk måttstock. Vilken måttstock skulle detta vara? Enskilda rätts-

---

[298] Greenawalt 1996, 19. Teoretiker är av olika åsikt om hur detta skall förstås. Detta beror på föremålet för deras intresse: rätten i allmänhet eller rättens innehåll inom ramen för ett specifikt rättssystem, och deras perspektiv: rör det sig om ett deskriptivt studium av rätten utifrån eller om att inom rättens ramar slå fast dess innehåll. Greenawalt 1996, 19.

[299] Ulrich 2001, 205.

[300] Juntunen 2000, 85. Se även t.ex. Juntunen 2000, 66–67, 76, för en diskussion av Aarnios position. Kaarlo Tuori menar liksom Aarnio att lagstiftning är ett instrument för att nå samhälleliga målsättningar. Juntunen 2000, 86. Frågan om s.k. viljeförklaringars ställning inom ramen för rättsteorin är mångfasetterad.

[301] Juntunen 2000, 68.

[302] Se t.ex. Hemberg 1975, 72, 77–78. Jfr Peczenik 1995, 130, 158–159. En klassifikation av rättslivets fakta ser Hemberg som grundläggande för vart lands lagstiftning. Hemberg 1975, 78.

[303] Se t.ex. Hemberg 1975, 15, 69.

regler förstås istället som giltiga i kraft av att de tillkommit i rätt ordning.[304] Däremot tänker man sig att något av moraliskt värde kan återfinnas i varje rättssystem. I någon mening överlappar alltså moral och rätt i ett samhälle varandra.[305] Frågan är hur, och i vilken utsträckning. Här kommer bl.a. talet om legalitetsprinciper som aspekter av/förutsättningar för rättvisa in. Enligt Kent Greenawalt visar identifikationen av sådana element på att det finns en moral som är den positiva rätten, rättssystemet intern.[306] (Andra vill dock förkasta tanken på att riktighetsprinciper som ingår i rätten skulle ha betydelse för dess normativa karaktär.[307])

Kaarlo Tuori, som delvis bygger sin argumentation på Habermas' tänkande och säger sig företräda en s.k. kritisk positivism, menar att rättssystemet (varmed han förstår en demokratisk rättsstat) reglerar sig självt genom en moraldiskussion som är "fri, jämlik och bygger på rationella argument" och går ut på en kritik av innehållet i olika rättsnormer. Rättsnormer skall förstås som föränderliga, som hypoteser. Kritiken baserar sig ytterst på vissa rättsprinciper som själva rättssystemet stödjer sig på, och bakom vilka moralen står. Denna moral är inte heller den oföränderlig. Hur den positiva rätten ytterst rättfärdigas är sålunda inte oberoende av kulturella förhållanden. Men Tuori uppfattar dessa rättsprinciper som en slags institutionaliserad moral (för att förläna dem en objektiv och varaktig karaktär och förbli inom den positiva rättens ramar, eg. anm.). Den yttersta grunden för rättens rättfärdigande återfinner vi alltså hos Tuori på rättsprincipernas nivå, som han kallar rättens djupstruktur. Han går alltså i fråga om rättens legitimitet inte utanför själva rätten.[308]

Jag konstaterar således att en rättspositivistisk position i hög grad skiljer åt moral och rätt när det gäller frågan om vad som vore giltig rätt. Klassisk rättspositivism gör här en strikt åtskillnad, modifierad rättspositivism identifierar en viss, den positiva rätten intern förbindelse med moralen. Förvisso kan positiv rätt ifrågasättas av den orsaken att den inte står i samklang med den verklighet människor lever i, men den fortsätter att vara i kraft tills en revision ägt rum.[309] Samtidigt uppfattar man att rät-

---

[304] Peczenik 1995, 140–141.

[305] Greenawalt 1996, 8–9, 11. Med hänvisning till Harts terminologi talar Greenawalt om en nödvändig förbindelse mellan rätt och moral. Se Hemberg 1975, 74–76, för en kort utläggning av Harts egen argumentation på denna punkt. Jfr Peczenik 1995, 126–127.

[306] Greenawalt 1996, 12–13. Greenawalt frågar sig i hur stor utsträckning nya naturrättsliga positioner och modern rättspositivism skiljer sig åt i fråga om antagandet av vissa legalitetsprinciper med ett moraliskt innehåll. Greenawalt 1996, 13. Hemberg talar med hänvisning till Heinrich Henkel om "rättens värdeidéer": rättviseprincipen, billighet, ändamålsenlighet, rättssäkerhet, och "Gemeinwohlidee". Den första och sista principen är centrala både på moralens och på rättens område. De tre övriga hör ihop med en rättslig diskussion. Hemberg 1975, 50, 78–80.

[307] Peczenik 1995, 130.

[308] Juntunen 2000, 86.

[309] Ulrich 2001, 205–206. Samtidigt skiljer sig en rättspositivistisk tänkare inte med nödvändighet från en naturrättslig sådan. Ty båda kan anse att den lag är orättvis som inte uppfyller alla de kriterier som

ten och moralen står i förbindelse med varandra i det att rätten antas påverka den allmänna samhällsmoralen.[310]

Om en rättspositivistisk förståelse av den positiva rätten så överförs på begreppet mänskliga rättigheter, betyder detta att mänskliga rättigheter förstås som positiv rätt och inget annat.[311] ”Under positivist theory, the source of human rights is to be found only in the enactments of a system of law with sanctions attached to it.”[312] Enligt Ulrich är det inte ovanligt att man i det internationella människorättsliga samfundet tolkar befintliga människorättsartiklar i sådan positivistisk anda.[313] Eller som Freeman uttrycker det, man menar sig kunna fånga in ”vad mänskliga rättigheter är” genom att studera vad som sägs i *human rights law*, varvid man implicit eller explicit stöder sig på rättspositivistisk ”filosofi”.[314] Genom att skilja rätt och moral åt försöker man skydda sig mot den kritik som påtalar att de mänskliga rättigheterna, p.g.a. sin specifika moraliska källa, inte är giltiga i varje kulturellt sammanhang. De argument som framförs som svar på sådan kritik är, att vi sedan det andra världskrigets slut kan påträffa principer om mänskliga rättigheter i kodifierad text i folkrättsliga dokument, och att de flesta stater har ratificerat de mest centrala fördragen. Med detta avfärdar man en fortsatt diskussion om rättfärdigande av mänskliga rättigheter som onödig.[315] Vi kan därför eventuellt förstå den position som i någon mån rättspositivistisk, som hävdar att det är en inaktuell fråga om mänskliga rättigheter borde rättfärdigas på utomrättsliga grunder emedan det existerar en betydande juridisk apparat på det internationella planet. Det man bör koncentrera sig på är att effektivare implementera denna apparat.

---

vi ställer på en lag för att den skall vara giltig (t.ex. i fråga om den moraliska kvaliteten hos de mål som eftersträvas), men att den likväl fortsättningsvis är formellt giltig och juridiskt bindande. Som exempel på tänkare ur de två lägren nämner Greenawalt MacCormick och Finnis. Se Greenawalt 1996, 9–10. Jfr MacCormick 1992, 113.

[310] Juntunen 2000, 96. Jfr Hemberg 1975, 69; Ulrich 2001, 205.

[311] Ulrich 2001, 206. Tuori talar om grundläggande människorättsprinciper som vi återfinner på det plan han identifierar som rättens normativa djupstruktur. Tuori 1997, 352.

[312] Shestack 2000, 38–39. Se även Tomás Mallen 1993, 73–74, som hävdar att det är den formella giltigheten som står i fokus för diskussionen när man utgående från ett positivistiskt, alternativt legalistiskt perspektiv vill legitimera mänskliga rättigheter.

[313] Ulrich 2001, 206.

[314] Freeman 2002, 9–10.

[315] Ulrich 2001, 206. Shestack menar att vi kan återfinna ett rättspositivistiskt metodiskt grepp när vi studerar hur ett rättsystem utvecklats inom ramen för folkrätten. Han anser att människorättsliga fördrag inom FN återspeglar de rättsregler som kan återfinnas inom ramen för de enskilda statsmedlemmarnas nationella rättsordningar. Därmed kan man hävda att det människorättsliga systemet utvecklas på en inomrättslig grund. Shestack 2000, 39.

Ulrich menar dock att rättspositivisternas giltighetskriterium är svagt. Det pekar snarare på historiska fakta än ger skäl för varför mänskliga rättigheter vore universellt giltiga. Många ifrågasätter också de omständigheter under vilka ratifikationerna har kommit till stånd.[316] Ägde de rum frivilligt? Jag vill genom att ta fasta på Göran Lantz uttrycka denna kritik på följande sätt: rättsnormer kan inte legitimeras enbart genom det faktum att de är institutionaliserade. Detta vore ett legalistiskt försvar.[317] I avsaknad av ratifikation gäller vissa rättigheter inte juridiskt för ett visst lands medborgare. Därmed går det inte ens i teknisk mening att tala om en universell giltighet, såvida vi inte kompletterar teorin med ett antagande om förekomsten av *ius cogens* på *human righths law* område,[318] dvs. sådant som vore bindande oberoende av ratifikation. Ur min presentation i avsnitt 2.1 framgick att sådana försök förekommer. Vi såg samtidigt att teoretiker skiljer sig åt i sina tolkningar, bl.a. därför att talet om *ius cogens* verkar luckra upp de strikta gränser man ställer upp för det som juridiskt kan förplikta enskilda stater.

Freeman och Ulrich hävdar dessutom att företrädare för en rättspositivistisk position i vissa avseenden missförstår de mänskliga rättigheternas karaktär. Ulrich nämner två aspekter som även Freeman tangerar. För det första fungerar inte alla människorättsliga normer (artiklar) som lagar, för det andra har det stora flertalet av dem även andra funktioner än de man tillskriver lagar. När det gäller den första punkten verkar Ulrichs kritik gå ut på att den definition är för snäv, som enbart inkluderar de rättigheter som uppfyller de strikt formella och ”klassiska” kriterier som ställs på en rättsnorm. Vi får här dra oss till minnes diskussionen i avsnitt 2.1.5. Jag konstaterade där att socioekonomiska rättigheters ställning som prövningsbara rättsnormer ifrågasätts. Ulrich menar att även medborgerliga och politiska rättigheter, om vi studerar den globala situationen, långt saknar det stöd i form av en institutionell infrastruktur som skulle bidra till att de fungerade effektiv som lagar. Och en klassisk definition av en rättsnorm inbegriper bl.a. möjligheten av sanktioner.[319]

Emellertid menar jag att man inom ramen för en rättspositivistisk position inte nödvändigtvis behöver förneka det här. Tvärtom verkar man vara medveten om de problem man står inför ifall man vill hålla fast vid sin definition av vad som (i begreppsligt avseende) utgör en giltig rättsnorm, rättighet. Det man då gör är, att man i förhållande till mänskliga rättigheter tolkar definitionen på ett sätt som gör att även de omfattas av den. I fråga om de medborgerliga och politiska rättigheter som ingår i

---

316 Ulrich 2001, 206–207. Se även Brems 2001, 8–9. För kritik av en rättspositivistisk förståelse av mänskliga rättigheter, se även Dowdle 2001, 130–134.

317 Jfr Lantz 1992, 161; ”Den rättsliga beslutsmodellen kan, liksom rättsnormer över huvud taget, rättfärdigas både genom sin samhälleliga nytta, genom sin överensstämmelse med någon etisk måttstock och genom den demokratiska konsensus den har som upphov.”

318 Ulrich 2001, 206–207.

319 Ulrich 2001, 207.

ICCPR påpekar exempelvis Scheinin, att redan inkorporeringen i den nationella rättsordningen är ett tillräckligt villkor för att vi även i denna mening skall kunna tillskriva dem den aspekt av sanktioner (”sollen”) som krävs.[320] Detta behöver inte betyda att man i strikt rättspositivistisk anda skulle förneka mänskliga rättigheters koppling till något utanför rätten. Men argumentation som går i dessa banor ger uttryck för ett behov att hålla sig kvar inom rättens ramar i fråga om det som kan identifieras som en mänsklig ”rättighet”. I avsnitt 2.1.6 pekade jag t.ex. på att det görs försök att identifiera element av socioekonomiska rättigheter som vore prövningsbara.[321]

Det andra missförstånd som Ulrich påtalar är att företrädare för en rättspositivistisk position förbiser flera av de funktioner människorättsliga normer kan ha. Som en funktion identifierar han deras roll som ”policy-guiding” principer i internationella relationer. Han menar också att de, liksom jag nämnde i avsnitt 2.1.6, ställer moraliska krav på privata aktörer. Därutöver fungerar de som en kritisk instans visavi nationell lagstiftning och statligt handlande.[322] Freeman påpekar på denna punkt att det förvisso kan vara önskvärt att mänskliga rättigheter är ”legally enforcable”, men att av detta inte nödvändigtvis följer att de bör vara det. Själva begreppet mänskliga rättigheter antyder enligt honom att de ofta inte kan genomdrivas rättsligt.[323] Det som jag menar att Freeman här tar fasta på är hur människor vanligtvis använder begreppet mänskliga rättigheter i sin språkliga vardag. En viktig aspekt utgörs här av den laddning av kritik som begreppet enligt honom får ge uttryck för.

> If human rights were legally enforceable, one could, and normally would, appeal to one’s *legal* rights, and would not need to appeal to one’s human rights. One appeals to human rights precisely when legal institutions fail to recognize and enforce them. If legal positivism were true, an important basis for criticizing unjust legal systems would be eliminated.[324]

---

[320] Scheinin 1991, 36. Samtidigt menar Shestack att rättspositivister tenderar att underminera mänskliga rättigheters internationella grund eftersom den nationella suveräniteten uppfattas som viktigare. Folkrättsliga regler uppfattas inte som lagar, utan som uttryck för positiv (offentlig) moral eller den allmänna opinionen (imposed by opinion). Shestack 2000, 39. Jfr Peters 2001, 27–28.

[321] Vi kan tolka detta som ett erkännande av att de utgör rättsnormer som *inte till alla delar* uppfyller de kriterier som kan ställas på en norm för att denna skall få kallas en ”rättighet”, dvs. de är i någon mening ofullständiga. Jfr avsnitt 2.1.5.

[322] Ulrich 2001, 207–208. Se även Freeman 2002, 10.

[323] Freeman 2001, 138.

[324] Freeman 2002, 10. Se även Freeman 2001, 138. Jfr Nino 1993, 10; ”There is no doubt that in some historical contexts human rights are conceived of as legal rights. But, when reference to human rights has radical importance in evaluating laws, institutions, measures, or actions, these rights are not identified with norms of positive law, indeed such legal rights are created as a result of the recognition of rights which are logically independent of the legal system. Respect for human rights is demanded

Freeman menar alltså att den positiva rätten förvisso utgör ett viktigt skydd för mänskliga rättigheter, men att den inte utgör deras etiska grund. Freemans tal om en ”etisk grund” förblir något vagt. Han innehållsbestämmer den inte närmare, men menar att den etiska grunden är pinsam för positivister i det att begreppet mänskliga rättigheters etiska innehåll i deras ögon framstår som subjektivt eller ”i hög grad ifrågasatt”.[325] Det som han verkar vilja komma åt är frågan om vem som rättmätigt i ljuset av orättvisor kan göra anspråk på mänskliga rättigheter. En snäv tolkning i rättspositivistisk anda måste förkasta vissa anspråk som ogrundade, ifall giltigheten av ett anspråk enbart prövas i ljuset av den juridiska apparat som finns att tillgå, ifall mänskliga rättigheter likställs med juridiska rättigheter dvs.[326] Freeman vill med sitt tal om en etisk grund gå utöver konstaterbar rättslig giltighet. Med ett tal om mänskliga rättigheter gör människor anspråk på det de ytterst i moraliskt hänseende menar sig, och kan vara berättigade till. Jag återkommer till detta i avsnitt 2.3 och kapitel 4, eftersom det vi här ser är att vi, för att förstå begreppet mänskliga rättigheter, inte får inskränka oss till ett studium av *human rights law*.

De extrajudiciella funktioner som här har nämnts visar, enligt Ulrich, på en rätten transcenderande kvalitet hos mänskliga rättigheter som han menar att de naturrättsliga positionerna lyckas fånga in.[327] Inom ramen för ett rättspositivistiskt paradigm har man försökt fånga in dessa funktioner genom den distinktion mellan soft och hard *human rights law* som jag bl.a. nämnde i avsnitten 2.1.4 och 2.1.5. Jag konstaterade att man härmed hävdar förekomsten av rättsligt icke-bindande instrument som människor och stater i sin kritik kan falla tillbaka på, fastän kritiken bygger på andra grundläggande antaganden som motiveras moraliskt/etiskt/politiskt. Ulrich menar dock att detta inte låter sig göras utan att man samtidigt fjärmar sig från den strikt positivistiska hållning som vill hålla moral och rätt åtskilda.[328] I detta ljus framstår den argumentation som otillräcklig, som uteslutande faller tillbaka på föreställningen om att positiv lag är giltig lag och att giltighet när det gäller mänskliga rättigheter förutsätter fördragets form samt ratifikation. Ulrichs slutsats blir att om vi vill hålla fast vid en rättspositivistisk syn på mänskliga rättigheter, så leder detta till att vår förståelse av mänskliga rättigheter kommer att vara ofullständig. Förståelsen förmår inte fånga in begreppet mänskliga rättigheter i dess helhet. Det samma konstaterade jag ovan.

---

even when one is faced with legal systems which do not recognize them, precisely because they do not recognize them.”

[325] Freeman 2001, 128.

[326] Som vi såg i avsnitt 2.1.5 kan en medborgare i ett land t.ex. i juridisk mening göra anspråk på de mänskliga rättigheter som hans/hennes stat har förbundit sig till att tillgodose då den ratificerat ett visst fördrag.

[327] Ulrich 2001, 208.

[328] Ulrich 2001, 208.

Jag vill återkomma till analysfrågorna i början av avsnitt 2.2. Rättspositivistisk teoribildning identifierar mänskliga rättigheter som juridiska rättigheter, i annat fall rör det sig inte om ”rättigheter”. Giltiga är de rättigheter som uppfyller de kriterier man även i allmänhet ställer på en rättsnorm. Rättfärdigandet sker därmed på ett juridiskt plan. Hos de naturrättsliga positionerna såg vi i motsats härtill, att mänskliga rättigheter i grunden rättfärdigas på ett moraliskt plan. Som Hemberg uttrycker sig på ett ställe: ”[n]aturrättsteoretiker kan å andra sidan säga, att frågan om ’moraliskt gällande rätt’ inte tillfredsställande kan besvaras genom att man diskuterar kriterier för ’rättsligt gällande rätt’.”[329] Rättsnormer som är formellt juridiskt giltiga synas kritiskt i moralens ljus för att slå fast om de även i innehållslig mening är giltiga. Därmed kan vi teoretiskt tänka oss att t.o.m. det som bär titeln ”mänsklig rättighet” kan ifrågasättas.

Behandlingen i detta avsnitt lämnar likväl en del frågor öppna. Ulrichs beskrivning av en rättspositivistisk förståelse av mänskliga rättigheter tycks långt identifiera denna med en strikt rättspositivistisk position. Jag konstaterade i början av det här avsnittet att vi även kan finna i olika mening modifierade versioner av denna rättspositivism. Med utgångspunkt i dessa tänker jag mig att mänskliga rättigheter möjligtvis kan legitimeras inom ramen för ett rättspositivistiskt paradigm som grundläggande principer som är interna i förhållande till rätten, och mot vilka rättsregler bör korrelera för att innehållsligt hålla måttet. Därmed kvarstår den kritiska aspekt som identifieras som intimt knutet till begreppet mänskliga rättigheter. I och med sistnämnda antagande har jag övergått till diskussionen i nästa avsnitt.

2.2.3 Konstruktivistiska positioner

Den position som Ulrich för egen del anser att är mest lovande i fråga om förståelsen av mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp kallar han ”en konstruktivistisk position”. Kännetecknande för de teorier som faller in under denna beteckning är, att man inom dem försöker fånga in en moralisk dimension hos mänskliga rättigheter, samtidigt som man tar avstånd från att det härvid skulle röra sig om någonting av objektiv existens utanför den positiva rättens ramar. Härutöver anser man att det är möjligt att formulera kritierier för de mänskliga rättigheternas universella giltighet. Ulrich tänker sig vidare att positionen samlar upp vissa tendenser i ett vidare tänkande som inte nödvändigtvis antar formen av sammanhängande teorier.[330] Ulrich belyser den konstruktivistiska positionen genom att falla tillbaka på tankegångar hos Habermas och Rawls. I detta avsnitt skall jag ta fasta på Habermas.

---

[329] Hemberg 1975, 16.

[330] Ulrich 2001, 214. Anne Peters menar att en diskursteori inte hittills har ”applicerats systematiskt“ på folkrätten. Däremot har det t.ex. gjorts försök att med hjälp av ett diskursetiskt resonemang framhålla vissa specifika internationella människorättsnormers giltighet, eller tala för bättre procedurer för framtagandet av ny internationell rätt. Peters 2001, 29.

Härigenom skapar jag en koppling bakåt till avsnitt 2.2.2 och en modifierad rättspositivistisk position. Avsnittet föregriper också en senare diskussion i det att Küng delvis kritiskt kommenterar Habermas. Även Ulrich kopplar – om än som det verkar delvis motvilligt – tillbaka till en globaletisk position på en central punkt där han finner Habermas' position svag (mer om detta senare). Avsnittet är uppbyggt på samma sätt som de föregående delarna av avsnitt 2.2. Efter en allmän presentation av grunddragen i Habermas' tänkande om rätten och dess relation till moral[331], och hur mänskliga rättigheter här kommer in, diskuterar jag mer ingående hur vi härmed kan förstå mänskliga rättigheter i fråga om deras giltighet.[332] Avsnittet rundas av med en del kritiska kommentarer och en utblick mot den fortsatta diskussionen i kapitel 2.

Hos naturlagstänkarna fann vi en föreställning om att det goda ytterst föregår och bestämmer det rätta, medan naturrättstänkare kan mena att vi genom att uppställa kriterier, principer för vad som är rätt anger de ramar inom vilka det till synes goda kan förverkligas olika. För Habermas, som på denna punkt verkar närma sig det senare synsättet[333], är det en förutsättning för ett mångkulturellt samhälle att rätten är ”etiskt” neutral i den meningen att den inte tar ställning för någon av de många konkreta ”etiska” livsformer som kan existera inom ramen för en viss stat, ett visst samhälle. Något annat än rättslig neutralitet är i själva verket inte möjlig. Vi kan i ett pluralistiskt samhälle, som är det samhälle Habermas' diskussion kretsar kring och som utgörs av det västerländska samhälle som vuxit fram med moderniteten, inte räkna med att medborgarna skulle kunna uppnå en ”allomfattande värdekonsensus”. Det som man kan nå enighet om är det ”förfarande som skall gälla vid legitim lagstiftning och maktutövning”.[334] Det vill säga, Habermas tänker sig att vi kan vara överens om procedurer för att skipa rätt och utöva makt, vilka uppfyller det krav på rättvisa som han identifierar som ett ”moraliskt” grundkrav. När vi talar om dessa procedurer på det rättsstatliga planet säger vi att de bör vara ”demokratiska”.

Habermas' argumentation kring rätten och dess giltighet går tillbaka på hans mer allmänna tankar om hur individer i en mänsklig gemenskap interagerar och bör intera-

---

331 När jag i detta avsnitt redogör för Habermas' tankar återger jag hans språkbruk när det gäller moral och etik. Hos Habermas står ”moral” för det universella och allmängiltiga och ”etik” för den konkreta och betingade sedligheten. I min självständiga reflektion följer jag den uppdelning som i övrigt tillämpas i avhandlingen, där moral står för människors handlande och uppfattningar om det som är värdefullt, rätt och gott, medan etik står som beteckning för teoretisk reflektion över det förstnämnda. För att läsaren skall veta när jag respektive Habermas kommer till tals, återger jag hans användning av moral och etik med citattecken.

332 För en ingående diskussion av Habermas' förståelse av mänskliga rättigheter, se Pinzani 2000. Ulrichs artikel bildar bakgrund i fråga om vissa huvudlinjer.

333 Jfr Eriksen & Molander 1995, 10. För en kort kritik av Habermas' position med dess prioritet av det rätta framom det goda inom ramen för tänkandet över ”moral”, se Benhabib 1997, 71–73.

334 Habermas 1995, 176.

gera för att nå samförstånd om hur det gemensamma livet skall utgestaltas, och hans tankar om hur människan som individ fattar beslut om hur hon vill utgestalta sitt liv. Det verkar som om Habermas tänker sig att vi i grund och botten är införlivade i en diskurs med andra. Ty vi är inte isolerade varelser, utan måste i våra liv räkna med en varaktig kollektiv dimension bestående av andra människor. Habermas delar i sin beskrivning av den mänskliga verkligheten in densamma i tre olika sfärer på basis av de frågor som är riktgivande, när vi som människor ställs inför den ständigt aktuella frågan om hur vi bör handla.

Vi kan med Habermas ord för det första tala om pragmatiska avgöranden. Den fråga vi ställer oss i sådana situationer är: ”vad är ändamålsenligt”? Människan kan som den rationella varelse hon är träffa ett förnuftigt val mellan ett antal alternativa handlingsmöjligheter. Valet sker på basis av den empiriska kunskap som finns att tillgå, och mot bakgrund av de övergripande målsättningar och preferenser människan har.[335] I andra situationer tillspetsas frågan till att gälla våra djupaste preferenser, självaste den grund i form av bl.a. värden som våra viljeyttringar faller tillbaka på. Det handlar om situationer som aktualiserar den ”etiska” frågan: ”vad som vore gott eller önskvärt”? Det val vi ställs inför leder oss att kritiskt reflektera över oss själva, över vem vi är och vill vara, och även över det livsåskådningsmässiga sammanhang som vi ingår i. De val vi träffar är följaktligen mer djupgående än i det första fallet, där de värden på basis av vilka valet träffas inte i samma utsträckning ifrågasätts.[336]

I en valsituation kan medmänniskan på olika sätt stå mer eller mindre i fokus. Om detta kan mycket sägas, men i detta sammanhang räcker det med att konstatera att Habermas räknar med att det sker en förskjutning i vårt perspektiv när vi flyttar oss från den pragmatiska, över den ”etiska”, till den ”moraliska” fråga som lyder: ”vad är rättvist”? Förskjutningen sker från ett första persons perspektiv till ett vi-perspektiv, och följer av att andra personers ställning i valsituationen ter sig olika. När frågan gäller vad som vore ändamålsenligt eller gott utgörs måttstocken ytterst av den egna personen. Men i vissa fall, i särskilda konfliktsituationer, uppstår enligt Habermas ett behov att reglera samlevnaden på ett opartiskt sätt med beaktande av alla andra subjekts intressen och behov. I de fallen krävs det av oss, att vi på ett annat sätt än vad som är fallet i en ”etisk” valsituation, lösgör oss från den livssfär, som bl.a. har en specifik ”etisk” dimension, och beskriver den aktuella situationen på ett sådant sätt att varje människa med sitt förnuft kan hålla med om att ett visst sätt att reglera samlivet vore det rättvisaste.[337] Eller som Habermas uttrycker det genom den

[335] Habermas 1995, 16–18.

[336] Habermas 1995, 18–19, 24–26.

[337] Habermas 1995, 23–24, 30, 39. Kant utgör en viktig diskussionspartner för Habermas. Som Tuori uttrycker det kan vi hos Habermas hitta element som uttryckligen visar på ett kantianskt inflytande, samtidigt som Habermas även på vissa punkter gör upp med Kant. Habermas menar t.ex., liksom framgår ovan, att individen inte enbart för en monolog när hon/han formulerar allmängiltiga moralis-

diskursprincip som han menar bör styra moraldiskussionen: de handlingsnormer kan göra anspråk på att vara giltiga ”som alla möjligtvis berörda skulle kunna instämma i som deltagare i ’rationella diskurser’”.[338] De normer som här tas fram tillskrivs en allmän, universell giltighet till skillnad från de ”etiska” normer som utgör delar av en viss konkret livsåskådningsmässig kontext.[339]

Denna modell för hur man löser mellanmänskliga konflikter och tar fram legitima moraliska normer genom en diskurs överför Habermas till rättens område. Han talar om en institutionalisering av procedurer, eller det han kallar ”kollektiv viljebildning”, dvs. ”en gemensam och reflexiv ansträngning att lösa problem med samordning av handlingar som inte kan avklaras på den enkla interaktionens nivå”.[340] Å ena sidan rör det sig här om att bestämma de regler som skall reglera vårt samliv. Å andra sidan handlar det om att slå fast kollektiva mål och hur dessa skall uppnås.[341] Varför är detta centralt? Därför att den förnuftsmoral som enligt Habermas blir utfallet av den ”moraliska” diskursen har en svag motivationskraft om vi jämför den med den motivationskraft normer i ett enhetssamhälle som baserar sig på en värdegemenskap skulle ha. Rätten kommer här in och omvandlar ”moraliskt” giltiga normer till bindande rättsnormer. Institutionaliseringen ses alltså som nödvändig[342] i ljuset av den värdefragmentering som råder i det moderna sekulariserade samhället.

Därmed kunde vi tänka oss att formellt bindande rätt, enligt Habermas, vore giltig rätt. Denne vill dock inte likställa rättslig giltighet med rättsligt bindande kraft, ”ifall den bindande kraften enbart är uttryck för akten av ikraftsättning”.[343] Habermas

---

ka normer. Tuori 2001, 341–342. Se även Arens 1991, 66–67. Jfr Pinzani 2000, 75–76, för en kritisk kommentar till Habermas’ sätt att kontrastera Kants’ tänkande mot det egna på denna punkt.

[338] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 8. Se även Habermas 1995, 51; Tuori 2001, 348. I samband med den ”moraliska” diskursen antar diskursprincipen konkret formen av en s.k. moralprincip. ”*Moralprincipen* precisierar innebörden av diskursprincipen med avseende på sådana handlingsnormer, vilkas rationella godtagande förutsätter att man i lika hög grad tar i beaktande alla berördas intressen och möjligheten av ett gemensamt intresse.” Tuori 2001, 348; ”*Moraaliperiaate* täsmentää diskurssiperiaatteen sellaisia toimintanormeja silmällä pitäen, joiden rationaalinen hyväksyttävyys edellyttää kaikkien asianosaisten intressien yhtäläistä huomioon ottamista ja heidän yhteisen intressinsä mahdollisuutta.” Habermas har en positiv människosyn i den meningen att han menar att människor kan reflektera, och förstå varandra. Habermas 1995, 36.

[339] Jfr Habermas 1995, 51.

[340] Habermas 1995, 34.

[341] Habermas 1995, 34–35.

[342] Habermas 1995, 31, 36, 41. Jfr Tuori 2001, 346–347. Utöver det hot om tvång som uppväger bristande motivationskraft, redogör rättsnormerna, så som Tuori förstår Habermas, på ett detaljerat sätt för de abstrakta ”moraliska” normer som till sin natur kommer att vara väldigt allmänna för att överhuvudtaget vara godtagbara i mångvärdessamhället. Rätten kompletterar därför ”moralen” på olika punkter. Tuori 2001, 346–347.

[343] Habermas 1995, 50.

riktar kritik mot en strikt rättspositivistisk position i det att han skiljer åt rättens legalitet från dess legitimitet. Det han vill åt är legitimiteten, vilket bl.a. innebär att en människa handlar i enlighet med en enskild rättsnorm inte p.g.a. hotet om sanktioner – vilket vore ett legalt beteende – utan av aktning för själva lagen. I annat fall är rättsordningens grund ytterst instabil, menar Habermas.[344] Det centrala här är antagandet om att rättsnormer inte kan legitimera sig själva. En lags giltighet avgörs istället av ”rationaliteten hos lagstiftningsförfarandet”, dvs. den ”positiva rätten kan förmodas vara riktig rätt endast om den är ett resultat av ett demokratiskt lagstiftningsförfarande som garanterar en förnuftig politisk viljebildning”.[345] Det är följaktligen de förutnämnda institutionaliserade procedurerna som enligt Habermas förmår garantera rättsnormerna den legitimitet som efterfrågas, eller med hans egna ord: ”diskurserna generar legitimitet”. Den diskursprincip som underligger framtagandet av såväl ”moral”- som rättsnormer har nu specificerats till en ”demokratiprincip”. Enligt denna demokratiprincip kan ”endast de lagar (...) göra anspråk på legitim giltighet som i en diskursiv rättsskapande process, vilken å sin sida är rättsligt konstituerad, kan vinna uppslutning från alla medlemmar i rättsgemenskapen [Rechtsgenossen]”.[346]

”Moralen” vandrar därmed s.a.s. in i den positiva rätten via de diskurser som institutionaliseras. Den är av procedural natur och har inget bestämt innehåll. I motsats till naturrättstänkarna anser Habermas således att vi inte kan ställa som ett krav för rättsnormers legitimitet, att de innehållsligt skall överensstämma med vissa bestämda överpositiva normer.[347] Rätten underställs inte ”moralen”,[348] men idealt sammanfaller de två. Som redigerarna till ett samlingsverk med Habermas’ texter säger:

> Den roll överpositiva moraliska rättsnormer har i naturrättstänkandet ersätts i Habermas diskursteoretiska modell av ett i demokratiska procedurer verksamt kommunikativt förnuft, dvs. av en diskursiv princip för normativ giltighet vilken

[344] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 7–10; Habermas 1995, 64–65; Ulrich 2001, 214.

[345] Habermas 1995, 51.

[346] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 9. Jfr Tuori 2001, 348.

[347] Habermas 1995, 52, 55. Samtidigt utesluter Habermas inte möjligheten att innehållet inte är riktigt trots de procedurer som följts. Det bör alltid finna en möjlighet till granskning och revidering av gällande rätt. Habermas 1995, 54–55.

[348] Tuori 2001, 346. ”Rätt och moral bildar för Habermas snarare två parallella former av samhällsreglering som förutsätter varandra och kompletterar varandra.” Tuori 2001, 346; ”Oikeus ja moraali ovat Habermasille pikemmin rinnasteisia, toisiaan edellyttäviä ja täydentäviä yhteiskunnan sääntelyn muotoja.” För en närmare beskrivning av hur Habermas förstår rättens relation till ”moralen” och ser dem som komplement till varandra, se t.ex. Habermas 1995, 66–68.

> förgrenar sig i olika diskurstyper och indirekt också är relaterad till förhandlingar (i den mån dessa är reglerade av diskursivt överenskomna spelregler).[349]

Jag vill därmed hävda att formell rättslig giltighet, enligt Habermas, inte garanterar att en rättsnorm är legitim. Tvärtom ser han ett samband mellan rätten och ”moralen” genom den diskursprincip ”som i det moderna samhället bestämmer acceptansen av såväl moral- som rättsnormer och som differentieras i en moral- respektive demokratiprincip”.[350] Habermas försöker alltså i sin argumentation manövrera runt såväl ett strikt rättspositivistiskt som ett naturrättstänkande. Han verkar närma sig den position som jag i avsnitt 2.2.2 igenkände som en modifierad rättspositivistisk position.

Men för att den sortens fria och rationella diskurs, den sortens ”åsikts- och viljebildning”, som Habermas menar att frambringar legitima rättsnormer, skall kunna garanteras, måste medborgarna från början tillerkännas vissa grundrättigheter. Det rör sig om rättigheter som människor s.a.s. tillerkänner varandra, och vilka i ett andra steg kommer att sätta gränser för offentlig maktutövning.[351] Habermas faller här tillbaka på kantianska tankegångar,[352] och jag ser vissa kopplingar till den sorts naturrättstänkande som jag i avsnitt 2.2.1 identifierade med hjälp av Shestack. De mänskliga rättigheterna, som sådana grundrättigheter, kommer alltså in i diskussionen i egenskap av förutsättningar för den diskurs som i sin tur tänks generera legitima lagar. Genom att föra en diskussion om det som krävs om man skall kunna räkna med en fri och rationell kommunikation i ordens sanna bemärkelse, identifierar Habermas i allmänna termer innehållet i dessa rättigheter. Medborgarna måste tillerkännas en privat och en offentlig autonomi, dvs. de rättigheter som idag faller in under de gängse beteckningarna medborgerliga och politiska rättigheter.[353] Jag vill där-

---

[349] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 10. ”För rättsnormer gäller, enligt Habermas, att deras giltighet eller legitimitet måste stödja sig på dessa olika typer av diskurser [om vad som är ändamålsenligt, gott eller rätt], liksom på rättvist reglerade förhandlingar. Moraliska grunder har här en speciell status. Även om rättsnormer är alltför konkreta för att uteslutande kunna motiveras av moraliska rättviseprinciper, så måste de stå i samklang med sådana principer för att överhuvudtaget kunna gälla som legitima.” Eriksen & Molander i Habermas 1995, 10. Jfr bl.a. Habermas 1995, 67. Frågan är om Habermas själv skulle bruka termen rättviseprinciper, den leder snarare tankarna i riktning mot Rawls. Det som det väl samtidigt rör sig om är förutsättningarna för det samtal som leder fram till att vissa rättsnormer accepteras, som t.ex. maktfrihet.

[350] Citatet från Tuori 2001, 347.

[351] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 10–11; Habermas 1995, 60–62, 138; Tuori 2001, 347–348.

[352] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 11. Se även Borowski 2001, 51. Tuori ser Habermas’ diskursprincip som, på denna punkt, en motsvarighet till Kants rättsprincip och Rawls första rättviseprincip. Tuori 2001, 349. Jfr Pinzani 2000, 69–73. Enligt Alessandro Pinzani missförstår Habermas Kant på vissa punkter, bl.a. genom att anta att Kants rättsprincip motsvarar hans egen diskursprincip använd på rätten. Pinzani 2000, 72–73. Se även Pinzani 2000, 69–73, för en kritisk diskussion av Habermas’ Kanttolkning.

[353] Se t.ex. Habermas 1995, 68–71; Eriksen & Molander i Habermas 1995, 10–11, Ulrich 2001, 218. Jfr Arens 1991, 69–73. För utförligare kommentarer av Habermas tänkande på denna punkt, se t.ex. Tuori

för hävda att Habermas motiverar mänskliga rättigheters giltighet genom att härleda dem ur den tanke om folkssuveränitet, som är internt förknippad med det moderna samhället och som jag redogjort för ovan,[354] dvs. att medborgarna styr sig själva genom lagen. Genom att hävda att rättigheterna är rätten *interna* och utgör dess normativa kärna, kontrasterar han sitt tänkande mot en naturrättslig diskussion.[355]

Ulrich vill, liksom jag nämnde i inledningen till detta avsnitt, se Habermas som företrädare för en konstruktivistisk förståelse av mänskliga rättigheter. Han identifierar olika element som vore karakteristiska för en sådan förståelse, och som man kan återfinna hos Habermas så som jag ovan har presenterat dennes tänkande. Mänskliga rättigheter ses som produkter av ett specifikt avsnitt i mänsklighetens historia, mer specifikt: uppkomsten av det moderna statssamhället. Liksom Habermas ovan konstaterade, uppstår i denna situation frågan om vad som förlänar makten och rätten legitimitet, eftersom man inte längre har en gemensam värdegrund att utgå ifrån.[356] De sociala strukturer som varit rådande, och som långt byggt på denna grund, har fått stryka på foten. Mänskliga rättigheter ses som ett försök att stävja utvecklingen i fråga om dess negativa följder för den enskilde. Då det moderna samhället bygger på en oundviklig långtgående individualisering krävs det en rättighetsbaserad approach för att på ett passande sätt kunna uppmärksamma t.ex. sociala frågor.[357] Man måste s.a.s. tala samma språk för att effektivt kunna tackla problemen.

I sitt försök att tydliggöra den folkrättsliga dimensionen hos mänskliga rättigheter enligt denna position bygger Ulrich i sin artikel främst vidare på tankegångar hos Rawls. Han konstaterar att mänskliga rättigheter, i den mån de är formulerade i den positiva rättens form, utgör en särskild typ av lagar i folkrättens form. På ett grundläggande plan tar de ställning till vissa aspekter av inomstatlig verksamhet. Som ett led i att placera in mänskliga rättigheter i ett visst historiskt skeende faller det sig även naturligt för Ulrich att förstå dem som en reaktion på det framväxande internationella samfundet och de allt tätare mellanstatliga relationerna. Samtidigt förblir sambandet mellan de nationella och de internationella historiska uttrycken för mänskliga rättigheter – i relation till Habermas' position – otillräckligt utvecklat i

---

2001, 349–351; Pinzani 2000, 78–80. Som jämförelse kan nämnas att Pinzani i sin doktorsavhandling *Diskurs und Menschenrechte: Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich* bl.a. nämner Robert Alexy som en tänkare som försöker ge mänskliga rättigheter en diskursteoretisk grund. Se Pinzani 2000, 93–110.

354 Ulrich 2001, 218. Samtidigt är det via folksuveräniteten (demokratiprincipen) som grundrättigheterna i en fortgående process konkretiseras till sitt innehåll, menar Tuori i sin tolkning av Habermas' tänkande. Innan detta är de s.a.s. "otillfredsställda principer". Tuori 2001, 350–351.

355 Tuori 2001, 351. Frågan är om Habermas i allt lyckas kringgå naturrättsliga tankegångar. Jfr Tuori 2001, 351.

356 Ulrich 2001, 214. Jfr Fields & Narr 1992, 4–5.

357 Ulrich 2001, 219–220. Jfr t.ex. Donnelly 1982, 312–313.

Ulrichs artikel.[358] Alessandro Pinzani tangerar kort detta ämne i sin doktorsavhandling om diskurs och mänskliga rättigheter. Habermas framhåller, enligt Pinzani, behovet av en global rättsordning som ett sätt att tillmötesgå de mänskliga rättigheternas krav på universell giltighet (som jag skall återkomma till nedan). Rättigheterna måste alltså lokaliseras inom rättssamfundets ramar. Men både i egenskap av grundrättigheter inom ramen för en specifik nationell rättsordning, och mänskliga rättigheter som grundrättigheter inom ramen för en global sådan, kan de ändras eller sättas ur kraft. Pinzani menar att Habermas därmed använder termen ”mänskliga rättigheter” i en inskränkt bemärkelse. Denne förstår mänskliga rättigheter som en specifik form av subjektiva juridiska rättigheter.[359]

Kan mänskliga rättigheter som en följd av det ovanstående enbart tillskrivas en partikulär rättslig giltighet? Antagandet motsägs av Habermas i det att han antar att det är möjligt att även andra samhällen genomgår, eller i något skede kommer att genomgå, den moderniseringsprocess som leder till en situation där det blir aktuellt att skydda individer med hjälp av rättigheter.[360] Den geografiska lokaliseringen antas alltså inte tala emot de mänskliga rättigheternas potentiella universella giltighet som *rättsnormer*. Habermas argumenterar dock även för denna universella giltighet utan att ta fasta på den moderniseringsprocess som faktiskt kan iakttas världen över. Han hävdar att de rättigheter som ligger till grund för den rättsordning som ger uttryck för hur medborgarna i ett specifikt samhälle försöker reglera sitt samliv, är universella i den meningen att de kan motiveras ur en ”moralisk” rättvisesynpunkt.[361] Vi har även sett att detta bäddar för ett anspråk på allmängiltighet, på att tillkomma alla människor, och det som Habermas identifierar som behovet av en global rättsordning.

> ”Der Begriff der Menschenrechte ist nicht moralischer Herkunft, sondern eine spezifische Ausprägung des modernen Begriffs subjektiver Rechte, also einer juristischen Begrifflichkeit. Menschenrechte sind von Haus aus juridischer Natur.“ Sie haben nur den Anschein moralischer Rechte, und zwar nicht aufgrund ihres Inhaltes oder ihrer Struktur, sondern aufgrund eines Geltungssinns, „der über nationalstaatliche Rechtsordnungen hiweist“.[362]

---

[358] Ulrich 2001, 215–217.

[359] Pinzani 2000, 86–87.

[360] Ulrich 2001, 215. Jfr Ignatieff 2001, 71, samt Donnelly 1982, 313, som dock utöver att se mänskliga rättigheter som en produkt av ovannämnda samhällsutveckling förfäktar deras existens som *rättigheter* på ett förrättsligt plan. Donnelly 1982, 314. Jfr Bauer & Bell (eds.) 1999, 7.

[361] Habermas 1995, 166–167; Eriksen & Molander i Habermas 1995, 12. Se även Habermas 1995, 51. ”I egenskap av författningsnormer har grundrättigheter en positiv status.” Eriksen & Molander i Habermas 1995, 12. För en kritisk diskussion om denna dubbelhet hos Habermas, se Pinzani 2000, 83–84. Se även Pinzani 2000, 88.

[362] Pinzani 2000, 86, delvis i form av citat av Habermas.

Inom ramen för en konstruktivistisk förståelse uppfattas de mänskliga rättigheterna som ett såväl juridiskt som moraliskt begrepp. De tillskrivs förvisso ingen objektiv existens utanför rättens ramar i form av någon sorts överpositiv rättsordning. Men samtidigt vill man inte förneka att de skulle ha en moralisk dimension. Viktigt att notera är att Habermas, som framgår av citatet ovan, uttryckligen understryker att denna dimension inte följer av att mänskliga rättigheter skulle ha ett visst innehåll. Det som både han och Ulrich framhäver som en moralisk aspekt är istället det universella anspråket. De förenas också i synen på mänskliga rättigheter som en grund för legitim kritik av rådande nationella och internationella ordningar.[363] Ovan konstaterade jag att både Habermas och en del moderna naturrättstänkare upptar element av kantianskt tänkande. En liknande koppling till naturrättstänkandet kan man göra när det gäller att framhålla en kritisk funktion som en moralisk aspekt av människorättsbegreppet. Skillnaderna mellan de olika positioner som jag har analyserat i avsnitt 2.2 är alltså inte så stora eller uppenbara som man kanske tänker sig.

Jag har därmed visat hur mänskliga rättigheter på ett allmänt plan kan uppfattas inom ramen för en konstruktivistisk teori. I fråga om legitimeringen av konkreta människorättsnormer lyfter Ulrich själv fram två tillvägagångssätt som han återfinner hos både Habermas och Rawls. Å ena sidan kan legitimeringen ske genom att man avleder dessa normer ur vissa principer, eller så kan man underkasta faktiskt existerande människorättsartiklar ett slags giltighetstest.[364] För Habermas' del påträffar jag förstnämnda tillvägagångssätt ovan när han legitimerar mänskliga rättigheter som grundrättigheter på basis av deras roll som förutsättningar för faktisk folksuveränitet. Med tanke på den attraktionskraft Habermas' tänkande uppvisar idag är det intressant att notera att det, enligt Ulrich, endast är medborgerliga och politiska rättigheter som Habermas förklarar på detta vis – och i ytterst korta ordalag – i sin presentation av fem grupper av rättigheter. Erik Oddvar Eriksen och Anders Molander, samt Tuori, menar dock att Habermas argumenterar för att medborgare i grundrättighetens form bör tillerkännas de materiella goda som bildar grunden för att faktiskt kunna utöva de medborgerliga och politiska rättigheterna. Pinzani närmar sig Ulrichs position i det att han nämner att denna s.k. femte grupp av grundrättigheter snarast har symbolisk betydelse i Habermas' diskussion. Ulrich medger för egen del att det är möjligt att vidareutveckla Habermas' tankegångar på ett sätt som innefattar ett erkännande av socioekonomiska rättigheter.[365]

---

[363] Ulrich 2001, 214–215. Jfr Arens 1991, 73. För Habermas' del hänvisar jag här till det som jag tidigare konstaterat. Han tänker sig bl.a. att grundrättigheter ställer upp ramar för giltig offentlig maktutövning.

[364] Ulrich 2001, 217–218.

[365] Eriksen & Molander i Habermas 1995, 10; Pinzani 2000, 78–80; Tuori 2001, 350; Ulrich 2001, 218 (not 18). Jfr t.ex. Habermas 1997, 155–157.

Det senare nämnda tillvägagångssättet, det att man underkastar faktiskt existerande människorättsartiklar ett slags giltighetstest, antas även det finna sin motsvarighet hos både Habermas och Rawls. Det giltighetstest som Ulrich har i tankarna utgår från att vissa saker krävs för att vi skall anse att en lag eller mänsklig rättighet är giltig. För Rawls' del nämner han den s.k. ursprungliga positionen. För Habermas del lyfter han fram den tidigare presenterade diskursprincipen. Ifall en berörd part inte på rationella grunder kan acceptera en viss lag är lagen ogiltig.[366] Detta tillvägagångssätt kopplar Ulrich därefter ihop med frågan om hur specifika rättigheter vinner giltighet i olika sociokulturella sammanhang. Han menar att det på ett konstruktivt sätt kunde främja mänskliga rättigheter som något annat än "partikulärt västerländska",[367] något Ulrich förnekar genom att knyta an till Habermas. Habermas konstaterar att det utan tvivel är så, att "fenomenet" mänskliga rättigheter har uppkommit i en västerländsk kontext, men att härav inte följer att mänskliga rättigheter skulle förkroppsliga västerländska värden.[368]

Ulrich framhåller behovet att koppla människorättsstandarder till faktiska sociala situationer på ett sätt som får desamma att framstå som relevanta och konstruktiva – och giltiga. För detta krävs det att man diskuterar denna giltighet s.a.s. nedifrån, vilket bl.a. inbegriper olika livsåskådningsmässiga positioner. På denna punkt hänvisar Ulrich till det globaletiska projekt som han tidigare har kritiserat, och det blir aktuellt att återkomma till dessa antaganden vid behandlingen av Küngs position. Det som förvånar mig är att Ulrich, trots att han uppfattar rättfärdigandet (validation) av mänskliga rättigheter som en fortlöpande process och ser detta som förenligt med Habermas' diskursprincip, inte accepterar "multipla genealogier" (som den globaletiska positionen enligt honom förordar) som ett giltighetskriterium utan enbart som: "a key factor behind the ability of human rights to meet the criterion of pertinence". Det vill säga, det livsåskådningsmässiga sammanhanget tillskrivs en funktionell roll. Det är den praktiska relevansen i en given historisk och social problemsituation som avgör en människorättsnorms giltighet.[369] Jag betvivlar inte att man kan frikoppla den rättsliga giltigheten hos en rättsnorm från dess faktiska relevans. Det jag ställer mig kritisk till är att man, efter att så som Ulrich, ha konstaterat ett samband mellan relevans och giltighet, menar sig kunna avfärda religionen som betydelsefull för en

366 Ulrich 2001, 218–219. Frågan är dock om Habermas inte närmare skulle säga att den är illegitim men fortsättningsvis giltig. Ulrich redogör inte för sin användning av termerna "giltig" och "legitim". Se Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 287, för en kort redogörelse för Rawls' ursprungliga situation.

367 Ulrich 2001, 219.

368 Ulrich 2001, 215.

369 Ulrich 2001, 221. Gällande sistnämnda tankegång, jfr Donnelly 1982, 313. Ulrich ser det som osannolikt att vi inom alla kulturella och religiösa traditioner kunde finna stöd för samtliga människorättsnormer. Han menar att det vore ofördelaktigt för de mänskliga rättigheternas sak att man framhöll sådan överensstämmelse som ett giltighetstest. Ulrich 2001, 212–213. Det verkar som om Ulrich trots allt från början utgår från att rättigheterna är universellt giltiga.

rättsnorms relevans men samtidigt inte delaktig i ett avgörande där samma norm konstateras vara giltig eller ogiltig. Jag frågar mig vad Ulrich ytterst lägger in i termen ”praktiskt relevant”.

En möjlig utväg ur dilemmat är att se det livsåskådningmässiga sammanhanget som relevant, inte för en rättsnorms rättsliga giltighet men väl delvis för den utformning som normen i detalj får (2.1.5), samtidigt som man understyrker att religioner kan vara av betydelse för huruvida individer uppfattar en rättsnorm som *moraliskt* giltig, legitim. På denna sista punkt frågar jag mig vidare om det sätt att förstå moralisk giltighet som Habermas, och Ulrich, företräder är tillfredsställande. Om vi ser till individplanet kan vi nämligen fråga oss om en uppdelning mellan giltighet och relevans alls är möjlig, dvs. att kriteriet på vad som är en relevant norm vore oberoende av livsåskådningsmässiga övertygelser om vad som är gott och riktigt. Kan man, i överförd bemärkelse, upprätthålla distinktionen moralisk – etisk giltighet så att en människorättsnorm kan bedömas som giltig i moralisk, ”rationell” mening (Habermas’ terminologi) oberoende av livsåskådningsmässig legitimitet? Kan man frikoppla en moralisk giltighet från de övertygelser som faktiskt omfattas, och uppfatta individens rationalitet som obunden i förhållande till hela hans/hennes liv och livssyn? Dessa frågor ställer jag till såväl Ulrich som Habermas, och jag återkommer till dem i avsnitt 2.3 och kapitel 4.

Jag vill runda av detta avsnitt genom att konstatera att det som Ulrich presenterar som en konstruktivistisk modell när det gäller förståelsen av rätten och dess relation till moralen närmar sig en modifierad rättspositivistisk position. Sammantaget verkar Ulrichs egen åsikt vara den att vi idag har en uppsättning internationella människorättsnormer att utgå ifrån, som är i den meningen moraliska att de anteciperar en ideal situation, ”a common standard of achievement”. I dags dato, som inte fullt ut förverkligade, fungerar de därtill som en kritisk instans.[370] Samtidigt erkänns enbart det som mänskliga *rättigheter* som är formulerat i den positiva rättens form. Frågan är hur långt Ulrichs argumentation övertygar. Lyckas han tackla de brister han finner hos den strikt rättspositivistiska positionen? Förmår han fånga in en moralisk dimension hos människorättsbegreppet och samtidigt förbli inom rättens ramar? Han nämner vid ett tillfälle t.ex. ”människorättsnormers underliggande värden” vilket kunde peka utöver ett habermasianskt perspektiv på den moraliska dimensionen.[371]

---

[370] Se t.ex. Ulrich 2001, 216–217, samt Feinberg 1973, 86, 95. Därtill kan man fråga sig om det är individers rationella överväganden i diskursprincipens anda eller politisk tvekamp som styr formuleringen och godkännandet av människorättsnormer. Det vill säga, mänskliga rättigheter föregriper en ideal situation även i denna mening, om vi vill utveckla Ulrichs resonemang.

[371] Ulrich 2001, 221. Jfr dock Tomás Mallen 1998, 80–81. Vilka möjligheter har man t.ex. i avsaknad av rättsliga standarder att påtala missförhållanden som faktiskt skulle nå utöver den strikt rättspositivistiska positionens begränsningar.

Samma kritiska fråga menar jag att vi kan ställa i relation till Habermas' försök att hålla sig kvar inom rättens ramar. Kan han ytterst undgå att införa kriterier på legitim rätt utifrån? Jag vill återknyta till de analysfrågor som jag formulerade i slutet av avsnitt 2.2.1. Habermas förstår mänskliga rättigheter som en juridisk diskurs. Inom ramen för denna diskurs försöker han ytterst lägga grunden för deras formella och innehållsliga giltighet, varvid innehållet i dem definieras utifrån idén om den ideala diskursen och inte antas vara givet på förhand. När vi talar om mänskliga rättigheter rör det sig om "moraliska" aspekter på själva lagstiftningsproceduren, där "moralen" ger legitimitet åt rätten. Rätt och "moral" sammanfaller. Samtidigt finner vi element, som t.ex. Habermas' diskursprincip, vilka kan tolkas som att de även pekar *utöver* rättens ramar och aktualiserar en rätten oberoende moralisk dimension.

Jag vill dra ihop avsnitt 2.2 på följande vis. Jag har studerat olika sätt att förstå relationen mellan rätt och moral i fråga om begreppet mänskliga rättigheter. Analysen har gjort det möjligt för mig att situera begreppet mänskliga rättigheter i en vidare rättsfilosofisk diskussion och tanketradition. Diskussionen har varit viktig av den orsaken, att jag anser att föreställningar hos de positioner jag presenterat på olika vis medvetet eller omedvetet påverkar det sätt på vilket *human rights law* tolkas idag. De skymtar fram i olika människorättsteoretikers utläggningar av hur *human rights law* skall förstås och bl.a. var något som "moral" får komma eller inte komma in. Jag har därför velat klargöra i vilka olika grundläggande bemärkelser man inom en människorättsdiskurs menar att de mänskliga rättigheterna åtnjuter å ena sidan juridisk giltighet och å andra sidan en moralisk sådan. Av min kritik att döma bör det samtidigt stå klart att jag ser ett behov att fundera vidare kring hur man på ett begreppsligt hållbart sätt kan förstå en *moralisk* dimension hos begreppet mänskliga rättigheter. Och i det följande avsnittet 2.3 vill jag ta ett första steg mot att formulera en förståelse av de begreppsliga villkoren för att tala om en moralisk giltighet, legitimitet hos mänskliga rättigheter.

2.3 Ett *tal* om mänskliga rättigheter

2.3.1 Människorättsspråket som möjlighet och begränsning

> For most of us, violations of human rights are not just technical illegalities, they are moral wrongs, and this moral authority compels a kind of respect and obedience that we simply do not afford to, say, traffic regulations. This moral authority is clearly reflected in many of the seminal human rights instruments.[372]

I detta avsnitt 2.3 skall jag fundera vidare kring förståelsen av en moralisk dimension hos människorättsbegreppet. Detta sker delvis mot bakgrund av det frågor som väcktes vid behandlingen av de olika positionerna i avsnitt 2.2. Liksom Zajadło kons-

[372] Dowdle 2001, 126.

taterar, finns det en mångfald föreställningar om mänskliga rättigheter, teorier som baserar sig på olika ontologiska, epistemologiska och framförallt etiska antaganden. I det föregående avsnittet såg vi hur denna mångfald återspeglar sig i olika sätt att förstå mänskliga rättigheters rättsliga och/eller moraliska giltighet. På grund av den mångfald föreställningar som finns, understryker man ofta, att det i den situation av kulturell mångfald som det moderna världssamhället befinner sig i, vore omöjligt att tala om mänskliga rättigheter i termer av allmängiltighet. Jag kommer i kapitel 3 och 4 att peka på att Küng inte ser detta som en omöjlighet, och analysera hans argumentation kring varför det är så.

I detta avsnitt, liksom i övriga delar av avsnitt 2.3, är föremålet för mitt intresse inte föreställningar om den process/de processer som leder fram till uppkomsten av mänskliga rättigheter som rättsnormer. Denna process kan studeras ur ett antal perspektiv vilket bestäms av den vetenskapliga disciplin studiet utförs inom. Man kan troligtvis säga att ett antal faktorer, däribland moraliska övertygelser och praxis, samverkar vid uppkomsten av rättsnormer, varvid man inom olika vetenskapliga discipliner har studerat olika aspekter. Jag är inte heller primärt intresserad av att empiriskt undersöka om *human rights law* och utomrättsliga moralföreställningar kongruerar. I fråga om båda de punkter jag här nämner har också kritik riktats mot utformandet av människorättsliga normer, så som detta gestaltade sig särskilt på det initiala stadiet kring andra världskriget. Å ena sidan har man menat att man på ett procedurellt plan uteslutit vissa röster från människorättsdiskursen. Å andra sidan finns det de som har ansett att de normer som har tagits fram, p.g.a. de procedurala begränsningarna, innehållsligt ger uttryck åt en specifik kulturkrets' värden. Som en kommentar till detta noterar jag att jag tidigare i kapitel 2 pekat på att diskursen kring mänskliga rättigheter idag visar en viss öppenhet, vilket bl.a. tar sig uttryck på det sättet att begreppet mänskliga rättigheter som juridiskt begrepp har förändrats till sitt innehåll när nya röster har gjort sig hörda.[373] Bestämningen av vad som är en mänsklig rättighet har inte avstannat. (Men trots detta är det värt att notera att den ideala diskursens motsvarighet i verkligheten ofta styrs av politiska intressen snarare än av t.ex. diskursetiska principer i habermasiansk anda.)

Min diskussion i detta avsnitt rör sig alltså inte på ett empiriskt plan. Jag önskar därför inte heller ta ställning till hur allmänt ett tal om mänskliga rättigheter är, och vad detta möjligtvis implicerar beträffande anspråket på allmängiltighet. Naturligtvis kunde jag ta upp den tråd som löper genom mycket av diskussionen om de mänskliga rättigheternas vara eller icke-vara som ett universellt fenomen, där talet om rättigheter konstateras vara av hävd främmande för vissa traditioner och vissa kulturer. Vissa bejakar och andra förnekar att det skulle finnas begrepp som innehållsligt vore

[373] Jfr Henriksen 1988, 23; Merry 2001, 35–36, 39–41; Orentlicher 2001, 151.

jämförliga med det som mänskliga rättigheter gör anspråk på.[374] Det som likväl är en risk med sådana resonemang är, att man i processen ”essentialiserar” kulturer och rättigheter samt synbara olikheter dem emellan. Sally Engle Merry anser att debatten kring universalism kontra relativism bygger på: ”a fixed and abstract conception of both culture and rights”.[375] Diskussionen rör sig om hur förenliga eller oförenliga rättigheter och en specifik kultur är. Hon anser dock att en sådan essentialisering ger en falsk bild av begreppen kultur och rättigheter. I själva verket står de inte över historien utan de ifrågasätts och förändras kontinuerligt.[376]

> Rights are a cultural phenomenon, developing and changing over time in response to a variety of social, economic, political and cultural influences. (---) Culture is now understood as a process, developing and changing through actions and struggles over meaning, rather than as a static shared system of beliefs and values (…).[377]

Merry citerar för egen del Jean Comaroff och John L. Comaroff, vilka definierar kultur som ett semantiskt rum:

> ’the semantic space, the field of signs and practices in which human beings construct and represent themselves and others, and hence their societies and histories. It is not merely an abstract order of signs, or relations among signs. Nor is it just the sum of habitual practices’.
>
> It is, in short, a historically situated, historically unfolding ensemble of signifiers-in-action, signifiers at once material and symbolic, social and aesthetic. Some of these, at any moment in time, will be woven into more or less tightly integrated, relatively explicit worldviews; others may be heavily contested, the stuff of

---

[374] Dundes Renteln är exempelvis en tänkare som försöker finna en grund för mänskliga rättigheter inom ramen för olika kulturer. An-Na’im åter ett exempel på en människorättsteoretiker som försöker medla mellan specifika kulturella övertygelser och universella begrepp. Merry 2001, 34–35.

[375] Merry 2001, 31.

[376] Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 27–28. Jfr Merry 2001, 31, 35. “Rights are understood as a uniquely Western idea, derived from Enlightment conceptions of the Rights of Man which emerged in the late eighteenth century in Europe and devolved only on individuals. Culture, on the other hand, is understood as a homogenous, integrated system of beliefs and values attached to a relatively small and isolated group of people.” Merry 2001, 32. Jfr Wilson 1997a, 9.

[377] Merry 2001, 38–39. Se även Bell 2001, 27; samt Merry 2001, 41–43, för en kort exposé över hur förståelsen av ”kultur” har förändrats inom ramen för antropologin. Samtidigt lever äldre förståelser av kulturbegreppet kvar, något som bl.a. kommer till uttryck genom det sätt på vilket krav på självbestämmelserätt för olika minoriteter och ursprungsfolk formuleras. Merry 2001, 42. Cowan, Dembour och Wilson delar upp den politiska och akademiska diskussionen om kultur och rättigheter på basis av hur dessa två storheter har diskuterats. Det har enligt dem antingen rört sig om rättigheter *versus* kultur, rättigheter *till* kultur, eller rättigheter *som* kultur. Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 3–4.

> counterideologies and 'subcultures'; yet others may become more or less unfixed, relatively free floating, and indeterminate in their value and meaning. [378]

Inom ramen för en kultur och ett samhälle stöts och blöts olika övertygelser, värdeuppfattningar och föreställningar om gemensamma symboler och praktiker mot varandra. Jag menar att vi kan tala om olika tydningar av livssituationen.[379] Att beskriva ens situation på ett sätt man uppfattar som meningsfullt kan innebära att man formulerar sig i termer av rättigheter, vilket implicerar att man anser sig vara berättigad till något och att andra bör slå vakt om att ens anspråk infrias. Talet om rättigheter utgör *de facto*, för att knyta an till litteraturen, ofta ett vapen i en kulturintern kamp på olika plan, på det sociala och det politiska. Jag menar att vi kan tala om en kamp om tolkningsföreträde i en situation.[380] Jag återvänder till mitt exempel om landrättigheter i avsnitt 2.1.6. Rör det sig i en specifik situation där skog avverkas helt enkelt om att trygga nationens export av papper? Eller kan man möjligtvis karakterisera det som sker som en kränkning av det ursprungsfolks rättigheter som i generationer har bott på det territorium där skogen befinner sig och levt av det som marken ger?

Å ena sidan kan rättigheterna här utgöra effektiva instrument för att nå vissa syften,[381] t.ex. större självbestämmanderätt för en viss folkgrupp. Å andra sidan kan de ha en djupare funktion som delar av en identitetsskapande process. Som Wilson uttrycker det: "rights not just as instrumental mechanisms but also as expressive of tensions around ethnic, nationalist and religious identities. Human rights are involved in defining the self in opposition to the other (…)".[382] Denna beskrivning är inte relevant enbart i relation till det geografiska område där talet om rättigheter historiskt antas ha sitt ursprung.[383] Det semantiska rum som en kultur utgör är inte slutet. Jack Donnelly menar t.ex. att vi därav att människorättsbereppet verkar vara obekant för de flesta i ett visst land inte kan sluta oss till att det därmed vore irrelevant. Han menar att vi inte minst bör fråga oss vem det är som utgör samhällets röst utåt[384] i de fall där människorättskonceptet avfärdas. En diskussion om begreppet mänskli-

---

[378] Merry 2001, 45.

[379] Se t.ex. Bell 2001, 27; Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 5. Se även Hallamaa 1994, 224–225. Jfr MacIntyre 1988, 350, 354.

[380] Jfr Fields & Narr, 1992, 6–7; Wilson 1997a, 23; Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 14–15.

[381] Donnelly 1982, 314. Donnelly drar en liknande slutsats som den Ulrich drog i avsnitt 2.2.3. Medelst ett empiriskt studium kan man avgöra om rättigheterna är relevanta inom ramen för en viss kontext. Bedömningen baserar sig på deras effektivitet när det gäller att uppnå ett speciellt ändamål. Donnelly 1982, 314.

[382] Wilson 1997a, 15.

[383] Jfr Wilson 1997a, 1; Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 1.

[384] Donnelly 1982, 313. Se även Freeman 2002, 109–110.

ga rättigheter aktualiserar alltid en maktproblematik, en fråga om tolkningsföreträde, en fråga om vilket perspektiv som ges företräde när en bedömning sker.

Jag kan därför utan att diskutera saken i termer av allmängiltighet konstatera förekomsten av ett, möjligtvis t.o.m. på världsvid basis, *tal om mänskliga rättigheter i sig* som har olika funktioner. Jane K. Cowan, Dembour och Richard A. Wilson vill t.o.m. hävda att "the language of rights" har uppnått en ställning av hegemoni.[385] I den filosofiska debatten kretsar diskussionen om detta tal, enligt Gary Herbert, idag kring rättigheter som språkliga verktyg (linguistic tools).[386] I den antropologiska diskussionen möter vi delvis en liknande diskussion. Inte minst studerar man spänningarna mellan globala och lokala rättighetsformuleringar.[387] På liknande vis vill jag i detta avsnitt 2.3, och i kapitel 4, analysera *talet om mänskliga rättigheter* i dess olika funktioner för att skapa mig en förståelse av en moralisk dimension hos begreppet mänskliga rättigheter.

Herbert menar att när vi uttrycker oss med hjälp av en rättslig grammatik, så leds vi med av de moraliska distinktioner som denna grammatik tvingar på talet och följaktligen på våra tankar. Språkets struktur styr alltså såväl vad vi kan uttrycka som hur vi tänker.[388] Jag vill uttrycka det som att språket inte är ett neutralt verktyg i människans händer med vilket hon beskriver sin verklighet, utan hennes verklighet formas aktivt genom språket. En vanlig – kulturrelativistisk – kritik tar fasta på just detta. Den går ut på att talet om rättigheter skulle implicera en atomistisk människoförståelse, som i sin tur ger uttryck för ett visst slags samhälle. Denna människo- och samhällssyn vore partikulär snarare än universellt gångbar. Som ett alternativ framhävs ett tal om skyldigheter och reciprokt ansvar där individens intressen i större utsträckning avvägs mot kollektivets dito.[389] Ett möjigt svar på denna kritik går å sin sida bl.a. ut på att rättighetsbegreppet inte med nödvändighet behöver kopplas till en individualistisk syn på människan. Och jag har i avsnitt 2.1 visat hur en förståelse av

---

[385] Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 1.

[386] Herbert 2002, 10; "The rights issue addressed by philosophy today concerns not so much the *nature* of rights as it concerns what we *mean* when we *assert* that someone has a *human* right. The ontology of rights has been dissolved into the logic of rights talk."

[387] Se t.ex. Wilson 1997a, 13, 23. "Thus our [anthropology's] study of human rights becomes an exploration of how rights-based normative discourses are produced, translated and materialised in a variety of contexts." Wilson 1997a, 13.

[388] Herbert 2002, 11–12. Jfr Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 11. "Legal thought is constitutive of social realities rather than merely reflective of them, and it proceeds through relating general concepts to specific cases." Geertz i Wilson 1997a, 14.

[389] Brems 1997, 145–146.

människan som en i grund och botten socialt situerad varelse kan förenas med juridiska mänskliga rättigheter.[390]

Inom delar av feministisk teoribildning kritiseras eller t.o.m. avvisas talet om rättigheter för den bias som det implicit uppvisar. Man hävdar att rättigheterna språkligt återspeglar ett manligt språkbruk och förkroppsligar manliga behov och önskemål. Även här rör det sig alltså om språkets möjligheter och begränsningar. Samtidigt finns det de som hävdar att just talet om *rättigheter* sätter kvinnor i stånd att kräva förbättringar i sin livssituation, att som rättssubjekt inta en aktiv ställning i beslut som rör deras liv istället för att definieras som passiva mottagare av olika stödåtgärder. Fördelarna antas överväga nackdelarna, samtidigt som mänskliga rättigheter behöver omformuleras för att bättre inkludera kvinnors erfarenheter och behov.[391] En medvetenhet om språkets roll återfinner vi också i fråga om det tidigare nämnda exemplet på en kulturrelativistisk kritik. Det görs försök att integrera kulturella skillnader och övernationella förståelser av mänskliga rättigheter och omdefiniera förståelsen av såväl kultur som rättigheter.[392]

Redan denna korta diskussion visar att rättighetsdiskussioner inte är neutrala, vilket man ibland kanske förleds att tro. Liksom Cowan, Dembour och Wilson konstaterar, möjliggör ett tal om rättigheter vissa saker, men sätter samtidigt upp gränser för vad som möjligtvis kan uttryckas. ”Rights – understood as rights talk, rights thinking, rights practices – entail certain constructions of self and sociality, and specific modes of agency.”[393] De knyter här an till tankegångar som jag presenterade och utvecklade i avsnitt 2.1, samt till Clifford Geertz som menar att rätten utgör en del av ett särskilt sätt att uppfatta verkligheten. Wilson citerar Geertz som hävdar att ”lagen inte är ute efter hela historien”.[394] Låt mig ta ett exempel. Wilson diskuterar i ett sammanhang rapporteringen av människorättskränkningar. Han menar att det sätt på vilket man här beskriver en situation ofta antar legalistiska drag. I internationell *human rights law* finner man, liksom vi sett i avsnitt 2.1, färdiga kriterier för vad som räknas som en kränkning. Dessa kriterier, i förening med annan information, är den basis på vilken människorättskränkningar ”konstrueras”. Wilson talar om begränsningar för hur människorättskränkningar framställs, vilka gör presentationen förståelig för andra, såväl för det internationella samfundet som för enskilda stater och medmänniskor

[390] Se även Freeman 2002, 74–75. Jag återkommer dessutom till detta i avsnitt 4.2.

[391] Se Brems 1997, 137–141, för karakteriseringen av den feministiska diskussionen, och hänvisningar till litteratur på denna punkt. Jag återkommer till en diskussion av feministiskt tänkande om mänskliga rättigheter i avsnitt 4.2.3. Se Scheinin 1999b, 3–4, för tanken på att talet om rättigheter kan befullmäktiga kvinnor. Se även Freeman 2002, 74.

[392] Merry 2001, 31–32. Se även Wilson 1997a, 12.

[393] Cowan, Dembour & Wilson (eds.) 2001, 11–12.

[394] Wilson 1997b, 134; “whatever it is that law is after it is not the whole story.”

överlag. Samtidigt är de kategorier i vilka kränkningarna kläds inte hermeneutiskt slutna, statiska eller ”universella”. Wilson hävdar att de överlappar och konstituterar varandra.[395] Språkets ramar är alltså inte orubbliga.

Liksom man ur en feministisk, en kulturantropologisk och en filosofisk synvinkel kan lägga tyngdpunkten vid ett studium av själva rättighetsspråket, kan detta tal även bli föremål för ett etiskt studium. Denna infallsvinkel väljer jag av inte minst följande skäl. Talet om mänskliga rättigheter har förvisso långt utvecklats till en juridisk diskurs. Men liksom jag hävdat i tidigare avsnitt i kritik mot en strikt rättspositivistisk position, verkar begreppet mänskliga rättigheter omfatta något som går utöver den juridiska ”grammatik” som jag i avsnitt 2.1 gjort ett försök att fånga in. Människor gör i ljuset av möjliga kränkningar anspråk på det som de menar sig ha rätt till, *även om* den juridiska grunden för deras krav kanske fattas i det land de utgör medborgare av. Åberopandet på mänskliga rättigheter sker kanske just p.g.a. att man saknar rättsligt stöd för sina anspråk, eftersom staten ifråga t.ex. inte har ratificerat ett visst fördrag.[396] Genom att formulera sig i termer av rättigheter sätter man ord på orättvisor på ett sätt som man tänker sig att kan väcka genklang hos åhöraren. Språket är begripligt. Andra, det internationella samfundet i stort och olika privata aktörer, kan relatera till det. Den moraliska aspekten som i avsnitt 2.2 kom på tal, med mänskliga rättigheter som kritik av rådande ordningar, verkar bekräftas av hur människor i verkligheten gör bruk av ett tal om mänskliga rättigheter. Det används för att uttrycka att något moraliskt förkastligt har skett eller är på väg att ske. Det rör sig inte enbart, som någon kanske vill hävda, om att ge uttryck för vissa kulturellt specifika värden eller om att förmedla ett politiskt budskap.

Resultaten från ett antropologiskt och sociologiskt studium öppnar därmed upp för en evaluering av moraliska aspekter. När mänskliga rättigheter kommer på tal rör det sig om ett både juridiskt och moraliskt spörsmål, och både det antropologiska och det sociologiska studiet aktualiserar frågor som är centrala inom ramen för en etisk diskussion. Jag har i avsnitt 2.1 studerat det juridiska språket och påtalat dess begränsningar. Bland annat verkar den juridiska terminologin komma till korta när det gäller att fånga in alla de faktiska relationer som bör tas i betraktande för att en rättighet *de facto* skall kunna förverkligas fullt ut. När vi rör oss på det utomjuridiska planet tycks diskussionen – preliminärt – kunna fånga in mer av den mänskliga verkligheten än vad som berättigat kan påtalas medelst ett juridiskt människorättsligt anspråk. Åtminstone tar ett antal rättsteoretiker fasta på detta. Härvid tillägnar de sig

[395] Wilson 1997b, 134, 139–141, 148.

[396] Jfr Slotte 2005, 169. Människor gör, såsom Nickel konstaterar, anspråk på att deras rättigheter skall respekteras i situationer då de själva utsätts för det de tolkar som en orättvisa, eller då de menar att andra utsätts för orättvisor. (Innehållet hos en specifik rättighet ringas in på basis av negativa erfarenheter.) Det kan röra sig om att kräva att det erkänns att man har rätt till någonting, eller om att framhålla en rättighet som man redan har tillskrivits, men som är hotad, som det har skett ett brott mot, eller som man i ett visst skede vill se att förverkligas. Nickel 1987, 24–25.

bl.a. en moralisk terminologi. Vid sidan av en legio diskussion om grundläggande värden och principer faller omnämnandet av något som ”moraliska rättigheter” i ögonen. Ett stort värde läggs på just begreppet rättighet och det som härmed specifikt impliceras och inte antas kunna uppvägas av andra sätt att formulera en relation med vissa moraliska dimensioner.

På ett visst plan är terminologin, med beaktande av det som jag sagt ovan, förståelig. Man vill knyta an till det sätt att använda människorättsbegreppet som ett både moraliskt och juridiskt begrepp som vi finner i vardagligt tal och som bl.a. Freeman uppmärksammade i avsnitt 2.2.2. Frågan är ändå *vad* vi fångar in av moralisk verklighet med hjälp av människorättsbegreppet. Jag har i tidigare avsnitt talat för en öppenhet i människorättsbegreppet och tagit ställning mot en rigid essentialisering av det. Men likväl finns det, vill jag hävda, vissa gränser för vad man kan skildra av mänsklig verklighet genom att göra bruk av begreppet rättighet. I de följande tre avsnitten vill jag kritiskt studera rättighetsterminologi som ett sätt att artikulera sig om moral. Vad är det som ventileras, och som man vill ventilera när en människorättslig terminologi används, å ena sidan i litteratur om mänskliga rättigheter dvs. på teoriplanet, å andra sidan när ett tal om mänskliga rättigheter praktiskt kommer till användning? När det gäller den sista aspekten kommer jag att knyta an till en diskussion om hur moraliskt språk i allmänhet uppfattas som förankrat eller icke-förankrat i den talandes vardagsverklighet.

Annorlunda uttryckt, jag kommer att presentera och gå till rätta med ett sätt att teoretiskt förstå relationen mellan rätt och moral i fråga om begreppet mänskliga rättigheter där rätt och moral i viss mening uppfattas som analoga fenomen. För egen del vill jag ta fasta på föreställningen om mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp, och jag har redan i avsnitt 2.1 visat hur t.ex. *human rights law* har en inbyggd dynamik. Denna dynamik följer av att *human rights law*, som jag kommer att argumentera för i denna avhandling, inte är oberoende av en vidare språkgemenskap. Det sätt på vilket man talar om mänskliga rättigheter kan implicera, att man sluter upp bakom dem på ett sätt som gör att ens tal om mänskliga rättigheter är ett sätt på vilket man även artikulerar en moralisk övertygelse och inte bara det som lagen kanske ger en rätt till. Och i avsnitt 2.3.3.2 är jag intresserad av att på ett allmänt plan studera om och hur moraliska övertygelser kommer till uttryck i de *anspråk* människor ställer i de mänskliga rättigheternas namn. I kapitel 3 och 4 skall jag sedan mer i detalj via ett studium av just talet om mänskliga rättigheter utveckla en förståelse av moral och religion och rätt i relation till begreppet mänskliga rättigheter. Diskussionen i kapitel 4 kommer långt att kretsa kring frågan om i vilken mening vi kan tala om legitimitet i relation till begreppet mänskliga rättigheter, och i anslutning till detta frågan om människorättsbegreppets koppling till ett individuellt *ansvarstagande* på ett juridiskt och moraliskt plan, och rättighetsmetaforens begränsningar på sistnämnda punkt.

2.3.2 "Moraliska rättigheter"

I nutida människorättsliga dokument finner man få referenser till en filosofisk grund. Rättigheterna ges heller ingen livsåskådningsmässig förankring.[397] Detta är ett medvetet drag som även kommer till uttryck i mycket av människorättsdiskursen.

> There is thus a deliberate silence at the heart of human rights culture. Instead of a substantive set of justifications explaining why human rights are universal, instead of reasons that go back to first principles – as in Thomas Jefferson's unforgettable preamble to the American Declaration of Independence – the Universal Declaration of Human Rights simply takes the existence of rights for granted and proceeds to their elaboration. Pragmatic silence on ultimate questions has made it easier for a global human rights culture to emerge. As the philosopher Charles Taylor puts it, the concept of human rights "could travel better if separated from some of its underlying justification."[398]

Men inte minst vid bedömningen av om en kränkning ägt rum inställer sig ändå på nytt och på nytt frågan om vad det är som ytterst gör ett anspråk, en krävd rättighet, till en mänsklig rättighet. Här är det man efterfrågar något mer än den definition som den juridiska apparaten tillhandahåller och som jag studerade i avsnitt 2.1. Jag har även slagit fast att *talet* om mänskliga rättigheter omfattar något mer än det som i juridisk mening kan slås fast. Men hur fångar man in denna utomrättsliga verklighet?

Ifall jag lägger diskussionen om formalia (2.1) åt sidan för ett ögonblick, så kan man anta att det är på ett innehållsmässigt plan som rättsnormernas särdrag som människorättsliga sådana, och deras koppling till en utomrättslig verklighet står att finna. Detta är likväl en position som lätt råkar i svårigheter om ett moraliskt språkbruk kopplas in och relateras till legitimitetsdebatten (2.2.1). Därför är det inte heller svårt att tänka sig en alternativ position som enbart vill koppla rättigheterna till konstaterbara sociala fakta. Människor uppvisar intressen som grundar sig i vissa behov. Dessa behov är grundläggande och tingar på skydd i rättslig form.[399] Denna position försöker undvika en alltför långtgående diskussion i moraliska termer, som kunde ställa oss inför frågan om det överhuvudtaget är möjligt för det internationella samfundet att enas om en uppsättning normer – delvis i en juridiskt bindande form – som ytterst bör ge uttryck för det som är av grundläggande värde för mänskligt liv. Därtill rör det sig om föreställningar som människor oberoende av kulturellt sammanhang borde kunna identifiera som sina. I ljuset av den faktiska kritik som förekommer mot begreppet mänskliga rättigheter som ett utpräglat västerländskt fenomen med ringa

---

[397] Jan-Olav Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 175.

[398] Ignatieff 2001, 78. Jfr Taylor 1999, 126. Se även Lindholm 1995, 154–155.

[399] Slotte 2005, 169. Vi finner t.ex. inom socialvetenskapen en diskussion om mänskliga rättigheter som kopplar samman empiriska fakta med en rättspositivistisk föreställning av rättens relation till moralen. "From a sociological point of view, however, human rights are 'social facts' without inherent value." Freeman 2002, 84.

förankring i utomeuropeiska kulturer, är det inte överraskande att man eftersträvar värdemässig neutralitet. Jag ifrågasätter dock möjligheten att föra en diskussion om mänskliga behov som *de facto* vore helt fri från moraliska värderingar.[400]

Man diskuterar även i mer moraliska termer om mänskliga rättigheter som ett utomrättsligt fenomen. Vi återfinner bl.a. en position, vars terminologi här närmar sig den juridiska begreppslighet som jag har presenterat i tidigare delar av kapitel 2. I det följande skall jag studera denna position.[401] Nickel har valts till exempel. Han utvecklar sin argumentation i diskussion med bl.a. Feinberg och Wellman. Samtliga rättsteoretiker deltar i en diskussion om mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter där man faller tillbaka på Hohfelds iakttagelser om rättighetsbegreppet men samtidigt vidgar diskussionen.[402] Jag anser att positionen beskriver det juridiska rättighetsbegreppet på ett attraktivt sätt, vilket även är skälet till att jag i avsnitt 2.1 knöt an till den vid studiet av begreppet mänskliga rättigheter som ett *juridiskt* begrepp. Vissa problem uppstår dock när man på analogt vis, med hjälp av rättighetssmetaforen, vill fånga in en moralisk verklighet. Jag skall återkomma till kritik av detta tillvägagångssätt i senare avsnitt. Jag menar att positionen ger uttryck åt en rationalistisk förståelse av moral som inte är acceptabel. I detta avsnitt skall jag med hjälp av bl.a. Freeman analysera själva positionen.

Det talas alltså om moraliska rättigheter. Genom att tala om ”moraliska” istället för det klassiska ”naturliga rättigheter” vill man ta avstånd från idén om att rättigheterna i sig skulle utgöra fristående delar av den naturliga världen.[403] Samtidigt vill man fånga in den utomrättsliga verklighet som bildar fröet till de juridiska rättigheterna. Teoretiker verkar här kämpa med att finna en plats för talet om mänskliga rättigheter i relation till de moraliska övertygelser man återfinner i den utomrättsliga sfären. Det finns, säkert i polemik mot ett moraliskt exklusivt tänkande, ett behov att inte förväxla mänskliga rättigheter med en faktisk, omfattande (comprehensive) moral. Om inte annat, kunde detta undergräva anspråket på allmängiltighet. Som Freeman uttrycker det: ”Rights are important, but they are not the whole of morality”.[404] Det han, Nickel och andra med dem därför gör, är att de på basis av vissa kriterier skiljer åt moraliska ”rättigheter” från andra värdeföreställningar. Inte alla mänskliga behov eller goda identifieras som människorättsliga sådana. Som Freeman konstaterar:

---

[400] Slotte 2005, 169–170.

[401] Se Slotte 2005, 170–173, för en kort framställning av några av huvudlinjerna i den följande analysen av Nickels position.

[402] Jones sätter i sin tur Nickels diskussion i relation till Shues. Andra företrädare för föreställningen om mänskliga rättigheter som i grunden moraliska rättigheter är Gewirth och Carlos Santiago Nino.

[403] Se t.ex. Nickel 1987, 38–39. Frågan är hur långt man lyckas i detta. Utan att närmare studera detta, konstaterar jag att båda uttryckssätten implicerar en självständighet gentemot det rättsliga systemet.

[404] Freeman 2002, 63.

> We do not have a human right to everything that is good, or to everything that we need. We may need to be loved, and it may be good to be loved, but we do not have a human right to be loved, because no one has a *duty* to love us. The relations among rights and other moral values is complex, therefore, even if it is true that human rights are especially important values.[405]

Mänskliga rättigheter kan således inte härledas direkt ur mänskliga behov. Vissa saker kan vi uppleva att vi har ett behov av utan att rimligen kunna *kräva* att någon är förpliktad att uppfylla dem. Därmed utgör de, enligt dessa författare, inga rättigheter i ordets sanna bemärkelse. Vänskap är, som Freeman konstaterar, ett sådant fenomen. Samtidigt omöjliggörs inte kopplingen mellan rättigheter och behov i andra fall, som t.ex. i fråga om föda.[406] Man kan tycka att tänkandet här är inkonsekvent. Men för att knyta an till Nickel, vissa anspråk tänks väga tyngre än andra och med rätta kunna benämnas rättigheter. Det rör sig härvid om människors anspråk på att deras liv på olika punkter åtminstone skall nå upp till en mänsklig miniminivå. Det handlar inte om att göra anspråk på sådant som kan betraktas som värdefullt för ett gott liv i största allmänhet.[407] En distinktion som jag finner i *human rights law* litteratur, och som jag skall återkomma till i delvis kritiska ordalag, är den mellan god och anständig (decent). Det går emellertid inte att på ett entydigt sätt slå fast gränsen mellan dessa två karakteriseringar av mänskligt liv.[408]

I citatet ovan märker vi att de moraliska rättigheterna tillskrivs en särskild struktur liknande den de tillskrivs i rättslig form. Ett anspråk tänks korrelera mot en (eller flera) skyldigheter. Denna struktur, om än inte lika fast som den rättsliga – vilket jag nedan kommer att visa – utgör ett led i identifikationen av det utomrättsliga fröet till *human rights law*, till det som kräver en rättslig apparat till stöd. Samtidigt som jag här skönjer en tendens till att fånga in rätts- och (delvis) moralnormer på ett analogt vis, understryker Freeman att det sätt på vilket termerna rättighet och skyldighet används i det moraliska språkbruket delvis skiljer sig från ett juridiskt sådant. Han fortsätter tanken på att rättigheter inte fångar in allt vad moral är med att säga följande:

---

[405] Freeman 2002, 63.

[406] Freeman 2002, 65. Jag vill här kort dra en parallell till avsnitt 2.2.1. Det finns företrädare för ett nutida naturlagstänkande som skulle räkna vänskap till de grundläggande goda som bildar basförutsättningar för ett gott mänskligt liv, och följaktligen kan ses som yttersta skäl för varför vi handlar på ett visst sätt. Se t.ex. Alkire 2002, 76.

[407] Se t.ex. Nickel 1987, 172. Nickel måste, för att vara konsekvent, mena att föreställningen om ett rättsanspråk (rättighet) med korrelerande förpliktelse är dessa s.k. minimistandarder för mänskligt liv interna. Donnelly förnekar rättigheters koppling till behov helt och hållet då dessa behov inte kan säkerställas vetenskapligt. Han kopplar istället talet om mänskliga rättigheter till människovärdet. Men som Freeman konstaterar är denna förankring inte mindre kontroversiell. Nussbaum kombinerar å sin sida implicit de två elementen behov och människovärde. Freeman 2002, 65.

[408] Nickel 1987, 51.

> We can have a right to do something that it is not right to do: to criticize our government unfairly, for example. We can have a moral duty to do something that no one has the right to insist that we do: for example, to give generously to humanitarian organizations. There may be "a right to do wrong", and there may be a duty of benevolence, to which there are no corresponding rights.[409]

Den moraliska diskussionen i termer av anspråk och skyldigheter sammanfaller alltså inte med den rättsliga. Något som är tillåtet i juridisk mening kan vara föremål för begränsningar på det moraliska planet. Och det som i moralisk mening påbjuds saknar i vissa fall det för juridiska rättigheter utmärkande korrelerande anspråket. Inom ramen för olika livsåskådningar kan man t.ex. finna en uppmaning till att älska sin nästa. Betoningen ligger på just uppmaningen att älska, inte på att man skulle ha rätt att kräva att bli älskad. Det är individens ansvar att handla kärleksfullt som står i centrum, inte hennes rätt att kräva att bli behandlad på ett visst sätt. Mot budet om att visa kärlek korrelerar alltså inte automatiskt ett anspråk i den mening som hos nämnda författare förutsätts för att det skall kunna bli tal om en mänsklig rättighet.

Frågan blir då hur man skall förstå de moraliska *rättigheter* som förs på tal i ljuset av den modell för en juridisk rättighet som jag presenterade i avsnitt 2.1. Åsikterna går isär i fråga om när det, i den process som kommer att utmynna i en juridisk rättighet, är *riktigt* att tala om något som en *rättighet*. Är så fallet redan då en människa har ett tillräckligt viktigt moraliskt anspråk, fastän vi varken kan se hur hennes krav innehållsligt kan förverkligas eller vem som vore moraliskt förpliktad att se till att detta sker? Kan vi tala om en rättighet i det skede då vi kan identifiera innehavare av korrelerande moraliska förpliktelser? Eller är det möjligen så att detta kan ske först i det skede då det på rättslig väg är möjligt att bemöta anspråket?[410] Jag vill inte här mer i detalj dryfta dessa synpunkter, utan enbart konstatera att det vi noterar här är att ett visst tal om rättigheter uppfattas som en mer korrekt språkanvändning än andra sätt att använda rättighetsterminologi. Och att gränserna dras upp olika.

Nickel, som identifierar de tre positioner jag nämner, lutar för egen del åt det mellersta tänkesättet. Samtidigt tänker han sig att det fenomen han vill ringa in med ett tal om rättigheter långt kunde fångas in i termer av rättvisa och skyldigheter också.[411] För att återknyta till avsnitt 2.1.5, rör det sig enligt Nickel om en rättighet ifall vi kan

---

[409] Freeman 2002, 63. Jfr t.ex. Feinberg 1973, 84.

[410] Nickel 1987, 28. För en kritisk redogörelse för huvuddragen i de olika positionerna, se Nickel 1987, 29–35. För egen del frågar jag mig om alla tre positioner kan återfinnas i "en rationalistisk moralförståelses läger". I det här, och de följande avsnitten, vill jag kritiskt diskutera tendenser till en rationalistisk moralförståelse i människorättsdiskussionen.

[411] Nickel 1987, 26. Jag använder i detta avsnitt – liksom i avhandlingen överlag – termen förpliktelse i en vid mening på det vis som jag redogjorde för i avsnitt 2.1.3. Nickel, som jag delvis bygger på i det avsnittet, brukar även han termen i denna vidare bemärkelse och detta får därmed vara underförstått i de fall då jag inte närmare specificerar språkbruket.

identifiera och rättfärdiga såväl ett ”claim to” som ett ”claim against”. Och liksom i fråga om juridiska rättigheter, kan moraliska rättigheter inte fångas in i form av en binär relation utan bör förstås som en väv av olika relationer och Hohfeldska element.[412] Sundman, som identifierar mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter, kan även han inordnas i det mellersta ”facket”. Ett mänskligt anspråk är inte i sig liktydigt med en rättighet. Enligt Sundman kan vi formellt tala om en rättighet i de fall då det rör sig om ett *berättigat* (legitimate) anspråk som implicerar skyldigheter å en eller flera andra parters vägnar.[413] En företrädare för det sistnämnda tänkesättet, representativt för åtminstone en strikt rättspositivistisk position, skulle däremot avvisa ett tal om moraliska rättigheter helt och hållet och föredra ett tal om strävanden eller ideal i de fall där de strikt juridiska kriterierna ännu inte kan anses vara uppfyllda.

Nu kan man fråga sig varför det moraliskt centrala ur en människorättslig synvinkel identifieras med hjälp av en juridisk terminologi, ifall det som skall artikuleras – som Nickel ovan påtalat – även kunde fångas in i termer av rättvisa eller skyldigheter. Det är emellertid just begreppet rättighet som på ett flertal punkter, och i kontrast till ett allmänt tal om mål och ideal, framhävs som fördelaktigt även utanför en strikt rättslig diskurs. Begreppet framstår som mer bindande. Det pekar på något som vore av högsta prioritet. Och det kan därtill på ett annat sätt än t.ex. en målsättning knytas till en viss person. En rättighet kräver att varje individ skall åtnjuta något. Ett mål kan på ett annat sätt kopplas till tanken på att det man bör eftersträva är det som är gott för största möjliga mängd människor, varvid en enskild individs behov teoretiskt kunde åsidosättas.[414] Rättigheterna tänks i konfliktsituationer stå på de kränktas sida. Jag menar därför också att en moralisk dimension hos rättighetsbegreppet står att finna just i dess funktion att stärka de, i en eller annan mening, utsattas ställning. Detta är en återkommande tanke i människorättslitteratur.

---

412 Nickel 1987, 31–32, 172. ”By prescribing the availability of a good to rightholders and imposing on the addressees normative burdens that direct their conduct toward making this good available, rights serve to confer and protect important freedoms, powers, immunities, protections, opportunities, and benefits. Such normative structures can exist in actual and justified moralities and in local, state, national, and international legal systems. Legal enforcement is often important to making rights effective, but such enforcement is not essential to the existence of rights.” Nickel 1987, 35.

413 Sundman 1996, 34–35, 37, 48. Jfr Sumner 1987, 24–25. För en redogörelse för hur Sundman skiljer moraliska rättigheter från juridiska sådana, se Sundman 1996, 48–49.

414 Se t.ex. Nickel 1987, 16–19; Freeman 2002, 61. Den sistnämnda aspekten hänger samman med Dworkins idé om rättigheter som trumfar, och som flera teoretiker hänvisar till. Denne menar att rättigheter skiljer sig från gemensamma goda. De är individuella, de skapar möjligheter eller tillskansar den människa fördelar som åtnjuter dem. De fungerar som trumfar, en individs personliga goda kan inte åsidosättas i hur stor utsträckning som helst i strävan efter det som vore det bästa för kollektivet. Dworkin 1997, 91–92. Freeman menar dock att Dworkins tal om trumfar inte skall förstås som att det inte funnes något fall där rättigheter inte vann över andra moraliska och politiska överväganden. Han hänvisar till artikel 29 i UDHR där vissa grunder för inskränkning av en rättighet omnämns. Freeman 2002, 61. Se även Nickel 1987, 17.

> The empowerment of rights-holders is, however, the distinctive feature of rights as a concept. To emphasize human rights rather than human duties is to emphasize the moral worth of the rights-holder without denying that the moral status of human individuals also entails duties to others. The concept of human rights demands respect for human individuals as moral agents and concern for them as vulnerable creatures. It is neither egoistic nor anti-social. It denies neither individual responsibility nor the value of community. It is a concept that affirms human solidarity while respecting individual autonomy.[415]

Jag noterar här att Freeman, som är den som citeras, vill försvara ett tal om rättigheter mot kritik om att detta tal implicit förordar syn på människan som förnekar hennes förankring i en social gemenskap, i relation till vars medlemmar hon har ett ansvar. Det är dock samtidigt just aspekten att kunna värja sig i utsatta situationer *som* medlem av en gemenskap som Nickel och Freeman understryker i diskussionen om rättigheter.

> Rights kick in when other values, which may be ideally superior, fail. People are likely to claim their rights when their enjoyment of the objects of those rights is threatened. Rights are safest, however, if the enjoyment of their objects is normal, and their exercise is rare.[416]

Det vill säga, det är när det normala skyddsnätet ur en viss individs eller vissa individers synvinkel brister som ett tal om rättigheter ”aktiveras”. Av detta drar jag slutsatsen att rättigheterna i en viss mening logiskt måste stå över de lokala sammanhangen. Och för att återvända till avsnitt 2.2.1, det blir i ljuset av diskussionen här och i avsnitt 2.3.1 uppenbart varför naturlagsteorier, beroende på vilken förståelse av moral de presenterar, kan kritiseras för att rättfärdiga ett *status quo* och ta rådande förhållanden som ett bevis för hur någonting bör vara.[417] Eller såsom Michael Ignatieff formulerar det som han uppfattar som något paradoxalt med idén om mänskliga rättigheter: ”We defend human rights as moral universals in full awareness that they must counteract rather than reflect natural human propensities.”[418] Det vill säga, rådande förhållanden, mänskliga benägenheter är just det som mänskliga rättigheter har till uppgift att motverka när de förs på tal.

Samtidigt slog jag i inledningen till avsnitt 2.2 fast att begreppet rättighet är nära kopplat till begreppet rätt, och att någonting i sin tur uppfattas som rätt när det är förenligt med något slags ”kriterier” för vad som vore det rätta. Hur kommer vi till rätta med dessa antaganden ifall de primära källorna för förståelse av det rätta, å ena

---

[415] Freeman 2002, 74–75. Se även Nickel 1987, 171–172.

[416] Freeman 2002, 62.

[417] Dembour 2001, 57.

[418] Ignatieff 2001, 80. Jfr Rentto 2002, 121–122. Här noterar jag att Ignatieff verkar lägga störst vikt vid s.k. negativa rättigheter. Se t.ex. Ignatieff 2001, 89–90.

sidan den nationella rättsordningen och å andra sidan den rådande samhällsmoralen, inte kan åberopas då en människa är av annan åsikt om hur en situation skall beskrivas (2.3.1)? I vilken mening kan vi förstå hennes alternativa läsning av en moraliskt laddad situation som korrekt? Jag presenterar en egen förståelse av detta i kapitel 4.4. I det här avsnittet vill jag förbli vid den teoretiker jag valt att studera som ett exempel för en position som talar om moraliska rättigheter. Helt allmänt igenkänner Nickel moraliska rättigheter med sådana moraliska uttryck som kan återfinnas i den faktiska moral som en eller flera grupper av människor ger uttryck för. Dessa kan existera före och jämsides med det rättsliga uttrycket på ett moraliskt och socialt plan, och motsvarar alltså accepterade föreställningar om det som är rätt och gott. Samtidigt vill han även identifiera något han kallar för *berättigade* moraliska rättigheter. På detta sätt vill han fånga in det faktum att individer, liksom jag ovan antytt, delvis eller helt kan ta avstånd från gängse ”moraliska” övertygelser i det egna samhället och åberopa andra standarder för rätt och gott.[419] Något kan vara rätt eller fel på andra grunder än att det står i överensstämmelse med de allmänt accepterade uppfattningarna i ett visst kulturellt sammanhang.

För Nickel står mänskliga rättigheter som berättigade moraliska rättigheter delvis – vi kan ju även tänka oss mänskliga rättigheter som delar av ett sammanhang, vilket i viss mening vore det ”normala” när inga kränkningar förekommer[420] – över de konkreta sammanhangen. De erbjuder hållhakar i situationer när man är av en annan åsikt än den gemenskap man i övrigt utgör en del av. Utan att ställa mig bakom Nickels argumentation som helhet, är denna tanke förenlig med det som jag konstaterade i det förra avsnittet, i den meningen att ett tal om rättigheter kan bli aktuellt i kampen om tolkningsföreträde inom ramen för ett specifikt samhälle. Samtidigt mötte vi där även en syn på detta tal som en del av just denna kultur, och inte i den meningen något utomstående.[421]

Det unika med mänskliga rättigheter som rättsnormer är omfattningen av deras giltighetsanspråk. De begränsar sig inte till att hävda att de överensstämmer med övertygelser i ett visst samhälle. Det blir därför nödvändigt för Nickel att tala om berättigade moraliska rättigheter för att kunna försvara mänskliga rättigheter, i den utformning vi idag återfinner dem på folkrättslig nivå, i en situation då faktisk global enighet om samtliga verkar vara omöjlig.

---

[419] Nickel 1987, 27. Även Gewirth särskiljer mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter från andra moraliska rättigheter genom att hänvisa till deras universella anspråk. Gewirth 1982, 42.

[420] Eller som jag skulle uttrycka denna tanke utan att fördenskull vilja mena att vi i en förrättslig sfär har att göra med rättigheter, det som en eller flera människa senare kommer att artikulera i form av en rättighet är något som hon dittills har tagit som något självklart och som hon nu uppfattar att det finns ett behov att reglera medelst normer. Mer om detta i kapitel 4.

[421] Jag skall återkomma till den sista aspekten i avsnitt 2.3.3.2 och i kapitel 4. Vi befinner oss i hjärtat att kontroversen mellan moraliska absolutister och relativister när det gäller hur vi skall förstå mänskliga rättigheter.

> A human rights advocate who asserts that human rights are binding on governments independently of acceptance needs to construe human rights as existing within justified moralities rather than within all accepted moralities.[422]

Nickel medger att denna position, för att vara konsekvent, måste förstå moralnormer som i viss mening ”objektiva”, åtminstone i den meningen att vissa moralnormer vore mer försvarliga än andra,[423] det vill säga att det är berättigat att hålla fast vid dem. De kriterier Nickel ställer på en enskild moralisk rättighet för att den skall vara berättigad är att det bör vara möjligt att specificera ett berättigande till dess subjekt, objekt och innehavare av skyldigheter åtminstone i en abstrakt mening, och försvara det med ”goda moraliska” argument. Däremot är det alltså enligt inte honom nödvändigt att rättigheten kan återfinnas i en faktisk moral.[424] Att inneha en rättighet betyder därmed uppenbarligen för Nickel, i moralisk mening, att man på rationella grunder är i en ställning att kräva något av andra. Ett tal om individuella förpliktelser, vilket är av särskilt intresse i denna avhandling, kommer in på ett liknande sätt som i den juridiska diskussionen, som korrelat till sådana berättigade anspråk.

En förutsättning för att Nickel skall kunna argumentera för det rationellt försvarliga i vissa moraliska rättigheter är, att dessa inskränker sig till att formulera ”minimal standards in a limited number of areas”. ”[T]he rights one has as a parent, home owner, teacher, or union member depend not on human rights but on the morality, laws, and customs of one’s country.”[425] De abstrakta formuleringarna är enligt Nickel i olika mening nödvändiga. De är nödvändiga för att man skall kunna förvänta att de blir allmänt accepterade. De utgör även en förutsättning för rättigheternas tillämpbarhet, då de möjliggör en flexibilitet i tolkning och tillämpning som han ser som nödvändig.

> The enormous differences among groups in traditions, social arrangements, world views, levels of economic and political development, and problems faced

---

[422] Nickel 1987, 39. Nickel menar dock samtidigt att inte alla enskilda juridiska människorättsnormer kan försvaras som grundläggande på sådant vis. Jfr Nickel 1987, 33–34, och hans försvar av moraliska respektive mänskliga rättigheter som självständiga storheter även i avsaknad av juridiskt sammanhang. Detta gör det bl.a. möjligt för honom att framhålla de mänskliga rättigheternas kritiska aspekt.

[423] Nickel 1987, 39.

[424] Nickel 1987, 40. Ovan återges enbart vissa huvuddrag i Nickels argumentation. För en närmare redogörelse för hur man på ett allmänt plan kunde argumentera för vissa rättigheters berättigande, se Nickel 1987, 82–106. För exempel på hur specifika juridiska mänskliga rättigheter kunde rättfärdigas med utgångspunkt i Nickels modell där grunden utgörs av abstrakta moraliska anspråk som låter sig formuleras i principer, se Nickel 1987, 107–119.

[425] Nickel 1987, 75. Samtidigt som vi på denna punkt kan kritisera Nickel för att förenkla i det att t.ex. religionsfrihet som en grundläggande frihet, kan innebära en rätt för föräldrar att välja undervisning åt sina barn fram till en viss ålder, är hans poäng förståelig genom att han vill i viss mening skilja åt det att man ”helt enkelt är människa” från de olika roller som vi genom livet kan komma att inta och koppla mänskliga rättigheter till det förra.

> make it unlikely that we can defend the existence and universal applicability of numerous detailed and exceptionless norms.[426]

Sett ur detta perspektiv är en relativt hög abstraktionsnivå inte bara en nödvändighet utan ett ideal. Ett accepterande av att det råder diversitet på moralens område,[427] förenas alltså hos Nickel med övertygelsen om att enhet är möjlig på ett abstrakt och avgränsat plan. Den accepterade moralen är samtidigt inte oviktig vid tolkningen av innebörden i en juridisk mänsklig rättighet i en specifik situation. Detta kommer vi att se i avsnitt 2.3.3.1.

Det rationella avgörandet förefaller likväl utgöra den ”moraliska” grund man vill bygga på, när man har förkastat den pragmatiska inställning som jag i början av detta avsnitt presenterade som en förekommande position, och när man inte heller ser en moralposition som eftersträvar en empirisk förankring som möjlig. Då vissa mänskliga behov inte desto mindre antas vara grundläggande även i avsaknad av juridisk eller annan samhällelig reglering, vilket ju från första början föranleder ett tal i termer av mänskliga rättigheter, förläggs diskussionen om rättigheternas moraliska giltighet till det rationella planet.[428] Jag vill återknyta till den indelning jag i avsnitt 2.2 gjorde i naturrättsliga, rättspositivistiska och konstruktivistiska positioner. I Nickels syn på det moraliska skönjer jag likheter till den konstruktivistiska positionen i avsnitt 2.2.3 (i rawlsiansk anda) och till ett tänkande, så som jag presenterade detta i avsnitt 2.2.1, där man med utgångspunkt i begreppet människa identifierar vissa grundläggande moraliska principer som bör vara riktgivande vid utformningen av rättsliga normer. Framhållandet av en berättigad moral som principer som människor på rationella grunder kan hålla med om implicerar, att vi teoretiskt på ett moraliskt plan kunde argumentera för mänskliga rättigheters bindande verkan genom att hänvisa till de moraliska principer som ligger till grund för dem.[429] Denna argumentation kan, med hänvisning till sättet att argumentera för mänskliga rättigheters giltighet och bindande verkan i avsnitt 2.2.3, utgöra en del av såväl den process som utmynnar i ett antal människorättsliga normer på internationell nivå, som

---

[426] Nickel 1987, 74–76.

[427] Nickel 1987, 70–71.

[428] Se t.ex. Nino 1993, 4. Å ena sidan kritiserar Nino här en position som tänker sig att det vore möjligt att säkra den praktiska observansen av mänskliga rättigheter utan att diskutera deras moraliska legitimitet, å andra sidan är det på det rationella planet som det moraliska rättfärdigandet tänks äga rum. Nino synes här närma sig Nickels position.

[429] Jfr t.ex. Nickel 1987, 108, 174–175. Nickel talar om s.k. basic principles som ett slags första premisser. Nickel 1987, 82–83. Gewirth tar å sin sida människan som ”agent” till utgångspunkt. Genom att koppla ett krav om universaliserbarhet till det som kan ses som nödvändigheter för individen som agent härleder Gewirth mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter. Se t.ex. Gewirth 1982, 51–57. För en kritik av möjligheten att falla tillbaka på ett antal första moraliska principer om vilka det kunde råda konsensus, se t.ex. Appiah 2001, 107–108 (och 105–106).

en del av fastställandet av hur man skall handla som svar på aktuella kränkningar av dessa rättsnormer.[430]

Nickels argumentation ger uttryck för en rationalistisk förståelse av moral. Det rör sig om ett slags tankeexperiment i vilket den berättigade moralen likställs med de normer och värden som i kraft av de bättre argumenten tänks övertyga den förnuftigt tänkande individen. En positiv människosyn finns i grunden. Liksom Nickel påpekar, förutsätter företrädare för en position som identifierar mänskliga rättigheter som berättigade moraliska rättigheter, att människor har ”a substantial capacity for moral understanding and progress”. Detta är så långt han vill gå i epistemologisk mening.[431] Nickel nämner den kritiska fråga som kan riktas mot hans resonemang, nämligen den om vi kan anta att det är möjligt att ge rationella argument för moraliska övertygelser. Åtminstone kan vi inte utesluta denna möjlighet, menar han, och konstaterar därmed möjligheten att ”the human rights movement” är rationellt försvarbar.[432] Vi kan alltså, för att sammanfatta det hela, enligt Nickel anta att:

> Human rights are norms that we have good reasons for adding to, or retaining in, existing moralities. Human rights can exist, therefore, in actual and justified moralities and in national and international legal systems. Legal enforcement is often essential to the effectiveness of human rights, but such enforcement is not essential to their existence.[433]

Med sitt försök att fånga in en begreppet mänskliga rättigheter intern, moralisk dimension genom ett tal om moraliska rättigheter anspelar Nickel (medvetet eller omedvetet) på det utomrättsliga tal om mänskliga rättigheter som jag i avsnitt 2.3.1 konstaterade att faktiskt existerar. I viss mån bekräftar de två avsnitten varandra när man pekar på hur ett tal om mänskliga rättigheter *de facto* används. I viss mån innebär avsnitt 2.3.2 en inskärpning av vad som kan sägas med nyttjande av ett människorättsligt språkbruk. Allt tal om rättigheter uppfattas inte som berättigat. Redan en snabb överblick över presentationen i de två avsnitten låter dock antyda, att relationen mellan ett anspelande på mänskliga rättigheter och det livsåskådningsmässiga sammanhang det egna samfundet utgör är mer komplex än vad Nickel låter oss förstå. Modellen för rationellt avgörande antas göra det möjligt att höja sig över den befintliga diskursen. Innehållet i normerna framställs som neutralt i betydelsen livsåskådningsmässigt oberoende. Frågan är, om beskrivningen av mänskliga rättigheter som ett moraliskt begrepp övertygar på de punkter där det moraliska reduceras till

---

[430] I det sistnämnda fallet nämner Nickel de personer som inte direkt utgör innehavare av förpliktelser i juridisk mening och för vilka det därmed inte nödvändigtvis klart stadgas vad som krävs av dem. Nickel 1987, 176–177.

[431] Nickel 1987, 41, 174.

[432] Nickel 1987, 73–74.

[433] Nickel 1987, 174.

det rationellt godtagbara. För att återvända till slutet av avsnitt 2.2.3, så framställde jag där några kritiska anmärkningar till den utformning den s.k. diskursprincipen får hos Habermas. Kan denna princip göra rättvisa åt moralen? Eller fångar den i själva verket enbart in en, den juridiska rätten intern ”ideal” moralisk aspekt? I de följande avsnitten vill jag gå in på bl.a. detta.

2.3.3 Behovet av diskussion om utomjuridiska faktorer trots existerande *human rights law*

2.3.3.1 Innehållslig giltighet

Jag vill inledningsvis återvända till föregående avsnitt. Nickel utgår där från de juridiska människorättsnormerna som en faktisk storhet som via implementering i den nationella rättens form kan kräva efterlevnad. Samtidigt garanteras på detta sätt inte de mänskliga rättigheternas allmängiltighet, enär de juridiska människorättsnormernas tillämpbarhet inte är oberoende av staters godkännande av dem. Därför måste de mänskliga rättigheterna för att gälla som allmängiltiga ytterst förankras i något utomrättsligt, på det moraliska planet. Vi antas inte här kunna förlita oss på att de mänskliga rättigheterna faktiskt omfattas oberoende av livsåskådningsmässig förankring, i den meningen att de i allt vore förenliga med de faktiska moraliska mönster vi kan återfinna vid ett studium av världens olika kulturer. Nickel tänker sig därför att de måste underbyggas medelst en rationell argumentation som ytterst går tillbaka på vissa moraliska grundpremisser som varje förnuftig människa borde kunna omfatta. Den rationalistiska förståelse av moral, som Nickel och andra tänkare med honom gör sig till förespråkare för, antas helt praktiskt möjliggöra ett läggande åt sidan av faktiskt accepterad moral i situationer då det råder konflikt mellan olika tolkningar av vad som moraliskt krävs. I en sådan situation vore det möjligt att fortsättningsvis åberopa mänskliga rättigheter och rationellt övertygande argumentera för deras giltighet.

> Even when a human right is not generally recognized or legally implemented in a country, it can guide the behavior of those who believe it is morally justified. Suppose that Smith is an adherent of the Bahai faith – which is unpopular in some countries – and that she sincerely believes in the right to freedom of religion for herself and others. The validity of this norm is confirmed, she thinks, by its international recognition in the Universal Declaration and other documents. As a holder of this justified moral right, Smith has a moral liberty to hold Bahai beliefs, to engage in Bahai religious practices, and to instruct her children in the Bahai faith. It is clear that Smith's recognition of these liberties, immunities, and duties – whether or not they are socially or legally recognized – can guide her behavior. This right can also guide the behavior of its addressees.

> As one of these addressees, Smith has a moral duty not to interfere with the religious beliefs and practices of others.[434]

I citatet konstaterar Nickel att en enskild människa kan omfatta människorättsliga standarder som uttryck för rättigheter och förpliktelser som är hennes. Hon uppfattar att de är riktgivande för hennes tänkande och handlande.[435] Frågan är dock om det i praktiken på individplanet går att göra en så strikt uppdelning i berättigad (justified) och faktiskt accepterad moral som den Nickel tycks förutsätta är möjlig. Eller är ett accepterande även av de ”berättigade” moralföreställningarna åtminstone i någon mån beroende av att de finner genklang i de moraliska övertygelser man i det faktiska livet omfattar? I det ovan beskrivna fallet frågar jag mig om skälet till att Smith anser sig vara berättigad till att få utöva sin religion är att hon i UDHR och andra dokument tillskrivs religionsfrihet, eller helt enkelt det att hon håller religionen ifråga för sann och meningsfull. Nickels val av terminologi verkar styrka mitt senare antagande i det att han i citatet säger att hennes övertygelser *bekräftas* (is confirmed).

Den fråga jag därför vill ställa är om, och i så fall i vilken mån, de mänskliga rättigheternas acceptans trots allt alltid är avhängig av att de bekräftar något vi människor redan *de facto* omfattar. Två dimensioner av legitimitetsdiskussionen blir här särskilt aktuella. Å ena sidan riktas våra blickar mot innehållet i de juridiska människorättsnormerna. Å andra sidan inträder specifikt frågan om rättigheternas moraliskt bindande verkan och frågan är, om denna senare fråga på ett särskilt sätt rör innehållet i rättigheterna. De två dimensioner som vi här uppmärksamgörs på kan studeras ur en mer allmänt inomjuridisk synvinkel, eller ur den enskilda individens, som moraliskt subjekt, synvinkel. I detta avsnitt står den första dimensionen i fokus, i avsnitt 2.3.3.2 den senare. Flera av de aspekter som kommer på tal i dessa avsnitt utvecklar jag vidare i senare delar av avhandlingen. Avsnitten, liksom egentligen hela avsnitt 2.3, fungerar som sagt delvis som en övergång till senare delar av denna avhandling i det att de visar på hur en diskussion om mänskliga rättigheter aktualiserar centrala etiska frågeställningar.

Jag har genom kapitel 2 karakteriserat människorättsbegreppet som i juridisk och moralisk mening dynamiskt och föremål för en fortgående diskurs. Dessa drag försöker jag beakta genom att inte göra anspråk på att fullt ut kunna redovisa för mänskliga rättigheter i min avhandling. Det som det ytterst rör sig om är en förvissning om att det som menas med en rättighet som t.ex. yttrandefrihet inte är något som kan fångas in en gång för alla, oberoende av det ekonomiska, kulturella och sociala sammanhang i vilket vi människor konfronteras med orättvisor. En möjligtvis användbar distinktion här är den mellan ett begrepp (concept) och en föreställning härom

[434] Nickel 1987, 53.

[435] Nickel 1987, 53–54.

(conception).[436] Det som presenteras är en förhoppningsvis rimlig föreställning om mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp. Presentationen gör inte anspråk på att kunna fånga in ”det ena rätta innehållet”. Jag vill lämna dörren öppen för beskrivningar som är ofullständiga i den meningen, att jag i min förståelse av moraliska begrepp – eller begreppet rättighet för den delen – bygger in idén om att vår förståelse av dem inte är något som uttömmande kan redogöras för på ett abstrakt plan. ”Das Ding an sich” är inte något som väntar på att bli upptäckt och få sin betydelse fastslagen fullt ut en gång för alla. Istället kan vi upptäcka, spåra vissa element som vanligtvis finns med när vi identifierar något som en juridisk rättighet, element som vi anser vara någolunda grundläggande, konstitutiva och beständiga, samtidigt som det förs en fortgående diskussion om andra delar av begreppet mänskliga rättigheter. De antaganden jag här gör om talet om rättigheter bygger på tanken på att vi i avsaknad av varje form av begreppslig rigiditet inte skulle kunna förstå varandra. Som Herbert uttrycker det:

> It is not possible to ‘agree to disagree’ about rights without, in some sense, agreeing on that about which we disagree. (---) Our disagreements presume the presence – however obscure – of an idea sufficiently stable so as to serve as the precondition of our philosophical disputes, a unity, however conceptually concealed it may be, around which our disagreements take place.[437]

Ser jag till de juridiskt bindande dokumenten verkar denna förståelse bekräftas. Trots att den omfattande tillväxten av människorättsliga normer har fört med sig en specificering av innebörden av mer abstrakt formulerade rättigheter, av vad man gemensamt förstår med t.ex. ”rätten till liv”, har jag genom kapitel 2 kunnat konstatera att ett utrymme för tolkning kvarstår. Det inte bara kvarstår. Jag vill snarare säga att det finns ett erkänt behov att ge utrymme för tolkning, i det att man inte på förhand för alla situationer i detalj tänker sig kunna slå fast vad som vore ett uttryck för t.ex. yttrandefrihet, eller en kränkning av densamma. Mänskliga rättigheter kan i denna mening till sitt konkreta innehåll uppfattas som kontextbundna, samtidigt som de som juridiska normer föregår de konkreta situationer enskilda individer är insatta i. Jag vill hävda att det främst är på basis av negativa erfarenheter som innehållet i en enskild människorättslig norm ringas in. De negativa erfarenheterna bildar bas för gemensamma ställningstaganden om vad som åtminstone samfällt uppfattas som ”människoovärdigt”.[438]

---

[436] Se t.ex. Herbert 2002, 27.

[437] Herbert 2002, 27–28. “Perhaps it is possible to acknowledge philosophically – or, perhaps, impossible not to acknowledge – that the concept, whether of *objective* right or *subjective right*, must have sufficiently fixity so as to enable us to see that there *is* one idea or experience that *is conceived differently* by, say, different cultures, or by differing philosophical communities.” Herbert 2002, 27.

[438] Jfr t.ex. Perry 1998, 63, 71. Rättspraxis gällande mänskliga rättigheter kan vi ta som ett exempel på ställningstaganden till vad som är eller inte är en mänsklig rättighet.

Det som samtidigt står klart är att det att vi rent mänskligt sett inte förmår fånga in vad som vore innehållet i en specifik mänsklig rättighet i hela dess vidd, och därmed har ett behov att lämna utrymme för tolkning inom ramen för olika nationella rättssystem, inte kan *likställas* med frågan om de mänskliga rättigheternas giltighet. Vi kan nämligen teoretiskt, och för att kort anknyta till avsnitt 2.2.2 och 2.2.3, tänka oss att rättigheterna till sitt innehåll är giltiga därför att de tillkommit i rätt ordning och genom därtill auktoriserade myndigheter. Detta vore ett strikt rättspositivistiskt sätt att förstå såväl människorättsnormernas formella som innehållsliga giltighet. Nära härtill ansluter sig en diskursetisk position som erkänner de normer som tillkommit på demokratisk väg genom en majoritetens fria konsensus som formellt och innehållsligt giltiga.

Det går dock att åtminstone ur den teoretiska debatten kring mänskliga rättigheter utläsa ett antagande om att diskussionen om innehållslig legitimitet inte nödvändigtvis är *avslutad* därigenom att den formella giltighetens gränser slagits fast. I olika utsträckning godkänns det, liksom jag tidigare antytt, att man beaktar livsåskådningsmässig och kulturell mångfald när juridiska människorättsnormer implementeras. Det vill säga, man kopplar en diversitetstanke till det universella anspråket och menar att de två vore förenliga.[439] Samtidigt verkar det vara en evig fråga när diversitet slår om i relativism.[440] Det sista är något man svårligen vill kännas vid. Enligt Freeman utgår människorättsliga teoretiker generellt sett från globala människorättsliga standard som den primära måttstocken för det acceptabla.[441]

Jag vill koppla ett värdeteoretiskt resonemang till diskussionen om gränserna för människorättsnormernas innehållsliga legitimitet. En vanligt förekommande tanke, som man ofta faller tillbaka på när innehållet står i centrum, understryker att juridiska människorättsnormer uppställer *gränser för det rätta* inom vilka det goda kan ta sig olika uttryck. Jag ser här ett ytterligare uttryck för hur universalistisk hållning förenas med en öppenhet för en viss mängd diversitet, och jag finner exempel på denna hållning hos bl.a. Ignatieff och Donnelly. Ignatieff vill förstå mänskliga rättigheter som en ”tunn” teori om det som är rätt. De erbjuder en definition av: ”the minimal conditions for any kind of life at all”.[442] Donnelly å sin sida antar att mänskliga rät-

[439] För att hänvisa till delar av den litteratur som används i denna avhandling, så kan vi finna denna tanke hos t.ex. Perry 1998, 86; Piechowiak 1999, 11–12; Scheinin 1999b, 26; Koch 2001, 149–150; Freeman 2002, 106–107. ”Universalism can recognize diversity in two ways: (1) by insisting that some moral rules apply in all cultures, despite their diversity; (2) by explaining how universal principles may require diverse interpretations and applications in different social contexts: the right to a fair trial, for example, does not require identical trial procedures in all countries.” Freeman 2002, 104.

[440] Jfr t.ex. Freeman 2002, 107.

[441] Freeman 2002, 111. Freeman vill för egen del kontrastera idén om att mänskliga rättigheter skulle sätta sig till doms över olika kulturer mot tanken på att människorättsliga standarder skulle komma att inkorporeras i olika kulturella sammanhang. Freeman 2002, 109.

[442] Ignatieff 2001, 55–56.

tigheter "assumes that people probably are best suited, and in any case are entitled, to choose the good life for themselves."[443]

Vi kan tänka oss att mänskliga rättigheter idealt sett är tänkta att uppfylla dessa kriterier. Samtidigt kan vi fråga oss om vi alltid, ifall vi studerar den omfattande människorättsliga juridiska apparaten, *de facto* har att göra med ett moraliskt minimum eller om de mer substantiella utformningarna av människorättsnormer ofrånkomligen antyder aspekter av det som kunde uppfattas som ett *gott* liv. Ett möjligt exempel på detta finner jag i UDHR och konstaterandet att alla människor borde har rätt till betald semester. Även när jag enbart tar fasta på den allmänna tanken på någonting som s.k. grundläggande *goda*, som följer av föreställningen om att människorättsliga standarder fångar in gränserna för vad som åtminstone vore ett anständigt liv, varvid moraliska principer som rättvisa och jämlikhet hör till de principer som underligger formuleringarna, så uppstår samma spörsmål. Det är inte en långsökt tanke att förståelsen av vad som vore rättvist innehållsligt kommer att falla tillbaka på föreställningar om vad som konstituerar ett även i vidare mening gott liv. Det vill säga, man kommer inte helt ifrån en förståelse på basis av utomrättsliga premisser.

Det är naturligtvis så, att den diversitet som tillerkänns tillämpningen av juridiska människorättsnormer visar på en viss känslighet för just en sådan vidare värdemässig mångfald.[444] Samtidigt vill jag på basis av diskussionen i detta avsnitt ifrågasätta den värdemässiga – universella – neutralitet som teoretiker trots allt tillskriver tanken på rättigheterna som gränser för det rätta. Att värja sig mot kritik av människorättsnormernas innehåll genom att påpeka att det rör sig om sådant som vore neutralt, i meningen legitimt i alla kontexter, är inte oproblematiskt. Frågan är om man i alla lägen kan undgå kritik för att mänskliga rättigheter vore uttryck för västerländsk dominans och imperialism. Detta torde vara en faktisk omöjlighet. En annan sak är sedan om kritiken är berättigad, både i empiriskt och i begreppsligt hänseende.

Den innehållsliga giltighetens "moraliskt känsliga" dimension kommer dock, i mycket av den diskussion som ställer sig positiv till *human rights law*, in i det skede då normerna redan finns till i formell juridisk mening. Det handlar exempelvis om att man vid nationell inkorporering av mänskliga rättigheter tillstås möjligheten att i viss utsträckning beakta kulturella, religiösa och sociala särdrag och möjliggöra olika levnadssätt. Här kan jag tänka mig att Nickels rationella diskussion kring det berättigade hos vissa normer har en plats, liksom även Habermas' diskursprincip som ju, liksom vi tidigare sett, låter påskina att vi på ett samhälleligt plan kan ringa in något som moraliskt rätt trots en mångfald övertygelser om vad som vore ett gott liv. Denna sida av giltighetsdiskussionen rör dock i viss mening något externt i förhållande till den enskilde individen. Det jag i det följande vill hävda är att vi på det individu-

[443] Donnelly i Ignatieff 2001, 70. Jfr Donnelly 1999, 86.

[444] Jfr t.ex. Freeman 2002, 62–63, 109.

ella planet inte kan förutsätta att de mänskliga rättigheternas legitimitet skulle vara ”förutsättningslös” i tros- och livsåskådningsmässigt hänseende, såsom vi i någon mening trots allt kan förutsätta en sådan neutralitet av stater.

2.3.3.2 Moraliskt bindande verkan

Jag vill här inledningsvis diskutera några tankar hos Ignatieff, som får stå som representant för en syn på individen som i det följande kommer att bli föremål för kritisk diskussion. Ignatieff menar att talet om rättigheter inte skulle ha fått den spridning det *de facto* har fått, ifall det inte hade utgjort ett autentiskt attraktivt *alternativ* (proposition). Hans kritiker vill dock framhålla att människor inte åtnjuter den frihet att välja vilka västerländska värden man omfattar och vilka man förkastar som Ignatieffs, enligt egen utsaga individualistiska syn, implicerar.[445] Jag menar att Ignatieffs kritiker här ifrågasätter individens möjlighet av att lägga vardagssituationen åt sidan när ett val av riktlinjer för mänskligt handlande skall träffas. De val människan fattar är inte förutsättningslösa utan i olika mening avhängiga av det sammanhang hon ingår i.

Detta håller dock Ignatieff med om, och i ljuset av detta är hans (enligt kritikerna) första antagande desto mer förvånande. En viss variation i tolkningen av vad som är en mänsklig rättighet med beaktande av den kulturella mångfalden ser Ignatieff som förenlig med hans första antagande. Det att man anammar ett tal om rättigheter och det Ignatieff kallar ”the values of individual agency” och gör anspråk på skydd av ens rättigheter, behöver inte förstås som att man därmed vore ute efter att förändra hela ens kultur. ”For all its individualism, human rights does not require adherents to jettison their other cultural attachments” – bara det som inte är ”rätt” i människorättslig mening – för att anspela på ett tidigare nämnt citat av Ignatieff. Det att något uppfattas som oförenligt med mänskliga rättigheter betyder inte att kulturen som helhet vore illegitim.[446] Denna korta redovisning för Ignatieffs argumentation ställer följande frågor i fokus. För det första kan man fundera över gränserna för det som kan kallas ett val för eller mot ett kulturellt uttryck å en enskild människas sida. För det andra verkar Ignatieff anta att vi i individuella utsagor kan finna en uppdelning mellan det som i moralisk mening är anständigt och det som är gott. Dessa två vinklingar av Ignatieffs diskussion hör nära samman, och olika aspekter av dem skall i det följande bli föremål för diskussion. Beroende på hur de förstås förmedlas man en något olika bild av människan som moralisk varelse.

Att vi inte upplever oss ha ett behov att göra anspråk på rättigheter i situationer då vi anser att den accepterade moralen erbjuder oss ett tillräckligt skyddsnät är förstå-

---

[445] Ignatieff 2001, 70–71. Ignatieff nämner Kenneth Anderson som exempel på en kritisk röst. Jfr bl.a. Anderson 1999, 115.

[446] Ignatieff 2001, 69–70.

ligt. Vi omfattar den förståelse av rätt och fel som är förhärskande och anser att vår situation här håller måttet. Sett ur ett människorättsligt perspektiv vore det ideala i den här situationen att mänskliga rättigheter på något vis utgjorde integrerade delar av det värdemässiga sammanhang i ljuset av vilket vår situation bedöms av oss själva, och av vår omgivning. Strävan till rättslig implementering av mänskliga rättigheter på en världsvid basis, och till utbildning/upplysning om desamma, stöder denna tanke.[447] Samtidigt har rättigheterna uttryckligen inte enbart funktionen att formulera minimala standarder för det acceptabla, utan även – och kanske snarast – att utgöra grund för kritik av det accepterade, när "skyddsnätet brister". Detta fångar såväl Nickel som Ignatieff förtjänstfullt in. *Frågan är likväl hur grundläggande brottet med det accepterade är, när det som här är individen som en kritisk röst som står i fokus*?[448]

Mycket av polemiken mellan "universalister" och "relativister" när det gäller mänskliga rättigheter rör just frågan om individens autonomi på denna punkt. I avsnitt 2.3.2 visade jag hur Nickel försöker hitta ett sätt på vilket vi berättigat kan säga att en människa, trots att hon i sina övertygelser avviker från det omgivande samhället, har rätt i det hon säger, när hon formulerar sig i termer av mänskliga rättigheter. Han tänker sig att vi på rationell väg kan argumentera för att vissa anspråk på att bli behandlad på ett visst sätt är moraliskt berättigade, och vill här tala om moraliska rättigheter. En relativist skulle – grovt taget – hävda att detta är omöjligt. Jag anså, som sagt, att Nickels position på vissa punkter var problematisk. Jag hävdade i avsnitt 2.1.1 att debatten gällande moral och mänskliga rättigheter mellan universalister och relativister långt är en skendebatt. I det följande ger jag en vink om hur jag vill ta mig an frågan om en moralisk dimension av människorättsbegreppet utifrån ett perspektiv på moral som inte delar de problematiska teoretiska förutsättningarna för den debatt som universalister och relativister för. I kapitel 3 och 4 kommer jag att vidare utveckla min position.

Autonomitanken framstår som en central del av idén om mänskliga rättigheter. Den kommer till uttryck i den juridiska diskussionen så som vi t.ex. finner rättigheterna

---

[447] Angående sistnämnda tanke, jfr t.ex. Brems 1997, 158; "Efforts to integrate human rights in all cultures are indeed crucial. The effectiveness of human rights depends to a large extent on their being alive in civil society and public opinion. Human rights should fit within the categories in which people think; they should be obvious to everybody, and they should not contradict other obviousness."

[448] I belysande syfte vill jag återkalla i minnet diskussionen i tidigare delar av avsnitt 2.3. Jag har konstaterat förekomsten av ett utomrättsligt tal om mänskliga rättigheter, å ena sidan i den meningen att människor framhåller sina rättigheter i situationer präglade av konflikt och motstridiga intressen, å andra sidan i den meningen att vissa teoretiker, exemplifierade genom Nickel, gör bruk av begreppet rättighet för att fånga in den moraliska verklighet som de anser att juridiska människorättsnormer anspelar på. Betoningen av det lokala sammanhanget förekommer i bägge resonemangen. Men i kontrast till det förra som betonar sammanflätningen av lokala och globala element när det gäller en enskild rättighets innehåll, synes den senare positionen tona ned denna länk när det handlar om de mänskliga rättigheternas *giltighet* som moraliska rättigheter – då det hur som helst anses vara omöjlig att upprätthålla den.

formulerade i *human rights law*. Men den bildar även en koppling till en utomrättslig dimension av begreppet mänskliga rättigheter. Jag återfinner den i idén om mänskliga rättigheter som kritik av rådande ordningar, en tanke som implicerar människors självständighet i det sätt de väljer att förhålla sig till sin omgivning. I en viss mening kan jag hålla med om att talet om rättigheter med rätta implicerar en sorts individuell autonomi. Att göra anspråk på rättigheter innebär att man gör anspråk på något man räknar som sitt. Man identifierar sig med rättigheterna. De ger uttryck för det man är övertygad om att bör gälla, i juridisk mening men även på det djupare moraliska planet,[449] oberoende av omgivningens inställning. Det handlar inte bara om att ge uttryck för vissa prefenser man gärna såg att beaktades, utan man menar sig ha *rätt* i sin tolkning av en viss situation. Moraliska utsagor kommer i viss mening med ett anspråk på absolut giltighet.[450]

Vad gör att individer från en viss situation kan härleda antagandet om att något borde vara på ett annat sätt än det är? Här vill jag inte gå bakom talet om mänskliga rättigheter – eller ens anse att jag kan göra det. Så som Freeman uttrycker det: ”the problem of *validating* the concept of human rights lies partly in the general problem of validating beliefs, and does not arise only from supposed defects in the concept of human rights”.[451] Jag vill istället för tillfället nöja mig med att ta fasta på Gewirths antagande, att det är genom att individen *själv* uppfattar något som ett nödvändigt goda för sin egen – eller, som jag vill mena, även för någon annan människas del – och formulerar sig i termer av rättigheter som en logisk förbindelse mellan något av värde och något som en rättighet formas. Något är inte bara en utsaga om ”fakta” utan: ”because it is made by the agent himself from within his own conative standpoint in purposive agency, it carries his advocacy or endorsement.”[452]

Nu kan man förstås tänka sig att det som en individ på detta sätt logiskt kan hävda att är moraliskt rätt eller gott inte är det, utan trots allt är ett uttryck för intressen som man ur ett utomstående perspektiv av någon anledning inte skulle klassificera som moraliska, eller som berättigade anspråk på mänskliga rättigheter.[453] Inte minst ur ett juridiskt perspektiv är ramarna för det som kan klassifieras som ett ”justified” anspråk klart avgränsade (2.1.5). Detta är en berättigad invändning. Men frågan är om

---

[449] Jfr Gewirth 1982, 49–50; “By the same token, his [the agents or right-holders] statement carries the idea of something that is his due, to which he is entitled.”

[450] Jfr Duncan Kennedy i Steiner & Alston 2000, 331. Kennedy menar att rättigheterna gör anspråk på universalitet och inte på att ge uttryck för subjektiva preferenser. Jfr Kurtén 1995, 158. Att jag ovan omnämner moraliska utsagor som i viss mening absoluta betyder inte, att jag därmed skriver under en värdeobjektivistisk position. Jag återkommer till detta i kapitel 3 och 4.

[451] Freeman 2002, 6.

[452] Gewirth 1982, 49. Jfr Hallamaa 1994, 155.

[453] Nickel menar att människor i vanligt tal ofta framställer ett anspråk i termer av en rättighet. Nickel 1987, 30.

det i fråga om moral är möjligt att ta hjälp av en liknande ”objektiv” måttstock som den juridiska vi har tillgång till. Nickel, och andra med honom som talar om något som moraliska rättigheter, gör ändå ett försök till avgränsning av det moraliskt rätta och goda som med rätta kan falla in under beteckningen mänskliga rättigheter. Sundman försöker komma åt problemet genom att konstatera att det ”goda” vi *eftertraktar* och det som kan förstås som värdefullt inte nödvändigtvis sammanfaller. Värden definierar han som ”det vi tror att vi borde eftertrakta, medan vi samtidigt kan eftertrakta något som gott fastän vi tror oss veta bättre”. Mänskliga rättigheter har till uppgift att skydda vissa värden.[454]

Gewirth skiljer mellan moraliska och t.ex. kloka anspråk, varvid det moraliska står för en utvidgad tankehorisont inte helt olik Habermas’ konstateranden i avsnitt 2.2.3. Det vill säga, man erkänner samma behov, goda, som grundläggande för andra människor. Samtidigt vill Gewirth garantera att de grundläggande moraliska kraven (principerna) har ett visst innehåll. Detta gör han genom att kvalificera dem med att en person måste acceptera att det som är rätt för honom även är rätt för den som berörs av hans handlande. Den berörda personen, ”adressaten”, måste vara införstådd. (Gewirth rör sig här på ett formellt plan, där den andre inte är en faktisk andre, utan en tänkt andre, och jag kommer i kapitel 3.4.3 och 4.1 att kritiskt diskutera denna slags förståelse av den moraliska adressaten.) Denna andra person identifierar Gewirth som en person för vilken samma handlingsregler gäller. De två personerna, handlingens agent och adressat, är i vissa relevanta hänseenden lika. Att handla fel mot den andre, innebär då även att man motsäger sig själv. Istället skall följande övergripande princip styra ens handlande: ”Apply to your recipient the same categorical rules of action that you apply to yourself.” Gewirth kallar denna princip för ”the Principle of Categorical Consistency”.[455]

För Nickel är universalitet ett nödvändigt kännetecken på mänskliga rättigheter som moraliska rättigheter, och Kants kategoriska imperativ ligger i såväl hans som Gewirths fall inte fjärran. Janice Richardson ger en kortfattad beskrivning av Kants förståelse av rationella moraliska val. Det val som fattas, fattas oberoende av individens egna preferenser och livssituation. Genom att skala bort det specifika, kontingenta som kunde influera en valsituation når vi fram till det beslut som varje individ kunde fatta.[456]

Diskussionen om vad det är som klassificerar ett mänskligt anspråk som ett moraliskt anspråk i kontrast till ett omoraliskt eller amoraliskt dito, och en mänsklig hand-

[454] Sundman 1996, 41–43.

[455] Gewirth 1982, 268–269. Se även t.ex. Gewirth 1982, 50–51, 53. Jfr Hallamaa 1994, 166–169. “In the present context the agent’s criterion is prudential: the entitlement he claims to freedom and well-being is grounded in his own needs as an agent who wants to pursue his purposes.” Gewirth 1982, 50.

[456] Richardson 2000, 126.

ling till en moralisk sådan, är likväl en diskussion som jag i detta sammanhang inte kan ge större utrymme än att jag noterar den problematik som distinktionerna låter påskina. *Det jag här skall koncentrera mig på är det/de anspråk som trots allt ställs, på dessa anspråk som språkliga fenomen i sig och vad detta säger oss om moral och människan som en moralisk varelse*. Diskussionen om individen som skall ta vara på sin medmänniska, dvs. som i denna mening moralisk subjekt, lämnar jag till de två andra huvudkapitlen.

Det att jag här talat för en viss autonomi å individens sida betyder inte att jag samtidigt upplever mig nödgad att acceptera den syn som Ignatieff utgör ett exempel på, och som Joseph Slaughter, genom att hänvisa till Adenos Addis, beskriver som den moderna syn på den mänskliga individen som kommer till uttryck i *human rights law*:

> International human rights law describes and promotes a universal, stable, unified, and knowable subject who has clearly delimited boundaries and interests. According to this conception of the individual, the subject knows what she wants, knows how to get it, and only human rights abuses stand in her way. More explicitly, this subject is the hero of her own personal narrative of human dignity, enlightment, and liberation.[457]

Enligt det sätt att se som presenteras i citatet vore det möjligt att klart bestämma vem individen är oberoende av hans/hennes omgivning. Därtill tillräknas individen möjligheten att själv definiera vem han/hon är och välja de yttre impulser och omständigheter som tillåts medverka till framväxten av självbilden. Slaughter och Addis ifrågasätter denna människobild. De menar att den individualistiska människosyn som här kommer till uttryck motsäger verkligheten.

> "[T]he narrative of the presocial and autonomous self, the heroic individual, who stands against the threat of society, and whose confrontation with society is to be assisted with the notion of rights is a misleading one." (…) The notion of the "heroic individual" pits that individual against society without recognizing her as both a product of and a participant in that society.[458]

Med Slaughter och Addis menar jag därför att man bör modifiera den bild som målar upp individen som ett i språklig mening isolerat subjekt, i den meningen att våra beskrivningar av vår verklighet i moraliska termer skulle uppstå helt oberoende av det språk som är förhärskande i vår omvärld och i den gemenskap vi utgör en del av. Jag menar att den rationalistiska moralförståelse som jag finner i tänkande kring mänskliga rättigheter och moral grundar sig på den människosyn Slaughter och Addis här vänder sig emot, på tanken på att människan förutsättningslöst kan *acceptera* något som det moraliskt rätta, och *bestämma* dess innehåll. För mig framstår människan is-

[457] Slaughter 1997, 411.

[458] Slaughter 1997, 411. Slaughter citerar här delvis Addis.

tället, om jag tar fasta på det som sägs i citatet ovan, som en deltagare i och åtminstone delvis även som en produkt av det sammanhang, det kollektiv i vilket hon ingår. Som individer är vi människor de vi är åtminstone delvis som en följd av att den kultur och tradition vi utgör delar av.[459] Vi behöver ett sammanhang för att förverkliga oss själva, vi behöver bejakas av andra människor.[460] I linje härmed har jag i avsnitt 2.1 konstaterat att en syn på människan som en social varelse utgör ett alternativ till det människorättstänkande som kunde karakteriseras som individualistiskt.[461] Och denna syn på människan som i olika mening delar av ett sammanhang har inverkat på min utläggning av begreppet rättighet i avsnitt 2.1. Denna alternativa position behöver inte innebära ett förnekande av att människan som just människa utmärks av ett drag av autonomi. Ovan har jag argumenterat för att så är fallet. Däremot bör man fråga sig om det här rör sig om en absolut eller relativ självständighet. Taylor specificerar, enligt Tage Kurtén, hur man kan förstå autonomitanken på ett sätt som är belysande.

> Enligt Charles Taylor bör vi dock göra en åtskillnad mellan ett betonande av det egna subjektets betydelse i verklighetsförståelsen, där detta jag tenderar att ses som fullständigt atomistiskt-neutralt, och en autonomitanke som ger utrymme för individens kritiska förnuft och frihet, utan att man därmed skulle förlora blicken för samma individs beroende av det sammanhang där han/hon lever och verkar.[462]

Med denna förståelse av autonomi i tankarna och i medvetenhet om de begränsningar jag har identifierat för rättighetsmetaforens del, menar jag, och jag skall utveckla dessa tankar i detalj i kapitel 4, att vi kan förstå de mänskliga rättigheternas uppgift som att de vill göra det möjligt för individer och grupper av individer att berätta den egna historien (i varje ny situation) *i* det komplexa sammanhang som kollektivet utgör.[463] Denna tanke är förenlig med presentationen i avsnitt 2.3.1, där jag antog följande om dagens utomrättsliga tal om mänskliga rättigheter. När människor för egen eller någon annans del gör anspråk på en rättighet, som rättsligt sett inte sällan är

---

[459] Slaughter 1997, 411–412.

[460] Jfr t.ex. Fields & Narr 1992, 6. Detta konstateras även i *human rights law*, t.ex. i UDHR artikel 29(1). I kapitel 3 och 4 kommer jag att utveckla dessa tankar kring moral mer i detalj. Detta konstaterande behöver inte en företrädare för det individualistiska tänkande som jag kritiserar ovan nödvändigtvis förneka. Det jag ifrågasätter är i hur stor utsträckning individen kan välja/påverka hur denna samverkan med omgivningen skall utgestalta sig.

[461] Se även t.ex. Nickel 1987, 6–10.

[462] Kurtén 1995, 91. Jfr Taylor 1992, 514. Jfr även t.ex. Sundman 1996, 47. Även Freeman tar upp frågan om vilken autonomiförståelse och människobild som kommer till uttryck i liberalt människorättstänkande. Och han menar att man kan diskutera dess innebörd och betydelse. Freeman 2002, 64–65.

[463] Jfr Slaughter 1997, 413. Som Sundman uttrycker det, det att vi när vi talar om mänskliga rättigheter menar att individen bör respekteras säger ännu inget om hur en respektfull hållning bör ta sig ut. Sundman 1996, 47.

abstrakt formulerad, är det i den partikulära situationen som konstaterandet att en kränkning har skett, sker eller är på väg att ske, äger rum. Denna partikulära situation inkluderar inte bara fysiska fakta, utan en tolkning av desamma. Denna kan bl.a. ske utgående från livsåskådningsmässiga premisser. Och det som bedöms som rätt, fel, gott och ont *innefattas* i det moraliska språket. Språkets gränser sätts, som jag ovan hävdat, av en gemenskap. Å ena sidan kan vi förstås tänka oss det internationella samfundet här, med dess tal om mänskliga rättigheter som uppställande gränser för det rätta. Men moraliska bedömningar är också beroende av det i det lokala sammanhanget kollektivt givna, *även när de har en kritisk funktion* och kan uppfattas som ett ”val” å individens sida att på vissa punkter gå emot det kollektivt accepterade.[464] Tolkningar hämtar alltså sitt innehållsliga födstoff å ena sidan från de människorättsliga dokumenten, å andra sidan från själva den kontext till vilket sakläget kan lokaliseras.

Min argumentation här gör även troligt att vi på allvar bör fråga oss om det inte finns en grundläggande förbindelse mellan utnyttjandet av ett rättighetsspråkbruk och faktiska moraliska övertygelser som vi inte ens kan komma ifrån när vi, som Nickel vill hävda, rör oss på ett abstrakt teoretiskt plan. De rationellt acceptabla grunder (som han har i sinnet) för att det vore berättigat att tala om något visst som en mänsklig rättighet är acceptabla mot bakgrunden av något. Förvisso kan motiveringarna hämta sitt födstoff från en annan tradition än den som majoriteten i samhället omfattar, men även i detta fall kommer avgörandet att ske mot bakgrund av en viss förförståelse.[465] Det som utgör det moraliska, och ”förnuftiga”, kan inte isoleras till det abstrakta teoretiska, allmänna planet.[466] Detta innebär att att *de mänskliga rättigheterna som ett moraliskt begrepp inte är något vi kan fånga in i isolation från de vidare moraldiskussioner vi finner i det faktiska livet*. Den syn på individen kommer till korta, som tänker sig att vi oberoende av våra sammanhang kunde skapa oss en förståelse av vad som vore det moraliskt rätta och goda, och fritt välja våra övertygelser.

Jag vill kort knyta ihop avsnitt 2.3.3.1 och 2.3.3.2. Mina slutsatser här skall inte tolkas som att man därmed inte kan – eller bör – försöka gå en balansgång mellan det som vore anständigt och det som vore gott i en vidare mening, av nationalekonomiska, lagstiftningsmässiga eller andra skäl. Men man kan inte räkna med att förståelsen av vad som är anständigt är förutsättningslös. Utan att ta ställning till gränserna för en värdemässig öppenhet, så visar min diskussion i de två avsnitten att *human rights law* måste tillåtas en viss öppenhet. Jag har även i bl.a. avsnitt 2.1.5 och 2.3.3.1 hävdat att

---

[464] Fields & Narr 1992, 6.

[465] Här vill jag falla tillbaka på och utvidga en tanke hos Brems som hävdar att: ”[the moral voice of women] is composed of many different voices, because women can vary across class, race, age, wealth, sexual orientation, and culture.” Brems 1997, 155. Jfr Harries 1994, 493, 509 (not 55). Jag återkommer till detta mer i detalj i bl.a. avsnitt 4.2.3.

[466] Jfr Kurtén 1995, 165.

detta är en tanke som i viss mån bejakas av teoretiker när de utlägger människorättsbegreppet. Det jag likväl kan konstatera är att denna öppenhet, som rent ”juridiskt tekniskt” främst kommer in i ett senare skede när rättigheterna redan – åtminstone på ett abstrakt plan – har accepterats i juridisk mening av en enskild stat, är en slags ofrånkomlig förutsättning för att individer *från första början* skall identifiera sig med rättigheterna och erkänna dem som *legitima* och som förkroppsligande de egna övertygelserna. Rätten som en normativ beskrivning av verkligheten kan utgöra ett led i den process genom vilken vi som människor definierar oss själva som personer, och vår relation till omvärlden. Men jag tror att det är förenklat att tänka sig att rätten på alla plan skulle utgöra det centralaste ledet, eller att den som beskrivning vore oberoende av ett vidare språksammanhang.[467]

Det jag sålunda kritiskt vill poängtera är, att man i människorättsdiskursen inte kan utgå ifrån att människan i gemen nödvändigtvis omfattar den självbild som hon (menar att hon) presenteras med i *human rights law*. Det finns annat som kanske i högre grad är bestämmande för henne som person, och som kanske – eller kanske inte – samtidigt (mer eller mindre medvetet) leder henne att omfatta ett människorättsligt språkbruk. När detta sker vill jag hävda att det finns en *intern* koppling mellan utnyttjandet av detta språk och ens moraliska övertygelser, vilket antyder att en människa inte enbart uppfattar (vissa) mänskliga rättigheter som juridiskt giltiga utan även som legitima. Så är fallet när en människa klär sitt anspråk för egen eller en annan människas del i människorättsterminologi. Så är även fallet när en annan människa, som moraliskt subjekt, uppfattar att hon har ett ansvar att svara mot ett sådant krav från en medmänniska, t.ex. genom att tala för dennas räkning.[468] Frågan blir om, och i så fall hur, vi låter detta faktum inverka på vår förståelse av begreppet mänskliga rättigheter, det sätt på vilket rättigheterna framställs och omtalas och den bild av moral som förmedlas. Ett försök att konstruktivt lyfta fram och formulera relationen mellan mänskliga rättigheter och en bredare brokig tros- och livsåskådningsmässig kontext, med beaktande av de punkter jag här lyft fram som centrala, sker i det globaletiska projekt som Küng utgör en förgrundsgestalt för. Som ett försök till att befrämja bejakandet och förverkligandet av mänskliga rättigheter är projektet värt att diskutera. I kapitel 4 analyserar jag detta försök. I det följande kapitlet 3 presenterar och analyserar jag den värdeteoretiska bakgrunden till att en sådan konstruktiv relation ses som möjlig.

---

[467] Jfr Richardson 2000, 134.

[468] Genom avsnitt 2.3 har jag primärt lyft fram denna interna koppling vad gäller de människorättsliga anspråk människor ger uttryck för. I kapitel 4 kommer jag även att betona samma interna koppling i fråga om det sätt på vilket vi som individer artikulerar vårt ansvarstagande.

2.4 Sammanfattande utblick

När mänskliga rättigheter kommer på tal rör det sig om ett både juridiskt och moraliskt spörsmål. Skälet härtill står att finna i det som antas utgöra rättigheternas uppgift och innehåll, samt hur detta språkligt kommer till uttryck. Den idé som underligger formulerandet av mänskliga rättigheter i folkrättens form, låter förstå att det finns gränser för hur en människa, vem hon än må vara, får behandlas. Och jag vill tala om människorättsbegreppet som ett försök att språkligt fånga in de gränser bortom vilka det mänskliga övergår i det omänskliga. Var dessa gränser går är föremål för en pågående diskussion. Innehållet i begreppet mänskliga rättigheter utvidgas ju fler röster som tillåts göra sig hörda. Dessa röster är röster inte bara från skrivbordets papper, domarens upphöjda position, eller experternas munnar, utan från det konkreta livet. Ytterst är det på basis av människors upplevelser av kränkning som de mer eller mindre abstrakta juridiska formuleringarna ges kött på benen. Vad det *de facto* betyder att just en viss människa innehar yttrandefrihet är alltså inget som i all dess specifitet är givet på förhand.

Detta hänger samman med att mänskliga rättigheter inte ytterst existerar i en utomrättslig objektiv värdeverklighet, som vi på ett uttömmande sätt kunde nå insikt i. I kapitel 2 har jag istället hävdat att det är till relationerna individer och olika andra aktörer emellan som talet om något som mänskliga rättigheter bör lokaliseras. Möjligheten att leva ett fullgott mänskligt liv är något som vore omöjligt i avsaknad av en mänsklig gemenskap, som på olika sätt bekräftade den egna personen. Det är mot bakgrund av dessa relationer som jag menar att vi bör förstå ett tal om mänskliga rättigheter. Det är dessa relationer som fångas in med hjälp av i ett moraliskt och juridiskt språkbruk. För att återvända till den preliminära definitionen av mänskliga rättigheter i avsnitt 2.1.2, så framhöll den ett element av handling som en väsentlig del av begreppet. Rättigheter är något som tillskrivs eller förnekas en människa, något som bejakas eller kränks

Jag visade i avsnitt 2.1 hur de juridiska rättighetsformuleringarna för egen del normativt beskriver dessa relationer. Och jag fångade i det sammanhanget in den juridiska mänskliga rättighetens kärnelement. Samtidigt hävdade jag att den juridiska terminologin, den beskrivning av verkligheten den erbjuder, kommer till korta när det gäller att fånga in alla de faktiska relationer som bör tas i beaktande för att det som man identifierar som en rättighet skall kunna förverkligas fullt ut – just därför att en juridisk rättighet inte enbart påtalar ett mänskligt sammanhang utan existerar i detsamma. I avsnitt 2.1.6 konstaterade jag att det kan vara en annan individ som ett människorättsligt krav om respekt för t.ex. fysisk integritet *de facto* primärt riktar sig mot, medan staten blir aktuell som en garant för att denna relation skall fungera. Ett antal olika förpliktelser å olika parters vägnar stödjer alltså varandra i skyddet och förverkligandet av en rättighet som t.ex. en frihet från tortyr. För att en rättighet skall bli verklighet krävs det att dessa tas på allvar.

Samtidigt som jag bejakar *human rights law* i det att rätten, och talet om mänskliga rättigheter bl.a. i viss mån kan stärka de kränktas ställning och de vars röst sällan blir hörd, faller somt som är centralt för människors välbefinnande utanför det man menar sig kunna fånga in med det juridiska språket. Det juridiska språket har sina begränsningar. I avsnitt 2.3.1 konstaterade jag bl.a. att man från feministiskt håll har kritiserat det juridiska språket för att utesluta kvinnors erfarenheter. I avhandlingen står bl.a. människan som ett moraliskt subjekt och rätts-/rättighetsmetaforens förmåga att fånga in ett individuellt ansvarstagande i fokus. Jag kom i avsnitt 2.1.6 att primärt förlägga framhävandet av detta ansvarstagande vad gäller mänskliga rättigheter till det utomrättsliga planet, och alldeles specifikt till ett moraliskt plan.[469]

Frågan är hur man kan begreppsliggöra en moralisk dimension hos människorättsbegreppet. Av min framställning i avsnitten 2.2.1-2.2.3 framgick, att vi kan återfinna ett antal olika förståelser av *human rights law*s förankring i en utomrättslig sfär. Ett tänkande som talar för en koppling mellan rätten och en utomstående moral möter, oberoende av om det kan karakteriseras som direkt eller indirekt naturrättsligt, på en kritik som har vissa gemensamma drag. Det är värt att nämna att man inte bara ur ett rättspositivistiskt perspektiv ställs inför frågan om mänskliga rättigheters moraliska ”grunder”. Denna fråga aktualiseras även frekvent i konfrontationen mellan kulturrelativistiska och universalistiska perspektiv på dessa rättigheter. Denna konfrontation nämnde jag i avsnitt 2.1.1 och 2.1.2. Medan en strikt rättspositivistisk position skulle ifrågasätta det meningsfulla i att idag fråga efter något slags moraliska grunder för den apparat av mänskliga rättigheter som – trots allt – existerar på ett folkrättsligt plan, så ifrågasätter man ur ett kulturrelativistiskt perspektiv de mänskliga rättigheternas varande i sin helhet, som *universella* rättigheter. De är uttryck för en *viss* förståelse av människa och samhälle, det goda livet och det rätta handlandet och kan därför inte göra anspråk på allmängiltighet.

I avsnitt 2.3 gjorde jag ett försök att, utifrån en för den förhärskande diskussionen något ovanlig infallsvinkel, diskutera mänskliga rättigheter som ett moraliskt begrepp med beaktande av den mångfasetterade kritik som mänskliga rättigheter har mött. Jag begränsade mig i diskussionen till ett begreppsligt plan. Fokus låg på det människorättsliga språkbruket som sådant, som jag konstaterade existerar som en utomjuridisk diskurs. Utan att ifrågasätta *human rights law* formella giltighet, så står det i ljuset av det avsnittet, liksom i ljuset av diskussionen genom hela kapitel 2 klart, att

[469] I kapitel 4 återkommer jag till hur detta ansvar *de facto* utformas inom ramen för *human rights law*. A. Belden Fields och Wolf-Dieter Narr anser att vi inte behöver tolka *human rights law* individualistiskt, som att det enbart rör sig om att den enskilda människan i konflikt med det omgivande samhället skall tillstås möjligheten att leva ett fullgott liv. Ett betonande av skydd av individen behöver inte utesluta ett viktläggande av det sammanhang människan är insatt i och hennes växelverkan med detta, i vilket bl.a. ingår att respektera andra människors rättigheter. Se t.ex. Fields & Narr 1992, 8–9. I viss mening får avsnitt 2.1 även ses som mitt försök till att erbjuda ett alternativ till en långtdragen individualistisk tolkning.

en utomrättslig moral som en del av det vidare språksammanhang *human rights law* ingår i, bör tillmätas större uppmärksamhet i människorättslig diskurs. En utomrättslig moral bör uppmärksammas i en positiv mening och inte bara i fall av sådana kränkningar då vi bland de bakomliggande faktorerna kan identifiera vissa ”moraliska” övertygelser och praktiker. Den moraliska dimensionen framstår som central inte minst när vi studerar den enskilda individens konceptualiserande av ett tal om rättigheter samt dettas omfattande eller avvisande, när vi frågar efter begreppet mänskliga rättigheters legitimitet.

I det följande två kapitlen skall jag lägga mitt fokus just här. Ett sätt att kort sammanfatta min uppgiftbeskrivning i avsnitt 1.2 är att konstatera, att det jag försöker förstå är begreppet mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp i en värld som bl.a. präglas av religiös mångfald. Det globaletiska projekt som jag studerar vill komplettera den människorättsliga diskursen genom att visa på hur rätten och moralen samverkar för att möjliggöra en human mänsklig existens, och genom att framhäva den enskilda människan som en central aktör när hennes medmänniskors rättigheter förverkligas. Härvid vill man utveckla en förståelse av hur mänskliga rättigheter kan främjas och åtnjuta legitimitet i en värld präglad av tros- och livsåskådningmässig mångfald. För att återvända till det som jag sade i slutet av avsnitt 2.3.1, så kan det att en människa artikulerar sig i människorättsterminologi vara ett tecken på att hon sluter upp bakom talet om mänskliga rättigheter. Genom att artikulera sig i termer av mänskliga rättigheter uttrycker hon en moralisk övertygelse. Och som jag har antytt i avsnitt 2.3.3, är denna övertygelse förankrad i ett vidare moraliskt – och kanske även religiöst sammanhang.

3 BEGREPPET GLOBALT ETHOS MOT BAKGRUND AV HANS KÜNGS FÖRSTÅELSE AV MORAL, ETIK OCH RELIGION

3.1 Allmänna iakttagelser

3.1.1 Vad är moral?

I detta avsnitt skall jag inte genomföra en detaljerad kartläggning av de teoretiska skolbildningar som genom tiderna har utkristalliserats som en följd av att man har haft olika uppfattningar om det som gör en handling moraliskt rätt och det som utmärker en moraliskt god människa. För detta syfte finns en rad god litteratur att tillgå. Det jag vill göra är, att för våra ögon skissa upp en bild av var tyngdpunkten för det som vore moraliskt i vårt medmänskliga handlande kan läggas, och vad som härav följer för hur vi förstår den enskilda individen som ett moraliskt handlande subjekt, den s.k. moraliska personens plats i skeendet. Avsnittet knyter i viss mån an till det som jag diskuterade i avsnitt 2.3.3. Men framförallt bildar det en avstamps- och referenspunkt för den vidare diskussionen i detta kapitel liksom i kapitel 4.

Vi kan tänka oss en situation som i någon mening avkräver oss ett ställningstagande. Jag vill specificera det hela genom att anta, att det som situationen kräver är ett ställningstagande som vi skulle karakterisera som moraliskt och inte t.ex. renodlat estetiskt. Det kan naturligtvis diskuteras vad som ”tillför” en situation en uttryckligen moralisk laddning, men det är en diskussion som inte i detta skede är relevant. Låt mig helt enkelt förutsätta att situationen i någon mening är moraliskt laddad, och låt mig ta ett exempel som kunde ses som rätt klassiskt – t.o.m. klichéaktigt – i dessa sammanhang.

> Herr Schmidt har gömt sin granne herr Koplowitz jämte dennes familj i ett skjul på bakgården. Familjen Koplowitz är judisk och vi befinner oss i nazismens Tyskland. En kväll knackar det på dörren. Herr Schmidt går och öppnar, och utanför står några soldater med hakkors på uniformen som vill veta om herr Schmidt kan ge dem upplysningar om vart grannfamiljen Koplowitz har tagit vägen. Herr Schmidt förnekar att han skulle ha kännedom om var familjen ifråga uppehåller sig. Genom att uttrycka sig på ett sätt som låter antyda att han gärna skulle hjälpa soldaterna ifall han kunde, finner dessa inget skäl att betvivla herr Schmidts historia. Efter att ha ursäktat sig för att de så sent på kvällen har stört familjefriden ger sig soldaterna av.

Vår spontana reaktion är väl att berömma herr Schmidt för hans mod och rättrådiga handlande. Men vid ett närmare studium av omständigheterna kring händelsen går våra åsikter isär om vari det berömvärda ligger. De går isär därför att vår bedömning av händelsen primärt sker på basis av antingen vår uppfattning om herr Schmidt, om själva handlingen, eller om handlingens konsekvenser.

Vi kan tänka oss att herr Koplowitz står i skuld till herr Schmidt. Herr Schmidt handlar inte primärt av medkänsla för familjen Koplowitz, som han kanske eller kanske inte har knutit vänskapsband med – de är ju trots allt grannar. Istället väljer han att tiga eftersom han har en skuld att utmäta hos herr Koplowitz. En skuld han inte kan räkna med att få tillbaka ifall han säger att han tycker att han såg någon smyga runt skjulet i hörnet av trädgården för någon kväll sedan. Med dessa fakta på hand skulle vi konstatera att herr Schmidt inte handlar ädelt utan snarare drivs av girighet. En etisk position som i karakteriseringen av det moraliska fokuserar på den som handlar skulle i detta fall – utan att förneka att herr Schmidt handlade som han borde – ifrågasätta det *moraliska* i handlingen, dess moraliska *kvalitet*.

Ett annat möjligt skäl till att situationen utvecklar sig som den gör, finner vi kanske i herr Schmidts kristna övertygelse. Som kristen omfattar han de tio budorden, varav ett förvisso lyder ”du skall inte ljuga”, men ett annat påtalar att man inte får döda. Kravet om att tala sanning står mot kravet om att rädda liv. När herr Koplowitz senare frågar herr Schmidt varför denne inte förrådde hans familj, blir svaret att det är förbjudet att döda och genom att säga soldaterna sanningen hade herr Schmidt medverkat till fem människors död. Herr Schmidt rättfärdigar alltså sitt handlande genom att hänvisa till en moralnorm som i den aktuella situationen därtill är överordnad en annan. Att herr Koplowitz *de facto* har en skuld innestående, eller att resultatet – ifall handlingen hade varit en annan – hade inneburit dennes säkra död, får träda tillbaka. En etiker för vilken moralens kärna utgörs av en uppsättning regler och principer för rätt handlande skulle bedöma herr Schmidts agerande som moraliskt korrekt. Det är själva handlingen som står i centrum, och den förkroppsligar en moralnorm oberoende av vilket herr Schmidts egentliga motiv för att hjälpa familjen Koplowitz var, eller vad som följde av hans handlande. Personen Schmidt är i själva verket ointressant, det hade lika gärna kunnat handla om herr Meier eller fru Müller. För en etiker som lägger tyngdpunkten vid handlingens konsekvenser, eller alternativt vid själva den handlande, aktören, är detta däremot inte ett fullgott svar.

Den etiker, för vilken det goda utfallet för familjen Koplowitz – de räddas till livet – framstår som det primära, skulle tillbakavisa påståendet om att herr Schmidt är en girig person, eller att han handlar som han gör därför att Dekalogen så påbjuder. Detta är mindre centralt vid bedömningen av det moraliskt rätta i herr Schmidts förhållningssätt. Frågan är i relation till *vad* någonting räknas som ett gott utfall. Ifall man börjar diskutera i termer av enbart goda konsekvenser som en kvantitativ enhet kan det bli problematiskt. Ifall vi tänker oss att soldaterna efter att ha lämnat herr

Schmidts dörr knackar på hos ytterligare en granne, herr Schneider, och finner att denne härbärgerat elva tyskar av judisk börd, så borde – ifall vi ser det goda utfallet som det primära – bedömningen bli en annan. Hade herr Schmidt – eller herr Meier, eller fru Müller – förrått familjen Koplowitz hade soldaterna istället för att knacka på nästa dörr åkt iväg i vad de ansåg vara ett (väl) uträttat ärende. Då hade – objektivt sett – elva människoliv räddats på bekostnad av fem. Det vill säga, om vi tänker oss att fortlevnad är något människor i gemen antas uppfatta som ett mål, så är den handling som bidrar till att fler människor får leva den som är att föredra.[470] Företrädare för de två första positionerna skulle ifrågasätta det moraliska i en sådan iakttagelse.

Naturligtvis är det en förenklad bild jag här målar upp av de positioner man kan återfinna i den teologiskt etiska och moralfilosofiska diskussionen. Exemplet låter oss dock ana något av det som ett tänkande kring moral aktualiserar. Bland annat framträder bilden av den varierande roll det handlande subjektet kan tillskrivas i skeendet. Ifall vi studerar vårt exempel så märker vi att herr Schmidt tillmäts olika betydelse i de olika fallen. Medan herr Schmidts presumtiva girighet i det första fallet leder teoretikern att förneka dennes handling som *moralisk* – samtidigt som man inte desto mindre i någon mening bejakar det val som görs – så spelar detta drag i herr Schmidts personlighet en underordnad roll i de två andra fallen. Personen Schmidt är i själva verket helt ointressant, det hade lika gärna kunnat vara herr Meiers eller fru Müllers dörr som soldaterna knackade på. Herr Schmidt är alltså utbytbar i den meningen att det primära vid bedömningen av situationens moraliska halt, det *normerande*, är de normer som tillämpas, alternativt handlingens konsekvenser.

Nu betyder inte detta att aktören, den riktgivande normen/handlingen, eller alternativt konsekvenserna/det önskvärda resultatet med nödvändighet helt skulle uteslutas ur argumentationen kring moral beroende på var tyngdpunkten läggs. En välgrundad moraluppfattning – som de svenska etikerna Carl-Henric Grenholm och Göran Bexell skulle uttrycka det – integrerar i sin förståelse samtliga element. Eftersom detta trots allt sker i olika utsträckning, normers plats i den moraliska bedömningen ges t.ex. större eller mindre utrymme, kan man namnge de olika förhärskande positionerna med de gängse beteckningarna dygdetiska, deontologiska (regeletiska) och teleologiska.

För att göra bilden av den etiska och moralfilosofiska diskussionen ännu brokigare innan jag övergår till att diskutera hur Küng här positionerar sig, och vad detta får för konsekvenser för hans tro på möjligheten att föra en interreligiös dialog, som bl.a.

---

[470] Alternativt kunde den position som lägger vikt vid konsekvenserna konstatera att det i vanliga fall brukar bli ett gott utfall om man handlar så som herr Schmidt gör, det vill säga talar sanning. Den distinktion jag här anspelar på är den mellan handlings- och regelutilitarister.

gynnar de mänskliga rättigheternas legitimitet och förverkligande, vill jag avslutningsvis lyfta fram ytterligare en infallsvinkel på det moraliska. Skälet är att den på ett alldeles särskilt sätt kommer att följa mig genom den fortsatta diskussionen som en – i någon mening – alternativ position till de tre jag nämnt. Den moralförståelse jag här tänker på knyter an till den senare Ludwig Wittgensteins tänkande. För att återvända till vårt exempel, som utomstående betraktare reagerar vi på ett visst sätt på herr Schmidts agerande, det har jag redan slagit fast. Vår bedömning baserar sig på vissa situationen externa, samt i viss mening ”objektiva”, premisser: vad vi menar att kännetecknar en god människa, en rätt handling, eller alternativt ett gott resultat. Om dessa kriterier uppfylls menar vi, som utomstående betraktare, att det i situationen har skett en *moralisk* bedömning. Det som den alternativa positionen vill göra oss uppmärksamma på är, att det centrala här är hur aktören *själv* förhåller sig till sin handling. Den bedömning som sker, sker primärt inte från ett aktörerna utomstående perspektiv. Det centrala är att det rör sig om herr Schmidt och inte om herr Meier eller fru Müller. Och bedömningen av om herr Schmidt handlar *moraliskt* är något vi i första hand överlämnar till herr Schmidt själv. Hur beskriver herr Schmidt den situation han står i och sitt agerande i denna situation?[471] Detta gör oss även uppmärksamma på att det som vore en moralisk fråga inte låter sig slås fast på något entydigt sätt. Frågan är om en moraliskt brännande situation kan skissas upp på det klichéartade sätt som mitt exempel gör det.

Som Joel Backström och Göran Torrkulla uttrycker det, gemensamt för tänkare som intar denna position är ”ett ifrågasättande av en viss bild både av moralens plats i människans liv och av moralfilosofins uppgift”.[472] Företrädare för positionen förstår sin läsning som deskriptiv. Det vill säga, de menar att de inte själva fäller något moraliskt omdöme vid studiet av vårt exempel, och att de saknar en gemensam teoretisk ram.[473] Jag menar dock att positionen inte helt avstår från att komma med normativa utsagor. Om herr Schmidt säger att han helt enkelt har tillämpat en viss moralregel, avvisas hans position som moraliskt korrupt eftersom han genom att hänvisa till regeln i viss mening frånsäger sig ett personligt ansvar – han menar att han helt enkelt har handlat så som det är honom föreskrivet. Det är i kritiken av en fixering vid regler (samt av en extern moralisk bedömning av situationer) som något av positionens behållning ligger. För att anknyta till avsnitten 2.3.2 och 2.3.3, så kan jag i ljuset av denna position på ett flertal punkter rikta kritik mot den rationalistiska position som jag där presenterade och ifrågasatte, och som i relation till mänskliga rättigheter förstår moral som primärt en uppsättning i en eller annan mening abstrakta allmängilti-

---

[471] Vi kan kanske som utomstående med hänvisning till familjen Koplowitz mena att herr Schmidt gör något gott. Men huruvida det rör sig om en god gärning eller inte, vad som driver herr Schmidt, det är en annan sak.

[472] Backström & Torrkulla 2001, 7–8.

[473] Backström & Torrkulla 2001, 7.

ga normer, och det handlande subjektet som en autonom rationell individ som fritt väljer de normer han/hon omfattar, alternativt förkastar. Inte enbart i relation till en viss moralförståelse inom ramen för den människorättsliga diskursen framstår den alternativa positionen som fruktbar. Den uppmärksamgör även på problem i Küngs förståelse av moral och etik genom att ifrågasätta vissa betoningar jag återfinner i hans tänkande. Jag kommer dock även att peka på att Küng i viss utsträckning förenas i kritiken av en för långt driven rationalistisk förståelse av moralen inom den etiska, men även den människorättsliga diskussionen.

3.1.2 Några centrala begrepp

I detta kapitel 3 ämnar jag arbeta med frågor ur den första av de två frågekategorier som jag nämnde i uppgiftsbestämningen i avsnitt 1.2. Målet är att i detalj redogöra för och diskutera de för avhandlingen viktigaste delarna av Küngs argumentation: hans förståelse av moral, etik och människan som moraliskt subjekt,[474] och av religionen som horisont och meningsskapande sammanhang för det moraliska subjektet. Jag vill visa hur denna förståelse ligger till grund för och styr hans tal om ett globalt ethos och om möjligheten av en dialog över traditionsgränser. Utöver att på detta vis belysa Küngs förståelse av det globala ethos på olika punkter, kan redogörelsen hjälpa mig att få ett grepp om vissa allmänna tendenser i hans teologiska tänkande. (Min strävan är att visa att vissa teman genomsyrar och leder hans tänkande och följderna av detta.) Jag vill även skapa mig en bild av underliggande tankestrukturer för att längre fram i avhandlingen kunna bedöma varom man anta att Küngs resonemang bemöts positivt, och om det finns punkter på vilka det sannolikt uppstår spänningar till följd av avvikande uppfattningar. Detta är viktigt inte minst eftersom Küng menar att de ”ramkriterier”, som ingår i det alla människor gemensamma och grundläggande ethos han förespråkar, kan legitimera de mänskliga rättigheterna och fördjupa förståelsen av dem.[475] På grund av dessa långtgående anspråk inställer sig frågan om hans förslag till förståelse av moral och religion gör det möjligt att överbrygga spänningar mellan olika traditioner och livsåskådningar. Dessa spänningar leder bl.a. moraliska relativister att ifrågasätta talet om mänskliga rättigheter som ett partikulärt tal i moralisk mening, och alternativt leder t.ex. vissa människorättsteoretiker att tala för mänskliga rättigheters allmängiltighet medelst rationella argument som man tänker sig att varje förnuftig människa kan omfatta.

Innan jag dyker ned på djupet i Küngs etiska reflektion är det inledningsvis viktigt att kort redogöra för hans bruk av begreppen ”etik” och ”ethos”. Häring anser att

---

[474] Jag kommer i detta kapitel 3 rätt långt att utgå från Küngs argumentation i Cs. Han hänvisar även läsaren till det i förutnämnda verk ingående kapitlet ”Normen des Menschlichen” vad gäller normers giltighet i särskilda situationer. PW, 187 (not 83). Jag anser dock att även andra delar av ifrågavarande kapitel är av relevans för tematiken i kapitel 3.

[475] PW, 87. Se även Küng 1998, 34–35; Küng 2000b, 25–27.

missförstånd som uppstår gällande Küngs projekt Weltethos framförallt rör förståelsen av begreppet ”ett globalt ethos”. Han menar vidare att missförståndet hänger samman med förståelsen av det tidigare nämnda begreppsparet.[476] Küng är även noga med att poängtera skillnaden de två begreppen emellan, trots att han medger att han ibland nyttjar dem om vartannat.

> Mit Ethos ist (…) gemeint: Nicht in erster Linie eine Lehre oder ein System, sondern die innere moralische, sittliche Grundhaltung eines Menschen, die sich nach bestimmten Normen und Maßstäben richtet, die als Kompass das Gewissen hat, eine Grundhaltung also, die im Grunde sein ganzes Handeln bestimmt.[477]

Med begreppet ethos förstår Küng en sedlig (i citatet använder han även benämningen moralisk) *grundläggande hållning till livet*, hos en enskild människa, och hos en grupp.[478] Det rör sig alltså om en hållning som en individ kan dela med andra. Detta sätt att förhålla sig som Küng vill fånga in med ”ethos” är inte förutsättningslöst i betydelsen godtyckligt. Tvärtom tänks människan i sina moraliska bedömningar orientera sig efter vissa normer (mer om detta senare). Eftersom Küng i citatet understryker att det rör sig om något människan internt, menar jag att han skulle motsäga tanken på att ethos innehållsligt kunde fångas in i sin helhet genom att vi redogjorde för en viss uppsättning moraliska/etiska normer, s.k. orienteringspunkter för moraliskt handlande. Detta vore att förankra ethos i något yttre i förhållande till den enskilda människan. Det Küng strävar efter med ”ethos” är att fånga in en del av den mänskliga verklighet som är av relevans när vi diskuterar mänskligt moraliskt handlande, utan att samtidigt långt innehållsbestämma detta fenomen. I viss mening får man anta att fenomenet undandrar sig uttömmande beskrivningar. Jag tror samtidigt att Küng glider på denna punkt. Ibland ligger betoningen i hans diskussion mer på ett globalt ethos som en mängd allmängiltiga moraliska normer. (Jag återkommer till detta i senare delar av kapitel 3.)

Küng skiljer, liksom jag redan nämnde, detta ethos åt från det han menar sig fånga in med begreppet etik – eller moral för den delen. Med de två senare begreppen tänker han sig att man i den moralteoretiska diskussionen, vars gängse terminologi han inte vill motsäga, vill fånga in något mer ”omfattande” än det som begreppet ethos syftar på. Häring menar att begreppet moral hos Küng syftar på ”en helhet av normer som bör accepteras”, ett (religiöst och humant) normsystem. Etik innebär i avgränsning härtill ”ett genomtänkt och argumenterande system”.[479] Moralens och etikens inbör-

---

[476] Häring 1998, 343–344.

[477] Küng 2002d, 26.

[478] WW, 133; Häring 1998, 343–344.

[479] Häring 1998, 343; ”ein Gesamt zu akzeptierenden Normen; einem durchgedachten und argumentierenden System.“ Se även Küng 2002d, 26. Küng säger dock även gällande engelskans an-

des relation består i att etiken uttalar sig om moralen. I WW definierar Küng ”etik” som läran om de sedliga värdena, normerna och hållningarna.[480] Samtidigt förenas de, enligt honom, i uppgiften att reglera mänskligt samliv.[481] På grund av att Küng förstår moral på detta sätt förekommer begreppet inte heller i PW. Härigenom vill han, enligt Häring, undvika samma missförstånd som gällande relationen mellan etik och ethos.[482] Det moraliska ”systemet”, ifall man vill tala om ett sådant, torde vara något som Küng vill överlämna åt de befintliga religiösa eller etiska traditionerna, samtidigt som han här också talar om religioners olika etiker.[483] Küngs position är på denna punkt inte helt klar. Man kunde kritisera hans sätt att skilja mellan etik och moral, och därtill vilja introducera ethos som ett tredje begreppsligt element. Det är t.ex. inte nödvändigtvis lätt att konsekvent upprätthålla en distinktion mellan etik och moral.[484] En rimlig tanke är dock, som jag inledningsvis nämnde, att begreppet ethos hos Küng fångar in *något* av en moralisk verklighet och specifikt: en grundhållning hos det moraliska subjektet, och inte moralen i sin helhet.[485] Jag skall återkomma till detta i avsnitt 3.5.4 genom att sätta Küngs tankar i relation till Michael Walzers föreställningar om en ”thin” och en ”thick” moral.

---

vändning av ”ethics” följande: ”’**Ethics**’ aber wird sowohl für die sittliche Grundhaltung wie für das ethische System gebraucht, wie manchmal ’Ethik’ im Deutschen auch; diesem Sprachgebrauch passe ich mich, wo unmißverständlich, an.“ WW, 133. Detta gör det dock svårare för läsaren att följa hans begreppsanvändning.

[480] WW, 133. Se även PW, 46. Vi kan förstås fråga oss vad ”gängse” terminologi vore, så som Küng uttrycker det ovan. Ibland ifrågasätts det meningsfulla med en uppdelning mellan etik och moral. Men en vanlig uppdelning är likväl den som Göran Bexell gör mellan etik och moral, och som verkar motsvara Küngs uppfattning om etik, där etik tänks stå för den teoretiska reflektionen över moral. Med moral förstås å sin sida dels praxis och dels uppfattningar som finns om moral. Bexell i Bexell & Grenholm 2000, 19. Denna terminologiska uppdelning har jag för egen del följt.

[481] I Cs säger Küng att etiska *normer* är allmänt bindande regler för mänskligt beteende och samliv och därmed för det äkta mänskliga varat, det humana. Cs, 523. Se även t.ex. PW, 46. Ovan såg vi att moralen på samma sätt framstår som ett system av normer för reglering av mänskligt samliv.

[482] Häring 1998, 343; Küng 2002d, 26. Frågan är sedan om Küng t.ex. i sin reflektion kring projekt Weltethos konsekvent lyckas upprätthålla denna distinktion.

[483] Küng 2002d, 161.

[484] Küng tal om ”etiska normer” respektive ”sedliga” och ”moraliska normer” är inte helt entydigt. Som läsare får man ibland uppfattningen att de kunde uppfattas som synonymer. Se t.ex. PW, 46. Ibland poängterar även Küng att detta är fallet. Se t.ex. WW, 133. Jag eftersträvar att återge Küngs språkbruk på denna punkt. Jfr Görman 2002, 23–24, som menar att ”etik” och ”moral” ofta används synonymt i debatten om ett universellt ethos och att det man då har i tankarna är en gemensamt omfattad moral. Detta stöder den tolkning jag ovan gjort av Küngs begreppsanvändning. Jfr även Wiesner 1999, 142.

[485] Jfr Küng 2002d, 167, där han talar om en s.k. grundmoral och en kristen moral, ett globalt ethos och ett s.k. kristet ethos på ett sätt som får termerna moral och ethos att framstå som synonymer.

Trots de inledande kritiska frågorna beträffande Küngs begreppsanvändning är det för förståelsen av hans projekt Weltethos och min argumentation i denna avhandling viktigt att man är medveten om de terminologiska gränsdragningar han gör. Küngs val att tala om ett globalt ”ethos” betyder att han inte har ett *genomtänkt system* i sinnet.[486] En övergripande målsättning med projekt Weltethos är att underlätta samlevnaden över religions- och nationsgränser,[487] och Küng tänker sig att vi kan reglera denna aspekt av vårt samliv utan att utveckla en etik i strikt mening.[488] Detta vill jag understryka för att vi skall förstå vilka hans ambitioner är. Samtidigt kan man fråga sig om det logiska – ifall man gör bruk av Küngs förståelse av etik – trots allt vore att ifråga om den teoretiska reflektionen över den gemensamma kärna som befintliga *ethoi* tillhandahåller tala om en ”global etik”.[489] I kommentarer till Küngs globaletiska argumentation återfinner jag såväl de som vill tala om ett globalt ethos som de som använder ”en global etik” för att beskriva Küngs projekt, trots att han själv vänder sig mot den senare benämningen[490]. Detta tyder på att man tolkar hans projekt olika, eller så använder man begreppet etik på olika sätt.

Med ett globalt ethos menar sig dock Küng själv, liksom jag tidigare konstaterat, tala om ”en *grundkonsensus* bestående av bindande humana värden, orubbliga kriterier och personliga grundhållningar”, i avsaknad av vilka varje samhälle löper risk att förr eller senare utsättas för anarki eller diktatur.[491] Det rör sig alltså, som jag kommer att visa, om grundpremisser för mänsklig samexistens som påtalar det som ytterst är nödvändigt för att en social gemenskap skall fungera.[492] Termen grundkonsensus kunde tolkas som att det rörde sig om en överenskommelse på ett strikt teoretiskt plan. Denna tolkning är felaktig. Jag kommer i avsnitt 3.5 och 3.6 att visa att det som fångas in med termen globalt ethos är något som *föregår* den interreligiösa dialog i vilken deltagarna blir medvetna om det man *de facto* delar i moraliskt hänseende. Liksom bestämningen ”global” antyder rör det sig om en enhet inte enbart mellan individer tillhörande ett visst trossystem. Samtidigt kommer jag i min diskussion att visa att det vidare, exempelvis trosmässiga, meningssammanhang som individer-

---

[486] Küng 2002d, 26, samt Häring 1998, 343.

[487] Se t.ex. WW, 131.

[488] Küng 2002d, 26.

[489] Jfr Spaemann 1996, 900.

[490] Küng 2002d, 26. Jag använder mig för språkets enkelhets skull av adjektivet ”globaletiskt” i vissa sammanhang.

[491] WW, 132 (min kursivering); ”[Das Weltethos] ist der **Grundkonsens** bezüglich verbindlicher Werte, unwiederruflichen Maßstäbe und Grundhaltungen (…).“ Se även PW, 46. Küng & Kuschel (eds.) 1993, 21.

[492] Se t.ex. PW, 49.

na utgör delar av lyfts fram som centralt ur moraliskt hänseende i det globaletiska projektet.

Det sker i bl.a. WW en skissartad bestämning av innehållet i den enhet som är tänkt att utkristallisera sig mer i detalj genom dialogen religioner emellan. Utgångspunkt bildar föreställningen om den mänskliga personens okränkbara värde. Ur denna föreställning härleds kravet på att varje individ är förpliktad att bemöta andra människor med respekt för deras integritet och människovärde. Küng anser att man i varje religiös och etisk tradition kan återfinna grundläggande krav som i en eller annan form påbjuder alla människor att bemöta sin medmänniska på detta sätt. Liksom världsreligionerna i Chicago lyfter han alldeles särskilt fram två etiskt förpliktande krav som språkligt formulerar den *hållning* som efterfrågas: principen om att man bör behandla sin medmänniska mänskligt, och den s.k. Gyllene regeln som i dess positiva utformning slår fast att allt det som en människa vill att andra människor skall göra för henne, det skall hon också göra för dem. Dessa två grundläggande principer kan, enligt Küng, ytterligare preciseras i form av fyra direktiv för mänskligt beteende.

I	Förpliktelse till en kultur av icke-våld samt respekt för livet
II	Förpliktelse till en kultur av solidaritet och ett rättvist ekonomiskt system
III	Förpliktelse till en kultur av tolerans och ett liv i sanningsenlighet
IV	Förpliktelse till en kultur av lika rättigheter och partnerskap mellan män och kvinnor[493]

Denna minimala konsensus, en slags religiös och rationell grund för moraliskt rätt handlande, menar Küng att kan bejakas av alla människor oavsett om de har en religiöst grundad övertygelse eller inte.[494]

Att Küng väljer att tala om en ”religiös eller rationell” konsensus tyder på att han vill understryka att Weltethos inte utgör det han karakteriserar som en ”svärmisk-religiös proklamation”.[495] I avsnitt 3.2.1 kommer jag, genom att diskutera Küngs tankar kring förutsättningar för tro och en tillit till verklighetens meningsfullhet, att visa att han anser (en viss) religiös tro vara ”rationellt” försvarbar. Han för en ingående argumentation kring detta i t.ex. EG. Jag antar att även detta åsyftas här. Att tala om

---

[493] WW, 132, 154–156; samt PW, 81. Jfr Heiene 1995, 220–221; Gebhardt 2000, 505–506. Enligt Küng utgör de två grundprinciperna och de fyra direktiven bl.a. en sammanfattning av Dekalogen. Küng 2002d, 28. Jfr Gebhardt 2000, 505.

[494] PW, 87. Enligt Martin Robra utgör det globala ethos en bas för rationell dialog över kulturgränser. Robra 2000, 472.

[495] WW, 150.

”projekt” Weltethos är även ett medvetet val från Küngs sida. Han vill på detta sätt understryka att arbetet på ett globalt ethos, artikulerandet av grundläggande etiska värden, normer och grundhållningar, samt förverkligandet av detta ethos inom olika religiösa och icke-religiösa sammanhang är ett arbete som är fortgående. Det kräver ett aktivt engagemang av många olika grupper av människor, religiösa och icke-religiösa.[496]

Utöver att bestämningen projekt låter antyda denna kollektiva strävan, så fångar den in en sida av den enskilde individens moraliska handlande. Reijo E. Heinonen formulerar idén om process och norminnehåll som delar av det globala ethos' individuella dimension på följande vis: människan som ett moraliskt subjekt tänks hålla fast vid vissa specifika normer samtidigt som det sätt på vilket hon förstår dem som riktgivande för sitt handlande är beroende av den faktiska situation i vilken hon avkrävs ett moraliskt ställningstagande.[497] Jag skall återkomma till detta i avsnitt 3.4 när jag i detalj analyserar Küngs förståelse av moral och den roll normer kan tänkas spela i förhållande till den faktiska moraliskt brännande situation som en människa kan återfinna sig i. Det blir aktuellt att återvända till den fråga det inledande exemplet med herr Schmidt åskådliggjorde för oss: vad det betyder att man kan säga att en människa handlar ansvarigt, moraliskt korrekt.

När jag nu har föregripit den kommande analysen genom att snudda vid vad det innebär att handla moraliskt, blir det aktuellt att notera det som Küng förstår som projekt Weltethos' s.k. kriteriologiska etiska grundfråga ”vad är gott för människan?”.[498] Svaret på denna fråga förstår han som det som hjälper människan att vara sann människa. Det Küng här gör är att han till sin etiska grundfråga kopplar det tidigare nämnda etiska grundkravet som löd: människan bör behandlas mänskligt. Detta grundkriterium gör det möjligt att skilja mellan gott och ont, menar han. Det sedligt (sittlich) goda är det som låter det mänskliga livet lyckas optimalt såväl på ett individuellt som på ett socialt plan.[499] Küng ger här uttryck för en förståelse av det rätta

---

[496] Se t.ex. PW, 87; WW, 152. Jag skall återkomma till diskussionen om det globala ethos som ett projekt i avsnitt 3.5 och 3.6.

[497] Antagande som baserar sig på kommentarer av Heinonen vid forskardag i teologisk etik med religionsfilosofi vid den teologiska fakulteten vid Åbo Akademi den 7.3.2002.

[498] PW, 119; ”Was ist gut für den Menschen?“

[499] PW, 119. Se även PW, 53; EG, 522. Det sista aktualiserar ytterligare en viktig distinktion, den mellan ”sedlighet” och ”moral”. G. W. F. Hegel gör en åtskillnad mellan sedlighet och moral, där sedlighet tänks stå för det faktiskt förekommande och tillskrivs en mer socialt förankrad betydelse. Hegel kritiserar bl.a. Kant för att vilja förankra moralen i en sfär som är universalistisk och fristående i förhållande till den empiriska verkligheten. Moralen blir i så fall abstrakt i förhållande till den konkreta sedligheten, med den påföljden att moraliska normer svårligen kan fortsätta verka motiverande för mänskligt handlande. Henriksen 1997, 68. Küng använder sig av båda begreppen i sin argumentation, men det blir inte riktigt klart i hur hög grad de här sammanfaller. De verkar ibland användas syno-

som vi återfinner i den lära om en naturlig lag som präglat kristet etiskt tänkande. Måttstocken för rätta handlingar utgörs av det sant mänskliga livet.[500]

Detta kriterium på vad som vore ett moraliskt korrekt handlande anser Küng att är ett allmänetiskt och ekumeniskt grundkriterium. Orsaken är, att det enligt honom grundar sig i ”humanum”, det sant mänskliga. Det sista finner vi enligt Küng helt konkret artikulerat i föreställningen om ett människovärde och därmed förknippade grundvärden.[501] Det han härmed hävdar att det moraliska handlandet i grund och botten kretsar kring är, att behandla människor i enlighet med deras oförytterliga värde. Samma tanke fann vi diskussionen om vad som bildar grunden till *human rights law* och ett tal om mänskliga rättigheter (2.1.1).[502] Det grundkriterium som Küng här omnämner som allmänetiskt och ekumeniskt har inom katolsk teologi intagit en viktig ställning i socialläran som den s.k. socialetiska personprincipen.[503] Jag kommer längre fram att peka på att Küng även tillmäter detta grundkriterium relevans vid bedömningen av en enskild religions sanningshalt. Det är inte lätt att ringa in den exakta betydelse som Küng tillskriver detta ”humanum”, som det minst lika ospecifika grundkriteriet antas falla tillbaka på. Günther Gebhart menar att det står för det som är gemensamt för alla människor, nämligen deras mänsklighet (humanity).[504] Vi finner också formuleringen ”die gemeinsame Menschlichkeit aller Menschen” hos Küng.[505]

Trots denna kritik räcker det i detta skede med att jag konstaterar att moraliska/etiska normer för Küng har till uppgift att värna om människan och befrämja hennes existens så att den utvecklar sig i en meningsfull riktning. Och, liksom vi kommer att se bl.a. i nästa avsnitt, får bl.a. religioners normer förstås som artikulationer av vad man uppfattar att detta innebär. Küng tar i argumentationen här sin utgångspunkt i tanken på att det mänskliga livet har en ofrånkomlig moralisk laddning. Han talar om humanum, jag skulle uttrycka det som att begreppet människa i sig är moraliskt laddat. Jag vill inte i detta skede ytterligare utveckla diskussionen kring det globala

---

nymt (, liksom även ”sedliga” och ”etiska” gör det). Eftersom Küng, liksom vi kommer att se i avsnitt 3.2, därtill kritiserar ett tänkande kring moral som i alltför hög grad abstraherar från människors faktiska övertygelser, verkar en klar uppdelning inte trolig.

[500] Grenholm 2003, 11.

[501] PW, 119. Se även EG, 522.

[502] Jfr Gebhardt 2000, 505.

[503] För en kort redogörelse, se Raunio 1997, 130–131. Individens självförverkligande ställs hos Küng i relation till medmänniskornas liv, och hela den sociala (t.om. världsvida) gemenskapens varande. EG, 522.

[504] Gebhardt 2000, 505.

[505] PW, 119.

ethos. Istället kommer jag i det följande att kritiskt diskutera olika delar av Küngs teologiska tänkande kring moral, etik och religion helt allmänt. I slutet av kapitel 3 återvänder jag mer i detalj till tanken på det globala ethos och studerar denna tanke i ljuset av det som framkommit under kapitlets gång.

3.1.3 Om etiska normer

I detta avsnitt studerar jag hur det som Küng menar är normerande för mänskligt moraliskt handlande står i relation till den historiska verklighet i vilken handlandet är tänkt att äga rum. Vid detta presenterar jag vissa grundläggande tankelinjer hos Küng, hans samhällsanalys och kunskapsteoretiska övervägningar, vilka i sin tur bildar bakgrundsinformation för senare avsnitt. Därför har jag placerat avsnittet just här trots att det på intet vis till sitt innehåll står självständigt i förhållande till senare diskussion. Det som faller in under ”normerande” i detta skede är konkreta moraliska/etiska normer. Jag skall i ett senare skede återkomma till frågan om vad som är utslagsgivande i moraliska vägval och visa att Küngs tänkande kring moral inte enbart fokuseras till regler.

Jag vill hävda att Küng inte på ett allmänt plan gör någon skillnad mellan religiösa och icke-religiösa normer, inte heller mellan olika religioners normer. Han anser nämligen att konkreta etiska normer, värden och insikter historiskt sett uppstår genom en komplicerad s.k. gruppdynamisk och socialdynamisk process. Beroende på livsvillkoren uppstår vissa mänskliga behov. Dessa behov ”tvingar” fram normer, såsom lagar och seder, för reglering av mänskligt handlande på ett sätt som man antar att tillmötesgår behoven. Efter att normerna under en viss tidsperiod har tillåtits existera och acklimatisera sig blir vissa av dem allmänt erkända medan andra försvinner. Detta sätt att förklara etiska normers och värdens historiska uppkomstprocess går att återfinna i flera av Küngs verk.[506]

Grenholm antar att etiken är förankrad i sociala och mänskliga villkor och att den fungerar som en sammanhållande faktor för den mänskliga gemenskapen.[507] På liknande sätt menar jag att Küng uppfattar etiska/moraliska normer (i någon mening syftar han nog här på båda grupper). De utgör, historiskt sett, mänskliga konstruktioner med uppgift att trygga människors existens. Eftersom denna existens är föränderlig måste även normerna själva förstås som föränderliga.[508] Detta öppnar för anta-

---

[506] Cs, 523; EG, 519–520; PW, 71–72; WW, 116. Se även Slotte 2005, 174. Jfr Möller 1995, 19–22, för en kort diskussion om hur människors moraliska föreställningar förändras genom historien, bl.a. som reaktion på samhälleliga och livsåskådningmässiga förändringar.

[507] Carl-Henric Grenholm i Grenholm & Bexell 2000, 86.

[508] Küng applicerar t.ex. sin teori om normer på dagens moderna demokratiska samhälle som han karakteriserar som pluralistiskt. För att olika livsåskådningar skall kunna samexistera i detta samhälle krävs det en ”överlappande konsensus” på ett etiskt plan. (Küng hänvisar här till Rawls.) Hur denna

gandet att Küng inte förstår deras innehåll som absolut. Med Jan-Olav Henriksens ord vill jag mena att moralen hos Küng framstår som ett ”socialt underbyggt fenomen”. Föreställningar om vad som är rätt eller fel, gott eller ont - ”goda lösningar” – är inte något som individen i enskildhet skapar sig.[509] Tvärtom vill jag med Henriksen, på ett vis som närmar sig det som verkar vara Küngs tanke, mena att moraliska begrepp helt allmänt får sitt innehåll genom det vi erfar i (och gemensamt uppfattar av) våra mellanmänskliga möten och liv i en mänsklig gemenskap.[510] Det vill säga på ett liknande sätt som jag i avsnitt 2.3.3.1 har hävdat att vi ringar in betydelsen av de allmänt formulerade människorättsnormerna genom våra erfarenheter av omänsklighet. Det är det mänskliga samlivet som *human rights law* vill normativt vill uttala sig om.[511]

Trots att normerna till sitt innehåll inte för Küng verkar ge uttryck för något absolut giltigt – i det att han påtalar deras relativa föränderlighet – så bör man tolka hans argumentation som att de i en viss (historisk) situation kan komma med normativa anspråk och att det kan anföras rationella skäl för att de vore relevanta. Liksom jag för egen del konstaterat ovan, kan ett tal om normer vara ett sätt för människor att i ljuset av t.ex. erfarenheter av omänsklighet artikulera sig om vad som vore moraliskt korrekt. Man reagerar på orättvisor genom att formulera föreställningar om vad som vore ett mänskligt, i betydelsen moraliskt, sätt att förhålla sig till medmänniskan. I linje härmed vill jag förstå Küngs antagande om att vi människor alltid måste pröva och ompröva etiska normer och lösningar för att se om de är till hjälp i det mänskliga livets olika konfliktsituationer.[512]

Jag vill därtill studera Küngs antaganden ur en lite annan vinkel genom att kort sätta dem i relation till fenomenen modernitet och post-/senmodernitet. Dessa fenomen är mångfasetterade. Då det som jag diskuterar här kretsar kring moral och människan som moralisk varelse, vill jag enbart med Mikael Lindfelt konstatera att det i fråga om de två fenomenen bl.a. rör sig om ”uttryck för grundläggande förändringar i villkoren att förstå gruppers och enskilda individers religiositet, livsorientering, självför-

---

konsensus faktiskt tar sig ut beror på den historiska situationen. Den är alltså inte statisk utan föränderlig. PW, 49. Se även EG, 520. Jfr Rawls 1980, 387–388.

[509] Jfr Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 165.

[510] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 207–208.

[511] För att något föregripa kapitel 4, så ligger det nära tillhands att på ett allmänt plan formulera de mänskliga rättigheternas uppgift på ett liknande sätt som Küng på bestämmer de moraliska/etiska normernas uppgift. De uppmärksammar olika områden av det mänskliga livet som är grundläggande för att vi skall kunna tala om en meningsfull mänsklig existens. Till detta kommer även frågor om vårt förhållningssätt till djur och övrig natur.

[512] Se t.ex. Cs, 523.

ståelse och förståelse av det existentiella".[513] Vi skall framöver se varför. Küngs inställning till moderniteten verkar vara tudelad. Han menar att man inom kristenheten har tenderat att ställa sig kritisk till den humanism med en betoning av förnuft, natur och samvete, som uppkom genom den s.k. moderna upplysningens emancipationsprocess. En följd av denna kritiska inställning har varit att man har värjt sig mot sådana humanistiska ideal som tros-, samvets- och religionsfrihet. Küng menar dock att dessa, liksom "människovärdet", ursprungligen varit kristna värden och att de fortsättningsvis (åter) kunde förankras i kristendomen. Küng menar vidare att kristendomen i slutändan har profiterat från nämnda autonomiprocess, och att det vore viktigt att även andra religioner genomgick den.[514]

Samtidigt som jag här noterar att en tro på människans rationella förmåga går att återfinna hos Küng – den intar, som vi kommer att se längre fram, en central ställning i hans tänkande kring moral – så ställer han sig kritisk till modernitetens *övertro* på förnuftet och på kontinuerliga framsteg inom vetenskapen. Den vetenskapliga utvecklingen har enligt honom varit på gott och ont.[515] Västerlandet har sedan de två världskrigen genomgått ett paradigmskifte från modernitet till postmodernitet sprunget ur just det faktum att tron på förnuftet och de ständiga framstegen har råkat i kris. I dagens samhälle krävs det, enligt Küng, därför att man på ett differentierat sätt tar sig an arvet från moderniteten. Han talar om en postmodern väg.[516] Det vore dock mer träffande att tala om en *senmodern* väg, i det att vi sett att han inte på ett kategoriskt sätt tar avstånd från det som Upplysningen förde med sig.[517]

Samtidigt bör man notera att Küng inte, trots sin kritik av moderniteten på vissa punkter, vill karakterisera moralen som icke-rationell, vilket vissa postmoderna tänkare tenderar att göra.[518] Han vill, trots sin kritik, relatera den vetenskapliga forskningens resultat till den teologi han bedriver. En "modern" etik bör beakta de vetenskapliga resultat som human- och naturvetenskaperna visar upp.[519] Jag skall strax återkomma till det just sagda. Jag vill enbart först konstatera att Küngs etik- och

---

[513] Lindfelt 2003, 12.

[514] PW, 114–115. Jfr Noichl 1994, 22–23. Küng får nog stöta på kritik för att han identifierar dessa värden som "kristna" värden.

[515] PW, 33.

[516] Se PW, 40–45, för en beskrivning av hur Küng föreställer sig detta skeende. Gunnar Heiene kritiserar Küngs tilltro till möjligheterna att hävda ett globalt ethos i den "postmoderna" eran. Han menar att Küng tolkar "postmodernismen" i ljuset av modernismen och inte i tillräcklig grad gör upp med rationalistisk etik. Heiene 1995, 225.

[517] Jfr Kurtén 2004a, 181.

[518] Jfr Grenholm 2003, 13.

[519] Küng 1990, 160. Jfr t.ex. Möller 1995, 38; Arne Johan Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 132.

moralförståelse alltså utvecklas i dialog med samtiden. Hur skall vi förstå moral i dagens pluralistiska värld? Vari ligger religionens relevans? Och hur kan vi språkligt uttrycka centrala poänger som föll i skymundan när kyrkans auktoritet genom modernitetens inträdande undergrävdes? Dessa frågor som helt tydligt leder honom i hans teologiska tänkande skall jag återkomma till längre fram i avhandlingen.

Jag vill så återgå till temat för detta avsnitt. Vi såg alltså ovan att Küng knyter etiska/moraliska normers och värdens historiska existens till mänskliga föreställningar om hur man bör tackla vissa livsvillkor och möta mänskliga behov. I PW understryker han att detta sätt att förstå den historiska uppkomsten av dessa värden och normer även får konsekvenser för religioners och religiösa människors uppfattningar om desamma. För att normerna skall fylla sin funktion är vissa tolkningar av dem, och källorna till dem, idag uteslutna. Å ena sidan anser Küng att man inte kan åberopa sig på fixa moraliska lösningar hämtade ur t.ex. Bibeln eller någon annan helig bok.[520] Han tycks alltså vända sig emot en exklusiv uppenbarelsebaserad etik. Det förefaller därför även logiskt att han också, å andra sidan, förkastar tanken på att man inom teologin på ett alternativt vis – som samtidigt som jag ser det i viss mening ger uttryck för en liknande förståelse av moral – kunde härleda, deducera kriterier och normer ur en mänsklig oföränderlig natur. Küng motsätter sig s.k. naturrättsliga förenklingar.[521] Han verkar, för att återknyta till avsnitt 2.2.1, ta avstånd från en viss gren av katolskt tänkande, som i en naturrättslig, och snarast en naturlagsanda hävdar att vi i naturen (och däribland människan) återfinner en allomfattande struktur, som inte enbart låter antyda de normer som bör gälla på det moraliska planet, utan även på det juridiska.

Küng vill inte här ifrågasätta de transcendent motiverade etiska buden i Bibeln eller andra heliga skrifter som sådana. Men en naiv och verklighetsfrämmande uppfattning om vad etik handlar om kan enligt honom inte bilda bas för acceptabla konkreta etiska normer till hjälp för de lösningar som vi söker på livets dilemman. En sådan inställning bortser från vetenskapligt säkerställda fakta, och livet är för komplext för

---

[520] PW, 71. Se även Cs, 521. I Cs talar Küng om ”moraliska lösningar” som: ”Kriterien des Menschseins und Normen des menschlichen Handelns”. Cs, 521. Möller förstår den position som Küng här vänder sig mot som en variant av en ”uppenbarelsepositivistisk” förståelse av moralen. Härigenom anspelar Möller medvetet på den rättspositivistiska syn som antar att det är rätt i ett specifikt samhälle som kommer till uttryck i samhällets rättsligt giltiga lagar. För en närmare diskussion om och kritik av ett uppenbarelsepositivistiskt tänkande, se Möller 1995, 22–27.

[521] Cs, 521, 523. Küng talar här i termer av ”naturrättslig” (naturrechtliche), vilket inte verkar utesluta att hans kritik riktar sig mot aspekter av katolskt naturlagstänkande heller.

att detta skulle vara försvarbart.[522] Det Küng kritiserar är alltså snarast hur vi uppfattar olika normer och gör bruk av dem.

Det rör sig heller inte enbart om att understryka vikten av att vi i våra etiska bedömningar tar vetenskapliga rön i beaktande. Även Küngs uppfattning om människan som moralisk aktör ger sig här till känna. Denna uppfattning skall studeras mer i detalj längre fram, men redan nu kan vi göra ett par konstateranden. Küng hänvisar bl.a. till Kant, när han vill fånga in människans plats i förhållande till moralen/etiken. Han säger att det är ”till samvetet vi får förlägga den etiska självlagstiftning och det ansvar som vägleder oss i vårt självförverkligande och vår utgestaltning av världen.”[523] Küng tolkar denna tanke som att människan åtnjuter en inre autonomi som gör att hon är ansvarig för den konkreta utformningen av sin moral. Hon måste lägga sina egna erfarenheter, information och fakta (från t.ex. det medicinska eller politiska fältet) till grund för de moraliska bedömningar hon gör. Det gäller därtill att argumentera för en lösning på ett sådant sätt att argumentationen är intersubjektivt prövbar. Att enbart hänvisa till en ”högre” auktoritet är uteslutet, det fråntar inte människan hennes inomvärldsliga autonomi och ansvar.[524] Herr Schmidts svar, att han inte förrådde familjen Koplowitz helt enkelt därför att hans religion förbjuder att man tar en annan människas liv, är inte acceptabelt för Küng.

Det står mot bakgrund av denna presentation klart att våra uppfattningar om världen, som språkligt kan anta formen av t.ex. normer och värden, inte är rent objektiva i meningen oberoende av oss som individer. Istället antar jag att Küng skulle hålla med om att våra uppfattningar är färgade av vår förförståelse. Denna förbindelse ställde jag på ett preliminärt sätt fast i avsnitt 2.3 när det gällde ett tal om mänskliga rättigheter. Samtidigt vill han inte skriva under det som vore den alternativa ytterligheten, nämligen att beskrivningen av en situation är något som uppstår i isolation, som ett resultat av den enskilda individens aktivitet.[525] I en kort presentation av centrala tankegångar i Küngs teologi definierar Werner Jeanrond Küngs förståelse av verkligheten på ett vis som här är belysande. ”Det är snarare så att när vi talar om

---

[522] Se t.ex. Cs, 521; Küng 1990, 160. Küng påpekar dock att en s.k. förvetenskaplig kännedom om vissa bestämda etiska normer behåller en grundläggande betydelse för flertalet troende, samt att många ”spontant” handlar rätt i vissa situationer utan att ha läst ett moralteologiskt eller –filosofiskt traktat. PW, 73. Vad Küng menar med ”spontant” förblir oklart.

[523] PW, 72; ”Es gibt eine im Gewissen beheimatete ethische Selbst-Gesetzgebung und Selbst-Verantwortung für unsere Selbst-Verwirklichung und Welt-Gestaltung.“

[524] PW, 72. Se även Cs, 523–524; EG, 520. Jag kan hålla med Küng (och Kant) om att ansvarstagandet ytterst ligger på individen som moraliskt subjekt. Samtidigt är frågan, och den kommer att problematiseras längre fram, hur detta ansvarstagande skall ta sig uttryck för att vi skall kunna beskriva det som moraliskt. Vad ingår i den moraliska bedömningen och vad grundar den sig på?

[525] Jfr EG, 432; Jeanrond 1991, 217.

'verkligheten', så menar vi alltid 'något som förenar och omfattar subjekt och objekt, medvetande och varande, jaget och världen'."[526] Samtidigt som det i viss mening finns något verkligt oberoende av oss understryker alltså Küng människans varseblivning av omvärlden som en del av själva verkligheten. Varseblivningen är alltså med och konstituerar vår verklighetsförståelse och upplevelse. Jag kommer i avsnitt 3.3 att vidare analysera Küngs tänkande kring detta mot bakgrund av en vidare diskussion, och i avsnitt 4.4 sammanfattande formulera en egen förståelse av hur människan på samma gång skapar och reproducerar sin verklighet.

Den grundläggande frågeställning som i förlängningen blir aktuell, och som jag tangerade redan i avsnitt 1.1, och i avsnitt 2.2.1 vid behandlingen av en naturrättslig förståelse av mänskliga rättigheter, är frågan huruvida det finns en verklighet av värden som existerar oberoende av våra föreställningar, samt hur vi, om att en sådan existerar, kan få kunskap om densamma på ett sätt som vägleder oss när vi vill handla moraliskt korrekt. På basis av det som framkommit hittills i analysen, antar jag att Küng förnekar den direkta tillgången till en objektiv verklighet av värden som skulle ge oss människor en "säker" grund att stå på i våra moraliska/etiska ställningstaganden. Küng skiljer även uttryckligen åt teoretiska utsagor från utsagor om värden, och den sorts kunskap det kan bli frågan om i de två fallen. (Enligt Huovinen skiljer han mellan teoretisk kunskap, och värden eller livsfrågor som baserar sig på en erfarenhet av värde [arvonkokemus].) Küng skiljer även åt frågan om vad som historiskt sett är rätt eller fel från frågan om vad som för en enskild människa framstår som en existentiellt relevant sanning.[527]

Dessa kunskapsteoretiska överläggningar har betydelse för hur Küng uppfattar teologi som vetenskap. Teologins forskningsobjekt utgörs för honom av frågor som rör livets "grund" och "slutmål" och andra s.k. existentiella frågor. Den har även att göra

---

[526] Jeanrond 1991, 217. Jfr EG, 432. Huovinen menar för sin del att Küng ingenstans i Cs definierar vad han menar med begreppet verklighet, fastän det intar en central plats i hans argumentation. Ibland står det för den empiriska verkligheten, ibland framträder det som en motpol till det "meningsfulla" eller "värdefulla". Huovinen 1978, 137 (not 43).

[527] Huovinen 1978, 128, 155–156. Huovinen kunde här uttrycka sig klarare eftersom "mänskliga erfarenheter" är ett vitt begrepp. Jag kommer att diskutera erfarenhetens betydelse i Küngs teologiska tänkande mer ingående i avsnitt 3.2. Huovinen vill föra Küngs epistemiska uppdelning mellan teoretiska utsagor och värdeutsagor tillbaka på kantiansk filosofi. Dock menar han att Küng godtar att det inte helt går att skilja dessa två åt, och citerar denne: "'Rechnendes' Denken, das im Sinne Heideggers auf Machbares, Berechenbares, Richtigkeiten bezogen ist, lässt (läßt – eg. komm.) sich im Alltag nicht völlig trennen vom 'besinnlichen' Denken, das auf Sinn und Wahrheit aus ist." Huovinen 1978, 128–129, samt 129 (not 18). Jfr Cs, 61. För ett exempel på hur Küng tänks skilja åt en historisk sanning från en existentiell sanning, se delar av Huovinens diskussion om Küngs kristologiska tänkande, t.ex. Huovinen 1978, 150–162. På vissa punkter frågar jag mig dock om Huovinens kritik av Küngs kristologi är berättigad.

med frågor som rör sådant som ideal, normer och värden.[528] Samtidigt anser Küng att det principiellt sett råder samma spelregler på teologins område som inom andra vetenskapsdiscipliner, vilka han – i mitt tycke något förenklat – anser primärt har till uppgift att fastställa empiriska fakta. Olika vetenskapsgrenar kompletterar därtill varandra. Ingen av dem kan, enligt Küng, göra anspråk på att på ett uttömmande sätt förklara verkligheten. Istället representerar de olika legitima infallsvinklar.[529] Detta får vi även ta som ett skäl till Küngs tanke att det går att förena en religiös verklighetsförståelse med den bild av världen som vetenskapen målar upp för oss. De är inte varandra uteslutande storheter.[530]

Helt generellt blir min slutsats på basis av redogörelsen i detta avsnitt att en modern etik, enligt Küng, är beroende av kontakten med natur- och humanvetenskaperna och att religionerna därför inte skall sky denna kontakt. Detta verkar mer än rimligt. Analysen av det moderna globala samhället och dialogen med andra vetenskaper spelar en viktig roll i Küngs eget teologiska arbete. Han påpekar samtidigt att dessa vetenskaper inte kan ge slutliga motiveringar (eller formulera normer) för ett mänskligt ethos,[531] eller annorlunda uttryckt med hänvisning till avsnitt 3.1.2: för vad det i grunden innebär att förhålla sig moraliskt. Jag återkommer till detta i bl.a. avsnitt 3.2.3 och 3.2.4.

3.2 Küngs syn på verklighet, människa och grundtillit

3.2.1 Behovet av en grundtillit

I det förra avsnittet konstaterade jag att Küng med hänvisning till bl.a. Kant förankrade det moraliska ansvarstagandet hos individen. Det är individen som i samröre med andra strävar efter att genom etiska/moraliska och juridiska normer reglera sitt liv på ett sätt som främjar samlevnaden. Och det är individen som bör ta ställning till moraliska oegentligheter med beaktande av för situationen relevant information, egna tidigare erfarenheter etc. Individen är alltså ansvarig för hur han/hon gestaltar sitt liv som moralisk varelse. Detta ansvar kan hon inte (liksom inte heller teologi el-

---

[528] Huovinen 1978, 128, 131. Se även Cs, 50, 77–80.

[529] Cs, 79. Dock påstår Küng även följande. ”Die Fragen der Theologie betreffen deshalb nicht nur einen *Ausschnitt* aus dem, was die Menschen sind und treiben. Sie betreffen den fundamentalsten *Aspekt* von *allem*, was Menschen sind und treiben. Unter diesem *einen* Aspekt untersucht die Theologie *alle* Schichten menschlichen Lebens und Handelns: unter dem einen grundlegenden Aspekt kann *alles* zur Sprache kommen, muß sich die Theologie *allen* Fragen stellen.” Cs, 79–80.

[530] PW, 92. Därför kan man enligt Küng förena ett engagemang för demokrati, och mänskliga rättigheter med en gudstro. PW, 92.

[531] PW, 73–74. Här ser vi ett exempel på hur man som läsare kan få bilden att ethos handlar om vissa normer, snarare än att det rör sig om en moralisk grundhållning till livet, som Küng så starkt framhåller i avsnitt 3.1.2.

ler kyrka) visa ifrån sig genom att enbart hänvisa till en ”högre” auktoritet. Samtidigt lämnade jag oss ännu i en viss ovisshet (bl.a.) om hur Küng uppfattar den enskilda människan som moralisk aktör. Grundläggande för Küngs förståelse av mänskligt moraliskt handlande är idén om att det är av relevans att individen upplever verkligheten som sådan som meningsfull. Jag inleder därför mitt studium av människan som moraliskt subjekt här.

Etiken utgörs för Küng, liksom jag i avsnitt 3.1.3 konstaterade, inte av ett traderat system av oföränderliga och eviga normer och värden. Istället måste vi människor i vår etiska argumentation ta vår utgångspunkt i den konkreta, dynamiska och komplexa verkligheten. Denna verklighet vill Küng samtidigt karakterisera som oviss.[532] Just i den meningen tycks det, att vi inte på något omedelbart sätt kan sluta oss till vad som är rätt att göra på det sätt som kanske vore möjligt ifall vi antog att det bara gällde att applicera en viss etisk kodex. Küng menar likväl samtidigt, om jag tolkar honom rätt, att vi inte kan bygga vårt moraliska handlande på den grunden att vi samtidigt misströstar på det meningsfulla i att handla moraliskt emedan det alltid i någon mening är ovisst hur det moraliska livet bäst gestaltas. Küng kontrasterar en grundläggande misströstan mot ett ”ja” till vår ”ovissa” verklighet. Han ser en grundtillit som fundamental för allt mänskligt etiskt/moraliskt handlande.[533] Det är därför för den fortsatta argumentationen i detta kapitel av vikt att jag först bekantar mig med hur Küng förstår kunskap om Gud och tillit till denne och till verkligheten.[534]

Frågan om sanning och tillit/förtröstan, och dessa begrepps inbördes relation har genom århundradena utgjort ett centralt problemområde inom teologin, inte enbart i dogmatiskt hänseende utan även i etiskt. En nutida teolog som på ett särskilt uppmärksammat och i mitt tycke attraktivt sätt har tagit sig an begreppet tillit är K. E. Løgstrup. Bengt Kristensson Uggla konstaterar att:

> K. E. Løgstrup har byggt upp en hel livsförståelse utifrån fenomenet förtroende. Tilliten är här inte ett uttryck för subjektets aktiva förmåga att konstruera sig en värld, utan tvärtom en förutsättning för att en sådan värld alls skall uppstå! Løgstrup gör en enkel iakttagelse till utgångspunkt för sitt resonemang om förtroendet som ontologisk kategori [han konstaterar alltså något om verklighetens beskaffenhet eg. anm.]: ”Till vårt mänskliga liv hör att vi normalt

---

[532] EG, 520–521.

[533] EG, 520–521. Jfr Jeanrond 1991, 217.

[534] Det är såtillvida problematiskt att avgöra när och om Küng gör en åtskillnad mellan ”Gud” och ”gud” eftersom subjekt i det tyska språket konsekvent skrivs med stor bokstav. Jag strävar efter att utifrån sammanhanget avgöra vilketdera alternativet som är troligare.

> möter varandra med en naturlig tillit ... Vi tror på förhand på varandras ord, vi har på förhand tillit till varandra."[535]

Det som Løgstrup här konstaterar är, att mycket i vårt liv inte skulle fungera om vi inte utgick från att människor förfar på ett visst sett, t.ex. talar sanning. Detta gör vi i normala fall utan att desto mer reflektera över saken, vilket Løgstrup fångar in genom att tala om förtroende som en förutsättning för mänskligt liv. Och jag vill i förlängningen till detta hävda, att det är när det som varit självklart ställs ifråga av en eller annan orsak, som vi tvingas artikulera oss om hur det mänskliga samspelet borde gestalta sig. Så beskrev jag talet om något som mänskliga rättigheter i avsnitt 2.3.2, som ett sätt att artikulera något som vi tidigare tagit som självklart men som det nu finns behov att påtala som oförenligt med det vi uppfattar som ett *mänskligt* liv.

På liknande vis menar Küng att ett människovärdigt liv i själva verket vore omöjligt om tilliten helt saknades. Utan tillit kan vi inte tala om mänsklig *samexistens*, om vänskap, kärlek, äktenskap, kultur, vetenskap, politik etc. Det rör sig här om tillit till de medmänniskor som vi samverkar med på olika vis, och om tillit till de förhållanden i vilka vi arbetar eller de ting på vilka vi måste förlita oss. Det handlar även om tillit till språkets grammatiska och semantiska regler förutan vilka vi inte kan göra oss förstådda.[536] Och hos Küng tangerar frågan om sanning och förtröstan som sagt själva grunden för hans etiska tänkande. Han nämner i Cs att problematiken om att finna och ge skäl för etiska normer hänger samman med problematiken om kunskap om Gud och om verkligheten. Det hela kan, enligt Küng, formuleras på följande vis:

> *Die Annahme autonomer Normen des Menschlichen ist der ethische Ausdruck des Grundvertrauens in die Identität, Sinnhaftigkeit und vor allem Werthaftigkeit der Wirklichkeit und des menschlichen Daseins. Ohne dieses Grundvertrauen können autonome ethische Normen nicht sinnvoll und begründet angenommen werden.*
>
> *Die Annahme autonomer Normen des Menschlichen mit unbedingtem, also theonomem Anspruch ist der ethische Ausdruck des begründeten Grundvertrauens in die Wirklichkeit (und das menschliche Dasein), sofern dieses von einem letzten Urgrund, Ursinn und Urwert bestimmt ist, ist also der ethische Ausdruck des Gottesglaubens. Ohne dieses Vertrauen auf Gott kann ein unbedingte Anspruch autonomer ethischer Normen nicht sinnvoll und begründet angenommen werden.*[537]

Jag vill mena att dessa två teser på sätt och vis sammanfattar hela Küngs etiska tänkande. De lyfter fram en central sida av människans moraliska liv och visar den plats som tillfaller trosövertygelser och etiska/moraliska normer. Küngs tes om att anta-

---

[535] Kristensson Uggla 2002, 399–400. Jfr Løgstrup 1994, 41.

[536] EG, 507–508.

[537] Cs, 528–529. Se även t.ex. EG, 521; Cs, 524.

gandet om autonoma normer för det mänskliga livet förutsätter ett bejakande av verklighetens meningsfullhet är logiskt i linje med det inom katolsk teologi allmänna antagandet om att tron på en naturlig morallag förutsätter en tro på en avsikt med, och en ordning i världsalltet.[538] Vi har dock redan tidigare sett att Küng ifrågasätter vissa tendenser i katolskt moralteologiskt tänkande.[539] För att skapa mig en bättre uppfattning om vad de två teserna därför implicit säger om Küngs egna förståelse av tillit till verkligheten och till Gud, samt kunskap om densamme, vill jag inledningsvis vända mig till Häring som ingående har kommenterat den argumentation som Küng för kring detta i EG.

> Weil Nietzsche aber die Verweigerung allen Grundvertrauens als die Radikalisierung allen Unglaubens enthüllt, kann Küng umgekehrt das Grundvertrauen in die Wirklichkeit und den Glauben an Gott aufeinander beziehen. Die Frage nach Gott ist damit auf eine neue Ebene gehoben. Genauer: Küng rückt die Frage des Glaubens an Gott jetzt in den umfassenden Horizont eines letzten Grundvertrauens in Welt, Mensch, Wirklichkeit.[540]

Häring konstaterar att Küng besvarar frågan om Guds existens på två plan eftersom det bl.a. sker i konfrontation med Friedrich Nietzsche. Såväl frågan om Guds existens som frågan om en tillit till verkligheten blir aktuella. Härtill tar Küng fasta på Blaise Pascals kritiska breddning av begreppet ”förnuft”, där denne skiljer mellan ett distanserat förnuft och en deltagande förståelse. Det försök att överbrygga klyftan mellan vetskap och förtröstan som här aviseras spelar en viktig roll i Küngs kritiska diskussion med tänkare, vilka vill närma sig frågan om Guds existens utifrån helt rationalistiska premisser.[541] I det följande skall jag analysera dessa dimensioner av Küngs argumentation.

---

[538] Raunio 1999, 53–54.

[539] När Küng diskuterar Jesu undervisning förkastar han tanken på att det ur en oföränderlig människonatur, ur en idé om människan skulle gå att härleda översta allmängiltiga och oföränderliga normer för moraliskt handlande i frågor som gäller stat, familj, sexualitet etc. (Han ifrågasätter här den påvliga encyklika mot födelsekontroll som kom under slutet av 1960-talet.) Den högsta normen är inte en sedlig naturlig lag och Jesus företräder ingen naturrättslig etik i ”skolastisk anda”. ”Aber weder schließt Jesus von der Schöpfung durch Schlußfolgerungen auf Gott, noch deduziert er durch die natürliche Vernunft von der Natur und ihren Strukturen ein ontologisch begründetes Normen- und Lehrsystem, das für jedes andere Gesetz Fundament sein hätte.” (Cs, 230) Istället handlar det i Jesu undervisning om att hörsamma Guds vilja på livets alla områden. Cs, 229–235. Jfr *Das Christentum: Die religiöse Situation der Zeit* (Cr), 80–81, 83.

[540] Häring 1998, 177.

[541] Häring 1998, 173–174, 177; EG, 460–461. Küng behandlar primärt Pascal på sidorna 64–118 och Nietzsche på sidorna 381–469 i EG. Han gör en åtskillnad mellan nihilism och ateism. En ateist behöver inte vara nihilist. EG, 523. Jfr Häring 1998, 177. Enligt Huovinen antar Küng att en ateist åtminstone i någon utsträckning kan ha en grundtillit till verkligheten. Och Küng förstår med grundtillit det att människan kan uppleva meningsfullhet och värde. Huovinen 1978, 135, 139. Jfr Cs, 66. Det kan här

I Cs påtalar Küng att människan, medvetet eller omedvetet, har ett elementärt behov av en grundläggande andlig förbindelse. Om detta behov inte möts uppstår det som Küng kallar ett farligt andligt vakuum. I en sådan situation finns det en risk att människan lever helt utan orientering eller att hon ansluter sig till en totalitär ideologi[542] för att trygga sitt behov av säkerhet i en oviss värld. I PW återkommer Küng till detta mänskliga behov som han ser som allmänmänskligt. Utan en bindning till värden, normer och grundhållningar kan människor, enligt Küng, inte förhålla sig ”mänskligt”. Samtidigt som denna förbindelse är nödvändig ifall människan skall handla moraliskt korrekt, så befinner sig västvärlden i ett menings-, värde- och normvakuum, i en orienteringskris som gör att människor inte längre vet på vilka grunder de skall träffa sina val.[543] Vi är tillbaka vid karakteriseringen av verkligheten som oviss. I WW sätter Küng denna orienteringskris i relation till den förlust av auktoritet som modernitetens emancipationsprocess kom att föra med sig för kyrkan.[544] Ett viktigt led i Küngs argumentation utgör därför hans diskussion kring trons förutsättningar i vårt senmoderna samhälle. Detta sker, liksom jag ovan redan antydde, i diskussion med samtida och tidigare tänkare.

Tro i en s.k. normativ mening innebär för Küng ett radikalt sätt att förhålla sig, och det innesluter alltid förtröstan. Eftersom människan aldrig kan ställa sig utanför sig själv kan denna tro inte ”objektiveras”. Som bäst kan vi, enligt Küng, förstå vår egen tro s.a.s. inifrån. Detta innebär emellertid att det på det s.k. rationellt argumenterande förnuftets plan – det objektiva om vi så vill säga – råder ett dött lopp mellan förtröstan och misstro. Samtidigt menar Küng att det på ett djupare plan, och han vill här tala om en ”inre förståelse”, inte råder någon jämvikt. Enligt honom utgör ett ”ja till verkligheten” och ett ”ja till Gud” det intellektuellt mer övertygande, logiska alternativet. Åtminstone kan vi aldrig helt utesluta möjligheten att Gud trots allt existerar. Men det handlar om att bejaka något som man först senare – vid målet – når insikt om. Küng kontrasterar tron som tillit mot tron som ett försanthållande. Enligt Küng inlåter man sig nämligen i det första fallet på ett omedelbart sätt utan att först

---

vara begreppsligt klargörande att se till artikeln ”Tilliten – skapargudens fördolda närvaro”, där Kurtén menar att ”nihilism” inbegriper en total avsaknad av varje form av tillitsrelation, samt som ett uttryck för en stor misströstan. Istället för att ha en grundtillit som är riktad till naturen, det egna jaget, en social gemenskap eller Gud, eller till flera av dessa, så upplever man att livet saknar mål och mening. Kurtén 1994, 94–95.

[542] Cs, 522.

[543] PW, 28–29, 50–51. Jfr Kristensson Uggla 2002, 413; ”För att människor i det postindustriella samhället skall kunna hantera alla kriser och risktaganden som präglar vardagen krävs förtroende, att den ontologiska tryggheten grundas i en tillit som samexisterar med risktaganden. Utmaningen idag handlar om att utveckla en förståelse av människan som kan hjälpa oss att bejaka och hantera de oupphörliga tolkningskonflikter som möter i slaget om verkligheten. Idag handlar nämligen slaget om verkligheten i hög grad om vem man kan lita på.”

[544] WW, 117.

tänka och därefter handla. Människan förmår inte heller i efterskott neutralt och distanserat beskriva denna tillit, utan enbart vittna om den som en möjlighet.[545] Häring menar att denna sammansmältning av val och insikt (Verstehen), sammanflätning av insikt/kunskap (Erkennen) och handling, och det försprång den inre förståelsen får fram om den rationella insikten, utgör en avgörande vändpunkt i Küngs argumentation i EG.[546]

Küngs antagande om att Guds existens enbart kan antas i en förtröstan förankrad i verkligheten själv får även metodologiska följder. Sanningen om Gud eftersträvas inte genom logisk bevisföring.[547] Küngs förståelse av hur man kan nå insikt om Gud får alltså sättas i relation till det föregående avsnittet och den åtskillnad som Küng där gör mellan teoretisk kunskap och s.k. kunskap om det som är värdefullt. Enligt Huovinen tar Küng avstånd från naturlig teologi i en traditionell mening, där kunskap om Gud sammankopplas med en sorts begreppsrealism och intar en ställning som teoretisk kunskap.[548] Küng tar här ställning till den grundläggande religionsfilosofiska frågan om hur vi skall förstå religiöst språk. Uttalar det sig, som en position som företräder en begreppsrealism skulle påtala, om en objektiv verklighet så som vi kan mena att ett naturvetenskapligt språk gör det? Handlar det alltså om faktapåståenden? Eller är det möjligtvis så att dess uppgift ligger på annat håll, utan att språkets meningsfullhet fördenskull skulle förtas?[549]

Küng betoning verkar ligga på det religiösa språkets meningsfullhet, som han kopplar till människans ”inre” förmåga till insikt och hennes möjlighet att upptäcka konkreta meningssammanhang. ”Bevis” på Guds närvaro kan enbart övertyga den som sluter sig till detta på basis av egna, och med andra människor gemensamma, erfarenheter. ”Tillit” förstår Küng, liksom ovan framkom, som beredskapen att tillskriva ett sammanhang denna mening fastän detta inte är tvingande eller kan anta formen av objektiv kunskap. Gud kan endast tas emot i förtröstan. ”Tro” blir för Küng till ett val och en förtröstan som visserligen aldrig kan ersättas av bevisbar vetskap, men som likafullt kan vara förnuftig och försvarlig. Han vill tala om s.k. indirekt verifikation genom den upplevda verkligheten,[550] i kontrast till den objektiva verifikation

---

[545] EG, 495, 550, 628–629; Häring 1998, 177–178, 200, 202.

[546] Häring 1998, 178.

[547] Häring 1998, 176, 180. Jfr Hick 1990, 62.

[548] Huovinen 1978, 129. Kunskap om Gud kan istället enbart nås ifall man ”nedifrån” frågar efter Gud som ett ”slutmål” eller ”värde”. Huovinen 1978, 128–129.

[549] Jfr t.ex. Hick 1990, 82; samt Kurtén 1987, 22–27, för en kort redogörelse för denna tudelade uppfattning om religiöst språk i 1900-talets filosofiska och religionsfilosofiska diskussion.

[550] Cs, 67–71; EG, 19, 498, 556–557, 626; Häring 1998, 172, 180–181, 191–192. Se även Jeanrond 1991, 217–218. Redan i Cs ger Küng uttryck för att tron har karaktären av ett val. Detta gäller såväl för tilli-

som vi har att göra med i vetenskapliga sammanhang.[551] Betoningen av tron som ett val är ett kritiskt ställningstagande mot den inom teologi förekommande tanken på möjligheten att uppställa s.k. gudsbevis.[552] Jag återfinner ett drag av voluntarianism i Küngs argumentation för tron som en viljeakt, som ett meningssammanhang man inlåter sig på.[553] Eftersom detta val i grunden förstås som spontant kan man fråga sig om det inte blir problematiskt att tala om ett *val*, då detta låter antyda mer än enbart spontanitet.[554]

Jag antar att det enligt Küng är genom att människan själv lever ett religiöst liv som religiösa utsagor av typen ”Gud existerar” får sin mening för henne och hon förstår dem som en form av kunskap om Gud. Utsagorna är insatta i ett större meningssammanhang som på olika sätt bekräftar de erfarenheter hon gör av den verklighet hon lever i. Sammanhanget fungerar samtidigt som en tolkningsram som styr människans sätt att förhålla sig till just verkligheten. Tron utgör det medvetna valet att leva ett sådant religiöst liv. Ett försök att strikt skilja åt en gudomlig och en mänsklig sfär som olika delar av verkligheten förkastas av Küng.[555] Det är inte så att vi först i efterskott tolkar en erfarenhet som en religiös erfarenhet, erfarenheten är tvärtom omöjlig att göra utanför den mänskliga tolkningsprocessen.[556] Liksom Küng säger i ett sam-

---

ten till verkligheten och till Gud. Omvänt har detta val ”för” Gud troskaraktär. Cs, 66. Jfr Huovinen 1978, 132–133.

551 Jfr Hick 1990, 70. Küng vill kontrastera den moderna tidens uppfattning om det förnuftiga som det rationella som vi kan kontrollera och objektivera, mot tanken på ett intuitivt förnuft. Häring 1998, 191.

552 Huovinen 1978, 132.

553 Jfr Hick 1990, 67, som ser Pascal som en företrädare för klassisk voluntarianism.

554 Tanken på en spontan grundtillit till verkligheten och ett s.k. spontant val att sätta sin tillit till Gud kan problematiseras s.a.s. begreppsligt. Kurtén hänvisar i sin artikel ”Tillit – skapargudens fördolda närvaro” till Lars Hertzberg. Denne skiljer åt ”trust” och ”reliance”. Den förra sägs vara spontan och stå för en s.k. omotiverad tillit, den senare antas däremot basera sig på skäl. Kurtén vill med ett annat ord kalla den omotiverade tilliten för en ”grundtillit”. Kurtén 1994, 93. Se även Kurtén 1997, 73–74. Jfr Hertzberg 1988, 311–315. Den spontana grundtilliten till verkligheten som Küng förordar verkar komma nära den som här omtalas. Küng ser valet ”för” verkligheten som spontant eftersom man inte på förhand ifrågasätter verklighetens meningsfullhet. Cs, 62. Jfr Huovinen 1978, 135. En människas gudsrelation torde dock vara för komplex för att Hertzbergs uppdelning skall kunna appliceras direkt på den. Å ena sidan uppfattas kanske Gud som förkroppsligandet av det goda, å andra sidan brister man kanske ändå i sin tillit till denne. Jfr Hertzberg 1988, 314–315. Men man kan fråga sig på vilket sätt Küng förstår valet att sätta sin tillit till Gud som ”spontant”. Får begreppet en något olika innebörd i det två fallen? I så fall vore det skäl att redogöra för denna skillnad.

555 Jfr Jeanrond 1991, 217. Jfr Phillips i Kurtén 1987, 43; samt Lindfelt 2003, 282–283, där denne analyserar Eberhard Herrmanns livsåskådningsförståelse.

556 I TA säger Küng vid en behandling av Edward Schillebeeckx, att det är genom och i de mänskliga erfarenheterna som Gud uppenbarar sig. Härav följer att det alltid även handlar om mänskliga tolkningar. Uppenbarelsen kommer ”uppifrån”, från Gud. Men det är ”nerifrån”, av människor som denna uppenbarelse upplevs, tolkas, omvittnas, reflekteras och ”görs till teologi”. Erfarenheterna tolkas inte först i efterskott eftersom de inte är möjliga att göra utanför den mänskliga tolkningsprocessen.

manhang i PW som behandlar frågan om olika religioners sanning, utgör varje religiös erfarenhet redan i sig en tolkning av tillvaron. Erfarenheten är präglad av den religiösa tradition man är insatt i (mer om detta i bl.a. avsnitt 3.3).[557]

Samtidigt som Küng menar att det är genom det mänskliga som vi får tillgång till det gudomliga, så tänker han sig inte att de två sfärerna helt smälter samman.[558] Ifall vi ovan därför lekte med tanken att hans förståelse av religiöst språk kommer nära det wittgensteinska, så misstar vi oss delvis. Küng menar att wittgensteininfluerade tänkare som Peter Winch och D. Z. Phillips förenklar, när de – enligt honom – hävdar att det religiösa språkspelet helt enkelt utgör ett eget språkspel som varit i bruk länge och är oersättligt. Küng bejakar antagandet om att det religiösa språket har sin egen logik, liksom att religiösa ord har sina egna betydelser. Han menar dock att vi bör fråga oss om det är så säkert att det religiösa språkspelet som ”fait accompli” även är *meningsfullt*, eller om det t.ex. kunde ersättas med ett etiskt språkspel, såsom sker hos R. B. Braithwaite. Ifall Gud inte funnes och det religiösa språkspelet därmed inte syftade på något, vore det enligt Küng svårt att rättfärdiga det som ett självständigt, icke-reducerbart språkspel. Han menar därför att frågan om sanning inte kan undvikas.[559] Jag menar att vi kan ifrågasätta Küngs antagande om att språkspel, enligt Wittgenstein, saknar beröringspunkter med varandra i det att vi inte kan uppställa något allmänt kriterium på meningsfullhet.[560] Jag skall återkomma till detta i av-

---

De är alltså inte ”rena”. TA, 135–136. Se även Küng 2003, 212. Vi kan dock fråga oss vad som vore en ”ren” erfarenhet.

[557] PW, 106. Jag vill understryka att de erfarenheter som på ovanstående sätt i viss mening ”rättfärdigar” tron inte, enligt Küng, kan underkastas vetenskapliga metoder för verifikation, eller tillskrivas en allmän giltighet. Den insikt det kan bli tal om när vi ”utifrån”, hermeneutiskt, studerar religiöst liv rör konkreta texter, bilder och erfarenheter. Det anspråk på sanning som vi kan komma med begränsar sig till dessa konkreta fenomen. Häring 1998, 181.

[558] Küng vill tala om såväl enhet som åtskillnad i relationen mellan Gud och världen. Jeanrond 1991, 215–216. Küngs argumentation går på denna punkt delvis tillbaka på Hegel. Han tar bl.a. fasta på Hegels kritik av ett statiskt gudsbegrepp. Jeanrond 1991, 215–216.

[559] EG, 556–557. Se Hick 1990, 92–94, för en kort redogörelse för Braithwaites förståelse av religiöst språk. Se även Bexell i Bexell & Grenholm 2000, 49. För en kritik av Küngs tolkning av den senare Wittgenstein i relation till frågan om Guds existens, se Kerr 1989, 14–16. För en kort diskussion av Wittgensteins och Phillips tankar kring religiöst språk, och föreställningen om en s.k. intern realism, se Kurtén 2004b, 236–241. Se Kurtén 1987, 28–32 (34), för en kort diskussion av vad Wittgensteins menar med ”språkspel”. Vissa kritiker menar att det faktum att religiöst språk enligt wittgensteininfluerade tänkare måste förstås utifrån dess egna premisser leder till att man är tvungen att godta det som meningsfullt och det är omöjligt att kritisera det. Denna kritik är enligt Kurtén inte helt berättigad. Kurtén 1987, 47.

[560] EG, 556.

snitt 3.6 och kapitel 4. Jag menar nämligen att vi även med grund i en wittgensteinsk språkfilosofi kan se kritik ”över gränser” som möjlig.[561]

Küng vill alltså, för att återvända till frågan om det religiösa språkets natur, förklara varför ett (religiöst) språk som inte är ett språk ”i vetenskaplig mening” är meningsfullt. Men samtidigt vill han inte gå så långt som att helt koppla loss dess betydelse från något ”utanför själva språket”. Ty samtidigt som Küng i viss mening inte vill säga att språket speglar en objektiv verklighet, så förkastar han tanken på att en viss utsagas meningsfullhet *till fullo* kan rättfärdigas genom att vi redogör för den funktion den har inom ramen för ett religiöst språkspel. Frågan är om Küng lyckas i sin balansgång. Jag skall i olika sammanhang i problematiserande syfte återkomma till hans antaganden.

I detta skede vill jag enbart konstatera att Küng, trots att han inte helt frikopplar tron från ett tal om kunskap – vilket låter antyda något av kognitiv karaktär – inte enligt Häring strävar efter att tillfoga ”kunskap” en ny och i grunden irrationell kvalitet därför att tanken på att det vetenskapligt rationellt skulle gå att *bevisa* Guds existens, eller motsatsen, förkastas. Målet är istället att tillit åter skall accepteras som en förutsättning (Rahmenbedingung) för insikt, och att insikt å sin sida skall accepteras som en genuin dimension av förtröstan. Denna förtröstan riktar sig i första hand till den verklighet som vi omedelbart kan bli varse, vilket är skälet till att Küng även skiljer mellan grundtillit och tro. I ett andra steg handlar det om tillit till Gud. Küng vill tala om tro i termer av ”radikal grundtillit”. Denna tro utgör sedan i sin tur en förutsättning för kunskap om Gud, samtidigt som kunskap om Gud förstås som en genuin dimension av tron på Gud.[562] Vi kan säga att det här i någon mån handlar om att Küng vill uppmärksamgöra oss på en trons inre logik.

Jag vill här också konstatera att Küng inte vill definiera vem Gud är, eftersom denne enligt honom ändå undandrar sig försök till definition. Istället gör Küng, som jag kommer att visa längre fram i detta avsnitt 3.2, bruk av metaforer som ”grund”, ”mål”, och ”instans” och radikaliserar begreppen genom att låta dem föregås av ett ”ur-”. Som metaforer utgör de s.k. immanenta signaler på Gud. Antagandet ”Gud existerar” har för Küng en *konstituerande* betydelse (mer om detta senare). Han vill rättfärdiga det faktiska talet om Gud och den faktiska tilliten till denne,[563] och förklara dess logik.

---

[561] Jfr Kurtén 1987, 51, samt 51 (not 78 och 79).

[562] EG, 629–631; Häring 1998, 181.

[563] Cs, 71; Häring 1998, 182.

Med tanke på projekt Weltethos är det därtill intressant att konstatera att Küng i EG relativiserar den *kristna* religionens anspråk på att inneha den absoluta sanningen.[564] Jag vill mena att detta följer av hans religionsfilosofiska överläggningar. På denna punkt blir det aktuellt att se till Küngs resonemang i DW, som kunde karakteriseras som en bok i vilken han sammanfattar det mest centrala i sitt teologiska tänkande genom åren och därmed även delar av argumentationen i EG. Även i DW framstår det som att ett ja eller nej till Gud ytterst är ett val som står i relation till ett grundläggande avgörande för verkligheten. Ingetdera alternativet kan bevisas helt rationellt. Ifall Gud existerar, utgör han, enligt Küng, svaret på existensens radikala ovisshet. *Att* han existerar är något som endast kan antas i en förtröstan som grundar sig i verkligheten själv. Ytterst innebär detta avgörande för verkligheten i vanligt språkbruk redan i sig ”tro” på Gud. Denna vida definition av tro innesluter därmed alla troende, såväl kristna som icke-kristna. En ateist är att beteckna som en ”otroende”. Küng utesluter möjligheten att förhålla sig neutral. Ett nej till Gud innebär enligt honom en ytterst sett grundlös grundförtröstan på verkligheten. Den som förnekar Gud vet inte varför han sist och slutligen förtröstar på att verkligheten skulle kunna vara meningsfull.[565]

Samtidigt som jag återfinner samma tankegångar som i EG, menar jag, att man kan förstå Küngs argumentation i DW som en del av hans försök att presentera en möjlig lösning på det som längre fram i PW, liksom i projekt Weltethos överlag, utgör en grundhypotes, nämligen att det inte kan uppnås fred mellan religionerna utan att man klarar upp frågan om olika religioners sanningshalt. Küng efterfrågar en lösning som är teologiskt försvarlig och som tillåter kristna och andra troende att acceptera

---

[564] EG, 657–670; Häring 1998, 182.

[565] DW, 165–170. Ett bejakande eller förnekande av att verkligheten har en mening eller av att Gud existerar framstår inte som likaberättigade alternativ för Küng. Ty det är den som i tillit inlåter sig på verkligheten som även kan erfara meningen med denna tillit. Den som bejakar Gud vet samtidigt även varför han/hon kan hysa tilltro till verkligheten. I sitt ”ja till Gud” bejakar personen nämligen samtidigt en yttersta grund för tilltron till denna verklighet. EG, 628–629. Jfr Häring 1998, 181. I EG säger Küng även, när han poängterar att det finns en skillnad mellan tro och grundtillit, att han vill reservera ”tro” för ”tro på gud eller det gudomliga”, och särskilt för en biblisk gudstro. EG, 524–525. Denna åtskillnad vill jag relatera till hur Kurtén beskriver ”grundtillit” i boken *Tillit, verklighet och värde*. Han menar att en grundtillit till tillvaron vanligtvis fungerar utan att man medvetet reflekterar över den. Den kommer till uttryck i en människas vilja och strävan att leva. Inom religionspsykologin anser man att denna grundtillit, som sägs bli till i barnets relation till sin vårdare, genom religiös påverkan av olika slag även kan riktas till Gud. Kurten 1995, 23. Jfr Wikström, 1990, 60–62. Man kunde även problematisera Küngs tanke om att ett positivt avgörande för verkligheten redan i sig självt ”i vanligt språkbruk” innebär gudstro. Küng talar om en grundtillit som baserar sig på ”spontant” val från människans sida där verklighetens meningsfullhet inte på förhand ifrågasätts. Samtidigt framkommer det att han tänker sig att denna tillit på ett djupare plan endast är motiverad ifall den grundar sig i ett bejakande av Gud. Cs, 524. Jfr Huovinen 1978, 138, 141. Man kan fråga sig om en människas grundtillit (överlag) med nödvändighet alltid är motiverad. Att som Küng tala om en ”motiverad” grundtillit verkar vara att delvis anlägga ett perspektiv s.a.s. utifrån.

andra religioners sanningsanspråk utan att prisge den egna religionens sanning, och därigenom den egna identiteten. En närmare granskning av denna grundhypotes och Küngs förslag till lösning följer i avsnitt 3.5 och 3.6. Det blir då aktuellt att mer i detalj fråga sig i vilken relation Küngs tidigare antaganden om hur vi kan uppnå kunskap om Gud, står till argumentationen inom ramen för projekt Weltethos.

3.2.2 Verklighetens meningsfullhet och betingelse

I detta avsnitt vill jag föra samman diskussionen i avsnitten 3.1.3 och 3.2.1 i fråga om det mest centrala för den fortsatta analysen av Küng förståelse av etik och moral. Jag vill inledningsvis upprepa att Küng utgår från att det finns ett behov att reglera mänskligt handlande så att samlivet utgestaltas på ett sätt som är till allas fördel, och att vi i någon mening behöver förvissas om att så är fallet. Han frågar efter den grund som mänskligt moraliskt handlande ytterst vilar på och rättar sig efter.[566] Det har hittills på ett flertal ställen konstaterats, att Küng inte utvecklar sin etiska argumentation *in abstracto*, utan vill relatera sina tankar kring etik och religiös tro till fenomen i samtiden. I det föregående avsnittet såg vi hur han försöker argumentera för det förnuftiga i att förtrösta på en gud även i dagens senmoderna samhälle. Han understryker att denna förtröstan bildar den yttersta grunden för människors tillit till att verkligheten som sådan är meningsfull. För att bruka Möllers ord när han redogör för Walter Kaspers tankegångar:

> [T]ron [visar] sitt värde genom att kunna erbjuda en profetisk och meningsfull förståelse av den tillvaro i vilken vi lever. Konflikten mellan tro och otro är därför inte i första hand en konflikt beträffande någon transcendent verklighet utan handlar snarare om hur vi skall uppfatta vår egen tillvaro.[567]

Diskussionen kring det religiösa språkets meningsfullhet och ”sanningshalt” – som jag vill se som en mer strikt religionsfilosofisk diskussion – har, beroende på hur man förstår de frågor som här väcks, kopplingar till en uttryckligen etisk diskussion. Hos Küng identifierade jag ett sådant sammanlänkande av religionsfilosofiska och etiska tankegångar. Jag konstaterade att idén om verklighetens meningsfullhet bildar bas för Küngs antagande om att vi ur densamma kan utläsa normer för mänskligt moraliskt handlande.

---

[566] Se t.ex. Cs, 524. Detta behov gäller redan i Cs både för det individuella, sociala och globala planet. Cs, 524. Det framgår alltså att delar av den problematik som senare kommer att bli aktuell i samband med arbetet på projekt Weltethos redan tidigare går att återfinna i Küngs teologiska tänkande. Det är samma tankegångar som återkommer, men sfären har utvidgats till att medvetet utgöra även det globala planet.

[567] Möller 1995, 45. Jfr Kasper 1982, 106.

Det Küng gör, är att han kompletterar de rationella skäl vi på vetenskaplig väg kan anföra för omfattandet av vissa moraliska/etiska ståndpunkter, som kan resultera i uppställandet av vissa normer, med argument vi snarast skulle lokalisera till ett livsåskådningsmässigt plan, om vi följer Möller som i sin tur faller tillbaka på Robert Nozick. Nozick talar, enligt Möller, om s.k. moraliska grundvalar, om ”övertygelser som kan ge upphov till olika moraliska krav på människors handlande”.[568] Den roll de moraliska grundvalarna spelar är just den som Küng ovan påtalar, nämligen att sätta in normer och föreställningar om moral i ett meningsskapande sammanhang. De förklarar varför något är värdefullt och avkräver oss därför ett moraliskt ställningstagande. Vi kan här t.ex. tänka oss föreställningen om människan som en guds skapelse.[569]

Möller klargör detta ytterligare när han i en not hänvisar till Taylor. Taylor fångar in det som här förts på tal i termer av ”moralisk ontologi”: ”a moral reaction is an assent to, an affirmation of, a given ontology of the human”.[570] Enligt Henriksen vill Taylor här säga att vår förståelse av vad det innebär att vara människa bildar den substantiella grunden för våra etiska värderingar.[571] Vi kan alltså, utan att vidare problematisera talet om ”ontologi”, konstatera att det som Küng verkar vilja fånga in är att våra – för att bruka Taylors terminologi – moraliska reaktioner (i form av t.ex. uppställande av moraliska/etiska normer) ytterst följer av att vi upplever oss ställda inför något som kräver ett sådant ansvarstagande av oss. Detta resonemang vill jag bejaka. Det verkar dock som om Küng ytterst ser tanken på en gud som en begreppslig nödvändighet för att kravet på oss skall kunna förstås som motiverat. Frågan är om detta nödvändigtvis är fallet (mer om detta senare).

Samtidigt är resonemanget inte så innehållsligt begränsat som man kanske kunde tänka sig. Jag har tidigare hävdat att Küng väljer att tala i metaforer om den Gud som enligt honom undandrar sig definitioner i den mening som vi tänker att vi kan fånga in den empiriska verkligheten. Küngs senare verk uppvisar därtill en tendens att språkligt utvecklas i en alltmer ”sekulär” riktning. Häring menar att denna tendens utmärker Küngs tänkande.[572] Den torde hänga samman med den tyngdförskjutning

---

[568] Möller 1995, 98–99. Jfr Nozick 1981, 451.

[569] Möller 1995, 99–100. I EG säger Küng följande om etiska normer: ”*Solche Normen sind freilich weder rein logische Sätze noch reine Erfahrungssätze. Transparenz kommt ihnen im allgemeinen wie im einzelnen nicht rein rational zu, sondern nur unter der Bedingung einer positiven vertrauensvollen Einstellung des ganzen Menschen zur Wirklichkeit überhaupt und zum Menschen insbesondere. Einem Nihilisten dagegen sind sie in der Logik ihres Anspruchs weder durchschaubar noch einsichtig*.“ EG, 521.

[570] Möller 1995, 213 (not 2); Taylor 1992, 5.

[571] Henriksen 1997,76.

[572] Häring 1998, 341–342.

som sker ifråga om de i avsnitt 1.4 nämnda polerna, samt den därmed allt vidare läsekretsen och målgruppen. I Cs utgör ”källan” horisont för en kristen teologi. I PW talar Küng om att etiska normer för att vara ovillkorliga måste grunda sig i något absolut. Han har nu utvidgat horisonten för sin teologi – jag vill återkalla i minnet Härings definition av Küngs teologi som en kritisk ekumenisk teologi – och menar att ”urgrunden” åtminstone för de profetiska religionerna utgörs av den vi kallar Gud.[573]

I WW rör sig Küngs diskussion, enligt Häring, på dess hittills mest profana nivå. Han uppmanar här bl.a. på intet sätt till tro på Gud. Det är inte heller tal om Guds hjälp eller om makten hos en implicit eller explicit tro. Istället talar han om religionernas potential när det gäller att medverka till fred och ett globalt ethos.[574] Jag tolkar Küngs ordval som ett sätt att fånga in vissa inom en religiös ram centrala poänger på ett icke-exklusivt sätt, som låter antyda likheterna till hur (alternativt uttryckta) föreställningar (meningsbärande symboler) logiskt (grammatiskt) fungerar inom ramen för en icke-religiös alternativt icke-kristen livssyn.[575] Såsom Möller också uttrycker det, en moralisk ståndpunkt som t.ex. idén om människans värde kan kvarstå medan den moraliska grundvalen, motiveringen för densamma, omformuleras eftersom moralen lösgjort sig från det som tidigare har utgjort dess meningsskapande sammanhang.[576]

Jag skall återkomma till en kritisk diskussion om vad föreställningen om en gudstro, en religiös förankring kan bidra med när det gäller mänskligt moraliskt handlande, och hur Küng därför vill fånga in dess betydelse i det senmoderna samhälle där den kristna kyrkan på olika vis har marginaliserats. Här skall jag nu, efter att ha konstaterat att Küng vill förstå verkligheten som meningsfull, övergå till att analysera ett ytterligare drag hos verkligheten som också det spelar en roll för hur den etiska argumentationen utvecklas. Küng antar att verkligheten är *betingad*.

Antagandet om att verkligheten och det mänskliga livet ytterst är meningsfullt är grundläggande för Küngs etiska argumentation, så som jag presenterar denna argumentation i detta kapitel. Ty det är på basis av detta antagande som Küng antar att det är meningsfullt att *avläsa* enskilda normer för äkta mänskligt handlande och va-

---

[573] PW, 77. I intervjun ”Erkennen was uns eint: Gespräch mit dem Theologen Hans Küng” framkommer det att det ”absoluta” för Küng personligen innebär Gud. Quarch & Strauß 1998, 518. Se även Küng 1993b, 487. För en kort kritisk diskussion om Küngs förståelse av tillit till Gud och till verkligheten med utblickar mot hans förståelse av teologisk metod och kristologi, se Jeanrond 1991, 222–223.

[574] Häring 1998, 342.

[575] Jfr Kurtén 1997, 111. Se även Hasselmann 2002, 184–185. ”Meningsbärande symboler” är hämtat från Lindfelt 2003, 40 (85), som återger David K. Naugle.

[576] Möller 1995, 100–101.

randet ur mänskliga behov och nödvändigheter på det sätt jag redogjorde för i avsnitt 3.1.3. Küng förkastar förvisso uttryckligen en viss form av naturrättstänkande i katolsk anda, där man (som vi såg i t.ex. avsnitt 2.2.1) menar sig kunna härleda evigt och allmänt giltiga normer för moraliskt handlande ur vissa oföränderliga första principer som vore nedlagda i naturen och människan som en Guds skapelse. Likväl visar hans tal om verklighetens meningsfullhet på att det är till det mänskliga livet som normerna skall lokaliseras. Och vi människor tänks ha förmåga att kritiskt reflektera över denna verklighet. Küng tänker sig att vi, såsom Möller uttrycker det i ett sammanhang, har ”en naturlig förmåga till moralisk insikt”[577].

När vi som människor kritiskt reflekterar över vår mänskliga verklighet menar Küng, att vi till vår hjälp har den primära och autonoma norm för det sedliga, som jag i avsnitt 3.1.2 konstaterade att utgör en del av det globala ethos kärna. Det är moraliskt gott som hjälper det mänskliga livet att lyckas på sikt såväl individuellt som socialt. Med hjälp av detta kriterium förmår vi, enligt Küng, på basis av våra erfarenheter pröva vilka normer och strukturer som hjälper oss att närma oss målet med det mänskliga livet, och vilka som inte gör det.[578] Det är viktigt att notera att människan, enligt Küng, inte bara skall förverkliga en princip eller en allmän norm, utan sig själv på alla plan. Hon bör bli mer mänsklig, human.[579] Ett handlande som bara söker sitt är dock inte det som efterfrågas. I EG nämner Küng att människan också skall bidra till att andra människor förverkligar sig själva, och bejaka det gemensamma ansvaret för världen.[580]

Av det som sagts i de två sista styckena vill jag förstå en del som argumentation kring moral helt allmänt. Alla människor borde få leva under omständigheter som möjliggör deras självförverkligande, och till hjälp vid bedömningen av det moraliskt goda uppställer Küng en första norm som han förstår som allmänmänskligt giltig. De normer som med hjälp av denna primära norm kan avläsas ur de mänskliga behoven är dock inte ovillkorliga, utan Küng anser att s.k. antropologisk visshet är betingad. Härvid faller han tillbaka på en viss förståelse om människan. I WW antar han att det i människan finns såväl gott som ont. Hon är en komplex, ambivalent varelse som pendlar mellan förnuft och oförnuft. Hon kan tillskrivas såväl egoism som dygder. I

---

[577] Möller 1995, 24.

[578] Möller ser det som ett uttryck för naturrättsligt tänkande att man menar sig kunna utröna något om vad som är målet med våra liv och hur vi bör handla genom att empiriskt studera människan. Möller 1995, 17–18. Jfr avsnitt 2.2.1.

[579] Cs, 525. Se även EG, 522.

[580] EG, 522.

Cs nämner Küng i linje härmed att människan är ett ändligt väsen bestämt av sin miljö. Hon är förprogrammerad och styrd av sina drifter. [581]

Tanken på individen som bestämd av sin miljö lyfte jag i avsnitt 2.3.3 fram som något centralt, när vi försöker skapa oss en bild av människan som moralisk varelse. Jag riktade kritik mot förståelsen av människan som ett isolerat väsen som, helt oberoende av det sammanhang hon är insatt i, förmår omfatta eller uppställa normer för sitt moraliska handlande. Küng drar synbarligen samma slutsats. Han ifrågasätter en ytterlig tilltro till människans autonomi och rationalitet när det gäller moraliska vägval (mer om detta senare).

Den slutsats som Küng drar av denna karakterisering av människan är att hon varken som individ eller som kollektiv låter sig göras absolut. Ett krav som grundar sig på det mänskliga kommunikations- och argumentationssamhället förblir hypotetiskt eftersom detta från första början förutsätter att människor *vill* delta. (Jag menar att Küng här riktar en kritisk udd mot Habermas, mer om detta i avsnitt 3.2.3.) Detta innebär enligt Küng att ett mänskligt ”bör” sist och slutligen avleds ur ett mänskligt ”vill”, vilket ger oss ett hypotetiskt imperativ baserat på intresset av att delta, i motsats till ett kategoriskt sådant. ”En immanent humanism kan därför i princip endast logiskt leda till ett hypotetiskt krav.”[582] Küngs sista antagande kunde uppfattas som en generalisering (och jag skall återkomma till detta). Det jag kan slå fast är att människans väsen enligt Küng fungerar konstituerande på moralen. Han tar avstånd från en kantiansk position som föreställer sig att människan står helt fri i förhållande till sin omgivning när hon gör sina moraliska bedömningar.[583] Detta trots att hans betoning av människans förnuft som en kritisk instans för reflektion över moraliskt handlande kan leda ens tankar i riktning mot ett kantianskt synsätt.

Jag tidigare har konstaterat att Küng identifierar humanum, ”det sant mänskliga” som måttstocken för det etiskt/moraliskt rätta och goda. Men Küng är, som vi samtidigt märker, tveksam när det gäller vår förmåga att fånga in det rätta och goda, innebörden av det etiska grundkravet att ”behandla människan mänskligt”. Han menar att de normer vi förmår härleda ur mänskliga behov inte är omedelbart tillgängliga eller så uppenbara att de kan "tillskrivas en tvingande inre begriplighet”. De skall istället närmast förstås som sannolikheter. Det handlar om att flera grunder för deras nödvändighet sammanträffar och gör dem *rimliga*. Normerna förblir alltså mångtydi-

---

[581] Cs, 525; WW, 79. Det vore intressant att närmare studera Küngs förståelse av människan i ljuset av bl.a. hans syn på synd och frälsning.

[582] Cs, 525; ”Ein immanenter Humanismus kann im Prinzip logisch nur zu einer hypothetischen Forderung führen.“

[583] Se Möller 1995, 18–19, för karakteriseringen av den kantianska positionen. Möller drar liknande slutsatser som Küng. Möller 1995, 32–33.

ga, och det är enligt Küng svårt att avgöra i vilken utsträckning något absolut kommer till uttryck i dem.[584] Det vill säga, Küng gör en skillnad mellan något som är betingat giltigt och något som är obetingat giltigt.[585] Och vi har som människor, enligt honom, svårt att avgöra om en norm förpliktar oss till att handla på ett visst sätt oberoende av vilka omständigheterna än må vara, eller om vår moraliska bedömning även kunde se annorlunda ut och likväl vara korrekt.

Ett liknande resonemang möter i Küngs argumentation kring projekt Weltethos. Det går inte att härleda ett kategoriskt ”bör” ur en abstrakt mänsklig natur eller en ”idé om människan”. Jag vill se detta som kritik mot vissa försök (2.2.1) att motivera de mänskliga rättigheterna. Inte heller försök att motivera det kategoriska i ett krav genom att hävda en mänsklighetens plikt att överleva kan på ett rationellt sätt övertygande bevisas.[586] (En naturrättslig tanke har varit att det grundläggande som driver människan är hennes vilja att leva, och att detta i sin tur leder henne att tillsammans med andra reglera samlivet.) Samtidigt är det idén om människans värde som Küng förstår som grunden för ett tal om mänskliga rättigheter, liksom för ett tal om behovet av moraliska/etiska normer. Jag frågar mig därför i hur hög grad han egentligen skiljer sig från de naturrättsliga teoretiker, som i sin argumentation rör sig på ett begreppsligt plan och ur en föreställning om människan avleder olika moraliska normer som bl.a. skall genomsyra rätten.[587]

Till det sist sagda kommer jag att återkomma i senare delar av detta kapitel. Och jag vill även avsluta detta avsnitt med en utblick mot den senare analysen av projekt Weltethos. Det är intressant att konstatera att Küng nämner den Gyllene regeln när han i Cs ifrågasätter den tvingande inre begreppsligheten hos de normer som avleds ur mänskliga behov. Han frågar sig om vi verkligen kan mena, att den Gyllene regeln är så självklar att den alltid övertygar.[588] I PW hävdar Küng nämligen att den Gyllene

---

[584] Cs, 530.

[585] Hos Taylor finner jag en liknande distinktion. Utan att här studera distinktionen mer i detalj, för att se om Taylors uppfattningar skiljer sig från Küngs, så talar Taylor om att något kan vara av kategoriskt, obetingat värde, eller av betingat värde. Henriksen vill fånga in denna Taylors uppdelning genom att tala om att något kan ha ett egenvärde respektive ett instrumentellt värde. Henriksen 1997, 77.

[586] PW, 76. Se Raunio 1999, 54, för karakteriseringen av den katolska naturlagspositionen. För att hänvisa till ett specifikt område för etisk bedömning, så säger Küng att de förhållanden som råder på t.ex. genteknologins område är för komplexa för att man utgående från vissa etiska principer eller normer skulle kunna deducera medicinska lösningar eller handlingsmodeller. PW, 87.

[587] Küng verkar dock gå utöver en ren humanism i sin etiska reflektion i det att människan inte ytterst är alltings mått. Moral förutsätter ett obetingat krav men detta obetingade är, liksom vi sett här och i avsnitt 3.2.1 endast kraft- och meningsfullt formulerat i en religiös begreppslighet.

[588] Cs, 530.

regeln är en obetingad norm som kan användas i högst komplexa situationer.[589] Han tycks alltså i PW ha blivit mindre kritisk, eftersom han på ett annat sätt än tidigare sätter den Gyllene regeln i en särställning i förhållande till andra moraliska normer. Orsaken torde vara att han ser den Gyllene regeln som en moralisk norm som kan vara gemensam för såväl religiösa som icke-religiösa människor. Eftersom Küng i projekt Weltethos söker efter en grundläggande minimal basis för moraliskt handlande som det kan råda global enighet om, blir följden att han vill framhäva den Gyllene regeln som en del av denna bas. Jag frågar mig om detta även inbegriper en förändrad syn på den Gyllene regelns *väsen*. Küng säger ju i det senare fallet att denna regel är obetingad. Den Gyllene regeln kan dock problematiseras, liksom Küng även själv tidigare tycks göra. Problemet med så allmänna principer är att det är svårt att se hur de i ett konkret sammanhang skall tillämpas. Kan man egentligen utifrån denna regel dra slutsatser i moralteoretiska grundfrågor, utöver att förstå den som ett sätt att konstatera att människor är moraliska varelser med ansvar för varandra?

3.2.3 Kritik av filosofi och s.k. rationell etik

Jag vill kort ta fasta på antagandet om att ett mänskligt ”bör” i sista hand skulle utgöra ett hypotetiskt imperativ baserat på ett mänskligt intresse av att delta, och här dra en parallell till Habermas och diskursetiskt tänkande. Küng tar i både PW och WW kort upp Habermas. Utöver Habermas nämner han även Karl-Otto Apel. Han ser dem båda som representanter för en konstruktivistisk diskursetik och menar att de med rätta betonar betydelsen av en rationell konsensus och diskurs. Samtidigt kritiserar han dem för att i ett förmodat kontextoberoende vilja härleda ovillkorliga normer ur en s.k. kommunikations- och argumentationsgemenskap. Küng anser att det med tanke på det religiösa och kulturella sammanhangets konkreta betydelse är diskutabelt om man med hjälp av en abstrakt rationell diskurs kan driva igenom ett verkligt bindande och förpliktande ethos på ett globalt plan. I avsnitt 2.2.3 noterade jag att Ulrich för en liknande kritisk diskussion vad gäller mänskliga rättigheter. Küng hänvisar för egen del på denna punkt till Walzer som enligt honom hävdar att man inte kan tilltro det moraliska språkspelet och de tvångslösa argumenten samma bindande och förpliktande kraft som vedertagna traditionella etiska standard.[590]

Neuhaus kritiserar dock Küng för att föra ett cirkelresonemang i sin diskussion om huruvida normer kan grundas i något ovillkorligt, och vad detta absoluta i så fall skulle vara. Enligt Neuhaus återvänder Küng själv i slutändan till det horisontella planet med ett tal om konsensus som han ovan vänder sig emot och bl.a. kritiserar Habermas och Apel för. Skillnaden är att Küngs konsensus får globala proportioner och möjligen kan ses som ett makroparadigm i förhållande till de mikroparadigm

---

[589] PW, 84.

[590] WW, 136. Jfr Walzer 1994, 16–17. Se även Fahrenbach 1998, 402–403.

konsensus eftersträvas inom på annat håll.[591] Utan att här studera Neuhaus' kritik av Küng närmare (jag återkommer till den i det följande avsnittet), kan jag konstatera att Küngs resonemang framstår som något odifferentierat. Liksom Henriksen påpekar har bl.a. just Apel riktat kritik mot Habermas. I artikeln "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?" kritiserar Apel, i motsats till Küng, Habermas för att överskatta möjligheten att i kontexten, "livsvärlden", finna grund för det som kan antas vara rationellt och rätt när det gäller moraliskt handlande. Apel ser alltså ett behov att kunna falla tillbaka på vissa kontextoberoende kriterier för moralisk giltighet för att härigenom motverka möjligheten att resultatet av diskursen blir "icke-önskvärt".[592]

Den poäng Küng vill göra, och som jag bejakar, är – liksom jag påtalade vid ett antal tillfällen i avsnitt 2.3 – att det livsåskådningsmässiga sammanhanget är av ofrånkomlig relevans när frågan om människorättsnormers legitimitet dryftas.[593] Den kritik som Küng ovan riktar mot Habermas kunde ses som en del av det som Henriksen tar upp som frågan om formalism i Habermas' diskursetik. Henriksen kritiserar här något hos Habermas som det även verkar som att Küng, om än något missvisande, ifrågasätter. Enligt Henriksen är det nämligen möjligtvis så, att Habermas genomför en idealisering av diskursetiken, som i förlängningen gör det problematiskt att koppla tillbaks till människors faktiska livssfär.[594] Samtidigt kan Küngs kritik av Habermas tyckas oklar, och möjligtvis missvisande. Ty utan att här ta ställning till hur Habermas' teorier fungerar i praktiken, så argumenterar denne för att abstrakta "moraliska" principer bör knyta an till och utvecklas på basis av kontexten - i förståelsen av vissa bestämda konkreta livsformer - för att fungera motiverande på mänskligt handlande.[595] Enligt Henriksen vill Habermas i sin diskursetik pröva sådana normer som s.a.s. implicit föreligger och med förnuftets hjälp undersöka om dessa möjligtvis uppfyller kriterier på att vara universellt giltiga. Liksom vi redan sett ovan menar Habermas att en norm till sitt innehåll är beroende av "livet självt". Han anser dock

---

[591] Neuhaus 1999, 43–44. Efter att ha karakteriserat Küngs projekt på ovannämnda sätt kritiserar Neuhaus tanken på den konsensus han uppfattar att Küng ser som eftersträvansvärd. Och han pekar på den dissens och de konflikter som enligt honom kan bli följden av sådana strävanden efter konsensus över religionsgränser.

[592] Henriksen 1997, 66. Apels kritik får förstås mot bakgrund av det sätt på vilket situationen i Tredje riket utvecklades. Henriksen 1997, 66 (not 78).

[593] Det som jag diskuterade i avsnitt 2.3 var frågan om legitimitet på individplanet, men även på det vidare samhälleliga plan där människorätten skall implementeras.

[594] Henriksen 1997, 68–69. Se även Árnason 2002, 15–16.

[595] Henriksen 1997, 68. Jfr bl.a. Habermas 1983, 119, 189–190.

samtidigt att diskursetiken kan tillföra befintliga normer en ny sorts giltighet.[596] Detta har jag i detalj studerat i avsnitt 2.2.2.

Det kunde argumenteras för att Küng är inne på ett liknande spår. Han vill synliggöra normer som implicit föreligger. Han verkar dock tillskriva dem en allmän giltighet redan därigenom att man kan finna dem i alla stora religioner (och även utanför dessa).[597] Det vore därför skäl för Küng att närmare definiera vad han förstår med det ”förmodade kontextoberoende” han vill kritisera. Det torde hänga ihop just med frågan om vad som kan motivera en människa att handla moraliskt. Jag kommer i avsnitt 3.3.4 att hävda att Küng ställer sig kritisk till huruvida en abstrakt princip här har något att ge. Vilhjalmur Árnason menar att Habermas undergräver sitt eget antagande om att innehållet i de ”moraliska” normerna har kopplingar till det faktiska livet i det att han så starkt framhäver den ideala praktiska diskursens kring ”moral” oberoende av den etiska livssfären. Deltagarna borde alltså trots allt lägga av sig de konkreta bindningarna till ett visst historiskt sammanhang, med allt vad detta kan innebära i livsåskådningsmässigt hänseende. Árnason hävdar att det man i så fall kommer att diskutera inte har någon motsvarighet i det verkliga livet, och att diskursen därmed bl.a. inte tar på allvar de moraliska dilemman vi *de facto* upplever oss ställda inför i vår vardag.[598] Küng lyfter för sin del särskilt fram frågan om bindande verkan. Jag menar att det som båda påtalar är den kontextlösa diskursens oförmåga att fånga in det moraliskt relevanta på ett korrekt sätt.[599]

I PW menar Küng därtill att filosofin i allmänhet har svårt att begrunda en på mer bred bas realiserbar och allmänt bindande etik. Härvid nämner han bl.a. Richard Rorty och Alasdair MacIntyre som, enligt honom, vill avstå från försöket att uppställa universella normer. Han frågar sig om de inte kommer till korta. Küng problematiserar även i detta sammanhang diskursetiken och Habermas’ och Apels tänkande.

---

[596] Henriksen 1997, 70. Jfr Glebe-Møller 1996, 82; Árnason 2002, 16–17.

[597] Se även Fahrenbach 1998, 402–403 för en kritisk kommentar till Küngs förståelse av den diskursetik Habermas och Apel företräder. Helmut Fahrenbach menar för egen del att diskursetiken på olika sätt skulle kunna vara av relevans för projekt Weltethos. Fahrenbach 1998, 402–405.

[598] Árnason 2002, 17–18. Jfr avsnitt 2.2.3. Jag återkommer till dessa frågor i avsnitt 3.6. Árnason uttrycker sig på följande sätt: ”By lifting practical discourse out of human context, discourse ethics has purified the moral point of view, but at the cost of *losing the point of morality*.” Árnason 2002, 20 (min kursivering). Árnason lyfter fram Seyla Benhabibs förståelse av moralisk diskurs, som jag kommer att återkomma till vid ett par tillfällen i kapitel 4, som ett alternativ till Habermas’ position. Árnason 2002, 22 (not 28).

[599] Även Árnason lyfter fram problemet med att skilja rättfärdigandet av en moralisk norm, avgörandet om dess giltighet, från den konkreta situation i vilken den tänks vara relevant, tillämpas. Árnason 2002, 21.

Varför borde man föredra diskurs och konsensus fram om kontroverser? Och är diskurs verkligen moral och inte enbart taktik?[600]

Även här saknar man en närmare argumentation från Küngs sida kring vari han anser att Rorty och MacIntyre har fel. Efter att ha tagit avstånd från försöket att uppställa universellt giltiga moraliska normer lokaliserar dessa nämligen moralen på olika sätt. Rorty anser, enligt Henriksen, att det inte går att försona s.k. universella och privata intressen inom en enhetlig teoretisk ram som vore rationell. Världen är pluralistisk och denna pluralism kan inte övervinnas. Därför förlägger Rorty det som Henriksen betecknar som en slags individualistisk moral från ett allmänt socialt plan till det enskilda moraliska subjektets privata sfär. I fokus står människans strävan att förverkliga sig själv.[601] MacIntyre strävar däremot efter att förankra moralen i den partikulära rationalitet som han anser att traditionen som kontext förmår erbjuda. Han kritiserar s.k. modern etik för att överse den sociala kontexten vid försök att rationellt bedöma varför man skall vara moralisk. Moralen måste ta sin utgångspunkt i mer än regler och normer. MacIntyre strävar, enligt Henriksen, efter att utveckla en neoaristotelisk position där dygder spelar en central roll för moralen. Dessa dygder existerar och fungerar inom ramen för en bestämd social kontext och MacIntyre avvisar idén om en universalistisk moral.[602]

Sammantaget noterar jag, att om en konkretisering av det globala ethos skulle inskränka sig till den nyare praktiska filosofins plan, så skulle man enligt Küng knappt nå utöver generaliseringar och pragmatiska modeller, vars motiveringar vore ”transcendentala”, utilitaristiska eller enbart regionalistiska dvs. partikulärt giltiga.[603] Liksom i WW anser Küng även i PW att man visserligen kan åberopa sig på en ideal kommunikationsgemenskap, men att man vanligtvis förblir vid något abstrakt och ytterst icke-bindande. Filosofiska modeller kommer till korta på det konkreta planet

---

[600] Cs, 528; PW, 64–65.

[601] Henriksen 1997, 111, 141. Dock anser Rorty att det inte finns en särskild mänsklig natur, ett speciellt, substantiellt ”själv” som skall realiseras. Henriksen 1997, 110–111.

[602] Henriksen 1997, 221–225, 228. Om Rorty kan ses som en tänkare som speglar den individualistiska moralen i samhället av idag, så framstår MacIntyre, enligt Henriksen, närmast som förmodern i sin kritik av modern kritik. Henriksen 1997, 141, 221–222. Jag vill alltså hävda att Küng riktar kritik mot två olika håll i ett och samma andetag, utan att till denna kritik foga någon närmare förklaring.

[603] WW, 148–149. Som vi såg i avsnitt 3.2.2 så antar Küng att en kommunikationsgemenskap ytterst bygger på att individer vill deltaga och att de normativa krav som har sin grund i en sådan gemenskap därmed ytterst är beroende av, betingade av denna mänskliga villighet. För en kritik av Küngs förståelse av rationell etik, se det av honom och Karl–Josef Kuschel utgivna samlingsverket *Wissenschaft und Weltethos*, sidorna 41–46. Här ger Peter Ulrich uttryck för tanken på att Küng ringaktar den moderna praktiska (och politiska) filosofins möjligheter att ge ett positivt bidrag till en interkulturellt giltig grundläggande konsensus som vore neutral i relation till kulturellt betingade föreställningar om det goda. Se t.ex. Ulrich 1998, 45.

när människor skall handla och när något på ”existentiellt vis” gör ont.[604] En rationell etik kan visserligen rekommendera ett visst förhållningssätt och en viss livsstil. Ju mer konkret argumentationen blir, desto oftare uppkommer dock frågor som rör det slutligt meningsfulla i olika sätt att vara och agera. Jag kommer i avsnitt 3.3 att hävda att det är här Küng menar att religionerna har någonting att ge,[605] dvs. på ett meta-etiskt plan när frågor om moraliska normers giltighet och meningsfullhet uppstår.

Ifall jag sätter denna diskussion kring den rationella etikens tillkortakommanden i relation till min analys i avsnitten 2.3.2 och 2.3.3, så skulle Küng förmodligen förena sig i min kritik av föreställningen om att det går att fånga in det som är rätt och gott i människorättslig bemärkelse utan att beakta hur det livsåskådningsmässiga sammanhanget påverkar de föreställningar vi människor gör oss om moral. Samtidigt märker vi att han inte vill gå så långt som att överge tanken på någonting allmängiltigt på moralens område – såsom Rorty gör när han konstaterar att mänskliga rättigheter är partikulärt västerländska.[606] Det verkar snarare, och jag skall återkomma till detta i kapitel 4, som att Küng vill underbygga de mänskliga rättigheternas allmänna giltighet. Det han förkastar är ett visst sätt att argumentera för rättigheternas moraliska giltighet som jag hävdade att kan återfinnas inom ramen för en människorättslig diskurs.

3.2.4 Icke-religiösa människors moral

Med tanke på nyss nämnda kritik och synen på verkligheten som betingad uppstår frågan om moraliskt handlande därmed enbart är möjligt på basis av en religiös övertygelse. Enligt Küng är detta inte fallet. I PW, som jag anser att riktar sig till en läsekrets av såväl religiösa som icke-religiösa människor, understryker Küng att även den icke-religiösa människan kan leva ett äkta mänskligt, dvs. humant, och i denna mening moraliskt liv. Detta är ett uttryck för hennes inre autonomi.[607] Hon kan göra sig föreställningar om vad som är rätt och fel och formulera dessa i form av målsättningar, värden, normer etc.[608] För den övergripande frågeställningen gällande relationen mellan moral och rättigheter vill jag här kort notera att Küng därmed ser det som ett faktum, att sekulära människor lever ut en moral som till ledstjärna har varje

---

[604] PW, 64–66.

[605] PW, 75.

[606] Se t.ex. Wilson 1997a, 8.

[607] PW, 75. Redan i EG konstaterar Küng detsamma, ett etiskt förhållningssätt kan följa redan enbart av den grundtillit till verkligheten som jag behandlade i avsnitt 3.2.2. EG, 524.

[608] PW, 59.

människas värde, och i högre grad än många religiösa människor engagerar sig för mänskliga rättigheter.[609]

Neuhaus tolkar dock Küngs antagande om att även den icke-religiösa människan kan föra ett moraliskt liv som att dennas moral därmed bör tas som ett uttryck för antingen en ”etisk decisionism”: jag ljuger inte eftersom jag har förpliktat mig själv till att inte göra det; eller för en ”etisk konventionalism”: jag ljuger inte eftersom ”man inte ljuger”. Det sista är ett sätt att argumentera som jag i mitt inledande exempel med herr Schmidt hävdade att vissa tänkare skulle avfärda som moraliskt korrupt. I det första fallet kan det subjektiva motivet, enligt Neuhaus, vara i princip vilket som helst. I det senare fallet kan man inte tala om något obetingat eller allmängiltigt eftersom grunderna för giltigheten hos ett visst krav när som helst kan komma att revideras.[610] Neuhaus' kritik måste förstås i ljuset av hans kritik av Küngs förståelse av Kant, en tänkare som han delvis själv verkar vilja falla tillbaka på. Eftersom Neuhaus antar att Küng ställer sig kritisk till det autonoma förnuftets kapacitet i moraliska frågor – vilket jag nedan kommer att hävda att i viss mening även är fallet – blir alternativet, i kantiansk anda, det som han ovan hävdar. Liksom Winch uttrycker det, i Kants moralfilosofi finner vi att ”förnuftet (manifesterat i en universell lag) självmant tillhandahåller den motiverande kraften för varje handling eller reaktion som förtjänar att betecknas som moralisk”.[611] Det som människan alternativt kan styras av i sitt handlande är de känslor hon har i det ögonblick då hon avkrävs ett ställningstagande, ”och detta skulle innebära att det inte fanns något objektivt övervägande som skulle binda hans vilja”.[612]

Med tanke på det jag hittills i detta kapitel har konstaterat beträffande Küngs förståelse av moral och etik, så verkar den icke-religiösa människans moraliska vägval dock ha en ”stadigare” grund att stå på än vad Neuhaus menar att kan vara fallet om vi följer Küng. Küng antar att såväl religiösa som icke-religiösa människor kan leva ett moraliskt liv. Det han vänder sig emot är en alltför långtgående tilltro till människans rationella förmåga. Samtidigt som Küng alltså bejakar människan som ett förnuftsväsen, kan detta bejakande inte ta sig vilken utformning som helst. I PW frågar han sig om något mänskligt kan vara absolut förpliktande och kommer i det sammanhanget in på vilka det mänskliga förnuftets möjligheter är när det gäller moralen.

---

[609] PW, 60.

[610] Neuhaus 1999, 37.

[611] Winch 2001a, 97.

[612] Winch 2001a, 97. Frågan är om man faktiskt härmed, såsom Neuhaus vill antyda, har uttömt alternativen. Jag kan alternativt tänka mig att den mänskliga verkligheten som sådan har en ofrånkomlig moralisk laddning, varav följer att man kan förankra tanken på ett absolut krav i något annat än den moraliska aktören på ett sätt som även tillåter en att tala om något allmänmänskligt. Jag skall återkomma till detta i ett senare skede.

Frågeställningen är viktig i detta sammanhang, eftersom Küngs misstro när det gäller förnuftets möjligheter att ge motiv för absoluta krav kontrasteras mot hans tilltro till religionernas potential (mer om detta senare).[613] Neuhaus analyserar ingående Küngs argumentation på denna punkt. Utan att nödvändigtvis till fullo behöva acceptera Neuhaus' eget alternativ till Küngs resonemang – det verkar komma nära den rationella förståelse av moral som jag i avsnitt 2.3 ifrågasatte – är hans kritik belysande på vissa punkter och därför värd att tas i betraktande.

Enligt Neuhaus misstror Küng förnuftet varje möjlighet att ge skäl för moralen eftersom denne har missförstått vad den s.k. upplysningsprocessen egentligen innebar och alltjämt innebär. Härutöver anser Neuhaus att Küng har missförstått Kant och vad denne menar med sitt tal om ett rent förnuft. Küng gör, enligt Neuhaus, ingen åtskillnad mellan det autonoma förnuftet och dess s.k. empiriska karaktär, en åtskillnad han finner att är central för Kant. Küng förväxlar, enligt Neuhaus, förnuftets autonomi med den nya form av heteronomi som blivit följden av att bruket av förnuftet skakat av sig religiösa "determinanter". Det Küng egentligen talar om när han hänvisar till det autonoma förnuftet är, enligt Neuhaus, det "patologiskt afficierade" bruket av förnuftet. Neuhaus menar att Küngs argumentation samtidigt här är självmotsägande. Küng frånkänner, enligt Neuhaus, det mänskliga förnuftet förmågan till sådana moraliska bedömningar som kan göra anspråk på ovillkorlig giltighet, samtidigt som förnuftet ändå tillskrivs en viss rationell förmåga. Eftersom Küng inte gör den åtskillnad som Neuhaus efterfrågar, förmår han, enligt denne, inte heller grunda det obetingade moraliska kravet utan att vända sig till religionen.[614] Ty det som Küng anser att en icke-religiös människa inte kan, även om hon för egen del skulle anta ovillkorliga etiska normer, är att begrunda den etiska förpliktelsen i något obetingat och universellt. Det förblir oklart för människan varför hon nödvändigtvis måste följa en viss norm.[615]

---

[613] PW, 75–79.

[614] Neuhaus 1999, 36–38, 40. Jfr PW, 77–78. Se även Neuhaus 1999, 31–35.

[615] PW, 75. Jfr Küng 1993c, 35–36, samt Winch 2001a, 97. Medan Küng menar att det p.g.a. det kategoriska imperativets alltför formella (formale) struktur inte för individen blir klar varför hon skall handla just på ett visst sätt, menar Neuhaus att det är just här detta imperativs styrka ligger. "Denn gerade er erlaubt es, jene 'Vernünftelei' überhaupt erst aufzudecken, die dort geschieht, wo ich meinen Vernunftgebrauch meinen egoistischen Neigungen unterworfen habe." Som exempel nämner Neuhaus förbudet mot att ljuga som man enligt honom implicit bejakar när man vilseleder någon. Därmed menar sig Neuhaus kunna slå fast att det mycket väl går att motivera giltigheten hos moraliska krav på det autonoma förnuftets plan. Man behöver inte hänvisa till Gud för att förbudet att ljuga skall kunna anses vara giltigt. Neuhaus 1999, 39. Jfr PW, 65. Det sistnämnda tror jag Küng skulle instämma i – beroende på hur "giltig" skall förstås. Neuhaus pekar även på att Küng stöter på liknande kritik i *Wissenschaft und Weltethos*. Se t.ex. bidragen av Fahrenbach, Dietmar Mieth och Ulrich. Kritikerna verkar tala för just den rationella hållning som präglar diskursetiskt tänkande och som Küng – och andra – vill ta strid med.

Innan jag återvänder till de sista konstaterandena mer i detalj, noterar jag att det verkar som att Neuhaus missförstår Küng. Küng tvivlar inte på att icke-religiösa människor inte skulle kunna leva ett förnuftigt (i betydelsen rationellt försvarligt) moraliskt liv, något Neuhaus låter påskina att blir följden om förnuftet inte kan formulera kategoriska krav. Det jag menar är att Küng, trots att jag ibland kan tycka mig skönja en närhet till Kant, sällar sig till raden av dennes kritiker i det att ”en rationell princip inte som sådan kan besitta den kraft som är nödvändig för att få en människa att handla i strid med sina egna starka intressen”.[616]

I avsnitt 3.1.3 var min presentation av hur vi, enligt Küng, skall uppfatta de religiöst sanktionerade etiska/moraliska normer som existerar sparsam. Jag diskuterade enbart helt allmänt deras historicitet. Jag vill även mena att Küngs tilltro till människors möjlighet att med sitt förnuft nå moralisk insikt bäddar för en livsåskådningsmässigt oberoende, i betydelsen gränsöverskridande, gemenskap i moraliska frågor.[617] Nu märker vi att Küng i någon mening, och på ett normativt plan, vill skilja åt religiöst från icke-religiöst sanktionerade normer. Han återfinner en skillnad när det gäller den normativitet en religiös respektive allmänmänskligt baserad moral/etik ytterst sett kan göra anspråk på. Küng besvarar alltså här frågan om det har någon betydelse om herr Schmidt i mitt exempel i avsnitt 3.1.1 är religiös eller inte för hur han bedömer den moraliskt brännande situation han befinner sig i.

Neuhaus förstår antagandet att enbart religionen förmår ge skäl för erfarenheten av ett absolut krav som Küngs centrala tes i projekt Weltethos. Jag håller med Neuhaus om att antagandet är av grundläggande karaktär. Küng tangerar en inom teologisk etik central frågeställning, nämligen den mångfasetterade frågan om förhållandet mellan moral och religiös gudstro.[618] Av den orsaken kommer jag att ägna avsnitt 3.3 åt att undersöka varför Küng anser att religionerna förmår framställa sina etiska krav med en annan auktoritet än en enbart mänsklig instans.[619] Innan jag övergår till att studera religionens roll för moralens förverkligande är det dock skäl att kort presentera något av Neuhaus’ kritik av ifrågavarande antagande. Ty denna kritik utgör inte direkt en djupare analys av Küngs förståelse av religionernas uppgift, men den kan i detta sammanhang komplettera avsnittets analys och kritik med några ytterligare kommentarer gällande förståelsen av människans förnuft. Eftersom Neuhaus anser att Küng trots allt lämnar dörren öppen för att människans förnuft, trots att det ofta sviker henne, inte alltid och nödvändigtvis slår om i oförnuft, menar Neuhaus att

---

[616] Winch 2001a, 97.

[617] Jfr Grenholm 2003, 23.

[618] Se t.ex. Kurtén 1998a, 24–43; Bexell i Bexell & Grenholm 2000, 47–49.

[619] PW, 78; Neuhaus 1999, 31.

dörren också står öppen för att människan med hjälp av sitt förnuft autonomt kan bli varse en absolut förpliktelse.[620]

Utan att definiera erfarenhetens natur eller förutsättningar, menar Neuhaus att Küngs hävdande att det idag krävs ett religiöst förankrat globalt ethos redan *i sig* kan tas som ett uttryck för att det är möjligt att ha en autonom, självständig erfarenhet av ett moraliskt tilltal. Detta globala ethos skulle därmed, enligt honom, implicera en erfarenhet av moralisk förpliktelse som inte uppstår först inom en viss religiös tolkningsram.[621] Neuhaus menar därför att Küngs antagande om att förnuftet i avsaknad av religiösa rötter inte autonomt skulle kunna orientera sig moraliskt inte håller s.a.s. immanent. Ty å ena sidan slår Küng kategoriskt fast att enbart ett i religiös mening Absolut kan förplikta på ett ovillkorligt sätt. Som Neuhaus förstår det, följer av detta att det först måste finnas en i denna mening religiös grundorientering för att man skall kunna bli varse en obetingad moralisk förpliktelse. Å andra sidan anser Neuhaus att det går att slå fast att redan kravet på ett religiöst begrundat globalt ethos är moraliskt kvalificerat. Ty detta krav följer ur den tidigare varseblivningen av den samhälleliga orienteringskrisen och de globala hot världen konfronteras med. Om dessa hot gör ett globalt ethos oundvikligt ifall mänskligheten skall kunna överleva (1.1.3), då föregås kravet på ett i religionerna grundat globalt ethos av den självständiga erfarenheten av en moralisk förpliktelse. Därmed är det krav på ett globalt ethos som enligt Küng bör vara grundat i ett Absolut, redan i sig självt av moralisk natur. Och det kommer redan för egen del med det anspråk på att utgöra en absolut förpliktelse som det senare tilldelar religionen.[622]

Men Küng menar inte, vilket vi även redan sett, att en människa som inte är religiös inte kan orientera sig moraliskt förnuftigt. På denna punkt tolkar Neuhaus Küng fel. Ändå är Neuhaus kommentarer viktiga. Ty jag menar att man kan fråga sig om den människa som inte är religiös därmed enbart kan uppleva sig ställd inför ett betingat krav, eller *de facto* ett absolut krav – så som Neuhaus vill mena.

> Wohl aber legt Küngs Forderung nach einem Weltethos implizit Zeugnis für eine ursprüngliche Erfahrung sittlicher Verpflichtungen ab, die nicht erst in einem Akt der Verdolmetschung aus dem Verstehensrahmen einer bestimmten

---

[620] Neuhaus 1999, 31 (not 28). Jfr PW, 63–64. Se Neuhaus 1999, 32–35, för en ytterligare kritisk diskussion av Küngs – respektive Kants förståelse av förnuftet i relation till människans moraliska handlande.

[621] Neuhaus 1999, 36.

[622] Neuhaus 1999, 36. Jfr PW, 46, 77.

> religiösen Tradition in den einer anderen übersetzt werden muß, sondern ihren traditionsspezifischen Ausdifferenzierungsgestalten vorausliegt.[623]

Neuhaus tillbakavisar Küngs tanke om att det absoluta i moralen, för att faktiskt vara absolut, kräver en religiös förankring. Jag vill hävda att vi ur Neuhaus' iakttagelse ytterligare kan utläsa något som han kanske själv inte skulle hålla med om. I min möjliga kritik av Küngs argumentation vill jag nämligen gå i en annan riktning än Neuhaus genom att ta fasta på några tankar hos Winch. Med hjälp av Winch kan vi samtidigt hålla kvar den kritiska udden mot rationalistisk etik – och därmed fortsättningsvis även bejaka delar av Küngs argumentation.

Neuhaus vill lokalisera talet om allmängiltighet till det rationella planet, Küng ytterst till det religiösa. Frågan är om det obetingade utgör tecknet på att någonting är moraliskt rätt eller fel? (Küngs argumentation tyder på att han delvis inte sätter ett likhetstecken här.) Ifall så är fallet kan man fråga sig var detta obetingade skall lokaliseras, i förnuftet – som Neuhaus vill mena, i något religiöst – så som Küng tänker sig det, eller någon annanstans. Om vi argumenterar i termer av allmängiltiga moraliska normers vara eller icke-vara och grunden för det förment allmängiltiga, riskerar vi att i diskussionen förbli vid något den enskilda aktören externt. Det Küng frågar efter är vårt skäl till att handla moraliskt i sig. Vad motiverar oss att inte göra skillnad på person?[624]

Winch kritiserar Kant för att upphöja rationaliteten till ett s.k. rent *a priori* begrepp, som om ”[d]en rationalitet som manifesteras i mänskligt beteende endast vore en tillämpning av principer vars giltighet kan förstås helt oberoende av deras empiriska tillämpningar.”[625] En handling bedöms som moraliskt rätt i ljuset av de principer som tillämpats. Men för att Kant skall kunna anta att människan är förpliktad att handla i enlighet med dessa principer, är han tvungen att falla tillbaka på andra överväganden som Winch menar att inte är av formell karaktär eller rör det som är ”gott utan inskränkning”. Det finns enligt Winch inget beteende som vi kunde klassificera som ”gott utan inskränkning” på det sätt som Kant vill fånga in det som kännetecknar en moraliskt god handling. ”Handlar vi så, så handlar vi gott.” Winch menar att även ett mänskligt handlande som inte ytterst går tillbaka på någon princip

---

[623] Neuhaus 1999, 36–37. Jag kommer i bl.a. avsnitt 3.3 och avsnitt 4.4 att ifrågasätta huruvida det är möjligt att, såsom Neuhaus verkar antyda i citatet, skilja åt det att en människa uppfattar att hon är ställd inför en situation som avkräver henne ett moraliskt ställningstagande, från det exempelvis trosmässiga sammanhang som bildar horisont för hennes verklighetsförståelse.

[624] Vad som får oss att igenkänna en nästa i en människa, eller alternativt, i ett tillstånd av avtrubbning inte bli varse detta, uppfattar jag dock att är en viktigare fråga här än hur jag ger skäl för en regel för att dess verkningsområde skall vara möjligast brett.

[625] Winch 2001b, 76–77.

kan karakteriseras som moraliskt gott (värdefullt) och tillskrivas den enskilde. Ett handlande enbart ”för pliktens skull” förkastar han däremot som moraliskt korrupt.[626]

Winch hör hemma i den position som jag i avsnitt 3.1.1 konstaterade att vill peka på ett i någon mening alternativt sätt att förstå moral. Det Winch vill att vi skall förstå som det centrala är det perspektiv på en situation som den handlande individen själv har. Det moraliska är inte något detta perspektiv externt (i form av normer som projiceras på situationen),[627] vilket i sin tur skulle implicera att situationen i sig vore moraliskt neutral. Det är motsatsen som är fallet, hävdar Lars Hertzberg genom att ta fasta på Winch: ”det moraliska perspektivet (...) kan [inte] avskiljas från vår förståelse av de situationer vi reagerar på”.[628] Vårt sätt att beskriva dessa situationer låter antyda att vårt handlande är moraliskt, eller moraliskt korrupt. I någon mening menar jag att man här även kan argumentera för ett moraliskt absolut utan en religiös förankring. Samtidigt tänker jag mig att tolkningsramen, perspektivet, för vissa kan ha en religiös dimension och för andra inte. Härigenom kan jag integrera vissa av Küngs poänger. Jag skall återkomma till detta och utveckla det mer i detalj i avsnitt 3.3 och 3.4, samt i kapitel 4 i relation till ett tal om mänskliga rättigheter.

3.3 Autonomi och theonomi

3.3.1 Theonomi som förutsättning för autonomi

I de följande avsnitten skall jag mer detaljerat studera Küngs syn på religion i relation till moral. Skälet till detta är den centrala roll han i sin argumentation kring ett globalt ethos tillskriver religioner. Det blir då aktuellt att fråga sig hur föreställningen om människans förmåga till att göra moraliska bedömningar står i relation till föreställningen om en gud, och i förlängningen ett religiöst sammanhang, som förväntar sig ett visst beteende som kännetecknas som rätt och gott.

> Und doch muß es der Ethik, darin hat Kant recht, an einem unbedingten Sollenanspruch gelegen sein: also nicht nur ein hypothetisches ”Du solltest”, sondern ein absolutes ”Du sollst”.[629]

---

[626] Winch 2001b, 77–79, 81.

[627] Jfr Winch 2001b, 83–84.

[628] Hertzberg 2001a, 142. Det här är inget Küng utvecklar närmare, i den tappning jag finner det hos dessa filosofiska tänkare. Den nämnda betoningen av situationen i vilken en moralisk bedömning sker, eller inte sker, förbigås dock inte obemärkt i Küngs etiska argumentation. Jag skall återkomma till detta i avsnitt 3.4.

[629] Cs, 525.

Såväl i Cs som långt senare i PW påpekar Küng att ett ovillkorligt etiskt krav endast kan ha sin grund i något obetingat, som emellertid inte kan bevisas med hjälp av det rena förnuftet så som Kant alternativt Neuhaus tänker sig det. Vi har även noterat att Nickel, som representant för en människorättslig diskurs, antar att människorättsliga normer kunde rättfärdigas som moraliskt allmängiltiga på rationell väg. Küng vill dock gå till rätta med den i hans tycke för långt drivna rationalistiska moralförståelse som jag för min del menar att kan återfinnas på såväl etikens som människorättstänkandets område.

När Küng talar om en obetingad grundförutsättning, så vill han lyfta fram ett s.k. absolut – vi har ovan sett att detta kan omskrivas med Gud – som förmår ge allt en övergripande *mening*. I Cs menar Küng att detta absoluta inte kan utgöras av människan som individ eller samhälle, utan enbart av Gud. I PW talar han om det absoluta som något som omfattar och genomsyrar den enskilda människan, människonaturen och hela verkligheten. Detta absoluta kan, liksom jag tidigare visat, inte bevisas rationellt men däremot antas genom en förnuftig förtröstan, något religionerna förstår på olika sätt.[630] Jag återfinner här en senare specificering av argumenten och en öppning mot en dialog religioner emellan. När det gäller den ”förnuftiga förtröstan” vill jag därtill dra en parallell till avsnitt 3.2.1 och konstatera, att Küngs tänkande på denna punkt ger uttryck för såväl kontinuitet som ett vidgat perspektiv, sistnämnda med tanke på den interreligiösa dialog han deltar i.

Det är likväl inte enkelt att ringa in vad Küng menar när han säger att det att etiska normer förankras i någonting som inte är identiskt med människan, är en förutsättning för äkta mänskligt varande och handlande, för den äkta moraliska autonomi som omnämnts i avsnitt 3.1.3 och 3.2.2. Med Arne Johan Vetlesen vill jag definiera autonomi som självbestämmande (för Kant: självlagstiftande) medan heteronomi i kontrast härtill framstår som en avsaknad av självstyre, dvs. främmandestyre.[631] Möller ser ”frihet” som en synonym till autonomi. I likhet med Vetlesen tänker han sig att det handlar om människans självbestämmanderätt, om en s.k. yttre frihet att i sina handlingar eftersträva det som hon av egen fria vilja nått fram till att är önskvärt (vilket vi, enligt Möller, kan mena att utgör en andra komponent i frihetsbegrep-

---

[630] Cs, 525; PW, 77. Liksom jag redan nämnt i avsnitt 3.2.2, anser Küng att det enda obetingade åtminstone för de profetiska religionerna judendom, kristendom och Islam utgörs av Gud. I det här avsnittet tar jag långt fasta på Küngs argumentation i Cs, CW, och även delvis i PW och WW. Johannes Frühbauer hänvisar för sin del även till det i PW ingående kapitlet ”Ethik im Spannungsfeld von Autonomie und Religion” och därutöver till EG för en utförlig redovisning för Küngs position när det gäller människans autonomi på sedlighetens område. (Med Frühbauers eget system för sidhänvisning, kan hänvisas till sidorna 515ff, 635ff samt 721ff i EG.) Frühbauer 1997, 588. Det rör sig här delvis om en diskussion som jag själv tagit upp i tidigare avsnitt.

[631] Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 28. Sigurd Bergmann använder begreppsparet självbestämmande – omyndighet på denna punkt. Bergmann 2001, 119.

pet).[632] Küng betonar, som vi sett, det Absolutas relevans när människan handlar moraliskt. Eftersom han samtidigt understryker att våra val som moraliska subjekt sker självständigt anser jag att han ställs inför kravet att klargöra hur en autonomi i moraliskt hänseende är förenlig med tanken på Gud som en absolut förutsättning för moralen. Vad blir det av självbestämmandet? Hur skall vi förstå tanken på att människan är ansvarig för sina handlingar? Man kan nämligen hävda att mänsklig frihet är en förutsättning för att människan skall kunna handla moraliskt, och ställas till svars för de val hon gör.[633] Hur skall vi alltså förstå den religiösa förankringen? Frågan är på intet sett ny utan kan ses som signifikativ för det moderna samhällets uppkomstprocess.[634] Den är också, som vi skall se i avsnitt 4.3, en brännande fråga i diskussionen om hur vi skall förstå relationen mellan religion, moral och rätt i fråga om begreppet mänskliga rättigheter.

I ett skede i Cs säger Küng att frihet i förhållande till allt ändligt endast kan uppnås genom en bindning till något obetingat. När det gäller Kants postulat om Guds existens på basis av människans moralitet, ser han det som riktigt att Gud bör vara förutsatt såvida människan ytterst vill leva moraliskt meningsfullt. ”Theo-nomi” utgör en förutsättning för människans möjlighet att inneha sedlig ”auto-nomi” i det sekulära samhället.[635] För att koppla detta resonemang till den tidigare diskussionen kring religiöst språk, så är det inte eventuella innehållsliga aspekter med medföljande diskussion kring ett möjligt sanningsanspråk som träder i förgrunden. Av detta skulle följa att vi åter ställdes inför problematiken med ett försanthållande av religiösa utsagor. Det är snarare det religiösa språkets *meningsfullhet* som Küng understryker, en

---

[632] Möller 1995, 122–124. Annorlunda uttryckt, det handlar om att människan är fri att förverkliga de mål hon har satt upp för sig själv. Se t.ex. Möller 1995, 123–124, för en kort redogörelse om hur innebörden i begreppet ”autonomi” har förändrats genom idéhistorien.

[633] Se Möller 1995, 122, för meningen före noten. Möller antar att theonomi och autonomi inte behöver stå i konflikt med varandra, beroende på hur vi förstår Gud, och människan som en Guds skapelse som söker kontakt med denne. Möller 1995, 146–147.

[634] Se t.ex. Thalén 2001.

[635] Cs, 526. Küng nämner här att det gällande problematiken med förhållandet mellan betingat och obetingat handlar om en aspekt av den teologiska grundproblematik som gäller transcendens och immanens. Endast genom en bindning till något obetingat uppnås frihet i förhållande till allt ändligt. Cs, 526. ”Dieser Urgrund, dieser Urhalt und dieses Urziel bedeuten für den Menschen keine Fremdbestimmung. Im Gegenteil: Solche Begründung, Verankerung und Ausrichtung eröffnen die Möglichkeit zu einem wahren Selbst-Sein und Selbst-Handeln des Menschen, ermöglichen Selbst-Gesetzgebung und Selbst-Verantwortung. Richtig verstanden ist Theonomie also nicht Heteronomie, sondern Grund, Garantie, allerdings auch Grenze menschlicher Autonomie, die ja nie zu menschlicher Willkür entarten darf.” PW, 77.

meningsfullhet som samtidigt utgör en förutsättning för det självständiga orienterandet på det moraliska fältet.[636]

Samtidigt frågar jag mig hur långt Küng tänker sig att det är möjligt att resa sig över det egna sammanhang i vilket vi som människor föds in i, och som därefter formar oss på olika vis. Jag har i avsnitt 2.3.3 hävdat att vi människor trots vår sociala betingelse kan ställa oss kritiska till accepterade ”moraliska” föreställningar i vår omgivning, men att det – inte minst språkligt – sällan rör sig om något kategoriskt brott med omgivningen, eller om ett brott på alla livets plan. Tvärtom, de sammanhang vi har socialiserats in i bildar bas för vårt självständiga orienterande i och ifrågasättande av tillvaron.[637] I de övriga delarna av avsnitt 3.3 skall jag analysera Küngs tänkande kring trossammanhangets roll för individens moraliska handlande mer i detalj. I avsnitt 4.3.3 och 4.4 sammanfattar jag min egen position på denna punkt, med särskilt hänseende på ett tal om mänskliga rättigheter.

Med tanke på det ovanstående talet om något absolut och om theonomi kan det nu vara lämpligt att kort fråga sig vad Küng egentligen förstår med ”religion”. Jag menar att man utifrån det som jag sagt hittills kan anta att Küngs förståelse av religion har betydelse för hur han argumenterar i moralfrågor. (I samband med Neuhaus’ kritik i avsnitt 3.2.4 tog jag inte närmare upp detta.) Det följande bildar härmed även bakgrundsinformation för de övriga delarna av avsnitt 3.3. Att försöka sig på en definition av religion är dock vanskligt. William James jämför på ett träffande sätt begreppet religion med begreppet regering för att visa på dess mångtydighet.[638] Küng jämför i liknande syfte religionsbegreppet med begreppet konst.[639] En uttömmande beskrivning av Küngs förståelse av religion ligger följaktligen inte utanför enbart

---

[636] Jag menar att vi även kan tolka Küngs tal om theonomi som en förutsättning för moralisk autonomi som att allt i det mänskliga livet skall visas sin rätta plats, och när det gäller vårt moraliska handlande så får det inte för fast knytas till det som för närvarande fyller vårt liv med tillfredsställelse. (Man kan tänka sig att Küng här vill tala för ett visst perspektiv på tillvaron.) I den föregående noten antyder han detta.

[637] Möller 1995, 132–134, 136. Jfr även Lindfelt 2003, 284–285. ”Det är därför nödvändigt att tala om ett både och när det gäller förhållandet mellan människans frihet och samhällets moraliska normer. För att kunna utvecklas till en autonom person måste människan först präglas av något slags normsystem. Detta normsystem kan emellertid sedan komma att stå i konflikt med hennes frihet och självförverkligande.” Möller 1995, 137. Jfr Benhabib 1997, 71. Rosenberg 2004, 11; ”Individen väljer inte att bli en social varelse. Hon måste vara en social varelse innan hon kan bli individ.”

[638] James 1923, 37–38. Frågan är om vi delvis kan omskriva ”mångtydighet” med ”dynamik”. Jeanrond definierar i sin artikel ”European Perspectives on Ethics and Religion” religion på följande vis. ”Rather I understand religion in terms of that network of relationships which inspires and organises every human being’s life: My relationship to other people, to nature and universe, to traditions, histories and future expectations, to God or absolute reality, and to my own emerging self.” Det han konstaterar här är, att vi bör förstå religionen som ett dynamiskt fenomen. Jeanrond 2002, 134.

[639] CW, 18; Küng 1993d, 25.

denna avhandlings ramar. Jag begränsar mig till att lyfta fram och kort kommentera något av det som Küng trots allt tänker sig kunna säga om fenomenet religion. I CW ger Küng det jag vill förstå som en funktionell religionsdefinition:

> Religion ist eine *gläubige Lebenssicht, Lebenseinstellung, Lebensart*, ist deshalb ein Menschen und Welt umgreifendes individuell-soziales *Grundmuster*, durch das der Mensch (ihm nur teilweise bewußt) alles sieht und erlebt, denkt und fühlt, handelt und leidet: ein transzendent begründetes und immanent sich auswirkendes *Koordinatensystem*, an dem sich der Mensch intellektuell, emotional, existentiell orientiert. Religion vermittelt einen umfassenden Lebenssinn, garantiert höchste Werte und unbedingte Normen, schafft geistige Gemeinschaft und Heimat.[640]

Häring vill här tala om ”en fenomenologiskt öppen omskrivning av religion som motsvarar en öppen bestämning av förhållandet mellan religioner, samt blickar mot det gemensamma livsrummet”.[641] Utöver att jag i denna funktionella definition av religion skönjer en öppenhet mot andra religioner och en blick riktad mot vårt globala hem, vill jag även sätta definitionen i relation till de två tidigare nämnda, några år tidigare formulerade, motiveringarna för behovet av bindande normativa regler (3.2.1). Religion innebär för Küng bl.a. en livsinställning som grundar sig i något transcendent och som förmår garantera absoluta normer och högsta värden. Jag vill på denna punkt dra en parallell till Cs och den grundtillit till verkligheten som Küng där anser att bör vara grundad i en källa (i Gud) för att det skall vara motiverat att tala om *ytterst sett* bindande regler för mänskligt handlande.[642]

Küng framhåller även traditionens och gemenskapens betydelse för den enskildes religiösa livsåskådning. Som han uttrycker det i CW, i religionen handlar det om ett möte med någonting heligt, och detta möte tilldrar sig i och genom en gemenskap.

---

[640] CW, 19. Definitionen återkommer i inledningen till de böcker i vilka diskussionerna med företrädare för Islam, hinduism och buddism återges skilt, och inte som i CW i ett enda band. Jfr Bexells beskrivning av relationen mellan religion och moral. Bexell i Bexell & Grenholm 2000, 53–55.

[641] Häring 1998, 236; ”Einer solchen *phänomenologisch* offenen Umschreibung von Religion entspricht denn auch eine offene Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen und im Blick auf den gemeinsamen Lebensraum.“

[642] Neuhaus ställer en kritisk fråga som relaterar till det sistnämnda. ”Wie kann ich einem nichtgläubigen oder religiös gleichgültigen Menschen klarmachen, daß ein Gebot unbedingte Geltung beansprucht, wenn ich diese Geltung in einem Gott begründet sehe, an den er gar nicht zu glauben vermag?” Neuhaus 1999, 30. Frågan är likväl om Küngs intention är att diskutera människans förmåga att ge någon annan skäl för varför en viss moralisk bedömning vore korrekt. Küngs intention verkar snarare, vilket jag kommer att peka på i andra delar av avsnitt 3.3 och 3.4, vara att förklara vad religionen kan verka hos en enskild moralisk person. Detta är något annat än Neuhaus’ intention. Denne söker i kantiansk anda efter det som kan övertyga andra och en själv rationellt på moralens plan.

> Religion ist die *in einer Tradition und Gemeinschaft sich lebendig vollziehende* (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus*) sozial-individuell realisierte Beziehung zu etwas, was den Menschen und seine Welt übersteigt oder umgreift*: zu einer wie immer zu verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (das Absolute, Gott, Nirvana). Im Unterschied zur Philosophie geht es in der Religion um *Heilsbotschaft* und *Heilsweg* zugleich.[643]

Här definierar Küng i motsats till den första definitionen religionen som institution, s.a.s. historiskt substantiellt. Samtidigt märker vi av den tidigare formuleringen att religionen i någon mening omsluter den enskilde och utgör ett delvis *omedvetet* meningsskapande sammanhang, en tanke jag vill sätta i relation till diskussionen i avsnitt 3.2.1. Liksom Häring uttrycker det när han upplyser läsaren om att det är i CW som begreppet religion för första gången är av centralaste intresse i ett av Küngs verk, religion framställs som någonting utöver teori, som något ytterst aktuellt och levande i människors vardagliga liv. Religionen kan levas ut i olika hög grad, mer aktivt eller mer passivt.[644] För egen del vill jag understryka att Küng med begreppet religion vill fånga in en mer eller mindre medveten livshållning.

Även i PW beskriver Küng religionernas potential. Han lyfter fram deras förmåga att bidra till det mänskliga livets utgestaltning på ett sätt som drar lärdom av historien, men samtidigt knyter an till den kulturella situationen och uppmärksammar den konkreta individen. Religionen förmår tillföra livet en speciell djupdimension, erbjuda en andlig gemenskap och fungera som en garant för yttersta värden, ideal och ovillkorliga normer.[645] Beträffande Küngs beskrivning av religion i PW kan jag intressant nog konstatera att Häring menar att Küng bedriver forskning i religion i praktiskt syfte, precis så som han har en s.k. praktisk ansats vid bedrivandet av teologi. Teori skall på ett kritiskt och bekräftande sätt vara relaterad till livspraxis.[646] Detta leder mig att anta att Küngs primära intresse inom ramen för det globaletiska projektet, som ju även är ett projekt med tonvikt på det moraliska, ligger på det praktiska planet. Men att detta i sin tur följer av de mer substantiella övervägningar han gör om religionens roll för mänskligt moraliskt handlande, och som kretsar kring det religiösa språkets meningsfullhet.[647] Detta leder honom att se det som möjligt att förena tanken på människans rationella förmåga och autonomi på det moraliska planet med en föreställning av det religiösa sammanhanget som (en enligt min mening ofrån-

---

[643] CW, 19. Se även Häring 1998, 236.

[644] Häring 1998, 235–236. Jfr CW, 19.

[645] PW, 78.

[646] Häring 1998, 236–237.

[647] Som vi sett är det trons meningsfullhet och inte dess ”sanning” som Küng tänker sig att det är möjligt att diskutera teologiskt, med utgångspunkt i de historiska uttryck tron tar sig individuellt och kollektivt.

komlig) horisont och meningsbringare i individens strävan att förverkliga sig själv och orientera sig i verkligheten. Jag vill avsluta med att med Peder Thalén göra följande konstaterande:

> [F]örmågan att ifrågasätta något förutsätter att vi redan tillägnat oss det språk som möjliggör ifrågasättandet, dvs tillit föregår logiskt den kritiska hållningen. Att kritisera eller pröva något är med andra ord något som kräver inlärandet av begrepp, vars innebörd inte betvivlas.[648]

Med detta vill Thalén ha sagt att en viss form av auktoritetstro inte behöver stå i konflikt med ett bejakande av mänsklig autonomi. Den kunskap med vars hjälp vi orienterar oss i verkligheten är inte förutsättningslös, utan vilar på en bas av historiska och begreppsliga förutsättningar. Det är mot bakgrund av det språk som vi har tillägnat oss som vi tar ställning till fenomen i vår omvärld och konstaterar att något är meningsfullt, eller meningslöst. En förutsättning för att vi skall lära oss något är att vi litar på den/de som förmedlar oss kunskap.[649] Med dessa tankar i minnet vill jag övergå till nästa avsnitt.

3.3.2 Religionen som betydelsehorisont

Jag vill i detta och de två följande avsnitten analysera Küngs etiska position genom att spegla och kontrastera den mot ett tänkande kring moral och etik som vi finner hos bl.a. Hauerwas.[650] Jag upplever att detta angreppssätt är fruktbart eftersom Hauerwas, liksom Küng, problematiserar en rationalistisk förståelse av moral och etik och som motvikt lyfter fram den kristna berättelsen och *personen* Jesus Kristus. Det kommer samtidigt att visa sig att Hauerwas går längre än Küng i betoningen av det religiösa sammanhanget som konstitutivt för moralen. Ifall jag tidigare har positionerat Küng i förhållande till en långtdragen rationalistisk förståelse av moralen (3.2.3), ges jag därför här en möjlighet att (inte minst i ljuset av hans globaletiska argumentation) även positionera honom i relation till en förståelse av moralen som utpräglat partikulär och kontextbunden.

---

[648] Thalén 2001, 273.

[649] Thalén 2001, 273, 275. Se även Henriksen & Vetlesen 2001, 46–61, för en diskussion om hur moralisk mognad följer av att människan växer upp i relationer i vilka gjorda erfarenheter bekräftas på ett sätt som underbygger tilliten till verkligheten och medmänniskorna.

[650] Jag bygger härvid främst på Grenholms presentation av Hauerwas' tänkande i boken *Bortom humanismen – en studie i kristen etik*. De delar av Gernholms presentation som jag främst bygger min diskussion på i avsnitt 3.3.2 – 3.3.4 är hans analys av Hauerwas' argumentation i boken *The peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Rubriken anspelar på Taylors tal om en "horizion of significance". För en kort utläggning för Taylors förståelse, se Lindfelt 1999, 113–114. Jfr t.ex. Taylor 1989, 30–31, 35–37.

Det tros- och livsåskådningsmässiga sammanhangets relevans för moraliskt handlande kunde ses som ett centralt element i Küngs argumentation kring det globala ethos. Denna tanke är han på intet sätt ensam om, utan han delar den med kritiker av en långtdragen individualistisk förståelse av människan som moraliskt subjekt.[651] I avsnitt 2.3.3 förenade jag mig med denna kritik. Tanken återfinns redan i Küngs tidigare produktion. I Cs betonar han den sociala och idé- och värdemässiga kontextens betydelse för individens moraliska handlande. Människan är insatt i ett sammanhang, i en tradition. Vi kan säga att vetskapen om det goda och rätta förmedlas till den enskilde individen på social väg, genom människors ord, handlingar och hållningar. Som barn fostras vi människor in i moralen.[652]

Möller lyfter i nämnda fråga fram språkets roll på ett sätt som verkar vara förenligt med Küngs position. Som människor tillägnar vi oss vårt språk i ett socialt och historiskt sammanhang där bl.a. vissa moraliska värderingar är förhärskande. Möller talar om ”moraliska rum”. Detta gör att vi ges redskap, i betydelsen språklig möjlighet, för att fånga in det moraliska i en viss situation och fälla ett moraliskt omdöme. Men samtidigt som vi med hjälp av språket kan artikulera oss, utgör sammanhangets språkliga definitioner begränsningar för vår förmåga att uttrycka oss. Liknande tankar finner jag hos Hauerwas och Grenholm,[653] samt hos Taylor:

> My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand.[654]

Möller vill dock inte, liksom inte heller jag, dra denna tanke så långt som att påstå att vi människor därmed vore godtyckliga produkter av vårt språk. Han menar att detta

---

[651] Se t.ex. Henriksen 1997, 78–79. Se även Grenholm 2003, 99. Hos Hauerwas förenas denna kritik med en kritik av ett handlingsorienterat naturlagstänkande och därmed förbundna tendenser till etisk universalism. Grenholm 2003, 117–118. Jfr Hauerwas 1986b, 51–52, 57–59, 63–64. Detta leder till att hans och Küngs positioner trots allt i viss utsträckning glider isär, då Hauerwas’ kritik av det sistnämnda är mer långtgående än Küngs.

[652] Cs, 530–532. Jfr t.ex. Taylor 1989, 35; Möller 1995, 109–110, 119–120; Benhabib 1997, 5–6; Grenholm 2003, 99–100; samt Hallamaa 1994, 244, där hon redogör för Taylors position. Jfr Taylor 1989, 26–27.

[653] Möller 1995, 107–109. Se även Hauerwas 1986b, 117; Kurtén 1987, 42–43; Grenholm 2003, 120, 130. Herrmann uttrycker denna tanke på följande träffande sätt. ”Som sagt, spelar livsåskådningsmässiga förutsättningar en väsentlig roll i reflektionen över moraliska problem. (---) Beroende på om jag är kristen, marxist, buddhist, muslim osv ser min reflektion över moraliska problem olika ut. Men när jag sedan väljer handling är den avgörande frågan inte om den är kristen, marxistisk, buddhistisk eller muslimsk utan om den är moralisk.” Herrmann 1992, 52.

[654] Taylor 1989, 27. Se även Taylor 1989, 35–36.

även motsägs av människors självförståelse.[655] Hon uppfattar sig som person som ett ”jag”, inte bara som ett ”vi”. I avsnitt 4.4 kommer jag att utveckla dessa tankar i relation till ett tal om mänskliga rättigheter.

Som jag kommer att visa längre fram, skiljer sig de tre författare jag här främst diskuterar med, dvs. Küng, Möller och Grenholm, från Hauerwas i det att det som moraliskt skall fångas in konstateras vara föremål för en legitim diskussion både inom det specifika religiösa sammanhanget, och utanför detsamma.[656] Jag vill mena att man delvis drar olika slutsatser av det faktum att människan inte är en isolerad individ. Eller annorlunda uttryckt, de förra har en vidare förståelse av det/de sammanhang som påverkar individens moraliska reflektion[657] – och källan till hennes kunskap.

Men för att här stanna upp vid det religiösa sammanhanget, så noterar jag att Küng inte enbart konstaterar att vi *de facto* som moraliska personer präglas av den tradition vi ingår i. Det ligger en positiv värdering i hans betonande av traditionen i relation till människan moraliska handlande. Redan före henne har man försökt leva mänskligt, humant. Därför gör hon gott i att utnyttja gemenskapens erfarenheter och maxim när hon strävar efter att gestalta sitt liv. Ty eftersom människan som ett väsen med inre autonomi inte kan undgå det egna ansvaret för sitt handlande är det viktigt att hon bestämmer vem hon vill lyssna på. Den kristne lyssnar här på Kristus.[658] Jag skall återkomma till de innehållsliga aspekterna av moralen i avsnitt 3.3.3, varvid vi kommer att se att Küng och Hauerwas intar olika positioner när det gäller hur innehållet skall karakteriseras. Jag vill även för ögonblicket lägga åt sidan den kritiska frågan om hur fritt en människa kan *välja* sitt ”normativa” sammanhang och återkomma till denna i avsnitt 3.4 och kapitel 4.

Jag kommer härutöver i avsnitt 3.3.4 att sätta Küngs positiva värdering av det religiösa sammanhanget i relation till den diskussion om modernitet och senmodernitet som jag förde i avsnitt 3.1.3. Jag försöker, liksom ett flertal gånger påpekats, genom

---

[655] Möller 1995, 115–117. Se även Möller 1995, 95–96, där han presenterar och utvecklar Taylors tankar kring detta. I detta sammanhang vill jag lyfta fram en viktig distinktion som görs av Benhabib när hon diskuterar frågan om autonomi kontra ”embeddedness”. ”By contrast, I proceed from the premise that we must distinguish between the conditions for ascertaining the validity of statements and those characteristics pertaining to the cognitive apparatus of the human subject and which lead it to organize perpetual and experimental reality in a certain fashion.” Benhabib kritiserar Kant för att missa denna skillnad mellan förutsättningarna för att vi kan erfara något (the objectivity of experience) och villkoren för att vi skall kunna fastslå sanningshalten i de påståenden vi gör om våra erfarenheter (propositions concerning experience). Benhabib 1997, 4.

[656] Se t.ex. Möller 1995, 109–110; samt Grenholms kritik av Hauerwas i Grenholm 2003, 122, 124–125, 130–131.

[657] Se t.ex. Möller 1995, 96; Grenholm 2003, 131.

[658] Cs, 531–532.

avsnitt 3.3 måla upp en bild av det bidrag som Küng anser att religionerna kan ge när det gäller moraliskt handlande. Om det som jag konstaterat hittills i avsnitt 3 berör religion i allmänhet, så berör avsnitt 3.3.3 och 3.3.4 särskilt den kristna religionen. Trots den begränsning detta innebär, är det som jag behandlar också av relevans utanför den strikt kristna kontexten. Delar av Küngs argumentation tyder på detta. Vi kommer, liksom jag ovan antydde, att se att Küng menar att Jesus utgör förebilden för den kristnes livsinställning, livsstil.[659] Denna grundar sig i sin tur enligt honom i en grundinställning. När det gäller andra än kristna må vi anta att andra religioners ledande gestalter kan fungera på ett liknande sätt. Küng argumenterar även för detta i Cs och PW.[660] (Och det är denna grundinställning som Küng framhäver i relation till det globala ethos.)

Den religiösa grundinställningen kontrasteras mot tanken på religionen som ett moraliskt normsystem. I förlängningen till det som jag i avsnitt 3.3.1 sade om Küngs förståelse av religion, konstaterar jag därför att Küng, enligt Häring, inte förstår religion som en sorts pliktkatalog.

> Das Mißverständis eines Pflichtenkatalogs, der Religionen zu einem moralischen System verkommen läßt, ist vermutlich die Folge eines traditionell westlichen und typisch christlichen Mißverständnisses über die „Weisungen" der Hebräischen Bibel (Dekalog). Sie werden nicht mehr als Ausdruck einer bewährten, befolgten und selbstverständlich akzeptierten Lebenspraxis verstanden.[661]

Jag vill koppla detta till Küngs allmänna antagande om att moral inte finns till i någon abstrakt ”allmän mening”, utan alltid existerar konkret i en lokal eller partikulär situation.[662] Men jag vill även se argumentationen som ett uttryck för var tyngdpunkten läggs i Küngs diskussion om relationen mellan religion och moral. Religionen

---

[659] Küng talar på tyska om ”Lebens-Einstellung”, men han nämner som synonymer till detta ”Lebensstil”, ”Lebensweg” och ”way of life”. Cs, 536. Man kan fråga sig om ”livsstil” och ”livsinställning” nödvändigtvis är synonymer, eller om de delvis syftar på lite olika saker. I Nationalencyklopedin antas termen ”livsstil” utgöra en beteckning för mänskliga beteendemönster som är bestämda av personliga egenskaper, värderingar och motiv. ”Livsstil”, *Nationalencyklopedin*, 391.

[660] Cs, 536; PW, 81, 85. Med tanke på att heliga gestalter inte står i centrum av alla livsåskådningar tänker jag mig att det även gick att se Küngs personfokusering som en fokusering på en viss inställning till moral som något som inte kan fångas in i sin totalitet i normens form. I Cs nämner han för grundinställning (Grundeinstellung) synonymt ”Grundverhalten” och ”Grundorientierung”. Cs, 536. I PW talar han om en grundorientering. PW, 81. Det verkar som om Küng inte konsekvent gör en distinktion mellan en grund- och en livsinställning.

[661] Häring 1998, 344. Om man är medveten om detta menar jag att man även bör inse det problematiska med att, i relation till mänskliga rättigheter, se en abstraktion av moraliska värden från de unika religiösa sammanhangen som möjlig. (2.3.3.1, 2.3.3.2).

[662] WW, 138.

kan spela en roll i människors liv i moraliskt hänseende, och i det följande skall vi mer i detalj se vilken Küng tänker sig att denna roll kan vara.

3.3.3 Jesus Kristus som förebild för en allmänmänsklig grundinställning

Jag vill med Möllers ord mena att människans liv kan förstås som en berättelse, våra liv har ett förflutet, ett nu och en fortsättning. Berättelsen ger föda åt uppfattningen att vårt liv är meningsfullt. Samtidigt kan den unika egna berättelsen placeras in i ett större t.ex. religiöst sammanhang som även det bidrar till meningsfullheten genom bl.a. dess berättelser och myter,[663] (som Hauerwas menar håller samman en tradition). I detta sammanhang påträffar vi, liksom tidigare nämnts, vissa moralföreställningar, grundläggande värderingar, vilka i sin tur, när vi delar dem, påverkar vårt jagmedvetande. Mot idealen speglar vi vårt eget handlande och vår egen person. Vem är vi – och vem vill vi vara?[664]

Hauerwas etiska diskussion kretsar kring de tankegångar som Möller här presenterar. Jag vill hävda att de är utmärkande för Hauerwas tänkande och kommer till uttryck i den principdiskussion där han formulerar själva grunden för sin vidare etiska reflektion.

> Stanley Hauerwas uttrycker detta så att kristen etik är en ”narrativ etik”. Det innebär att berättelser har en avgörande betydelse för etikens innehåll. Moralisk insikt får vi inte genom teoretiska överväganden utan genom sådana berättelser som håller samman de skilda traditioner som människor tillhör.[665]

För Hauerwas ger berättelsen om Jesus uttryck för ett personlighetsideal. Jesus förkroppsligar de dygder som står i centrum för Hauerwas' moralförståelse och personorienterade etik och som kretsar kring människans karaktär. Den goda människan gör goda handlingar. Med ”karaktärsdaning” fångar Hauerwas in sådant som i kristna sammanhang ofta går under benämningen helgelse. Det kristna livet går ut på att som människa formas till den som kristendomen vill att vi skall vara, och leva i en relation med Gud. Genom Kristus förmedlas vi en bild av denne Gud och även en bild av vem vi som människor är tänkta att vara. Men det rör sig om en moral som är partikulär för det kristna sammanhanget. Förvisso kan vissa karaktärsdrag, som inom ramen för den kristna traditionen framhävs som berömvärda, finna sin motsva-

---

[663] Möller 1995, 97. Jfr t.ex. Hallamaa 1994, 256, och hennes diskussion om ”the narrative concept of person”.

[664] Se t.ex. Möller 1995, 97; Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 86–87. Möller kopplar den mänskliga förmågan till självreflektion till uppfattningen om att hon har ett ansvar. Möller 1995, 90. Samma tanke ser vi finns hos Küng.

[665] Grenholm 2003, 110. Jfr Hauerwas 1986b, 24–25.

righet i andra traditioner. Men denna enighet är enligt Hauerwas en enighet på ytan. Utläggningarna av vad det innebär att vara t.ex. rättvis skiljer sig från varandra.[666]

Küng både bejakar och tar avstånd från Hauerwas' position. Skälet är att de delvis har en olika förståelse av den kristna berättelsens roll för moralen. Båda understryker att den kristna människan skall lyssna till Kristus[667], men det etiska budskap som förmedlas genom denne förstås på olika sätt. Orsaken är att Hauerwas företräder en uppenbarelseetik som Küng förkastar (3.2.3), medan jag hos Küng kan skönja tendensen att i viss utsträckning tala för en etisk universalism som Hauerwas i sin tur avvisar.[668]

Men låt mig först uppehålla mig vid sådant som förenar. Utan att närmare studera hur långt Küng kan följa Möllers tankegångar ovan, så kan vissa likheter skönjas. I avsnitt 3.3.1 konstaterade jag att Küng tänker sig att religionen utgör en del av det sammanhang som bidrar till att vi upplever vårt liv som meningsfullt. Det specifika för kristendomen är (för att överta Möllers terminologi) berättelsen om Jesus Kristus, och förkunnelse och handling har såväl historiskt som i sak varit bundna till dennes person. Det är därför Jesu Kristi efterföljelse som skiljer kristna från anhängare av andra stora ledare. Efterföljelse förstår Küng i sin tur som att på lång sikt ansluta sig till Jesus Kristus och rikta in sitt liv på honom. Kristen tro innebär att hela människan vänder om. Det handlar om en ny livsinställning, ett i grunden förändrat medvetande och en ny värdeskala.[669] Liksom Hauerwas talar Küng för ett personlighetsideal. Jesus Kristus utgör modellen för vem vi vill vara, eller som Küng uttrycker det, han personifierar en önskvärd moralisk grundinställning. Han förkroppsligar i sitt väsen den sanna människan.[670]

---

[666] Grenholm 2003, 98–99, 104–106, 109–110, 118–119. Jfr Hauerwas 1986a, 121, 123; 1986b, 1, 2–4, 6, 17, 20–22, 24–25, 58–59, 60–62, 72–76, 113, 116.

[667] Grenholm 2003, 109–110.

[668] För karakteriseringen av Hauerwas, se Grenholm 2003, 113, 116–117, 119. Jfr Hauerwas 1986b, 61–62.

[669] Cs, 534–537. Se även Cr, 77–79 och PW, 128. Jfr t.ex. Möller 1992, 64–65; Grenholm 2003, 110–111. Jfr Hauerwas 1986b, 24–26, 29–30, 72–81. Häring konstaterar därför att efterföljelse för Küng innebär mer än att etiskt försöka efterlikna (imitera) Jesus. Häring 1998, 147. Enligt Häring ser Küng Jesu efterföljelse som den stora modellen för kristen livspraxis. Jesus Kristus är i sin gestalt sammanfattningen av allt specifikt kristet. Häring 1998, 183. Jfr EG, 754. Se därutöver Häring 1998, 134–169, för en mer ingående analys av vad denna Jesu efterföljd innebär.

[670] Se t.ex. Cs, 537. Jfr t.ex. Möller 1995, 114–115, 121; Grenholm 2003, 110–111. Jfr Hauerwas 1986b, 29–30, 72–81. Samtidigt understryker Grenholm att protestantiska teologer, i ljuset av tanken på människan som en fallen varelse, i viss mening ställer sig skeptiska till dygdetiska resonemang som starkt understryker individens möjlighet att förverkliga ett sant mänskligt liv. Grenholm 2003, 109.

Men sedan skiljs Küngs och Hauerwas' vägar åt. Hauerwas företräder en etisk partikularism som Küng inte kan godta. Küng förnekar inte att den människosyn som vi återfinner inom olika religioner delvis ter sig olika.[671] Men den grundinställning präglad av humanitet som han tänker sig att finns i hjärtat av kristendomens moralförståelse är enligt honom inte unikt kristen. Tvärtom, i avsnitt 3.1.2 konstaterade jag att Küng i sitt globaletiska resonemang framhäver att den inställning till medmänniskan som ligger i hjärtat av det globala ethos – och som han definierar som en sedlig grundinställning – språkligt fångas in genom normer, värden och plikter som vi kan återfinna också utanför det specifikt kristna sammanhanget. Utöver den Gyllene regeln och kravet på att människan bör behandlas mänskligt säger sig Küng återfinna fem etiska grundnormer i alla stora religioner. Dessa är: 1) att inte döda, 2) att inte ljuga, 3) att inte stjäla, 4) att inte bedriva otukt, samt 5) att ära sina föräldrar och älska sina barn. Han utesluter inte heller att konsensus kunde vara ännu större.[672]

Medan Hauerwas riktar kritik mot en humanistisk etik och, enligt Grenholm, företräder en kontrastteori enligt vilken den kristna etiken helt skiljer sig från andra traditioners,[673] vilar moralen enligt Küng på en allmänmänsklig grund. Det "mänskliga" utgör i humanetisk anda måttstocken för det moraliska.[674] Det som jag hittills slagit fast helt allmänt beträffande Küngs förståelse av etiska normer i t.ex. avsnitt 3.1.2 och 3.1.3 gäller även för etiska normer med kristna förtecken. De bibliska buden och förbuden är på mänsklig väg förmedlade normer. Till sitt innehåll och sin form har de inte "fallit ned från himlen". (Küng åberopar sig på denna punkt på den nytestamentliga forskningens resultat.) De normer som t.ex. aposteln Paulus övertar från andra traditioner kunde även motiveras annorlunda.[675] Den vidare utvecklingen inom ramen för en viss religiös tradition har likafullt medfört unika specificeringar

---

[671] Jfr Grenholm 2003, 128. För en tolkning av Hauerwas som ifrågasätter tanken på att denne skulle stå för en ytterlig etisk partikularism, se Kurtén 2004a, 189–192.

[672] PW, 80–82. Häring vill på denna punkt tala om en "moral pur", en elementär moral som inte får uppges till skillnad från en differentierad moral som inte kräver konsensus. Häring 1998, 336.

[673] Grenholm 2003, 97–98, 126.

[674] Enligt Manfred Hoffman kan vi se detta genom hela hans produktion. Kommentar given vid diskussion av en av författaren framlagd text vid en Nordisk systematikerkonferens i Oslo, Norge den 10.1.2004.

[675] Cs, 532–534. Se även Cr, 54–55. Jfr även Heiene 1995, 232. Küng anser att Paulus i stor utsträckning skapar sin parenes på basis av hellenistisk och framförallt judisk tradition. Det speciella är tron på Jesus Kristus och att alla enskilda etiska bud och förbud är underställda denne korsfäste och hans herradöme. Under detta herradöme faller gåva och uppgift enligt Küng samman. Indikativet innehåller redan i sig självt ett imperativ. "Jesus dem wir in der Taufe durch den Glauben ein für allemal unterstellt *sind*, *soll* der Herr über uns bleiben (...)". Rättfärdiggörelse och helgelse hör såtillvida ihop som det i båda fall handlar om att bli lika Kristus. De skiljer sig samtidigt åt i det att det i helgelsen handlar om att i olika situationer ånyo erfara och genomlida det som påbörjades i dopet. Cs, 534–535. Se även Cr, 65–66.

av det som kunde bedömas som något gemensamt.[676] Vetlesen ger uttryck för denna tanke, när han konstaterar att det att begrepp är invävda i en bestämd kultur ”betyder att begreppen präglas av de tolkningar som kulturen, i olika historiska epoker, har gjort av dem”.[677]

Sammanfattningsvis vill jag därför hävda att den kristne enligt Küng skall ge uttryck för en livsinställning vars förebild han/hon kan finna i Jesus Kristus. Samtidigt får jag med Häring konstatera att det, när det gäller gestaltningen av det mänskliga livet, står klart att målet för den mänskliga existensen här och nu är sann humanitet. Denna målsättning utgör kriteriet på såväl det mänskliga som det kristna varat, och därtill, vilket jag kommer att visa i avsnitt 3.6, på de sanna religionerna. Küng utvecklar alltså ingen specifikt kristen moral, utan kriteriet på kristet handlande är humanitet. (Detta leder i förlängningen även till att han inte kan inskränka sig till frågor som rör kyrka eller kristendom.)[678] För att ytterligare kontrastera Küngs tänkande mot Hauerwas’ så kommer vi i avsnitt 3.6 att se att Küng inte heller, såsom Hauerwas enligt Grenholm gör, förordar en renodlad kunskapsteoretisk relativism.[679] Küng tänker sig att vi kan föra ett tvärkulturellt och interreligiöst samtal om moraliska frågor.[680] Frågan är dock hur långt han tänker sig att vi kan enas om vad som vore godtagbara skäl för den ena eller den andra positionen?

Även om vi som människor präglas av det språkliga sammanhang vi föds in i, tänker sig alltså Küng att vår moraliska insikt i vissa grundläggande avseenden bygger på några livsåskådningsmässigt oberoende erfarenheter av vad det innebär att vara

---

[676] Cs, 533. Jfr Østnor 2002, 111. Se därtill Heiene 2001, 286, för en kort kommentar gällande de konsekvenser som enligt Küng följer av att religiösa normer underställs en religiös auktoritet.

[677] Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 29.

[678] Häring 1998, 147, 166. Jfr Cs, 594, samt Cr, 66–67. Den text som Häring här refererar till återfinns även i den år 1992 utkomna Credo (C), i den engelska översättningen från år 1993 på sida 190.

[679] Grenholm 2003, 121–122.

[680] Även Grenholm finner det svårt att godta Hauerwas’ argumentation på denna punkt. Trots att han håller med om att de moraliska omdömen individer fäller är präglade av de kulturella och sociala sammanhang i vilka de görs, och att vi svårligen kan mena att alla människor kunde enas om s.k. kriterier på etisk rationalitet, så tänker han sig att en viss dialog i moralfrågor vore möjlig över samfunds- och kulturgränser. Grenholm 2003, 126–127, 130–131. Grenholm kritiserar Hauerwas för att dennes position leder till en okritisk hållning gentemot det egna religiösa sammanhanget, då möjlig kritik enbart kan vara intern. Grenholm menar att man även måste kunna lyssna på utomstående. Grenholm 2003, 122. Se Kurtén 2004a, 191, för en förståelse av Hauerwas på denna punkt som avviker från Grenholms tolkning. Enligt Kurtén anser Hauerwas att den kristna gemenskapen ständigt får arbeta med sig själv för att leva ut exempelvis Jesu bergspredikan. Men det den inte har, är en entydig förklaring av vad detta skulle innebära och som man s.a.s. kan tillämpa på situation som situation, det slags kriterier som Grenholm verkar efterfråga. Självkritik och kritik är centrala element också i Küngs globaletiska projekt. Härav följer även för Küng, vilket jag kommer att visa i avsnitt 3.6, att han av människor tänker sig kunna förutsätta ett kritiskt förhållningssätt till den egna traditionen.

människa. Erfarenheterna är oberoende i den meningen, att de delas av människor oavsett det t.ex. religiösa språk i vilket de artikuleras. När det gäller det globala ethos verkar det som att vi därmed inte har att göra med moraliska krav som behöver upptäckas, i betydelsen av att uppfinnas. Det handlar istället om att aktualisera något som redan är en realitet i viss mån. En viktig poäng för Küng är ändå just att det globala ethos kan återfinnas *inom* religionerna. Som Häring konstaterar: "Die genannten Grundhaltungen und Gesinnungen (...) sind nicht schlummernde Forderungen oder abstrakte Pflichten, sondern bei vielen Mitgliedern der Religionen prägende Lebensrealität."[681] I sin globaletiska argumentation lägger Küng också vikt vid att förklara den roll religion spelar i en människas liv i moraliskt avseende, och som i högre grad än vad som ibland varit fallet borde beaktas, när vi vill diskutera de mänskliga rättigheternas legitimitet över religions- och kulturgränser. Jag vill därför i det följande avsnittet fortsättningsvis uppehålla mig vid detta.

3.3.4 Skillnaden mellan person- och principorienterad moral

Genom att både Hauerwas och Küng riktar blicken mot personen Jesus Kristus faller det sig naturligt att de understryker dygdens plats i moralen.[682] Medan Hauerwas genom sitt resonemang framstår som en mer strikt dygdetisk tänkare, återfinner jag hos Küng en fokusering även vid moraliska normer och plikter. Men denna diskussion vävs, som jag i detta avsnitt skall visa, samman med Jesus som förebild för kristet handlande och kontrasteras mot ett strikt regeletiskt tänkande – liksom religionen som en pliktkatalog förkastas till förmån för tanken på att det som olika språkliga gestaltningar av grundläggande värden, normer och plikter försöker beskriva är ett moraliskt förhållningssätt. I viss mening kan vi därför säga att Hauerwas och Küng närmar sig varandra. Båda understryker att evangeliets berättelse inte kan reduceras till principer och regler.[683] Men vinningen av att religion och moral förs samman är för Küng inte primärt innehållslig, vilket vi kunnat sluta oss till på basis av resonemanget hittills i detta kapitel. Det är dock samtidigt att hålla i minnet att trots att berättelsen om Jesus, som jag nedan kommer att hävda, kan inspirera individen till ett gott handlande, så går Küng inte så långt som t.ex. en sekulariseringsteolog som Don Cupitt, som förklarar detta som det kristna språkets enda funktion.[684] (Liksom vi sett i avsnitt 3.2.1 kan det religiösa språkspelet inte ersättas med ett etiskt.)

---

[681] Häring 1998, 344.

[682] Med Grenholm kan vi allmänt definiera begreppet "dygd" som "en förvärvad mänsklig karaktärsegenskap som är önskvärd, disponerar människor att utföra rätta handlingar och gör dem skickade för det mänskliga livet som helhet". Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 126.

[683] För kommentaren om Hauerwas, se Grenholm 2003, 112–113. Se även Kurtén 2004a, 189–190.

[684] Möller 1995, 102–103.

När det gäller att förklara vari religionens relevans ligger vill jag genom att hänvisa till James McClendon konstatera att berättelsen sätter in principer och regler i ett vidare sammanhang.[685] Och jag vill analysera Küngs antaganden genom att sätta detta McClendons konstaterande i relation till en tanke jag bl.a. finner i något annorlunda utformning hos Elisabeth Anscombe. Det rör sig härvid om att åter kort sätta Küngs tänkande i relation till fenomenen modernitet och senmodernitet. En följd av förändringarna i moderniteten är, enligt Anscombe, att begrepp som påtalar människors skyldigheter – ger uttryck för ett ”böra” – har överlevt det ursprungliga genuina meningsskapande sammanhanget. Begreppen har lösgjort sig från de kristna referensramarna och härmed förlorat meningen men inte den psykologiska verkan, stämningen. Termen ”moraliskt bör”, ”har ingen förnuftig mening utanför en lag-uppfattning om etiken”.[686] Detsamma gäller ”moraliskt fel”. Anscombe menar att det vore mer korrekt att tala om något som osannfärdigt, okyskt eller orättvist.[687] Frågan är om begreppen någonstans på vägen i positiv mening åter kan tas upp, och hur det religiösa språket då utformas.

Även Küng understryker i sin argumentation på sitt sätt betydelsen av ett autentiskt språkligt sammanhang. En förpliktelse i avsaknad av ett vidare meningsskapande sammanhang saknar vissa kvaliteter. En av de kvaliteter som Küng tar upp är den absoluta kvalitet som han ser i den religiösa förankringen. Vi har sett att Küng genom sin produktion understryker behovet av att grunda etiska krav i något obetingat – som han i sina senare verk inte närmare vill bestämma men likväl förutsätter. Denna kvalitet menar jag att även Anscombe för på tal när hon konstaterar det följande:

> Om den gudomliga lagen förpliktar oss att inte begå orättvisor genom att förbjuda orättvisa, lägger det därför faktiskt någonting till beskrivningen ”orättvis” att säga att det finns en förpliktelse att inte göra det.[688]

Om ”orättvisa” inte är något annat än den term vi använder när vi vill konstatera vissa fakta så har vi därmed ännu inte sagt att det som är ”orättvist” skulle vara ”fel”, menar Anscombe. En sådan logisk slutsats är inte möjlig. (Anscombe diskuterar i sin artikel Humes giljotin som jag nämnde i avsnitt 2.2.1, dvs. tanken på att man inte från det som är kan sluta sig till hur något bör vara.) Men om vi vill mena att det att något är orättvist betyder att det är moraliskt fel, så är detta konstaterande idag, just i

---

[685] Grenholm 2003, 112.

[686] Anscombe 2001, 48–52. Jfr Kurtén 2001a, 83; samt Hallamaa 2001, 93.

[687] Anscombe 2001, 52.

[688] Anscombe 2001, 64.

avsaknad av det ursprungliga sammanhang som gav det dess mening, enbart i en psykologisk mening tvingande.[689]

Hauerwas kritiserar även han, från sin särskilda synvinkel, tanken på något som normer för moraliskt rätt och gott åtskilt från det vidare sammanhanget. I viss mening lägger han därmed fingret på samma punkt som Anscombe. Moraliska normer får sin mening och sitt rättfärdigande i ett större religiöst sammanhang. I avsaknad av detta är de ”meningslösa”. Genom en fokusering på reglerna som sådana, på etiken i åtskillnad från dogmatiken, ges vi inte ”the full picture” som skulle sätta in vårt moraliska handlande i en berättelse som går utöver vårt individuella liv till att omfatta ett vidare mänskligt sammanhang.[690]

Jag konstaterade i avsnitt 3.1.2 att Küngs inställning till moderniteten är tudelad, men att han tänker sig att kristendomen i slutändan har profiterat från den autonomiprocess som präglat moderniteten. Han menar vidare att vi åter kan sätta in moraliska värden i en religiös ”tolkningsram” när vi vill formulera centrala poänger som kom att falla i skymundan när kyrkans auktoritet genom modernitetens inträdande undergrävdes. Men liksom Häring nämner i en kommentar till Cs, menar Küng även att det krävs att vi talar om kristen tro på ett nytt sätt. Ty vi lever i en kultur i förändring. Küngs väg blir bl.a., liksom tidigare antytts, att närma sig kristologin ”nedifrån”. Människan Jesus visar på Gud. ”Nedifrån” innebär för Küng att såsom de första lärjungarna induktivt sluta sig från människan Jesus till Gud.[691] Det är även Jesus som konkret historisk person som Küng väljer att betona i kontrast till ”abstrakta principer, normer och system”, eller det jag förstår som ett annat sätt att kritiskt föra en (modern) rationalistisk förståelse av moral/etik på tal. Det är alltså viktigt att notera att Küng inte genom att betona det religiösa sammanhangets betydelse vill tala för den laguppfattning om etiken som Anscombe anspelar på i citatet ovan.

I Cs sammanfattar Küng skillnaden mellan en konkret person och en abstrakt princip i tre punkter när det gäller att vägleda en människa i hennes moraliska handlande. Han utgår från Jesus, men med hänvisning till avsnitt 3.3.2 och 3.3.3 vill jag hävda att samma resonemang åtminstone i viss mån är tillämpligt på andra religioner. För det

---

[689] Anscombe 2001, 64–65.

[690] Se t.ex. Hauerwas 1986b, 19–26.

[691] Häring 1998, 163, 168–169. Häring menar även att Küng tal om en kristologi nedifrån kan förstås som en metafor som ger uttryck för en allmän samhälls-, kyrko- och troskritisk hållning. Detta är en hållning som samtidigt innesluter ett bejakande av kyrkan, solidaritet med samhället, och ett trosengagemang. Häring 1998, 168–169. Vi torde därtill kunna anta att Küng ser en sådan hållning som värdefull i projekt Weltethos’ sammanhang med dess dimensioner av kritisk analys av såväl det globala samhället som de olika religionernas sätt att vara och agera. Han förutsätter bl.a. en självkritisk hållning hos de företrädare av kristna kyrkor som träder in i en dialog med andra religioner. Se t.ex. PW, 132–133. Jag skall återkomma till detta i avsnitt 3.6.

första bidrar personorienteringen med *åskådlighet* på moralens område. I egenskap av konkret historisk person förkroppsligar Jesus idéer, principer och normer på moralens område. Individen får härigenom mer än kunskap om enskilda riktlinjer, vilka i sig förvisso kan inses och uppfattas som rimliga och klara. Küng vill dock tillskriva dem en relativ innehållslig tomhet. Som abstraktioner framstår de för den enskilde som odifferentierade och stela. Genom en konkret person får människan däremot en gripbar måttstock samt en överblick över sitt liv som helhet. En konkret person inspirerar därtill inte bara tanken och den kritisk-rationella diskussionen utan människans alla skikt, hennes fantasi, känslor etc. Därtill är det möjligt att ha en omedelbar existentiell relation till en person.[692] McClendon uttrycker det som att vi kan identifiera oss med Jesus och det personlighetsideal som han ger uttryck för.[693]

För det andra antar Küng att ”Jesus som en konkret historisk person är *förnimbar* där idéer, principer, normer och system förefaller stumma”.[694] De sistnämnda kan varken tilltala någon, göra anspråk på något, uppmana eller utmana människan. De saknar i sig själva auktoritet. En konkret historisk person förmår däremot allt detta. Küng menar därtill att Jesu Kristi i sin gestalt utstrålar en auktoritet och inbjuder till en tillit som gör att en människa handlar därefter, även om hon i ett enskilt fall inte alltid helt rationellt kan förklara varför ett visst förhållningssätt vore meningsfullt. Slutligen anser Küng att Jesus i sin person visar att hans väg går att *förverkliga*. I kontrast till detta ”framstår idéer ofta som ouppnåeliga ideal, normer som lagar som inte går att förverkliga, och principer och system som verklighetsfrämmande utopier”.[695] De utgör inte själva den verklighet de är menade att reglera. Tvärtom kräver de att bli förverkligade eftersom de behöver någon annan för att bli en realitet. En historisk person, i detta fall Jesus, är däremot verklig även om tolkningarna av densamma kan te sig olika.[696]

Jag vill dra ihop diskussionen i detta avsnitt och de övriga delarna av avsnitt 3.3, och sätta den i relation till Küngs globaletiska projekt medelst följande iakttagelser. Vi märker ovan att Küng lyfter fram liknande poänger som Hauerwas i den kritik av

---

[692] Cs, 537. Jfr Grenholm 2003, 112–113. Küng menar ytterligare att historier inte kan ersättas av abstrakta idéer, liksom inga bilder genom begrepp eller det att man överväldigas genom att man begriper någonting. Jag menar att detta möjligtvis kan ses som ett exempel på att Küng förespråkar en holistisk syn på människan. Cs, 537. Se även Quarch & Strauß 1998, 519, där Küng konstaterar att religioner utgör källor till moralisk energi och är rika på bilder och exempel.

[693] Grenholm 2003, 113.

[694] Cs, 538; ”Als konkrete geschichtliche Person besitzt Jesus eine *Vernehmbarkeit*, der gegenüber Ideen, Prinzipien, Normen und Systeme als stumm erscheinen.“

[695] Cs, 538; ”wogegen Ideen oft als unerreichbare Ideale, Normen als unrealisierbare Gesetze, Prinzipien und Systeme als wirklichkeitsferne Utopien erscheinen.“ Jfr Heiene 1995, 228.

[696] Cs, 538–539.

modernitetstänkandet som jag tidigare i detta avsnitt konstaterade går att återfinna hos denne. Insatta i ett religiöst sammanhang vinner etiska riktlinjer enligt Küng i åskådlighet, normativitet och meningsfullhet. Men för Hauerwas, som företräder en syn på etiken som partikulär, utgör den kristna livsåskådningen det meningsskapande sammanhang förutan vilket vi omöjligen kan förstå vissa moraliska regler och plikter. Han skiljer sig från Küng genom att vilja rikta våra ögon från frågan om religionens funktionalitet till frågan om dess sanning.[697] En viktig poäng som Hauerwas gör är att skälen till att vissa specifika moraliska övertygelser är berättigade står att finna i den (kristna) historien, inte i universella skäl. Därmed talar han även för det relativa – i betydelsen partikulära – i de kristna övertygelserna, vilket motverkar ett fördömande av avvikande övertygelser i ljuset av det egna.[698]

Till skillnad från en partikularistisk position som den Hauerwas företräder, kopplas etiken hos Küng i någon mån innehållsligt lös från det meningsskapande sammanhang en specifik livsåskådning bildar. Hos den enskilde individen (och här verkar han inte skilja sig från Hauerwas) sker inte detta. Tvärtom har vi i detta avsnitt, liksom i hela 3.3, kunnat notera att Küng ser ett sådant abstraherande som omöjligt och icke-önskvärt. Men vid en världsreligionerna jämförande analys kan man, menar han, notera likheter trots olika dogmatiska överbyggnader.[699] Men detta är, som jag förstår det, en annan diskussion än frågan om vad som gör handlandet i en viss specifik situation moraliskt och var bedömningen ytterst ligger. Ifall vi inte företräder en position i en rationalistisk kantiansk anda dvs. Jag menar att vi alltså i viss mening kan skilja åt ett aktörs- från ett betraktarperspektiv, så som Küng gör det. Men det gäller att vara medveten om vad vi då talar om (3.1.1). I avsnitt 4.3.3 och 4.4 kommer jag att sammanfattande formulera en egen förståelse av moral, religion och ett tal om mänskliga rättigheter i spänningen mellan mångfald och enhet.

Hos Hauerwas kopplas en deskriptiv relativism (Grenholms terminologi) ihop med en kunskapsteoretisk sådan. Jag vill mena att Küng inte nödvändigtvis till alla delar motsätter sig en sådan ståndpunkt och karakterisering av det världsvida moraliska fältet. Han konstaterar att vi kan återfinna en moralisk mångfald och element som är specifika för olika religioner.[700] Vi kommer även att se att han tänker sig att förank-

---

[697] Hauerwas 1986b, 15. Här skiljer jag mig möjligen i min tolkning från Kurtén. Jfr Kurtén 2004a, 188–189.

[698] Hauerwas 1986b, 61.

[699] Jag vill med Heiene konstatera att Küng i projekt Weltethos skiljer åt de dogmatiska och etiska aspekterna av den religionsdialog som han förordar, samt att samtalet om ett globalt ethos – Heiene talar om en global etik – begränsar sig till en etisk human nivå. Heiene 1995, 222–223. Jfr PW, 80–81. I avsnitt 3.5 och 3.6 kommer jag att diskutera det som detta konstaterande aktualiserar mer i detalj.

[700] Utgående från det som jag sagt i avsnitt 3.3 gällande ethos, etik och religion bör man inte dra slutsatsen att Küng därmed med sitt projekt Weltethos skulle eftersträva någon enhetsreligion eller vilja

ringen av det gemensamt moraliska inom ramen för olika religioner får te sig olika, dvs. argumenten får i viss utsträckning skilja sig åt. Samtidigt som Küng menar att sanningsfrågan inte kan kringgås, vilket jag kommer att redogöra för i avsnitt 3.6, så tänker han sig alltså att vi i viss utsträckning kan skilja åt den etiska och den dogmatiska diskussionen. Liksom jag har påtalat i avsnitt 3.2.1 problematiserar Küng tanken på att vi på ett ”objektivt” sätt kunde pröva ett religiöst språks sanningshalt (mer om detta i relation till det globaletiska projektet senare).[701]

Slutligen menar jag att uppfattningen att det sociala sammanhanget och medmänniskorna är väsentliga för moralisk tradering även är ett skäl till att Küng hävdar, att varken en filosofisk eller en teologisk etik enkelt förmår skapa ett ethos och påföra det allmänheten som förpliktande. Den teologiska etikens och vetenskapens uppgift definierar han istället i Cs på följande sätt. Den teologiska etiken skall staka ut gränser, bearbeta erfarenheter och klara upp fördomar. Den kan hjälpa till att styra mottagandet av nya etiska normer på ett förnuftigt sätt. Den kan även, genom att integrera humanvetenskapernas insikter (3.1.3), erbjuda nya impulser och möjligheter som gör att det mänskliga ethos får nya dimensioner och bättre svarar på framtidens utmaningar.[702] I PW betonar Küng den filosofiska och teologiska etikens relevans genom att säga att människor behöver denna lära om värden och normer som leder dem i deras val.[703] I avsnitt 3.4 vill jag närmare studera detta att vi människor i olika situationer avkrävs ett moraliskt ställningstagande, samt hur Küng tänker sig att den egna traditionens etiska undervisning här blir aktuell.

3.4 En form av ansvarsetik

3.4.1 Att motivera sina handlingar

I detta avsnitt 3.4 strävar jag efter att föra samman resultat från tidigare delar av kapitel 3 genom att studera hur Küng tänker sig att den enskilde individen fäller moraliska omdömen. Jag vill härvid spegla honom mot en förståelse av moraliska omdömen som kommer till uttryck hos tänkare som låtit sig influeras av den senare Wittgenstein, en förståelse jag kort kom in på i avsnitt 3.1.1. Detta grepp möjliggör ett problematiserande av vissa drag i Küngs moraldiskussion, utan att fördenskull för-

---

visa på att religionerna i grunden är utgångna ur en ”ur-religion”. Küng vill tala om allmänna och specifika kriterier sida vid sida. I avsnitt 3.6 kommer jag i detalj att redogöra för hur han pekar på ett behov att anhängare av olika religioner respekterar andra religioners sanningsanspråk. Se t.ex. PW, 105–108, 114, 127–129; WW, 148.

[701] Även om jag tror att han delvis glider i sin argumentation eftersom han i sin globaletiska diskussion framhäver att religioners sanningshalt (på ett moraliskt plan) mäts utifrån hur humana de framstår.

[702] Cs, 531.

[703] PW, 46.

kasta andra delar av hans argumentation som jag tidigare i olika sammanhang har konstaterat verkar rimliga. De kritiska frågor som inställer sig kommer jag inte att besvara till fullo här, utan de följer delvis med till kapitel 4. I det kapitlet diskuterar jag mer i detalj frågan om hur Küng förstår tanken på ett individuellt ansvarstagande i relation till medmänniskors mänskliga rättigheter. Küng tillskriver människan en autonomi på det moraliska området. Hon är utelämnad åt sig själv eftersom hon själv måste finna och tillämpa normer (3.1.3).[704] I de olika delarna av avsnitt 3.4 ämnar jag särskilt diskutera följande aspekter av den mänskliga personen som ett moraliskt subjekt: människans utlämndhet till vilken Küng kopplar tanken på hennes ansvar, samt moraliska normers roll när individen träffar de val som verkligheten avkräver henne eller honom.

Jag har tidigare tagit fasta på en diskussion hos Möller i min analys av Küngs tänkande kring etik och moral. Jag har visat hur Küng tänker sig att ett moraliskt/etiskt omdöme bör ta vetenskapliga rön i betraktande. Härtill kommer argument som följer av det moraliska subjektets eller subjektens livsåskådning som i sin tur vilar på vissa moraliska grundval. Vi konstaterade att Küng tänker sig en meningsskapande ”horisont” för våra liv i vars ljus vi mer eller mindre medvetet förstår vår existens. I medvetenhet om att Küng uppfattar moralens grund som allmänmänsklig, kan man kanske med Grenholm säga att han tänker sig att ”innehållet i en kristen trosåskådning [tycks] stödja och förstärka vissa moraliska normer och värderingar”.[705] När det gäller kristendomen så konstaterade jag att Jesus Kristus tänks personifiera en sedlig grundinställning. Individen erbjuds en modell för moraliskt rätt handlande och för en ansvarsfull inställning till livet som helhet.[706] Det centrala i Jesu undervisning, som alltså inte kommer med några helt nya normer, är det dubbla kärleksbudet. Den yttersta vägledande principen i en situation där människan avkrävs ett förhållningssätt är därför kärleken till nästan.[707]

---

[704] Cs, 526; PW, 72. Med tanke på denna utlämndhet kunde vi anta att Küng närmare skulle utveckla argumentationen kring det som kännetecknar en i moralisk mening ”klok” människa, dvs. föra en diskussion om dygder. Jfr Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 203. Förvisso understryker Küng i sitt etiska resonemang dygdernas roll, bl.a. som delar av det som krävs för att föra ett moraliskt resonemang i dialogens form. Han nämner dock inte i någon större utsträckning uttryckligen dygder i samband med diskussionen om hur människor tänks fälla moraliska avgöranden. (Det är därtill att hålla i minnet att han långt är en dogmatiker.) Men i det att han i sin moraliska diskussion framhäver tanken på en grundhållning så framstår det, liksom jag tidigare även har konstaterat, som centralt att även understryka den person som förväntas fälla moraliska avgöranden.

[705] Grenholm 2003, 120.

[706] Samtidigt tycks denna horisont inte omöjliggöra en “förnuftig” diskussion över religions- och kulturgränser.

[707] Cs, 551–552. ”Der Mensch richtet sich so nicht mehr mechanisch nach dem einzelnen Gebot oder Verbot, sondern nach dem, was die Wirklichkeit selber verlangt und ermöglicht: jede Norm, jedes Gebot oder Verbot hat den inneren Maßstab an der Liebe zum Nächsten.” Cs, 552.

Men det kommer ännu en aspekt till dem som jag nämnde i avsnitt 3.3.4. Genom att hänvisa till Jesu Kristi person och liv anser Küng att den kristne ges möjlighet att *argumentera* för valet av handling. Det är nämligen enligt Küng ofta svårt för en människa att på ett övertygande sätt rationellt rättfärdiga det specifika val hon har gjort. Skälet är att ett val inte enbart kan förklaras med vissa omedelbara dispositioner eller motiv, valet är även rotat i en specifik grundinställning. För att helt rationellt kunna rättfärdiga sitt val borde en individ därför beskriva de principer som legat till grund för valet, liksom möjliga följder av valet ifråga. Hon borde alltså enligt Küng kunna ge en detaljerad beskrivning av den egna livsinställning som detta ena val utgör en del av. En sådan beskrivning ser han dock som i praktiken omöjlig. Küng menar att de stora religionerna kommer närmast till att lyckas, speciellt de som kan hänvisa till en historisk person som ett praktiskt exempel för en livsinställning. Härmed kan de nämligen enligt honom detaljerat rättfärdiga och ge motiv för en viss livsinställning.[708]

Frågan är om vi skall ta denna rationalistiska förklaringsmodell till måttstock.[709] Den verkar för Küng utgöra den ”mönsterbild” som han tänker sig är omöjlig att tillmötesgå och som jag menar att Winch träffande beskriver när han säger att:

> Det är utmärkande för många av de filosofer jag nämnt att de tänker sig relationen mellan moral och handlande i termer av skäl en människa har för att göra en sak snarare än en annan.[710]

Den kritiska frågan blir då om beskrivningen i viss mening trots allt är tillämplig på Küng, och att han är färgad av den modell han vänder sig mot. Küng tänker sig tydligen att det ”utåt sett” kan finnas ett behov att (i efterhand) motivera det val man har träffat, av att argumentera för varför den moraliska bedömningen utföll som den gjorde ifall man tillfrågas. Förvisso kan vi bejaka Winch’ kritiska udd mot tanken på

---

[708] Cs, 536. Det kan argumenteras för att Küng tar fel när han sätter ett likhetstecken mellan att redogöra för principer för och följderna av ett visst val, och en beskrivning av ens livsinställning. I en not hänvisar han på detta ställe till R. M. Hares verk *Die Sprache der Moral* (1972), 96, och till Paul W. Taylors *Normative Discourse* (1961), 151–158. Ett värdesystem är enligt Taylor enbart en uppsättning standard och regler. En livsföring (way of life) är en hierarki av värdesystem, t.ex. ett moraliskt värdesystem och ett estetiskt värdesystem, som vart och ett hör ihop med en viss synvinkel. En livsföring innebär att olika uppsättningar regler och standard organiseras, vilket sker i enlighet med en relativ rangordning ifall det skulle visa sig att två värdesystem är samtidigt relevanta i en viss situation men också samtidigt står i konflikt med varandra. Bedömningen av ett värdesystems relevans i en viss situation, samt rang i förhållande till andra värdesystem, är en följd av valet av livsföring. Enda sättet att ge skäl för varför ett visst värdesystem är att föredra fram om ett annat i en viss situation är därför att rättfärdiga livsföringen som helhet och visa att valet av denna är rationellt. Taylor 1961, 151, 155–156. Det verkar vara en sådan syn som Küng ovan anser vara en faktisk omöjlighet.

[709] Se föregående not för fler detaljer.

[710] Winch 2001b, 75.

etik/moral som uteslutande ett förnuftigt val. Men inte desto mindre tror jag att moraliska situationer ibland beskrivs som en kamp som individen för med sig själv, där jag vill mena att det är just det att individen för en kamp som indikerar att han/hon är en moralisk person. Och där jag även vill mena att egoistiska skäl kan stå mot de skäl man vet med sig att egentligen borde betinga ens handlande. Man försöker kanske slingra sig ur det moraliska krav man uppfattar att situationen ställer en inför. Därmed inte sagt att moral bara handlar om skäl, varvid tyngdpunkten flyttas från praxis till teorin. Men individen kan beskriva sin inre kamp i dessa termer, det är det ”rationella” språk som ens tänkande är färgat av. Sen är det en annan sak om man godtar denna beskrivning som en korrekt beskrivning av vad moral handlar om.

Risken med att i efterhand tala för behovet av att motivera gjorda val på detta sätt är, vill jag mena, att vi kan uppfatta det som ett sätt att s.a.s. gömma oss bakom någon eller något. I detta fall rör det sig om att hänvisa till ens religiösa förebild. Jag tolkar det dock som att Küng uttryckligen förkastar föreställningen om att en hänvisning till ens religiösa sammanhang betyder att man kan frånsäga sig ansvaret för det egna handlandet och tänkandet (Lebensmaximen), det ansvar som följer av ens autonomi. Det han framhåller är att en del av den ansvarsfulla hållningen består i en medvetenhet om vilka ens inspirationskällor är (3.3.2). Ifall jag återvänder till mitt exempel med herr Schmidt, så kan jag därför konstatera att Küng inte skulle acceptera dennes ”etiska” resonemang när denne *enbart* hänvisar till ett av Dekalogens bud för att rättfärdiga sitt ställningstagande. Därtill, ifall vi menar oss kunna fånga in den moraliska bedömningens grund genom att enbart ta fasta på en norm, binds vi lätt upp vid ett rationellt resonemang som leder fel i försöket att fånga in vad moral är. Jag menar att vi kan tolka Küngs position som i linje med denna kritik, när han slår fast att en centrering till normer som det avgörande när man skall fälla ett moraliskt omdöme ger uttryck för en oönskad legalism och moralism.[711] Detta är, som jag kommer att visa i kapitel 4.3, en central kritisk anmärkning i relation till ett sätt på vilket man inte sällan i människorättslig diskussion närmar sig fenomenen religion och mänskliga rättigheter. En religions s.k. normbestånd ställs mot *human rights law* varefter man jämför fenomenens förenlighet eller oförenlighet med varandra. Vi ställs här inför en

[711] Cs, 528. I Cs säger Küng att en enskild sedlig norm inte blir absolut därigenom att den legitimeras theonomt, trots att normen ifråga är menad att reglera konkret mänskligt handlande på ett allmänt bindande sätt. Han ger Kant rätt i att det inte från det mänskliga förnuftet direkt ”theonomiskt” låter sig härledas några materiella normer. Av den autonomi som Küng tillskriver människan följer ju att det inte råder någon s.k. materiell heteronomi. Människan är utelämnad åt sig själv eftersom hon själv måste finna och tillämpa normer. Cs, 526. Se även PW, 72.

förenklad bild av människan som moralisk varelse och en del av ett vidare sammanhang med exempelvis religiösa dimensioner.[712]

Att Küng, liksom jag kommer att visa i nästa avsnitt, pekar på ett nödvändigt utrymme för moralisk bedömning implicerar alltså att en människa inte kan gömma sig bakom en hänvisning till vissa moraliska normer om hon ställs till svar för hur hon har handlat. En i någon mening ”teknisk tillämpning” av normer garanterar inte att en handling är moraliskt rätt. Samtidigt kvarstår naturligtvis frågan om *vad* individen kan ställas till svars för. Detta är likväl en diskussion som jag inte i detta sammanhang behöver utveckla vidare för att avsnittets poäng skall vara förståelig. Hänvisas kan likväl till Phillips' essä ”Hur mycket tur kan man ha?”[713], som tar sig an frågan om vad som, med fokus på en specifik handlingssituation, kan uppfattas som det handlande subjektets ansvar. Man kommer in på frågor om intention, överblickbara följder etc.[714] Härtill infinner sig den komplicerade fråga om perspektiv som vi i avsnitt 3.1.1 såg att Torrkulla och Backström presenterade som en vattendelare i den moralfilosofiska diskussionen. Fastän vi utifrån sett inte skulle anse att en människa i en viss situation – med tanke på omständigheterna – ”objektivt sett” har något att förebrå sig för, kan vi inte desto mindre uppfatta att hennes egen förebråelse, ånger är ett ord Winch här använder sig av, är *naturlig*, legitim och ger uttryck för en moralisk känslighet.[715]

Den fråga som kvarstår, och som jag i kritiskt syfte ställde till vissa människorättsteoretiker i avsnitt 2.3, är hur ”fritt” en individ kan välja det ena eller andra förhållningssättet. Jag menar att Küng kunde kringgå vissa problem ifall han konstaterade att den senare hänvisningen till ens förebild inte hänger samman med behovet att välja en av flera olika möjliga motiveringar. Istället är hänvisningen ett uttryck för det religiösa språkliga sammanhang som man är präglad av och omfattar. I detta sammanhang fyller den en förklarande funktion. Jag menar att vi kan förstå Küngs argumentation i Cs på detta vis.[716] Jag vill återvända till Anscombes exempel i av-

---

[712] I avsnitt 4.3.3 vill jag med beaktande av sådant som sagts i avsnitt 3.3 och i detta avsnitt 3.4 presentera en i någon mening alternativ förståelse av relationen religion-moral-rätt i fråga om begreppet mänskliga rättigheter.

[713] Phillips 2001a.

[714] Även Winch frågar i en av sina essäer efter de logiska gränser fakta om/i en situation ställer på den/de moraliska *reaktioner* som är godtagbara. Det han diskuterar här är relationen mellan moraliska omdömen och en verklighet. Vad som helst kan inte utgöra ett moraliskt giltigt omdöme. Winch kritiserar t.ex. tanken på att vi *in abstracto* (grammatikaliskt) kan slå fast innebörden i ett moraliskt omdöme och sedan säga att ett visst sätt att ge uttryck härför, tillämpa det, vore i korrekt eller ej. Winch 2001a, 92–95.

[715] Jfr t.ex. Winch 2001b, 81–82.

[716] Se t.ex. Cs, 536. Jfr Hallamaa 1994, 245–246; ”Accordingly, if one must defend one's ethical point of view, one must do this by telling a story of the genesis of this particular moral position. One then

snitt 3.3.4. Den hänvisning som lägger något till innebörden hos den beskrivning av ens valsituation som innehåller ordet ”orättvist”, ingår i den vidare berättelse som bidrar till att sätta in den enskildes livssituation i ett större meningsskapande sammanhang. I och med denna diskussion vill jag övergå till nästa avsnitt.

3.4.2 Normers relativa giltighet på moralens område

Det jag i detta avsnitt vill diskutera blev aktuellt i slutet av det förra avsnittet, nämligen relationen mellan en individ och dennes religiösa sammanhang i moraliskt hänseende (t.ex. i form av accepterade normer) när en moralisk bedömning görs. Trots att jag i det föregående avsnittet konstaterade att en människa, enligt Küng, inte kan dölja sig bakom den egna religiösa gemenskapens normer när hon vill förklara varför hon har handlat som hon har gjort, så förkastar Küng det som en ohållbar position att vi kan frånkänna normer varje värde på det moraliska planet.[717]

Küng antar helt allmänt att ett samhälle, lokalt som globalt, inte kan överleva om det inte råder en minimal normativ konsensus om det riktgivande inom den offentliga och den privata sfären. Han vill alltså inte ta avstånd från de normer, t.ex. de tio Guds bud eller ett förbud mot att gå mot rött ljus, som på olika sätt antas reglera det mänskliga livet. Men dessa normer skall stå i människans tjänst, härav behovet av ett situationsrätt handlande (mer om detta senare).[718] Med hjälp av normer försöker människor, som jag har tolkat Küng, reglera sitt samliv och uttrycka något moraliskt centralt. Som sådana mänskliga språkliga uttryck är de präglade av den betingelse som genomsyrar den mänskliga verkligheten. Detta har betydelse för hur Küng förstår deras giltighet. Han tillskriver dem en *intersubjektiv* allmän giltighet, samtidigt som han tänker sig att en norm i en bestämd situation på ett bindande sätt kan tolka ett ytterst sett ”theonomt” motiverat krav.[719] Å ena sidan visar dessa Küngs antaganden på att han tänker sig att vi gemensamt kan konstatera att en norm förkroppsligar något vi uppfattar som moraliskt berömvärt. Å andra sidan kan en norm språkligt ge uttryck för det som vi i en viss situation uppfattar att ofrånkomligen åläggs oss att göra.

Normerna kan likafullt inte göra anspråk på att vara *absolut* giltiga på det mellanmänskliga området i den meningen att de obetingat skulle gälla i varje situation.

---

explicates the moral ontology and the meaning-giving framework which underlie the view.” Jfr Taylor 1989, 72–73.

[717] Se t.ex. Cs, 527.

[718] Cs, 551–552.

[719] Cs, 526–527. Küng hänvisar i PW läsaren till just Cs för en diskussion om normers situationsbetingade giltighet. PW, 187 (not 83). Med den theonoma motiveringen anspelar Küng, liksom vi sett, på en religiös förankring.

Küng medger visserligen att rent analytiskt-explikativa (deontologiska) satser som ”du skall inte handla orätt” kan tillskrivas en ovillkorlig och undantagslös giltighet. Men han ifrågasätter deras relevans eftersom de inte bidrar till vår förståelse av vad det konkret kan innebära att något är rätt eller gott. Äkta, syntetiska satser innefattar enligt Küng konkreta erfarenheter. De baserar sig alltid, medvetet eller omedvetet, på en avvägning av sakargument. På basis av denna avvägning träffas sedan ett val. Ett bestämt gott konstateras vara viktigare än ett annat. På det mellanmänskliga området har vi alltså att göra med relativa värden som skall avvägas mot varandra. Normer åtnjuter därmed en relativ giltighet. Bud och förbud skall förstås som giltiga inte för deras egen skull, utan för att förverkliga ett större ”gott”. De är i sak hypotetiska imperativ, eller annorlunda uttryckt, betingat giltiga normer. Küng vill tala om uttryck för ett *moralitas conditionata*.[720] Det allmängiltiga hos sedliga normer betyder därför ”det i allmänhet giltiga”, eftersom det inte rör sig om någon allmängiltighet i betydelsen ”absolut”. En norm skall enligt Küng förstås som giltig i den mån som den ”ger uttryck för det allmänna (se ovan för tolkning), och i en bestämd situation på ett uttömmande och passande sätt tar de nödvändiga omständigheterna och empiriska data i beaktande” (3.1.3).[721]

För att ytterligare något diskutera hur vi enligt Küng skall förstår normers giltighet, så visar talet om en relativ giltighet även på att det rör sig om en s.k. situationsrätt giltighet. I avsnitt 3.1.2 frågade jag mig i vilket förhållande etiska/moraliska regler och en konkret situation står i till varandra enligt Küng, och var den moraliska bedömningen i en sådan situation ytterst hör hemma. I avsnitt 3.4.1 konstaterade jag att individen intar en central ställning, men frågan om normer lämnade jag ännu öppen. I Cs och PW argumenterar Küng för att varken lag eller situation får råda allena. Normer utan situation förblir tomma, liksom situationen förblir ”blind” utan normerna. Normerna skall ”lysa upp” situationen, situationen bestämma vilka normer som kommer ifråga. Detta resonemang förblir väldigt allmänt, och något oklart. Men det som står klart är att Küng tänker sig en växelverkan mellan de föreställningar vi har om vad som vore moraliskt rätt och gott och den situation vi uppfattar att vi be-

---

[720] Cs, 527. Küngs argumentation speglar här inslag av allmänna drag i romersk-katolsk teologi, inom vilken det allmänt antas att hela skapelsen strävar mot sitt slutgiltiga mål som utgörs av Gud. Som en del av socialläran betonas att det inomvärldsliga målet är att eftersträva det gemensamma ”goda” som samtidigt visar bortom sig självt mot det slutgiltiga målet. Ett centralt moment i denna strävan efter det gemensamma goda utgörs av individens strävan att förverkliga sig själv. Relationen mellan den individuella och i samhället gemensamma strävan mot ett ”naturligt mål”, och det slutgiltiga övernaturliga målet är ett central studieobjekt inom romersk-katolsk teologi. Raunio 1999, 48–49.

[721] Cs, 527–528; ”Die Normen sind gültig, soweit sie das Allgemeine ausdrücken und soweit sie in einer bestimmten Situation die notwendigen Bedingungen und empirischen Daten umfassend und zutreffend berücksichtigen.“

finner oss i.[722] Herr Schmidts ”normresonemang” i avsnitt 3.1.1, som svar på frågan varför han handlade som han gjorde, visar på en okänslighet för situationen som Küng inte skulle godta.

Av denna förståelse av normer följer även att det goda, sedliga/moraliska inte är det abstrakt goda eller riktiga utan det konkret goda eller riktiga, ”det passande” (das Angemessene). Endast i en specifik situation blir en förpliktelse konkret, och här kan förpliktelsen ifråga framstå som kategorisk. Detta förmår dock enbart den berörda personen själv avgöra. Vårt ”bör” syftar på en situation i vilken detta ”bör” kan bli absolut. Varje situation kännetecknas alltså av ett moment som är ovillkorligt och ett annat som man måste avväga, av en allmän normativ konstant förbunden med en speciell variabel betingad av den specifika situationen. I WW upprepar Küng samma argumentation gällande den politiska situationen.[723] Det att vi i en konkret situation kan uppleva att vi bör handla på just ett visst sätt tolkar jag som att ett tal om ett ”val” egentligen i viss mening är chimär. Som jag antydde ovan kan vi uppleva att alla sätt att handla utom ett är uteslutet taget situationens omständigheter, och att detta handlingssätt språkligt har formulerats i den norm vi finner att är riktgivande. Eller annorlunda uttryckt, när vi avkrävs ett ställningstagande verkar det som att en viss handling är utan alternativ och att en norm förkroppsligar detta handlande på ett sätt som får densamma att i den specifika situationen framstå som absolut. Om detta även är Küngs ursprungliga tanke är oklart. Hans framställning är för kortfattad för att jag skall kunna sluta mig till detta.

I Cs frågar sig Küng om inte detta perspektiv på normers giltighet ger uttryck för en ovisshet när det gäller just normer. Så är enligt honom inte fallet. Det sedliga har en *plural*, inte en oviss gestalt. Empiriskt-rationellt kan det finnas flera sätt att sedligt förverkliga det mänskliga på, flera sätt att leva människovärdigt, rätt och gott. Ty det förbindande, som följer av de anspråk verkligheten ställer på oss, kan uttryckas väldigt olika. Därtill kännetecknas det mänskliga livet av en sådan mångfald att en pluralitet när det gäller etisk övertygelse är förståelig. Därmed står det även klart att det som är sant mänskligt, humant, inte låter sig bestämmas så enkelt.[724] Det som kan gälla som en moralisk handling kan variera. Att den varierar är en följd av att det för

---

[722] Cs, 528; PW, 82–83. Küng använder sig inte av termen ”kontextuell teologi” i dessa sammanhang utan vill, som ovan framgår, tala om normers situationsrätta (situationsgerecht) giltighet. Küng är dock knapp i sin argumentation kring hur man skall gå tillväga för att uppnå denna situationsrätta giltighet. Det är därför svårt att dra mer detaljerade slutsatser om detta. Med betraktande av att kontextuell teologi kan förstås och utvecklas olika, hänvisar jag på detta ställe till Kurténs artikel ”Kontextuell teologi som vetenskap” för en kort framställning av olika sätt att förstå kontextuell teologi. Kurtén 1998b, 36–46. Se därtill t.ex. Kurtén 1987, 170–197 för ett mer ingående exempel på hur man kan förstå kontextuell teologi, dess uppgift samt metodologi.

[723] Cs, 528; PW, 82–83; WW, 107.

[724] Cs, 529.

Küng är det handlande subjektet som ytterst fäller avgörandet och att omständigheterna växlar, och han fäster vikt vid att det är här bedömningen görs när han diskuterar vad moral är.

Denna poäng är central. Såsom Winch säger i kritik mot Kant när han diskuterar ”bedömningen” av människors sätt att reagera ”moraliskt”.

> [M]änniskor med moraliskt god vilja [kan] faktiskt (...) inta eller nå fram till olika och till och med motsatta moraliska ståndpunkter – och på basen av omständigheter som inte kan särskiljas från varandra så att man kan rättfärdiga den ena ståndpunkten mot den andra på ett sätt som varje rationell varelse skulle vara tvungen att acceptera.[725]

Winch ifrågasätter här tanken på att vi, såsom Kant föreställer sig detta, *a priori* kunde utröna det moraliska i en ståndpunkt genom att föreställa oss att den kan omfattas av varje ”rationell människa med moraliskt god vilja”.[726] Jag har vid ett flertal tillfällen i kapitel 2, främst indirekt, tangerat Kants tänkande och kritiskt studerat dess influenser på en människorättsdiskussion. Kant kräver att individen i en specifik situation intar ett vidgat perspektiv och inte fäller sitt moraliska omdöme i isolation utan argumenterar i universella termer – ifall han vill att hans omdöme skall kunna uppfattas som moraliskt förnuftigt dvs. Samtidigt vill jag hävda att Kants moraliska tänkande leder till en oönskad isolering av situationen från dess konsekvenser, eller hellre, den räcka av handlingar det enskilda moraliska omdömet bör inordnas i, sammanhanget.[727] Det leder till en blindhet för människans, som den sociala varelse hon är, ofrånkomliga förankring i ett vidare meningssammanhang som hon inte kan stiga ur när hon funderar över hur hon skall handla. Och mot Kant kan vi med Henriksen mena, att det att grunden för det moraliska omdömet i en specifik situation inte kan förallmänligas inte innebär att situationen fördenskull skulle utgestalta sig omoraliskt.[728]

Trots kritiken mot Kant vill jag hålla fast vid att det handlande subjektet intar en central roll. Med hänvisning till Stanley Cavell understryker Winch individens egen beskrivning av sitt handlande i den situation i vilken en moralisk (eller icke-moralisk) bedömning har skett som det centrala.[729] Liksom Winch konstaterar när han tar fasta på några tankar hos Jean-Paul Sartre. Vi tänker oss en situation i vilken vi som

---

[725] Winch 2001a, 102–103.

[726] Winch 2001a, 103.

[727] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 148–149.

[728] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 152–153.

[729] Winch 2001a, 102, i ett lite annat sammanhang.

individer avkrävs ett moraliskt ställningstagande, ta till exempel min exempelsituation i avsnitt 3.1.1. Hur vi kommer att reagera beror ytterst på hur vi från första början beskriver situationen, vilken fråga vi tänker att den ställer oss inför. Våra beskrivningar kommer att variera beroende på vilka vi är. De handlingsmöjligheter vi tycker oss ha för att bemöta situationen kommer att variera, liksom vilken av dessa olika alternativa handlingar vi avgör oss för. Bedömningen sker inte från någon oberoende, neutral position utanför själva situationen och utanför oss själva. Winch understryker dock även här, i kritik mot Sartre, att språket sätter gränser för det perspektiv vi kan ha på en situation.[730] Detta är i linje med diskussionen i avsnitt 3.3.1 och 3.3.2.

Jag vill även igen knyta an till Phillips' essä "Hur mycket tur kan man ha?". Phillips konstaterar i denna essä att "[v]åra frågor om vad vi vill är, om de ställs på moraliskt allvar, *redan* genomsyrade av moraliska hänsyn".[731] Det Phillips här säger är att vi inte i egentlig mening kan inta ett annat perspektiv än det egna när vi beskriver en situation. Frågorna om hur vi vill reagera kan inte besvaras på ett opersonligt plan och med ett opersonligt språk.[732] Kants neutrala position är alltså en chimär.

Jag vill koppla samman denna diskussion med Küngs tankegångar. Och jag vill för tillfället lägga åt sidan de möjligtvis divergerande åsikter som kan råda mellan Küng och de filosofer jag här har tagit fasta på. Liksom vi såg i avsnitt 3.2.1, är det troligt att deras förståelse av religiöst språk i vissa avseenden skiljer sig åt. Åtminstone riktar Küng kritik mot Phillips och Winch. Inte desto mindre tänker jag mig att det personliga "språk" som här kommer på tal kan vara färgat av bl.a. personens ifråga religiösa sammanhang utan att vi fördenskull måste tänka oss att det råder någon form av religiös heteronomi. Och i linje med detta vill jag tolka Küngs poäng när han framhäver Jesus Kristus som en referenspunkt då man vill förklara varför ett visst moraliskt omdöme har fällts. Jag vill uttrycka denna tanke på ett annat sätt genom att ta fasta på Gloria Albrecht. Hon konstaterar att vi som människor på grund av vår klass, vårt kön, vår ras gör olika erfarenheter, som i sin tur inverkar på vår förståelse av kristen etik.[733] Det rör sig här om en viss förståelse av relationen mellan "verklighet" och språk överlag, och jag underströk i kapitel 2 denna tanke som central i relation till begreppet mänskliga rättigheter. I avsnitt 4.3.3 vill jag också återkomma till detta och formulera en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som moraliskt och juridiskt begrepp i relation till begreppet religion. Där tar jag fasta på det som vi

---

730 Winch 2001b, 75.

731 Phillips 2001a, 134.

732 Phillips 2001a, 134. Det fråga som då naturligt blir aktuell är den om vad vi därmed kan utsäga om moral ur ett s.k. tredje persons perspektiv.

733 Albrecht i Grenholm 2003, 124.

konstaterat om människan som en moralisk och religiös varelse i detta och tidigare avsnitt.

För att sammanfatta avsnitt 3.4.1 och 3.4.2 så skulle Küng hävda att en för stor betoning av normer som det primära när en moralisk bedömning görs leder till en okänslighet för själva situationen. Vi måste bli varse det särpräglade i situationen för att veta hur vi skall handla. Detta ställer stora krav på individen. Vi förmedlas genom kapitel 3 en positiv bild av människans förmåga till att med hjälp av sitt förnuft tackla de moraliska dilemman hon ställs inför. I medvetenhet om att Küng primärt är en dogmatisk tänkare blir hans argumentation kring etik och moral likväl ibland lite haltande. Om vi förutsätter att våra handlingar, vårt sätt att uppfatta en situation, är en följd av vem vi är så krävde detta en mer djupgående diskussion kring vad det är som disponerar en människa till att i en situation se sin medmänniskas nöd som något som angår henne i moraliskt hänseende. Själv vill jag hävda att vi förvisso i olika situationer i livet måste göra avvägningar, men att det är redan det att vi *gör* avvägningar som indikerar att vi är moraliska personer. Och jag vill vidare mena att den moraliska känslighet som här kommer till uttryck utvecklas inom ramen för olika livsåskådningsmässiga sammanhang, vilket leder till att vi i långa stycken kommer att styras av det språkbruk som där är förhärskande. Men våra influenser får vi från olika håll. Därför bör vi frångå ett tänkande i strikt avgränsade kategorier där exempelvis ”kultur” står mot ”kultur” och *human rights law* mot en enskild religion. Inte heller i denna mening är människan en isolerad individ.

3.4.3 Om perspektiv

I denna diskussion om människan som ett moraliskt subjekt vill jag slutligen ta upp ytterligare någon aspekt av det aktörsperspektiv på moralen som jag här har utvecklat, och som jag vill återkomma till i kapitel 4. Frågan om det ansvarsfulla ställs på sin spets när vi frågar: Ansvarsfullt för/enligt vem? Det vill säga, när vi frågar efter det perspektiv på det ansvarsfulla som tillåts dominera, jaget, (det omgivande) samfundet, eller den andra människan. Beroende på var betoningen läggs framträder olika bilder av det som kännetecknar en moralisk handling, och som kan leda våra tankar i exempelvis en mer regeletisk eller teleologisk riktning. Jag skall som sagt återkomma till detta i kapitel 4 när jag diskuterar individens ansvarstagande, så som detta framstår i ljuset av *human rights law* respektive en globaletisk diskussion. I detta sammanhang vill jag enbart konstatera dessa olika möjligheter, och skapa mig en idé om i vilken riktning Küngs förståelse primärt skall sökas.

Jag var inne på detta tema i det föregående avsnittet när jag dryftade frågan om vem som ytterst fäller ett avgörande och tolkar detta avgörande som moraliskt – eller som moraliskt korrupt. Jag menar att man kan hävda att Kants position är monologisk.

Vad som är ansvarsfullt bestämmer det moraliska subjektet ensamt med hjälp av sitt förnuft.[734] En alternativ position, som bl.a. Løgstrup företräder, har på ett annat sätt den andre, den moraliska adressaten för ögonen. Jag vill mena att denna adressat är med och definierar situationen. Jag tänker mig att detta sker genom den beskrivning det moraliska subjektet ger av en situation i vilket ett moraliskt omdöme görs. Denna beskrivning är, enligt Winch, internt relaterad till hur relationen till nästan uppfattas, om ”man tar hennes egen uppfattning om sig själv, sina handlingar och relationer till andra på allvar”.[735] En moralisk situation har alltså fler än en part, och den andre, adressaten, kan uppmärksammas mer eller mindre korrekt.

Hos Küng menar jag att det moraliska (praktiska) förnuftets icke-monologiska karaktär kommer till uttryck genom att människan, enligt honom, är insatt i ett sammanhang som präglar henne moraliskt. Människan är därmed inte helt självlagstiftande – så som Kant tänkte sig det. Samtidigt understryker Küng den individuella autonomin på ett sätt som *kan* få honom att ifrågasätta en ”heteronomi” som kommer till uttryck genom den andra människa som utgör moralisk adressat i situationen. Om det krav som ställs på den enskilde, som Emmanuel Levinas vill mena, ges oss av den andre,[736] ser Küng en sådan modell som förenlig med den moralförståelse och etik han förespråkar? Eller blir människan för honom trots allt primärt ”självlagstiftande” i detta avseende? Några entydiga svar på dessa frågor ges läsaren inte. Men det Küng likväl säger, med hänvisning till bl.a. Martin Buber, är att våra liv ligger i andras händer:

> (...) Ich muß mich gleichsam mit einem Vertrauensvorschuß auf den anderen Menschen einlassen und mich selber dranwagen, ob ich nun dem Du statt Abneigung oder Gleichgültigkeit Vertrauen, Symphatie oder gar Freundschaft und Liebe entgegenbringe.[737]

Det som här förs på tal är ytterligare en aspekt av den grundtillit som Küng tänker att tar sig uttryck i ett ”ja till verkligheten”, och som jag i avsnitt 3.2 konstaterade att utgör en grundsten för mellanmänsklig samvaro och moraliskt handlande.

> Die Stellungsnahme zur Wirklichkeit fällt zwar mitten in der menschlichen Existenz selbst, aber offensichtlich nicht in einer isolierten menschlichen Existenz, sondern immer neu *im Bezug zum menschlichen Du*. Das heiβt: Diese Stellungsnahme fällt nicht nur im menschlichen Bewuβtsein (idealistische Philosophie), auch nicht nur im menschlichen Dasein vor dem Hintergrund einer

---

[734] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 164.

[735] Winch 2001a, 102. Jfr Benhabib 1997, 14–15.

[736] Jfr Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 213.

[737] EG, 508. Se även EG, 507.

> nur allgemeinen Mitmenschlichkeit (Existenzphilosophie): eines anonymen "man" (Heidegger) oder gar einer negativen Bezogenheit zum Mitmenschen (Sartre).[738]

Küng specificerar här vad det handlar om när han talar om det "ja till verkligheten" som s.a.s. visar sig i hur människor förhåller sig till sina medmänniskor och sin omgivning på ett ansvarsfullt sätt. Det rör sig om konkreta möten med konkreta människor. Küng förutsätter att människor behöver mer än en "Mit-Sein" i allmänhet. De behöver ett möte med ett äkta personligt "Du".

> Der Mensch braucht nicht nur ein Es: nicht nur ein Anderes oder einen Anderen als Nicht-Ich. Er braucht ein Du: ein anderes Ich, das der Freiheit, Hilfe, Treue, Güte, des Verstehens fähig ist und in der Anrede zum Du wird: ein Du, das Vertrauen annimmt und Vertrauen schenkt. Gewiß nicht alle Menschen können in dieser Weise begegnen, aber wenigstens einige, zumindest einer müßte dem Menschen in dieser ganz und gar personalen Weise begegnen, wenn er immer wieder neu Vertrauen zur fraglichen wirklichkeit überhaupt gewinnen und es auch bewahren soll.[739]

I citatet konstaterar Küng visserligen att man inte alltid bemöter andra människor på det sätt som vore idealet. Men han menar likväl att det att man bejakas av andra människor på detta vis, från det man är ett litet barn, är grundläggande för att man skall ha en grundförtröstan till verkligheten.[740] I förlängningen av denna diskussion där medmänniskan, vars liv i viss mening ligger i våra händer och vårt i hennes, understryks som en konkret och inte en tänkt annan, kan man tänka sig att Küng kunde utveckla moraldiskussionen i en riktning som den jag här antytt. Vi är i vår tillit utsatta, som Küng säger i det första citatet ovan. En annan människa kan komma oss till mötes och bekräfta oss och samtidigt vår tillit till henne, eller låta oss falla.

Levinas säger på detta ställe, enligt Vetlesen, att den andres ansikte drabbar oss som en ordlös appell som kräver att vi tar ansvar för dennes liv. Kravet är obetingat i det att vi ges ett ansvar som vi antingen kan svara emot, eller svika.[741] Vi har sett att Küng enbart ser den moraliska norm som obetingad som har en yttersta gudomlig förankring (även om en norm i en specifik situation kan fånga in ett krav som vi upplever att är absolut just då). Samtidigt kan vi ur hans tänkande utläsa föreställningen om att den betingade verkligheten – och därmed det mänskliga livet – har en ofrån-

---

[738] EG, 507.

[739] EG, 507.

[740] Se t.ex. EG, 503–510.

[741] Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 218–219.

komlig moralisk laddning. Detta tyder på att ansvaret är givet, hur vi väljer att förverkliga detta ansvar i ett konkret mellanmänskligt möte står inte klart på förhand.

Ansvaret framstår som mer grundläggande än själva plikterna och normerna, vilket därmed leder mina tankar bort från en långtgående rationalistisk syn på moralnormer som förnuftets formuleringar, vilka bör följas. Det framgår av Küngs argumentation att den enskilda människans ansvar i en situation inte kan bestämmas på förhand. Det enskilda ansvaret är inte oberoende av den gemenskapens tradition som man ingår i eftersom, liksom jag antydde ovan, den moraliska känslighet som tar sig uttryck i ett ansvarstagande utvecklas inom ramen för ett livsåskådningsmässigt sammanhang. Av detta följer att vi i långa stycken kommer att styras av det språkbruk som där är förhärskande. Men reglerna står inte över själva ansvaret. Ansvaret, som jag menar att hos Küng bl.a. språkligt kommer till uttryck i talet om en sedlig grundinställning, framstår i själva verket som en motvikt till att individens relation till den religiösa traditionen vore heteronom.

Normer spelar dock en roll i Küngs etiska diskussion. Det är möjligtvis upplysande att här knyta an till Henriksens generella distinktion mellan en regeldeontologisk och en handlingsdeontologisk form av s.k. pliktetik. Medan den första positionen tänker sig att det i den enskilda regelns form går att fånga in hur vi bör handla, understryker den senare positionen att det är i den konkreta situationen som det går upp för oss vad vår plikt är.[742] Den senare förståelsen verkar vara förenligt med det etiska tänkande vi återfinner hos Küng. Denne betonar att människans förmåga till insikt i moraliska frågor genom sitt förnuft. Vi finner hos Küng även föreställningen om att en grundläggande moralisk insikt är oberoende av den kristna uppenbarelsen, dvs. allmänmänsklig.

3.5 Det globala ethos

3.5.1 Varför ett globalt ethos?

Jag skall nu övergå till att mer uttryckligen studera Küngs globaletiska tänkande, även om jag redan tidigare på ett flertal ställen har visat på öppningar mot den diskussion som nu skall föras. Jag kommer att analysera Küngs argumentation mot bakgrund av det som vi hittills har kunnat konstatera om hans förståelse av etik, religion och moral, bl.a. därför att jag vill hävda att just hans tidigare etiska och religionsfilosofiska överläggningar leder honom att se ett globaletiskt projekt som möjligt. Jag är härvid mer intresserad av att för läsaren måla upp en bild av argumentationens teo-

[742] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 147.

retiska struktur i relation till annan etisk diskussion, än att i hög grad lyfta fram den kritiska strikt ”globaletiska” diskussion som hans projekt gett upphov till.[743]

Låt mig börja med att i minnet kort återkalla den etiska kardinalfråga (3.1.2) som för Küng utgörs av frågan om hur mänskligheten skall kunna överleva. För denna överlevnads skull krävs det, enligt honom, att etiken är en offentlig angelägenhet av första rang i det ”postmoderna” samhället. Han talar om behovet av en institutionalisering av moralen i form av exempelvis etikkommissioner på medicinens och ekonomins område.[744] Att notera är dock att Küng värjer sig mot ett ”moraliserande” över ekonomi och politik, varmed han förstår det att moraliska måttstockar framhävs på bekostnad av de andra regler som reglerar olika områden av det mänskliga livet.[745] Det Küng tänker sig är att ett pluralt mänskligt sammanhang, som den demokratiska staten, för att det skall fungera tillfredsställande förutsätter en värdegemenskap i viss mening. Denna gemenskap kan staten inte själv frammana eftersom moraliska hållningar följer av individernas, medborgarnas insikt om att de har ett ansvar som de vill leva ut.[746] När Küng talar om att synliggöra moralens plats inom olika samhällssektorer så rör det sig alltså, som jag förstår det, om att understryka det individuella och gemensamma ansvarstagande som är en förutsättning för samlevnad på lång sikt, och av relevans i alla de situationer vi människor befinner oss.[747] Och liksom vi sett och kommer att se, tänker han sig med sitt tal om ett globalt ethos att detta ansvarstagande, på ett grundläggande plan, kan omtalas i en form som alla berörda kan omfatta trots att enhetssamhället åtminstone i väst har fallit sönder och det moraliska fältet är brokigt.

Pluralitet är för Küng även utmärkande för vår världssituation. Och jag vill instämma med Häring i att Küng, också när det gäller ett etiskt perspektiv på det globala planet, tar sin ansats i frågan om det mänskliga samfundets fortlevnad, och upprätthållandet av en värld som har en framtid. I detta globaliseringens tidevarv krävs det samarbete över gränser för att tackla de problem som inte heller de respekterar tradi-

---

[743] För en översikt över den debatt som förts under olika faser av det globaletiska projektets framväxt t.o.m. 1993, se Hasselmann 2002. För litteratur kring den omfattande diskussion som följt därefter, av vilken jag refererar endast en bråkdel, se litteraturlistan i Hasselmann 2002, 300–332, samt ”Biographie zur Weltethos-Debatte” på Stiftelsen Weltethos hemsida: http://www.weltethos.org. För en översikt över de olika stadier som projektet genomlevt sedan 1993 och världsreligionernas konferens i Chicago, se Heinonen 2004.

[744] PW, 53, 55. För en kritik av Küngs uppfattning om behovet av en institutionalisering av ethos samt etikkomissioner, se t.ex. Spaemann 1996, 902–903.

[745] Küng 1999c, 30–31.

[746] Küng 1999c, 34–35.

[747] Hasselmann kommenterar detta med att säga att människan enligt Küng borde blir mer mänsklig i alla de relationer hon står i. Hasselmann 2002, 90.

tionella geografiska, språkliga och andra gränser. Den globala situationen kan enbart bemästras om människor erkänner sitt ”planetariska” ansvar och handlar därefter. Detta världsvida ansvar kräver en kodex bestående av allmänna etiska standard,[748] till vilket Küng, som vi kommer att se, räknar det globala ethos och de mänskliga rättigheterna. Med hänvisning till den vokabulär som Küng själv använder kunde man tala om en ansvarsetik.[749]

Till understöd för denna karakterisering av Küngs etik vill jag hänvisa till Huber som med en planetarisk etik förstår följande: ”Eine Verantwortungsethik, die sich der Intensität und Extensität menschlichen Machtgebrauchs in der Gegenwart wirklich stellt (…).”[750] En central fråga här är hur allt liv på jorden kan bevaras och möjliggöras framöver. Enligt Huber krävs det en dialog över religions-, kultur- och regionala gränser. Han menar att Küng med sitt projekt Weltethos gett viktiga impulser åt diskussionen om ett planetariskt ethos, varmed han förstår den dimension av mänskligt ansvar som följer av den ökade mänskliga makt våra ökade mänskliga handlingsmöjligheter på olika områden genererat. Han frågar sig dock om Küngs projekt är realistiskt, och kritiserar denne för att t.ex. inte ta den etiska pluralitet som råder i världen, och den positiva kapacitet som här finns på allvar. Küng kräver en större etisk enighet än vad Huber anser vara nödvändig.[751]

Utan att i detta skede ta ställning till den senare kritiska delen av Hubers analys, som jag kommer att återkomma till i avsnitt 4.3.1.2 i samband med diskussionen om relationen mellan ett globalt ethos och ett tal om mänskliga rättigheter, så konstaterar jag att det planetariska ansvar som båda för på tal enligt Küng innefattar religionerna. Han anser att mänsklig samexistens är omöjlig utan ett ”nationernas globala ethos”. En fred mellan nationer antas i sin tur vara omöjlig ifall det inte samtidigt råder fred religioner emellan. För att en sådan fred skall kunna uppnås krävs det att det förs en religionsdialog (mer om denna i avsnitt 3.6).[752] Antagandet är rimligt i den meningen att religiös tillhörighet inte sällan förbinds med föreställningen om en viss etnicitet

---

[748] Häring 1998, 335–336. Se även Heiene 1995, 215–216; Hasselmann 2002, 12–14, 86. Jag skall i kapitel 4 återkomma till frågan om vi verkligen måste se en etisk ”kodex” som nödvändig.

[749] Se t.ex. PW, 52; samt Hasselmann 2002, 93. Det globala ansvaret kräver mer än enbart en sinnelags- eller ”framgångsetik”. De två typerna av etik skall komplettera varandra i ”den äkta människan”. Küng förordar en ”zukunftsträchtig” ansvarsetik där hänsynstagande till handlingars resultat betonas. PW, 51–52. Han lyfter även fram Hans Jonas och dennes ”Prinzip Verantwortung”. Jfr Häring 1998, 334. I likhet härmed menar Häring att ethos enligt Küng har som mål en självförpliktelse ”im Blick auf anderen”, en förpliktelse som är såväl allmän som ovillkorlig. Häring 1998, 335. Jfr WW, 325.

[750] Huber 1993a, 565.

[751] Huber 1993a, 563–565; 1993c, 74–76.

[752] Se t.ex. PW, 171.

eller nationell tillhörighet.[753] Vi kan här notera den omvända metodologin (1.1.3). Küng tar sitt avstamp i verkligheten och de krav denna ställer på mänskligheten. Därefter går han från världen och dess krav till religionerna, som bildar en andra pol. Religionernas etik, liksom etik överlag, har till uppgift att svara mot de krav verkligheten ställer dem inför (3.1.3).[754] ”Jede religiöse Botschaft ist heute freilich von dem neuen Horizont einer veränderten Welt neu zu bedenken, auch die christliche.”[755]

Tanken på att tala religiöst in i den aktuella tidsåldern återkommer. Anhängare av olika religioner måste bli medvetna om att liksom olika länders ekonomier idag i allt högre grad flätas samman, så utgör religionerna inga ifrån varandra isolerade öar. Istället efterfrågas ett konstruktivt samarbete för fredlig samlevnad. Intressant är Hasselmanns antagande om att de mänskliga rättigheterna enligt Küng bildar en nödvändig ”rättsordning” för denna samlevnad. (Jag antar att de utgör en del av det ”nationernas ethos” som påtalades i det förra stycket.) De måste bejakas, samtidigt som de å sin sida förutsätter ett ethos.[756] Jag skall återkomma till relationen globaletik – mänskliga rättigheter i kapitel 4.

Nu kan man förstås på allvar fråga sig vilken roll speciellt en religiös livsåskådning kan och bör spela i fråga om etiska reflektioner i ett pluralistiskt (globalt) samhälle. Inte minst i ljuset av senare tiders världshändelser kan man ändå fråga sig vad som påverkar människans föreställningar om det rätta och goda. Fälls moraliska omdömen på basis av autonoma antaganden, eller har religionen i vissa fall, vilket jag vill hävda, ett avgörande inflytande på den moraliska personen. Küng är medveten om den negativa roll som religioner genom historien har spelat. Men han antar också att världsreligionerna besitter en positiv potential och kan bidra på ett auktoritativt, ovillkorligt och motiverande sätt när det gäller mänskligt moraliskt handlande.[757] Jag har i tidigare avsnitt diskuterat dessa aspekter av hans religionsförståelse.

---

[753] Hjärpe 2002, 126.

[754] Kritik har riktats mot att den i projekt Weltethos ingående religionsdialogen liksom humanum blir till medel ställda i ”världsfredens tjänst”. Se t.ex. Spaemann 1996. Att världsfred skulle vara omöjlig utan fred mellan religioner anser Spaemann, beroende på hur man definierar ”religionsfred”, vara ett falskt och trivialt påstående. Konfliktsituationer går ofta under förmenta religiösa tecken trots att det i verkligheten är t.ex. politiska eller sociala problem som utlöst dem. Spaemann 1996, 896–897. Se även Hasselmann 2002, 69–71, för en sammanställning av några centrala punkter i olika religionsföreträdares kommentarer i fråga om Küngs tanke om den interreligiösa dialogen som ett steg mot fred i Küng & Kuschel (Hg.) 1993.

[755] PW, 114.

[756] Hasselmann 2002, 13–14, 21, 63. Den ”rättsordning” som det rör sig om antar Karl-Josef Kuschel att personifieras genom UDHR. Hasselmann 2002, 86.

[757] Se t.ex. PW, 100.

Jag nämnde ovan att Küng uppfattar att det finns behov av en gemenskap på värdemässiga premisser i ett pluralistiskt samhälle. Även ifråga om det globala ethos framhävs detta. För att fungera för allas bästa utgår Küng från att det globala ethos som han förespråkar måste vara odelat. Den ”postmoderna” världen behöver värden, ideal och visioner som är gemensamma.[758] Och Küng tror, liksom jag genom kapitel 3 har konstaterat, på möjligheten att nå en sådan grundkonsensus som han tillskriver rollen som en slags religiös och rationell grund för moraliskt rätt handlande. Han tänker sig att det globala ethos, som en *human* konsensus, kunde bejakas av alla människor med en etisk övertygelse, religiöst motiverad eller inte. Hasselmann förstår detta ethos på följande vis: ”eine Grundeinstellung zu Gut und Böse (...) sowie die Grundprinzipien, um eine solche Einstellung in die Tat umzusetzen”.[759] Definitionen är i linje med det jag konstaterade i avsnitt 3.1.2. Küng vill med ett tal om ett globalt *ethos* fånga in en grundläggande ansvarsfull hållning gentemot omvärlden som präglas av humanitet (sann mänsklighet) och svarar mot det grundläggande krav som enligt honom följer av antagandet om att varje människa har ett oförytterligt värde. Det globala ethos’ två grundläggande principer fångar språkligt in denna inställning. Dessa är den Gyllene regeln samt humanum, att varje människa bör behandlas mänskligt. Dessa två principer preciserar han, som vi sett, ytterligare i form av fyra direktiv för mänskligt moraliskt handlande: solidaritet, tolerans och sannfärdighet, lika rättigheter och jämställdhet mellan könen, samt avhållande från våldsutövning och respekt för livet.

Denna grundläggande konsensus skall sedan, liksom vi skall se i senare avsnitt, ges konkret utformning inom ramen för de olika världsreligionerna. Küng menar att varje etisk och religiös tradition kan bidra till dess utformning eftersom varje religion innehåller grundläggande värden, normer och dygder[760] som är i linje med det globala ethos och kunde betonas på ett sätt som gynnade mänsklig samexistens och mänskliga rättigheter. Målet med projekt Weltethos, och ett skäl till att Küng även vill tala om det som en ”process”, är en förändrad medvetenhet hos människor. I denna medvetenhet rycker vårt ansvarstagande i centrum.[761] I de följande avsnitten skall jag studera hur Küng uppfattar det globala ethos’ koppling till ett religiöst sammanhang och den mer omfattande (specifika) moraliska föreställningsvärld vi här stöter på.

---

[758] PW, 57.

[759] Hasselmann 2002, 14.

[760] Gällande dygder se t.ex. PW, 83–84, 87–88. Bland annat här återfinns en betoning av dygder som skulle vara gemensamma för alla och därmed utgöra en del av det globala ethos. Küng har även vid olika tillfällen pekat på behovet att integrera projekt Weltethos i uppfostran och undervisning. För en diskussion om behovet av interreligiös (och religiös) undervisning, se t.ex. Hasselmann 2002, 250–266, samt 325–328, för vidare litteratur kring temat ”Weltethos och fostran” (Erziehung).

[761] Küng 1999c, 28. Se även Heiene 1995, 222; Hasselmann 2002, 241–242.

Med risk för en viss upprepning väljer jag likväl att fortsättningsvis bygga min analys på resultat från tidigare avsnitt.

3.5.2 Humanum och Divinum

Küngs projekt Weltethos kunde på sätt och vis tolkas som ett försök att bemöta de moraliska krav som verkligheten ställer människan inför idag. Det globala ethos kunde förstås som en elementär moralisk måttstock som gör sig gällande, ty Küng vill tala om något gemensamt som är förhanden från tidigare, i en situation då människans livsvillkor kräver denna form av reglering. Ty liksom framgick i avsnitt 3.1.2, så uppstår etiska/sedliga normer enligt Küng helt generellt historiskt sett genom en grupp- och socialdynamisk process. Beroende av de livsvillkor som råder uppstår vissa mänskliga behov som i sin tur tvingar fram bestämda normer för reglering av människors handlande. Och jag har velat förstå talet om en måttstock eller normer som försök att formulera något tidigare självklart som nu av en eller annan orsak utmanats och som människor vill värna om fortsättningsvis.

Samtidigt gjorde jag gällande att Küng anser att verkligheten är betingad och att inga ovillkorliga normer därför kan utläsas ur denna (3.2). Detta leder honom inte att förkasta ett tal om normer, men de etiska/sedliga/moraliska normer som reglerar mellanmänskliga relationer tillskrivs en relativ giltighet. De kan rationellt konstateras vara acceptabla och intersubjektivt allmänt giltiga (3.4.2). Detta tyder på att Küng ser det som möjligt att ur ett tredje persons perspektiv allmänt ta ställning till etiska frågeställningar. Men även om Küng tillskriver människan en inomvärldslig moralisk autonomi, och verkar hysa en relativt stor tilltro till hennes rationalitet och förmåga att finna lösningar på moraliska problem – i en konkret situation är det ytterst den berörda individen själv som är befogad att göra den moraliska bedömningen – så antas hon som ett betingat väsen, som en del av verkligheten, fungera konstituerande på moralen. Och han förkastar tanken på att individen självständigt med hjälp av sitt förnuft kunde uppställa allmängiltiga normer.

Samtidigt som Küng därmed förstår sedliga normer som föränderliga visar hans argumentation kring projekt Weltethos, att han ser ett uppenbart behov av någon form av *normer* som kunde göra anspråk på att gälla just överallt och alltid, dvs. i viss mening obetingat. Här verkar en ändring ha ägt rum under hans teologiska bana fram t.o.m. projekt Weltethos (3.2.2), och den är som jag framgent vill hävda inte helt oproblematisk just med tanke på detta ”allmänetiska” projekt. En orsak till ändringen kan vara att Küng allt mer har kommit att rikta blicken mot världen och ser det som en utmaning för religionerna att brottas med frågan om hur världen skall kunna överleva, varvid det vore centralt att mänskligheten enades om grundläggande moraliska ”spelregler”.

Trots den mångfald moraluppfattningar som helt empiriskt kan återfinnas mellan och utanför religionerna, såväl idag som sett i ett historiskt perspektiv, så menar Küng med sitt tal om ett globalt ethos att det går att återfinna en konsensus gällande vissa grundläggande moraliska normer och värden. Det finns s.k. normativa konstanter som är allmängiltiga och ytterst sett nödvändiga för att en social gemenskap, lokal som global, skall fungera. Ifall vi antar att det existerar sådana grundläggande krav på utformningen av det mänskliga livet för att individens existens skall kunna förstås som human och meningsfull, (det som även de mänskliga rättigheterna påstår,) så torde vi i förlängningen även kunna anta att religionerna, i linje med ovan, historiskt har sökt svara mot dessa mänskliga behov med moraliska/etiska normer. Dessa normer kunde då åtminstone i vissa grundläggande hänseenden antas svara mot varandra[762] och vara av intresse när vi frågar efter det som är gott för människan (3.1.2). Küngs argumentation följer en sådan tankelinje. Det särskiljande olika religiösa ethos emellan är inte nödvändigtvis normerna i sig. Han vill istället i vissa fall, som i fråga om Dekalogen, tala om urgamla etiska minimikrav som har underställts olika religiösa auktoriteter, varefter en specificering har kunnat ske (3.3.3). Det är dessa grundläggande sedliga normer som med åberopande på en gudomlig auktoritet tänks garantera det elementära mänskliga varat, och vilka Küng ser som artikulationer av ett globalt ethos.

Detta Küngs behov att betona att det globala ethos, och däribland humanum, kan återfinnas inom världsreligionerna,[763] vill jag förstå mot bakgrund av hans antagande om att enbart det obetingade kan utgöra en ovillkorlig och allmän förpliktelse (3.2, 3.3.1).

> Das Humanum wird gerade so gerettet, indem es als im Divinum begründet angesehen wird. Es hat sich gezeigt: Nur das Unbedingte selbst vermag unbedingt zu verpflichten, nur das Absolute absolut zu verbinden.[764]

Genom en theonom förankring inom ramen för en religion förlänas en etisk förpliktelse den kategoriska kvalitet som Küng ytterst efterlyser som nödvändig. Religionerna antas ha ett bidrag att ge i fråga om det slutgiltigt meningsfulla och giltiga i ett visst sätt att förhålla sig. Det är den i olika delar av kapitel 3 aktualiserade frågan om

---

[762] Jfr t.ex. PW, 71–72, samt avsnitt 3.1.3, 3.3.3. Jfr Möller 1995, 22. Det är alltså ingen slump vilken den grundläggande moral vore, som man kunde enas om. Det råder inget kausalt samband mellan enighet på dialogens plan och giltighet. Henriksen och Vetlesen menar att det finns vissa grundvillkor för det mänskliga livet som är s.a.s. icke-valda. Av detta drar de slutsatsen att det mänskliga livet har en ofrånkomlig moralisk laddning. I våra medmänskliga relationer gäller det bl.a. att försöka komma våra medmänniskors grundvillkor till mötes, dvs. handla moraliskt korrekt. Se t.ex. Henriksen & Vetlesen 2001, 11, 23–34, 207–221.

[763] Se t.ex. PW, 115.

[764] PW, 116.

vad som ger människan motivation och förmåga att förverkliga det som är moraliskt rätt som här kommer på tal. Denna fråga spelar en central roll i Küngs argumentation kring det globala ethos. Ty det solidariska ansvar som krävs på ett såväl individuellt, socialt som globalt plan för att komma till rätta med mänsklighetens problem måste *motiveras*. Här tillskriver Küng värden och normer inbäddade i ett religiöst livsåskådningsmässigt sammanhang och en levande tradition en större möjlighet att fungera motiverande och övertygande på människors handlande än abstrakta riktlinjer (3.2.3, 3.2.4, 3.3.4). Enskilda normer förstås i ljuset av en omfattande tolkningshorisont. Religioner kan illustrera och konkretisera vad det innebär att ha en ansvarsfull inställning till livet.[765] Det är just antagandet om att det globala ethos kan förstås som förankrat i olika religiösa och etiska livsåskådningsmässiga traditioner, som tryggar det den motivationskraft och meningsfullhet som Küng efterlyser.[766]

I motsats till Neuhaus' argumentation i avsnitt 3.2.4 drar jag avslutningsvis den slutsatsen, att Küng ser en självständig (frågan är förstås vad vi menar med "självständig") erfarenhet av moralisk förpliktelse som möjlig i förlängningen till den autonomi han tillskriver människan i moraliskt hänseende. Men de krav som härleds ur det mänskliga livet med alla dess dimensioner, och i form av normer utgör resultatet av just mänskliga moraliska/etiska överväganden, kan inte göra anspråk på det slags normativitet som tillkommer normer förankrade i en religiös tradition. Küng skulle alltså i viss mening inte hålla med Neuhaus om att en självständig erfarenhet av ett moraliskt krav kunde komma med ett absolut anspråk. Ett absolut anspråk som han ser som nödvändigt med tanke på projekt Weltethos övergripande målsättning, att stödja tryggandet av världens fortsatta existens.

Detta Küngs antagande är inte oproblematiskt och en fråga som jag i detta sammanhang vill ställa med tanke på den fortsatta diskussionen i denna avhandling är hur avgörande antagandet är för Küng när det gäller moraliskt rätt handlande i olika situationer. Frågan är om man bör skilja mellan det man i en enskild situation kan uppfatta att man ofrånkomligen bör göra, och allmänna övervägningar om det egna livets etiska/moraliska riktlinjer där individens relation till en gud, språkligt uttryckt i form av ett gudsbegrepp, ytterst kan vara det som konstituerar det man uppfattar som värdefullt.[767] Så som jag har tolkat Küngs tänkande i avsnitt 3.4.2 vill jag påstå att vi som människor, oberoende av vem vi är, i en specifik situation kan uppfatta oss ställda inför ett krav på handling som inte känner alternativ.

---

[765] Jfr även t.ex. Möller, 1992, 64–65.

[766] Jfr t.ex. Küng 1990, 161; 1993c, 35–36.

[767] Vi kan tolka Küngs tankar i linje med en sådan uppdelning i det att han antar att såväl religiösa som icke-religiösa människor kan leva ett äkta mänskligt, dvs. humant och i denna mening moraliskt liv, men att en icke-religiös människa inte skulle förmå *förklara* varför ett visst etiskt krav vore absolut förpliktande (3.2.3, 3.2.4.). Se t.ex. PW, 75. Jfr Fahrenbach 2001, 400.

Men inte minst i sitt projekt Weltethos riktar sig Küng till såväl religiösa *som* icke-religiösa människor och tillskriver det globala ethos en allmänmänsklig giltighet. Jag frågar mig därför om inte Küngs behov att tillskriva normer för moraliskt handlande en obetingad giltighet, som en följd av en theonom förankring, då råkar i konflikt med det anspråk på global giltighet som samtidigt framhävs.[768] Robert Spaemann kommenterar Küngs antagande om religionens potential gällande moral på följande vis:

> Die Frage, ob Moralbegründung ohne Religon möglich sei, ist seit dem 18. Jahrhundert immer wieder erörtert worden. Küngs Antwort lautet: Unreligiöse Menschen sind oft hochmoralisch. Allerdings kann nur die Religion diese Moralität *begründen*, vor allem die Unbedingtheit sittlicher Verpflichtungen in Fällen, wo sittliches Handeln mit schweren Nachteilen für den Handelnden verbunden ist. Die These scheint mir richtig, aber sie stellt die Frage nicht, wie wichtig Begründungen für ein Ethos sind.[769]

Frågan om vad ett tal om ett moraliskt absolut betyder kvarstår alltså, och jag återkommer till den i kapitel 4. Kan vi (innehållsligt) bestämma detta absoluta i en abstrakt mening, eller är det snarare att förstå som ett språkligt uttryck för tanken på att vi som människor kan ställas inför situationer där vi inte, utan att svika oss själva som moraliska personer, kan vika undan för det som krävs av oss, och där ansvaret följer av att vi ofrånkomligen lever i relation med andra människor.[770] Sedan är det en annan sak att jag är böjd att hålla med om att frågan om varför vi bör handla moraliskt – driven till sin spets på ett begreppsligt plan – fortsättningsvis sätter ett frågetecken efter den slutsats som konstaterar att människan har ett inneboende värde punkt slut.[771]

---

[768] Jfr Fahrenbach 1998, (399–)401.

[769] Spaemann 1996, 896.

[770] Ett moraliskt krav framstår ofta som kategoriskt i den meningen att jag som människa uppfattar att jag inte kan vika undan mitt ansvar utan att svika min medmänniska. Jfr Kurtén 1995, 158; Cook 1999, 44, Illman 2004, 231. Hoffman menar att människans väsen *som sådant*, enligt Küng, innefattar ett ofrånkomligt fundament för moralen, och att vissa normer härigenom är givna. Kommentar av Hoffman vid diskussion av en av författaren framlagd text vid en Nordisk systematikerkonferens i Oslo, Norge, 10.1.2004. I så fall går Küngs tankegångar i liknande riktning som mina egna ovan. I ljuset av den analys som jag har gjort hittills i detta kapitel ställer jag mig ändå något frågande till en tolkning som för Küngs del utesluter en yttersta ”metafysisk” förankring för moralen, i vilken mening det sen än må vara. Jfr t.ex. EG, 635–636.

[771] Just begreppet människovärde, som för Küng utgör kärnpunkten för talet om ett moraliskt ansvar för medmänniskan under processen fram till deklarationen om ett globalt ethos år 1993 kom för övrigt att ifrågasättas som ett västerländskt begrepp. Hasselmann 2002, 191. Härmed förbundet var kopplingen globalt ethos – mänskliga rättigheter som ledde kritikers tankar i riktning mot ett västerländskt projekt. Däremot hade man lättare för att, åtminstone i teorin, inse kopplingen mellan ett globalt ethos och världsfred. Hasselmann 2002, 191. Se även Hasselmann 2002, 192–194.

3.5.3 Gud som en begreppslig nödvändighet?

När det här sägs att ett ovillkorligt moraliskt krav endast kan grunda sig i något absolut, så är det värt att notera följande. Trots att Küng antar att vi kan finna de grundläggande moraluppfattningar som ingår i det globala ethos inom alla religioner och även utanför dessa, så anser han det berättigat att de motiveringar som anförs för dessa sedliga grundnormer, värden och attityder tillåts variera. Detta får vi, vill jag hävda, se i ljuset av Küngs allmänna antagande om att frågan om sanning inte kan kringgås när det gäller att uppnå fred mellan religioner. Ty mycken strid har förts i ”sanningens” namn. Vi har emellertid i avsnitt 3.2.1 sett att Küng avvisar tanken på att vi objektivt kan bedöma det religiösa språkets sanningshalt. Det han därför efterfrågar är en lösning som är teologiskt försvarlig och tillåter kristna att hålla fast vid den egna sanningen och identiteten samtidigt som de accepterar andra religioners sanningsanspråk.[772] Han anser att en religion förvisso inte helt kan göra avkall på de egna kriterierna på sanning, inte heller i relation till andra religioner. Det bör dock understrykas att sådana kriterier i första hand enbart är relevanta och bindande för den egna religionen. Skulle varje religion i en dialog bara framhäva de egna kriterierna på sanning vore dialogen utsiktslös menar Küng.[773]

Jag skall komma tillbaka till detta i detalj i avsnitt 3.6. I en kritisk kommentar till en artikel av Hoppe i tidskriften *Herder-Korrespondenz*, där denne i sin tur kritiskt kommenterar Küngs projekt Weltethos, säger Johannes Frühbauer följande med hänvisning till deklarationen om ett globalt ethos:

> Welche Begründung für die Normen der einzelne letztlich für sich in Anspruch nimmt – ob etwa ein Gottesgebot, ein humanistisches Ideal, den common sense oder schlicht Vernünftigkeit (singulär oder kombiniert) –, bleibt in die Entscheidung des einzelnen gestellt. Sie ergibt sich faktisch zumeist aus seiner religiösen oder weltanschaulichen Orientierung.[774]

Frühbauer sätter in projekt Weltethos i det som han uppfattar som en aktuell tendens att i ljuset av behovet av universella normer tillåta en slags pluralism när det gäller motiveringar.[775] Utöver att jag vill instämma i Frühbauers konstaterande om att våra

---

[772] PW, 105. Jfr Wetlesen 1995, 73–74.

[773] PW, 113.

[774] Frühbauer 1997, 588.

[775] Frühbauer 1997, 588. Jfr PW, 77. Nigel Dower gör en liknande tolkning här och menar att Küng är ute efter att försona olikheter. ”Hans Küng has argued the thesis that there will be ’no peace in the world without peace among the religions; no peace among the religions without dialogue among the religions’. His argument is that we need to accept an attitude of tolerance and welcome diverse forms of religious faith, whilst being committed to our own faith communities, since peace and other basic human values are common values to all cultures. We need to acknowledge our shared ’global ethic’ and not worry too much about the diverse sources and theologies from which they derive. Peace

”glasögon” spelar en framträdande roll i våra moraliska reflektioner, så framstår hans tolkning som rimlig i den meningen att Küng utöver att betona att frågan om sanning inte kan kringgås, i sitt teologiska tänkande brottas med det grundläggande värdeteoretiska problem som rör den skillnad i giltighet som teoretiska utsagor och utsagor om värden antas kunna åberopa sig på (3.1.3). Om det gudomliga som Küng samtidigt ser som det ”absoluta”, eller om det som är moraliskt gott kan vi inte tala i ontologiska termer.

Att värden enligt Küng inte är tillgängliga på ett omedelbart sätt märker man bl.a. just genom att han därmed lämnar utrymme för olika förankring av de värden och normer som ingår i det globala ethos. Jag menar att detta utgör ett led i den teologiskt försvarliga lösning som han efterfrågar. I avsnitt 3.5.4 och 3.6 presenterar jag det som kunde förstås som ytterligare teoretiska element i hans lösningsförslag. För att sätta detta i relation till avhandlingens övergripande problematik, så kan Küngs ställningstaganden på denna punkt vara av intresse för den människorättsliga diskussionen. Hans argumentation lämnar utrymme för möjligheten av en mångfald motiveringar för det som på ett allmänt plan samfällt uppfattas som grundläggande nödvändigheter (fundamentals) för mänsklig existens, och vilka genom historien har gett upphov till specifika etiska/moraliska och rättsliga normer ämnade att säkra dessa nödvändigheter.[776]

Samtidigt verkar det som att en spänning kvarstår, och jag ställer mig därför på en punkt tveksam till Frühbauers ovan citerade antagande.[777] Vi har i avsnitt 3.2 noterat Küngs antagande om att det för att det skall kunna anses meningsfullt och motiverat att utläsa normer för mänskligt handlande ur verkligheten krävs ett ”ja” till denna verklighet, en s.k. grundtillit. Alla människor kan ha en grundtillit till verkligheten. Ytterst vill dock Küng se denna grundtillit som *motiverad* om den därtill är förankrad i en tillit till ”en urgrund”, ”en källa” som för honom personligen utgörs av en gud. Küng lämnar som vi tidigare sett öppet vari denna grundtillit förankras. Men han argumenterar för att tron på en ”högre makt” vore det rationellt mer övertygande alternativet än att inte ha en sådan förtröstan - trots att vi i nuet inget kan bevisa. Eftersom Küng betonar detta i PW[778] verkar han se det som en begreppslig nödvändighet att ytterst inkludera ”gud” (eller ”urgrund” etc.) för att sålunda upprätthålla idén om att det ”existerar” en absolut giltig – global – moral, samtidigt som denna guds

---

therefore is not just something we all want. It is something which we all have reason to work for. This and other common values are far more important to share than other things we do not share but which we may be tempted to promote at the risk of conflict.” Dower 1998, 134.

[776] Jfr Hausmanninger 1994, 307.

[777] Min uppfattning är att Frühbauer ställer sig positiv till Küngs projekt Weltethos.

[778] Se t.ex. PW, 77.

objektiva existens inte kan, eller behöver, bevisas. Så samtidigt som Küng, i relation till den problematik som jag presenterade i avsnitt 1.1 och 2.2.1, tycks ifrågasätta traditionella ”metafysiska” naturlagsteorier, så sätter han även ett frågetecken framför försök att skapa normativa teorier utan ”gud”.

Ställs vi alltså ändå ytterst inför ett val mellan ”gud” och någon form av relativism? Küng vill tillåta en mångfald när det gäller motiveringarna för de humanetiska normer som i sin tur bl.a. skall stöda de mänskliga rättigheterna som juridiska normer moraliskt.[779] Men inte minst med hänvisning till avsnitt 3.2 frågar jag mig om inte religiösa motiveringar sätts i en särställning. Därtill kan man även ur en litet annan synvinkel ifrågasätta om Küng kringgår alla spänningar genom att hänvisa till friheten av olika förankring av i sig gemensamma moraliska värden och normer. Apel konstaterar att Küng, när denne talar för en minimal moralisk konsensus som inte grundar sig på en fristående rationell konsensus utan utgör en faktisk verklighet inom olika livsåskådningar, är beredd – ja, tvungen – att sätta en parentes kring de dogmatiska ”förutsättningarna” för den etiska ”läran”. Denna beredskap utgör enligt Apel en förutsättning för projekt Weltethos.[780] Men det finns de som förstår moraliska/etiska normer och värden ur ett uppenbarelseperspektiv, och såsom t.ex. Hauerwas (3.3.3) tillskriver den egna religionens etiska undervisning en unik karaktär. Dessa övertygas inte nödvändigtvis av Küngs argumentation, och han tar i sin tur avstånd från dem.[781]

Finns det i ljuset av dessa kritiska synpunkter en risk att Küngs projekt – rent praktiskt – förblir ett inomreligiöst projekt, som därtill enbart engagerar de som är beredda att hålla med om hans förståelse av relationen mellan religion och moral. Det är viktigt att analysera hur Küngs argumentation ter sig när den appliceras på debatten om mänskliga rättigheter. Vi såg i avsnitt 2.3 att vissa människorättsteoretiker just p.g.a. sin skepsis gentemot möjligheten att legitimera mänskliga rättigheter med utgångspunkt i olika religiösa traditioner utvecklar rationella lösningsmodeller. Samtidigt ville jag i det skedet nämna det som jag ansåg vara ofrånkomligt på det individuella planet när vi diskuterar moral, nämligen att ha ett perspektiv. Jag skall återkomma till detta i kapitel 4, och visa att Küng förkastar de föreslagna rationella lösningsmodellerna som otillräckliga när vi diskuterar de mänskliga rättigheternas legitimitet.

---

[779] Se t.ex. WW, 146–147

[780] Apel 1999, 58–59. Apel bejakar denna tanke hos Küng. Apel 1999, 59.

[781] Jfr t.ex. PW, 105–106, 113.

3.5.4 Moralisk enhet och moralisk mångfald

Vid en behandling av Walzers förståelse av moral påpekar Küng att moral alltid existerar konkret, i en specifik situation. Moral finns inte till i någon abstrakt allmän mening.[782] Å ena sida vill jag sätta detta antagande i relation till det jag konstaterade i avsnitt 3.4, nämligen att bedömningen av vad som vore ett moraliskt korrekt sätt att handla ytterst äger rum i den specifika situationen dit kravet på handling kan lokaliseras. Å andra sidan menar jag att nämnda moralförståelse avspeglar sig i Küng globaletiska argumentation, i det att hans fokus ligger på faktiskt existerande moralföreställningar. Det globala ethos är, som vi sett, något som Küng menar sig *återfinna* inom religionerna och utanför dessa. Helmut Fahrenbach gör en liknande tolkning. Enligt honom förstås med ”ethos” i vid mening etiska respektive moraliska principer, normer och krav som uttalar sig om mänskligt handlande och förhållningssätt. Härtill kommer konkreta kulturellt präglade sedliga livsformer och livsåskådningsmässiga grundhållningar. I avgränsning till detta differentierade ethos förstår Küng, enligt Fahrenbach, det globala ethos som ett elementärt ethos som kan göra anspråk på att vara allmänt och obetingat giltigt och bindande. När det gäller den elementära moralen är Küng beredd att tala om ett slags allmängiltighet.[783] I det följande vill jag kort ta fasta på denna sista tanke.

I början av detta avsnitt såg vi att Küng i viss mening vill följa Walzer i dennes argumentation. Men jag vill hävda att Walzers etiska minimum är av en delvis annan karaktär än Küngs elementära moral. Jag vill ta upp detta här eftersom det samtidigt bildar en öppning mot den diskussion jag skall föra i avsnitt 3.6. Walzer antar, enligt Apel, att det som vi i moraliskt hänseende igenkänner hos varandra, också när det ger upphov till föreställningen om en universellt giltig moralnorm, enbart är en abstraktion ur ett moraliskt sammanhang (omfattande ethos). Det utgör ingen egen verklighet fritt från detta sammanhang. Och det kan inte ges en oberoende rationell förklaring. Av detta följer för Walzer att den universalism som identifikationen med en annan människas krav på t.ex. rättvisa innebär är *ögonblicklig*. I en viss, ofta negativt präglad situation solidariserar vi oss med en annans sak. Det etiska minimum som Walzer talar om utgör summan av dessa konkreta ögonblick i vilka vi instämmer i varandras omdömen. Bestämningen minimum för denna ögonblickliga enhet har en positiv laddning.[784]

---

[782] WW, 138.

[783] Fahrenbach 1998, 388–389. Jfr WW, 132–133, 137–138. För en sammanställning av kommentarer av olika religionsföreträdare till tanken på en grundläggande moralisk enhet, se Hasselmann 2002. Se även Küng (Hg.) 1995.

[784] Apel 1999, 60–63. Jfr Walzer 1994, 1–6; 1999, 38, 40–42.

Jag vill hävda att Küng går längre än Walzer. Med Walzer delar han övertygelsen om att det minimala ethos alltid utgör en del av ett konkret, mer omfattande ethos. Men han tänker sig att vi kan föra en diskussion om den enhet som för Walzer är uttryck för spontana moraliska impulser som inte föregås av alltför mycket teoretiserande och argumentation.[785] Vi måste, enligt Küng, genom dialog aktualisera denna enhet som en enhet över en längre tid i vårt försök att komma till rätta med världssituationen. Här får han stöd av Apel, som konstaterar att han har blivit mindre skeptisk till Küngs projekt allt eftersom det framskridit. Jag hävdar dock att Apel trots allt utvecklar försöket att komplettera de konkreta ögonblicken av enhet med en diskurs i en riktning av sådan rationalistisk och fristående karaktär att Küng inte kan följa honom.[786] Jag skall återkomma till detta i avsnitt 3.6.

Jag anser att man i ljuset av den diskussion som Küng för om det globala ethos måste fråga sig om han inte trots allt ställer vissa moraliska normer i en särskild ställning i fråga om giltighet. De grundläggande normer, däribland den Gyllene regeln, som han menar sig empiriskt återfinna inom alla religioner och anser att majoriteten av alla religiösa och icke-religiösa människor omfattar, förstår han nämligen som obetingat giltiga. Fahrenbach menar att Küng närmast använder sig av en historisk-fenomenologisk metod för att visa på en överensstämmelse gällande moraliska grundnormer. Förekomsten av en sådan enighet tas som ett bevis inte bara på dessa grundnormers historiskt sett allmänna giltighet, utan även implicit som ett – åtminstone preliminärt – ”bevis” på deras allmängiltighet.[787] Gör sig Küng därmed trots allt i viss mening till förespråkare för en värdeobjektivism? Jag låter frågan kvarstå i detta skede.[788]

---

[785] Walzer 1999, 40.

[786] För hänvisningarna till Apel, se Apel 1999, 58, 63. Se även avsnitt 3.2.3 för en redogörelse för Küngs kritik av Apels förståelse av moral och etik. När det gäller den rationalistiska, universella giltigheten så skiljer Apel åt värden från normer. Värdena hör hemma i de partikulära sammanhangen, livsformerna. Det är normerna som han föreställer sig kan vara allmängiltiga i en fristående mening. Apel 1999, 63.

[787] Fahrenbach 1998, 390–391, 397. Jfr Neuhaus 1999, 22. Fahrenbach antar att denna ”bevisföring” möjligen kan vara tillräcklig på ett initialt stadium när man vill påvisa gemensamma element för ett globalt ethos. ”Das mag für die durchaus wichtige und notwendige Erschließung der – interreligiös und interkulturell – gemeinsamen Elemente eines Weltehos (sic.) zunächst hinreichend sein, es enthält oder ersetzt aber natürlich keine geltungstheoretisch zureichende Prüfung oder Begründung der angenommenen und angesonnenen Allgemeingültigkeit.” Fahrenbach 1998, 397.

[788] Det jag noterar är att Fahrenbach, bl.a. då han ovan förklarar vad ethos innebär för Küng, inte går bakom själva normerna, principerna etc. Jag har emellertid i avsnitt 3.1.2 visat att Küng med ethos i första hand förstår en moralisk grundinställning till livet, som människor språkligt artikulerar i form av t.ex. normer och principer. Därmed tenderar Fahrenbachs resonemang att gå i en regeletisk riktning som inte är nödvändig. Küng verkar likväl själv också glida på denna punkt.

Samtidigt som Küng återfinner en sådan elementär moral, ett globalt ethos, inom de olika religionerna och vill tillåta olika sätt att normativt förankra det, så tillåts även tillämpningen, konkretiseringen av detta ethos ta sig något olika uttryck beroende på kontext. Küng anser nämligen att det är viktigt att från den elementära moralen skilja åt en kulturellt differentierad moral. Den sistnämnda innehåller element specifika för en viss kultur och ingen enighet antas härom vara nödvändig. Samtidigt som Küng pekar på denna skillnad menar han att vi i verkligheten återfinner en blandning av elementära moraliska element och sådana som är kulturspecifika. För att något föregripa diskussionen i kapitel 4, så är detta en viktig kommentar till Nickel (2.3.2). Det går inte att helt skilja åt en norm från det konkreta meningsgivande sammanhanget. Jag ville i avsnitt 2.3.2 och 2.3.3 och fortsättningsvis hävda att en sådan enhet egentligen är ofrånkomlig när vi studerar enskilda människor som moraliska aktörer. Av detta drar Küng slutsatser för etisk/moralisk praxis. I WW frågar han sig om det inte mellan den s.k. elementära och differentierade moralen går att återfinna ett kontinuum, varvid olika grader av konkret utformning är tillåten och religionerna därmed tillskrivs en viss frihet när det gäller att tillämpa de normer som ingår i det globala ethos.[789] Ett liknande antagande står att finna hos Häring:

> Diese Grundhaltungen erhalten in den verschiedenen Religionen und Kulturen verschiedenste Ausgestaltungen, wenn sie positiv ausformuliert und verwirklicht werden und sich zu kulturellen Werten verdichten.[790]

Av denna anledning menar Häring att man även kunde tala om ett polycentriskt ethos.[791] Küng tar alltså avstånd från idén om att det skulle gå att utveckla någon form av moraliskt esperanto. Utvecklandet av en sådan objektiv kod och total etisk konsensus ser Küng som såväl omöjlig som onödig. I omstridda frågor som eutanasi eller abort kan ingen enhetlig praxis krävas.[792] Vi kan dock, med Lars Østnor, hävda att det är just på det bioetiska området som frågorna om vad det innebär att människan har ett värde och att hon skall behandlas mänskligt ställs på sin spets. Detta leder Østnor att ifrågasätta föreställningen om element av gemensam människosyn. Samtidigt tänker sig även Østnor att vi över kultur- och livsåskådningsmässiga gränser

---

[789] WW, 137–139. Küng menar att de etiska principer och normer som ingår i detta globala ethos och som kan motiveras såväl religiöst som rationellt, kunde fungera som kriterier när man värderar och gör distinktioner både mer allmänt och i en konkret valsituation. PW, 87. Se även PW, 166; Küng 1990, 159–160. Jfr avsnitt 3.4.2 och argumentationen för en situationsrätt etik.

[790] Häring 1998, 344. Jfr Schmidt (Hg.) 1997, 153. Här ser vi igen en glidning i diskussionen mellan ethos som en grundhållning, i detta fall Härings tolkning, och ethos som en samling normer etc. när jag före citatet redogör för Küngs tankegångar.

[791] Häring 1998, 344.

[792] WW, 137–138. Jfr Fahrenbach 1998, 389. I WW säger Küng bl.a. att en konkretisering av det globala ethos borde utvecklas på ett sätt som är accepterbart för den som inte skulle godkänna den ”transcendenta” motivering denna konkreta utformning ges. WW, 148.

gemensamt kan fördöma våldsutövning, tortyr och sexuellt utnyttjande av barn.[793] Så det som skiljer de två teologerna åt på denna punkt är snarast det presumtiva föremålet för enighet.

Jag vill delvis se Küngs avståndstagande från en total etisk konsensus som en följd av att han tillskriver moralen inte bara en konkret, utan även en plural gestalt. Det är enligt honom inte lätt att avgöra vad som vore sant mänskligt, humant i den verklighet som ofta är mångtydig, med den följden att de mänskliga behoven framstår som olika och även artikuleras på olika sätt. Därmed kan det humana endast ringas in i en specifik situation genom att man tar sammanhanget i betraktande. Küng för ett resonemang som går ut på att det s.a.s. empirisktrationellt finns flera sätt att leva människovärdigt, rätt och gott (3.4.3). När han i WW nämner att en konkretisering av det globala ethos (liksom dess fastställande i form av en formell deklaration) måste uppfylla vissa formella kriterier hittar jag en liknande argumentation. Küng påtalar bl.a. att konkretiseringen bör relatera till verkligheten (Wirklichkeitsbezogen) såtillvida att vi utgår från ”varat” för att sluta oss till ”börat”. Detta i den meningen att vi för att förstå den verkliga innebörden i normer som vid ett första påseende framstår som allmänna måste ringa in denna innebörd på basis av negativa erfarenheter. Genom att betänka erfarenheter av exempelvis omänsklighet kan vi sluta oss till vad som – åtminstone – kunde räknas som sann mänsklighet.[794] Här verkar han närma sig Østnors position. Och på liknande vis föreställde jag mig i kapitel 2 att vi ringar in innebörden av begreppet mänskliga rättigheter.

Den kritiska fråga som Küng här stöter på är huruvida tanken på en grundläggande humanetisk konsensus gör specifika ethos överflödiga. Och kopplat till detta, förlorar religionerna i betydelse på det etiska planet?[795] Min kommentar till denna kritik är att vi med utgångspunkt i det som jag i tidigare avsnitt har konstaterat om hur Küng uppfattar det religiösa sammanhangets roll för människans moraliska handlande, inte behöver dra en sådan slutsats. En springande punkt är dock *vad* vi uppfattar som religionens bidrag i etiskt hänseende, och här har vi sett att det råder delade meningar (3.3). Hauerwas antar t.ex. att de likheter i fråga om moral/etik som kan återfinnas över religionsgränserna är för begränsade för att vi på allvar skall kunna tala om universell etik med utgångspunkt i människan som just människa.[796] Jag vill

---

[793] Østnor 2002, 113–114.

[794] WW, 150. Övriga formella kriterier är att en deklaration bör vara formulerad på ett allmänbegripligt sätt, att den måste röra sig på etikens plan, som Küng ser som ”djupare” än juridikens eller politikens, samt att det måste gå att uppnå en moralisk enighet om den. Küng anser att deklarationen om ett globalt ethos från år 1993 uppfyller dessa kriterier. WW, 150–151.

[795] Hasselmann 2002, 199.

[796] Hauerwas 1986b, 60–61.

se detta som ett uttryck för skepticism gentemot ett globaletiskt projekt som Küngs. Hauerwas skulle möjligtvis instämma i kören av de av Küngs kritiker som hävdar, att frågan om kristendomens innehåll får stå tillbaka för dess faktiska roll när människor handlar. Hauerwas kritiserar en position som tänker sig att den kristna trons funktion är att stödja vissa rent humanistiska värden, så som Küng framställer detta.[797] Härigenom blir även en kritik av mänskliga rättigheter som i grunden givande uttryck för partikulära värden aktuell, och jag återkommer till detta i kapitel 4. Där sätter jag även Küngs värdeteoretiska diskussion i relation till ett tänkande kring mänskliga rättigheter.

Men låt mig återgå till Küngs argumentation. Trots att denne sålunda inte vill tala för en total etisk konsensus, utan istället tillåta en variation när det gäller den differentierade moralen, så visar hans argumentation kring det globala ethos att han ser ett behov av någon form av måttstock för vad som skall kunna anses som moraliskt rätt och gott *även* när det gäller just den differentierade moralen. Ty när Küng i PW hävdar att varje religion har sina specifika kriterier för vad som är sant och gott, så säger han samtidigt att dessa inte kan vara vilka som helst eftersom allt inte är tillåtet i religionens namn. Istället vill han tala om s.k. allmänetiska kriterier för det som är sant, falskt, gott och ont, vilka kunde tillämpas analogt på de olika religionerna. Dessa kriterier anses nödvändiga inte minst när det gäller folkrätten och freden mellan olika folk. Det kriterium som Küng framhäver är det i flera sammanhang nämnda ekumeniska, allmänetiska grundkriterium som enligt honom grundar sig i humanum. Han argumenterar för att det inte bara allmänt skulle fungera som en primär norm som kunde tillämpas på den mänskliga verkligheten, och med vars hjälp vi kunde finna det som gynnar det mänskliga livet och det som inte gör det, utan även som ett mått på religionernas sanningshalt. Det som gynnar människans identitet och låter henne uppnå en meningsfull och fruktbar existens må åberopa sig på det ”gudomliga”.[798]

Küng värjer sig mot kritiken om att humanum härmed skulle sätta sig till doms över religionerna. Istället råder det enligt honom ett s.k. dialektiskt växelförhållande mellan humanum och religionerna. Respekt för människans värde och de härtill kopplade grundvärdena, utgör ett minimikrav på varje religion, medan sann religion utgör en fulländning av sann mänsklighet.[799] Frågan är om Küngs tal om ett dialektiskt

---

[797] Hauerwas 1986b, 58–59. Jfr Gerle 2002, 165.

[798] PW, 111, 114, 119–120. Se även Cs, 594; Küng 1990, 163; 1993c, 34, Häring 1998, 147, 166, samt avsnitt 3.1.2.

[799] PW, 119–122. Jfr Hasselmann 2002, 78–79, 86–87. ”Die Ethik ist nicht der Inhalt der Religion, aber Bewährungsprobe für ihre Glaubwürdigkeit. Sie ist ein Auftrag und Mandat der Religionen für die menschliche Gesellschaft”. von Weizsäcker 1995, 52. Enligt Kuschel tänker sig Küng inte här ett s.k. absolut humanum mot vilket religionerna kunde mätas. Det som är mänskligt är inte något man fångar in *in abstracto* utan det sker på basis av negativa erfarenheter. Hasselmann 2002, 87. Vi kunde

växelförhållande verkligen är ett uttömmande svar på kritiken. Jag återkommer till Küngs argumentation kring sanning inom och mellan olika religioner i det följande avsnittet, eftersom frågan om hur vi ställer oss till den egna religionens sanningsanspråk framstår som ett centralt element i diskussionen om förutsättningarna för religionsdialog.

Utifrån det som jag sagt hittills står det klart att Küng inte vill ersätta olika religioners specifika ethos.[800] Tvärtom understryker han det genuina religiösa sammanhangets betydelse för den mänskliga moraliska personen (3.3). Det han strävar efter är, att ta hänsyn till den etiska/moraliska mångfalden mellan och utanför religionerna, samtidigt som han föreslår en uppsättning värden, normer och principer som vore interkulturella, interreligiösa och allmänt tillämpliga.[801] Han ser det emellertid på samma gång som önskvärt, att med hjälp av s.k. interreligiösa kriterier garantera ett kontinuum i förhållningssätt och handlande för människans och hela mänsklighetens bästa, för målet med projekt Weltethos, mellan just en elementär och en differentierad moral.[802] Så samtidigt som det accepteras att varje religion har sina specifika etiska standarder "vid sidan av" det globala ethos, understryks även möjligheten att det existerar ett behov av förändring. Ifall Küng ställdes inför den kritiska frågan om inte den etiska/moraliska mångfalden, utifrån en normativ relativistisk syn på moral, talar mot att det globala ethos kunde göra anspråk på att vara globalt giltigt, så torde hans svar därmed – åtminstone delvis – bli att allt som ingår i denna mångfald inte är vad det utger sig för att vara, dvs. moraliskt rätt och gott.

Inte minst som en följd av detta framstår betoningen av det nödvändiga i en kritisk och självkritisk religionsdialog som ett centralt led i argumentationen för projekt Weltethos. Och i det följande avsnittet 3.6 skall jag analysera Küngs tal för en interreligiös dialog. I detta skede vill jag enbart, i relation till det som har diskuterats här, konstatera att dialogen är tänkt att tjäna flera syften. Jag har helt allmänt redan nämnt att Küng ser en religionsdialog som en förutsättning för fred mellan religioner och därigenom mellan nationer (3.5.1). Men för att här ta fasta på dialogens specifika roll när det gäller utformningen av det globala ethos, så antar jag för det första att det

---

kanske uttrycka detta som att det man i olika situationer kan se spår av är bristande mänsklighet inom ramen för ett religiöst samfund och dess praxis.

[800] Se t.ex. WW, 132.

[801] I ett debattinlägg i tidningen *Die Zeit* säger Küng med hänvisning till den förklaring om mänskliga plikter som han varit med om att utforma, att det handlar om att integrera värden som är kulturspecifika i en universellt inriktad etisk orienteringsram. Härigenom tänker han sig att kulturrelativism kan övervinnas. Küng 1997. Jfr även Gerle 1995, 203–204, 226–227.

[802] Jfr Hausmanninger 1994, 312–314. Här förs en mer utförlig diskussion, bl.a. i relation till Küngs argumentation, kring samverkan mellan ett s.k. globalt ramethos och mångfalden sätt att förverkliga det moraliskt rätta.

i stor utsträckning är genom en dialog som innehållet i det globala ethos, det som man har gemensamt, framträder.[803] För det andra tjänar en sådan dialog, inte minst ur en kritisk synvinkel, tolkningen av det globala ethos. Ty konkretiseringen av det globala ethos och förverkligandet av projekt Weltethos målsättningar kan ge anledning till en omprövning av den egna traditionens ställningstaganden.[804] Dialogen tillför den globaletiska argumentationen ett dynamiskt element och ställer ett moraliskt samtal i fokus på ett annat sätt än den diskussion jag hittills har studerat.

3.6 Den interreligiösa dialogens förutsättningar och struktur

3.6.1 En betoning av tradition

I en artikel om universalism i etiken och kulturell diversitet konstaterar Bexell att det inte finns något alternativ till dialogen om vi vill nå fram till en slags värdegemenskap. Dialogen som ett medel i vår strävan efter ökad enhet implicerar därtill redan i sig något om vad det förutsätts att vi gemensamt värdesätter, såsom t.ex. ömsesidig respekt.[805] Syftet med avsnitt 3.6 är att redogöra för det som Küng antar att utgör förutsättningar för en äkta religionsdialog.[806] Redogörelsen baserar sig i stor utsträckning på en analys av de riktlinjer han drar upp i ett par artiklar och i sina böcker *Projekt Weltethos* och *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, liksom kritiska kommentarer som i relation till detta har riktats mot hans projekt.[807] Jag kommer att foku-

---

[803] Jfr t.ex. PW, 87–90. Det handlar om att besinna sig på det som man trots olika teoretiska ”referenssystem” (Bezugssystem) har gemensamt när det kommer till ethos, till det som man i praktiken bör eller inte bör göra. PW, 89.

[804] Jfr t.ex. PW, 134, 164.

[805] Bexell 2002, 11.

[806] Küng tänker sig att dialogen även skall försiggå inom olika samhällssektorer, i relation till t.ex. ekonomi, vetenskap och utbildning. I min avhandling avgränsar jag mig till ett studium av religionsdialogen och dess betydelse för en människorättslig diskurs. Därmed inte sagt att de andra inriktningarna vore oviktiga, men min forskningsuppgift skulle börja utveckla sig i alltför många riktningar om jag på något sätt försökte beakta alla de områden på vilka Küng (och hans efterföljare) har uttryckt ambitioner.

[807] Se t.ex. PW, 123–135, 162–171. Küngs tilltro till möjligheten att uppnå konsensus religioner emellan genom dialog är en av de punkter som hans kritiker har tagit fasta på. Ett framträdande exempel är här Neuhaus’ bok *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch: Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*. För ytterligare kritik av Küngs tilltro till dialog, samt övriga tillvägagångssätt i fråga om projekt Weltethos, se t.ex. Michael Welkers inlägg ”Gutgemeint – aber ein Fehlschlag: Hans Küngs ’Projekt Weltethos’” i *Evangelische Kommentare* 6/93 och ”Autoritäre Religion: Replik auf Hans Küng” i *Evangelische Kommentare* 6/93, Spaemanns artikel ”Weltethos als ’Projekt” i *Merkur* 9–10/1996, samt Paul F. Knitters artikel ”Stimme der Stummen: Vergötzter Pluralismus als Herrschaftsinstrument” i *Lutherische Monatshefte* 12/93. För ett exempel på en argumentation kring ovannämnda tematik som enligt min bedömning baserar sig på en i grunden positiv inställning till Küngs projekt, se Thomas Hausmanningers artikel ”Diskurs ’Weltethos’: Programmatische Notizen zur Diskussion um ein globales Rahmenethos” i *Catholica* 1994. Hausmanninger behandlar här bl.a. frågan om möjligheten av dialog, samt frågan om växelverkan

sera på hur deltagarna i en sådan dialog förväntas förhålla sig till den egna traditionen och dess sanningsanspråk, samt på den inställning som de förväntas inta i förhållande till övriga deltagare. Det kan antas att Küng gör ett försök att presentera ett ”realistiskt” alternativ i detta avseende. Jag skall argumentera för detta nedan, och jag är böjd att instämma i Henriksens antagande att Küng vill ta den existerande religiösa och livsåskådningsmässiga mångfalden på allvar.[808] Man kan säga att Küng gör ett försök att finna en utväg ur det dilemmat att tillhörigheten till ett mänskligt sammanhang med nödvändighet inbegriper att man drar gränser mot andra i en eller annan mening,[809] gränser som kan vara mer eller mindre fasta – och mer eller mindre problematiska.

Den religionsdialog som nedan kommer på tal är tänkt att tjäna olika syften. Helt allmänt nämnde jag i avsnitt 3.5 att en religionsdialog ses som en förutsättning för att det skall gå att uppnå en fred mellan religioner, och därigenom även mellan nationer. Det som jag redogör för och analyserar i detta avsnitt får förstås som delar av en övergripande process som är tänkt att befrämja dessa ambitiösa målsättningar.[810]

Det första som jag kan konstatera när det gäller Küngs förståelse av religionsdialog är att denna inte förutsätts sväva s.a.s. fritt. Med bl.a. Habermas, Taylor och MacIntyre delar Küng tanken på att vi i någon mening i ett kritiskt och jämförande syfte kan diskutera moraliska frågor över traditionsgränser.[811] Men deltagarna i denna diskussion utgörs härvid uttryckligen av människor som är insatta i vissa specifika livsåskådningsmässiga sammanhang. Jag vill mena att Küng genom detta påpekande implicit tar ställning till frågan om det alls är möjligt för människor att komma samman i ett neutralt sammanhang för att skapa modeller för moraliskt rätt handlande. Ty samtidigt som han bejakar Habermas’ och Apels betoning av rationell konsensus och diskurs så kritiserar han dem, liksom vi sett i avsnitt 3.2.3, för att i ett förmodat kontextoberoende vilja härleda ovillkorliga normer ur en kommunikations-

---

mellan moraliska ”essentials” som på det interreligiösa och interkulturella planet antas återfinnas nedlagda i ett globalt ethos, och en pluralitet av s.k. moraliska ”specifics”. För ytterligare läsning hänvisar jag till Hasselmann 2002, 205–241.

[808] Henriksen 1999, 166.

[809] Jfr Hjärpe 2002, 119. Jan Hjärpe konstaterar för egen del att moraliska regler och principer ofta fungerar som hjälp vid gränsdragningar. Fokus i diskussionen om en global etik borde därför, enligt honom, fastmer ligga på människan som en i grund och botten religiös varelse, vilket har sin grund i människohjärnans konstitution och tar sig uttryck i hennes sökande efter trygghet, stillhet, meningsfullhet etc. Hjärpe 2002, 124–125, 127.

[810] Kuschel konstaterar att vi i globaliseringens tidevarv har två möjligheter, antingen kultur- och religionsdialog, eller en sammandrabbning i Samuel Huntingtons anda. Kuschel 1999, 121–122.

[811] Möller 1995, 30–32.

och argumentationsgemenskap.[812] Det kan dock samtidigt påpekas att den ideala ”talesituationen” som Habermas omtalar och där alla har rätt att få sin röst hörd, enligt Jens Glebe-Møller, inte finns i verkligheten. Snarare tänks den fungera som en kritisk måttstock för den faktiska diskurs som förs.[813]

I motsats till Habermas som, enligt Jens Glebe-Møller, antar att de traditioner som vi står i med dess moraliska normer mister sin ”selvfølgelige och tillvante” giltighet när vi träder in i en moralisk diskurs,[814] ser Küng det, liksom jag antydde i avsnitt 3.5.3, som en såväl orealistisk som verklighetsfrämmande tanke att av deltagare kräva att de gav upp den egna religionens normativitet för att istället inta ståndpunkten att alla religioner är principiellt lika giltiga. För att ta kristendomen som ett exempel, så säger sig Küng inte vilja ge upp Jesu Kristi normativitet och slutgiltighet. Han vänder sig mot den s.k. protestantiska liberalismen. Eftersom Kristus, enligt honom, är normativ och definitiv för hela Nya testamentet skulle detta innebära att man gav upp de centrala utsagorna i de för den kristna teologin tongivande skrifterna. (En sådan inställning får samtidigt inte likställas med en teologisk imperialism som frånsäger andra religioner deras sanningsanspråk.)[815] Personligen vill jag gå ännu längre och, med stöd av diskussionen i avsnitt 3.3, hävda att det inte enbart är orealistiskt utan i viss mening omöjligt att helt lösgöra sig från det språk man har tillägnat sig och som kan ha religiösa influenser.

Küng antar därtill att en trosmässig förankring är nödvändig i den meningen att den krävs för att motverka risken att deltagarna fjärmas från den egna trosgemenskapen och ger upp något som är väsentligt för den egna religionen.[816] Vi kan ställa oss frå-

---

[812] Jag tog ställning till Küngs, till synes något odifferentierade och möjligtvis även delvis missvisande, kritik av Habermas och Apel i avsnitt 3.2.3. Habermas’ tänkande kring moral studerade jag i avsnitt 2.2.3. Se Fahrenbach 1998, 402–403 för en kritisk kommentar till Küngs förståelse av den diskursetik Habermas och Apel företräder. Fahrenbach menar för egen del att diskursetiken på olika sätt skulle kunna vara relevant för projekt Weltethos. Fahrenbach 1998, 402–405. I relation härtill vill jag även nämna Jens Glebe-Møllers antagande om att man i Habermas’ tal om konsensus i relation till ”sanning” kan återfinna en sekulariserad version av en årtusende gammal kristen teologisk tradition, där kyrkomöten och koncilier har spelat en avgörande roll för vad som ansetts vara den rätta tolkningen av läran och skriften. Därmed menar Glebe-Møller att Habermas’ och i hög grad även Apels förståelse av konsensus och diskurs vore av betydelse för en teologisk diskurs. Glebe-Møller 1996, 76. Jag tror inte heller att Küng förnekar relevansen av vissa av diskursetikens insikter för det projekt han är med om att utveckla.

[813] Glebe-Møller 1996, 72. Jfr Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 170.

[814] Glebe-Møller 1996, 81–82. Se även min diskussion i avsnitt 2.2.3.

[815] PW, 128, 130–131. Jfr Heiene 1995, 233–235. Heiene menar att Küng understryker att dialogen, i den mån den förs, förs mellan företrädare som uttryckligen tar avstamp i den egna traditionen. Heiene 1995, 233.

[816] PW, 130–131.

gande till Küngs antagande om att man bör hålla fast vid den egna religionen och inte låta sig fascineras av det nya i andra religioner med följden att man överger den egna. Küng tänker sig att man som en del av dialogen skall låta sig förvandlas inom ramen för den egna religionen.[817] Ställer inte detta bl.a. den religions- och tankefrihet i fråga som dialogen samtidigt i förlängningen är tänkt att befrämja? Küng understryker t.ex. i en av sina artiklar artikel 18 i ADMR, som tillstår alla människor rätten att växla religion eller tro. Enligt hans förståelse inbegriper rätten till religionsfrihet en rätt att avstå från religion.[818] Det är på sådana punkter man skulle önska en utförligare argumentation från Küngs sida än vad som är fallet.

Jag antar dock att Küng genom sitt konstaterande bl.a. vill försäkra sig om att andra kan accepterar deltagarna som företrädare för det gemensamma religiösa arvet, att underlätta rörelsen från diskurs till livsrealitet (för att använda Habermas' term). Här är han inne på samma linje som Henriksen, som i diskussion av Habermas' diskursetiska position understryker att deltagarna i en diskurs bör inta ett vidgat perspektiv. De representerar inte enbart sig själva. Resultatet av diskursen måste kunna godtas även av dem som de företräder.[819] Jag tolkar den kritik som Küng här framför mot Habermas som en del av det som vi i avsnitt 3.2.3 såg att Henriksen påtalar som frågan om formalism i Habermas diskursetik. Henriksen kritiserade Habermas för att genomföra en idealisering av diskursetiken som skulle försvåra kopplingen tillbaks till människors faktiska livssfär.

Küng menar att det egentligen överhuvudtaget inte funnes något behov av dialog om ingen längre omfattade föreställningen om att den egna religionen innefattade ett normativt och definitivt element. Och det är just detta som Küng framhäver, att det vore i det globala ethos' intresse att man inte prisgav den egna traditionens normativa och definitiva anspråk.[820] Liksom jag tidigare sagt, är en bärande tanke i projekt Weltethos överlag att det globala ethos' förankring inom ramen för de olika religiösa traditionerna bör understrykas eftersom enbart en sådan förankring förlänar etiska/moraliska normer den obetingade allmängiltiga karaktär som Küng gällande vissa grundläggande normer vill framhäva som nödvändig. Kritiken av en förmodat kontextoberoende diskurs torde då bl.a. hänga ihop med frågan om hur en människa motiveras att ta sitt moraliska ansvar. I kritiken av Habermas och Apel betonar Küng att det med tanke på religionernas och kulturernas konkreta relevans för hur vi uppfattar moraliska normer, och handlar i relation härtill, är diskutabelt om det med hjälp av en abstrakt rationell diskurs går att driva igenom ett verkligt bindande och

---

[817] PW, 134.

[818] Küng 1990, 158. Se dock även Küng 2003, 423.

[819] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 169.

[820] PW, 130–131. Jfr Heiene 1995, 233.

förpliktande ethos på ett globalt plan.[821] Han tar alltså upp ett tema från sina tidigare böcker, som jag har redogjort för i avsnitt 3.2.4 och 3.3. Och här, liksom i avsnitt 3.3, vill jag hävda att Küng pekar på religionernas konkreta relevans för människors värdeföreställningar på ett sätt som utmanar en förenklad diskussion av relationen mellan religion och mänskliga rättigheter (mer om detta i avsnitt 4.3).

Det var samtidigt bl.a. här som jag i avsnitt 3.2.3 ansåg att Küngs kritik av Habermas framstå som oklar. Ty Habermas argumenterar trots allt för att abstrakta moraliska principer bör knyta an till och utvecklas på basis av kontexten - i förståelsen av vissa bestämda konkreta livsformer - för att fungera motiverande på mänskligt handlande. Habermas vill, enligt Henriksen, undersöka om normer som implicit är förhanden i dessa livsformer uppfyller kriterier på att vara universellt giltiga. Innehållet kopplas inte i denna mening loss från de livsformer, som Habermas tillskriver ett motiverande drag. Men diskursetiken tänks kunna tillföra befintliga normer en ny sorts giltighet.

> Motivasjonen må imidlertid nå i første rekke dannes med utgangspunkt i den kraft som finnes i innsikten knyttet til hvorfor moralske innsikter gjelder som gyldige (…), og icke være basert på det umiddelbart gitte inneholdet i livsverden. I så måtte stiller Habermas hele motivsjonsproblematikken på hodet.[822]

Det kunde argumenteras för att Küng är inne på ett liknande spår i det att han vill synliggöra normer som implicit föreligger. Samtidigt verkar han tillskriva dem en allmän giltighet redan därigenom att de kan återfinnas i alla stora religioner (, och även utanför dessa).

3.6.2 En attityd av ståndaktighet och öppenhet

Religionsdialogen förutsätter alltså av deltagarna en trohet mot den egna traditionen, en s.k. ståndaktighet[823] i relation till de egna övertygelserna. Samtidigt kvarstår naturligtvis frågan om hur de olika representanternas övertygelser står till varandra, och Küng antar även att en religionsfred inte kan bli en verklighet utan att frågan om olika religioners sanningsanspråk ”klaras upp”. Den får varken kringgås eller bagatelliseras när möjligheten av en etisk diskurs dryftas. Själv förespråkar han på denna punkt en s.k. ekumenisk strategi,[824] som han menar möjliggör ett accepterande av

---

[821] WW, 136.

[822] Henriksen 1997, 68. Jfr Habermas 1983, 190.

[823] För en grundläggande utläggning av vad Küng förstår med den dygd han benämner ståndaktighet, se Küng 1989, 495–497.

[824] Se t.ex. PW, 114–117. Se därtill Hasselmann 2002, 65–74, för en översikt över Küngs argumentation i dessa frågor under kollokviet ”Weltreligionen, Menschenrechte und Weltfrieden” i Paris den 8–

andra religioner utan att den egna religionen och därmed den egna identiteten fördenskull måste prisges.[825]

Heinonen påpekar att Küng genom livet har kämpat med innebörden av Ireneaus' sats ”extra ecclesiam nulla salus”, utanför kyrkan ingen frälsning.[826] Frågan är dock vad Küng ovan förstår med att ”klara upp”. Den grundläggande frågan i relation till en etisk diskussion är, huruvida det finns en verklighet av värden som är oberoende av våra föreställningar och hur vi – ifall att en sådan existerar – kan få kunskap om denna på ett sätt som vägleder oss när vi vill handla moraliskt rätt. Och som vi sett (3.1.3) understryker Küng i sitt teologiska tänkande de skilda giltighetsanspråk faktautsagor/teoretiska utsagor och utsagor om värde, om det gudomliga eller goda kan komma med. Han skiljer mellan frågan om vad som historiskt sett är rätt eller fel, och vad som för en enskild människa framstår som en existentiellt relevant sanning. Det han eftersträvar med sin ekumeniska strategi torde alltså snarast vara att formulera en förståelse av hur religioner kunde samexistera och erkänna varandra trots det faktum att envar kommer med anspråk på att inneha ”sanningen”.

Utgångspunkten för den ekumeniska strategin är härvidlag att den nämnda ståndaktigheten sammankopplas med en fullständig öppenhet gentemot övriga diskussionsparter. Det gäller att från början erkänna det legitima i de olika synsätt som deltagarna i dialogen representerar. Küng ser inte en ”universalreligion” som ett eftersträvansvärt ideal. En sådan enhet världsreligionerna emellan antas inte vara nödvändig. Däremot menar han att man måste erkänna de frälsningsvägar andra religioner förespråkar som i sig legitima vägar till frälsning.[827] Vari detta legitima skulle bestå utvecklar Küng inte närmare i nämnda sammanhang. Jag antar att det närmast handlar om att en dialog måste bygga på ett grundläggande bejakande av den andre. Ty liksom det kommer att visa sig nedan, så antas inte allt som sker i religionens namn på ett etiskt/moraliskt plan vara legitimt i samma utsträckning. Det inledande ställningstagande som framställs som det ”passande” ifall man ämnar delta i dialogen, dvs. att olika traditioner är lika legitima, bör alltså inte att likställas med utfallet av processen.

10.2.1989, organiserat av UNESCO och Goetheinstitutet i Paris, liksom för kommentarer som Küngs förslag kom att få ta emot och som Hasselmann presenterar i ett urval, hämtat från Küng & Kuschel (Hg.) 1993.

[825] PW, 125; Küng 1989, 497.

[826] Kommentar av Heinonen vid forskardag och sammankomst med diskussion i Åbo i mars 2002. Antagandet diskuteras även i Hasselmann 2002, 20.

[827] Küng 1990, 161. Hasselmann uppfattar att Küngs argumentation för ståndaktighet och dialog försöker anlägga ett utom- och ett inomperspektiv på sanning. Hasselmann 2002, 67.

Sistnämnda antaganden kan jag underbygga med hjälp av Küngs påstående om att ståndaktigheten i den egna övertygelsen utgör en komplementär dygd[828] till det han vill se som den moderna grundläggande (demokratiska) dygd som innebär att man är ”skickad att föra dialog” (Dialogfähigkeit/dialogability). Denna dygd förutsätter i princip det moderna demokratiska samhället och de upplysningsideal detta vilar på, frihet, autonomi och tolerans. Därtill förutsätts en inre beredskap att korrigera den egna ståndpunkten, att acceptera andra som de är och att respektera deras åsikter även när de strider mot de egna.[829] Samtidigt som Küng antar att endast den har ett bidrag att ge som vet att försvara sin ståndpunkt tills han/hon har blivit överbevisad om motsatsen – eftersom det som skiljer en dialog från blotta samtalstekniken är att man fortfarande brottas med sanningsfrågan – så antar han även att den som menar sig ha löst sanningsfrågan eller försöker tvinga sin åsikt på någon annan inte är skickad till dialog.[830] En fråga som här inställer sig är om ett modernt samhälle därmed utgör en förutsättning för att en religionsdialog kan föras? Küng förklarar inte närmare vad det ovannämnda ”i princip” innebär, men det torde betyda att han inte utesluter att en skickelse till dialog kan existera oberoende av den samhällsstruktur som råder.

Henriksen lyfter i sin diskussion om Habermas’ diskursetik som en etisk position fram en annan aspekt av öppenhet, nämligen som en öppenhet om de egna övertygelserna (som en viss ståndpunkt i en fråga grundar sig på). Henriksen menar att den som väljer att inte yppa vissa saker utövar dold maktutövning i en diskurs som idealt skall vara maktfri.[831] Han kommenterar även spänningen mellan tolerans och ståndaktighet.

> Tolerans utesluter inte ett personligt ställningstagande; den fungerar tvärtom bäst när vi också tar ställning till och vet hur vi bedömer det vi tolererar. Att ta ställning kommer också i många fall att vara viktigt för att klargöra vad vi *inte kan tolerera*.[832]

---

[828] Küng 1989, 504. Jfr Benhabib 1997, 9–10, som vill tala om ”konkreta andra” som ett komplement till tanken på att deltagarna har en uppfattning om varandra i generella termer, dvs. som moraliska förnuftiga personer med ett rättvisepathos, föreställningar om vad som vore gott etc. För att i samtalet kunna uppfatta och försöka förstå andras perspektiv måste vi se dem som personer som är något annat (distinct) än vi själva. I våra vardagliga ”etiska” nära relationer menar hon att detta naturligt är fallet.

[829] Küng 1989, 492–493. Jfr Østnor 1995, 244–245; Henriksen 1999, 211, 213, som även de diskuterar relationen mellan identitet och öppenhet.

[830] Küng 1989, 504. Jfr PW, 123.

[831] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 168.

[832] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 177.

En kritik som har riktats mot Habermas är, att han förväxlar frågan om vad som vore ”sanning” med särskilda metoder för hur man når fram till det som är sant. Hans konsensusteori står i kontrast till de s.k. korrespondensteorier som han kritiserar och som, i generella termer, antar att en utsaga är sann ifall den stämmer överens med verkligheten (sakförhållanden osv.). Habermas menar sig dock, enligt Glebe-Møller, enbart vilja visa på att när en utsaga antas vara sann, så ingår häri åtminstone implicit utöver logisk och empirisk bevisföring en hänvisning till en förnuftig eller rationell konsensus. Slutresultatet av en diskurs tänks alltså inte vara beroende enbart av logisk och empirisk bevisning, utan även uppstå ”i kraft av de bättre argumenten”, en kraft han vill kalla ”rationell motivation”.[833] Om vi får tro Henriksen, så påtalar Habermas – på samma sätt som Küng – att normer föreligger från tidigare som delar av människors värdemässiga verklighet (3.6.1). Det som sker i dialogen är att vi kanske kan enas om att vissa av dessa normer vore allmänt giltiga och argumentera för detta på ett sätt som är acceptabelt även för den som traditionsmässigt är oss främmande.[834] Det att tonvikten helt klart läggs vid proceduren framom innehållet utesluter inte, som en bakgrundsfaktor, vissa värdemässiga innehållsliga övertygelser.

Ifall jag så på basis av detta korta resonemang jämför Küng och Habermas, så kan jag konstatera att båda understryker vikten av öppenhet i det att alla deltagare i diskursen tillåts föra fram sina argument för den egna ståndpunkten och de egna normernas riktighet. Däremot tycks Küng – på ett sätt som går i linje med min kritik av vissa drag i diskussionen om de mänskliga rättigheternas legitimitet (2.3) – framhäva individens traditionsbundenhet som något mer konstitutivt för diskursen än vad Habermas gör. Vi kan inte helt ”stiga ut ur” våra moraliska övertygelser för att från en neutral position bedöma deras riktighet. I motsats till Habermas föreställer sig Küng inte att rättfärdigande av moraliska normer och deras tillämpning kan skiljas åt som två skilda processer.[835] Samtidigt tänker han sig att människan i viss mening kritiskt kan ta ställning till den egna traditionen. Perspektivet omöjliggör inte distans i viss mån. Detta inslag i Küngs argumentation skall jag studera i det följande avsnittet. I avsnitt 4.4 formulerar jag sammanfattande en egen position på denna punkt.

3.6.3 Grunderna för kritik och självkritik

I detta avsnitt skall jag studera hur Küng anser att man med framhävande av de två grundläggande dygder som nämndes i det föregående avsnittet, ståndaktighet och det att man är skickad till dialog, skall ta sig an frågan om olika religioners sannings-

---

[833] Glebe-Møller 1996, 73.

[834] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 171–172. Se samtidigt Árnason kritik av Habermas’ försök att svara mot kritiken om att hans diskursetik helt fjärmar sig från deltagarnas ”etiska” verklighet. Árnason 2002, 16–17.

[835] Se Árnason 2002, 15, 18, 21, för tolkningen av Habermas.

anspråk. Jag vill inledningsvis nämna att han avgränsar sin ekumeniska strategi åt olika håll. Samtidigt som han avvisar en position som framstår som exklusiv och framhäver det egna sanningsanspråket på bekostnad av andra, tar han även avstånd från en position som kunde betecknas som inklusiv och relativistisk.[836] Hans sätt att gå en balansgång mellan dessa två ytterligheter i försöket att möjliggöra ett differentierat svar på frågan om olika religioners sanningshalt, är att göra en åtskillnad mellan ett externt och ett internt perspektiv. Utifrån sett, s.a.s. rent religionsvetenskapligt, kan man med rätta tala om olika sanna religioner. Inifrån sett, ur den berörda individens perspektiv, framstår en religion som den sanna. Detta tudelade perspektiv bäddar enligt Küng för möjligheten att låta andra religioner gälla som ”med förbehåll sanna”. Deras sanningsanspråk (Wahrheit) och värde avvisas alltså inte utan antas, ifall de inte motsäger t.ex. kristendomen, kunna komplettera, korrigera och fördjupa densamma.[837]

Jag vill här i kritiskt syfte återvända till avsnitt 3.2.1 och diskussionen om religiösa språkspel. Religiöst språk uttalar sig bl.a. om den mänskliga existensen. I och med detta handlar det om att språkligt artikulera något som även är förståeligt utanför en viss specifik religiös referensram. För att hänvisa till en diskussion hos Kurtén, så kan vi enligt Phillips ifrågasätta det korrekta i en religiös beskrivning av ”fakta” som i någon mening förvränger vår förståelse av en situation, av mänskligt liv.

> “Religion has something to say about aspects of human existence which are quite intelligible without reference to religion: birth, death, joy, misery, dispair, hope, fortune and misfortune. The connection between these and religion is not contingent. A host of religious beliefs could not be what they are without them. (…) When what is said by religious believers does violate the facts or distort our

---

[836] Jag är medveten om att en inklusiv hållning inte nödvändigtvis behöver betyda en relativistisk hållning. Min tolkning är att Küng ser dem som synonymer i relation till religioners sanningsanspråk i den meningen, att en position som antar att alla religioner vore lika sanna kunde ge uttryck för en indifferens i förhållande till just religionerna och de skillnader som existerar dem emellan och därmed ignorera de problem som krävde en lösning. Likaså förkastar han en sådan inklusiv position, som framhäver en religion som den sanna men samtidigt hävdar att alla andra religioner har partiell insikt i denna sanning. Det som Küng vänder sig emot i relation till denna position är, att den sätter religioner i en rangordning som de lägre rankade svårligen kan tänkas acceptera, vilket därmed inte heller främjar dialogen. PW, 106–108. Sistnämnda position ger också uttryck för en sorts indifferens. Heiene menar att Küngs position här avviker från John Hicks. Heiene 1995, 230. Den enda indifferens Küng verkar acceptera är den gentemot en renlärighetsiver som tar sig uttryck i att man upphäver sig själv till alltings mått och är beredd att skaffa de egna sanningsanspråken giltighet med hjälp av makt- och tvångsmedel. Så samtidigt som Küng vänder sig mot en relativism som förkastar tanken på att det skulle finnas något Absolut, så menar han att de mänskliga ”absolutifieringar” som på olika sätt förhindrar en produktiv samexistens över religionsgränser bör förstås som mer relativa. PW, 125–126.

[837] PW, 129. Se även Küng 1989, 500. Som Hasselmann uttrycker det, det dialogiska tillvägagångssättet där man eftersträvar en gemensam språklig förståelse förutsätter ett religionsvetenskapligt perspektiv. Hasselmann 2002, 203.

> apprehension of situations, no appeal to the fact that what is said is said in the name of religion can justify or excuse the violation or distortion."[838]

Kurtén drar slutsatsen att detta öppnar för möjligheten av extern kritik av religioner på vissa punkter. Samtidigt kan det finnas andra element av samma religion vars meningsfullhet undandrar sig extern kritik.[839] Jag vill här enbart peka på denna öppning, som jag kommer att utveckla en mer omfattad förståelse av i kapitel 4 och särskilt avsnitt 4.4. Jag kommer bl.a. att hävda att det finns gränser för hur man kan tala om en "människa" och fortfarande bli förstådd.

Küng gör, enligt mig, en uppdelning som närmar sig den förståelse av religiöst språk som här förts på tal (mer om detta senare). Jag menar att vi kan se denna förståelse som en förutsättning för att han skall kunna nämna kritik och självkritik som delar av en äkta religionsdialog. Själv kommer han inte uttryckligen in på detta. I ljuset av detta konstaterande om att vi inom ramen för wittgensteinsk religionsfilosofi kan avvisa tanken på språkliga praktiker som helt oberoende av varandra, faller delar av Küngs kritik av denna (3.2.1). Han anklagar bl.a. Winch och Phillips för att uppfatta det religiösa språket som ett slutet spel som kan vara meningsfullt utan att överhuvudtaget följa allmänna logiska premisser.[840] Eftersom Küng därtill anser att det vi kritiskt kan bedöma är historiska yttringar och inte religionerna "i sig"[841] verkar det som att han i för hög grad tänker sig att hans förståelse av religiöst språk vore oförenlig med den religionsfilosofiska position som personifieras av bl.a. Phillips.

Küng förbiser den koppling till mänsklig existens som de wittgensteinska tänkarna framhäver som en skärningspunkt mellan olika språkliga praktiker. Samtidigt är det just "det mänskliga" som utgör replipunkt för hans gränsöverskridande dialog kring moral. Küng diskuterar själva innehållet i de sanningsanspråk som religioner och deras företrädare rättmätigt kan komma med i etiskt hänseende, och liksom vi noterade i avsnitt 3.5.4, kan han inte acceptera ett religiöst bud som framstår som omänskligt och uppenbart skadligt för människan.[842] Deltagarna avkrävs en beredvillighet att förändras. Den ståndaktighet som jag ovan nämnt tänks vara dynamisk.[843] Det handlar inte om att förbehållslöst acceptera vare sig den egna religionen eller andra. Tvärtom utgör kritik och självkritik viktiga komponenter av en interreligiös dialog. En

---

[838] Phillips i Kurtén 1987, 50–52.

[839] Kurtén 1987, 50–52. Jag kommer att diskutera detta mer ingående i kapitel 4.

[840] EG, 556–557. Det är förstås att notera att Küng ytterst ser antagandet av Guds existens som en förutsättning för att det religiösa språket skall vara meningsfullt. EG, 557. Se även avsnitt 3.2.

[841] Häring 1998, 235.

[842] PW, 111.

[843] PW, 131.

förutsättning för att man skall kunna kritisera en annan position antas vara att man intar en självkritisk grundhållning, varmed förstås en medvetenhet om att den egna religionens historia rymmer skuld och misslyckanden och att allt som ingår i t.ex. tros- och sedelära, riter och bruk inte i samma utsträckning kan göra anspråk på att vara sant och gott. Gränsen mellan sant och falsk antas alltså inte gå mellan den egna religionen och övriga, utan tvärs igenom alla religioner.[844]

Det som här lyser igenom är Küngs förståelse av det mänskliga livet och den moraliska personen, där en viss sedlig/moralisk grundhållning, som präglar det sätt på vilket man tar ansvar, framstår som mer grundläggande än den egna traditionens normer (3.4). Ansvaret förutsätter en självkritisk attityd. Självkritiken tänks å ena sidan äga rum genom att man blir varse och beaktar kritik utifrån, å andra sidan är kritiken immanent. Sistnämnda kritik menar han att är den skarpaste. Religioner förblir ofta inte det egna ursprunget trogna. Måttgivande, normativt för varje religion är dess heliga skrifter. I flera räknar man därtill med heliga gestalter. Küng vill här tala om ett inre sanningskriterium som även utgör en garant för den egna identiteten.[845] Han vill sålunda skilja mellan ett s.k. bestående trosinnehåll/-substans och det som bör ses som uttryck för ett paradigm i förändring.[846]

Det nämnda inre sanningskriteriet kompletterar de allmänetiska, interreligiösa kriterier på en sann (god) religion som Küng påtalar som nödvändiga för att kunna skilja

---

[844] PW, 109; Küng 1989, 499.

[845] PW, 112. Se även Küng 1990, 162–163.

[846] PW, 138. För att hänvisa till några tankar hos Gerle, traditioner är komplexa och kan fungera både som källor till befrielse och till förtryck. Gerle 2002, 168. Den teori Küng utvecklar genom att använda sig av Thomas Kuhns paradigmteori inom ramen för en religionshistorisk betraktelse går jag inte närmare in på i detta sammanhang. Küng antar dock helt allmänt att det samtidigt kan existera parallella paradigm inom ramen för en och samma religion. PW, 154–158. Se även Hasselmann 2002, 97. I PW skissar Küng upp den modell för hur han tänker sig dessa paradigm inom de tre profetiska religionerna. Han skiljer mellan ”en religions bestående trossubstans” till vilken han räknar budskapet, den avgörande uppenbarelsehändelsen och det som antas vara ”särskiljande” (han nämner inte vad detta mer i detalj innebär). Med ”det skiftande paradigmet” (en makromodell av samhälle, religion och teologi) förstår han med hänvisning till Kuhn: ”Eine Gesamtkonstellation von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen, die von den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft getragen werden”. PW, 156. Jfr Hasselmann 2002, 97–98. Küng stöter dock på kritik hos Spaemann som menar att religiösa paradigm inte uppstår genom att människor ”väljer” dem. Spaemann kritiserar Küng för att anta att en människa just kan välja mellan olika paradigm. Själv förstår han det religiösa paradigmet som den bas på vilken människan träffar sina val. Spaemann 1996, 900. Spaemann ifrågasätter alltså Küngs betoning av att det rörde sig om valmöjligheter. Vi kan ställa oss kritiska till denna aspekt av Küngs tänkande – ifall Spaemanns kritik träffar rätt dvs. Den springande punkten här är vad det är vi fångar in med begreppet paradigm. Jag tänker mig att det Küng vill fånga in är våra ofta outtalade och ickevalda förutsättningar mot bakgrund av vilka vi tänker och handlar som individer. I möte med andra lyfts dessa förutsättningar upp på bordet, det förutsatta blir ifrågasatt. Jag menar att det är rimligt att tänka sig att människan i ett sådant skede kan komma att reflektera och kanske omformulera sina övertygelser.

sant (gott) från falskt (ont).[847] Han sammanfattar dem på följande sätt. Enligt ett generellt etiskt kriterium är en religion sann och god ifall den är human (3.5.3). Enligt ett andra generellt religiöst kriterium är en religion sann och god i den mån den förblir det egna ursprunget eller kanon trogen, dvs. sitt autentiska väsen. Och enligt ett tredje, och specifikt kristet, kriterium ”är en religion sann och god när och om det i teori och praxis går att upptäcka Jesu ande i den”.[848] Direkt kan detta tredje kriterium endast tillämpas självkritiskt på kristendomen. Küng tänker sig även att det indirekt kan tillämpas på andra religioner för att kritiskt kartlägga om och i vilken utsträckning vi kan återfinna något av det vi kallar ”kristen anda” i dem. Analogt kan detta kriterium återfinnas inom andra religioner.[849] En religion kan alltså förvisso inte göra avkall på sina egna sanningskriterier, men de är i första hand enbart relevanta för den själv. Skulle religioner bara understryka de egna kriterierna på sanning vore dialogen utsiktslös.[850]

Enligt Heiene skiljer Küng, liksom jag även tidigare nämnt, mellan de dogmatiska och de etiska aspekterna av den religionsdialog han förordar. Samtalet kring ett globalt ethos - Heiene talar om en global etik - begränsar sig till en humanetisk nivå.[851] Detta förklarar varför Küng ovan under punkt ett vill åberopa sig på humanum som ett allmänetiskt grundkriterium med vars hjälp vi bereds möjlighet att skilja åt det som är gott och ont, sant och falskt inom en religion. Kriteriet på allt moraliskt handlande är humanitet. Det som gynnar människans identitet och låter henne uppnå en meningsfull och fruktbar existens på livets alla plan är gott och rätt. De religioner som idag inte förverkligar mänskliga rättigheter är t.ex. enligt Küng inte trovärdiga[852].

Küngs position har mött på kritik från dem som inte nog kan betona skillnaden mellan religion och moral, både i den meningen att de två kan stå i konflikt med varand-

---

[847] PW, 114.

[848] PW, 127; ”Nach dem **spezifisch christlichen Kriterium** ist eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie in ihrer Theorie und Praxis den Geist Jesu Christi erkennen läßt.“

[849] PW, 127. Häring ger en intressant kommentar till detta. Enligt honom aktiverar Küng det tredje kriteriet s.a.s. inifrån. ”Es gebe eben nur eine Religion mit der er sich (wie auch andere) lebenspraktisch identifizieren kann; so ist das Christentum *für ihn* im Sinne dieser existentiellen Identifikation die einzig wahre Religion.” Häring 1998, 284.

[850] PW, 113.

[851] Heiene 1995, 222–223. Jfr Asheim 1995, 49–50; PW, 80–81. Küngs position är inte oproblematiskt. Ty det kunde tala för en instrumentaliserad syn på religion ifall enbart dess roll som motiverande för moraliskt handlande framhävs. Küng har stött på sådan kritik. Jfr Hauerwas 1986b, 58.

[852] Küng 1990, 163. Kuschel menar att Küng föreställer sig en växelverkan mellan religion och mänsklighet som kan bemöta den kritik som på denna punkt riktas mot Küngs argumentation. Hasselmann 2002, 78–79. Jfr Kuschel i Küng & Kuschel (Hg.) 1993, 208.

ra på ett oundvikligt sätt och i den meningen att religionen (ifråga om sanningshalt) inte kan underställas en ”fristående” etisk bedömning.[853] Den kritiska diskussionen visar på svårigheterna med tanken på att det gick att fånga in en trosläras centrala etiska substans i allmänhuman terminologi.[854] Den fråga jag menar att vi bör ställa oss här är, liksom i fallet med en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter, vem som tillåts delta i dialogen? Vems röst tillåts göra sig hörd? Men för att för tillfället inte utförligare gå in på kritiken utan istället sammanfatta avsnitt 3.6.2 och 3.6.3, så konstaterar jag att deltagarna i den interreligiösa dialog Küng förordar förutsätts ha en trosmässig förankring i den egna traditionen. Samtidigt förutsätts det en fullständig öppenhet av deltagarna på så vis att de från början tillstår företrädare för andra religioner dessas trosståndpunkter, samt tills vidare enbart förväntar sig en obetingad beredskap att lyssna och lära av desamma. En ytterligare förutsättning för dialogen utgör beredskapen att kritiskt reflektera över det egna trossammanhanget. En sådan självkritik utgör även en förutsättning för att utöva kritik gentemot andra traditioner.

Härvid handlar det om att ta sin utgångspunkt i det givna. Religionsdialogen bör äga rum på basis av största möjliga kunskap om de olika religiösa och etiska traditionerna, deras urkunder och heliga gestalter. Dessa bör studeras i sina egna sammanhang med beaktande av den ställning de här åtnjuter. Küng förordar ett historiskt betraktelsesätt. Vad som sist och slutligen blir resultatet överlåts åt själva den process som tänks bestå av samtal och samförstånd. Resultatet är alltså öppet och approachen aposteriorisk. Küng talar för en tålmodig realistisk väg där öppenheten tänks medföra en omvandling av parterna i takt med att förståelseprocessen framskrider och den ekumeniska, interreligiösa gemenskapen djupnar. Omvandlingen innefattar såväl en nytolkning av den egna traditionen som en förändring av sakförhållanden.[855] Det

---

[853] Se t.ex. Hasselmann 2002, 77–78. Spaemann menar att det sker en operationalisering av humanum i mänsklighetens tjänst och att religioner här tänks ge det viktigaste bidraget. Det krävs av dem att de går in i en dialog med varandra och betänker vad de har gemensamt i distributiv mening, omvandlar detta till något kollektivt gemensamt och instrumentaliserar det på ett strategiskt sätt. Spaemann 1996, 894. Benhabib menar att Spaemann står för en nyaristotelisk position, i form av en nykonservativ tolkning av de problem senkapitalistiska samhällen står inför. Problemen beskrivs i termer av förlust av moralisk orientering som en följd av överdriven individualism, libertarianism och liberalismens oförmåga att etablera grundläggande värden. Den politiska liberalismen och moraliska pluralismen ses alltså som huvudorsaker. Benhabib 1997, 24–25. Det gäller att tolka Spaemanns kritik i detta ljus. Küng skulle hålla med Benhabib om att denne utövar en konservativ kritik av moderniteten. Han är enig med denne om att det råder ett norm- och värdevakuum i senmoderna samhällen, och att en radikal pluralism eller relativism på moralens område inte är acceptabel. PW, 43. Samtidigt verkar deras ställningstaganden till moralisk pluralism skilja sig från varandra i det att Küng trots allt här intar en positivare hållning.

[854] Jfr t.ex. Hasselmann 2002, 82–83.

[855] PW, 132–134. Se även Küng 1989, 503. Att omfattande faktakunskap tänks forma basen för dialogen kommer till synes t.ex. i skrifter där Küng träder in i en dialog med företrädare för och experter på buddhism, hinduism, islam samt kinesiska religioner.

som jag vill tillägga är, att inget garanterar att en sådan process i alla ögonblick går i en positiv riktning. ”Möten” kan även leda till att gränser cementeras.[856] Jag tolkar det som att Küng instämmer i detta antagande genom sitt konstaterande om att samstämmighet är något som måste återfinnas ånyo och ånyo.

3.6.4 Det globala ethos som en process

Låt mig så föra samman diskussionerna i avsnitt 3.5 och 3.6. Vi har sett att Küng, trots att han med det globala ethos föreslår en uppsättning värden, regler och principer som vore interkulturella, interreligiösa och universellt tillämpliga och har humanum som kärna, inte vill tala för någon sorts total moralisk konsensus. Dialogens mål är inte att ersätta olika religioners specifika ethos.[857] I omstridda frågor – vad som är en ”omstridd fråga” kan man förstås fråga sig – kan ingen enhetlig praxis enligt honom krävas (3.5.4). Här är möjligtvis Henriksens tanke om ”införståddhet” som ett av dialogens mål upplysande.

> Det viktigste målet for dialog er å skape forståelse for det vi ikke kjente og forstod fra før. Som vi har vært inne på, forutsetter en dialog at en lærer noe om både seg selv og om andre. Det er særlig viktig i en kulturell situasjon der vi ikke lenger har noen felles livsverden. (---) Dialogens mål er sjelden enighet. Men dialogen kan fremme *innforståtthet*, som ligger et sted mellom forståelse og enighet. Å bli innforstått med noe gjennom en dialog, er å anerkjenne grunnene til at andre mener og handler som de gjør, og være i stand til å tåle og tolerere dette på en annen måte enn før.[858]

För att återgå till Küng, så vill han alltså argumentera för en strategi som beaktar den etiska och moraliska mångfalden mellan och utanför religionerna. Han vill tillåta religioner olika normativa förankringar av den elementära moral som vilken han karakteriserar det globala ethos. Även tillämpningen, konkretiseringen tillåts ta sig något olika uttryck beroende på sammanhanget. Jag menar att vi kan anse att detta är ofrånkomligt. Ty även om vi är överens om såväl normer som fakta i en viss situation kan livsåskådningsmässiga faktorer spela in på ett sätt som leder oss att se olika lösningar som legitima.[859] Jag tänker mig att Küng är böjd att instämma.

Öppenhet i fråga om motivering och konkretisering vill jag se som ett led i Küngs försök att öppna upp för en ekumenisk dialog på ett konkret etiskt plan trots de dogmatiska skiljaktigheter som råder olika traditioner emellan. Men samtidigt som en to-

---

[856] Se t.ex. Knutsson 2002, 191–192.

[857] Se t.ex. WW, 132.

[858] Henriksen 1999, 214.

[859] Barbosa da Silva 1995, 198–199.

tal konsensus därmed varken uppfattas som eftersträvansvärd eller möjlig, ser Küng det likväl som önskvärt, att med hjälp av de interreligiösa kriterier som nämnts i avsnitt 3.6.3 garantera ett kontinuum i förhållningssätt och handlande för människans och hela mänsklighetens bästa, ett kontinuum mellan en elementär och en kulturellt differentierad moral. Så trots att Küng accepterar att varje religion har sina specifika etiska måttstockar "utöver" det globala ethos och religionerna även tillskrivs en viss frihet när det gäller att konkret utforma och tillämpa de normer som ingår i detta ethos, understryker han även möjligheten att det existerar ett behov av faktisk förändring, av att på olika punkter ompröva den egna traditionens ställningstaganden,[860] härav betoningen av religionsdialogens kritiska och självkritiska drag. I vissa fall borde vedertagna tolkningar och praktiker bedömas som moraliskt felaktiga i ljuset av humanum och den egna traditionens kärna. I andra fall erkänner Küng möjligheten att det förekommer flera legitima tolkningar och tillämpningar av de moraliska principer, värden och normer man gemensamt omfattar. De ger därmed uttryck för legitim differentierad moral. Ett fasthållande vid tanken på något allmängiltigt ses alltså inte som oförenligt med erkännandet av moralisk mångfald. Küng bejakar inte en normativ relativism, och han ställer sig kritisk till det han kallar en regional etik, dvs. en etik som helt bortser från att det kunde finnas allmängiltiga moraliska konstanter.[861]

Frågan är vem som skall göra bedömningen av vad som vore det legitima sättet att förhålla sig i ljuset av en viss religiös tradition. Jag återkommer till den kritiska fråga om perspektiv och tolkningsföreträde som jag redan nämnt i relation till begreppet mänskliga rättigheter. Ytterst är det troligtvis anhängaren av religionen ifråga i den levnadssituation han/hon befinner sig. Küng argumenterar allmänt för att det ytterst är individen som ställd inför en situation som kräver ett moraliskt avgörande fäller omdömet om hur han/hon skall handla. Det allmängiltiga får alltså i det praktiska livet varierade tolkningar, ingen lösning kan göra anspråk på absolut giltighet. Det moraliska är följaktligen något konkret gott eller riktigt.[862] Ett sätt att i relation till

---

[860] Jfr t.ex. PW, 134, 164; WW, 137. En annan sak är sedan att vi inte lever upp till det vi bekänner oss till. Jfr Wiesner 1999, 146–147.

[861] Frågan är hur Küng förstår kontinuiteten mellan normer och tillämpningen av dessa. Det framstår som om de interreligiösa kriterier han förordar är tänkta att garantera en viss kontinuitet. Samtidigt kan man fråga sig hur lyckligt detta är. Frågan är på vilket sätt den yttre kritiken kommer in, samt vilka anhängares bedömning som bör tas i betraktande inom ramen för den religion som ju vanligtvis rymmer ett stort antal olika förställningar om densamma. Tanken kan hittas i flera kommentarer till Küngs globaletiska projekt. För egen del undrar jag om talet om interreligiösa kriterier leder tankarna i en olycklig regeletisk riktning som delvis fördunklar den ansvarsetiska inriktning som Küngs tänkande om moral uppvisar.

[862] Det verkar som att han här går på Hegels linje, som enligt Glebe-Møller uppfattade moral som något konkret och förbundet med vissa bestämda livsformer. Küng skulle härmed åtminstone inte på denna punkt sälla sig till Kant som förstod moral som något abstrakt och universellt. Glebe-Møller 1996, 79.

denna betoning av situationen trots allt peka på något som överskrider situationens gränser, på ett sätt som understryker det globala ethos kärna kunde vara det följande. Tanken ligger inte fjärran att moraliskt handlande inte kan utveckla sig *ad hoc*, utan att det uppvisar en kontinuitet i det att det genomsyras av den grundläggande ansvarsfulla inställning som Küng föreställer sig är präglad av mänsklighet. Liksom Henriksen konstaterar, utgör den mänskliga personen ett situationen överskridande element.[863]

Fokus läggs då på individen, och som jag förstår Heinonen är det framförallt här det globala ethos som en process kommer till uttryck, i de konkreta avgöranden människor gör i sin vardag. Att det är den enskilda människan som fäller avgörandet om hur hon skall handla för att handla rätt är, enligt Küng, att se som ett uttryck för den autonomi människan åtnjuter på det moraliska planet. Han sätter relativt stor tilltro till den moraliska personens förnuft. Denne måste på det mellanmänskliga området själv finna och tillämpa normer och göra avvägningar mellan olika värden. Küng för ett resonemang som går ut på att det finns flera sätt att leva människovärdigt, rätt och gott. Samtidigt som människan sålunda själv ansvarar för hur moralen utgestaltas och fattar sina avgöranden med beaktande av t.ex. empiriska fakta och egna erfarenheter, så hör till detta självständiga, välinformerade val även att man väljer vem man vill lyssna till för råd och vägledning. På denna punkt betonar Küng det sammanhang människan är insatt i. Det moraliska handlandet äger rum i medvetenhet om och med beaktande av den religiösa traditionen och sociala gemenskapens normbestånd. Med tanke på denna diskussion blir det naturligtvis viktigt för Küng att det globala ethos betonas som en grundläggande del av den egna religiösa eller etiska traditionen.

Frågan är hur medvetet detta ”val” egentligen är i alla avseenden. Som individer fostras vi in i en gemenskap och en moral som ger oss språkliga förutsättningar för att göra moraliska bedömningar. Denna tanke bejakar Küng, och han menar att detta faktum inte omintetgör vår autonomi i moraliskt hänseende. Däremot måste vi tolka individens autonomi på ett mer nyanserat sätt än vad som sker inom ramen för en rationalistisk förståelse av moral. I avsnitt 4.3.3 och 4.4 skall jag formulera en förståelse av detta i relation till begreppet mänskliga rättigheter.

---

[863] Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 203. Jfr Hoppe 1995, 326. Här understryker dock Kuschel bestämt i kritik av Huber att vi inte får se projekt Weltethos som ett strikt dygdetiskt projekt trots att Küng också lyfter fram olika dygder. Det som det handlar om är enligt honom är *ansvar*setik, vilket vi i avsnitt 3.5.1 också var den karakterisering Küng gör. Kuschel menar att Huber vill spela ut en dygdetik mot en ansvarsetik. Kuschel förstår inte varför man skall göra detta. Kuschel 1993b, 19. Ansvarsetik framstår här som något vidare än en ren dygdetik.

3.7 Sammanfattande utblick

I olika skeden av kapitel 4 kommer jag att till språngbreda för diskussionen ta frågan om hur synen på människan som moraliskt subjekt skiljer sig åt, om jag jämför Küngs förståelse med de tendenser till att greppa moral och människan som en moralisk varelse, som jag i kapitel 2 konstaterade finns i en människorättslig diskurs. Med diskussionen i detta kapitel i tankarna, kan man fråga: hur skiljer sig exempelvis Küngs position i fråga om betoningen av människans rationalitet och autonomi i moraliska frågor från sådana människorättsteoretikers tankar kring människorättsbegreppet som jag analyserade i avsnitt 2.3.2 och 2.3.3? Och hur positionerar han sig i förhållande till de olika teoretiska modeller som jag presenterade i det inledande avsnittet till kapitel 3? Jag menar att Küng betonar såväl människan som moraliskt subjekt, som att moraliska riktlinjer och resultatet av våra handlingar har betydelse. Frågan är om de deontologiska tendenserna överväger i hans tänkande. Jag uppfattar att fokus i hans allmänna diskussion kring moral och etik väger över åt en fokusering på den människa som skall handla och ta ansvar och hur det att hon är en del av en vidare gemenskap inverkar på hennes förståelse av sig själv som moralisk person. Men risken är – som jag ser det – att regeletiska resonemang hamnar i centrum när det globaletiska projektet kommer på tal. Åtminstone har sådan kritik riktats mot hans projekt, och det verkar som att Küng även skulle glida i sin presentation av innebörden av *ethos* här. För egen del tänker jag här speciellt på försöken att fånga in ett mänskligt ansvarstagande i form av deklarationer om mänskliga skyldigheter (mer om detta i avsnitt 4.2) och ett globalt ethos. Det leder tankarna i riktning mot en förståelse av moral och rätt som analoga fenomen. Och i avsnitt 2.3.2 kritiserade jag ett försök att fånga in mänskliga rättigheter som ett utomrättsligt fenomen på ett sätt som närmar sig den juridiska diskursen om dem, och *human rights law*. Jag pekade på det vi kan kalla rätts- eller rättighetsmetaforens gränser.

Med anledning av dessa tendenser till ett regeletiskt tänkande hos Küng har det varit viktigt för mig att studera religionens roll i relation till mänskligt moraliskt handlande. Liksom vi kommer att se i avsnitt 4.3, närmar sig människorättsteoretiker ofta fenomenet religion med viss försiktighet, bl.a. som en följd av de utmaningar man tänker sig att detta innebär för den föreställning om individens frihet som finns i hjärtat av människorättsdiskussionen. För tillfället vill jag enbart i ljuset av diskussionen i kapitel 3 mena, att vi hos Küng finner en antropologiskt förankrad förståelse av religionen. När vi vill studera religiöst liv och religiöst språk är det genom att studera människan som detta är möjligt. De frågor vi kan ställa oss ur dogmatiskt, etiskt och religionsfilosofiskt perspektiv handlar om livets och språkets meningsfullhet. Och Küng pekar på den roll religion kan spela som horisont och meningsskapande berättelse för det moraliska subjektet. Samtidigt råder det en spänning mellan mening och sanning i Küngs tänkande i det att han inte vill släppa frågan om sanning, utan postulerar att livets och språkets meningsfullhet ytterst förutsätter existensen av något utanför själva språket och den verklighet vi erfar med våra sinnen. Människans tillit till verklighetens meningsfullhet, som tar sig uttryck i att hon väljer att

handla moraliskt, vore annars ytterst grundlös.[864] Det handlar här för Küng bl.a. om att ge en yttersta religiöst färgad motivering åt föreställningen om att människan har ett värde, från vilken allt annat i diskussionen om moral härleds.

Jag uppfattar det dock som att moraliskt handlande i det dagliga livet inte står och faller med detta postulat. Det faktum att vi som människor lever i relationer med varandra, i ett sammanhang, präglar oss i moraliskt hänseende. I och med att vi lever i växelverkan med vår omvärld och andra människor tvingas vi fatta moraliskt laddade beslut, som följer av att vi som människor är beroende av att denna samlevnad fungerar för att vi skall utvecklas som individer och kollektiv. När det gäller Küngs position blir detta tydligt genom att de grundläggande direktiv som han uppfattar att är allmänmänskliga (sanning, tolerans, jämlikhet, icke-våld) utsäger något om vad som krävs för att leva samman, inte något om vilka värden som vore ”out there”. Redan detta är tillräckligt för att slå fast att moral för Küng egentligen på djupet handlar om vad som är mänskligt.[865] Jag återvänder alltså än en gång till antropologin, och karakteriseringen av Küngs etik som ”humanistisk”. Heiene konstaterar det som Küng försöker göra, nämligen att en globaletisk dialog måste ta sin utgångspunkt i antropologin. De olika religionerna skall ges utrymme att beskriva hur de förstår det att humanitet vore etikens grundläggande kriterium. Heiene menar dock att detta inte är tillräckligt som diskussionsunderlag.[866]

Men det är denna faktiska ”humana” enhet som Küng vill lyfta fram i ljuset genom sitt projekt Weltethos. Han tänker sig att vi, trots det faktum att moral bl.a. gäller specifika handlingar, de handlingar som definierar våra relationer som goda eller dåliga, och (för att använda min terminologi) fångas in i språklig form i konkreta normer etc., och trots att en religiös förankring av ett etiskt budskap ger det en särprägling, kan känna igen något av våra moraliska övertygelser i utsagor som företrädare för andra religioner eller livsåskådningar gör och det sätt på vilket de handlar. Detta något som spirar fram tydliggörs i samtalet.

Jag vill kontrastera Küngs perspektiv mot Habermas’ genom att ta fasta på en distinktion som Østnor gör. En global, universell eller gemensam etik – och i förlängningen till det jag diskuterade i avsnitt 2.3.2 kan vi tänka oss att det finns de som anser att mänskliga rättigheter i någon mening förkroppsligar detta slags enighet – kan

---

[864] Küngs resonemang verkar falla tillbaka på av Aquinos kosmologiska argument, dvs. Gud är det nödvändiga väsen förutan vilket universum vore meningslöst, obegripligt. Hick 1990, 23–24.

[865] Det handlar om att skilja mellan en nödvändig och en tillräcklig förutsättning för det som man uppfattar som moraliskt förpliktande. Jfr Wetlesen 1995, 72. Bland annat frågar sig Fahrenbach om inte Küng med sitt tal om en theonom motivering egentligen vill peka på behovet av en s.k. transcendent auktoritet som grund för redan allmängiltiga och obetingade etiska krav som skall åtföljas.

[866] Heiene 1995, 233–234.

antingen uppfattas som en etik som riktar sig till alla människor med ett krav på allmängiltighet, eller som en etik som riktar sig till alla människor och menar sig knyta an till föreställningar om moral som kan återfinnas i alla eller de flesta mänskliga sammanhang.[867] Küng står för det senare synsättet. (Jag tar här inte ställning till distinktionen etik – ethos.) Küng vill undgå den fällan, att en diskussion kring moral med nödvändighet blir abstrakt i en destruktiv mening, i betydelsen irrelevant, eftersom vi inte längre kan se att diskussionen fångar in det vi förstår som moral.

En sådan kritik träffar Küng likväl på. Han får motta kritik från de två alternativ han inte själv kan godta, från långdragna rationalistiska (3.2) och partikularistiska positioner (3.3, 3.5). Jag menar att han även får utstå kritik från den position som liksom Walzer vill fånga in en elementär allmänhuman moral i det ögonblickliga, fånga in något man ser som spontana moraliska uttryck. Samtidigt menar jag att spontaniteten i identifikationen med en annan människas erfarenhet – och, vilket jag kommer att utveckla i kapitel 4, exempelvis med en annan människas människorättsanspråk – eller det att vi intuitivt uppfattar situationen som krävande något av oss, inte är oberoende av vilka vi är som personer. Då kan en förbindelse skapas till Küngs tal om en grundläggande inställning till livet (ethos) som präglas av ansvar och är mer eller mindre artikulerad – eller möjlig att artikulera.

Küng vill även gardera sig mot föreställningen om att vi fullständigt kan fånga in det som är gott respektive rätt. Detta gör han genom att anta att det är på basis av negativa mänskliga erfarenheter som abstrakta föreställningar fylls med innehåll. Och liksom vi sett i avsnitt 3.4 menar han att våra erfarenheter i en viss situation inte kan omformuleras till en absolut norm som det bara vore att applicera och i och med det handla moraliskt korrekt, om än vi intersubjektivt kan vara överens om att en viss situation ger uttryck för något kränkande alternativt berömvärt (3.5.4). Frågan som jag ställer mig är, och för att knyta an till Walzer, hur djupgående denna samstämmighet är – och hur djupgående den måste vara. Kan vi säga något utöver att konstatera att mellanmänskliga relationer är mångtydiga, och att det är parterna i en relation och en dialog som stipulerar dessa relationers karaktär genom sina kontinuerliga tolkningar.[868] Küng verkar för egen del inte förutsätta en långtgående teoretisk överensstämmelse som nödvändigt, eller ens se den som möjlig. Men en viss värdegemenskap är nödvändig för att ett mänskligt sammanhang skall fungera väl i ett längre perspektiv. Detta är det inte svårt att hålla med om, frågan är vilka våra ambitioner kan vara när det gäller att beskriva en sådan enhet. Går det att fånga in denna enhet i normens form? Och ifall vi försöker – vad är det vi då fångar in av *moralisk* verklighet?

---

[867] Østnor 1995, 241.

[868] Jfr Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 91.

Därmed är jag tillbaka där jag avslutade det förra kapitlet. Mänskliga rättigheter som juridiska normer strävar efter att normativt beskriva den mänskliga verkligheten i vissa grundläggande avseenden. Och jag har, för att knyta an till det förra stycket, velat förstå begreppet mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp som fortsättningsvis utläggs i ljuset av kränkningar som formuleras i människorättsterminologi. Samtidigt har rättsmetaforen sina begränsningar, den förmår inte helt fånga in de relationer vi människor står i som individer, och som *de facto* är av betydelse när frågan om en rättighets vara eller icke-vara som en reell verklighet diskuteras. Det jag vill hävda är att juridiken inte heller kan sträva efter att beskriva alla dessa relationer. Rättsmetaforen är inte passande i alla fall. Jag skall återkomma till detta i kapitel 4. Det jag däremot kan lyfta fram och vilket Küng, som det kommer att visa sig i kapitel 4, vill mena, är att rätten och moralen överlappar varandra språkligt.[869] Och Küng anser att den globaletiska diskussionen kan vara människorättsdiskursen till gagn och styrka rättigheternas legitimitet och globala realitet. De kritiska frågor som jag i det följande skall diskutera rör detta specifika möte mellan rätt och moral, och religion, och dess gränser. Min analys görs ur det perspektiv som jag som teologisk etiker har på mitt material.

[869] Ytterst bottnar hans tro på denna möjlighet till dialog i föreställningen om att alla världsreligioner försöker beskriva en ansvarsfull hållning till människan. Denna hållning fångas bl.a. in genom vissa värdeföreställningar som skulle förena religiöst moraltänkande och människorättslig dokumentation.

4 OM MÖTET MELLAN ETT GLOBALT ETHOS OCH DE MÄNSKLIGA RÄTTIGHETERNA

4.1 Inledande diskussion

Jag har i kapitel 3 med utgångspunkt i ett studium av Küng undersökt det religiösa språkets betydelse i förhållande till individens moraliska handlande. I den sista delen av kapitel 2 antydde jag försiktigt att rättens och moralens språk överlappar varandra när en människa omfattar ett tal om mänskliga rättigheter. I detta kapitel vill jag föra samman de tre; rätten, moralen och religionen, genom att ta mitt avstamp i ett studium av relationen mellan Küngs globala ethos och de mänskliga rättigheterna. Av avsnittens rubricering framgår att kapitel 4 är ett försök att fånga in olika centrala frågeställningar under vissa övergripande rubriker. Annorlunda uttryckt, i rubriksättningen återspeglar sig grundläggande frågor som jag menar att diskussionen om mänskliga rättigheter och ett globalt ethos rör sig kring.

Jag vill inleda med att kort sammanföra resultat från de två föregående kapitlen och sätta det som analysen där har frambringat i relation till varandra och samtidigt även något föregripa den analys som jag ämnar genomföra i detta kapitel. Låt mig börja med den människorättsliga diskussionen. Jag kom i kapitel 2 att konstatera att de mänskliga rättigheternas anspråk på att vara allmänt giltiga tvingar teoretiker att fundera vidare kring frågan om rättigheternas moraliska och juridiska giltighet trots att det finns en omfattande internationell människorättslig kodex att tillgå. Jag visade hur de juridiska normerna på intet sätt är absoluta, eller allmänt omfattade i rättslig mening. Ett försök att tala för allmängiltighet då man ser ett behov av detta blir att förankra talet i en moralisk verklighet. Det, som analysen av den diskussion som förs om en moralisk dimension hos människorättsbegreppet, visade var bl.a. det som även Seyla Benhabib konstaterar, nämligen att teoretiker som i Kants efterföljd vill diskutera i universella termer inte sällan överför ett juridiskt sätt att uppfatta mänskliga relationer till den etiska diskussion som förs kring desamma. Det man primärt frågar sig är hur vi kan fånga in det *rättvisa* i dessa relationer. Men som Benhabib uttrycker det: "Again to introduce a Hegelian locution, ethical life encompasses much more than the relationship of right-bearing generalized others to each other."[870] Jag

[870] Benhabib 1997, 10–11. Se Benhabibs diskussion av Habermas i Benhabib 1997, 71–72. Habermas tänker sig här att vi idag i efterdyningarna av moderniteten enbart kan tänka oss en deontologisk mo-

problematiserade drag i denna diskussion genom att framhålla människans ofrånkomliga förankring i ett vidare meningssammanhang, och nedan återkommer jag till detta.

När jag i kapitel 2 analyserade begreppet mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp, slog jag fast att det bör förstås som dynamiskt och föremål för fortsatt diskussion, det får inte tas som en självklar storhet vare sig i juridiskt eller i moraliskt hänseende. För att ytterligare klargöra min position vill jag relatera mitt resonemang kring begreppets dynamik till en vidare diskussion, och jag väljer här att diskutera Anthony Clark Arends tankar i verket *International Rules: Approaches from International Law and International Relations*. Clark Arend anser att rättsregler inte är statiska och stela (ossified) utan dynamiska, men han tar likväl avstånd från en föreställning av folkrätten som en process. Han riktar kritik mot företrädare för den s.k. New Haven Skolan, vilka hävdar att adjektivet dynamisk är oförenlig med föreställningen om rätten som en uppsättning regler, varför det vore riktigare att tala om rätten som en process.[871] Jag frågar mig vari motsättningen egentligen består. Går det inte att förena idén om rätten som en process med tanken på att den utgörs av ett antal dynamiska regler?

Jag frågar mig om det handlar om en rädsla för att det som man menar att kännetecknar ”lagen” går förlorad. Clark Arend menar att lagar blir till genom en process och ändras genom en process. Men att lagen i sig inte är process. Om så vore, vore det enligt Clark Arend omöjligt för oss att konstatera det vi faktiskt kan konstatera, nämligen att det vid en specifik tidpunkt går att peka ut vissa konkreta regler som olika aktörer på den internationella arenan uppfattar att utgör rättsregler. Och det är detta fenomen som enligt Clark Arend avgör vad som är ”internationell lag”. En regel är en rättsregel ifall den är bindande, och den är bindande ifall de som berörs av den uppfattar att den är bindande och att det är korrekt att ett regelbrott bestraffas.[872]

> We believe that international rules are binding because the constitutive agents of the international system – states – regard them as binding and believe that a sanction, while perhaps not forthcoming, would be an *appropriate* response to their violation.[873]

Men i kontrast till en viss rättspositivistisk position är det inte möjligheten av sanktion som gör att vi kan tala om rättsregler på det internationella planet. I de flesta fall

---

ral där prioritet ges åt det rätta framom det goda, där vi fokuserar på vad som är rättvist. Habermas inrymmer att diskursetiken här har en svaghet.

[871] Clark Arend 1996, 307 (not 5). Jfr Kennedy 1996, 230–231.

[872] Clark Arend 1996, 290–291.

[873] Clark Arend 1996, 291.

saknas tvärtom, liksom vi kommer att se i avsnitt 4.2.1, möjligheten att straffa förbrytare[874]. Clark Arend hävdar därför att skälet till att en regel upplevs som bindande, och därmed utgör en rättsregel på det internationella planet, är att den uppfattas som *legitim*. I kontrast till en naturrättslig position, som Clark Arend avfärdar som oförenlig med det folkrättsliga systemet (trots att det kanske vore önskvärt) eftersom en regels bindande verkan i så fall skulle följa av att den naturliga lagen påbjuder den, menar Clark Arend att en regel blir lag genom samtycke.[875]

Min fråga till Clark Arend, och de han väljer att kritisera, är om ett sådant resonemang – på ett generellt plan – verkligen är oförenligt med tanken på lagen som en process, och omvänt. Och nu tar jag inte ställning till sådana punkter där Clark Arend kunde diskuteras kritiskt.[876] Clark Arend menar att det, huruvida en regel är bindande eller inte bekräftas genom praxis, dvs. genom att regeln uppfattas som bindande och följs. Staters och andra aktörers på den internationella arenan handlande bekräftar en regels/norms status som rättsregel.

> When policymakers of a state act, when the Secretary General of the United Nations speaks, when a human rights group appeals to a state, they all refer to

---

[874] Jfr Ricœur 1986, 10–11; "International law does not have at its disposal the means to impose respect for human rights laws and punish violations, although it does have ways of implementing them: submission and examination of complaints, periodical reports from states concering the fulfilment of their obligations, commissions of inquiry, study groups." Sedan Ricœur skrev dessa rader har en viss utveckling ägt rum. Men när det gäller frågan om en instans som övervakar att stater lever upp till sitt ansvar, så är det just här något av folkrättens svaghet ligger. Folkrätten är i viss mening voluntaristisk och bygger på tanken på staters suveränitet. Alla statliga aktörer befinner sig på samma plan, dvs. det handlar inte om en hierarkisk utan om en "konstitutionell" ordning, och sluter fördrag med varandra på frivillig basis (i den mening som det politiska spelet nu tillåter "frivillighet"). När det gäller att inskränka suveräniteten genom en möjlighet att granska staters beteende gentemot sina medborgare, döma dem och utmäta straff, så har Europa kommit "längst" i människorättsligt hänseende. Men i övrigt så har världssamfundet i avsaknad av inte minst en funktionerande internationell domstol i mänskliga rättigheter få möjligheter att på *rättslig* väg skrida till åtgärder när stater inte frivilligt tar det ansvar de har förpliktat sig till när de ratificerade ett visst fördrag. I den meningen är det staten som därmed garanterar en individ vissa rättigheter, om den gör det, och vi har en juridisk relation mellan två parter. Men det internationella samfundet fungerar inte desto mindre som ett övervakningsorgan som påtalar orättvisor, och där risken för att man skall bli stämplad verkar leda stater att följa internationella fördrag. En funktion som jag menar att i viss mening kan fångas in av den utvidgade förståelse av rättighetsbegreppet som jag presenterade i avsnitt 2.1. Jfr även Hoppe 1995, 327–328, 332–333. Det att *human rights law* ger individer verktyg att konfrontera den egna staten gynnar inte här en välvillig inställning å staters sida gentemot det internationella människorättsliga systemet. Hoppe 1995, 327.

[875] Clark Arend 1996, 291–292.

[876] Vad skiljer t.ex. en rättsregel från en moralregel? Vi kan mena att det till båda begreppen hör att de uppfattas som bindande. Om det är "samtycket" som avgör, finner jag inte här någon skillnad med utgångspunkt i Clark Arends beskrivning av som att man samfällt uppfattar en regel som bindande, vilket visar sig i praxis. Clark Arend har ett behov att understryka att internationell rätt inte är moral/politik. Clark Arend 1996, 292–293.

> international ”law”. They all behave with the understanding that the rules about which they speak are in fact law, not rules of the game or nonbinding moral norms. (---) In short, international actors call these rules law, and act as though these rules were law. Thus, even though the rules might be created differently from domestic law, they still have been constituted as law by the authoritative decision makers of the international system.[877]

Jag vill hävda att begreppet lag/rätt i sig implicerar att det rör sig om en bindande norm. Det hör till spelets regler att lagar vill reglera människors handlande normativt. Det hör därtill till spelet att huruvida något är en lag eller inte, och hur en lag förstås, blir klart ifall vi studerar praktiken. Av praktiken kan vi även utläsa om en lag uppfattas som legitim eller inte. En lag kan dock efterföljas även om den inte uppfattas som legitim. Liksom Clark Arend konstaterar, kan det finnas flera skäl till varför en stat väljer att handla så som folkrätten förutsätter[878]. (Clark Arend borde kanske därför trots allt skilja åt rättens legalitet från dess legitimitet, om inte annat så för att fånga in denna aspekt.) Av det att rättsreglerna står i ett sådant förhållande till praxis, följer den dynamik som tar sig uttryck i det att de tolkas/utläggs, men enligt mitt tycke också i att de omtolkas/ändras, och i att de skapas. Även häri visar sig rättens dynamik – jag menar alltså att Clark Arend har en för snäv tolkning av ”process”. Därtill är föreställningen av rätten som en process förenlig med tanken på att det juridiska ”språkspelet” som ett element har lagar/rättsregler. Med process/dynamik försöker jag fånga in att det rör sig om en mänsklig praktik som på intet sätt är statisk över tiden. Men detta utesluter inte möjligheten av ett element som regler, tvärtom bekräftas denna föreställning av hur människor förhåller sig till lagar (som en del av rätten). Men det är inte att förglömma, att detta att ”förhålla sig till” alltid innefattar ett moment av tolkning – varigenom rättens dynamik och element av process åter igen visar sig. Det som diskussionen här visar, är att begreppet legitimitet är centralt när vi diskuterar mänskliga rättigheter. Och jag skall återkomma till och utveckla en förståelse av begreppet legitimitet, kopplat till talet om mänskliga rättigheter och ett individuellt ansvarstagande.

För att kort sammanfatta min position, så har jag genom denna avhandling velat gå till rätta med vissa uppfattningar av begreppet mänskliga rättigheter, som jag kunde karakterisera med hjälp av adjektiven statiskt, slutet, rent juridiskt och individualistiskt. I kontrast till detta vill jag, i relation till det jag ovan hävdat, förstå begreppet mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp som måste vara öppet för nytolkningar, som har såväl en juridisk som en moralisk sida, och som delvis tar (2.1.5)–

---

[877] Clark Arend 1996, 293. Ett fördrag som inte understöds och därför inte tillämpas kan enligt Clark Arend inte uppfattas som lag. Clark Arend 1996, 293. Av citatet att döma har Clark Arend ett behov att hävda folkrättens ställning som just rätt gentemot ett ”nationell rättsligt paradigm”, och även mot en syn på folkrätten där rätt och politik kopplas nära samman.

[878] Clark Arend 1996, 305–306.

och framförallt måste ta – individen som en social varelse på allvar när ”det görs ett försök att i någon mening normativt beskriva verkligheten” med hjälp av människorättsterminologi. Ty om vi tänker oss att mänskliga rättigheter per definition artikulerar krav som har att göra med det mänskliga livets grundvillkor, är innehållet i de abstrakta juridiska formuleringarna samtidigt beroende av den situation som den enskilda människan står i och det nätverk av relationer som präglar denna situation. Av detta följer att de konfliktsituationer som vi försöker artikulera i människorättsterminologi inte enbart utgörs av situationer där en stat behandlar medborgarna på ett otillbörligt sätt, utan att det att en rättighet inte utgör en faktisk verklighet kan vara en följd av att relationer brustit på flera plan. Även om det är relationen mellan individ och stat som juridiska rättigheter primärt fångar in, så följer av det faktum att individen är en social varelse att rättighetens anspråk riktar sig utöver den binära relationen. Sen är det en annan sak om vi kan fånga in denna dimension av anspråket i rättighetsterminologi, vilket jag skall återkomma till i detalj i avsnitt 4.2.[879] Det viktiga är dock att vara medveten om att fler rättigheter i viss mening inte gör oss mindre beroende av andra människor.

Om *human rights law* (och begreppet mänskliga rättigheter i sig) inte förstås på ett dynamiskt sätt kommer den till korta. Antagligen måste rätten delvis komma till korta, den har helt enkelt sina begränsningar. När det gäller rättsmetaforens begränsningar, så ställde jag mig i kapitel 2 bl.a. frågande till tanken på att den kan hjälpa oss att fånga in en moralisk verklighet. Jag kom att konstatera sådant som jag menar att Benhabib ovan pekar på. Den rättsliga diskursen är upptagen med frågan om *vad som är rätt*. *Human rights law* frågar sig vad alla människor som människor har rätt till, och måste få infriat för att vi skall kunna anse att deras liv är drägligt. Rätten identifierar aktörer ansvariga för att dessa rättsanspråk infrias, primärt statliga aktörer.

När rättsmetaforen överförs till en moralisk diskussion tycks den bidra till en rationalistisk moralförståelse som exempelvis tror sig kunna skilja det som är rätt från det som är gott på ett klart sätt, och fånga in det moraliskt centrala i det mänskliga livet i principens och regelns form. Moral blir till något yttre, till normer som människor – som de förnuftiga varelser de är – på rationella grunder kan hålla med om att är berättigade. Det kan ges ”goda skäl” för att ett omdöme om hur en viss relation/vissa relationer bör karakteriseras är korrekt. Och omdömet tänks kunna bejakas av alla, oberoende av trosmässigt och annat sammanhang. På samma sätt kan det hända att man argumenterar för det som vore gott. Det jag här alltså vill göra läsaren uppmärksam på är hur det som är rätt eller gott antas vara moraliskt korrekt oberoende

[879] Taylor uttrycker detta som att en rätt till utbildning enbart kan bli en verklighet genom kollektivt handlande, genom att samhället i stort respekterar och befrämjar denna rättighet. Detta innefattar även det sociala sammanhanget bestående av medmänniskor. Taylor 1986, 56. Ett barn kan gentemot staten göra gällande en rätt till utbildning, men det kan falla på vårdnadshavaren eller en annan part att se till att barnet får den utbildning det har rätt till.

av det sammanhang i vilken utsagan i fråga fälls. Detta är som jag ser det, ett sätt på vilket man försöker komma till rätta med pluralismens problem i relation till mänskliga rättigheter.[880] Men jag skall återkomma till detta i avsnitt 4.3 och 4.4 och hävda, att det man tar ställning till är ett skenproblem som följer av en förståelse av moral som kan problematiseras.

En sådan förståelse av moralen som något yttre i förhållande till individen finner jag i tänkandet kring de mänskliga rättigheternas legitimitet och mänskligt ansvarstagande som tagit influenser av kantiansk argumentation. Jag menar att denna karakterisering av det moraliska kommer till korta. Förståelsen av människorättsnormernas legitimitet, som här står i fokus, blir haltande när den förbinds med en rationalistisk moralförståelse som underskattar det vidare tros- och livsåskådningsmässiga sammanhangets betydelse för det vi människor uppfattar som rätt och gott.[881] Med Küng har jag hävdat att människan som moralisk varelse är insatt i ett sammanhang som bildar en meningsskapande horisont för hennes liv. Det ger henne ett språk med vars hjälp hon identifierar moraliskt brännande situationer och fäller avgöranden. Detta sammanhang kan hon inte stiga ur på något absolut sätt. Hon är präglad av de moralföreställningar som här råder. Men samtidigt ligger det yttersta ansvaret för hur hon förhåller sig till sina medmänniskor hos henne själv. Enligt Küng bör hon vara präglad av en attityd av medmänsklighet och humanitet och det yttersta rättesnöret i varje situation bör vara vad som främjar den andres liv.

Jag är böjd att instämma i Küngs argumentation eftersom jag menar att det som ställer oss inför ett avgörande i mötet med en annan människa eller i samröre med natur och djur inte bara rör det som är rätt eller gott för stunden. Det är ett *ad hoc* sätt att förstå mänskligt liv. Har inte detta möte en plats i något större, i den/de berörda människornas liv som helhet? (En gängse tanke är att ”det rätta” hjälper oss människor i vår strävan efter det som är ”gott”.) Nu tänker jag bara i logiska banor, utan att uttala mig om det empiriska och vad vi kan eller inte kan överblicka som människor. Jag vill återknyta till Küngs idé om att verkligheten måste uppfattas som meningsfull

---

[880] Det är förunderligt att samma teoretiker som talar för en vidare förståelse av det juridiska begreppet rättighet just för att människan igenkänns som en social varelse, samtidigt känner sig tvungna att kämpa mot en social förankring av begreppet mänskliga rättigheter som ett moraliskt begrepp. En rädsla för relativism alternativt subjektivism leder teoretiker att söka sin lycka i arvet efter Kant.

[881] Jaana Hallamaa tolkar det som att Taylor menar att en sådan ”modern” förståelse av moral brister när moralen uppfattas som något externt i förhållande till det handlande subjektet. “The externalist mode of speech has made it impossible to speak of anything as having meaning. Modern ethics has made morality a separate phenomenon which is disconnected form ontological commitments and evaluative language; meaning-giving frameworks have been expelled to the private and to the personal, which lie outside scientific discourse.” Hallamaa 1994, 239–240. Det Taylor här, enligt Hallamaa, går åt är den bild av människan som blir följden av att etiken försöker ge en vetenskaplig förklaring av fenomenet moral, som hämtar sin förebild från naturvetenskaperna. Hallamaa 1994, 238–239. Jfr Taylor 1989, 80–81.

för att ”moralen skall ha en roll”, varvid jag tänker mig att föreställningen om Gud som skapare och människan som en skapad varelse insatt i ett givet sammanhang ger människan visshet om att när hon reagerar moraliskt så finns det en riktighet i hennes moraliska reaktioner. En förutsättning för att man som människa skall kunna hållas ansvarig för hur man handlar är samtidigt att man uppfattas som autonom i moraliskt hänseende. Ytterst måste man själv ta ställning. Men moral blir inte därmed till något ”subjektivt”. Och berättelsen understryker en kontinuitet.[882] Ty det sätt på vilket man läser en moraliskt brännande situation står i relation till det vidare sammanhang man ingår i. Enligt Küng kan den religiösa berättelsen bilda en meningsgivande tolkningsram inom vilken man förstår sig själv som ett ansvarigt moraliskt subjekt i relation till sina medmänniskor och sin omvärld, med begreppet Gud som den yttersta grunden för förståelsen.

Küngs argumentation kring moral går vidare från en diskussion av vad som djupast präglar människors liv och skall reflektera sig i vårt handlande, till att hävda att det är med reglers, principers och värdens hjälp som vi människor språkligt försöker artikulera det brännande och reglera våra medmänskliga situationer på ett sätt som främjar samlevnaden. Küng finner här, liksom även jag, en brygga till den människorättsliga diskussionen, vilket jag i det följande skall gå in på. Men före det vill jag dock konstatera att jag för det första ser en risk med den regeletiska riktning som Küngs argumentation tar sig. Och för det andra, även om det moraliska samtalet framhävs på det sociala planet när det gäller att identifiera riktlinjer för det mänskliga samspelet, finns det kanske en risk att Küngs resonemang kring det faktiska individuella moraliska handlandet att för starkt fokuseras till det moraliska subjektet.

Vad jag menar är följande, och jag hänvisar till avsnitt 3.4.3 där jag med hjälp av bl.a. Henriksen identifierade en position där det moraliska subjektet *de facto* för en monolog med sig själv även när man menar sig ta sin medmänniska i beaktande i den valsituation han står i. Ty den andre identifieras som en som i allt väsentligt är lik en själv, istället för att man skulle se den andre som en konkret och unik person. Detta sätt att argumentera i moraliska frågor är utmärkande för kantianskt tänkande och leder till att det i viss mening är det moraliska subjektet som ensamt definierar vad som vore ett ansvarigt handlande som tillfredsställer den andres behov. Den andre blir ”den samme”. Men inte enbart förståelsen av den andre blir haltande, även självbilden brister i genuinitet när allt historiskt kontingent skalas bort från de moraliska överläggningarna.[883] En sådan förståelse är frestande när vi försöker förstå mänskliga

---

[882] Med Henriksens ord vill jag konstatera att jag med min diskussion ovan vänder mig mot en ”postmodern” upplösning av subjektet, samtidigt som jag även tar avstånd från modernitetens överbetoning av det förnuftiga subjektet varvid det löskopplas från den yttre världen. Henriksen 1999, 136.

[883] För att ta ett exempel, så kritiserar Benhabib den blindhet för kön som vi kan återfinna i universalistiska teorier för att leda till en moralisk likgiltighet som även det visar på ett grundläggande epistemologiskt deficit. Hon hänvisar till postmodern kritik av föreställningar om den andre. Benhabib

rättigheter. Det faller sig rätt naturligt att den andre framhävs som den samme, som en medmänniska som bör tillstås samma rättigheter som jag själv. Och jag vill heller inte ta avstånd från föreställningen om att vi kan identifiera oss med varandra och sluta upp bakom en annan människas anspråk på en mänsklig rättighet (mer om detta senare). Men det jag i detta kapitel kritiskt vill diskutera är vad dessa igenkännande ögonblick kan och inte kan säga oss ur moralteoretisk synvinkel.

I ljuset av den diskussion jag här fört, och de frågor jag har lyft fram som frågor som jag vill behandla i det följande kan man förstås fråga sig om man måste dra så långtgående växlar när man funderar kring rätten. Eller kan man välja den infallsvinkel som jag har valt, nämligen att studera talet om mänskliga rättigheter som en språklig praktik och begreppet mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp. James Boyd White formulerar det dock väl:

> [A]s we talk about politics or law we shall be taking positions, implicitly or explicitly, on certain large questions about the nature of language and its relation both to culture and to the individual self.[884]

4.2 Om ansvar

Flera internationella, av FN igångsatta, initiativ har på olika sätt försökt artikulera vad individuella och medborgerliga plikter kan innebära på ett folkrättsligt plan.[885] Küng kan med sina olika initiativ placeras in i denna strävan[886], och som en bakgrund till analysen av hans tankegångar och bidrag till diskussionen vill jag i det följande ta upp det som *human rights law* säger om ett individuellt ansvarstagande och diskutera dess karakterisering av de mellanmänskliga relationerna. I det inledande avsnittet som berör frågan om i vilken utsträckning individer kan tillskrivas ett straffrättsligt ansvar inom ramen för folkrätten bygger min argumentation i långa

---

1997, 14–15. Se även Hastrup 2003, 27–30, för en kritisk analys av den förståelse av moral och människan som moraliskt subjekt respektive adressat som ger sig till känna. Hos Küng saknas det en uttrycklig diskussion om hur den moraliska adressaten är med och definierar den moraliskt brännande situationen (även om jag pekade på vissa tendenser till att uppmärksamma detta i avsnitt 3.4.3). En sådan diskussion skulle tydligare än vad som nu blir fallet ifrågasätta en rationalistisk förståelse av den moraliska personen som en person som för en monolog med sig själv istället för att inkludera den konkreta andre i ”samtalet”. Dock menar jag att Küngs förståelse av det moraliska subjektet i övrigt ger uttryck för en medvetenhet om att människan ofrånkomligt är en social varelse, med allt vad det innebär i moraliskt och religiöst hänseende.

[884] Boyd White 2000, 8.

[885] Luchterhandt 1999, 968–970. Se vidare Tomuschat 1983, 289–290, för en kort historisk överblick om hur FN och FN:s folkrättskommission (ILC) under tiden efter andra världskriget initierade olika initiativ i syfte att utreda vilket ansvar som åligger individen, samt de offentliga dokument som initiativen gav upphov till.

[886] Jfr Luchterhandt 1999, 968, 970. Se även Küng 1997.

stycken på Steven R. Ratner och Jason A. Abrams reflektioner i boken *Accountability for Human Rights Atrocities in International Law: Beyond the Nuremberg Legacy*.[887] I det följande avsnittet 4.2.1.2 tar jag i stor utsträckning fasta på framställningar jag funnit hos Hodgson, Daes och Brems. De två förstnämnda har sammanställt och kommenterat det de uppfattar som explicita och implicita omnämnanden av ett individuellt ansvarstagande i människorättsliga dokument av global och regional karaktär. I avsnitt 4.2 övergår jag till en diskussion av Küngs tankar om detta. I slutet av avsnitt 4.2 formulerar jag en egen förståelse av hur vi kan förstå ett tal om individuellt ansvar.

Jag vill inleda med en begreppslig kommentar. Den del av rättsmetaforen som jag här analyserar är talet om förpliktelser, plikter alternativt skyldigheter i relation till människorättsliga anspråk. En mer träffande term än ett tal om ”plikter” inom bl.a. (tysk) straffrätt är ”ansvarighet”[888]. Den springande punkten är vad man kan hållas ansvarig för, dvs. vad som är ens ansvar. Till den del jag är intresserad av att analysera t.ex. begreppet plikt, är det som en del av den vidare frågan om hur vi kan förstå ansvar, juridiskt och moraliskt. Jag vill även, i medvetenhet om hur invecklat begreppet plikt är och hur mångfasetterat det har utlagts i historien, konstatera att begreppet plikt är ”ett etiskt eller juridiskt begrepp: det man av etiska eller rättsliga skäl bör göra därför att man har en viss ställning eller står i en viss relation till andra”.[889] Även om jag använder termen plikt liksom termerna förpliktelse och skyldighet, frångår jag i regel ett tal om plikter för att istället tala om ett ansvarstagande, eftersom det är frågan om hur vi skall förstå detta ansvar som är mitt primära intresse. Ansvaret kan följa av att man står i just en viss relation till andra människor. Men risken med att välja att tala i termer av plikter är, enligt min uppfattning, att våra tankar går i riktning mot en pliktetik som jag tidigare har velat hävda att inte är oproblematiskt när det gäller att förstå vad moral och ansvarstagande i grund och botten handlar om.

4.2.1 Individuellt ansvar inom ramen för *human rights law*

4.2.1.1 Ett straffrättsligt ansvar

Av hävd, och i enlighet med traditionell positivistisk doktrin, har det varit stater som utgjort de rättssubjekt som har tillskrivits rättigheter och skyldigheter inom ramen

---

[887] Jag har även använt mig av Lyal S. Sungas verk *Individual Responsibility in International Law for Serious Human Rights Violations* (1992).

[888] Luchterhandt 1999, 974–975, för meningen före noten. ”Im Zivilrecht spricht man stattdessen regelmäßig von ‚Haftung', meint damit aber nichts anderers.“ Luchterhandt 1999, 974–975. Såväl ”Verantwortlichkeit“ som ”Haftung“ kan översättas med ”ansvarighet”.

[889] ”Plikt”, *Nationalencyklopedin*, 160.

för folkrätten. Under de senaste 150 åren har det dock skett en gradvis förändring på så vis att även individer i högre grad har erkänts som ”legitima subjekt”. De s.k. Nürnbergrättegångarna efter det andra världskriget kom här att utgöra ett precedensfall. Före det andra världskriget var ett internationellt brott och ett internationellt straffrättsligt ansvar i stort sett okända begrepp på den internationella arenan. Men under domstolsprocesserna mot nazisterna vid tribunalen i Nürnberg slog man fast att det är möjligt att betrakta individer som folkrättsligt subjekt, varav följer att de kan hållas straffrättsligt ansvariga. De kan ställas till svars internationellt och dömas för kränkningar som ägt rum i krigstid, för förbrytelser mot de lagar och seder som gäller i väpnade konflikter.[890] Vissa internationella brott kan även begås i fredstid.[891] Det har alltså skett en s.k. individualisering av folkrätten. Och den positivistiska synen är föråldrad då den inte reflekterar nutida förhållanden.[892]

Inom *human rights law*, som utgör en del av folkrätten, har utvecklingen gått i samma riktning. Liksom jag konstaterade i avsnitt 2.1.6, har mänskliga rättigheter av hävd inte befattat sig med relationen mellan två enskilda individer. Men med tiden har *human rights law* kommit att uppmärksamma vissa aspekter av ett individuellt ansvar. Detta ansvar visar sig på ett antal olika sätt. Det ansvar som statliga myndigheter tillskrivs faller i praktiken ofta på en enskild individ som åtnjuter statlig auktoritet i sin ämbetsutövning. I vissa människorättsliga instrument av regional och global karaktär hävdas det att individer har en s.k. allmän förpliktelse gentemot andra individer och mot det samhälle de lever i. Därtill är de förpliktade att utöva sina rättigheter på ett sätt som inte kränker andra människors fri- och rättigheter.[893] Vissa fördrag går längre än andra i uppräknandet av de förpliktelser som det kommer an på individen att leva upp till.[894] Dessa olika aspekter skall jag i det följande analysera. Jag vill

---

[890] Hodgson 2003, 61–63, 67–69. Se även Daes 1990, 43; Paust 1992, 58; Sunga 1992, 167; Ratner & Abrams 2001, xliii–xliv, 6. Även Tokyotribunalen uppmärksammade detta individuella straffrättsliga ansvar. Ratner & Abrams 2001, xliii. Krigsförbrytelser var inget nytt fenomen, men i Nürnbergstadgans artikel 6 ingick en detaljerad lista över de brott som individer kunde hållas straffrättsligt ansvariga för: brott mot freden, krigsförbrytelser, samt brott mot mänskligheten. Artikel 6 har kommit att uppfattas som s.k. allmän internationell rätt. Hodgson 2003, 66–69.

[891] Detta gäller t.ex. folkmord och brott mot mänskligheten. Se t.ex. Ratner & Abrams 2001, 55–58, för vidare hänvisningar, samt Wrange 2005, 314.

[892] Hodgson 2003, 61–62. Inom ramen för nationell rätt av offentlig eller privat karaktär har individer dock innehaft rättigheter och skyldigheter. Hodgson 2003, 62. Se även Ratner & Abrams 2001, 3–5. Ratner och Abrams konstaterar att bl.a. unga demokratiska stater har haft ett behov att göra upp med ett förflutet där olika grupper har gjort sig skyldiga till grymheter. Denna strävan att reagera på förbrytelser har kunnat ta sig uttryck i nationella rättegångar eller sanningskommissioner. Fenomenet kunde tolkas som ett uttryck för att stater ser ett behov av mekanismer genom vilka privata aktörer kan ställas till svars för människorättskränkningar. Ratner & Abrams 2001, 8–9.

[893] Daes 1990, 57–58. Se även Hodgson 2003, 85, 143–146. Jfr Paust 1992, 51, 56.

[894] För en uppräkning av olika mänskliga plikter som kan förekomma i globala, regionala och nationella rättsliga instrument, se Hodgson 2003, 140.

dock, som sagt, först stanna upp vid det individuella straffrättsliga ansvar som jag i förbigående nämnde i avsnitt 2.1.6, och som Küngs strävanden kan sättas i relation till.[895]

Hodgson, som jag här primärt kommer att hänvisa till vid sidan av Ratner och Abrams, menar att ett *individuellt* straffrättsligt ansvar har reglerats i större utsträckning inom ramen för internationell humanitär rätt än inom ramen för *human rights law*, båda grenar av folkrätten.[896] Härtill kommer att alla människorättskränkningar inte idag uppfattas som *kriminella*, trots deras grymhet. Jag konstaterade i avsnitt 2.1.6 att det internationella straffrättsliga ansvaret kan tillskrivas individer i fall av folkmord, brott mot mänskligheten, eller krigsförbrytelser. Dessa tre kategorier av brott bildar den traditionella kärnan av internationella brott. Trots att det kan råda delade meningar om hur vissa av dessa brott (folkmordsdefinitionen är etablerad) skall definieras, finner vi på den internationella arenan en långtgående enighet om att individer kan ställas till svars för dem. Utöver dessa tre brott tilldrar sig även andra sorters kränkningar den internationella straffrättens uppmärksamhet, såsom slaveri/förslavning, tortyr, tvångsarbete, apartheid och tvångsförsvinnanden/påtvingat försvinnande av personer. De kan utgöra led i ett folkmord, ett brott mot mänskligheten eller en krigsförbrytelse, men de sistnämnda brotten definieras i mer allmänna ordalag.[897] Vissa brott mot mänskliga rättigheter uppfattas som så grova, t.ex. apartheid[898] eller att ta gisslan, att de betecknas som ”brott som berör det inter-

---

[895] Luchterhandt 1999, 968–969.

[896] Hodgson 2003, 251, samt avsnitt 2.1.6. Jag är medveten om att definitionen av ett individuellt straffrättsligt ansvar inte är entydigt. Min önskan är enbart att helt flyktigt peka på att en diskussion om ett sådant ansvar å individers sida pågår inom ramen för folkrätten, och lyfta fram vissa centrala tendenser i denna diskussion. Ratner och Abrams vill använda termen internationell straffrätt för de delar av folkrätten som tillskriver ”criminal responsibility for certain particularly serious violations of international law”. Ratner & Abrams 2001, 10. Den internationella straffrätten överlappar med internationell *human rights law* och internationell humanitär rätt till när det gäller individuellt ansvar. Ratner och Abrams vill se den som ett alternativ och medel för att främja mänskliga rättigheter i situationer då andra mekanismer kommer till korta. Ratner & Abrams 2001, 12.

[897] Ratner & Abrams 2001, 13–14, 111. ”These crimes encompass a broad array of specific acts, such as murder or torture, but are defined in terms of, and limited by, general elements. Thus, in order to be criminal, the particular acts must take place in a certain context, pattern or setting – e.g., against a particular group with an intent to destroy (genocide), in a systematic manner based on certain traits of the victims (crimes against humanity, or during armed conflicts (war crimes).” Ratner & Abrams 2001, 14. För en närmare diskussion av dessa brott och möjligheten att hålla individer straffrättsligt ansvariga för dem, se Ratner & Abrams 2001, 111–128.

[898] Den Internationella Konventionen om avskaffande och bestraffning av brottet apartheid från 1973 identifierar explicit ett individuellt straffrättsligt ansvar i sin tredje artikel. Ratner & Abrams 2001, 121. Apartheid har också det i vissa fördrag, bl.a. i förutnämnda konvention, artikel I, liksom i Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen (ICC) artikel 7(1)(j), och 7(2)(h), definierats som ett brott mot mänskligheten. Se Ratner & Abrams 2001, 122, för vidare hänvisningar.

nationella samfundet som sådant".[899] Även tortyr och tvångsförsvinnanden hör till de brott som kunde räknas hit.[900]

De brott jag här räknat upp regleras i någon av de källor som folkrätten huvudsakligen bygger på, nämligen fördrag och sedvanerätt. Samtliga brott som nämns i detta avsnitt går att återfinna i något folkrättsligt fördrag. Folkmord, slaveri, krigsförbrytelser, vissa former av tvångsarbete, tortyr samt vissa aspekter av apartheid bryter även tillsammans med brott mot mänskligheten mot sedvanerätten.[901] De *människorättsliga* fördragen inskränker sig dock till att peka på ett individuellt ansvar ifråga om vissa brott, främst folkmord och delvis också slaveri och tortyr.[902] Man är därför tvungen att främst vända sig till den nationella lagstiftningen och göra gällande ett civilrättsligt ansvar å individers sida för människorättskränkningar.[903]

I fördrag som omtalar dessa brott som berör det internationella samfundet som sådant strävar man efter att reglera inte enbart myndighetspersoners utan även andra individers beteende.[904] Det är att notera att internationell straffrätt till den del den tar

---

[899] Hodgson 2003, 78–79; "crimes of concern to the international community as such." Se även Paust 1992, 58–59.

[900] Ratner & Abrams 2001, xlvi. Ifråga om den sista sortens brott kan en individ hållas straffrättsligt ansvarig inom ramen för det amerikanska regionala människorättssystemet. Ratner & Abrams 2001, 123–124. Se även Inter-amerikanska konventionen om tvångsförsvinnanden (9 juni 1994), art. II. Även på det globala planet har tvångsförsvinnanden uppmärksammats som ett brott mot mänskligheten. "The importance of criminalizing disappearances globally became clear when the crime appeared as one of the enumerated acts for crimes against humanity in both the 1996 ILC Draft Code and the ICC Statute." Ratner & Abrams 2001, 124. Se även t.ex. Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen, art. 7(1)(i), 7(2)(i). Romstadgan går exempelvis att finna via: http://www.icrc.org/ihl.

[901] Ratner & Abrams 2001, 332. Jfr Sunga 1992, 73, 79, 85–86, 92, 159–161.

[902] Ratner & Abrams 2001, 8. Se även Sunga 1992, 69–72 (folkmord), 83–85 (tortyr), 90–92 (slaveri).

[903] Ratner & Abrams 2001, 15. Se även Paust 1992, 58. Ratner och Abrams konstaterar att ett förbud mot folkmord, enligt den definition som Folkmordskonventionen från 1948 erbjuder, kan uppfattas som internationell sedvanerätt. Denna position företräddes under förarbetena till Rwanda- och Jugoslavientribunalens stadgor, Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen, samt i FN:s folkrättskommissions utkast till kodex från år 1996. *Ad hoc* tribunalerna har bekräftat denna position. Ratner & Abrams 2001, 41–42. Stadgorna för Rwanda- och Jugoslavientribunalen går att finna exempelvis via: http://www.icirc.org/ihl . Härav följer att alla stater är förpliktade att avhålla sig från att begå folkmord. Den Internationella domstolen har konstaterat att dessa statliga skyldigheter är skyldigheter *erga omnes*. Det vill säga, en stat är förpliktad att avhålla sig från folkmord i förhållande till det internationella samfundet som helhet och inte enbart i förhållande till den/de stater med vilka den berörda staten koopererar på ett visst område. Ratner & Abrams 2001, 20, 41. Se Ratner & Abrams 2001, 41 (not 73), för relevant rättspraxis. Förbudet mot slaveri är *ius cogens*. Ratner & Abrams 2001, 112. Likaså antas förbudet mot tortyr allmänt åtnjuta denna status. Därtill anser Ratner och Abrams att utvecklingen går mot att förbudet mot tortyr skall förstås som en del av den internationella sedvanerätten. Ratner & Abrams 2001, 117–118. Se Ratner & Abrams 2001, 117 (not 27) samt 118 (not 35) för exempel på relevant rättspraxis.

[904] Hodgson 2003, 79. Se även Paust 1992, 58–59.

upp människorättskränkningar begränsar sig till att diskutera individuell skuld. Tanken är att möjligheten att hålla individer ansvariga och bestraffa dem på ett effektivt sätt kan fungera avskräckande. Gruppers och staters straffrättsliga ansvar är omtvistat.[905]

Individer uppfattas alltså ha ett visst straffrättsligt ansvar. Och på den internationella straffrättens område har man skapat en rad verktyg, s.k. mekanismer, för att kunna ställa individer till svars och fälla dem för de brott vi sett att det rör sig om. Till dessa mekanismer räknas grundandet av s.k. internationella *ad hoc* tribunaler som exempelvis de två internationella tribunaler som jag tidigare nämnt och som på 90-talet upprättades för behandling av kränkningar i konflikterna i det forna Jugoslavien och Rwanda.[906] I dessa tribunalers stadgor omnämns ett individuellt straffrättsligt ansvar. Av ännu nyare datum är exempelvis specialdomstolen för Sierra Leone[907] och den nya permanenta Internationella brottsmålsdomstolen.

Men när det gäller dessa olika mekanismer stöter vi på samma problem som ifråga om lagtillämpning i allmänhet. Lagtexternas formuleringar kan vara vagt eller också väldigt snävt formulerade, varav följer att det är svårt att slå fast att en kränkning ägt rum och att någon är straffrättsligt ansvarig. De mekanismer som står till buds varierar från fall till fall och upplevs inte alltid som tillfredsställande.[908] Samtidigt framhäver Ratner och Abrams att en rad mekanismer av såväl juridiskt som icke juridiskt slag är nödvändiga för att kunna tackla frågan om ansvarighet i situationer av olika politisk, social och moralisk karaktär. Sådana faktorer bör vägas in när man avgör vilket tillvägagångssätt som vore att föredra och torde leda till det bästa resultatet, en domstolsprocess, en sanningskommission eller något annat.[909] Vi kan, menar jag, förstå detta behov av ett flertal mekanismer i relation till andra utvecklingar på det folkrättsliga planet. En etablerad uppfattning är att innefatta sådana brott i definitionen

---

[905] Ratner & Abrams 2001, 16–17.

[906] Hodgson 2003, 251, samt avsnitt 2.1.6. Se Ratner & Abrams 2001, 151–264, för en utförlig redogörelse för de mekanismer via vilka ett individuellt straffrättsligt ansvarighet kan göras gällande. De mekanismer de räknar upp är nationella rättssystem, internationella domstolar som antingen är permanenta eller *ad hoc*, samt: "three principal non-prosecutorial legal processes, namely investigatory commissions, civil lawsuits, and immigration measures". Ratner & Abrams 2001, 151. Se Hodgson 2003, 251, för omnämnanden av vidare mekanismer.

[907] För information om specialdomstolen för Sierra Leone, se http:// www.sc-sl.org/about.html

[908] Ratner & Abrams 2001, xliv–xlv. Se t.ex. Ratners och Abrams' diskussion om definitionen av folkmord (sidorna 42–45), brott mot mänskligheten (sidorna 77–79), samt krigsförbrytelser i internationella (sidorna 93–95) samt icke-internationella väpnade konflikter (sidorna 105–107) i Ratner & Abrams 2001. Samtidigt har en mängd rättspraxis och Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen gjort rättsläget klarare. Jfr Wrange 2005, 315.

[909] Ratner & Abrams 2001, 155–159, 339–340.

av krigsförbrytelse som äger rum i konflikter som inte är av internationell karaktär, utan som vi snarast bör karakterisera som inomstatliga.[910] Vi kan föreställa oss att en intern konflikt kräver delvis andra åtgärder än en konflikt mellan två stater för att någon slags rättvisa och försoning skall nås.

Skillnaden idag i relation till Nürnberg är att det görs en klar åtskillnad mellan krigsförbrytelser och brott mot mänskligheten.[911] Utöver det att en handling som karakteriseras som ett brott mot mänskligheten inte längre behöver vara kopplad till en väpnad konflikt för att ett straffrättsligt åtal skall kunna göras gällande, är den andra förändringen i relation till Nürnberg här att det inte längre är ett nödvändigt karakteristika att det rör sig om ett statligt (governmental) agerande.[912] Detta är viktigt eftersom en central fråga är och har varit, om det måste existera en länk till den offentliga makten för att en individ skall kunna ställas till svars för en kränkning. Som exempel tar jag brott mot mänskligheten, som vi finner reglerat i internationell sedvanerätt, i stadgorna för Rwanda- och Jugoslavientribunalerna, i Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen m.fl.[913] och som allmänt uttryckt innefattar olika typer av brott som är av omfattande och/eller systematisk karaktär och riktar sig mot ett lands civilbefolkning, såsom deportationer, mord och slaveri eller förföljelser på religiösa eller politiska grunder. Under senaste tid har uppfattningen kommit att företrädas att det räcker med att det rör sig om en privat aktör som eftersträvar politisk kontroll över ett territorium för att åtal skall kunna bli aktuellt. Det krävs alltså inte som tidigare att statliga myndigheter har varit direkt involverade i det som skett, har anstiftat eller tolererat det skedda.[914] Ett exempel som har följt mig genom avhandlingen är rättigheten till frihet från tortyr. Enligt Ratner och Abrams ställs vi i dagsläget inför dilemmat att påvisa en länk till den offentliga makten i det fall att vi önskar ställa en individ till svars för de handlingar han eller hon har utfört. Men

---

[910] Hodgson 2003, 82–83. Se vidare Ratner & Abrams 2001, 95–107. I Romstadgan för den internationella brottsmålsdomstolen som antogs den 17 juli 1998 och trädde i kraft 2002 utvidgas bl.a. Genèvekonventionernas av 1949 gemensamma artikel 3 (samt tilläggsprotokoll II av 1977) och definition av krigsförbrytelser till att omfatta en rad handlingar som äger rum i konflikter som inte till sin karaktär är internationella (art. 8(2)(e). Hodgson 2003, 82–83. Se även Ratner & Abrams 2001, 102–103. I Rwandatribunalens stadga, artikel 4, sägs det uttryckligen att allvarliga kränkningar av Genèvekonventionernas av 1949 gemensamma artikel 3 samt tilläggsprotokoll II i interna konflikter kan föranleda straffrättsligt ansvar. Ratner & Abrams 2001, 101; Rwandatribunalens stadga, art. 4.

[911] För en diskussion av förändringen i kopplingen mellan krigsförbrytelser, aggressionsbrott/brott mot freden, en internationell eller icke-internationell väpnad konflikt och brott mot mänskligheten, där olika tolkningar förekommer, se Ratner & Abrams 2001, 49–58. Se även Paust 1992, 58.

[912] Ratner & Abrams 2001, 66–69, 78.

[913] Ratner & Abrams 2001, 46–49. Se vidare bl.a. Rwandatribunalens stadga, art. 3; Jugoslavientribunalens stadga, art. 5; samt Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen, art. 7.

[914] Ratner & Abrams 2001, 46, 49, 61–62, 66–69. Se Ratner & Abrams 2001, 68 (not 130), för vidare hänvisning till exempel på relevant rättspraxis.

Tortyrkonventionen (CAT) som bildar den juridiska basen i detta fall, tillåter en läsning som gör gällande att en individ kan hållas ansvarig för handlingar som utmynnar i tortyr även andra fall.

> On the one hand, the Convention's [CAT] key pharse – 'by or at the instigation of or with the consent or acquiescence of a public official or other person acting in an official capacity' – is broad enough to cover acts where the torturer himself is a private individual (*e.g.*, not part of a police or military apparatus). And even if his acts are only acquiesced in, rather than instigated by, a public official or person in an official capacity, they meet the definition in the Convention. Moreover, it would also seem that this phrase (especially the term 'other person acting in an official capacity') encompasses acts where the person acquiescing is not himself an agent of a recognized government, as long as he is in some sense 'in an official capacity'. This would include officials of organizations seeking or asserting political control over territory and thus cover various groups in the Yugoslavia conflict or guerilla groups in Latin America.[915]

Vi finner alltså att den som utför en handling som uppfattas som grovt kränkande i vissa fall kan ställas till svars trots att kopplingen till en statlig aktör är svag. Och för att förbli vid diskussionen av individen som förbrytare, det vi ser är att en diskussion om ett individuellt ansvar för människorättskränkningar vidrör principiella frågor inom straffrätten i största allmänhet. I vilken utsträckning kan andra än den som utför den konkreta handlingen hållas ansvariga? Under vilka omständigheter kan den som utfört en förbjuden handling urskuldas? Det vill säga, under vissa omständligheter är det möjligt att utsträcka eller inskränka ansvaret.[916] Straffrätten känner till ett flertal grunder på vilka en persons ansvarighet är nedsatt, vilka diskuteras även inom den internationella straffrätten. Jag vill här enbart kort följa upp exemplet ovan. En grundläggande princip är att man inte kan straffas för en handling som inte var straffbar när man begick den (*nullum crimen sine lege*). Och redan under Nürnbergrättegångarna slog man fast att en anklagad inte kan ursäkta sitt beteende med att han/hon enbart lytt en order given av någon i en högre (offentlig) befattning i det fall att han/hon visste eller borde ha insett att handlingen, i exempelfallet tortyr, var illegal. Enligt Ratner och Abrams behöver den som ger ordern inte vara en

---

[915] Ratner & Abrams 2001, 119. Jfr Paust 1992, 61; Hodgson 2003, 98–99; CAT art. 1(1). ICCPR ger utrymme för en ännu vidare läsning i det att det i fördraget enbart sägs att stater är skyldiga att garantera sina medborgare alla de rättigheter som omnämns i fördraget – ifall man delar Ratners och Abrams' uppfattning om att: "The spirit of the law on torture might suggest regarding certain individuals as acting in an official capacity within whatever organization to which they belong." Då kunde möjligtvis även medlemmar av privata grupper komma ifråga. Ratner & Abrams 2001, 119–120. Se även ICCPR, art. 2(2), 7.

[916] Ratner & Abrams 2001, 129. Se även t.ex. Romstadgan om den Internationella brottsmålsdomstolen, art. 31.

offentlig person för att ett straffrättsligt ansvar skall bli aktuellt. Det är som sådant förbjudet att ge uppenbart illegala order.[917]

Med tanke på den övergripande diskussionen i detta avsnitt 4.2 vill jag slå fast följande. När man börjar placera den enskilda människan på den internationella arenan och ger upp föreställningen om att det enbart rör sig om stater som sinsemellan reglerar sina förehavanden, varvid individen som subjekt är i det närmaste osynlig/lyser med sin frånvaro, står det klart att människan som aktör inte enbart är en passiv adressat för staters välvilja utan en aktiv del i väven av relationer, i skeendet. Introduktionen av begreppet individ nödvändiggör i sig nya betoningar. Den diskussion som kring det andra världskriget förs om individers straffrättsliga ansvar går hand i hand med att folkrätten tillerkänner individer mänskliga rättigheter. Båda fenomenen hjälper till att bekräfta enskilda individer som självständiga rättssubjekt inom ramen för det folkrättsliga systemet.[918]

Men trots den utveckling som ägt rum sedan Nürnberg var framgångarna länge blygsamma när det gällde att ställa individer inför rätta och döma dem för brott mot folkrätten. Fram till 90-talet finner vi få exempel på att en process har förts på det nationella planet mot en eller flera individer som stått anklagade för brott mot mänskliga rättigheter eller internationell humanitär rätt. Men under senare år har tenden-

---

[917] Ratner & Abrams 2001, 135–138, Wrange 2005, 316–317. Se även t.ex. Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen, art. 33, samt fotnoterna på nämnda sidor i Ratner & Abrams för vidare hänvisningar till relevant rättspraxis. Jfr Sunga 1992, 59–60. Ett annat försvarsargument vars giltighet förkastades vid Nürnbergrättegångarna var påståendet att man bara följt gällande nationell lag. (Att man innehar en viss offentlig ställning skyddar inte heller det från åtal.) Det finns dock även en gräns för vad man kan kräva av en person i fråga om insikt i gällande lag, och existensen av en order kan verka som en nedsättande faktor när straff utdöms. En annan förmildrande omständighet kan t.ex. vara att man inte har haft något val, utan utfört ordern under hot mot ens liv eller fysiska hälsa i övrigt. Redan i Nürnbergstadgan konstateras det därtill att såväl den som utför den konkreta handlingen som den som befinner sig högre upp i kommandokedjan under vissa förutsättningar kan hållas ansvarig för grova människorättskränkningar. Ett studium av denna stadga liksom senare juridiska dokument (såsom Jugoslavien- och Rwandatribunalernas stadgor, och Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen) ger vid handen att även den som planerat, beordrat anstiftat eller på annat sätt medverkat till ett av de brott som räknas upp i stadgorna kan hållas ansvarig. Men inte enbart i det fallet att en överordnad direkt påbjudit en handling som karakteriseras som krigsförbrytelser eller brott mot mänskligheten kan denne/denna ställas till svars för detta. Även den kan ställas till svars som känt till eller har haft skäl att känna till vad som ägt rum eller vad en underordnad stått i beråd att göra, och trots detta inte gjort något för att stoppa denne/denna eller straffa densamma. Jugoslavientribunalens stadga, art. 7; Rwandatribunalens stadga, art. 6; Romstadgan för den Internationella brottsmålsdomstolen, art. 25, 27, 28, 31, 32, 33; Sunga 1992, 55–60; Ratner & Abrams 2001, 129–142 (se även fotnoterna på nämnda sidor för vidare hänvisningar till relevant rättspraxis); Hodgson 2003, 69–70, 80–81. För en problematiserande diskussion av skälen för att nedskriva ansvaret för den som handlar, alternativt ålägga någon annan än den som utfört den konkreta handlingen ett ansvar för det skedda, se Ratner & Abrams 1997, 127–130.

[918] Hodgson 2003, 70–71. Se även Ratner & Abrams 1997, 5.

sen att gå till rätta med storskaliga människorättskränkningar varit stigande.[919] Till detta kommer de internationella rättsprocesser som har ägt, och äger rum vid Rwanda- och Jugoslavientribunalerna. Den folkrättsliga grunden för att hålla individer straffrättsligt ansvariga framstår likväl långt som ett lappverk.[920] Realpolitik ligger till stor del till grund för denna situation. Stater föredrar en restriktiv linje med en mindre mängd kriminaliserade handlingar fram om en omfattande internationell straffrättslig kod. Det har varit svårt för det internationella samfundet att nå konsensus om vilka handlingar som ”ger – eller borde ge – upphov till ett individuellt internationellrättsligt ansvar”.[921] Samtidigt har vi sett att folkrätten tydligt tar ställning för ett individuellt ansvar ifråga om vissa grova brott.[922]

I kontrast till den internationella humanitära rätten menar Hodgson att global *human rights law* inte på samma vis yttrar sig om ett individuellt ansvar. Saken överlämnas till staternas omdöme, den nationella lagstiftningen och domstolarna.[923] Detta betyder inte att folkrätten vore överflödig här. Den spelar en viktig roll genom att fördrag och sedvanerätt tillerkänner stater en rättighet och skyldighet att åtala och döma individer i vissa fall.[924] Ibland kan det röra sig om ett påbud att stadga om detta i na-

---

[919] Ratner & Abrams 2001, 168–169.

[920] Ratner & Abrams 2001, 331; ”This volume thus reveals a legal environment resembling more a patchwork than a coherent, let alone complete, system – criminal liability under treaty law overlapping with some criminality under customary law; general rules common to most systems of law that expand or contract culpability of an offender; a variety of rights and obligations upon states to prosecute offenders; domestic courts with jurisdiction to prosecute, but often with no will or ability to do so; a few *ad hoc* international tribunals and an emerging permanent court with limited jurisdiction; and special procedures that states have legislated or invoked to provide a non-prosecutorial form of accountability.” Som en kommentar till citatet kan nämnas att den permanenta brottsmålsdomstolen idag är ett faktum.

[921] Ratner & Abrams 2001, 331–332; ”create – or should create – individual responsibility under international law.” ”For the foreseeable future, international criminal law seems destined to remain the product of an *ad hoc* process of prescription, rather than the subject of a widely accepted international criminal code. This fate for the enterprise is the result of the decision made by governments to avoid a single, authoritative code in favor of penalizing a limited number of acts in various ways. The observer thus confronts treaties on individual crimes or a set of crimes, and lawmaking processes addressed to a confined group of offences, such as the Yugoslavia and Rwanda Tribunal Statutes. Even exercises such as the International Law Commission’s Draft Code of Crimes against the Peace and Security of Mankind, or the Statute of the International Criminal Court, have tended to be relatively conservative in declaring acts criminal.” Ratner & Abrams 2001, 331–332. Se även Ratner & Abrams 2001, 208–209, 211–212

[922] Ratner & Abrams 2001, 332. Se även Ratner & Abrams 2001, 333.

[923] Hodgson 2003, 251–252; samt Ratner & Abrams 2001, 105. Se även Ratner & Abrams 2001, 160, 162–163.

[924] Ratner & Abrams 2001, 151–152. ”But those obligations and rights do not follow inevitably from the law’s imputation of individual responsibility; and where they do arise, they may vary from crime to crime.” Ratner & Abrams 2001, 152.

tionell lag och tillämpa denna lag, ibland konstaterar man enbart att detta är tillåtet. Ibland krävs det därtill, eller alternativt, att stater utelämnar misstänkta förbrytare.[925] Det i Ratners och Abrams' tycke viktigaste människorättsliga dokumentet ICCPR saknar dock en klar uppmaning till stater att vidta sådana åtgärder.

> Rather, the Covenant contains only less precise obligations, such as those to 'respect and ensure to all individuals within its territory and subject to its jurisdiction the rights recognized [therein]', and to provide 'an effective remedy' for violations thereof, language echoed in the European and American Conventions on Human Rights.[926]

Ratner och Abrams konstaterar likafullt att det organ, FN:s människorättskommitté, som övervakar fördragets implementering anser att vissa bestämmelser i det kräver att stater inte har överseende med kränkningar av mänskliga rättigheter och folkrätt utan utreder brott och ställer förövare inför rätta. Dessa synpunkter har vunnit understöd i akademiska kretsar och utanför dem.[927] För att avslutningsvis återvända till min förståelse av människorättsbegreppet, så ser vi här ett exempel på hur staterna spelar en roll för att tillrättalägga en primär relation som gått snett. Liksom jag tidigare framhållit är det ett individuellt ansvar som den internationella straffrätten tar upp, men:

> Whatever individual responsibility the law establishes, it must be coupled with yet another form of responsibility – that of states and the rest of the international community. But here we mean not state responsibility in the international law sense of liability for the violations themselves, but rather in terms of a duty to achieve justice for the victims through accountability of the offenders. For although individuals commit crimes, only other actors on the international stage can ensure that they are properly punished or otherwise assessed for their abuses.
>
> This responsibility upon states and other relevant participants follows from moral, political, and, in many instances, legal considerations.[928]

I citatet nämns att det internationella samfundet har ett ansvar när det gäller att klara upp människorättskränkningar. Jag vill nämna ytterligare en aktör i den väv av relationer som bör fungera för att garantera människor de rättigheter *human rights law*

---

[925] Ratner & Abrams 2001, 162–163, 335.

[926] Ratner & Abrams 2001, 152; samt ICCPR, art. 2(2)–(3), 9(5), 14(6); ACHR, art. 1(1), 10, 25; ECHR, art. 1, 5(5), 13. Vi finner även en trend mot att utläsa mer klara statliga skyldigheter ur de vaga formuleringarna. Ratner & Abrams 2001, 152.

[927] Ratner & Abrams 2001, 152–153. En liknande tolkning finner vi när det gäller ACHR. Ratner & Abrams 2001, 152. Se Ratner & Abrams 2001, 152 (not 4 och 5) för exempel på relevant rättspraxis.

[928] Ratner & Abrams 2001, 338. Se även Ratner & Abrams 2001, 336–337.

tillskriver dem. De domstolar som har upprättats inom ramen för det afrikanska, amerikanska respektive europeiska människorättssystemet kan inte ta ställning till om enskilda individer kan hållas ansvariga för internationella brott. Men då de tar ställning till staters handlande kan de domar som fälls likväl sätta press på stater att uppfylla det som åligger dem enligt folkrätt, som att åtala förbrytare och medverka till att ställa förövare inför rätta. Därtill hjälper domstolarna genom sin verksamhet, sina avgöranden, till att klarlägga innebörden i *human rights law* (och, indirekt i det att de inte åtnjuter jurisdiktion över den, internationell humanitär rätt).[929] Uppgiften att klarlägga innebörden i *human rights law* delar de här med de av FN: s övervakningsorgan som följer upp hur stater förverkligar det som åligger dem enligt ett visst människorättsligtfördrag. Hodgson menar dock att även om dessa FN-organ formulerade sin uppgift annorlunda (vilket han menar att de kan då det är de som i sista hand tar ställning till hur *human rights law* skall tolkas), vore det i dagsläget svårt att uttala sig närmare om vad ett människorättsligt dokument säger om individuellt ansvarstagande.

> It is just that they would not have much material to work with. This is due to the sporadic and haphazard manner in which the United Nations has approached the principle of individual duty over the past fifty years or so. Individual duties are referred to only in a minority of United Nations instruments. Their treatment is best described as *ad hoc* rather than systematic.[930]

I de följande två avsnitten skall jag teckna en bild av just detta, av hur ett tal om ett individuellt ansvar till den utsträckning som vi överhuvudtaget kan finna ett sådant tar sig uttryck, samt av hur vi troligtvis kan förstå detta tal.

4.2.1.2 Andra omnämnanden av ett ansvar

> When they [individual duties] are mentioned, the term 'duties' is used generically with no attempt either to provide concrete examples of individual duties or to attribute a specific normative content to them. In other cases, individual duties are left to implication or are relegated to mere preambular position in the human rights instrument concerned. Sometimes individual duties appear in international instruments which themselves do not possess any legally binding status. Unlike the position of individual duties under international

[929] Ratner & Abrams 2001, 225–227, 341–342. Ratner och Abrams menar att även den nationella rätten här drar sitt strå till stacken, liksom den Internationella domstolen i Haag. Ratner & Abrams 2001, 225–227, 340–342.

[930] Hodgson 2003, 252. Hodgson nämner här de två kommittéer som övervakar implementeringen av ICCPR och CRC. Hodgson 2003, 251–252.

> humanitarian law, such duties as are recognised by international human rights law cannot be said to have attained the status of customary law.[931]

I det här avsnittet vill jag visa hur globala och regionala människorättsliga dokument tar upp tanken på ett individuellt ansvar som en del av människorättsbegreppet. Det sker explicit och implicit på två grundläggande sätt, om vi får tro Hodgson. Utöver att vissa konkreta plikter pekas ut, inkluderar begreppet rättighet i sig tanken på att det som görs gällande bör respekteras.[932] Eller som jag tidigare har uttryckt samma tanke, *rättigheter* (i den rättsliga normens form) gör gällande att rättsinnehavaren har ett giltigt anspråk mot vilket en förpliktelse svarar,[933] samtidigt som inte vem som helst är förpliktad till följd av ett *juridiskt* människorättsligt anspråk.[934] Föreställningen om ett individuellt ansvar som en del av människorättsbegreppet skymtar alltså fram i och bakom de människorättsliga formuleringarna, på ett sätt som citatet ovan försöker sammanfatta. Utöver sådant jag nämnde i inledningen till avsnitt 4.2, vill jag i detta avsnitt diskutera bl.a. s.k. begränsande klausuler, och artiklar som läses i förening med andra delar av ett dokument eller tolkas med hjälp av förarbetena. Jag vill dryfta det behov av en balans mellan individ och kollektiv som det ges uttryck för i olika dokument, och som ger oss vissa uppslag för en förståelse av individens ansvar inom ramen för *human rights law*. I avsnitt 4.2.1.3 vill jag sedan diskutera det nämnda ansvarets art. Ty med basis i citatet kan jag konstatera att den *juridiska* stämpeln endast med svårighet kan sättas på de omnämnanden om ett individuellt ansvarstagande som vi finner i (global) *human rights law*.

Redan i FN-stadgans från år 1945 förord finner man ett första (efterkrigstida) omnämnande av individuella förpliktelser av moralisk men inte av juridisk art.[935] I UDHR från år 1948, som jag har konstaterat att är ett icke-bindande dokument som inte desto mindre enligt flera kommentatorer antas rymma delar som kan tolkas som

---

[931] Hodgson 2003, 252. Hos Hodgson står ”internationell” enbart för globala dokument. Jfr Hodgson 2003, 85. Jag förstår, som jag tidigare nämnt, med ”internationell” människorättsliga dokument av såväl regional som global karaktär.

[932] Hodgson 2003, 85–86; ”First, human rights are generally conferred without any express reference to the scope of the correlative duty or those who owe such a duty. Nevertheless, it is clear that private individuals do owe a correlative duty to the right-holder. So, for instance, the effective exercise of the right to freedom of expression contained in Article 19 of the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 requires other individuals to respect that right. Secondly, human rights instruments sometimes explicitly affirm that private individuals do owe duties.” Jfr Paust 1992, 51–52.

[933] Se t.ex. Bexell & Grenholm 1997, 115; Perry 1998, 45.

[934] Se t.ex. Perry 1998, 47.

[935] Daes 1990, 53; Hodgson 2003, 86–87. ”Nevertheless, Article 31(2) of the *Vienna Convention on the Law of Treaties* of 23 May 1909, does provide that ‘(t)he context for the purpose of the interpretation of a treaty shall comprise … its preamble …’ It is therefore possible to interpret the human rights operative provisions of the *Charter* in light of its preambular provisions.” Hodgson 2003, 87.

internationell sedvanerätt, menar Hodgson att individens rättigheter och skyldigheter för första gången sätts i relation till varandra i ett människorättsligt dokument, explicit och implicit. Hodgson menar att vi finner understöd för denna tolkning i förordet till UDHR som antyder att varje människa är skyldig att förhålla sig på ett sätt som är förenligt med förklaringen. I artikel 1 uppmanas människor att bemöta varandra i ”en anda av broderlighet”, vilket Hodgson tolkar som att det gäller att respektera och främja andra människors rättigheter. I artikel 30 konstateras det gällande utövandet av rättigheter och friheter att: ”Intet i denna förklaring må tolkas såsom innebärande rättighet för någon stat, grupp eller person att ägna sig åt verksamhet eller utföra handling, som syftar till att omintetgöra någon av häri uttalade fri- och rättigheter.” Hodgson ser detta som ett uttryck för hur rättigheter och friheter kopplas ihop med privata eller individuella förpliktelser.[936] Som jag har uttryckt det, begreppet rättighet innefattar helt allmänt såväl ett anspråk *på* något som *mot* någon.

För att följa upp Hodgsons första punkt, så sägs det i UDHR artikel 29(1) att: ”Envar har plikter mot samhället, i vilket den fria och fullständiga utvecklingen av hans personlighet ensamt är möjlig”.[937] Brems anser att artikel 29(1) är det viktigaste omnämnandet av individuella plikter som existerar på det globala planet.[938] Hon menar att artikeln ger uttryck för en princip om individuella förpliktelser,[939] och tolkar den faktiska existensen av detta stadgande på följande vis.

> In the first place, individual duties seem to have a natural place within human rights. (---) In the second place, the position of the provision on duties in the first paragraph of article 29, immediately preceding the general restriction clause in the second paragraph and the prohibition of abuse of rights in the third paragraph of the same article as well as in article 30, seems to indicate that this reference to duties has to be seen in the context of the restriction of rights. (---) In the third place, article 29 (1) does not contain a catalogue of duties. It remains very general and vague (…). This may indicate the priority of rights over duties. (---) In the fourth place, the beneficiary of the duties according to article 29 (1) UDHR is “the community”. (---) What is clear however is that duties of individuals towards other individuals are not included. Finally, the reference to “the community in which alone the free and full development of his personality is possible” is an important recognition of the role of the community in the UDHR, which is often considered to be the epitome of individualism. In the words of article 29 (1) UDHR, the community is not merely important, it is considered essential. The link in the UDHR between individual duties and the

[936] Hodgson 2003, 87–89. Jfr Paust 1992, 53. Se även Luchterhandt 1999, 973–974.

[937] Hodgson 2003, 89.

[938] Brems 2001, 425.

[939] Brems 2001, 109.

> valorization of the communal dimension of life reflects the concern that inspires the insistence on duties in non-Western discourse.[940]

Meron anser i linje härmed att formuleringen pekar på att de som var med om att utforma UDHR ansåg att individen är ”a direct subject of obligations”. Daes menar för sin del, att artikeln ifråga är av ”moralisk natur” eftersom den formulerar en allmän regel för hur relationen mellan en individ och det omgivande samhället skall gestalta sig. Formuleringen är uttryck för en kompromiss och produkten av ett omständligt förarbete. I diskussionen som föregick den slutgiltiga formuleringen underströks bl.a. att människan till sin natur är en social varelse, samt att det vore skäl att rätt balansera individuella och samhälleliga intressen liksom individuella och kollektiva rättigheter. Artikel 29(1) skulle då ha till syfte att visa på att individuella rättigheter och skyldigheter står i ett ömsesidigt beroendeförhållande till varandra.[941]

Artikeln ifråga har kritiserats för att inte tillräckligt detaljerat slå fast vilka skyldigheter det kan röra sig om. Hodgson menar dock att det faktum att man har inkluderat en allmän ospecificerad förpliktelse gentemot samhället i slutet av en uppräkning rättigheter har följder.

> [It] effectively involves an overriding individual duty of respect for others and consideration of collective interest, to which the exercise of individual specified rights is conditioned. In explicitly mentioning individual duties to the community, Article 29(1) strikes a balance between due recognition of individual human rights and the acknowledgement of individual duties to the community and the State.[942]

Inte heller är det klart vilket samhälle/samfund det rör sig om, varvid Hodgson presenterar ett antal olika försök att fånga in innebörden av samfundsbegreppet.[943] För mig framstår det som viktigast att uttalandet visar på den sociala karaktären av människans liv och hur det att hon är insatt i en väv av relationer medför ett ansvar. Det är inte så att man skulle säga att människan bör få förverkliga sig själv i den utsträckning som detta inte sker på bekostnad av andra. Man tänker sig att detta

---

[940] Brems 2001, 426–427.

[941] Meron 1987, 34; Daes 1990, 17–20; Twiss 1998, 162; van Boven 1998, 74–75; Andersson 2001, 107–108; Hodgson 2003, 89–91. Se Daes 1990 för en utförlig diskussion av artikel 29 och förarbetena till den. Se även Tomuschat 1983, 302–304; International Council on Human Rights Policy 1999, 19–26.

[942] Hodgson 2003, 91.

[943] Hodgson 2003, 225–226. Även Brems menar att det är oklart vad som förstås med ”samfund”, och om man kan läsa in staten eller samhället under denna term. Brems 2001, 427.

förverkligande av den egna personligheten enbart *kan* ske i gemenskap med andra, inom ramen för en mänsklig gemenskap. Denna skillnad är viktig.[944]

En rad andra viktiga globala fördrag identifierar även de explicit eller implicit individer som innehavare av plikter. Jag vill här stanna upp vid ICESCR och ICCPR som delar flera aspekter som är illustrativa för de sätt på vilket ett tal om individuellt ansvarstagande tar sig uttryck i människorättsliga dokument. ICESCR tar såväl explicit som implicit ställning till huruvida privata aktörer kan vara innehavare av plikter, och besvarar frågan jakande. I förordets femte paragraf sägs det att individen har plikter gentemot det samhälle i vilket hon lever *och* gentemot andra individer. Individen bör sträva efter att främja iakttagandet av mänskliga rättigheter. Genom denna dubbla riktning går ICESCR längre än UDHR artikel 29(1). Men paragrafen har inte som mål att identifiera juridiskt bindande plikter. Snarare rör det sig i bästa fall, enligt Hodgson, om moraliska plikter och om att formulera sådant man aspirerar på. Därtill är ifrågavarande paragraf precis som UDHR artikel 29(1) vagt formulerad och nämner inget om plikternas natur eller omfång.[945] I de s.k. operativa delarna av fördraget finner Hodgson likväl plikter som han menar att på ett annat sätt kunde åläggas individer på juridisk väg. Artiklarna 4 och 5(1) gör gällande att individen bör utöva sina rättigheter på ett sätt som inte är till förfång för den allmänna välfärden eller undergräver andra individers (möjligheter att utöva sina) rättigheter. Slutsatsen blir att individer åtminstone inte bör kränka andra människors rätt till det som fördraget nämner, eller neka dem dessa rättigheter. I annat fall bryter de mot förordets uppmaning att främja och respektera rättigheterna i fördraget.[946]

---

[944] Jag vill kort nämna en tolkning av UDHR artikel 29 som pekar i en delvis annan riktning än de tolkningar jag har presenterat ovan. Otto Luchterhandt hävdar att det i första hand handlar om att fastställa statens roll i relation till sina medborgares mänskliga rättigheter, vilket t.ex. kan ta sig uttryck i ett legitimt inskränkande av dessa rättigheter. Luchterhandt 1999, 974. Luchterhandts tolkning aktualiserar frågor som jag återkommer till i avsnitt 4.2.1.3. Christian Tomuschat hävdar t.ex., för sin del, att stater inte behöver artikel 29(1) för att upprätthålla den samhälleliga ordningen. Tomuschat 1983, 309.

[945] Hodgson 2003, 93–94. Se även Tomuschat 1983, 304–305; Daes 1990, 50; International Council on Human Rights Policy 1999, 27–28. Tomuschat talar om en politisk appell. Tomuschat 1983, 305. Utöver ICCPR och ICESCR har två andra globala människorättsliga instrument tagit fasta på UDHR, artikel 29(1). Dessa är Declaration on the Right to Development, artikel 2(2), samt Declaration on the Right and Responsibility of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms (även kallad Declaration on Human Rights Defenders), artikel 18(1)–(3). Båda de nämna artiklarna går samtidigt längre än UDHR, artikel 29(1). Se International Council on Human Rights Policy 1999, 28–31, för en vidare diskussion. Declaration on Human Rights Defenders är tillgänglig t.ex. via: http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf .

[946] Hodgson 2003, 94. Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 28; Paust 1992, 55.

Även i ICCPR finner Hodgson såväl explicita som implicita erkännanden av ett individuellt ansvarstagande, t.o.m. i högre grad än i ICESCR. I fördraget återfinns samma femte paragraf i förordet, liksom artikel 5(1). Härtill kommer dock, enligt Hodgson, att individer avkrävs respekt för andra människors värde, liv, frihet och fysiska integritet. Som ett exempel på sådana implicita åligganden nämner han artikel 6(1): ”Varje människa har en inneboende rätt till livet. Denna rätt skall skyddas genom lag. Ingen skall godtyckligt berövas sitt liv.” Med hänvisning till Daes säger Hodgson att formuleringen ”skall skyddas genom lag” är tänkt att understryka att vi utöver staters förpliktelse att skydda liv har att göra med varje individs plikt att respektera internationell och kommunal (municipal) lag som rör skydd av liv.[947]

Jag vill förbli vid de fördrag jag här behandlat, och ta upp ett annat sätt på vilket ett individuellt ansvar skymtar fram än genom explicita allmänna eller specifika formuleringar. I ICCPR artikel 12, 18, 19, 21 och 22, finner vi klausuler som ställer upp begränsningar för hur individer får göra bruk av en specifik rättighet som de tillskrivs. I vart och ett av fallen är det tillåtet för en stat att begränsa det sätt på vilket rättigheten får ta sig uttryck.[948]. I avsnitt 2.1.5 använde jag här termen omdömesmarginal, som till sitt ursprung hör hemma i den europeiska människorättsdiskussionen. I anslutning till det afrikanska människorättssystemet är talet om ”clawback” klausuler gängse. Det som det hursomhelst i båda fallen, och jag kommer i det följande för enkelhetens skull att tala om begränsande klausuler, i sak förutsätts är, att begränsningen av en rättighet är föreskriven i lag, att den är nödvändig, och att den följer enbart av något av de följande skälen: nationell säkerhet, allmän ordning, allmän hälsovård eller sedlighet, skydd av andra personers grundläggande fri- och rättigheter, eller allmän säkerhet.[949] Dessutom återfinner vi i artikel 19(3) en begränsande klausul som är speciell på det sättet, att den uttryckligen säger att individer har särskilda skyldigheter och ett särskilt ansvar i relation till rätten till åsikts- och yttrandefrihet.[950] I

---

[947] Hodgson 2003, 95. Jfr Daes 1990, 58. En liknande tolkning gör Tomuschat med hänvisning till artikel 6 och 7, om än han primärt kopplar det internationella ansvaret till stater som i sin tur bör se till att privata aktörer inte begår kränkningar. Tomuschat 1983, 306. Andra rättigheter som Hodgson för sin del nämner är ICCPR artikel 7, 8, och 20(1)(2), som rör förbud mot tortyr, slaveri, krigspropaganda samt främjande av rashat, religionshat och nationalhat. Jfr Daes 1990, 54.

[948] Jag hävdade i kapitel 2 att vi kan förstå dessa klausuler som ett uttryck för att lagen måste lämna ett utrymme för tolkning eftersom man inte på förhand och för alla fall kan slå fast vad det t.ex. innebär att någon har en rätt till yttrandefrihet. Att tala om ”begränsning” kan dock ge sken av att vi vet vad t.ex. yttrandefrihet idealt innebär, men att det inte är något vi kan uppnå i alla verkliga fall.

[949] Se t.ex. Hodgson 2003, 96–97, 143–144. Jfr Mayer 1995, 61–62. Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 40–47, för en diskussion om de skäl som räknas upp i de begränsande klausulerna och hur de kan förstås i relation till tanken på ett individuellt ansvar för mänskliga rättigheter.

[950] Hodgson 2003, 97. Se även Brems 2001, 427. Andra exempel på sådana klausuler finner vi i CRC, artikel 13, 14, och 15, som rör samma rättigheter som i de artiklar jag nämnt ur ICCPR ovan (bortsett från artikel 12); åsikts- och yttrandefrihet, tanke-, samvets- och religionsfrihet, samt föreningsfrihet

ICESCR, artikel 8(1)(a), som rör rätten att grunda fackföreningar och gå med i den fackförening man vill, återfinns likaledes en begränsande klausul som nämner grunderna för när en sådan rättighet kan begränsas. Enligt Hodgson ges därmed implicit uttryck för tanken att den enskilde individen är förpliktad att göra bruk av sin rättighet på ett sätt som inte leder till att staten ifråga måste skrida till åtgärder i syfte att skydda andras rättigheter, den nationella säkerheten eller allmänna ordningen.[951] Utöver att begränsa staters möjligheter att inskränka rättigheter till vissa specifika fall, säger klausulerna alltså även indirekt något om hur individer skall förhålla sig till varandra.[952]

Brems vill karakterisera denna slags antydningar om ett individuellt ansvar genom att tala om ”rättighetsinskränkande plikter” (rights-restrictive duties). Det rör sig om förpliktelser å rättssubjektets sida i förhållande till det som är av allmänt intresse, som säkerhet och miljö, eller andra individers rättigheter. Plikterna följer av att rättssubjektet utövar sin rättighet. När det handlar om att ge akt på andra individers rättigheter överlappar denna kategori av skyldigheter de ”motsvarande plikter” (counterpart duties) som Brems också identifierar. Med hjälp av ett tal om den senare sortens plikter formulerar Brems tanken på att därav, att någon har en rättighet följer att andra måste respektera och främja denna rättighet. Det rör sig om rättigheter med motsvarande skyldigheter.[953] Jag menar att vi lika väl kan tala om ett *rättsanspråk* mot vilket ett antal förpliktelser kan *korrelera* (2.1). Brems’ beskrivning av den människorättsliga relationen tyder på detta.[954] Brems uppfattar att referensen i förordets femte paragraf i ICCPR och ICESCR ger uttryck för denna typ av förpliktelse. Hon menar vidare att de flesta förpliktelser som går att finna i andra globala människorättsliga dokument är av just detta slag. Ibland kan en sådan formulering ersätta den direkta formuleringen av en rättighet, dvs. utgöra ett alternativ. Detta kan ske utan att uttryckligen använda termer som plikt eller förpliktelse. Av texten blir det klart att stater (de exempel hon nämner rör just stater) har vissa förpliktelser som svarar mot vissa rättighetsanspråk å individers sida.[955] Det som hon här säger bekräftar min föreställning om människorättsbegreppet.

---

och rätten till fredliga sammankomster. Även i AfCHPR finner vi detta slag av klausuler i relation till religions-, samvets- och föreningsfrihet. Hodgson 2003, 131–132.

951 Hodgson 2003, 94 (not 43).

952 International Council on Human Rights Policy 1999, 39–40.

953 Brems 2001, 424. Till dem som kan dra fördel av dessa begränsningar i hur en rättighet får utövas räknar Brems även staten, samfundet (the community), samhället (society), och olika kategorier av människor som t.ex. familjemedlemmar eller minderåriga. Brems 2001, 425.

954 Se Brems 2001, 424–425.

955 Brems 2001, 427–428. Hon tar upp ICESCR, CEDAW, CAT, CERD och CRC. Se även Paust 1992, 59–61, för en kort diskussion av CEDAW, CAT, CERD och CRC.

Nu ser jag det inte som det centrala att räkna upp alla de ställen i *human rights law* där vi kan finna sådana klausuler. Snarare anser jag att det är viktigt att kort diskutera vad de ger uttryck för i relation till det presumtiva individuella ansvarstagande för mänskliga rättigheter som står i fokus för mitt intresse i detta avsnitt 4.2. Enligt Daes och Hodgson stöder klausulerna tanken på att det är befogat att tala om ett individuellt ansvar i relation till mänskliga rättigheter i det att de underförstått ger uttryck åt tanken på att individers rättigheter inte är absoluta i den meningen, att det skulle stå individer helt fritt att utöva rättigheterna som de själva finner för gott. Tvärtom uppmanas individer att tänka över hur deras handlande kan påverka andra individer och dessas fri- och rättigheter, och vilken inverkan deras agerande kan ha på samhället i stort. Detta bekräftar det tidigare sagda. Mänskliga rättigheter bör utövas på ett ansvarsfullt sätt med beaktande av andra människor och samhället i stort.[956] Denna föreställning baserar sig på idén om att rättigheter när de utövas vid någon punkt kan råka i konflikt med varandra,[957] dvs. rättigheter *per se* i en liberalistisk anda garanterar inte bästa möjliga liv åt alla. Exempel på försök att peka på behovet av en sådan balans mellan utövande av rättigheter och respekt för andra individers behov att göra sammalunda går även att återfinna i t.ex. UDHR, artikel 2, 29(2) och 30.[958]

På regional nivå, främst inom ramen för de afrikanska[959] och amerikanska[960] människorättssystemen men även inom det framväxande asiatiska dito[961], kan vi finna

---

[956] Daes 1990, 69; Hodgson 2003, 97–98, 143–144. Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 25, 39. Utöver de hänvisningar jag tidigare gjort till ICCPR och ICESCR artikel 5(1), ICCPR, artikel 12, 18, 19, 21 och CRC, artikel 13, 14, 15, så nämner Hodgson ett antal artiklar i regionala människorättsliga dokument som ger uttryck för denna tanke. Han tänker sig att artikel 17 i ECHR kommer nära artikel 5(1) i ICCPR och ICESCR. Därtill nämner han bl.a. AfCHPR, artikel 27(2), 28; ADRDM, artikel XXVIII, XXIX; samt ACHR, artikel 32(2). Se Brems 2001, 110, 124, för en diskussion av AfCHPR, artikel 27(2) och ACHR, artikel 32(2).

[957] Hodgson 2003, 141.

[958] Daes 1990, 41; Hammarberg 1999; International Council on Human Rights Policy 1999, 40; Hodgson 2003, 143.

[959] AfCHPR, art. 1 (indirekt), 5 (indirekt), 8 (begränsande klausul), 11 (begränsande klausul), 25 (indirekt), 27 (explicit), 28 (explicit), 29 (explicit), samt förordets sjunde paragraf. I motsats till ADRDM innehåller AfCHPR uttrycklig juridisk förpliktelse för stater att ålägga individer med skyldigheter. Hodgson menar därtill att stadgan går längre än till att bara omfatta sådana skyldigheter som korrelerar mot ett människorättsanspråk. Hodgson 2003, 131. Se Brems 2001, 112–118, för en diskussion av de olika omnämnandena av individuella plikter i AfCHPR. Se även Hodgson 2003, 135.

[960] ADRDM, art. XXIX–XXXVIII, samt dess förords första och andra paragraf; ACHR, art. 32. Även om ACHR i motsats till sin föregångare ADRDM enbart gör en explicit referens till individuella förpliktelser så menar Hodgson att artikel 32(1) kanske kunde läsas i förening med ADRDM, eftersom hänvisningar görs till detta dokument. Det korta omnämnandet om plikter i förhållande till familj, samhälle och mänsklighet skulle därmed närmare specificeras. Artikel 32(2), igen, är en typisk begränsande klausul. Hodgson 2003, 108. Se även Tomuschat 1983, 291; Daes 1990, 60–61; Brems 2001, 109–110, 431. Se Brems 2001, 425, 430–431, för en kort diskussion av de omnämnanden av plikter som förekom-

exempel på hur rättigheter kvalificeras genom klausuler som går längre än vad som är fallet i de globala människorättsinstrumenten. Härvid vill man göra gällande att det måste råda en balans mellan ett utövande av rättigheter och ett tagande av individuellt ansvar. Uppfattningen bottnar i en syn på människan som en utpräglat social varelse. Och inte minst i den afrikanska och asiatiska diskussionen höjs röster mot den syn på människan[962] som man uppfattar att ”västerlandet” alternativt omfattar.[963] Det viktiga är att vara medveten om att sådana överväganden inverkar på hur

---

mer i ADRDM och ACHR. Tomuschat menar för egen del att man inom det amerikanska och det afrikanska människorättssystemet delvis försöker reglera sådant på en folkrättslig nivå som hör hemma på den nationella nivån. De medborgerliga plikter som man listar upp kan inte göras allmänna utan här ihop med en viss föreställning av staten., hävdar Tomuschat i sin kritik. Tomuschat 1983, 309–310.

[961] Draft Pacific Charter of Human Rights, förordets sista paragraf, art. 27(1)(2), 28, 29(1)(2)(3); Declaration of the Basic Duties of ASEAN People and Governments, art. I(3)(4), VI(4), and VII(4); Kuala Lumpur Declaration on Human Rights, art. 1, 12, 20. Det som skiljer de två sistnämnda deklarationerna från dokument som vi kan återfinna inom ramen för det amerikanska och europeiska människorättssystemen är, så Hodgson, att de individuella plikter som omnämns inte för närvarande är av juridisk karaktär. Hodgson 2003, 111–114. För de tre dokumenten, se t.ex. de Varennes (ed.) 1998.

Se även Brems 2001, 431–432, samt 75–79, för en kort kritisk analys av KLDHR och det sätt på vilket individuella förpliktelser där kommer på tal.

[962] Se Brems 2001, 97, 111, samt 204–205 för en kort hänvisning till islamsk diskussion. Brems säger dock vid ett flertal tillfällen att den kollektiva dimensionen av mänskliga rättigheter inte är lika utpräglad vad gäller islamsk diskussion, som i fråga om den asiatiska eller afrikanska diskussionen. Se t.ex. Brems 2001, 286. Se därtill Brems 2001, 251–253, för en diskussion av de individuella plikter som nämns i The Universal Islamic Declaration of Human Rights från år 1981. Ett flertal individuella förpliktelser nämns, vilket föranleder Brems att anta att åtminstone vissa av rättigheterna kan åberopas i relation till andra individer. Brems 2001, 253–253, 287. Därtill verkar det, om man får tro Brems och de teoretiker hon bygger sin analys på, finnas ett sådant strategiskt motiv bakom talet om individuella plikter är att stödja individens vilja att verka för det gemensamma bästa och ett bättre afrikanskt samhälle. (De individuella plikter som kommer på tal är plikter i relation till det vidare samhället och inte traditionella enheter som t.ex. klanen eller stammen.) Brems 2001, 111–112, 136. Se även Brems 2001, 117–118.

[963] Se närmare Hodgson 2003, 105–137, samt tidigare här nämnda hänvisningar till Brems 2001, för en karakterisering av de olika regionala människorättsliga dokument som jag hänvisar till i noterna i detta avsnitt 4.2.1.2. Vad gäller det europeiska människorättssystemet, så finner Hodgson att det indirekt ålägger individer med förpliktelser. Vi finner åter en praxis av begränsande klausuler, t.ex. i artikel 9 och 11 i ECHR, som ger uttryck för den omdömesmarginal som tillerkänns stater i fråga om vissa rättigheter. Enbart i artikel 10(2) finner vi en begränsande klausul som uttryckligen pekar på individuella skyldigheter och ett individuellt ansvar. Hodgson menar dock att vi kan finna både explicita och implicita omnämnanden av ett individuellt ansvar i vissa protokoll till ECHR. Hodgson 2003, 110–111. Även Brems konstaterar att det främst är i de amerikanska och afrikanska människorättssystemen som vi finner ett tal om individuella förpliktelser, medan ett sådant är i det närmaste obefintligt i det europeiska människorättssystemet. Hon understöder även den tanke vi finner hos Hodgson om att ett individuellt ansvarstagande kommer att finnas med i det asiatiska systemet. Brems 2001, 429. Brems nämner samma artikel 10(2) som Hodgson, samt en del av den jurisprudens som klagomål under artikel 10 har gett upphov till. ”In the practice of the European Court of Human Rights, these duties do not function as independent grounds for the restriction of the freedom of expression, yet sometimes they influence the evaluation of the necessity or the proportionality of an interference.” Brems 2001, 429–430. Paust, å sin sida, nämner artikel 17 i ECHR som ett ställe som vill göra gällande att såväl

frågan om ett individuellt ansvarstagande behandlas i människorättsdiskussionen och tar sig uttryck i olika människorättsliga dokument.[964] I övrigt vill jag inte gå in i någon längre diskussion om detta här. Jag har diskuterat frågor som springer ur sådana tankar i tidigare delar av avhandlingen, t.ex. begreppet mänskliga rättigheter i spänningsfältet mellan individ och kollektiv och i spänningen mellan olika ”kulturer”. Jag har där noterat att diskussionen lätt leder fel när utgångspunkten är att människorättsbegreppet vore statiskt. Jag har velat peka på en alternativ dynamisk läsning av begreppet som jag tänker mig att kan ackommodera vissa av de tänkta konflikterna.[965] Och jag skall ännu återkomma till och utveckla den diskussion jag här tangerar. Ty jag menar bl.a. att man lätt förfaller till ett jämförande av *human rights law* med olika ”moralsystem” för att bedöma huruvida de är förenliga med varandra eller inte. Denna väg menar jag att inte är gångbar om vi vill förstå moral och mänskligt ansvarstagande i relation till ett tal om mänskliga rättigheter.

För att avsluta analysen i detta avsnitt, så leds vi av människorättsliga dokument även att förstå att individer i egenskap av att de intar en viss position eller står i vissa specifika relationer till andra tillerkänns ett särskilt ansvar. En första kategori bildar här förståeligt nog med tanke på diskussionen i avsnitt 4.2.1.1 de individer som i egenskap av sin ämbetsställning representerar statsmakten.[966] Utöver detta närmast självklara fall finner vi även andra kategorier av personer som i egenskap av sin ställning på ett särskilt sätt tillskrivs förpliktelser, ett särskilt ansvar i relation till mänskliga rättigheter, t.ex. föräldrar.[967] I CEDAW, artikel 5(b) nämns det att män och kvinnor gemensamt är ansvariga för sina barns uppfostran och utveckling.[968] Studerar vi

---

stater, grupper som personer är förpliktade att respektera rättigheterna och friheterna i fördraget. Paust 1992, 55.

[964] Jfr t.ex. Brems 2001, 291.

[965] Personligen anser Hodgson att kulturella karakteristika liksom den historiska utvecklingen måste tas i beaktande när man tolkar människorättsliga artiklar. Han menar att detta även görs, och att lokala traditioner och seder tillåts spela en roll. Hodgson 2003, 117. Och liksom jag även konstaterat i avsnitt 2.1.4; ”This is arguably one of the rationales of regional human rights protection systems and consistent with one of the fundamental values in the human rights movement, namely the preservation of, and respect for, difference.” Hodgson 2003, 120.

[966] International Council on Human Rights Policy 1999, 34.

[967] Hodgson 2003, 148–155. Andra grupper av personer till vilka vissa skyldigheter specifikt kopplas kan vara flyktingar, personer som saknar statens ifråga medborgarskap, samt statslösa personer. Här återfinner vi en skillnad mellan global och regional *human rights law*. Hodgson 2003, 91, 183–184; International Council on Human Rights Policy 1999, 32–33; Paust 1992, 61. ADRDM, art. XXXIII, XXXVIII; AfCHPR, art. 29(3), samt Convention relating to the Status of Refugees, art. 2; Convention relating to the Status of Stateless Persons, art. 2. Se även t.ex. CERD art. 1(1), 2(1)(d), samt 4(b).

[968] Hodgson 2003, 98. Se även Hodgson 2003, 153–154, samt ICCPR, art. 24(1); ICESCR, art. 10(1); CRC, art. 3(2), 5, 14(2), 18(1), 27(2); ADRDM, art. XXX; The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, art. 7(a); AfCHPR, 27(1); African Charter on the Rights and Welfare of the Child (ACRWC), article

CRC, märker vi vidare att detta fördrag inte enbart uttalar sig om staters förpliktelser. Vi finner såväl implicita[969] som explicita[970] referenser till olika privata aktörer. De explicita omnämnandena gör gällande att det primära ansvaret åvilar barnets föräldrar och inte staten. Hodgson menar att man härigenom vill skydda föräldrarnas frihet att uppfostra sitt barn på det sätt de finner bäst, utan överdriven statlig inblandning. Samtidigt bör de inte heller förvänta sig att staten skall ingripa. Statens roll är sekundär sett ur barnets perspektiv. Den skall på olika sätt stödja föräldrarna i deras fostraruppgift.[971]

Här ges vi ett exempel på hur det avgörande för om, och i så fall vilka sorts plikter som kan komma i fråga beror på den relation i vilken en aktör står i, i förhållande till rättssubjektet,[972] i detta fall barnet. Kärnan i t.ex. barnets rätt till utbildning består i *människorättsligt* avseende av barnets anspråk mot vilket statens skyldighet att erbjuda utbildning korrelerar. Men i praktiken implicerar detta anspråk ytterligare skyldigheter. Barnets föräldrar får t.ex. inte hindra barnet från att ta del av utbildning. Myndigheterna bör stifta lag som påbjuder att föräldrar måste låta sina barn gå i skolan. I värsta fall kan barnet via en god man bli tvunget att skrida till åtgärder för att rättigheten skall bli faktisk verklighet.[973]

11(4), 20(1)(a)(b)(c). När det gäller föräldrars ansvar för sina barn så menar Brems att artikel 20 i ACRWC är en kombination av artiklarna 18 och 27 i CRC, samtidigt som vissa element har fallit bort och annat kommit till (art. 20(1)(c)). Brems 2001, 141. För en kritisk analys av The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, se Brems 2001, 259–266. En relation är som bäst ömsesidig. Ur vissa människorättsliga dokument kan man även utläsa något om hur barns relation till sina föräldrar eller vårdnadshavare borde utforma sig, t.ex. om barns skyldighet att stödja sin familj, om än enbart implicit på global nivå. Hodgson 2003, 155; samt CRC, art. 29(1)(c). På regional nivå finner vi mer explicita omnämnanden om detta. Hodgson 2003, 155; samt AfCHPR, art. 29(1), ACRWC, art. 31(a); ADRDM, art. XXX; The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, art. 7(c). Brems menar att ACRWC, artikel 31, inte nämner förpliktelser som vore säreget barnens, utan att samma individuella förpliktelser går att återfinna i AfCHPR, artikel 29. Bortsett från vissa förpliktelser som inte är av relevans i relation till barn som t.ex. skyldigheten att bidra till skyddet av ens land. Brems 2001, 144.

969 CRC, art. 3(1), 9, samt 16(1).

970 CRC, art. 3,(2), 5, 14(2), 18(1), samt 27(2).

971 International Council on Human Rights Policy 1999, 34–35; Hodgson 2003, 99–101, 153; samt t.ex. CRC, art. 5, 18(2), 27(2).

972 Jfr Hodgson 2003, 151.

973 Uttalande av Scheinin vid Nordisk forskarkurs i mänskliga rättigheter i Lund, Sverige, 5.6.2004. För vidare diskussion om rättighetsbegreppet hänvisar jag till avsnitt 2.1.3 och 2.1.6. Alternativt finns det punkter som tyder på att vissa dokument av global eller regional karaktär även uppfattar det som en plikt att skaffa sig en grundläggande utbildning – trots att det primärt handlar om en *rätt* till utbildning. Hodgson 2003, 157–160; samt UDHR, art. 26(1); ICESCR, art. 13(2)(a); CRC, art. 28(1)(a); Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, art. 30(1); ADRDM, art. XXXI; Additional Protocol to the American Convention on Human Rights in the Area of

4.2.1.3 På vilken nivå rör sig diskussionen?

Det som intresserar mig här är, hur vi skall karakterisera det individuella ansvar som kommer till uttryck i människorättsliga dokument. Den juridiska texten är knapp. Knappheten är ett uttryck för rädslan för att ett tal om förpliktelser skall missbrukas för att inskränka individers rättigheter.[974] Kopplat till denna rädsla är bl.a. iakttagelsen att pliktbegreppet har olika innebörd och används olika i olika sammanhang,[975] vilket bl.a. kan innebära att individens innehav av rättigheter uppfattas som privilegier som är beroende av om han eller hon uppfyller vissa förpliktelser.[976] En sådan föreställning står i uppenbar motsats till tanken på att mänskliga rättigheter är oförytterliga. Rädslan är inte helt ogrundad ifall vi ser till hur man inom olika världsreligioner och etiska åskådningar uppfattar människan som innehavare av förpliktelser och rättigheter.[977]

Inte desto mindre har vi sett att det i folkrätten ges uttryck för en förståelse av mänskliga rättigheter som inkluderar tanken på att människor har ansvar för varandra. Och jag vill kort sammanfatta skälen till att vi, som jag ser det, kan finna sådana nedslag i *human rights law*. Både ett tal om rättigheter och om ansvar/skyldigheter följer av att människor står i relationer till varandra som det finns ett behov att normativt beskriva. Som sådana artikulationer är deras meningsfullhet ofrånkomligen kopplad till ett mänskligt sammanhang.[978] Eller som Hodgson uttrycker det:

> Generally speaking, individual rights cannot make sense operating in a social vacuum, devoid of duties incumbent upon other individuals. Rights must be contextualised in relation to human beings and cannot be perceived as rights for an individual living entirely alone. Living alone on his tropical island, Robinson Crusoe owed no duties because there was no person to whom he owed any duty. The moment other persons are present, duties *ipso facto* arise in the form of their duties to us or our duties to them. To effectuate Friday's right to life, Crusoe had

---

Economic, Social and Cultural Rights, art. 13; ACRWC, art. 11(1), 11(3)(a); Declaration of the Basic Duties of ASEAN Peoples and Governments, art. VI(4).

974 Michael Kirby i Hodgson 2003, x.

975 Jfr Hammarberg 1999, preface; International Council on Human Rights Policy 1999, 2; Hodgson 2003, 2.

976 Hodgson 2003, 25–26.

977 Se t.ex. Hodgson 2003, 41–60, för en schematisk överblick över hur ett tal om förpliktelser står i förhållande till ett tal om rättigheter inom ramen för olika religioner och livsåskådningar.

978 Utanför detta sammanhang är de enligt min mening ”meningslösa”, ja ytterst sett icke-existerande i det att alla beskrivningar görs av någon, och denna någon är inte kontextlös. Sedan är det en annan sak att de beskrivningar som görs, t.ex. i form av mänskliga rättigheter, kan ha pretentionen att omfatta många människor i olika sammanhang, vilket får till följd att de formuleras i abstrakta allmänna ordalag. Därtill tar juridiska formuleringar sig an ett liv av sig själva och påverkar i sin tur det samhälle som representativt har formulerat dem. Vi kan tala om en hermeneutisk cirkel.

> a correlative duty to attempt to save it. Thus, duty is a relation or a normative rule.[979]

Människorättsliga normer har som mål att möjliggöra människors frihet och välbefinnande i viss utsträckning. För att en människa skall kunna förverkliga sig själv i frihet krävs det att hon tillstås ett visst handlingsutrymme. Möller pekar på ett träffande sätt på att det här inte enbart rör sig om en negativ frihet, dvs. en frihet från inblandning å andra människors sida. Vi är enligt honom också beroende av andra människors stöd. Detta följer av att vi är sociala varelser. Det är i en gemenskap som förverkligandet sker. Möller vill här tala om en positiv frihet.[980] På liknande vis har jag genom avhandlingen velat hävda att en rättighet *de facto* därför inte utgör en verklighet fullt ut i människors liv om inte alla relationer som de står i främjar detta syfte[981], såväl de offentligrättsliga relationerna som de relationer som i lagens ögon är av mer privat karaktär.

Utan att vilja hävda att det är lagens väg som främjandet nödvändigtvis skall slå in på, så är det inte desto mindre just för att situationen är av det slag som omnämns ovan, som vi även finner ett individuellt ansvar/förpliktelser bekräftas i fördrag. Det sägs ut uttryckligen eller skymtar fram bakom formuleringarna. En allmän förpliktelse att respektera andra människors rättigheter håller de olika forskarna exempelvis med om att står utom fråga när det gäller individuellt ansvarstagande. Jag vill återknyta till Sundmans konstaterande i kapitel 2 om att begreppet rättighet i sig självt innefattar tanken på att rättigheten ifråga bör respekteras, utan att detta fördenskull sägs ut i en enskild artikel.[982] På detta allmänna begreppsliga plan är det betydelselöst om respekten avkrävs en individ, en grupp av individer, en statlig aktör eller någon annan. Förekomsten av begränsande klausuler i artiklar som tar upp t.ex. religions- och yttrandefrihet pekar i samma riktning, nu sett ur rättssubjektets perspektiv. Den personliga frihet som garanteras människan genom juridiska mänskliga rättigheter är inte absolut, då det inte är godtyckligt *hur* hon gör bruk av våra rättigheter.

---

[979] Hodgson 2003, 30. I sin diskussion om en balans mellan rättigheter och socialt ansvar tar Hodgson bl.a. hjälp av en kommunitaristisk diskussion. Hodgson 2003, 230–233.

[980] Möller 1995, 130–131. Se även Hodgson 2003, 210.

[981] Jfr Jones 2001, 64; "Individuals do not have rights if there are no socially imposed safeguards protecting the contents of those rights; against those who would violate the right-holder's interests, the larger society must put in place protective measures. There is no one-to-one relation between rights and duties; rather, a given right 'generates waves of duties' (…)." Jones menar inte att vi, om vi inte är skyddade mot alla möjliga hot, inte kan säga oss inneha rättigheter heller. Men han anser att människors rättigheter måste skyddas mot s.k. standard hotbilder. Jones 2001, 64 (not 35). Jfr Shue 1980, 17.

[982] Se t.ex. Paust 1992, 53–54, i fråga om den senare poängen citerar förordet till UDHR, samt art. 1, 28, 29(1), och 30.

> The ideal of the free individual does not mean that the individual is completely unrestrained and devoid of any responsibility towards his fellow human beings and the community (---) The citizen should be aware that his is not the only will in the world, and he should be concerned, in one way or another, with bringing harmony out of the conflicting wills that exist within his community. The individual and citizen (…) is essentially circumscribed by his neighbours.[983]

Idén om individuellt ansvar är alltså närvarande i själva begreppet rättighet och det sätt på vilket rättigheterna artikuleras i *human rights law*. Men den fråga som inställer sig i ljuset av genomgången av folkrätten i avsnitt 4.2.1.2 är, om vi kan hävda att de skyldigheter som nämns har *rättskaraktär* eller inte. Det går inte att dra alla omnämnanden över en och samma kam. Jag antydde i vissa fall att det, som en följd av själva dokumentets art (om det t.ex. rör sig om ett fördrag eller en förklaring) eller placeringen inom ramen för ett dokument (i förordet eller fördragets operativa delar), snarast pekas på ett moraliskt (och politiskt) ansvar. Meningarna går även isär som en följd av begreppsliga övervägningar. Skälet till att jag här kort vill redogöra för denna del av den människorättsliga diskussionen är att kritik och beröm av Küngs projekt bl.a. kan förstås mot bakgrund av de distinktioner och betoningar som jag i det följande vill göra läsaren uppmärksam på genom att redogöra för hur, primärt, några av de teoretiker tänker som jag har baserat min analys på i tidigare delar av avsnitt 4.2.

Hodgson tar upp frågan om förpliktelsernas karaktär när han diskuterar omnämnandena i UDHR, ICCPR och ICESCR. Han konstaterar att UDHR delvis uppfattas som sedvanerätt, och att man kan läsa paragrafer i förtalet till ICCPR och ICESCR i förbindelse med den gemensamma artikel 5(1) på ett sätt som gör det individuella ansvaret explicit.[984] Härigenom vill han slå fast att förpliktelserna är av *juridisk* karaktär. De individuella plikter som Hodgson nämner[985] framstår dock i ljuset av hans diskussion som rättsliga plikter av främst nationell karaktär, påbjudna i grundlag och vanlig lag. Däremot tvingas han notera att *human rights law* är mycket restriktiv när det gäller att ålägga individer *juridiska* förpliktelser.[986] Brems gör samma iakttagelse.

---

[983] Daes 1990, 52. Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 2; Hodgson 2003, 221.

[984] Hogson 2003, 88–89, 93–94. Samtidigt är det, som jag tidigare konstaterat, omtvistat huruvida delar av UDHR kan uppfattas som sedvanerätt, varvid dess karaktär av ett rättsligt dokument stärks. Härtill kommer att artikel 29 inte har stått i centrum av diskussionen. Luchterhandt 1999, 973–974.

[985] Enligt Hodgson kan individer inom ramen för nationell rätt och folkrätt tillskrivas ett ansvar för sig själva, för sin familj, för samhället, staten och det internationella samfundet. Exempel på sådana omnämnanden finner vi i t.ex. ACHR artikel 32 (1) och AfCHPR artikel 27 (1). Hodgson 2003, 38.

[986] Som ett exempel kan nämnas skyldigheten att medverka till att mänskliga rättigheter främjas och iakttas. Denna skyldighet omnämns i förorden till UDHR, paragraf åtta, och ICCPR och ICESCR, paragraf fem. Den kommer även till uttryck i olika regionala dokument som inte är juridiskt bindande. ”Nevertheless, none of these provisions purport to impose a legally binding obligation on individuals, either because they are mere preambular (non-operative) provisions of an international instrument (as

Hon konstaterar att frånsett UDHR nämner de viktigaste människorättsliga dokumenten inte individuella förpliktelser. När så sker, rör det sig närmast om motsvarande (korrelerande) plikter i dokument som inte är juridiskt bindande.[987]

Även Paust tar ställning till denna problematik. Han anser att det är utom fråga fastställt att internationella fördrag och sedvanerätt tillskriver individer förpliktelser, och att även *human rights law* kan ålägga individer och grupper förpliktelser. Den avgörande frågan är om man kan härleda individuella plikter ur ett fördrag där detta inte sägs rakt ut.[988] I en kommentar till talet om individuella förpliktelser i relation till mänskliga rättigheter vill det s.k. International Council on Human Rights Policy gå just så pass långt som att hävda att de individuella förpliktelser som det indirekt går att läsa ut ur de olika begränsande klausulerna jag tidigare nämnt vore av juridisk art.

> In this instance, too, the duty on individuals to exercise their rights responsibly is primarily a legal duty under international human rights standards. These duties are found in the limitation clauses – those parts of human rights standards that set out the grounds on which a State is allowed to restrict human rights. For example, the right to freedom of expression can be restricted by State authorities to ensures "respect of the rights and reputations of others". This means that laws can legitimately be put in place to prevent slander and libel. Individuals exercising their right to free speach are then under a legal duty not to use this right to spread lies about someone else. But, as this example shows, here too there might be an overlap with an ethical duty – in this case, to be truthful.[989]

Även när det i allmänna ordalag sägs att individen har plikter gentemot samhället, tas detta som ett uttryck för ett rättsligt åliggande samtidigt som det konstateras att rätt och moral här överlappar varandra. Det som artikuleras är en allmän rättslig förpliktelse som nationellt kan ta sig uttryck i olika medborgerliga plikter som att betala skatt, göra värnplikt etc. Även de mer specifika uttryckliga omnämnandena av särskilda grupper av människor, som läkare och föräldrar, som jag nämnde i det förra avsnittet, konstateras vara av rättslig karaktär.

---

in the case with the *Universal Declaration* and the Twin Covenants [ICCPR och ICESCR, eg. anm.]) or they appear in an instrument which was never intended to impose such an obligation (…)." Hodgson 2003, 146–147. Ett ytterligare exempel är plikten att följa lagen, som nästan uteslutande återfinns på det nationella planet. Hodgson 2003, 166–167. Enda omnämnandet av en skyldighet att rösta finner vi i ADRDM, artikel XXXII. Hodgson 2003, 175.

[987] Brems 2001, 425.

[988] Paust 1992, 51–52.

[989] International Council on Human Rights Policy 1999, 17–18. Jag skall återkomma till tolkningen av rätten till yttrandefrihet senare, då Küngs tolkning av vad som rätten förmår fånga in är annorlunda än författarna till citatet.

> However, international human rights standards also place some general duties on individuals that exist independently of any particular human rights claim. These duties are often characterised in broad terms as "duties to the community", but they can be more specific. For example, a number of documents attach specific responsibilities to groups of individuals (for example, parents, doctors or law enforcement officials) who are in a position to exercise power over others.
>
> One again, these general duties have a legal character that overlaps frequently with ethical obligations. The general phrase "duties to the community" might cover such legal obligations as paying taxes or performing military service. It might also cover a duty to respect the rights of others (for example, not to discriminate on grounds of race) that is also an ethical obligation. Similarly, doctors are under both a legal obligation not to participate even indirectly in acts of torture, and under a moral obligation (formalised in a code of professional ethics) to do no harm.[990]

I fråga om UDHR, artikel 29(1) är International Council on Human Rights Policy av den åsikten att de allmänna formuleringarna stödjer tanken att det rör sig om ett etiskt ansvarstagande. Samtidigt utesluter de ånyo inte möjligheten att plikterna till samhället även kan anta rättslig form.[991] Just denna möjlighet leder Otto Luchterhandt att hävda att det rör sig om *rättsliga* plikter. Luchterhandt sällar sig till den skara som uppfattar att artikel 29 i UDHR på ett tillfredställande och uttömmande sätt omtalar de plikter som åligger människor i relation till det samhälle de lever i och i relation till andra människors mänskliga rättigheter. Paragraf 2 tar upp (primärt negativa) förpliktelser av rättslig kvalitet som följer av att någon annan tillskrivs en rättighet. I paragraf 1 läser Luchterhandt in det faktum att individer som medborgare har vissa grundläggande plikter gentemot det samhälle de lever i, vilkas efterföljelse bidrar till att upprätthålla samhället, hålla det funktionsdugligt. Plikterna är av rättslig art, med en sedlig/moralisk nyans i det att deras uppfyllelse tjänar

---

[990] International Council on Human Rights Policy 1999, 18. Rådet verkar göra en annan bedömning än de författare jag i övrigt bygger på. De sistnämnda är återhållsamma ifråga om vilka plikter som är av juridisk art, medan rådet menar att plikterna primärt är av rättsligt slag, samtidigt som de kan överlappa etiska förpliktelser. International Council on Human Rights Policy 1999, 48. I sin rapport tar de dock inte fasta på skillnaden mellan ett internationellt och ett nationellt plan i fråga om vilka rättsanspråk som i fall av kränkning kan göra sig juridiskt gällande i relation till privata aktörer. Här vill jag dock, på basis av den tidigare diskussionen, skilja åt sådant som en skyldighet att utföra militärtjänstgöring från skyldigheten att avstå från att diskriminera andra. Jag uppfattar att vi i det senare fallet hade att göra med en förpliktelse som står i direkt förbindelse med mänskliga rättigheter. (Jag går inte här in på diskussionen om vad som kan påtalas som en kränkning i juridisk mening.) Den allmänna skyldigheten att respektera andra människors rättigheter är enligt min mening inte, som författarna verkar vilja mena, oberoende av ett visst människorättsligt anspråk, utan korrelerar direkt mot de rättsanspråk som individerna ifråga kommer med. Det ingår, liksom jag vid upprepade tillfällen noterat, i själva begreppet rättighet.

[991] International Council on Human Rights Policy 1999, 25–26. Därtill observerade jag i avsnitt 4.2.1.2 att UDHR, artikel 29(1), i motsats till förorden till ICESCR och ICCPR, inte uttryckligen säger att individer har förpliktelser mot varandra.

vissa värden.[992] Hans tolkning går här i linje med International Council on Human Rights Policy. Han anser därtill att regleringen, som nu, hör hemma på det nationella planet. En utvidgad folkrättslig apparat är onödig.[993]

Det vi ser är att forskare inte är eniga om huruvida det rör sig om juridiska eller moraliska plikter. Ibland studeras, som jag ser det, lagtexten utifrån vad den *de facto* har som målsättning, dvs. inkorporering i nationell lagstiftning.[994] På samma linje går föreställningen om att de människorättsliga formuleringarna fångar in något av samhällsmedborgarens rättsliga status utan att fördenskull vilja överta regleringen av densamma. Andra tar fasta på texterna som sådana och den rättsliga status de i sig själva kan göra anspråk på att ha. För egen del har jag valt det senare tillnärmelsesättet. Och jag hänvisar vidare till det som jag i avsnitt 2.1.5 och 2.1.6 konstaterade gällande frågan om när ett anspråk kan anses rättmätigt/prövningsbart (justiciable) i juridisk mening. Det vill säga, även om vi explicit eller implicit kan återfinna antydningar till ett individuellt ansvarstagande, så är steget långt till att det även vore möjligt för en individ att hävda att en annan individ har kränkt hans eller hennes juridiska mänskliga rättigheter. I dagsläget måste kritiken så gott som uteslutande riktas mot en statlig aktör för att den presumtiva kränkningen skall uppfattas som en *människorätts*kränkning.[995]

En individuell förpliktelse som dock implicit förekommer i de operativa delarna av ett antal globala människorättsliga fördrag är skyldigheten att avstå från diskriminering, från att propagera för krig, samt från att späda på en diskriminering eller ett hat

---

[992] Luchterhandt 1999, 977. Jfr Hoppe 1998, 296. Att man talar om "plikter" indikerar enligt Luchterhandt att det rör sig om rättsliga sådana. Användningen av termen ansvarighet, vilket är fallet i förorden till ICCPR och ICESCR, men han att pekar i moralisk riktning. Termerna är enligt honom inte utbytbara. Luchterhandt 1999, 977.

[993] Luchterhandt konstaterar att medborgarplikter utgör grundstenar i samhällsbygget men att de inte kräver folkrättsligt erkännande. Inte heller måste folkrätten garantera dem. Detta ligger inom ramen för de enskilda staternas kompetensområde och intresse. Han nämner tanken på att staten ifråga här tar i beaktande de rådande förhållandena på ett sätt som en allmänt formulerad förklaring är oförmögen till. I kontrast till plikterna angår de mänskliga *rättigheterna* statssamfundet på ett alldeles särskilt sätt. Luchterhandt 1999, 988–990. Jag frågar mig om det är lite olika saker som vi talar om, Luchterhandt och jag. Han talar om medborgerliga plikter medan jag genom att fokusera på begreppet rättighet i högre grad har funderat även på reciprocitet på det folkrättsliga planet. Samtidigt har jag i avsnitt 4.2.1.2 konstaterat att det inte är entydigt vad som förstås med samfund/samhälle (community). Luchterhandt tänker sig här den moderna nationalstaten.

[994] Se t.ex. Luchterhandt 1999, 977, 986–987.

[995] Jfr Daes 1990, 50–51. Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 16–17, för en kort diskussion av ansvar i egenskap av offentlig ställning.

som har nationella, religiösa eller rasistiska övertoner.[996] Därtill finns det en tendens till att plikterna i den mån de inte är strikt ”moraliska” återfinns implicit eller explicit på det regionala snarare än på det globala planet.[997] För att kommentera detta vill jag hänvisa till den diskussion som förts kring ADRDM. Detta regionala dokument kan läsas som ett juridiskt dokument och upptar ett antal individuella förpliktelser.[998] Ser vi till de omnämnanden av individuella plikter som finns i AfCHPR, så har de kritiserats för att vara så vida och ospecificerade att de inte är prövningsbara. Stater kan inte göra gällande att individer inte uppfyller det som denna stadga kräver av dem. Istället tänker sig Hodgson att artiklarna snarare formulerar allmänna handlingsprinciper.[999] Frågan blir då om det vore skäl att närmare specificera vad det individuella ansvaret i detalj innebär på de punkter där detta inte är uppenbart, eller om de mer svepande omnämnandena är tänkta för något annat syfte än att tjäna som juridiska regler.[1000]

På det nationellrättsliga planet finns det i dagsläget andra möjligheter att göra gällande ett medborgerligt ansvar. Här vill jag dock, för att hänvisa till citatet före not 990, skilja åt sådant som en skyldighet att utföra militärtjänstgöring eller betala skatt från skyldigheten att inte diskriminera andra. Jag ser inte att de förstnämnda förpliktelserna har en omedelbar koppling till begreppet mänskliga rättigheter. Och när en stat omformar sin lagstiftning på ett sätt som är förenligt med *human rights law*, rör det sig ifall av ett lagbrott å en individs sida ytterst indirekt om en *människorätts*-kränkning. Jag kommer i avsnitt 4.2.3 att fråga mig om vi kan anse att detta är tillräckligt.[1001] Eller om, och i så fall varför, det vore skäl att rubba på de traditionella gränserna. Jag vill samtidigt notera att vi i stater där internationella fördrag är s.a.s.

---

[996] Hodgson 2003, 186–187; ICCPR, art. 20(1)(2); CERD, art. 4(a); Internationell Konvention om avskaffande av alla former av rasdiskriminering, art. 2(1). Se även Sunga 1992, 92–97. Den sistnämnda artikeln ger uttryck för en explicit etisk eller moralisk förpliktelse menar Hodgson. Hodgson 2003, 187.

[997] Se t.ex. Brems 2001, 425. Så t.ex. gällande en plikt att arbeta (AfCHPR, art. 29(6); ADRDM, art. XXXVII), att försvara sitt land (AfCHPR, art. 29(5); ADRDM, art. XXXIV), att inte undergräva den nationella säkerheten (AfCHPR, art. 29(3)); en skyldighet att betala skatt (AfCHPR, art. 29(6); ADRDM, art. XXXVI; att bevara kulturella värden och främja ”moraliskt välbefinnande” (ADRDM, förordets nästsista och sista paragraf; AfCHPR, art. 29(7); ACRWC, art. 31(d); en plikt att medverka till socialt välstånd (ADRDM, art. XXXV; AfCHPR, art. 29(4); en plikt att ”[e]xercise Property Rights Consistently With the Public Welfare” (ACHR, art. 21(1), AfCHPR, art. 14). Hodgson 2003, 164–165, 168–169, 172–174, 176–183. Se även Daes 1990, 55, 57.

[998] Brems 2001, 430; Hodgson 2003, 105, samt 105(not 72).

[999] Hodgson 2003, 133; AfCHPR art. 28 och 29(6)(7)(8). Jfr Benedek 1985, 63. Se även Brems 2001, 112–113, som bl.a. konstaterar att de kunde uppfattas som etiska förpliktelser som i bästa fall kunde få en rättslig utformning inom ramen för nationell lagstiftning. På ett internationellt plan är det då stater som ställs till svars ifall individer inte uppfyller sina förpliktelser.

[1000] Jfr Hodgson 2003, 134.

[1001] Jfr Tomuschat 1983, 315.

självverkställande har en situation där folkrätten direkt kan tillskriva de enskilda medborgarna internationella rättigheter och skyldigheter.[1002]

Frågan är då om – och i så fall hur – man kan aktualisera det individuella ansvar för mänskliga rättigheter som de människorättsliga formuleringarna gör ett försök att fånga in, och som genom avhandlingen har ingått i min bestämning av en *faktisk* rättighet? Kritiker av olika försök att fånga in ett individuellt ansvarstagande vid sidan av *human rights law* pekar på, att initiativen delvis bygger på ett missförstånd av befintlig *human rights law*. Man har, enligt dessa kritiker, inte förstått att *human rights law* på ett adekvat sätt ger uttryck för ett individuellt ansvarstagande.[1003] Jag ställer mig frågande till detta. Frågan är inte huruvida ett moraliskt och ett rättsligt ansvar kan överlappa varandra. Den litteratur jag bygger på bejakar denna möjlighet,[1004] och vi har sett det i kommentarerna i detta avsnitt. Likaså kan det som moraliskt påbjuds stå i konflikt med lagen, och vi kan även tänka oss situationer där motsatsen är fallet. Jag ifrågasätter inte heller tanken på att överlappningen mellan rättens och moralens plan ifråga om plikter vore tydlig när det gäller *human rights law*.[1005] Frågan är om det som det här rör sig om är, att peka på antalet omnämnanden i *human rights law*, eller om kopplingen skall formuleras på ett annat sätt. Jag vill hävda det sistnämnda. Jag har därtill genom avhandlingen precis som Küng primärt velat lokalisera talet om ett individuellt ansvarstagande i relation till mänskliga rättigheter till det moraliska planet. Jag kommer i det följande att gå igenom Küngs huvudargument, för att i ett senare skede kritiskt diskutera vissa tendenser i såväl hans som den juridiska människorättsdiskussionens karakterisering av det individuella ansvaret. För egen del hör min tveksamhet inför rättens möjligheter att fånga in moral ihop med min föreställning av moral. Men frågan är inte om moral och rätt kan överlappa varandra, utan hur detta sker.

4.2.2 Mänskliga förpliktelser sedda ur ett globaletiskt perspektiv

4.2.2.1 Rättsmetaforens begränsningar - kritik och komplettering

I kapitel 2 presenterade jag en förståelse av människorättsbegreppet som ett dynamiskt begrepp som (juridiskt) ger utrymme för kulturellt känsliga tolkningar av vad som är ett värdigt mänskligt liv, och som därtill öppnar upp för möjligheten och behovet att diskutera ansvarighet på ett sätt som tänjer traditionella gränser om ett stat-

---

[1002] Hodgson 2003, 63.

[1003] International Council on Human Rights Policy 1999, 2, 12.

[1004] Se t.ex. Clark Arend 1996, 291; International Council on Human Rights Policy 1999, 14–15; Hodgson 2003, 1–2, 37–38.

[1005] International Council on Human Rights Policy 1999, 14–15.

ligt ansvarstagande. I kapitel 3 formulerade jag med utgångspunkt i ett studium av Küng och hans globaletiska tänkande en förståelse av moral, av människan som moraliskt subjekt och av religionens betydelse i förhållande till individens moraliska handlande. I de senaste avsnitten har jag studerat hur tanken på ett individuellt ansvarstagande kommer till uttryck i *human rights law*, och i det följande vill jag sammanföra denna diskussion med Küngs globaletiska tänkande för att se om han eventuellt har ett bidrag att ge. Liksom vi sett i tidigare avsnitt lyser ett tal om ett individuellt ansvarstagande i relation till mänskliga rättigheter inte med sin frånvaro i *human rights law*. Ett ansvar omtalas såväl i mer generella termer direkt och indirekt, t.ex. genom olika begränsningsklausuler, som mer specifikt. Frågan blir därför, som jag ser det, om det ytterligare är nödvändigt att lyfta fram detta individuella ansvarstagande genom exempelvis ett globaletiskt projekt. Ibland besvaras denna fråga nekande.

> One of the main points made by those promoting a "global ethic" is that "…rights need to be joined with responsibilities… Over the long run, rights can only be preserved if they are exercised responsibly and with due respect for the reciprocal rights of others." International human rights standards do take this into account. Recognising that few rights are absolute, these standards make clear that there are limits on the manner in which rights can be exercised. These limits are often set precisely to ensure that individuals cannot harm others in pursuit of their own human rights.[1006]

Jag har för egen del velat antyda att saken inte är avklarad ur teologisk etisk/moralfilosofisk synvinkel. Jag har hävdat att vi troligen måste föra en bredare diskussion om normers legitimitet än en sådan textcentrerad position verkar anse att är nödvändig. Och i det följande skall jag diskutera vidare om Küngs syn på saken. Jag vill för klarhets skull säga, att liksom i fallet med *human rights law* i avsnitt 4.2.1.2 är jag intresserad av vad talet om plikter respektive ansvar i sig implicerar gällande förståelsen av moral och av hur ett utomrättsligt tal tänks stå i relation till rätten och ett inomrättsligt tal om ansvar. Det är alltså fortsatt relationen mellan och förståelsen av begreppen rätt och moral som är det primära.

Küng närmar sig den människorättsliga diskussionen delvis kritiskt, delvis i ett kompletterande syfte. Han bejakar att det finns individuella rättsliga förpliktelser som följer av att vi på lagens väg tillskriver människor vissa rättigheter.[1007] Han utvecklar inte denna tanke i detalj, men jag vill i klargörande syfte hänvisa till Hodgson. Denne menar att rättsliga plikter uppstår som en följd av ett kontrakt mellan parter, eller i kölvattnet av det han kallar "operation of law", och som "expresses

---

[1006] International Council on Human Rights Policy 1999, 39.

[1007] WW, 144. Huvudlinjerna i den följande analysen i avsnitt 4.2.1 och 4.2.2 av Küngs tankar kring relationen mellan rätt och moral går också delvis att finna i Slotte 2005, 178–180.

the manner in which rights and liabilities devolve upon a person by the mere application to the particular transaction of the established rules of law, without the act or co-operation of the party himself or herself".[1008] Som juridiska plikter identifierar Hodgson "those duties which the law requires to be done or forborne to a determinate person or the public at large, correlative to a vested and coextensive right in such person or public".[1009] Detta är förenligt med hur jag har tolkat begreppet rättighet som ett juridiskt begrepp, det att någon tillskrivs en rättighet innebär att någon annan åläggs med förpliktelser. I enlighet härmed konstaterar även Küng att stater och enskilda medborgare är förpliktade att respektera och skydda de rättigheter som är nedlagda i människorättsliga instrument, och de kan ställas till svars för kränkningar.[1010] Här verkar hans tänkande gällande rättsliga plikter inte motsäga den bild jag i avsnitt 2.1 målade upp av en juridisk rättighet. Frågan är dock om han förstår det att begreppet rättighet i sig innefattar respekt[1011] som att det alltid strikt juridiskt sett rör sig om en *rättslig* förpliktelse å alla parters vägnar. Ifall en rättighet har inkorporerats i den nationella lagstiftningen kunde detta indirekt vara fallet. Men jag har i övrigt visat att det inte är enkelt att slå fast vad en individ *de facto* kan ställa för människorättsliga anspråk, de människorättsliga dokumentens juridiska status växlar t.ex.

En annan aspekt av frågan om individuellt ansvar inom ramen för *human rights law* som Küng pekar på är artikel 29 i UDHR. Liksom begreppet rättighet i sig innefattar en föreställning om respekt, förutsätter *human rights law* genom bl.a. denna artikel att en människa i sin rättighetsutövning tar andra människor och deras rättigheter, samt den samhälleliga gemenskap hon lever i betraktande. Samhället skall bekräfta den enskilde, som i sin tur skall medverka till det samhälleliga välmåendet.

> Im Gegenteil, in diesem Licht wird es klar, daß sich Menschenrechte und Menschen-Verantwortlichkeiten für die Gesellschaft nicht gegenseitig einschränken, sondern in fruchtbarer Weise ergänzen; alle, die sich aktiv für die Menschenrechte einsetzen, sollten darin eine Stärkung ihres Standpunkts und ihres Kampfes sehen. Es ist kein Zufall, daß der Artikel 29 von den „gerechten

---

[1008] Hodgson 2003, 38(not 40). Jfr "Operation (operation of law)", *Black's Law Dictionary*, 985.

[1009] Hodgson 2003, 38. Jfr "Legal duty", *Black's Law Dictionary*, 804.

[1010] WW, 144–145; samt Küng 1997; "Menschen haben fundamentale Rechte, wie sie in den Menschenrechtserklärungen ausformuliert sind. Ihnen entsprechen die rechtlichen Pflichten sowohl des Staates wie der einzelnen Bürger, diese Rechte zu achten und schützen. Hier sind wir auf der Ebene des Rechts, der Gesetze, der Paragraphen, der Justiz, der Polizei. Das äußere, gesetzkonforme Verhalten ist überprüfbar, das Recht ist in Prinzip einklagbar und zur Not erzwingbar (‚Im Namen des Gesetzes')." Se även Anzenbacher 1999, 6–7.

[1011] Küng 2002b, 145; "Mit allen Menschenrechten sind per definitionem unmittelbar die Verantwortlichkeit verbunden, sie zu beachten."

> Forderungen der Moralität, der öffentlichen Ordnung und der allgemeinen Wohlfahrt in einer demokratischen Gesellschaft" spricht.[1012]

Küngs förståelse av artikel 29 verkar långt stämma överens med tolkningar som jag presenterat och analyserat i avsnitt 4.2.1.2. Den sista meningen anspelar också, för Küng kanske omedvetet, på en sådan förståelse av de begränsande klausulerna som jag presenterade i avsnitt 4.2.1.2, varvid jag stödde mig på teoretiker som hävdar att dessa klausuler implicit ger uttryck för tanken på att det finns gränser för det sätt på vilket vissa rättigheter får utövas. Detta gör artikel 29 klart att det står inom statens legitima handlingsområde att ta ställning till. Küng läser dock in något mer än enbart *medborgerliga* plikter i artikel 29. Han talar om mänskliga förpliktelser på ett komplementärt sätt och hänvisar indirekt till den Allmänna förklaring om mänskliga plikter (i fortsättningen AFMP) som han varit med om att arbeta fram ett förslag till.

> Alle, die sich speziell mit Menschenrechtsfragen befassen, sollten sich im klaren darüber sein, daß die Erklärung der Menschenrechte in Artikel 29 eine Definition der „Pflichten jedes Menschen gegenüber der Gesellschaft" enthält. Daraus folgt mit zwingender Logik, daß eine Erklärung der Menschen-Verantwortlichkeiten in keiner Weise im Gegensatz zu der Erklärung der Menschenrechte stehen kann.[1013]

Luchterhandt analyserar intressant nog utkastet till en förklaring om mänskliga plikter i relation till just artikel 29 i UDHR. Han menar att detta motstycke är särskilt brännande ur juridisk synvinkel och väcker en rad kritiska frågor. Tolkar t.ex. Küng artikeln rätt? Och är en pliktkodex önskvärd, bl.a. som ett komplement till UDHR?[1014] Jag skall återkomma till denna diskussion i nästa avsnitt. Anledningen till att Küng, som jag ser det, inte låter de medborgerliga plikter som nationell lagstiftning kan reglera utgöra gränsen för diskussionen är, att han är medveten om och vill komplettera de tankegångar jag ovan redogjort för. Han vill peka på det juridiska språkets begränsningar. Han anser att man i modern människorättsdiskussion tenderat att förbise det faktum att trots att alla rättigheter implicerar förpliktelser, så kan inte allt som anbelangar oss fångas in i lagens form. Som individer har vi förpliktelser gentemot vår omvärld som undandrar sig rättslig formulering, men likväl behöver lyftas fram som ett komplement till de plikter *human rights law* för på tal. Det att man tillskrivs en rättighet säger till exempel ännu inget om hur denna rättighet utövas,[1015] och detta kan ske mer eller mindre med beaktande av ens medmänniskor.

[1012] Küng 2002b, 148.

[1013] Küng 2002b, 148. Jag skall återkomma i kritiskt syfte till den sista meningen i det följande avsnittet 4.2.2.

[1014] Luchterhandt 1999, 973.

[1015] Heinonen 1998, 41. Jfr WW, 142–144; Küng 1997. Jfr även Anzenbacher 1999, 7; Rentto 2002, 147–148. Jag frågar mig samtidigt om inte det ansvar en individ kan ha som medborgare delvis kan undan-

Det är denna sista aspekt av ”relationen” mellan rätt och moral som Küng hävdar att kritikerna av förslaget till AFMP (som jag skall återkomma till i nästa avsnitt) inte har förstått.

> Ein Beispiel muß genügen: Die Pressefreiheit garantiert das Recht auf freie Berichterstattung. Aber: Mit diesem Recht ist noch keineswegs die Pflicht des Journalisten oder der Zeitung selber angesprochen, die Öffentlichkeit wahrheitsgemäß zu informieren und Sensationsberichte zu unterlassen, welche die Würde der menschlichen Person herabsetzen.[1016]

Küng vill alltså, som jag förstår det, här ta fasta på och elaborera den aspekt av det individuella ansvaret som hör samman med rättighetsutövning men där vi i något skede lämnar rättens område utan att det därmed fördenskull vore egalt hur vi förstår och gör bruk av vår rätt till det fria ordet. Sättet på vilket han i detta sammanhang fångar in det ansvar som vi i relation till våra medmänniskor har för våra handlingar är genom att, med hänvisning till bl.a. Samuel von Pufendorf, kalla de icke-rättsligt fixerade plikterna ”ofullkomliga plikter” eller ”plikter i vid bemärkelse”[1017].

Det är värt att notera att Nickel använder samma adjektiv, ofullkomliga, för att fånga in en skillnad mellan de moraliska och de juridiska rättigheterna. Hodgson skiljer fullkomliga plikter från ofullkomliga genom att anta att det av en fullkomlig plikt följer att någon kan hävda en rättighet i relation till oss. Som exempelfallet på en fullkomlig rättighet nämner han den negativa skyldigheten att respektera andras rättigheter i den meningen att rätten till liv t.ex. korrelerar mot en förpliktelse att inte döda. ”As a matter of logical necessity, the express recognition of a specific right

---

dra sig rättslig artikulation. En sådan tolkning av art. 29 går att finna, dvs. att det rör sig om moraliska förpliktelser å medborgarens sida (4.2.1.3).

[1016] Küng 1997.

[1017] WW, 143–144; ”’vollkommenen’ Pflichten” – ”’unvollkommenen’ Pflichten”. Det är troligt att Küng hämtat denna åtskillnad från Kant trots att han inte uttryckligen hänvisar till denne i sin argumentation. Se Anzenbacher 1999, 13–14. Arno Anzenbacher skiljer ”Tugendpflichten” från ”Rechtspflichten”, varvid han hänvisar till såväl Kant som Aristoteles för den begreppsliga distinktionen. De förra s.k. etiska plikterna rör det goda livet, de senare moraliska rättsplikterna rättvisan. De förra är vi inte skyldiga våra medmänniskor och de kan inte krävas in av oss, de är ”ofullkomliga”. De senare är i grunden förrättsliga och följer av att vi bör erkänna varandra som personer. Av detta följer att vi bör tillerkänna varandra vissa grundläggande rättigheter med motsvarande plikter för egen del. Dessa plikter är ”fullkomliga”. Som exempel på rättsplikter nämner Anzenbacher t.ex. att vi inte bör ljuga eller stjäla från varandra, eller åsamka varandra kroppslig eller psykisk skada. Anzenbacher 1999, 8–9, 12–14. Jag upplever att Anzenbachers argumentation lämnar flera frågor obesvarade. Det finns dock inte här utrymme att ingående diskutera detta. Jag vill enbart konstatera att Küngs koppling till Kant verkar trolig, ett antagande jag underbygger i det följande genom att i en rad nothänvisningar lyfta fram likheter. Det jag primärt är intresserad av är dock hur Küngs *de facto* uttalanden kan förstås i relation till dagens människorättsliga diskussion, så som jag redogör för denna i denna avhandling.

impliedly acknowledges the existence of a duty correlative to that right."[1018] Denna typ av plikter återfinner Hodgson i globala och regionala människorättsliga instrument, liksom inom ramen för nationell rätt.[1019] Ofullkomliga plikter beskriver Hodgson på följande vis.

> By contrast, imperfect (or non-correlative or freestanding) duties do not correlate with others' rights. Imperfect duties are not individualised and therefore give no particular person a determinate right against us. Such duties allow a considerable measure of discretion by duty-holders in how, when and where they perform the required actions. Imperfect duties tend to be positive duties to assist others or to prevent harm from befalling them. Also, the beneficiaries of some imperfect positive duties lack legal power to enforce them. Because the imposition of perfect duties only arises if there is a corresponding right in place, imperfect duties are potentially of significant importance to society in so far as individuals may possess a moral or ethical duty to do a certain act even if no one has a correlative right to expect its performance. It is arguable that in the long-term interests of the community, individuals should be subject to duties to other individuals without the need to identify correlative rights to secure their performance.[1020]

Jag har i avsnitt 2.1.5 formulerat kriterier för vad som är ett berättigat människorättsligt anspråk i juridisk mening genom att hävda att det måste gå att slå fast vari anspråket konkret består, vem som bör komma anspråket till mötes, samt att den som anspråket riktas mot även rimligtvis kan uppfylla sin plikt. Jag har dock velat problematisera den förenklade men inte ovanliga tanke som Hodgson här ger uttryck för, nämligen att negativa förpliktelser är av juridisk art medan positiva förpliktelser korrelerar mot människorättsanspråk som närmast får förstås som ideal som implementeras gradvis. Jag tänker mig att det mot ett människorättsligt anspråk kan korrelera både olika slags negativa och positiva juridiska förpliktelser (2.1.3).

Hodgsons resonemang är problematiskt på flera punkter. Att säga att det är fel att ta någons liv är inte det samma som att säga att jag har en rätt till fysisk integritet. Det

---

[1018] Hodgson 2003, 31. För en redogörelse för Hodgsons förståelse av begreppet plikt som ett juridiskt och moraliskt begrepp, se Hodgson 2003, 1–2. Hodgson använder termerna "duty", "obligation" och "responsibility" som utbytbara termer då han ser dem som i det närmaste synonyma. Hodgson 2003, 2. Luchterhandt anser att en sådan användning är förvirrande. Luchterhandt 1999, 977. De distinktioner som jag ovan pekar på att görs mellan fullkomliga och ofullkomliga plikter kunde tas som försök å olika tänkares sida att nå terminologisk klarhet i situationer där man känner en viss tveksamhet i fråga om hur man skall formulera sig.

[1019] Hodgson 2003, 31. Se t.ex. ADRDM, förordets andra paragraf; AfCHPR, förordets sjunde paragraf.

[1020] Hodgson 2003, 32–33. Hodgson gör dock ett försök till att identifiera faktorer som kan bli aktuella i en balansakt, "calculus of duty", och han försöker antyda en hierarki av ofullkomliga plikter. Hodgson 2003, 33–35. Dessa tendenser uppfattar jag som problematiska, sett ur det perspektiv på moral som jag har presenterat i kapitel 3.

man i det senare fallet talar om är en subjektiv rättighet.[1021] De två sätten att ge uttryck för något förkastligt är inte utbytbara. Detta följer inte minst av att det moraliska subjektets relation till den andre i en specifik situation inte är symmetrisk så som en juridisk relation är det, utan asymmetrisk.[1022] Här blir flera aspekter centrala. Utöver det nyss nämnda vill jag här enbart tillfoga ytterligare en viktig skillnad jag ser mellan hur vi fångar in ett rättsligt anspråk, och någon sorts moraliskt krav. I avsnitt 2.1.5 såg vi med all tydlighet att ett människorättsligt anspråk för att vara juridiskt giltigt förutsätter att den eller de som detta anspråk riktas till även rimligen kan bemöta det. Jag konstaterade att ett ”bör” i ett juridiskt sammanhang förutsätter ett ”kan”. Rätten måste i sina ”preskriptiva anspråk” förena det som är önskvärt med det som är möjligt. Ur moralfilosofisk synvinkel kan vi ställa oss kritiska till ett sådant antagande. I vårt liv upplever vi inte enbart att det är det vi kan göra, som vi bör göra. Vi känner även skuld för sådant som vi inte rår på. Det vore att bagatellisera en djupgående moralisk erfarenhet, att begränsa det man som människa kan uppleva sig ansvarig för till det som man verkligen kan göra.[1023]

Det jag här noterar är, att rättsmetaforen brister i applicerbarhet. Det är inte ens önskvärt att man försökte tillämpa den på alla sammanhang. Det mellanmänskliga och samhälleliga livet innefattar element som stat och rättssystem inte kan lägga sig i. Vissa moraliska dimensioner faller utanför deras verkningsområde i lagstiftningshänseende. Ett liknande grepp finner jag hos Küng. Küng ifrågasätter inte de mänskliga rättigheterna som juridiskt giltiga – i den mån de har skrivits in i folkrättsliga dokument av denna karaktär. Men med sitt tal om fullkomliga och ofullkomliga plikter verkar han vilja göra gällande att de etiska plikterna, som han alltså kvalificerar med ”ofullkomliga”, saknar några av rättens kännetecken. Samma idé fann vi hos Nickel i avsnitt 2.3.2, och även Hodgson försöker om än något missvisande peka på detta ovan.

[1021] Med rättighetsbegreppet följer, liksom jag konstaterat i min diskussion av Hohfeld, tanken på att jag t.ex. kan hävda min rätt till immunitet och frihet på något område av det mänskliga livet.

[1022] Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 218. Noten gäller den sista meningen före själva nothänvisningen. En juridisk förpliktelse skiljer sig även från ett tal om ett moraliskt krav i Levinas’ eller Kants anda. Det sistnämnda kravet, i Kants fall plikten, är obetingad. En juridisk förpliktelse är kontraktuell, frivillig. Vetlesen i Henriksen & Vetlesen 2001, 218. Bielefeldt menar dock för sin del att det rör sig om en formell symmetri, dvs. mot en juridisk rättighet svarar en ”rättsplikt” att respektera denna rättighet, och inte en materiell sådan när vi talar om mänskliga rättigheter och grundrättigheter. I annat fall riskerar vi en argumentation för att ett åtnjutande av en rättighet är avhängigt av att man uppfyller sin (juridiskt utlagda) plikt. Tvärtemot Vetlesen hävdar Bielefeldt sedan att det på det moraliska planet skulle råda en materiell symmetri mellan en rättighet och en plikt. Bielefeldt 1998, 163–165.

[1023] Jfr Phillips 2001a, 115–116. För en insiktsfull diskussion med exempel på gränser för ett tal i termer av rättigheter (”language of rights”), se Wolgast 1987, 28–49.

De ofullkomliga plikterna lokaliserar Küng till ethos', sedernas och samvetets plan. De är moraliska. De grundar sig inte i någon form av rättigheter utan antas vara givna med den mänskliga personens vara.[1024] Jag hävdar att Küng härmed vill säga att det att någon är en *människa* kräver att hon behandlas på ett visst sätt. Detta utgör grunden för såväl ett tal om mänskliga rättigheter som om mänskligt ansvar.

> Niemand hat behauptet oder wird es tun, daß bestimmte Menschen-Verantwortlichkeiten von einzelnen oder einer Gemeinschaft vorgängig erfüllt sein müßten, bevor man Menschenrechte in Anspruch nehmen könnte. Diese sind mit der menschlichen Person gegeben, aber diese Person hat *immer gleichzeitig Rechte und Verantwortlichkeiten*: Mit allen Menschenrechten sind per definitionem unmittelbar die Verantwortlichkeit verbunden, sie zu beachten.[1025]

På liknande vis har jag hävdat att såväl moral som rätt, och mänskliga rättigheter uttalar sig såväl om livets gränssituationer som om föreställningar om hur livet bör utgestalta sig. Men trots att de sammanstrålar i denna uppgift så skiljer sig fenomenen åt på sätt som man inte får förbise. Küng tar upp följande skillnader. I motsats till de rättsliga plikterna kan de etiska förpliktelserna inte tvingas fram. Vi kan inte pröva en människas inre hållning så som vi prövar om hennes yttre beteende är förenligt med juridiska regler. Istället är de etiska förpliktelserna, och Küng nämner här som exempel "samvetsplikt, kärleksplikt och en plikt till humanitet", beroende av att vi själva inser att vi har dem och att vi utför dem frivilligt.[1026] Och när vi brister i vårt ansvar tillrättavisas vi av något mer brutalt avslöjande än omvärldens pekpinnar, nämligen vårt eget samvete. "Die 'Sanktionen' des Gewissens sind nicht rechtlicher Art, oft aber – bis in Traum und Schlaflosigkeit hinein fühlbar – moralischer Art."[1027]

Küng sätter fingret på viktiga aspekter av vad moral är och kompletterar härigenom min redogörelse för varför rätt och moral inte kan betraktas som analoga fenomen. Küngs terminologi, eller det att han så tydligt vill tala om just "plikter", riskerar dock att fördunkla denna skillnad för läsaren. Och jag kommer i nästa avsnitt att peka på att detta är en punkt i Küngs argumentation där han har stött på kritik från bl.a.

[1024] WW, 145.

[1025] Küng 2002b, 145. Jfr Anzenbacher 1999, 8–9, 13–14, som dock hävdar att just detta utgör de *rättsliga plikternas* yttersta grund. Jag återkommer i avsnitt 4.3.1 till det att Küng framhäver personbegreppet i sitt tal för mänskliga rättigheter.

[1026] WW, 143–145; Küng 1997; "Gewissens-, Liebes- und Humanitätspflichten". Jfr även Anzenbacher 1999, 14–15, som konstaterar att Kant förstår nästankärleken som en ofullkomlig etisk plikt, och visar att Kant använder uppdelningen mellan ett lagenligt och ett moraliskt handlande (legalitet och moralitet) för att förklara den skillnad i efterföljelse som Küng ovan på ett liknande sätt redogör för. Jfr Hodgson 2003, 33, 37–38.

[1027] Küng 1997.

människorättsligt håll, en kritik som han även besvarar[1028]. Till Küngs försvar kan sägas att han vill få fram nyanserna i språket, men finner det svårt.

> Leider haben wir nicht wie die Engländer für den Begriff Pflichten drei unterschiedliche Wörter: neben duties und obligations auch responsibilities (Verantwortlichkeiten). Und dieser Begriff im Orginal der Erklärung [AFMP eg. anm.] betont die innere Selbtverpflichtung.[1029]

Överlag är det inte enkelt att dryfta och vara exakt och tydlig i såväl juridiskt som etiskt avseende i fråga om begreppen ”plikt”, ”skyldighet”, ”ansvarighet” och ”förpliktelse”.[1030] Jag uppfattar likväl att det centrala här inte så mycket är den i sig viktiga terminologiska frågan, som frågan om individens *sätt att förhålla sig* till de normer som ofrånkomligen möter henne inom samhällets olika sektorer. Därtill visar diskussionen här att Küng är medveten om att begreppet plikt inte som sådant är applicerbart på fenomen som fenomen. Han är också varse sätt på vilket begreppet genom historien har missbrukats[1031]. Däremot kunde han utförligare än vad som är fallet utveckla vad han menar med att individer har rättsliga förpliktelser i relation till sina medmänniskors rättigheter. Så kan vara fallet om rättigheterna har inkorporerats i nationell lagstiftning, men i övrigt kan vi sällan karakterisera förpliktelserna som ”rättsliga”. Med detta sagt, vill jag för tillfället lägga begreppet plikt, och frågan om hur det möjligen kan leda fel när vi talar om moral och rätt, åt sidan.

Nu är det inte enbart skillnaden mellan moral och rätt som Küng ser ett behov att understryka i relation till diskussionen om mänskliga rättigheter. De två plan på vilka förpliktelser kan förekomma tänks också samverka med varandra på olika vis. Det är här en av Küngs viktigaste poänger ligger. Bland annat återfinner jag hos Küng en föreställning om att rättens fortsatta existens undergrävs om den saknar resonans i ethos. Om de två planen inte harmonierar med varandra fungerar rätten kanske inte, eftersom förverkligandet av (och för att återvända till ett av avhandlingens exempel) t.ex. en situation där tortyr inte accepteras som påtryckningsmedel ytterst hänger på mänsklig insikt och beredskap att skaffa rätten faktisk giltighet.[1032] Küng kopplar behovet av att rätt och moral överlappar varandra till frågan om vad som gör ett

---

[1028] Küng 1997.

[1029] Küng 1997.

[1030] Se Luchterhandt 1999, 974–977, för en diskussion om denna svårighet ur ett tvärvetenskapligt perspektiv.

[1031] Küng 1997.

[1032] WW, 144–147; Küng 1997. Jfr Hoppe 1998, 294. Küng nämner i detta sammanhang Max Huber som påtalade relevansen av att skilja åt rättens och ethos’ plan. Han uttryckte tanken på att det s.a.s. bakom, ovan och transcendent ”mittemot” rätten går att återfinna ett internationellt ethos vars uppgift på ett folkrättsligt plan var att fungera som en måttstock för handlande. WW, 146.

samhälle livskraftigt. ”Die ethische Akzeptanz von Gesetzen (die dem Staat die Möglichkeit von Sanktionen geben und mit Gewalt auferlegt werden können) ist Voraussetzung jeder gesellschaftlicher Kultur.“[1033] Det som jag tolkar som Küngs huvudpoäng är att lagar som inte finner resonans i människors moraliska övertygelser inte kommer att efterföljas. Küng menar att det är överflödigt att stifta normer på det nationella och det internationella planet om människor inte har för avsikt att efterleva dem. Som ett exempel på ett samhälle som vittrat sönder nämner han det forna Jugoslavien.[1034]

Rätten måste uppfattas som *legitim*. Det är bland annat detta faktum Küng tar fasta på när han framhåller det globaletiska projektet som ett komplement till en juridisk människorättsdiskurs. Svagheten hos de mänskliga rättigheterna står att finna i en avsaknad av politisk och moralisk vilja hos de ansvariga aktörerna. Vi tenderar som människor att framhålla våra rättigheter utan att samtidigt inse vårt ansvar.[1035] Eller annorlunda uttryckt, vi människor är vanligtvis böjda att understryka våra egna rättigheter i relation till andra människor snarare än våra egna förpliktelser i relation till andra människors rättigheter. Pliktbegreppet kopplas alltså inte primärt till oss själva, utan till den eller dem mot vilka vårt anspråk riktar sig. Om vi enbart faller tillbaka på den (människo-) rättsliga diskursen menar jag att det kan te sig rätt naturligt att beskrivningar gestaltar sig på ett sådant vis.

Men som Küng även uttrycker det, orsaken till att man hävdar sin rätt fram om, eller utan att, erkänna sitt ansvar beror inte på att mänskliga rättigheter i sig har antagit juridisk form. Küng ifrågasätter inte *human rights law*. Men det han vill understryka är att vi inte skall tro att dessa rättigheter fungerar utan plikter.[1036] Eller som jag har velat uttrycka det, för att en rättighet skall bli en *de facto* verklighet krävs det att ett antal förpliktelser å olika aktörers vägnar tas på allvar.

> Dies liegt natürlich nicht an der Kodifizierung von Menschenrechten als solcher, sondern an gewissen damit verbundenen Fehlentwicklungen. Diese haben im Bewußtsein vieler Menschen zu einem Übergewicht der Rechte gegenüber den Verantwortlichkeiten geführt. Anstelle einer anzustrebenden Menschenrechts-Kultur ist oft eine überzogene Rechtsanspruchs-Unkultur festzustellen, wobei die Absicht der Menschenrechte mißachtet wird. Das notwendige Gleichgewicht von Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit (Teilhabe) ist nicht schlechthin gegeben, sondern muß immer wieder neu verwirklicht werden. Schliesslich leben wir

---

[1033] Küng 2000b. Jfr även Küng 1993d, 27–28.

[1034] Küng 1997; 2002b, 143–144.

[1035] Se t.ex. WW, 149, 153; Küng 1999c, 27–37; 2002b, 144. Jfr Andersson 2001, 105–106; Rentto 2002, 147; Hodgson 2003, 3.

[1036] Küng 1997.

> zweifellos in einer „Anspruchsgesellschaft", die sich oft als „Rechtsanspruchs-Gesellschaft" darstellt, genauer als „Rechtsstreits-Gesellschaft". So wird aus dem Staat ein „Justizstaat". Erfordert dies nicht eine neue Konzentration auf Verantwortlichkeiten, vor allem in unseren übergeregelten Verfassungsstaaten mit all ihrem gerechtfertigen Bestehen auf den Rechten?[1037]

De mänskliga rättigheternas svaghet står alltså inte att finna hos dem själva, utan det som brister är enligt Küng motivationen, politiskt och moraliskt, hos dem som borde se till att de blev verklighet.

> Klar ausgedrückt: *Ein ethischer Antrieb und die Motivation, Verantwortlichkeiten anzunehmen, sind unumgänglich für die wirksame Durchsetzung der Menschenrechte*. Viele aktive Menschenrechtskämpfer an den Fronten dieser Welt, die „Ja zum Weltethos" sagen, haben diesen Standpunkt schon zu dem ihren gemacht.[1038]

Jag vill här göra en liten folkrättslig avstickare för att tydliggöra en poäng som jag menar att Küngs argumentation ger möjlighet till. I motsats till vad som är fallet inom nationella samfund där rättsväsendet övervakar att de normer som reglerar det samhälleliga livet efterlevs, saknas i regel en motsvarande institution med samma tyngd på det internationella planet – även om vi finner strävanden i denna riktning. Vissa författare hävdar därför att det är det att rätten uppfattas som *legitim* som förlänar den dess bindande verkan och gör att stater handlar i enlighet med det som rätten påbjuder (4.1). Men för att de rättsliga plikterna skall uppfattas som legitima krävs det att vi själva inser vad som krävs av oss. Jag menar att det är denna centrala tanke som Küng vill lyfta fram. *Human rights law* förutsätter, liksom jag har konstaterat, förekomsten av ett individuellt ansvar trots att det omnämns närmast implicit. Küng menar att vi tydligare än vad som är fallet idag kan och bör betona det ansvar som åvilar individer som människor och i egenskap av att de fungerar i ett visst yrke som t.ex. journalister. Härigenom främjas de mänskliga rättigheternas förverkligande.

Küng lyfter alltså fram att ansvaret går utöver det som kan fångas in i den juridiska normens och rättighetens form. Han understryker att pliktbegreppet är internt kopplat till vårt människovara, att ansvaret är givet med livet självt.[1039] Vissa saker är, som

---

[1037] Küng 2002b, 145–146.

[1038] Küng 2002b, 146. Han fortsätter: "Deshalb sollten alle, die sich wirksam für die Menschenrechte einsetzen wollen, einen neuen moralischen Impuls und einen ethischen Orientierungsrahmen begrüßen und nicht ablehnen, was letztlich zu ihrem eigenen Nachteil wäre." Küng 2002b, 146–147.

[1039] Küng 2002b, 145; "Rechte und Verantwortlichkeiten können zwar deutlich voneinander unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden. Ihre Beziehung muß in differenzierter Weise beschrieben werden. Es handelt sich dabei nicht um Mengen, die man von außen hinzufügen oder wegnehmen könnte, sondern um *zwei aufeinander bezogene Dimensionen* des Menschseins im individuellen und sozialen Bereich."

jag ser det och tolkar Küng, konstituerande för det vi uppfattar som ett mänskligt liv. Saknas de ligger termen ”omänskligt” närmare till hands. Härav följer att vissa förhållningssätt och handlingar även när de inte uppmärksammas – eller kan uppmärksammas – i rättsliga ordalag, inte kan förstås som uttryck för en ansvarsfull hållning. Den ansvarsetik som Küng talar för, och som jag har redogjort för och analyserat i kapitel 3, framstår som mer attraktiv än det ”pliktetiska” tänkande som jag menar att förmedlas genom vissa tolkningar av de juridiska dokumenten och som låter antyda att moral och rätt är analoga företeelser. Ansvaret följer inte ytterst av att en annan person har identifierats som innehavare av en särskild i juridisk form formulerad rättighet, utan därav att denna person är just människa. Och identifikationen av detta ansvar måste utgå från det moraliska subjektet självt för att vi ska kunna tala om ett genuint moraliskt ansvarstagande. En fokusering på förhållningssätt står mot en fokusering på regler.

Här skiner argumentationen i kapitel 3 igenom. Människan som en förnuftig varelse står i centrum i Küngs argumentation om moral och etik. Hon inser med sitt förnuft att hon är skyldig att handla på ett visst sätt för att handla rätt och gott. Fast det på det moraliska planet rör sig om fria, självständiga val så kan yttre auktoriteter som en religiös tradition eller en rättsnorm ha betydelse. Människan kan vända sig till dessa instanser för att finna vägledning i det avgörande hon fattar utan att fördenskull mekaniskt applicera en norm. Friheten är i själva verket en förutsättning för att vi skall kunna tala om att det avgörande som görs är moraliskt och att en människa tar sitt ansvar.[1040]

Jag vill sammanfatta mina analysresultat på följande vis. Küngs diskussion motsäger inte den bild jag har velat ge av människorättsbegreppet i denna avhandling. Inte därför att han skulle föra samma slags utförliga diskussion om begreppet rättighet som jag, men han lägger i sin globaletiska diskussion fokus på aspekter som också jag har tagit upp som centrala. För det första konstaterar han att individen utgör den minsta gemensamma nämnaren när vi diskuterar olika aktörers ansvarstagande för mänskliga rättigheter. Här tar han upp frågan om rättens legitimitet, och pekar på att religionen för många människor på ett avgörande sätt inverkar på vad som uppfattas som absolut giltigt och bindande. Relationen mellan religion och moral har jag diskuterat i kapitel 3, och jag kommer att återkomma till den i avsnitt 4.3. Küng kontrasterar en extern förståelse av normer mot en intern sådan. Det globaletiska projektet är tänkt att främja de mänskliga rättigheternas legitimitet (och moraliska internalisering). För det andra pekar Küng på att rättsmetaforen har sina begränsningar. Det finns somt som faller utanför den juridiska terminologins möjligheter, men ändå bör uppmärksammas för att tanken bakom de mänskliga rättigheterna skall förverkligas fullt ut. Jag tänker mig att hans tanke är att en regel i sig inte är tillräcklig för att

[1040] Se även WW, 142.

människors handlande skall förverkligas på ett önskvärt sätt. Detta ser jag som den poäng som jag i detta avsnitt särskilt vill ta fasta på som ett viktigt bidrag till diskussionen kring mänskliga rättigheter. I det följande vill jag ännu något fördjupa denna poäng.

4.2.2.2 Formen för talet om ansvar

I detta avsnitt vill jag diskutera en i mitt tycke problematisk aspekt i Küngs argumentation och projekt med anknytning till det jag analyserade i det förra avsnittet, nämligen rätten som metafor och denna metafors gränser. Jag är enig med Küng om att vi kan tala om ett delvis juridiskt men främst moraliskt individuellt ansvar i relation till mänskliga rättigheter. Jag har vid upprepade tillfällen argumenterat för att så är fallet. Det följer logiskt av begreppet rättighet i sig, av folkrätt och *human rights law*, liksom av hur talet om mänskliga rättigheter *de facto* används för att artikulera en brännande situation och relation. Det jag ställer mig frågande till är Küngs föreställning om att en *förklaring* om mänskligt ansvar (Menschen-Verantwortlichkeiten) etiskt kan stödja förverkligandet av mänskliga rättigheter.[1041] Då Küng med detta vill artikulera sig moraliskt på samma plan som globala dokument om mänskliga rättigheter frågar jag mig om han inte återfaller i en tro att man kan fånga in ansvaret i normens form. Jag menar att sådana försök[1042] leder tankarna bort från föreställningen om att moralen på ett mer grundläggande sätt är förankrat i det mänskliga livet. Tillvägagångssättet liknar försök som görs att fånga in det individuella ansvaret på ett vis som närmar sig det juridiska, vilket jag i avsnitt 2.3 har hävdat att delvis är missvisande. Det kan medverka till en föreställning om att det som är av legitimt moraliskt intresse ur människorättsligt perspektiv är det allmänna, varvid man återfaller till en kantiansk alternativt habermasiansk kontextlös förståelse av vad moral är som inte tar det faktiska livets moraliska dilemman på allvar.[1043] Denna förståelse menar jag, som sagt,

---

[1041] Se t.ex. Küng 2002b, 144, 148.

[1042] Den av Küng framarbetade förklaringen är här inte den enda. Se t.ex. rapporten ”Vårt globala grannskap” (1995) sammanställd av den av FN tillsatta Kommissionen för globalt samarbete, samt en rapport sammanställd av Världskommissionen för kultur och utveckling/UNESCO:s projekt ”Universal Ethics” (1977). Nämnvärt är även att FN:s underkommission för diskriminering och skydd av minoriteter år 1974 tillsatte en specialrapportör, den tidigare nämnda Erica-Irene A. Daes, för att utröna innehållet i UDHR artikel 29. I sin rapport från år 1990 föreslår Daes att en förklaring om individens plikter skall utarbetas. Daes 1990, 65; Luchterhandt 1999, 969. International Council on Human Rights Policy nämner deklarationen om ett globalt ethos, AFMP, samt ”Vårt globala grannskap” som tre initiativ som vill komplettera *human rights law* genom att betona att individen är ansvarig för att mänskliga rättigheter respekteras, skyddas och främjas. Samtliga tre initiativ efterlyser, enligt rådet, en allmän etisk kod. International Council on Human Rights Policy 1999, 7–12. Se även Frühbauer 2002, 127–130, för en kort presentation av sex internationella initiativ med någon slags globaletiska aspirationer, vissa av dem har nämnts här. År 2001 utsågs för övrigt av FN till året för dialog mellan kulturer.

[1043] Jfr Hallamaa 1994, 191, för sista meningen före noten.

att återfinns såväl i människorättslig som mera strikt etisk diskussion. Jag är inte ensam i min tveksamhet[1044], och i det följande vill jag systematisera och analysera de primära invändningarna mot Küngs företag på denna punkt.

Men jag vill först säga något om det förslag till pliktkatalog som år 1998 lades fram till diskussion i FN:s generalförsamling, och som var tänkt att komplettera befintliga människorättsliga dokument: IAC:s Allmänna förklaring om mänskliga plikter, eller AFMP som jag har förkortat det. Dokumentet bär långt Küngs signatur. Han skrev det första utkastet till det och säger sig även stå helt och fullt bakom den slutgiltiga texten.[1045] Motivet till att lägga fram förklaringen konstateras i förordet vara trefaldigt: de globala problem som följt i den ekonomiska globaliseringens kölvatten kräver globala lösningar, man vill slå ett slag för en frihet till engagemang istället för likgiltighet, och man vill överbrygga gamla ideologiska, trosmässiga och politiska klyftor. I förklaringen räknas främst individuella förpliktelser upp, men även andra aktörer såsom grupper, stater, organisationer och särskilda kategorier av människor pekas ut. De som kan komma i åtnjutande av fördelarna av de handlingar som föreskrivs är ”alla människor” eller vissa specifika kategorier av människor. Däremot framförs inte tanken på att de individuella förpliktelserna vore till godo för samhället som sådant.[1046]

Jag vill hävda att man i dokumentet främst försöker identifiera plikter som korrelerar mot människorättsanspråk, och som måste tas på allvar om det man gör anspråk på skall förverkligas fullt ut i olika sammanhang. I vissa fall är man specifik i fråga om identifikationen av en individs skyldighet i relation till ett rättsanspråk, i andra fall formulerar man mer allmänna humana principer som skall styra det mellanmänskli-

---

[1044] Se t.ex. Hoppe 1998, 294; Luchterhandt 1999, 970.

[1045] Küng 1999c, 29; 2002b, 141. Se även Luchterhandt 1999, 968; Frühbauer 2002, 130–131. Se även Frühbauer 2002 för en redogörelse för dokumentets framväxt. Se Schmidt (Hg.) 1997 för själva förklaringen.

[1046] Brems 2001, 435–437. Jämför avsnitt 4.2.1.2 och 4.2.1.3. Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 35–36. De andra aktörerna nämns i följande artiklar i AFMP; grupper (art. 3, 6, 8, 19), stater (art. 3, 6, 19), organisationer (art. 3), arméer (art. 3) och ”governments” (art. 6). I artikel 6, 13, 15, 16 och 18 identifieras särskilda kategorier av innehavare av skyldigheter. I fråga om yrkesgrupperna jurister, åklagare, läkare och övrig sjukvårds- och hälsovårdspersonal kan vi finna omnämnanden om dessas förpliktelser även i människorättsliga standard. Se International Council on Human Rights Policy 1999, 35–38, för vidare hänvisningar till dessa uppförandekoder av soft law typ. För en kritik av initiativet att nämna olika grupper av innehavare av förpliktelser hänvisar jag till Luchterhandt. Denne anser att om man vill formulera ett parallellt dokument till UDHR borde man enbart identifiera människor i egenskap av att de är individer som innehavare av förpliktelser. Som det nu är förbiser man att det varken innehållsligt eller strukturellt går att likställa t.ex. staten eller ämbetsinnehavaren som innehavare av ansvar i moraliskt och rättsligt hänseende med människan/medborgaren i egenskap av individ. Luchterhandt 1999, 983–984. Luchterhandt förutsätter dock här att det går att göra en klar skillnad mellan människan som privatperson och som ämbetsinnehavare i en viss social ställning. Denna åtskillnad kan, som jag skall hävda i avsnitt 4.2.2.3, ifrågasättas.

ga livet. Förklaringen uttalar sig även om de uttryck som utövandet av rättigheter får ta sig, dvs. den sida av rättighetsbegreppet som blir föremål för Küngs reflektioner när rättsmetaforens begränsningar förs på tal (4.2.2.1).[1047] Utöver dessa slags plikter innehåller förklaringen även exempel på s.k. autonoma plikter (Brems' terminologi) som enligt min mening försöker formulera vad som kännetecknar ett ansvarsfullt handlande i allmänhet eller i relation till vissa specifika typer av aktiviteter, som att t.ex. verka som politiker. Brems å sin sida anser att de är för allmänt och abstrakt formulerade för att kunna ha "direkt juridisk effekt".[1048] Frågan är hur hon egentligen förstår förklaringen, alternativt etiska förpliktelser. Jag återkommer till detta senare. I Brems' kommentarer lyser tanken igenom att somt som tas upp i AFMP kan fångas in inom ramen för den *human rights law* som finns tillgänglig.

Förklaringen verkar alltså ta upp ett antal trådar vad gäller i juridisk, politisk respektive moralisk mening korrekt handlande. Texten är kort och koncis, vilket förståeligt nog gör den till ett tacksamt byte för en kritisk begreppsanalys som finner att flera omtvistliga aspekter skyls över och görs oproblematiska samtidigt som annat överdrivs, som t.ex. den dystra samhällsanalysen[1049]. Läser man de kritiska inslagen i debatten kring en förklaring om mänskliga plikter, så blir det samtidigt tydligt att man inte sällan skriver under de moraliska principer som kommer till uttryck i förslaget till förklaring, även om förslaget kritiseras för att vara idealistiskt. Det man vänder sig emot är den form detta tal tar sig.[1050] Man är rädd för att mänskliga rättigheter sida vid sida med en sådan deklaration skall framstå som enbart moraliska, alternativt att det att rättigheter och plikter formellt ställs på samma nivå får dem att framstå som även materiellt likvärdiga, varvid risken för att plikterna framhävs till förfång för rättigheterna är överhängande[1051]. Från asiatiskt håll har förslaget välkomnats men det har ifrågasatts varför förklaringen uttryckligen måste kopplas till UDHR.[1052]

Jag konstaterar här att de kritiska observationerna rör den relation som jag i denna avhandling velat studera, nämligen relationen mellan rätt och moral när vi talar om mänskliga rättigheter. Hur skall vi förstå begreppet mänskliga rättigheter? Och ifall det har en koppling till moral, vilken är denna? I kritiken understryks den juridiska dimensionen av människorättsbegreppet som man tänker sig att en deklaration av

---

[1047] Se t.ex. Brems 2001, 436–437. Det rör sig främst om begränsningar av yttrandefriheten (art. 12 och 14). Se även International Council on Human Rights Policy 1999, 26 (not 7) för en karakterisering av ansvaret.

[1048] Brems 2001, 437–439. Jag hänvisar i fråga om det sista ånyo tillbaks till det jag sade i avsnitt 2.1.5.

[1049] Se t.ex. Kleine-Brockhoff 1997.

[1050] Se t.ex. Luchterhandt 1999, 997–999.

[1051] Deile 1997; Hoppe 1998, 295–296; Luchterhandt 1999, 988, 993; Brems 2001, 434.

[1052] Schmidt 2002, 114.

detta slag riskerar att fördunkla. Och även i annan kritik av initiativet vill man framhäva skillnaden mellan rätt och moral. Förklaringen brister i begreppslig klarhet. Man hävdar att förklaringen blandar ihop rättsliga och moraliska plikter, och att det vore fel att formulera etiska principer på ett sätt som närmar sig ett juridiskt språkbruk.[1053] Luchterhandt ställer sig av flera skäl avvisande till tanken på en förklaring av mänskliga plikter. Han tar sig an förslaget, som han kopplar samman med Küngs argumentation, ur just ett juridiskt perspektiv och hans kritik är snarast av begreppslig art.[1054] Den kritik han kommer med är bitvis informativ i relation till det jag här är intresserad av, nämligen av förklaringen, deklarationen som *form* och dess *språk*. Jag kommer därför att redogöra för denna kritik, kompletterat med andra kritikers tankar.

Luchterhandt hävdar att Küngs, och förklaringens, tal om *ansvarighet* riskerar att språkligt fördunkla den *rättsliga* sidan av människorättsliga plikter. Han vill således peka på att en begreppslig skillnad kan göras mellan ”ansvar” och ”plikt”.[1055] Den förra termen har för honom en utpräglat moralisk nyans.

> Man kann daher zusammenfassend feststellen, daß Art. 29 AEMR und ebenso auch die Menschenrechtspakte unter ‚duty' grundsätzlich Rechtspflichten verstehen und daß daher ihre Einsetzung durch ‚responsibility' eine Akzentverschiebung hin zu moralischen Pflichten darstellt, die von den betreffenden Dokumenten nicht beabsichtigt und daher auch nicht gedeckt ist.[1056]

Jag hävdar att det som Luchterhandt här vill göra tydligt är att rättsliga termer har en betydelse som inte kan ersättas med annan terminologi utan att betydelsen, av i detta

---

[1053] Hoppe 1998, 294; van Boven 1998, 78; International Council on Human Rights Policy 1999, 13–14. Det gäller enligt Hoppe även att skilja åt de plikter gentemot staten, och omvänt, som följer av att en människa utgör medborgare i ett samhälle från dem som följer av att hon står i en relation till sina medmänniskor. Risken för missbruk ökar annars. ”Das macht es schwer, Übereinstimmungen über die sachgemäße Interpretation, vor allem über die mögliche *rechtliche Relevanz* einzelner Artikel zu gewinnen, und öffnet den vorliegenden Text mannigfaltigem, politisch motiviertem Mißbrauch.“ Hoppe 1998, 294.

[1054] Luchterhandt 1999, 986.

[1055] Se t.ex. Luchterhandt 1999, 984–986, för en redogörelse för denna diskussion. ”Abweichend von der Terminologie des Art. 29 (‚duty') arbeitet der AEMPflE mit einem Begriff und Konzept von ‚Pflicht' (responsibility), welcher die zwischen den Begriffen Pflicht und Verantwortung bestehenden kategorialen Unterschiede verwischt, wodurch die ohnehin hochgradig abstrakten, unbestimmten ethischen Pflichteninhalte völlig konturenlos werden; zugleich wird mit dem von dem AEMPflE letztlich global entfalteten Verantwortungsbegriff der als Adressat und Subjekt der Erklärung figurierende einzelne Mensch überfordert. Art. 29 AEMR liefert dafür keine Rechtfertigung.“ Luchterhandt 1999, 987.

[1056] Luchterhandt 1999, 977. Jfr Hoppe 1998, 296.

fall artikel 29, förvrängs alternativt förändras. Utan att ta ställning till huruvida hans argumentation i just detta specifika fall är övertygande och hans kritik berättigad, så pekar han på något viktigt. En förståelse av det språkliga sammanhang ett begrepp ingår i och hur begreppet här används är nödvändigt när man vill komplettera alternativt förändra eller kritisera språkbruket ifråga. (Det jag senare kommer att hävda är dock att vi kan finna en språklig överlappning mellan rätt och moral.) Luchterhandt tar t.ex. upp den enligt honom principiella skillnaden mellan en plikt som är formulerad i negativa respektive positiva termer, och som han menar att inte beaktas i AFMP. Han konstaterar att det är lättare att föreställa sig att man kan uppfylla ett anspråk som kräver att man bör avhålla sig från att göra något än ett handlande i enlighet med positiva förpliktelser. Därtill tänker han sig att det är lättare att fånga in vad detta avhållande innebär.[1057]

Det Luchterhandt här säger står i samklang med hur diskussionen går kring mänskliga rättigheter och vad som rättmätigt kan gälla som ett juridiskt människorättsligt anspråk (2.1.5). Härvid har jag dock velat understryka att en sådan klar skillnad nödvändigtvis inte alltid kan göras, liksom att begreppet mänskliga rättigheter även i fråga om negativa förpliktelser är öppet på ett sätt som kanske inte alltid är uppenbart. I det föregående avsnittet hävdade jag därtill på ett liknande vis som Luchterhandt här, att det att man konstaterar att det är fel att ta någons liv inte är det samma som att säga att jag har en rätt till fysisk integritet. Det vi i det senare fallet talar om är en subjektiv rättighet.[1058] De två sätten att ge uttryck för något förkastligt är alltså inte utbytbara. Jag ifrågasatte här rättsmetaforens möjlighet att aktualisera ett moraliskt ställningstagande. En *deklaration* som ett sätt att artikulera moral riskerar således att fördunkla *i sig* befintliga skillnader mellan rätt och moral.[1059]

Utöver att Luchterhandt, och andra, därmed har vissa reservationer inför att använda pliktbegreppet eller alternativt ersätta det med termen ansvarighet på det sätt som förklaringen och Küng gör, så uppfattar man att förklaringen och försvaret av den bygger på en förenklad analys av världssituationen. Man utgår från en schematisk bild där ett tal om rättigheter uppfattas som västerländskt och ett tal om plikter som ”österländskt”, varvid förklaringen tänks kunna övervinna denna polarisering. Luchterhandt menar att man här bl.a. förbiser hur omfattande ett tal om plikter är i väst såväl juridiskt som moraliskt (där lagar idag i ”socialstaten” artikulerar sådant

---

[1057] Luchterhandt 1999, 980–981.

[1058] Se även Luchterhandt 1999, 980–981, för en diskussion om hur detta utgör en principiell skillnad såväl på moralens som på juridikens område.

[1059] Thomas Hammarberg pekar på samma problem. De två förklaringarna UDHR och AFMP tar upp samma tema, t.ex. yttrandefrihet, men begreppen och definitionerna går isär. Hammarberg menar att detta potentiellt kan leda till förvirring i diskussionen om mänskliga rättigheter. Hammarberg 1998. Jfr även Robbers 1999, 30.

som tidigare formulerats enbart i moralisk vokabulär). Det som Luchterhandt alltså pekar på är att generaliseringar i diskussionen förvränger verkligheten, samt att man förhåller sig på ett till synes okritiskt sätt till den asiatiska diskussion som jag i olika sammanhang har tangerat.[1060] Luchterhandts sätt att tillbakavisa sådant tankegods är för övrigt i linje med en idé som anfördes i avsnitt 2.2.4. Han rättfärdigar mänskliga rättigheter genom att sätta dem in i ett visst historiskt skeende, uppkomsten av den moderna nationalstaten vars potentiellt destruktiva sidor motverkas genom att individerna tillerkänns vissa rättigheter. (Frågan är sen hur utbredd den moderna staten verkligen är t.o.m. idag, och om denna slags situering av talet om mänskliga rättigheter är tillfredsställande.) Dessa generaliseringar, som jag uppfattar att kritikerna tar som tecken på en naiv förståelse, gör att man (Küng och andra) förbiser vissa risker som jag i det följande skall dryfta.

En punkt för kritik gör gällande att mänskliga rättigheter och mänskliga plikter förstås som likvärdiga normativa kategorier, vilket understryks av att man vill formulera en tvillingdeklaration till UDHR. Härvid förbiser man åter viktiga skillnader mellan rätt och moral, som egentligen borde omöjliggöra en sådan strävan.[1061] Luchterhandt kritiserar t.ex. nog de proportioner det inte sällan emotionella talet om plikter tagit sig. Det är som om redan ordet plikt fått folk att sätta sig på bakhasorna. Inte desto mindre finner han initiativet oändamålsenligt ur folkrättslig synvinkel. Liksom vissa andra[1062], anser han att *human rights law* (och han talar här om artikel 29) på ett tillfredsställande sätt tar upp mänskliga plikter. Som sådana förstår han bl.a. de sedligt förankrade rättsliga medborgarplikter som implicit omnämns i artikel 29. Han nämner även, såsom jag formulerar det, att ett straffrättsligt ansvar uttryckligen omtalas på det internationella planet i fråga om vissa människorättskränkningar som en del av en artikulation av vad det innebär att individer erkänns som folkrättsliga subjekt.[1063] Att AFMP då vill komplettera och tolka det som sägs[1064] är inte ändamålsenligt. Det är rentav olämpligt med tanke på de risker som är kopplade till detta.[1065]

Även Hoppe ser risker med förklaringen, inte minst ifall dess ambition när det gäller *human rights law* är att tolka alternativt modifiera gällande *human rights law*. Eller

---

[1060] Kleine-Brockhoff 1997; Luchterhandt 1999, 993–995. Luchterhandt frågar sig också om man verkligen i öst skulle uppfatta att förklaringen uppväger de deficit som man ser i talet om mänskliga rättigheter. Luchterhandt 199, 993.

[1061] Greinacher 1997.

[1062] Se t.ex. Deile 1997.

[1063] Luchterhandt 1999, 988, 990–991. Se även avsnitt 4.2.1.3.

[1064] Küng 1997; Luchterhandt 1999, 973.

[1065] Luchterhandt 1999, 987–988.

handlar det enbart om moralisk parenes? Hoppe lyfter i problematiserande syfte fram artikel 5 i AFMP som säger att:

> ”Niemand hat das Recht, eine andere menschliche Person zu verletzen, zu foltern oder zu töten. Dies schließt das Recht auf gerechtfertigte Selbstverteidigung von Individuen und Gemeinschaften nicht aus“. Soll dies bedeuten, daß man in Wahrnehmung eines solchen Rechts auf Selbstverteidigung auch foltern darf? Der Schutz von Folter und grausamer Behandlung ist im internationalen Recht als eines derjenigen Menschenrechte kodifiziert, die auch im Falle eines Notstands nicht eingschränkt werden dürfen.[1066]

Hoppe finner med rätta formuleringen av ett förbud mot tortyr problematisk. (Även om Küng motsäger denna tolkning som absurd.[1067]) Den går stick i stäv med den förhärskande förståelsen på det folkrättsliga planet. Frågan är vad som är alternativet, en mer detaljerad och med den juridiska texten förenligt utläggning? Denna tanke lyser igenom i vissa av de kommentarer jag har studerat (mer om detta senare). Hoppe hävdar dock för egen del att förslaget till en förklaring om mänskliga plikter bygger på ett missförstånd, nämligen på tanken på att förpliktelser vore något *yttre* i relation till mänskliga rättigheter. Precis som jag, hävdar han tvärtom att själva begreppet rättighet ger vid handen att det rör sig om något som förpliktar och antyder korresponderande plikter.[1068] Som ett exempel på denna tanke nämner Luchterhandt förpliktelsen att respektera andra människors rättigheter och frågar sig om det är ändamålsenligt att utlägga detta i en förklaring.[1069] Ändamålsenligheten ifrågasätter även jag, men nödvändigheten av att diskutera vad som främjar eller inte främjar mänskliga rättigheter i vidare termer än vad som traditionellt varit fallet ifrågasätter jag inte. Må så vara att huvudansvaret fortsättningsvis åligger stater. Personligen uppfattar jag att exemplet ovan enbart visar på det omöjliga att på ett uttömmande sätt fånga in moraliskt handlande i regelns form. Vidare hävdar jag, för att något föregripa diskussionen i senare delar av detta kapitel, att man inte först kan hävda att tortyr är moraliskt förkastligt, för att sedan under vissa omständigheter påstå att begreppet

---

[1066] Hoppe 1998, 295. Se även Deile 1997; Robbers 1999, 28. Hoppe kopplar ihop detta problem med det faktum att det i AFMP konstateras att inget i förklaringen får tolkas på ett sätt som är till förfång för de mänskliga rättigheterna. ”Aber indem die *Verbindlichkeit* beider Erklärungen hier auf dieselbe Stufe gestellt wird, können mögliche Widersprüche zwischen ihrem jeweiligen normativen Gehalt gerade *nicht* nach einem gemeinsamen Maßstab der Texthermeneutik entschieden werden!“ Hoppe 1998, 295–296. Jfr Luchterhandt 1999, 993. Genom en sådan formulering kopplas de två förklaringarnas betydelser ihop med varandra.

[1067] Küng 1997.

[1068] Hoppe 1998, 296. Kritik har även uttalats mot de begränsningar av yttrandefriheten som påtalas. Men liksom Brems konstaterar, är sådana begränsningar möjliga även inom ramen för människorättsliga dokument idag. Brems 2001, 438.

[1069] Luchterhandt 1999, 991.

tortyr förlorar sin moraliska laddning och praktiken av tortyr framstår som oproblematiskt.

Luchterhandts tankar visar även på en annan punkt på behovet att hålla rätt och moral åtskilt och på en försiktighet å rättens sida inför att öppna sig för tros- och livsåskådningsförankrad argumentation. De som försvarar förklaringen påstår i likhet med Küng att det uttryckligen inte rör sig om juridiska plikter utan om etiska sådana.[1070] Denna föreställning vill Luchterhandt kritisera genom att visa på hur moral och rätt överlappar varandra i fråga om somt som nämns i AFMP och i deklarationen om ett globalt ethos.[1071] Han menar därtill att vi inte får förbise att det i vissa delar av den icke-europeiska världen inte görs en åtskillnad mellan rätt och moral, legalitet och moralitet (jag har talat om legalitet och legitimitet) så som man här vill göra.[1072] Här menar jag att Luchterhandt tar fel i det att jag inte tror att Küng skulle förneka att det som nämns i förklaringen genomsyrar många rättssystem. Det är tvärtom en del av poängen att peka på denna språkliga överlappning, samtidigt som detta inte betyder att vi på rättslig väg kunde sanktionera det som omnämns i förklaringen (4.2.2.1) och som kritikerna ogrundat räds för. Men det är klart att alla inte omfattar hans förståelse av rättens relation till moralen. Att skilda åsikter råder har jag visat på i avsnitt 2.2.

Jag tror att Luchterhandt vill säga att även om vi hävdar att förklaringen uttalar sig om moral, vilket inte kan föreskrivas människor så som juridiska regler kan det, så kommer den att vinna genklang i vissa sammanhang, med den följden att individers åtnjutande av rättigheter blir beroende av om de fullgör sina plikter. Küng har förkastat denna tanke som grundlös.[1073] Men Luchterhandt menar att Küng förbiser att detta inte desto mindre faktiskt har varit det förhärskande sättet att förstå mänskliga rättigheter t.ex. inom ramen för kommunistiskt präglade samhällen. Samtidigt förnekar han inte att en individs ställning inom ramen för en rättsordning, liksom själva rättsordningen, fångas in av rättigheter och plikter.[1074] Jag har konstaterat att vi finner ett sådant tal i olika delar av världen, också om innehållet kan växla. Risken som Luchterhandt ser det står, enligt min tolkning, att finna i mångtydigheten i principen

---

[1070] International Council on Human Rights Policy 1999, 13–14. En av dessa är Helmut Schmidt. Schmidt 2002, 111.

[1071] Se t.ex. Luchterhandt 1999, 979–980, 986–987.

[1072] Luchterhandt 1999, 993–994.

[1073] Se t.ex. Deile 1997.

[1074] Luchterhandt 1999, 995–996. Är en förklaring (med detta innehåll och snitt) det rätta alternativt önskvärda sättet när det gäller att främja mänskliga rättigheter. Luchterhandt ser det som en folkrättslig politisk fråga, jag ser det som en moralisk sådan. Han tar upp t.ex. Deiles rädsla för att förklaringen blir ett instrument i ett förtryck av mänskliga rättigheter. Luchterhandt 1999, 993. Jfr Deile 1997.

om enhet rättighet-plikt. Vissa tolkningar kan vara till förfång för mänskliga *rättigheter*. Förklaringen är inte ägnad att åstadkomma en balans mellan frihet och ansvar.[1075]

För övrigt konstaterar Luchterhandt att moraliska plikter inte ligger inom ramen för FN:s mandat.[1076] Förvisso kan vi, även om FN-stadgan inte ger FN ett sådant mandat, tänka oss att FN helt legitimt kunde uttala sig om mänskliga förpliktelser som ett led i främjandet av mänskliga rättigheter. (UDHR artikel 29 indikerar detta.) Men då AFMP karakteriseras som *etiskt* uppstår emellertid tvivel, trots att vissa initiativ å FN:s generalförsamlings vägnar haft etiska dimensioner.[1077] Den fråga som Luchterhandt här ställer är frågan om moralisk auktoritet som jag har diskuterat i kapitel 3 (och 2.3). Där konstaterade jag att människan förvisso kan uppfatta att internationella normer spelar en roll i hennes moraliska avgöranden, i det att hon ser dem som artikulationer av hennes värderingar, men att de moraliska bedömningarna görs av en individ i den situation hon/han befinner sig i. Endast då kan vi säga att moraliskt ansvar tas, när individen i fråga inte skjuter över avgörandet till ett kollektiv, t.ex. personifierat genom ett antal avfattade normer. Jag vill hävda att det är att missförstå moral, att tänka sig att FN kan föreskriva hur människor bör handla för att handla moraliskt korrekt i den meningen att det vore med folkrättsliga normer som ett handlande kunde mätas och bedömas som uttryck för en *moralisk* hållning.

Det finns dock även de vars åsikt avviker från min. Hodgson anser att det åtminstone delvis vore möjligt att övervinna det som hindrar åtminstone en övervakning av att individuella skyldigheter inom ramen för internationell *human rights law* uppfylls. Han verkar se samma väg som möjlig som Küng, när han efterlyser ett dokument som ingående beskriver vad ett individuellt ansvarstagande i relation till mänskliga rättigheter går ut på, en sorts förklaring om mänskliga plikter. Han ser dock företaget som svårt att genomföra p.g.a. den kulturella och värdemässiga mångfald som råder i världen. Inte desto mindre tänker han sig att det vore möjligt att på nationell nivå genomdriva och övervaka de individuella plikter som erkänns av internationell *human rights law*.[1078] Även om Hodgson medger att det människorättsliga system som

---

[1075] Stelzenmüller 1997.

[1076] Luchterhandt 1999, 977, 988. Jfr Hoppe 1998, 296.

[1077] Luchterhandt 1999, 992. På liknande vis konstaterar Constanze Stelzenmüller att de ”bud” som förklaringen innehåller inte kan sanktioneras. Stelzenmüller 1997. Båda kritikerna tar därmed upp det som även var Küngs poäng i det förra avsnittet, nämligen att moraliskt ansvarstagande är något som inte kan påtvingas, eller bedömas utifrån. Men det som diskussionen här visar är att talet om en förklaring fördunklar denna viktiga poäng till förmån för den felaktiga föreställningen att rätt och moral vore analoga företeelser.

[1078] Hodgson 2003, 253, 258. Brems menar för egen del att: ”The Formulation of specific duties remains an issue of domestic law and catalogues of duties differ from one state to another, reflecting state policies.” Brems 2001, 427.

finns för närvarande inte är tillräckligt för att garantera att människors värde inte kränks eller deras behov uppfylls, så verkar systemet som sådant locka honom.[1079]

Brems finner att de begränsande klausuler som finns i tillräcklig utsträckning gör tydligt att individer måste utöva sina rättigheter på ett ansvarsfullt sätt, och att det är väl och bra, ja t.o.m. nödvändigt att det tydligt ur de begränsande klausulerna framgår under vilka omständigheter en rättighet kan inskränkas. När det gäller identifikationen av plikter å olika aktörers vägnar som är nödvändiga för att en rättighet skall bli en faktisk verklighet – för att använda min vokabulär – så ställer hon sig mer positiv till nya explicita formuleringar. Liksom jag pekar hon på den diskussion som förs kring icke-statliga aktörers ansvar i relation till mänskliga rättigheter. Och hon tänker sig att detta ansvar, inte minst olika ekonomiska aktörers ansvar, med fördel kunde fångas in genom uttryckliga stipulativa formuleringar av plikter. Däremot ställer hon sig avvisande till tanken på att på det globala människorättsliga planet formulera det hon kallar autonoma plikter, vilka inte direkt står i relation till en viss rättighet, även om hon påpekar att eventuella internationella övervakningsmekanismer kunde begränsa ett negativt bruk av talet om individuella plikter i relation till mänskliga rättigheter.[1080]

Brems tänker sig att det förvisso tekniskt vore möjligt att fånga in en rättighets andemening genom att uttryckligen nämna de korrelerande plikterna. Däremot vänder hon sig mot tanken på att talet om förpliktelser, t.ex. i form av en internationell katalog, kunde *ersätta* rättighetsspråket. Hon sällar sig till dem som ser begreppet rättighet som centralt i sig.[1081] Likväl uppfattar jag att Brems ställer sig försiktigt positiv till initiativet att utveckla idén om att var och en har ett ansvar för mänskliga rättigheter. Det som Brems efterfrågar verkar vara en mer systematisk benämnande av statliga och icke-statliga aktörer, eftersom detta hade stött tolkningen att alla har ett ansvar för mänskliga rättigheter oberoende av vilka rättigheter det rör sig om.[1082] Det initiativ som hon understöder är alltså en förklaring som i högre grad tog modell av de ju-

---

[1079] Hodgson 2003, 256–257.

[1080] Brems 2001, 432–433.

[1081] Brems 2001, 433–434. Därtill skyggar även Brems tillbaka inför tanken på att åtnjutandet av en rättighet kunde bli beroende av om personen ifråga först uppfyller sina plikter. Hon konstaterar dock: ”Normally, when both rights and duties are formulated in international law, neither need be dependent upon the other. In case of a conflict between a right and a duty, the rules regulating restrictions of rights apply, as is the case for a conflict between two rights.” Brems 2001, 434.

[1082] Brems 2001, 438–439; Nu nämns ansvaret att respektera och skydda vissa rättigheter men inte andra. Risken som Brems ser det, är att tolkningen då kan bli att vissa rättigheter enbart medför skyldigheter å statliga aktörers sida. En stor brist är att ekonomiska aktörers ansvar inte nämns i förklaringen, fast de, liksom jag tidigare har konstaterat, har blivit allt starkare aktörer på den globala marknaden. Jfr van Boven 1998, 77; van Hoof 1998, 61.

ridiska texterna för att undvika tolkningar som vore till förfång för de mänskliga rättigheterna. I lite samma riktning tolkar jag att Hodgson och Daes uttrycker sig.[1083] En sådan tilltro till rättens form finner jag även hos Helmut Schmidt när denne kommenterar förslaget till AFMP.[1084]

Jag ställer mig skeptisk till ett sådant initiativ som en artikulation av människans *moraliska* ansvar. Det jag har noterat är att rättsmetaforen brister i applicerbarhet. Det är inte ens önskvärt att man försökte bruka den på alla sammanhang. Det mellanmänskliga och samhälleliga livet innefattar element som stat och rättssystem inte kan lägga sig i. Vissa moraliska dimensioner faller utanför deras verkningsområde i lagstiftningshänseende. Hodgson intar ett externt perspektiv i förhållande till normer i det att han anser att det allmänt taget är *bättre* att ansvar tas på en frivillig basis, men att statlig sanktionering av plikter ibland kan bli nödvändig.[1085] Jag skulle vilja formulera poängen på följande vis. Det är egentligen inte värst mycket vi kan säga om hur mänskligt handlande bör utgestalta sig genom att formulera en, exempelvis juridisk, regel. Och det är ofrånkomligt att även en till synes klar och enkel regel när den omvandlas i praxis i. o. m. en människas handlande utläggs, tolkas. Förvisso kan vi välja att ytterligare specificera en regel och på det sättet styra tolkningen, eller åtminstone konstatera att vissa sätt att handla är regelvidriga. Men våra möjligheter är begränsade, vilket även t.ex. visar sig i att *human rights law* formuleras i rätt allmänna ordalag med en erkänd omdömesmarginal i vissa fall. Ett lagstiftande *in absurdum* leder till att samhällsmedborgarna inte bara frånkänns ett frihetsutrymme, de fråneerkänns det ansvar och den förmåga till insikt som samhällssystemet och rätten som en del av detta från början i själva verket bygger på, eller åtminstone teoretiskt förutsätter.

[1083] För Daes' del, se Daes 1990, 65; Luchterhandt 1999, 969.

[1084] Schmidt 2002, 107–110. Jfr Luchterhandt 1999, 971, som hävdar att Schmidt vid sidan av Küng utgjort den andra huvudauktorn till nämnda förklaring. Schmidt visar tilltro till förklaringens form när det gäller att främja mänskligt moraliskt ansvarstagande i olika avseenden, på ekonomins och företagens område t.ex. Men han förkastar att en ansvarsfull hållning kunde frammanas på rättens väg. Schmidt 2002, 113–115. I en tidigare version (Schmidt 1997) av Schmidt 2002 utrycker han dock en förhoppning om att AFMP på liknande vis som UDHR kunde följas upp på rättslig väg. Luchterhandt konstaterar därför att Schmidt och Küng skiljer sig åt när det gäller karakteriseringen av plikterna. Luchterhandt 1999, 971–972. Jfr Schmidt 1997, 18. Se även Kleine-Brockhoff 1997; Stelzenmüller 1997; Hoppe 1998, 295; Andersson 2001, 104. I Schmidt 2002 har "rättslig" (rechtlich) strukits. Se Schmidt 2002, 111. Det torde betyda att Schmidt antingen har tagit till sig kritiken och ändrat uppfattning, eller noterat en glidning i den egna texten som kan förorsaka missförstånd.

[1085] Hodgson 2003, 235–236. Som Hodgson framställer saken, kan ett moraliskt tillkortakommande åtföljas av reaktioner å t.ex. den vidare gemenskapens sida. Hodgson 2003, 236–238. Frågan är hur ett sådant externt moraliskt fördömande skall förstås i relation till själva tillkortakommandet. Skiljer det sig från det juridiska sådant? Flera frågor uppstår vid genomläsningen av Hodgsons bok. Han verkar långt uppfatta rätt och moral som analoga fenomen. Denna syn har jag genom avhandlingen ifrågasatt.

Ett liknande grepp finner jag hos Küng. Han ifrågasätter inte de mänskliga rättigheterna som juridiskt giltiga i den mån de har skrivits in i folkrättsliga dokument av denna karaktär. Men han hävdar, vilket jag skall återkomma till i detalj i avsnitt 4.3, att deras legitimitet bör främjas genom att man diskuterar deras koppling till olika tros- och livsåskådningars moraliska föreställningar. Då kan det, som jag förstår, genom det vidare tros- och livsåskådningsmässiga sammanhanget framhållas det omöjliga i att ta någon annans liv, på det sätt som vi redan sett att det moraliska språket fungerar. Betoningen är en annan än när det moraliskt brännande formuleras i form av ett rättighetsspråk. Ansvaret är det mest grundläggande, och har inte tagits enbart därigenom att en handling verkar personifiera en föreskriven plikt. Det är också här jag vill framhålla skillnaden mellan begreppet ansvar och det att man artikulerar något beröm- eller klandervärt i form av en plikt. Det senare är ett försök att fånga in en aspekt av begreppet ansvar, som alltså är vidare och undandrar sig varje mänskligt försök att fånga in det en gång för alla.[1086]

Küng tar fasta på kritik han stött på. Naturligtvis, säger han, är de mänskliga rättigheternas juridiska giltighet inte beroende av om människor handlar ansvarsfullt, uppfyller plikter som åläggs dem. För att ett sådant missförstånd skall undvikas är det, som jag förstår honom, viktigt att hålla talet om rättigheter och talet om ansvarighet åtskilda. AFMP är tänkt som ett komplement till befintliga människorättsliga dokument, strävan är inte att ersätta dem.

> Es wäre natürlich falsch zu meinen, die rechtliche Geltung der Menschenrechte hänge von der tatsächlichen Ausübung von Verantwortlichkeiten ab. Menschenrechte können nicht als Belohnung für menschliches Wohlverhalten verstanden werden. Das heiße praktisch, daß nur diejenigen, die sich aufgrund ihrer Pflichterfüllung gegenüber der Gesellschaft als rechtswürdig erwiesen haben, auch in den Genuß von Rechten kämen. Solch eine absurde Idee wäre ein eindeutiger Angriff auf die unbedingte *Würde der menschlichen Person*, die selbst eine Voraussetzung für Rechte wie für Verantwortlichkeiten bildet.[1087]

Här noterar jag två saker. Vi ser ett objektiverande drag i Küngs tal om att människan har ett egenvärde som är absolut och utgör bakgrunden för innehavet av rättigheter och förpliktelser. Jag vill dock enbart registrera detta här och återkommer i avsnitt 4.3 till hur detta drag i hans argumentation kan ges en tolkning som leder tankarna bort från den föreställningen om en objektiv moral som han också tar avstånd från. Dessutom vill jag foga ett ytterligare argument till det som Küng säger, något han själv slog fast i avsnitt 4.2.2.1, nämligen att man inte kan pröva en människas inre hållning. Küng pekar på en central skillnad mellan samhällsnormer i form av

---

[1086] Jfr Luchterhandt 1999, 985–986. Men detta betyder inte, som Phillips också säger, att ”handlingen är moraliskt värdelös när hjälpen ges efter en påminnelse om plikten att hjälpa”. Phillips 1999, 103.

[1087] Küng 2002b, 144–145.

rättsregler och ett moraliskt ansvarstagande. Desto viktigare menar jag att det blir för honom att understryka denna skillnad då han samtidigt talar för en förklaring. För honom utgör förklaringen en moralisk appell till människor att handla ansvarsfullt.

> Wie die Erklärung der Menschenrechte, so ist auch die Erklärung der Menschen-Verantwortlichkeiten in erster Linie ein *moralischer Appell*. Als solcher hat sie keinen völkerrechtlich bindenden Charakter, sondern proklamiert für die Weltöffentlichkeit einige Grundnormen für das kollektive und individuelle Verhalten, die sich jeder und jede zu eigen machen sollte. Freilich sollte dieser Appell auch praktische Auswirkungen auf Recht und Politik haben, zielt jedoch nicht auf irgendeine Form von legalistischer Moralität. Es ist gerade ein Kennzeichen der Erklärung der Menschen-Verantwortlichkeiten, daß sie *nicht auf eine gesetzliche Fixierung* abzielt. Dies wäre bei ethischen Haltungen wie Wahrhaftigkeit und Fairneß sowieso unmöglich. Ihr Ziel ist, den Menschen dazu zu bringen, *freiwillig Verantwortlichkeiten zu übernehmen*. Deshalb sollte die Erklärung der Menschen-Verantwortlichkeiten eher als *moralisch* denn als *rechtlich* verbindlich verstanden werden.[1088]

Och ytterligare:

> Kein Grund zur Beunruhigung: *Moralität und Gemeinsinn* können nicht als Pflichten „vorgeschrieben" werden. Der beste Garant für den Frieden ist ein funktionstüchtiger Staat, der seinen Bewohnern die Rechtsstaatlichkeit garantiert. Aber gerade weil Gemeinsinn und Moralität nicht vorgeschrieben werden können, ist die persönliche Verantwortlichkeit der Bürger unumgänglich. Der demokratische Staat in einer pluralistischen Gesellschaft ist gerade deshalb auf einen Konsens über Werte, Normen und Verantwortlichkeiten angewiesen, weil er selbst diesen Konsens weder schaffen noch vorschreiben kann.[1089]

Moral och samhörighet kan inte föreskrivas människor, s.a.s. påföras dem utifrån. En känsla av ansvar och samhörighet måste växa fram inifrån människorna själva. Så tolkar jag Küngs uttalande. Den roll som tillkommer en förklaring är att utgöra ett *diskussionsunderlägg* i en dialog mellan kulturer, på FN-nivå, i medborgaraktivistkretsar etc. Küng upprepar det han sagt om den globaletiska dialogen. Diskussion är nödvändig, och även om det är klart att man kommer att vara oense i olika frågor är han övertygad om att processen i slutändan leder till en ökad medvetenhet om behovet av gemensamma etiska standard.[1090] Det som Küng tänker sig är alltså ett komp-

---

[1088] Küng 2002b, 147–148. Se även WiW, 35; samt Luchterhandt 1999, 968. Jfr även Anzenbacher 1999, 21, Deile 1997.

[1089] Küng 2002b, 148.

[1090] Küng 2002b, 149. "Die Suche nach einem Weltethos, ausgedrückt sowohl in den Menschenrechten als auch in den Menschen-Verantwortlichkeiten, würde mit den Worten der UN-Vollversammlung ‚eine gemeinsame Unternehmung der internationalen Gemeinschaft' darstellen, ‚an der Schwelle zum dritten Jahrtausend durch konstruktiven Dialog der Kulturen die Verständigung zu verstärken'." Küng 2002b, 149. Jfr Frühbauer 2002, 122; "Die Erklärung zu einem Weltethos sollte freilich kein

lement. Intressant, eller snarare anmärkningsvärt, är att ingen expert på folkrätt eller rättslärd i allmänhet fanns med bland dem som tog fram förslaget till förklaring.[1091] Här lägger Luchterhandt även in en stöt. Och jag menar att trots att Küng understryker att det inte handlar om rättsliga förpliktelser, så ser han ändå att förklaringen skall ha betydelse för juridisk praxis.

> Wie die Menschenrecht-Erklärung, so ist auch die Menschenpflichten-Erklärung ein *moralischer Appell*, der keine völkerrechtliche Verbindlichkeit hat. Natürlich soll er sich auch in der rechtlichen und politischen Praxis auswirken, aber es ist keine Verrechtlichung der Moral angestrebt.[1092]

Hur tänker sig Küng detta? Och vad förstår han med ”rättslig praxis”? Just därför att juridisk expertis saknats i framarbetandet av förklaringen finner jag att den kritik som Luchterhandt och andra kommer med bitvis är informativ och ett välkommet inlägg. Personligen undrar jag om en djupare analys av begreppet mänskliga rättigheter som ett begrepp som i sig inkluderar tanken på olika aktörers ansvar hade dämpat behovet att tala för en skild förklaring om mänskliga förpliktelser. Liksom Hoppe konstaterar, verkar de ifrågavarande författarna här ha missförstått begreppet rättighet. Till den del kritiken rör relationen mellan rätt och moral när det gäller Küngs projekt och talet om mänskliga rättigheter visar den likväl svagheter. Jag upplever att Luchterhandt inte förmår tränga fram till kärnan av det som Küng försöker göra, nämligen att visa på hur rätt och moral språkligt överlappar varandra på ett sätt som gör det viktigt att begreppsliggöra religionens roll för det som uppfattas som legitimt förpliktande. Detta är det positiva bidrag som Küng kommer med i sitt tänkande, och som jag vill analysera mer i detalj i avsnitt 4.3. Luchterhandts kritik bekräftar å andra sidan det problematiska i tanken på att formulera en allmän förklaring om mänskligt ansvarstagande, och pekar därmed berättigat på den del av Küngs projekt som även jag finner att kan ifrågasättas. En sådan förklaring om plikter riskerar, Küngs bedyranden till trots, att fokusera vår uppmärksamhet på regler som det primära när vi skall fånga in vad moral är, och presentera för oss en förståelse av moral och ansvarstagande som närmar sig en juridisk modell trots de olikheter som vi i avsnitt 4.2.2.1 har konstaterat finns.

4.2.2.3 Sfärer av mänskligt ansvar

I detta avsnitt vill jag spinna vidare på en tanke som jag avslutade det förra avsnittet med, nämligen risken med en fokusering på regler som det primära när vi vill fånga

---

Endpunkt, kein Schlußakkord sein, sondern vielmehr ein Auftakt, ein Anfangs- und Ausgangspunkt für den weiteren Dialog zwischen den Religionen, den Nationen und in den Gesellschaften.“

[1091] Luchterhandt 1999, 972. Se även Deile 1997.

[1092] Küng 2000c, 35. Se även Schmidt 2002, 111.

in vad moral är. Jag menar att en sådan betoning utgör ett viktigt element i försvaret av den position jag i det följande kort vill diskutera och problematisera. En central fråga när vi diskuterar mänskligt moraliskt ansvar är om vi kan göra en uppdelning mellan hur en människa bör handla för att handla moraliskt i en personlig sfär och i en vidare samhällelig sfär.[1093] Denna uppdelning har under 1900-talet i den teologiska reflektionen funnit sin motsvarighet i en uppdelning i en individual- och en socialetik. Det man funderar över när en sådan åtskillnad känns motiverad, är vad det kan innebära att som kristen människa eller kyrka/gemenskap verka i det vidare samhället. Den grundläggande tanken, ifall man menar att det går och att man därför bör göra en sådan uppdelning i en individuell och en social del av etiken, är att olika sfärer av det mänskliga livet har olika karaktär. Detta återspeglar sig i det ansvar människan har.[1094] I den samhälleliga sfären verkar individen t.ex. i kraft av ett ämbete, vilket ställer krav på honom eller henne som delvis skiljer sig från de moraliska krav som hon bör sträva efter att leva upp till i sitt privata liv som t.ex. en kristen människa. Ett klassiskt exempel är att en domare har till uppgift att döma människor, medan hon/han i det privata som troende bör vara beredd att förlåta oförrätter.

Det påbjudna handlandet i den samhälleliga sfären tänks likväl vanligen i någon mening står i kontinuitet till agerandet i den individuella sfären. Men det är inte så ”enkelt” att leva som kristen människa, att helt enkelt ta evangeliets undervisning som en politisk programförklaring och sträva efter att tillämpa den som sådan i t.ex. ekonomiska frågor. Den amerikanska Social Gospel-rörelsen som under 1900-talets första hälft intog en sådan position klandrades för naivitet. En realism i förståelsen av villkoren på omvärldens olika områden efterfrågas.[1095] En socialetik lyfts fram där det bl.a. understryks att vi människor med vårt förnuft i viss utsträckning kan inse hur samhällslivet bör organiseras för att exempelvis vara rättvist. Bakom ett sådant tänkande skymtar delvis skapelseteologiska drag fram. Men det rör sig här om en balansgång, och i den socialetiska litteraturen finner vi även kritik mot det man uppfattar som alltför långt gående kompromisser på ”realitetens villkor”, en s.k. ideologisk anpassning. Detta kan på olika sätt leda till en okritisk hållning i förhållande till exempelvis statsmakten. Man förlitar sig måhända i allt för hög grad på den världsliga maktens möjligheter att upprätthålla t.ex. samhällsfred. Alternativt är man böjd

---

[1093] Genom historien finner vi sätt att förhålla sig som kristen till sin omvärld som rör sig mellan polerna asketism och en monastisk rörelse och en total sammansmältning av det kristna livet med det samhälleliga i form av ett pläderande för en Gudsstat (Jean Calvin). Hebblethwhite 2000, 499.

[1094] Bexell presenterar följande enkla begreppsdistinktion: ”En enkel skillnad är att individualetiken sysslar med etiska frågor som gäller den enskildes privata handlande, som t ex Hur skall jag leva ett gott liv? Vilket ansvar har jag för mina föräldrar? Socialetiken däremot behandlar etiska frågor som gäller hur samhället eller sociala institutioner skall utformas som t ex Vilken rättviseprincip bör staten tillämpa i lagstiftningen? Hur bör vårt parti ta ställning till frågan om brott och straff? Båda typerna av frågor går dock in i varandra.” Bexell i Bexell & Grenholm 2000, 23.

[1095] Hebblethwhite 2000, 510, 512, 520; Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 278–279, 284.

att, på ett enligt kritikerna okritiskt sätt, konstatera rådande ordningars förenlighet med Guds skapelseplan som ett sätt på vilket man fångar in hållpunkter för en socialetisk diskussion (Emil Brunner).[1096] Det sista har jag lyft fram i fråga om människorättsbegreppet som ett problematiskt drag hos visst naturlagstänkande, eftersom mattan i någon mening dras undan fötterna för kritik av rådande förhållanden. Vi lämnas bl.a. med en statisk förståelse av människorättsbegreppet.

I grunden av denna diskussion finns en teologisk föreställning om verklighetens och med detta även människans beskaffenhet som bl.a. i olika grad nedbruten av synden, i olika utsträckning ”fördärvad”. Mot bakgrund av denna föreställning som återspeglar större eller mindre hoppfullhet framställs det som i olika mening motiverat att se evangeliets bidrag till frågan om hur vi skall handla i det sociala livet som något säreget och banbrytande. Och det vi finner är försök att formulera en medelväg mellan evangeliets radikalitet och det ekonomiska, politiska och sociala livets realiteter, mellan evangeliets krav på t.ex. nästankärlek och de konkreta avgöranden som en kristen människa kontinuerligt ställs inför. Detta sker bl.a. i form av s.k. medelaxiom.

> Sie sind Versuche, eine Art und Weise zu definieren, in der sich der christliche Glaube in einer bestimmten Gesellschaftsform ausdrücken muß. Sie sind nicht für alle Zeiten bindend; vielmehr handelt es sich um provisorische Definitionen für den Typus eines christlichen Verhaltens zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Umständen.[1097]

I de ekumeniska samtalen finner detta genklang. Sådana medelaxiom, ett slags moraliska principer, kan uppfattas som resultatet av konsultationer, och idealt som ett slags konsensus som kan bejakas som ”mänskliga realiserbara värden och mål” av såväl kristna som icke-kristna (John Coleman Bennett).[1098] Vi kan överlag allt ifrån det förra århundradets förra hälft se hur den ekumeniska rörelsen på olika sätt dryftar frågan om kyrkans sociala ansvar och uttalar sig mot rasism, social orättvisa, en brutal marknadsekonomi, miljöförstöring etc. I detta sammanhang placerar Brian Hebblethwhite även in Küngs globaletiska projekt,[1099] där humanum får bilda bas för

---

[1096] Hebblethwhite 2000, 508, 511–512; Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 277–278, 280–281, 284–285. Se Grenholm 1993, 123–125, 144–145, för en mer utförlig redogörelse för Brunners socialetiska tänkande. Kritikerna till en kristen realism och en skapelseordningsteologi återfinns bl.a. i befrielse- och feministteologins läger. Hebblethwhite 2000, 505–506; Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 281, 293.

[1097] Hebblethwhite 2000, 520; Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 281; samt t.ex. Grenholm 1993, 127–128. Man eftersträvar en balans mellan den kristna tron och olika sorts mänskliga verksamheter. Grenholm 1993, 143.

[1098] Hebblethwhite 2000, 521; ”menschliche und realisierbare Werte und Ziele“; samt Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 281, 285. Jfr Grenholm 1993, 127. Se Henriksen 1988, 73–86, för en analys av det utrymme mänskliga rättigheter har fått inom ramen för den ekumeniska rörelsen på 1900-talet.

[1099] Hebblethwhite, 519, 521.

utvecklandet av vidare kriterier på vad som kännetecknar ett *mänskligt* förhållningssätt.

Långt menar jag att vi kan förstå ett tal om mänskliga rättigheter som ett försök att artikulera ett avståndstagande från de fenomen jag i det senaste stycket räknade upp. *Human rights law* formulerar föreställningar om vad som vore en jämlik, rättvis behandling och frihetsbefrämjande i olika avseenden. Och tanken är att de har ett slags allmän giltighet och återspeglar föreställningar om mänskligt liv som kan omfattas oavsett religiös eller annan övertygelse.[1100] Ett deontologiskt angreppssätt, t.ex. medelst medelaxiom, framstår inte sällan som en trolig lösning när man vill formulera sig i socialetiska termer.[1101] Termen plikt-/regeletik är inte heller främmande när man vill karaktärisera människorättsnormer. Genom denna avhandling har min analys gett vid handen att det finns en utbredd, i någon mening Kantinfluerad (bl.a. diskursetisk) diskussion om mänskliga rättigheter.[1102] Jag har likväl pekat på brister i detta slags försök att fånga in en *moralisk* dimension hos människorättsbegreppet. Och jag har även ställt mig frågande till Küngs tal för deklarationer, förklaringar som ett sätt på vilket ett moraliskt ansvarstagande kan begreppsliggöras. Jag menar att Küng riskerar att förfalla till ett regeltänkande, alternativt främja ett sådant trots att han likväl konstaterar att rättsmetaforen inte på ett adekvat sätt kan beskriva alla de relationer vi står i som människor, och vilka jag hävdat att *de facto* är av betydelse när frågan om en rättighets faktiska vara eller icke vara dryftas. Jag tror att Küng här glider i sin moraldiskussion, men frågan är också om vi skall uppfatta de ”pliktetiska dragen” som tendenser till att tala för en socialetik till skillnad från en individualetik. En sådan tolkning antyds som sagt. Küngs globaletiska projekt skulle då ge prov på en universell etik som ett sätt att idag förkroppsliga socialetiska strävanden.

Men det jag försöker göra i denna avhandling är bl.a. att gå bakom det engagemang som tar sig uttryck i att en människa ställer sig bakom mänskliga rättigheter, och peka på att detta engagemang kan ge uttryck för ett mer grundläggande moraliskt ansvar. Detta öppnar i sin tur, som vi skall se i avsnitt 4.3, upp för möjligheten att diskutera legitimitet på ett sätt som inte getts tillräckligt mycket utrymme i diskussionen om begreppet mänskliga rättigheter giltighet.

[1100] Respekt för mänskliga rättigheter kan även ingå som ett explicit drag i en socialetisk teori. Grenholm 1993, 139–140.

[1101] Grenholm 1993, 144–145.

[1102] Vi hittar en sådan karakterisering hos Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 161–162, 174–175. Med en annan term kan vi kalla en deontologisk etik för pliktetik. Med en plikt förstås vanligen ”en handling vi åläggs att göra av oss själva eller av andra”. Kännetecknande för en plikt är att den är absolut, att den brukar formuleras i regelns, normens form, samt att den vägleder oss i vårt försök att nå kunskap om det *rätta* handlandet. Enligt Henriksen förstås mänskliga rättigheter ofta som pliktetiska regler i det att de tänks gälla i relation till varje människa. Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 146–147.

> [W]hether the field of engagement is religious ethics or law, it is *human beings* who are there engaged. That is, in thinking about a religiously grounded global ethic, on the one hand, and international law, on the other, the primary emphasis ought to be placed not on ethical frameworks to be compared and contrasted and related, but rather on concrete subjects – persons and communities of persons – who operate in each sphere. It is one thing to ask whether there are similarities and differences to be found when one compares the parliament's [of the World's Religions] global ethic, as a static set of principles, norms, and values, with international law, as yet another static set of principles, norms, and values. It is another thing to suggest that the connecting point is the dynamic subject acting and interacting with other dynamic subjects spread across the globe.[1103]

Liksom Jaana Hallamaa konstaterar, är en förståelse av moral oundvikligen förbunden med en förståelse av den moraliska personen. Egentligen utgör "den moraliska personen" det mest grundläggande begreppet i varje moralisk teori.[1104] En förståelse av människan ingår även som ett led i socialetiska teorier. Talet om medelaxiom kan vi se som ett försök att värna föreställningen om människan som ett moraliskt ansvarigt subjekt och hennes utrymme att handla självständigt. Även i övrigt finner vi, som jag ovan antydde, försök att formulera sig om människan som moralisk aktör i relation till situationens utmaningar och i relation till den vidare religiösa gemenskapen och dess lära, där skapelselära, kristologi och/eller eskatologi betonas.[1105]

Men jag har genom denna avhandling inte velat tematisera en uppdelning i individual- respektive socialetik, helt enkelt därför att jag hävdar att den människa som är verksam som domare inte kan abstrahera från vem hon är som moralisk person i övrigt, lika lite som hon kan abstrahera från sitt konkreta moraliska jag när hon går in i ett samtal med andra om hur det gemensamma livet skall gestaltas. Lagar är, för att anknyta till avhandlingens tematik, resultatet av kollektiva beslut, men bakom lagarna står individer och det är även individer som tillämpar lagarna t.ex. som domare. Människan är, som även Küng påpekar, den minsta gemensamma nämnaren i alla sammanslutningar vilkas verksamhet medför ett (gemensamt) ansvar i en eller annan form, som företagsledare, statschef, diplomat, medborgaraktivist (som en del av rättssamhället) etc.

Visst kan det av det att man står i en speciell relation till en annan människa, följa att man har ett särskilt ansvar. Vi finner bl.a. exempel på detta i *human rights law* och

---

[1103] George, W. P. 1996, 381.

[1104] Hallamaa 1994, 257.

[1105] Se t.ex. Grenholm 1993, 127–129, 147–151. Grenholm menar sammantaget att följande element i olika uppsättning kan bilda grundstenar i protestantisk socialetisk teoribildning: människosyn; allmänmänskliga erfarenheter (common human experiences and considerations); skapelselära, kristologi, eskatologi, en doktrin om kyrkan. Grenholm 1993, 150–151.

dess rättstillämpning. Men det rör sig inte om ett *annat* ansvar, utan om en specifik utformning av det grundläggande ansvar som följer av att vi människor är beroende av varandra och står i relationer till varandra där vi har att ta varandra tillvara. Vi är alltså inte bara *relaterade* till varandra (vilket vi även kan vara genom enbart t.ex. det regelverk som ett rättsamhälle är uppbyggt kring) utan *beroende av* varandra som människor[1106]. Tanken på att vi på ett av personen oberoende sätt genom t.ex. rättviseprinciper kan formulera vad det innebär att handla moraliskt ifall man är t.ex. statschef, leder till att det moraliska ansvaret åvilar en roll och inte den person som s.a.s. spelar rollen.[1107] Etiska koder för t.ex. läkare, och vi kan tänka oss att en moralisk dimension hos begreppet mänskliga rättigheter fångas in genom att man tänker sig att rätt och moral sammanfaller i *human rights law* som därmed även är ett slags moralisk ”kodex”, kan få oss att tro att så är fallet. Jag vill ifrågasätta denna förståelse av etik och moral, liksom jag har problematiserat en sådan förståelse av en moralisk dimension hos människorättsbegreppet.

En förespråkare för indelningen av etik i individual- och socialetik skulle dock anse att gruppen är mer än summan av individerna, på ett sätt som leder honom/henne att antingen anta att normerna/reglerna för gruppen och för en viss verksamhet i grupp är andra än normerna för individen, att det inte finns någon skillnad alls, eller att samma moralregler, principer och värden gäller i båda fallen, men att deras förverkligande underligger andra begränsningar i den samhälleliga sfären[1108]. Utifrån detta grundläggande antagande rullas diskussionen upp. Och det är, enligt mig, ett viktigt konstaterande att det samhälleliga livet, exempelvis det politiska eller ekonomiska livet inte står utanför moralen, inte är amoraliskt.[1109] Likaså bör man i en gemenskap, liten som stor, vara beredd att öppet reflektera över hur verksamheten skall gestalta sig, vilka prioriteringar som är viktiga och vilka värderingar som borde genomsyra, prägla det man gör. Detta är viktigt för att samlivet skall fungera på ett meningsfullt sätt, och för att det är en sida av att vara moralisk. Det demokratiska samtalet i ett samhälle är ett exempel på denna dialogiska verksamhet på det vidare samhälleliga planet.

Om vi studerar *human rights law*, som en samling normer som artikulerar sig om hur det mänskliga livet bör utgestalta sig, kan vi även konstatera att juridiska mänskliga

---

[1106] Sigurdson 2001, 14, som här redogör för Løgstrups tankar kring den mänskliga existensens grundvillkor.

[1107] Sigurdson 2001, 28. Jfr Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 243. För en kritisk diskussion om talet om ”roller”, och roller som något skiljt från jaget, se Wolgast 1992, 40–57.

[1108] Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 283–284. Grenholm talar här om en dualistisk tes, en monistisk tes och en modifierad monistisk tes. Se mer utförligt Grenholm 1993, 122–151.

[1109] Grenholm 1993, 122; Grenholm i Bexell & Grenholm 2000, 275, 282.

rättigheter rör ett kollektivt sammanhang. Ty de artikulerar sig normativt om det mänskliga livet i en samhällsgemenskap och om hur olika aktörer bör förhålla sig till en individ eller grupp av individer. Också i moralisk bemärkelse vilar de i det kollektiva i den meningen att en människa som gör anspråk på en rättighet, eller ställer anspråk för en annan människas del, som jag sade i avsnitt 2.3 och kommer att återkomma till i avsnitt 4.3 och 4.4, talar utifrån det bl.a. språkliga sammanhang som hon är insatt i. Men frågan är om de mänskliga rättigheterna är legitima därför att en grupp människor kommit överens om detta, eller som en följd av att dessa människor som moraliska varelser backar upp en kodifiering och upplever sig moraliskt förpliktade att leva upp till den. I den mån de inte gör det, har rättigheterna inte den moraliska tyngden trots att de fortsättningsvis är juridiskt giltiga. Det ingår i att vara moralisk person att människan som en del av ett antal gemenskaper arbetar in regler i sitt jag, men detta sker samtidigt via en prövning. Och ytterst är det individen som i en konkret situation, av antingen privat eller offentlig karaktär, ställd inför en konkret annan måste fatta ett avgörande om hur han eller hon skall förhålla sig. Men om man i en moraldiskussion framhäver reglernas plats blir det lättare att luta åt föreställningen att de krav som ställs på människan i den privata och i den offentliga sfären är olika, och att vi utgående från de regler som kollektivet formulerat kan bedöma det moraliska i ett visst förhållningssätt. Detta trots att vi, som Küng även konstaterade i avsnitt 4.2.1, inte kan pröva en människas inre hållning i en situation så som vi kan slå fast att hennes handlande är lagenligt eller inte.

Ifall utgångspunkten är att kollektivet är mer än summan av individerna, så förefaller tanken på ett etiskt regelverk för kollektivt handlande naturligt. Men tas ansvaret då från individen och läggs på kollektivet? Det synes mig moralteoretiskt problematiskt att tänka sig att det funnes moraliska ställningstaganden som vore oberoende av individen. Med Bauman vill jag hävda att jaget inte kan upplösas i ett vi.[1110] En föreställning om att vi bakom de juridiska människorättsformuleringarna kan finna moraliska regler kan leda oss bort från moral som en fråga om ansvar[1111] som på ett djupare plan förankrat i människan som person. En diskussion om vilka principer, regler eller värden som s.a.s. i moralisk mening bör karakterisera en viss verksamhet framstår delvis som ytlig och missvisande,[1112] i den meningen att vårt ansvar inte så uttömmande kan fångas in på ett allmängiltigt sätt. Jag vill alltså problematisera vissa artikulationer av moral i relation till bl.a. mänskliga rättigheter. Det som jag i min avhandling samtidigt vill, är att utveckla en förståelse av människorättsbegreppet

---

[1110] Bauman 1996, 63. Att upplösa jaget som ett moraliskt subjekt i ett "vi" riskerar, anmärker Wolgast, att avpersonifiera ansvaret helt och hållet. "For roles and the complexity of institutional contexts bring a kind of moral invisibility to their possessors, and this in turn makes actions agentless, the deeds of Nobody." Wolgast 1992, 36. Se även t.ex. Wolgast 1992, 56–57, 144–145.

[1111] Jfr Bauman 1996, 75.

[1112] Jfr Asheim 1997, 288–289.

som gör det möjligt för oss att bl.a. dryfta frågan om ansvar för mänskliga rättigheter i en vidare mening än vad den juridiska texten för närvarande verkar ge oss möjlighet till. Men detta betyder inte att jag tar avstånd från den idé om rättens förutsägbarhet som t.ex. är central för den enskildes rättsskydd. Ola Sigurdson konstaterar i en diskussion av Løgstrups etik att det ansvar man tar för en annan människa har en gräns.

> [Den tilltalade] kan aldrig ta över den andres rätt att ta ansvar för sitt eget liv. Respekten för den andres liv sätter gränsen för en tjänstvillighet som kunde innebära den andres omyndigförklarande. Kravet är således radikalt men inte gränslöst.[1113]

Samtidigt som det är viktigt att hålla i minnet att det juridiska språket har sina begränsningar när det gäller att fånga in vad moral är, och regler inte på ett uttömmande sätt kan göra detta, innebär reglernas[1114] relativa roll inte att det moraliska ansvaret vore gränslöst eller alternativt orimligt att bära. Ett förnekande av att så vore fallet kan vi enligt mig läsa in i Løgstrup hävdande att: ”den tilltalade inte nödvändigtvis skall uppfylla den andra människans förväntningar och önskningar. Detta skulle innebära en instrumentalisering av den tilltalade.”[1115] Att utöver den begreppsliga diskussion som jag för, fundera kring hur vi i förlängningen *konkret* kan förstå ett mänskligt ansvar som individ och kollektiv i dess olika dimensioner, där verkligheten som en kontinuerlig ström av mellanmänskliga möten ger oss material i överflöd för en diskussion om moraliskt och juridiskt ansvar[1116], om ett ansvar att ”respektera, skydda och uppfylla mänskliga rättigheter”, så är detta utan att förringa värdet av en sådan undersökning en uppgift som går utöver det som det är möjligt för mig att behandla inom ramen för denna avhandling. Däremot vill jag i avsnitt 4.3 och 4.4 ytterligare fördjupa den analys jag här genomför genom att fundera kring begreppet mänskliga rättigheters legitimitet kopplat till bl.a. ett individuellt ansvarstagande. Innan det vill jag dock knyta ihop diskussionen i kapitel 4 (och delvis också avsnitt 2.1) såhär långt.

[1113] Sigurdson 2001, 15.

[1114] Förespråkare för regler kunde hävda att sätter klara gränser för vad som är rimligt att kräva av en människa. Utifrån den förståelse av moral som jag här vill tala för är det dock inte möjligt att slå fast vad som s.a.s. gäller moraliskt för en individ en gång för alla i relation till det som påtalas i *human rights law*. I avsnitt 4.2.2 såg vi att vissa teoretiker i relation till AFMP verkar efterfråga en sådan specificering.

[1115] Sigurdson 2001, 15.

[1116] Jfr Asheim 1997, 283–285. ”Til gjengjeld vinner den [en holdningsetikk] ved større livsnærhet, ettersom man nå hele tiden ikke vil ha med et isolert etisk subjekt å gjøre, men med subjekter innstilt i konkrete sociale relasjoner. Man slipper dermed de problemer som ellers vil oppstå ved overgangen fra individualetikk til socialetikk. Socialetikken vil være med helt fra begynnelsen av; det individualetiske og det socialetiske vil fremtre som to dimensjoner ved samme sak.” Asheim 1997, 285.

4.2.3 En alternativ läsning av *human rights law* – och ett exempel

I det här avsnittet vill jag sammanfatta mina egna poänger gällande begreppet mänskliga rättigheter och talet om ett individuellt ansvarstagande med beaktande av bl.a. de insikter som analysen av Küngs argumentation har gett. Jag har genom detta kapitel studerat de aspekter av ett individuellt ansvar för mänskliga rättigheter som *human rights law* och folkrätt överlag tar upp och funderat på hur detta tal skall karakteriseras.[1117] Det har visat sig att det inte råder entydighet i denna fråga, orsakerna är flera och av inte enbart rent juridisk natur. Jag vill i detta avsnitt placera in frågan i spänningen mellan en statisk, konservativ juridisk läsning av begreppet mänskliga rättigheter och en dynamisk läsning som tänjer traditionella begreppsliga gränser. Jag vill diskutera språket och dess logik i detta hänseende.

Flera teoretiker ser det som ett uttryck för den enskilda människans ansvar i relation till mänskliga rättigheter att hon medverkar till att skapa, främja och upprätthålla en samhällsordning där de mänskliga rättigheterna utgör ledstjärna, att hon bekräftar ett sådant samhälle som legitimt. Som samhällsmedborgare har hon detta till sin karaktär moraliska/politiska ansvar.[1118] Jag skriver under detta (2.1.6). Det jag frågar mig ibland är vad som är det grundläggande argumentet. För tänkare som vill inskränka det individuella ansvaret till denna uppgift verkar individens *frihet* ofta vara det som de mänskliga rättigheterna primärt är tänkta att skydda. Som Bielefeldt uttrycker det:

> Das Menschenrecht auf gleiche Freiheit – nach Kant das einzige gleichsam "angeborene" Recht – ist Anspruch jedes einzelnen Menschen. Als unverrechenbarer individueller Anspruch aber verweist es zugleich auf jene fundamentale Sozialität menschlicher Existenz, in der allein das Recht Sinn und Wirksamkeit entfalten kann. Individualisierung und Vergesellschaftung (bzw. Vergemeinschaftung) gehören zusammen und bilden ein spannungsvolles Ganzes.[1119]

En stark betoning av individens frihet förenas med den i sig riktiga föreställningen om den sociala dimensionens ofrånkomlighet. Genom denna betoning skapas, så

[1117] Jag har i denna avhandling ställt det utom fråga att vi kan tala om ett individuellt ansvar för mänskliga rättigheter, talet om mänskliga rättigheter gör gällande att medmänniskan bör respekteras, och att hon behöver hjälp för att leva meningsfullt, det som vanligen fångas in med termerna "respektera", "skydda" och "uppfylla".

[1118] Nickel identifierar detta ansvar som ett ansvar å medborgarnas sida i deras egenskap av sekundära adressater (2.1.6). Tomuschat bekräftar denna tanke när han säger att staten enbart kan uppfylla sina folkrättsliga förpliktelser om den bekräftas av medborgarna. Tomuschat 1983, 308. Se även Bielefeldt 1998, 165.

[1119] Bielefeldt 1998, 165. Se även Bielefeldt 1998, 165–170, som långt bygger på Kant i sin argumentation.

föreställer man sig, ett utrymme för individen även i det plurala samhället, och trots olika maktbalanser på individ- och gruppnivå.[1120] Frågan är om argumentationen ytterst utmynnar i (den naturrättsliga) tanken på att det är av ”upplyst egenintresse” som individen ger sitt stöd åt en samhällsordning där hennes rättigheter – och därigenom också andra människors lika rättigheter garanteras. Man kan fråga sig om ett sådant handlande i upplyst egenintresse har moralisk karaktär. Mot bakgrund av diskussionen i kapitel 3 är jag böjd att svara nekande.

Skälet till denna begränsning av ansvaret är å sin sida rädslan för att rättigheter inskränks eller att åtnjutandet av dem görs beroende av att en individ först fullgör vissa plikter t.ex. i relation till det vidare samhället. Nämnda rädsla är ett återkommande fenomen i diskussionen kring begreppet mänskliga rättigheter, som jag ser det då man uppfattar att det tummas på självaste kärnan (2.1.1) i begreppet. Ur kritiken av Küngs projekt kan vi utläsa samma rädsla (4.2.2.2). I tidigare delar av detta kapitel, liksom i kapitel 2, har jag dock vid upprepade tillfällen konstaterat att begreppet rättighet innefattar en föreställning om respekt, samt att denna respekt inte är begränsad till enbart vissa aktörer. Jag har vidare hävdat att man måste ta ett antal förpliktelser å olika aktörers vägnar på allvar för att en abstrakt formulerad rättighet skall bli en faktisk verklighet. En rad förpliktelser å olika parters vägnar stödjer alltså varandra i skyddet och förverkligandet av en rättighet. Jag har samtidigt i större utsträckning än Küng velat arbeta *inom ramen för begreppet rättighet självt* när jag har diskuterat ansvarstagande (2.1.3, 2.1.6). Rättighetsbegreppet ställs alltså inte mot andra begrepp som möjligtvis kunde undergräva dess giltighet, utan klargörs till dess olika aspekter.[1121] Jag menar att vi härigenom även minskar risken för missförståndet att begreppet rättighet spelas ut mot andra begrepp som t.ex. begreppet plikt, varvid det kan hända att människors rättsskydd (teoretiskt) kringskärs. Jag menar också att risken att min diskussion kan missbrukas för ett sådant syfte minskar genom att jag vid upprepade tillfällen hävdat att rättsmetaforen inte är lämplig när det gäller att artikulera ett moraliskt ansvarstagande. Liksom Küng konstaterar (4.2.2.1), går det inte att pröva en människas moraliska hållning så som det går att konstatera om hennes beteende är i enlighet med gällande rätt eller inte. Det är inte med grund i yttre regler som vi avgör om någon handlar *moraliskt* korrekt eller inte. För att återvända till, och ansluta mig till en tanke i kapitel 3 är det avgörande hur det handlande subjektet självt beskriver och förhåller sig till den situation som avkräver honom eller henne ett ställningstagande.

[1120] Se t.ex. Bielefeldt 1998, 165–166.

[1121] Jag är därför inte intresserad av s.k. självständiga plikter som kan åligga människor i relation till olika gemenskaper, och som vi t.ex. kan finna exempel på i AfCHPR. Dessa hör för mig framförallt hemma på det nationella planet. Jfr Tomuschat 1983, 311–313.

Även i övrigt har jag velat peka på hur kritik och räddhågset bemötande utgår från en statisk förståelse av människorättsbegreppet som jag uppfattar som felaktig. Jag skall återkomma till detta i avsnitt 4.3 och 4.4. För att det inte skall uppstå några missförstånd så upprepar jag att jag inte vänder mig mot mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp i sig. Det jag frågar mig är hur vi skall förstå dem. Jag vill tala för begreppet mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp.[1122] Jag nämnde i avsnitt 2.3 bl.a. den kritik som hävdat att vissa röster lyst med sin frånvaro i människorättsdiskussionen, men att vi kan se att fler och fler röster gjort sig gällande vilket framtvingar en omdefiniering av rättighetsbegreppet.[1123] Jag vill förstå det som att de nya röster som gör sig hörda i människorättsliga sammanhang uttalar sig om vad som vore en korrekt användning av det juridiska människorättsbegreppet. Det sker en nytolkning. Tidigare användning kräver revidering för att motverka ett underskott på legitimitet. Och som en del av denna dynamik i tänkandet kring mänskliga rättigheter förstår jag tendensen/behovet att söka identifiera andra aktörer än stater som ansvariga för att skydda individers mänskliga rättigheter. Som jag kommer att visa senare i detta avsnitt, ger vissa teoretiker uttryck för en viss skepticism inför ett fenomen av detta slag genom att hävda att det rör sig om ett uttryck för en s.k. inflatorisk tendens där allt fler mänskliga spörsmål formuleras i termer av rättsanspråk.[1124]

Men jag menar att vi inte desto mindre måste fråga oss vari detta behov grundar sig? När *human rights law* inkorporeras i nationell lagstiftning uppstår ju på ett annat sätt en möjlighet att hålla bl.a. individer civilt och straffrättsligt ansvariga för lagöverträdelser. Det handlar om brott mot nationell lagstiftning ifall en individ inte handlar på det sätt som en annan individ och samhället i stort berättigat kan kräva. Det som rättssubjektet kan kräva är inte ett moraliskt beteende men ett handlande i enlighet med vad lagen kräver, ett *legalt* beteende. Men liksom jag har konstaterat tidigare (2.3), ett tal om mänskliga rättigheter blir aktuellt i situationer där just det nationella nätverket brister, där man uppfattar att myndigheter (eller gällande lagstiftning) inte

---

[1122] Men Brems, som skriver under tanken på människorättsbegreppet som dynamiskt, konstaterar att missförstånd gällande de mänskliga rättigheternas universalitet inte sällan bl.a. följer av att man förstår mänskliga rättigheter olika, som ett statiskt alternativt dynamiskt begrepp. Brems 2001, 11, 15–16.

[1123] Denna medvetenhet om människorättsbegreppet som föremål för en fortgående diskussion bör leda till en öppenhet för att ompröva ”det givna”. Bland annat när vi diskuterar kön blir det tydligt att uppdelningen av det mänskliga livet i en offentlig och en privat sfär kommer till korta när det gäller att påtala kvinnors behov. Jfr Huber 1994, 39–40; Hoppe 1995, 321–322; Twiss 1998, 160–161.

[1124] Ett annat sätt att uttrycka samma kritiska poäng är att tala om risken att de mänskliga rättigheternas ”rättskaraktär” försvagas ifall allt moraliskt eftersträvansvärt formuleras i människorättsterminologi. Jfr Huber 1993c, 84–86; 1994, 41–42. Det statiska draget jag nämnde ovan ger sig, som jag ser det, bl.a. till synes i ett framhärdande av *nationalstaten* som den centrala aktören på den internationella rättens område. Jfr Wilson & Mitchell 2003, 10; ”[Martin] Mills critiques liberal human rights theory for its reliance on a particular version of the state which is territorially bounded and centrally command-based (...).”

garanterar någon den drägliga existens denne anser sig ha rätt till t.ex. genom att lagstifta om hur medborgarna i ett samhälle bör förhålla sig till varandra i någon viss fråga. I dagsläget tillspetsar sig denna situation ur ett folkrättsligt perspektiv som en följd av flera faktorer som jag här vill nämna.

Behovet att identifiera andra internationellrättsliga subjekt med ansvar för mänskliga rättigheter är delvis en följd av att vi i globaliseringens – och privatiseringens av statliga tjänster – tidevarv står inför en situation där de starka aktörerna i allt högre grad är bl.a. multinationella företag och inte i första hand nationalstater. Dessa företags verksamhet, liksom även organisationers som WTO, IMF och Världsbanken, kan få negativa följder på områden av det mänskliga livet som det tidigare – åtminstone i teorin – gått att normativt fånga in i människorättslig terminologi. Det vill säga, det som man kommit överens om i människorättsliga dokument som grundläggande rättigheter för alla människor försvagas i en situation där nationalstaten allt mer mister i betydelse och andra aktörer i allt högre grad tar vid.[1125] Samtidigt finner man det fortsättningsvis viktigt att värna om det som man identifierat som mänskliga rättigheter, fastän dimensionen av skyldigheter som en del av rättsobjektet nu utgör föremål för diskussion. Jag menar att vi bakom Küngs projekt finner en liknande insikt om utmaningarna i globaliseringens tidevarv.[1126] Delvis är det väl också det faktum, att de flesta konflikthärdar idag har parter som inte är nationella enheter, men inte desto mindre förfaller till samma storskaliga våld, folkmord, massvåldtäkter etc., som nödgar människorättsteoretiker att fundera vidare. Ur ett feministiskt perspektiv är det sedan bl.a. det faktum att de gravaste kränkningar mot kvinnor inte sällan äger rum i en sfär som *human rights law* av hävd inte har befattat sig med, som påskyndar ett ”inflatoriskt” tänkande. Alternativt förkastar man hela människorättsdiskussionen som en manlig, patriarkalisk diskussion (mer om detta senare).

Det dryftas alltså om vad som vore staters och andra aktörers roll i den situation vi befinner oss i idag, och företrädare för föreställningen om att nationalstaterna och deras inbördes relationer är det som skall regleras av folkrätten utmanas. Jag hävdar att man är tvungen att börja tala om andra aktörer som innehavare av förpliktelser som ett led i förverkligandet av det man kallar mänskliga rättigheter. Den fråga som inställer sig är dock, om det ovan beskrivna sakläget egentligen visar att människo-

---

[1125] Jfr Kristensson Uggla 2002, 392; ”Och lika självklar som nationalstaten varit som utgångspunkt för att strukturera det politiska, ekonomiska och kulturella rummet, lika problematisk har den blivit i dagens globaliserade värld. Idag äger varken människor eller nationer inre konsistens, de har varken fullständig kontroll över sitt territorium eller några vattentäta gränser mot omgivningen.” Och vidare, det är inte självklart att maktöverföringen även inkluderar en överföring av ansvarighetskänsla. ”We should be careful not to equate globalization with an idea of global compassion (…).” Hastrup 2003, 19.

[1126] Då Küngs projekt lyfter fram detta ser jag det som meningsfullt, även om jag ifrågasätter vissa av de utformningar Küngs moraldiskussion tar sig.

rättsbegreppet i någon mening är förlegat, eller begränsat på ett sätt som inte låter sig övervinnas. Jag har i denna avhandling studerat vad begreppet förmår och inte förmår i juridisk klädnad i förhållande till dess syfte (så som vi kan utläsa detta ur *human rights law*). Jag har med stöd av olika teoretiker primärt lokaliserat talet om ett individuellt ansvarstagande för mänskliga rättigheter till det moraliska planet (2.1.6). Men jag har även med hjälp av bl.a. Küng konstaterat att rättsmetaforen kommer till korta när det gäller att beskriva ett mellanmänskligt moraliskt ansvarstagande (2.3.2, 4.2.2.1). Man kan fråga sig om det faktiskt finns ett behov att här tala om överträdelser i termer av *människorätts*kränkningar.

Frågan blir här om det går att vidga förståelsen av begreppet mänskliga rättigheter i någon mening. Annorlunda uttryckt, går det att överföra den tekniska juridiska vokabulären till nya områden? Jag har pekat på att begreppet inte har klara gränser, och den centrala fråga som jag menar att vi bör ställa oss är vem som idag tillåts definiera begreppet. Vems röst ger det uttryck för, vem inkluderas? Och vem exkluderas?[1127] Jag menar att möjligheten kvarstår att enskilda människor eller grupper inte uppfattar talet som i någon mening förlegat utan identifierar sin situation i människorättsterminologi.[1128]

Jag vill här föra upp diskussionen på en högre abstrakt begreppslig nivå av det rättsliga samtalet, och bl.a. ta fasta på några av Hastrups tankar om det människorättsliga språket.

> The over-arching problem, if any, is that any universal standard must be rendered in *some* language, and any language refracts reality by generalizing those diverse activities it seeks to comprise – not to speak of the different cultural conventions of (legal) representation that have to be fused into one universal declaration.[1129]

En text som försöker artikulera sig i mångas namn generaliserar med nödvändighet, och jag skall senare återkomma till de risker som här är förknippade med rätten.

[1127] Jag återkommer till frågan om exklusivitet och därmed kopplade problem längre fram.

[1128] Även om juridiken här sätter gränser, har jag velat hävda att en logisk förbindelse mellan upplevelsen av en kränkning och ett människorättsligt språkbruk inte kan förnekas (2.3.3.2). Samtidigt påstår Hodgson att det finns beräkningar på att ”tre fjärdedelar av jordens befolkning idag skulle definiera sig i termer av släktskap (kinship) och samhälle (community) snarare än som innehavare av rättigheter”. Hodgson 2003, 224. Detta konstaterande motsäger inte min argumentation. Det jag gör är att jag konstaterar förekomsten av ett tal om rättigheter över gränser av olika slag (2.3.1) – och kritiserar härigenom vissa element av kulturrelativistisk kritik. Och som Hastrup säger: ”From an anthropological perspective it is a peculiar culture in the sense that it is declared rather than lived, and that it is future-oriented rather than based in tradition.” Hastrup 2003, 16–17.

[1129] Hastrup 2001a, 14–15.

Samtidigt bejakar Hastrup, liksom jag har gjort i kapitel 2.3, att begreppet mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp måste lämna utrymme för människor att berätta sina historier och uttrycka sig på ett meningsfullt sätt i en viss situation. (Jag återkommer till detta i avsnitt 4.3 när jag funderar kring begreppet mänskliga rättigheters legitimitet.)

> [T]he narrative representation of human rights in international instruments and scholarly works alike follows suit with other narratives: *they are less designed with a view of providing exact reference or representation of facts than with a view to making sense*; the narrative function is to create meaning by structuring it into meaningful wholes. In other words, the important point is that any discourse, including the legal discourse, is a creative speech which may bring into existence that of which it speaks. Language produces existence by producing the collectively recognized, and thus realized, representation of existence. If we might thus talk a global culture of human rights into being, we still have to take into account those diverse actualities that it must embrace. As we know, globalization co-produces a sense of local distinction that we must take into account, in case whatever resonance there is between the global legal culture and local sentiments is destroyed. One of the means towards this end is to establish a space within which a reasonable freedom of interpretation may be practiced.[1130]

Och trots mina initiala reservationer gentemot *rättighets*begreppets tillämplighet på moralens område, konstaterar jag att människorättsbegreppet tycks fylla en funktion av identifikation av offers subjektiva erfarenheter av kränkning. Det kastar moraliskt ljus över ett visst perspektiv på en situation och visar respekt för den kränkte. Jag har genom min avhandling hävdat (2.1.2, 2.3, 2.4) att det som vi identifierar som en kränkning inte i första hand är en normöverträdelse utan i grunden det att mänskliga relationer rubbas.[1131] Denna rubbning fångas in i människorättslig terminologi som ger den individuella berättelsen en språklig ram som bär över gränser. I fråga om det som identifieras som mänskliga rättigheter rör det sig om rubbningar av grundläggande destruktiv karaktär. Men med identifikationen av en situation som i människorättslig mening kränkande sker en tolkning som kan gå, om inte helt så åtminstone delvis, stick i stäv med vad som hittills varit brukligt. Jag har i kapitel 2 konstaterat att den, som ett människorättsligt krav i första hand riktas mot, kan vara en annan individ, medan staten *de facto* blir aktuell som en ytterligare part med uppgift att garantera att denna relation i vissa hänseenden fungerar.

[1130] Hastrup 2001a, 16 (min kursivering). Se även Hastrup 2003, 29.

[1131] Jag förstår begreppet mänskliga rättigheter först och främst som ett ”verb” och inte ett substantiv, och jag vill koppla vår mentala bild av mänskliga rättigheter till praktiker snarare än ”essens”. Mänskliga rättigheter är något som tillskrivs eller förnekas en människa, något som bejakas eller kränks (2.1.2). Jfr Boyd White 2000, 14. ”Human rights are a property of relationships and interconnections between social persons who exercise moral agency, rather than a consequence of the essential capacities of asocial individuals.” Wilson & Mitchell 2003, 8.

Det är alltså inte bara så att *human rights law* måste lämna och också lämnar utrymme för kulturellt känsliga tolkningar. Jag konstaterar med Hastrup att också om regler är försök att fixera vissa normer i bilder som vi har gemensamt som delar av en ”människorättskultur” så kommer individer också att förknippa olika mening (meaning) med dessa bilder. Och en ”kultur” är inte statisk och given en gång för alla. Precis som jag konstaterade i avsnitt 2.3, så förändras den som en följd av nya erfarenheter, gemensamma eller individuella.[1132] Härmed har jag ännu inte sagt att det som uppfattas som en människorättskränkning av den enskilde även kommer att accepteras som en sådan av det internationella samfundet (2.1.5, 2.1.6).[1133] Jag vill inte ge mig in på alla de grunder som ett sådant icke-accepterande kan ha, utan enbart konstatera att denna möjlighet finns. Jag menar samtidigt att vi åtminstone inte från början kan utesluta möjligheten att vidga förståelsen av begreppet mänskliga rättigheter, och redan *human rights law* korta historia visar att förändringar har ägt rum.

Det har dock även riktats kritik, eller snarare uttryckts oro, inför den trend som kan iakttas där ”termen rättighet i allmänhet, och termen mänskliga rättigheter i synnerhet tänjs till att täcka akut upplevda moraliska anspråk”.[1134] Amitai Etzioni, som här i sak följer upp det föregående citatet genom att han snarast verkar göra ett konstaterande angående situationen i USA, menar att denna trend/inflation i ett tal om rättigheter och brott mot sådana, försvagar de moraliska kraven/anspråken.[1135] Jag vill inte kasta mig in i en politisk diskussion för och emot ett samhälle som ger stort utrymme åt ett tal om rättigheter och dess presumtiva effekt. Men jag finner Anthony Giddens konstaterande träffande när han, med Hastrups ord, konstaterar att det intensiva talet om mänskliga rättigheter idag kan uppfattas som ett försök att tackla ett kunskapsteoretiskt problem vi ställs inför. Strävan efter att formulera sig i rättslig

---

[1132] Hastrup 2001a, 16. Se även Hastrup 2003, 25. Hastrup konstaterar att omdömesmarginalen i ECHR är ett sätt att balansera dessa två aspekter. Hastrup 2001a, 16–17. Jfr dock min kritik i avsnitt 2.3.3.1. Jfr även Boyd White 2000, 17.

[1133] Jfr Kristensson Uggla 2002, 349; ”I ett hermeneutiskt perspektiv är lagboken som text ingen behållare för ett redan fixt och färdigt innehåll av mening. Meningsbildningen är i stället resultatet av läsprocessens dialektik mellan text och läsare. Meningen uppstår genom tolkning. Men samtidigt är inte alla läsningar av en text likvärdiga, i enlighet med en radikal horisontalisering av alla läsningar och tolkningar. Det går alltid att argumentera för och emot olika tolkningar, och det går alltid att fördjupa förståelsen av olika tolkningar utifrån de horisonter som kontexten sätter. En kritisk hermeneutik öppnar således en väg bortom en skepticism som tvivlar på allt och en objektivism som bärs av idealet om total säkerhet.” Bengt Kristensson Uggla diskuterar här det tolkningsarbete som sker inom ramen för domstolen som kontext. Jag vill här – i medvetenhet om domstolsförhandlingens särskilda kännetecken – överföra dessa tankar till de situationer då människor gör anspråk på att ha rätt till en viss behandling (även innan situationen ifråga tagits upp till behandling i ett organ som är kompetent att ta ställning i människorättsliga spörsmål).

[1134] Hodgson 2003, 215; ”the term ’rights’ generally and the term ’human rights’ in particular are being stretched to cover any urgently felt moral claim”.

[1135] Hodgson 2003, 215. Jfr Etzioni 1995, 5.

terminologi bottnar i en osäkerhet när det gäller att normativt beskriva verkligheten. Rätten uppfattas som en säker grund att stå på i en situation där tolkningarna av en mångtydig verklighet inte sällan verkar – och kanske även är – oförenliga.

> Evidently it is also a sign of the will to confront this malaise by way of an antidote in the shape of new international laws. The choice of cure reflects a general process of legalization of culture in a postmodern era fraught with ontological insecurity (…).
>
> Where earlier on, 'culture' provided people with a sense of belonging and identity, the present globalization and fragmentation of identities have allegedly left people at a loss. They look towards the law as the glue of the community, whether the local or global; the law is the new means of inclusion or exclusion par excellence.[1136]

Jag vill också hänvisa tillbaks till kapitel 2, där jag noterade att Dworkin använder bilden av ett spel, bridge, när han förklarar den roll som ett tal om rättigheter tillkommer i det mänskliga samspelet. Rättigheter fungerar som trumfar som man tänker sig kan bjuda över t.o.m. det som man samfällt kommit överens om att skall gälla i ett samhälle.[1137]

Jag vill inte här ifrågasätta talet om rättighetskränkningar som genuina artikulationer av lidande, därför att jag avstår från att göra uttalanden som kan tolkas i en objektiverande riktning, som t.ex. att hänvisa till ett människovärde och utgående från detta argumentera för den ena eller andra förståelsen av *human rights law*. Det jag försöker förstå är talet om mänskliga rättigheter i den situation som vi befinner oss i, dess olika funktioner.[1138] Finns det då en risk för att jag i några fall glider mellan ett logiskt och ett empiriskt plan i min diskussion? Från mitt håll sett, med perspektivet på språket som en praktik, ter det sig för mig som en omöjlighet att inte relatera diskussionen genom bl.a. exempel till den faktiska praktiken av människorättsspråk så som denna finns i teoretiska utläggningar i rättsantropologisk och –sociologisk människorättsforskning (2.3.1). Härigenom ges jag möjlighet att fundera kring hur ett tal om mänskliga rättigheter fungerar i vardaglig språkanvändning och kringgår vissa i mitt

---

[1136] Hastrup 2001a, 7. Hastrup talar om en "legalization of culture". Hastrup 2003, 16. Kristensson Uggla konstaterar att: "folk ofta refererar till verkligheten som något konkret och påtagligt. Jag tror att verklighetsreferensen då för det mesta har en stabiliserande funktion i människors liv, eftersom det ofta är i mötet med något som man uppfattar som främmande, artificiellt och tillkrånglat som man refererar till verkligheten. Inte sällan används verklighetsreferensen inom politiken i syfte att utdefiniera en politisk motståndare." Kristensson Uggla 2002, 317.

[1137] Taylor 1986, 49.

[1138] Jfr Kristensson Uggla 2002, 318.

tycke onödiga motsättningar i diskussionen mellan universalister och relativister, traditionalister och förnyare.

Det som det främst handlar om, och jag sällar mig till företrädare för feministisk teoribildning vilka jag i det följande kommer att hänvisa till för ett exempel, är inte att presentera en alternativ *kvinnlig* röst, utan en alternativ läsning av den folkrätt som såväl till sin struktur som till sitt innehåll talat till (bl.a.) männens fördel.

> The concerns of public international law do not, at first sight, have any particular impact on women: issues of sovereignty, territory, use of force and state responsibility, for example, appear gender free in their application to the abstract entities of states. Only where international law is considered directly relevant to individuals, as with human rights law, have some specifically feminist perspectives on international law begun to be developed.[1139]

Med hänvisning till citatet vill jag mena att en fokusering på ett individuellt ansvarstagande liksom övriga privata aktörer, samt på mänskliga rättigheter som en process där olika röster görs sig hörda och bör få göra sig hörda, för in aspekter i den juridiska diskussionen som sätter fokus på sådana punkter som *human rights law* av tradition inte befattat sig med och som varit ofördelaktiga för kvinnor. ”By taking women seriously and describing the silences and fundamentally skewed nature of international law, feminist theory can identify possibilities for change.”[1140] Som exempel på hur kvinnors erfarenheter tystas ned vill jag återkomma till det i denna avhandling genomgående exemplet om rätten till frihet från tortyr, och omänsklig eller förnedrande behandling eller bestraffning.

Det finns flera problem med folkrättens definition av tortyr så som vi påträffar den i Tortyrkonventionens första artikel. Ett av problemen är att den inskärper den skillnad som folkrätten gör mellan en offentlig och en privat sfär av det mänskliga livet[1141]. Härigenom utesluts sådana orättvisor ur definitionen som vanligtvis drabbar

---

[1139] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 256–257. Se även Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 262–272.

[1140] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 257. Se även Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 264. “Our concern here with women’s voices, however, is to identify not so much a distinctive feminine morality as distinctive women’s experiences, which are factored out of the international legal process and thus prevent this discipline from having universal validity.” Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 258. Sedan är det en annan sak att såväl Benhabib som feministiska rättsvetare tar fasta på Carol Gilligans kritik av Lawrence Kohlbergs lära om barns moralutveckling. I det sista lägret höjs dock även kritiska röster mot Gilligans teorier. Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 257–258. För en kort introduktion till och diskussion av Kohlbergs och Gilligans teorier om moralisk utveckling, se Henriksen & Vetlesen 2001, 62–79. Men som citatet låter antyda behöver det ena inte utesluta det andra, vilket jag även hävdar i en kommentar till Benhabib.

[1141] Beck, Clark Arend & Vander Lugt (eds.) 1996, 254–255. Se även Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 265–268.

kvinnor. Ett stort problem utgör det som jag tog upp i samband med diskussionen om ett individuellt straffrättsligt ansvar (4.2.1.1), nämligen att det ifråga om tortyr, eller grym, omänsklig eller förnedrande behandling per definition rör sig om handlingar som äger rum i det offentliga rummet. Det måste gå att koppla handlingen till en person som handlar som offentlig person för att vi skall kunna säga att en *människorätts*kränkning har ägt rum.

> The rationale for this limitation is that "private acts (of brutality) would usually be ordinary criminal offenses which national law enforcement is expected to repress. *International* concern with torture arises only when the State itself abandons its function of protecting its citizenry by sanctioning criminal action by law enforcement personell."[1142]

Nu är det förstås inte så att den etablerade definitionen av tortyr inte alls skulle förmå fånga in kränkningar mot kvinnor. Problemet är bara att det mest utbredda, förnedrande och människovärdet kränkande våldet mot kvinnor äger rum utanför den sfär som folkrätten reglerar. Det sker för det mesta inom hemmets ramar, för en privatpersons hand etc. Härtill rör det sig enligt författarna till den artikel som jag här främst bygger på om ett strukturellt våld betingat av ojämlika maktrelationer. Detta strukturella våld, som ett varaktigt förnekande av rättigheter, kommer man inte åt via folkrätten.

> States are held responsible for torture only when their designated agents have direct responsibility for such acts and the responsibility is imputed to the state. States are not considered responsible if they have maintained a legal and social system in which violations of physical and mental integrity are endemic.[1143]

Vad vill man då se för förändringar när man inte tänker sig att *human rights law* eller ett vidare tal om mänskliga rättigheter är förlegat i dagens värld? "A feminist perspective on human rights would require a rethinking of the notions of imputability and state responsibility and in this sense would challenge the most basic assumptions of international law."[1144] Charlesworth, Chinkin och Wright menar dock att

---

[1142] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 267–268. Därtill förutsätts det i definitionen av tortyr att det inte enbart rör sig om en vilja att skada en annan människa, det måste även finnas ett klart skäl till att denna skada tillfogas den andre/andra. Studier visar dock att senare tiders utbredda kränkningar av kvinnor och barn i olika krigshärdar sker slumpartat. Trots att det rör sig om s.k. terrorkampanjer å statliga och icke-statliga aktörers sida kan det i enlighet med definitionen inte vara tal om tortyr. Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 267.

[1143] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 267–268.

[1144] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 268. "A feminist transformation of international law would involve more than simply refining or reforming existing law. It could lead to the creation of international regimes that focus on structural abuse and the revision of our notions of state responsibility. It could also lead to a challenge to the centrality of the state in international law and to the traditional sources of international law." Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 281–282. Jag vill

man redan nu via talet om mänskliga rättigheter (human rights language) kan fånga in kränkningar som folkrätten av hävd inte velat befatta sig med.[1145] Jag menar att den förståelse av människorättsbegreppet som jag vill föra fram i denna avhandling tar fasta på och vill klara upp just sådana begreppsliga problem som de pekar på, samtidigt som jag antyder att rättsmetaforen även har vissa begränsningar.

Det finns röster som ställer sig kritiska till en sådan position som den jag här talar för. De röster som jag anser att är särskilt intressanta återfinner vi inom s.k. Critical legal studies, eller CLS. Från ett, medvetet rätten utomstående perspektiv pekar de bl.a. på att rättigheter inte nödvändigt vis är vägen ut ur en destruktiv situation. Tvärtom, ibland kan ett tal om rättigheter vara själva problemet. Rättigheter konstruerar det felaktiga.[1146] För att nämna ytterligare en kritisk röst, så skulle Benhabib ifrågasätta en strategi att vidga rättighetsbegreppet på juridikens område. Hon påtalar att just det att vissa röster av hävd uteslutits från diskussionen visar att det är något grundläggande fel med nutida rättvise- och samhällsteorier. Ett uteslutande av kvinnors perspektiv visar på ett epistemologiskt deficit i nutida universalism. Bland annat menar Benhabib att varje föreställning om en offentlig sfär innebär en avgränsning av den privata mänskliga sfären. Sådana avgränsningar är inte sällan könsspecifika.[1147] Charlesworth, Chinkin och Wright identifierar också ett antal möjliga problem med begreppet rättighet (i dess standardversion) i relation till kvinnor, som delvis överlappar de deficit som jag redan nämnt ovan. Till dessa hör det faktum att man i rättighetsdiskussionen förenklar invecklade maktrelationer, man fångar in dem i termer av rättigheter på ett sätt som inte löser problemen. Ett annat problem som undandrar sig en lösning i termer av rättigheter är vidare sociala problem – mänskliga rättigheter riktar in sig på individen. Kvinnors rättigheter kan även råka i konflikt med andras rättigheter, och vissa rättigheter – beroende på hur de utläggs – kan verka hämmande på kvinnor. Det som jag menar att dessa exempel visar är att det inte *per se* är så att det att ”kvinnor förlänas rättigheter med nödvändighet betyder att man tagit ett steg framåt”.[1148]

---

inte här ta ställning till de reformer och förändringar de föreslår, men de vill bl.a. se att det statliga ansvaret utsträcks till att täcka systematiska övergrepp som följer av sexuell diskriminering, samt att privata individer kan hållas ansvariga för kränkningar. Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 282. Ifråga om det sistnämnda hänvisar jag till andra delar av denna avhandling för min egen argumentation.

[1145] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 269.

[1146] Se t.ex. Kennedy 1996, 236.

[1147] Benhabib 1997, 12–13.

[1148] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 273; ”the granting of rights inevitably spells progress for women”. Det som diskussionen här samtidigt visar, och för att hänvisa tillbaka till ett uttalande av Eide i avsnitt 2.1.5, är att olika strategier är nödvändiga för att förbättra individers och gruppers lev-

Samtidigt som jag håller med Benhabib i hennes kritik om att människorättsbegreppet i vissa hänseenden haft en exklusiv prägel, frågar jag mig hur långt min dynamiska läsning av människorättsbegreppet kan uppväga det deficit hon påtalar.[1149] Inte heller Charlesworth, Chinkin och Wright vill, som sagt, göra avkall på ett tal om rättigheter. Det är ett gångbart/aktuellt sätt att befullmäktiga kvinnor, men det krävs viss omtolkning av rätten.[1150] Men inte så att en ”sanning” ersätter en annan. Jag har istället genomgående velat hävda att det viktiga är att vara medveten om att när *human rights law* utläggs, så rör det sig om perspektiv på begreppet mänskliga rättigheter som i sig själva inte kan göras absoluta. Det viktiga att ta med sig från denna korta redogörelse för kritiska röster är därför konstaterandet att det människorättsliga språket inte är oproblematiskt. Rättsliga begrepp eftersträvar normativitet. I ju högre grad de är bindande, desto större är deras makt att ”betvinga verkligheten” (put force on reality),[1151] varvid t.ex. kvinnliga röster kan marginaliseras i artikulationen av den verklighet rätten normativt vill beskriva.

> Language never directly represents the social, nor is it simply the handmaiden of reason. It has its own logic and rules of operation that have their own symbolic effects on society. (---) Thus the mere fact of voicing the law is also an act of instituting it and of demarcating right from wrong. In the process, people and acts are included or excluded from a particular social space and its instituted legitimate language.[1152]

Risken med rättsmetaforen ligger härvid bl.a. i att den tenderar att ge sken av att det som den artikulerar rör något objektivt utanför språket, och att människorättsspråket som ett juridiskt språk är i positiv mening neutralt, varvid maktproblematiken förtingligas.[1153] Jag stödjer mig här åter på feministisk teoribildning inom vilken man, liksom jag (2.3), kritiserar en statisk bild av rätten, såväl den internationella som den nationella, som beskrivs på följande vis.

---

nadssituationer. Lagstiftning och möjligheten att via domstol gå till rätta med orättvisor är inte det allena saliggörande.

[1149] På basis av vad jag har läst kan jag delvis hålla med om det som Benhabib säger, men vilka kvinnor talar vi om, med vilken hudfärg, inkomst- och utbildningsnivå etc. Jfr t.ex. Beck, Clark Arend & Vander Lugt (eds.) 1996, 254; Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 256.

[1150] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 275–276, 282.

[1151] Jfr Boyd White 2000, 11. I avsnitt 2.1.5 visade jag hur komplex frågan om människorättsnormers bindande verkan är. ”Law, in this view, produces silences as well as generating and authorizing certain types of speech.” Wilson & Mitchell 2003, 5.

[1152] Hastrup 2003, 21–22.

[1153] Jfr Hastrup 2003, 24, samt Kristensson Uggla 2002, 351; ”I ett hermeneutiskt perspektiv kan verkligheten nämligen aldrig uppfattas som omedelbart given, den är alltid förmedlad via tolkning. Den kunskap vi har om omvärlden producerar och upprätthåller maktrelationer, som i sin tur är beroende av denna kunskap.”

> A central feature of many western theories about law is that the law is an autonomous entity, distinct from the society it regulates. A legal system is regarded as different from a political or economic system, for example, because it operates on the basis of abstract rationality, and is thus universally applicable and capable of achieving neutrality and objectivity. These attributes are held to give the law its special authority.[1154]

Samtidigt som jag mot denna förståelse ställt en dynamisk förståelse av mänskliga rättigheter, som föremål för en fortgående tolkningsprocess där olika röster gör sig och bör få göra sig hörda, tror jag att vi ständigt kommer att befinna oss i det dilemmat att någons röst hörs mindre än andras.[1155] Detta dilemma har sin grund inte minst däri att faktiska samtal på juridikens, eller moralens och den globala etikens område aldrig når upp till idealet om maktfrihet, och det är viktigt att var medveten om bristerna. Inte minst vill jag återkomma till och påtala den risk som ligger i att man essentialiserar begreppet kultur, och förbiser det faktum att olika röster förekommer inom ramen för ett och samma särpräglade sammanhang (2.3.1).[1156] Samtidigt är samtalet det sätt på vilket vi människor kan möta varandra, presentera våra berättelser och läsningar av *human rights law*[1157], och bygga upp bl.a. en rättsgemenskap.

En alternativ läsning av folkrätten tar inte enbart upp tendenser i feministiskt tänkande utan knyter även an till den kritik som framförts av företrädare för tredje världen. Det som ifrågasätts, och som jag även har ifrågasatt genom avhandlingen, är utöver rättsnormernas förmenta neutralitet (nämnd ovan) bl.a. uppfattningen av det mänskliga subjektet som ett isolerat subjekt och en regelorienterad syn på etik och moral.[1158] I avsnitt 4.2.1.2 visade jag hur en sådan alternativ förståelse av individen

---

[1154] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 256. Se även Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 266; Boyd White 2000, 10–11.

[1155] Jfr Hastrup 2003, 21; "And here we face a new problem in that the international legal language, including the language of human rights, translates social, cultural and economic differences into differences in "linguistic" competence. In the process of producing a legitimate, standardized language, sociologically and historically pertinent differences of various kinds are expressed in different *uses* of the same language and are evaluated accordingly. People will show more or less competence of expressing their rights within the idiom of international legal language, which now functions as the legitimate representation of a global moral economy."

[1156] Jfr Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 259–260; "Thus far, however, the "different voice" of developing nations in international law has shown little concern for feminist perspectives. Thus power structures and decision-making processes in these societies are every bit as exclusive of women as in western societies and the rhetoric of domination and subjugation has not encompassed women, who remain the poorest and least privileged."

[1157] Jfr Boyd White 2000, 23.

[1158] Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 258–259, 281. Jfr Hastrup 2003, 27–29. "Feminist legal theory can promote a variety of activities. The term signifies (…) a means of reinterpreting and reformulating substantive law so that it more adequately reflects the experiences of all people; and an

vunnit explicit genomslag i regionala människorättsliga dokument inom det amerikanska och afrikanska människorättsliga systemen.[1159] Det som de dokumenten liksom diskussionen i detta avsnitt visar, är att ett perspektiv på talet om mänskliga rättigheter som ifrågasätter tanken på objektivitet, neutralitet och rationalitet dragna till sin spets, för upp aspekter till ytan som jag varit inne på i kapitel 2.2 och 2.3 och som strålar samman i begreppet legitimitet. Jag har inte i detta avsnitt utvecklat den fråga som följer på mitt konstaterande om att talet om mänskliga rättigheter är en realitet i dagens värld: Vad gör att människor artikulerar en kränkning alternativt erkänner ett ansvar i form av ett tal om mänskliga rättigheter? Jag har hittills enbart antytt i vilken riktning vi skall söka svaret på frågan. I det följande vill jag diskutera frågan mer i detalj med beaktande av de uppslag Küng ger. Även om jag i min argumentation tagit avstånd från ett objektiverande tänkande kring mänskliga rättigheter, och lagt tonvikten på begreppet mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp som är föremål för kontinuerlig tolkning så får detta inte sammankopplas med en föreställning om att begreppet innehållsligt vore relativt.[1160] Tvärtom, jag kommer att bygga vidare på de tankar jag i kapitel 2 och 3 har gjort mig om det moraliska språkets sociala (och därmed också även ibland religiösa) förankring och rättens koppling till ett vidare språkligt sammanhang.

4.3 Om legitimitet

I avsnitt 4.2.3 hävdade jag att de språkliga gränserna för talet om mänskliga rättigheter inte är desamma som de rent juridiskt fastställbara spelreglerna för det som kan gälla som ett berättigat människorättsligt rättsanspråk. Begreppet mänskliga rättigheter är vidare än dess juridiska dimension. Och samtidigt som *human rights law*, vilket jag har pekat på i t.ex. avsnitt 2.1.5 och 2.3.3.1, visar en viss öppenhet för tolkning, vill jag utifrån min förståelse av språk (3.2, 3.3) och utifrån ett i viss mening i förhållande till den rättsliga diskursen externt perspektiv hävda att vi har att göra med

---

alternative method of practicing, talking about and learning the law. Feminist method must be concerned with examining the fundamentals of the legal persuasion: the language it uses; the organization of legal materials in predetermined, watertight categories; the acceptance of abstract concepts as somehow valid or "pure"; the reliance in practice on confrontational, adversarial techniques; and the commitment to male, hierarchical structures in all legal and political organizations." Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 272.

[1159] I dessa dokument påtalas också ett individens ansvar i större utsträckning än vad som är fallet på det globala planet. Samtidigt kan det inte förnekas att just kvinnor utgör en av de sårbara grupperna när det t.ex. påtalas att individer har skyldigheter i relation till de grupper som erkänts som rättssubjekt. Charlesworth, Chinkin & Wright 1996, 274–275, för meningen före nothänvisningen.

[1160] När det gäller begreppet som ett juridiskt begrepp så har jag redogjort för detta i avsnitt 2.1, och identifierat det vi kan se som någon slags "stabila" element av en definition av en mänsklig rättighet, trots att exempelvis frågan om vem som konkret kan komma i fråga som innehavare av skyldigheter är en fråga som är föremål för diskussion, vilket jag även lyft fram i detta avsnitt.

tolkning på ett mer grundläggande plan än vad rätten ger sken av (2.3.3.2, 4.2.3). Och då jag tar avstånd från det juridiska språket som representativt i en objektiv mening, ser jag även en öppning för ett legitimt erkännande av sådana tolkningar av vad som vore en mänsklig rättighet som tänjer gränserna för det som kanske varit den förhärskande förståelsen. Exempelvis underlättar det talet om andra innehavare av skyldigheter än stater. För att denna min uppfattning inte skall misstolkas som ett förhärligande av ”rätten”, hade jag även ett behov att för läsaren göra klart att jag är medveten om det juridiska språkets (legal language) och talets om *rättigheter* svagheter, samtidigt som jag är intresserad av att diskutera talet om mänskliga rättigheter så som vi påträffar det (och inte genomföra en uppgörelse med rätten).

Liksom jag redan tidigare skrivit, så ifrågasätter jag inte *human rights law* eller fördelarna med att människor tillerkänns juridiska rättigheter. Saken är dock den att dessa rättigheter inte nödvändigtvis respekteras, eller så utnyttjas de på ett sådant sätt att de politiska motiven klart får spela första fiol och människorättspolicy kan kritiseras för att ge uttryck för ”double standards”. I förhållande till ett visst land framhävs den i människorättsligt hänseende undermåliga samhälleliga situationen, medan ett annat land inte behöver vara rädd för samma kritik eftersom viktiga ekonomiska och andra strategiska intressen står på spel, vilka i fall av kritik kunde äventyras. Jag har därutöver i min avhandling inte varit intresserad av att försöka underbygga de mänskliga rättigheternas allmängiltighet med utgångspunkt i något slags rationellt principresonemang, eller alternativt jämföra juridiska normer med en utomrättslig verklighet och försöka prestera empiriska belägg för rättigheternas giltighet. Vi såg i avsnitt 2.2.1 att detta kan vara två sätt att argumentera i mer uttalat naturrättslig terminologi för de mänskliga rättigheternas giltighet i moraliskt avseende. Det jag menar att vi kan konstatera är att talet om mänskliga rättigheter används för att artikulera reaktioner på något vi uppfattar som omänskligt, och jag anser vidare att vi kan studera hur detta tal används och vad man vill artikulera. Jag håller för troligt att vi då har att göra med ett både juridiskt och moraliskt spörsmål och att det man språkligt vill artikulera är avhängigt av det vidare meningssammanhang man ingår i, varvid religionen kan spela en roll för den berörda personen.

I slutet av avsnitt 4.2.3 underströk jag att det att ”allt är tolkning” i kunskapsteoretisk mening inte betyder att allt vore ”relativt” och rätten ”radikalt obestämd” (eller det som på engelska kallas ”legal indeterminacy” [1161]) i denna mening, om vi avstår från

---

[1161] Brian Bix hävdar att rättsteoretiker som menar att rätten är radikalt obestämd bygger på en feltolkning av den senare Wittgensteins diskussion om att följa regler. ”The legal indeterminacy theorists then follow Wittgenstein ([S A] Kripke) in concluding that judgments of correct and incorrect (in following a rule or in the use of a word) – that is, the whole concept of meaning – are based on (*can only be* based on) the consensus of the community. We are using a word correctly if and only if our use agrees with that of the vast majority of our peers.” Bix 1993, 37. Jfr Kripke 1982, 90–98, 110–112. De enkla fallen i rätten tillskrivs den för tillfället rådande konsensus. Bix 1993, 37–38. Kripke kommer att förvrida fokus. ”Kripke’s sceptic has us wondering how we could know what rule we are or had been

formell juridisk giltighet som det uteslutande kriteriet på vad som är en mänsklig rättighet. Jag menar att vi även fortsättningsvis kan koppla termen legitimitet i betydelsen moralisk giltighet till begreppet mänskliga rättigheter på ett sätt som inte talar för vare sig moralisk subjektivism eller moralisk relativism, och i de avslutande delarna av kapitel 4 vill jag utveckla en förståelse av detta. Jag har hävdat att vi på basis av det jag har konstaterat om språk bör erkänna att de mänskliga rättigheternas legitimitet inte kan begreppsliggöras utan att vi tar det vidare språkliga sammanhanget i beaktande. Utan att alltså ifrågasätta *human rights law* formella giltighet, konstaterade jag därför i slutet av kapitel 2 att den utomrättsliga moralen bör tillmätas större uppmärksamhet i människorättslig diskurs, i en positiv mening och inte bara i de fall då vi bland de bakomliggande orsakerna till en viss kränkning kan finna vissa ”moraliska” övertygelser och praktiker.

I detta avsnitt 4.3 kommer jag att redogöra för hur Küng tänker sig att de mänskliga rättigheternas legitimitet kunde främjas. Hans tänkande kretsar kring möjligheten av innehållslig överlappning mellan *human rights law* och moral (4.3.1). Anledningen till att jag har valt att diskutera Küng och hans projekt istället för någon annans, är att han inte enbart diskuterar begreppsparet rätt och moral. Han kopplar begreppet religion till denna ekvation som ett centralt begrepp också när vi försöker komma till rätta med pluralismens problem (4.3.2). Och de två teman som har gett sig naturligt ur det material jag analyserar är å ena sidan, vilket jag har diskuterat i avsnitt 4.2, i vilken mening vi kan tala eller inte tala om ett individuellt ansvarstagande för mänskliga rättigheter, och kopplat till detta och som en vidare problematik, frågan om de mänskliga rättigheternas legitimitet som i det följande skall bli föremål för analys.

Jag vill även peka på och diskutera den kritik som ett globaletiskt försök som Küngs att komplettera talet om mänskliga rättigheter stöter på, och som gjort sig gällande från teologiskt, människorättsligt, och annat håll. Kritiken tar fasta på sådana centrala punkter i Küngs globaletiska projekt som jag ämnar diskutera i det följande, varvid jag även mer utförligt analyserar de frågor som jag nu enbart nämner i all korthet. Jag menar att diskussionen i huvudsak rör sig om följande två frågor: hur skall vi förstå kopplingen mellan rätt och moral i fråga om mänskliga rättigheter, och vilken är *human rights law* roll i (relation till) den värld som kännetecknas av tros- och värdemässig mångfald (eller det som vi kunde kalla ”pluralismens problem”).[1162] I an-

---

following, wondering, in fact, about ‘the very existence of rules and rule-following’. By contrast, Wittgenstein was actually concerned with ‘the nature and epistemology of rule-following’ – that is, how we know what a rule requires of us in a particular situation.” Bix 1993, 39.

[1162] Jag kommer i behandlingen av dessa frågor bl.a. att notera de tyska teologerna Hoppes och Hubers kritiska anmärkningar. Huber har uttryckligen vid ett flertal tillfällen kommenterat Küngs tankar kring rätt och moral. Hoppe kan ses som en representant för katolskt teologiskt tänkande kring

slutning till denna diskussion antyder jag en egen förståelse av hur vi kunde artikulera tanken på de mänskliga rättigheternas legitimitet och förstå de grundläggande element som gör sig gällande i fråga om relationen mellan rätt och moral i begreppet mänskliga rättigheter.

4.3.1 Förhållandet mellan rätt och moral

4.3.1.1 Om överlappning

Två i någon mening klassiska rättsteoretiska försök att begreppsliggöra förhållandet mellan rätt och moral finner vi i naturrättstänkandet och rättspositivistisk teoribildning. I avsnitt 2.2 analyserade jag dessa två och pekade på hur begreppet mänskliga rättigheter kan förstås i ljuset av respektive teoribildning. Det visade sig att den traditionella schismen mellan företrädare för de två teoribildningarna inte överraskande återspeglar sig i en uppdelning i olika läger i fråga om hur vi skall förstå mänskliga rättigheter som ett juridiskt och moraliskt begrepp. Belägg för sina respektive övertygelser finner man idag bl.a. i *human rights law*, där förorden inte sällan innehåller formuleringar som pekar utöver rättens ramar och har en moralisk, politisk klang, medan själva konventionsartiklarna understryker karaktären av positiv rätt.[1163] I avsnitt 2.2 granskade jag även ett alternativt konstruktivistiskt försök att formulera rättens och moralens relation i fråga om det globala och regionala människorättsliga regelverk som idag är förhanden.[1164]

Det som jag bl.a. slog fast i avsnitt 2.2 var att förståelsen av den moraliska dimensionen hos begreppet mänskliga rättigheter tenderar att halta på ett eller annat vis i samtliga tre modeller. Det bakomliggande skälet till att så är fallet är, som jag ser det, att det man omfattar eller tar avstånd från, dvs. det som diskussionen mer eller mindre har som en tankemässig förutsättning, är föreställningen om moralen som något objektivt med härav följande möjliga kognitiva anspråk (varvid det ligger nära till hands att man uppfattar rätt och moral som analoga fenomen). Liksom Lars Hertzberg säger i ett sammanhang:

---

mänskliga rättigheter under samma period som Küngs projekt växer fram. Även han har kommenterat Küngs globaletiska projekt med hänseende på mänskliga rättigheter.

[1163] Hastrup 2003, 20.

[1164] Hastrup menar att Habermas när han talar om mänskliga rättigheter som en social konstruktion vill komma från uppdelningen i de två lägren. Hastrup 2001, 18.

> Den här debatten har inom moralfilosofin avspeglats i frågan om moralens objekt är något som existerar oberoende av människan och som vi kan sträva efter att upptäcka, eller om den är vår egen skapelse.[1165]

Vill man främja de mänskliga rättigheterna som det de gör anspråk på att vara – nämligen allmängiltiga, grundläggande och oförytterliga – är det ingen enkel uppgift man står inför i en senmodern värld, varför hänvisandet till den faktiska förekomsten av juridiska mänskliga rättigheter och framhärdandet av ett formellt juridiskt giltighetskriterium blir förståeligt. Nära till hands ligger även försöken att i strävanden bort från en naturlagsposition argumentera för intersubjektiva sanningar exempelvis i form av moraliska principer som alla förnuftiga varelser borde kunna omfatta. Lindholm konstaterar likväl att frågan om de mänskliga rättigheternas legitimitet, eller moraliska giltighet, över kulturgränser inte har gått framåt trots ansenlig diskussion[1166].

Frågan är hur Küngs begrepp globalt ethos kommer in i denna diskussion, och om det sker på ett fruktbart sätt. Jag vill hävda att Küngs främsta intresse när det gäller begreppet mänskliga rättigheter är att förstå rätt och moral i ljuset av religiös och etisk mångfald. Han studerar alltså uttryckligen relationen mellan fenomenen rätt, moral och religion. Jag kommer att visa att Küng tänker sig att de mänskliga rättigheterna (rätten) och moralen har en gemensam kärna som är förståelig utgående från olika tros- och livsåskådningar. Av detta följer att en religiös människa kan förstå talet om mänskliga rättigheter i kontinuitet till det egna meningssammanhanget och dettas artikulationer om livets och det mänskliga samlivets meningsfullhet. Det sista hävdar Küng att gynnar de mänskliga rättigheternas legitimitet, och förverkligande.[1167]

Om jag här i kapitel 4 dryftar *hur* Küng tänker sig att det globaletiska projektet kan komma in och befrämja respekten och förverkligandet av mänskliga rättigheter, så är det i kapitel 3 som jag har analyserat den värdeteoretiska bakgrunden till *att* han ser en sådan konstruktiv relation som möjlig och tror på möjligheten och nödvändigheten av att föra en interreligiös dialog som gynnar rättigheternas legitimitet och förverkligande, och som i grunden bottnar i en föreställning om att alla världsreligioner språkligt försöker artikulera en ansvarsfull hållning till medmänniskan. Denna håll-

---

[1165] Hertzberg 2005, 208.

[1166] Lindholm 1991, 388.

[1167] I avsnitt 4.2 konstaterade jag att begreppet mänskliga rättigheter, så som även de juridiska dokumenten försiktigt antyder, inkluderar tanken på ett individuellt ansvarstagande. Detta följer av själva begreppet som jag tolkar det, och som det vanligen implicit antyds. Problemet är bara att även detta ansvar måste inses för att uppfattas som legitimt – och i avsaknad av rättsliga sanktioner, som är folkrättens ”svaghet”, stiger legitimiteten fram i förgrunden. Härutöver är de omnämnanden av ansvar som vi finner i folkrätt på det stora hela inte av juridisk karaktär.

ning fångas in genom bl.a. vissa värdeföreställningar som Küng menar förenar religiöst moraltänkande och mänskliga rättigheter/människorättslig dokumentation. Jag kommer att kontrastera detta som jag i kapitel 3 lyft fram mot de synpunkter som han stöter på hos sina kritiker för att se om den är meningsfull eller inte.

Küng ställer inte de mänskliga rättigheterna i fråga som juridiskt giltiga rättigheter.[1168] Han vill dock, liksom vi sett i avsnitt 4.2.2, korrigera och komplettera diskussionen genom att framhäva det individuella ansvar som också jag nämnde i kapitel 2 som ett led i förverkligandet av mänskliga rättigheter. Grundtanken är att de plikter som följer av att en människa tillskrivs en viss rättighet inte uttömmande kan fångas in av det juridiska språket. Det går inte att lagstifta om detta, utan ansvaret, ”plikterna”, är till denna del beroende av den enskilda individens s.k. etiska insikt. En insats för mänskliga rättigheter kräver att individer blir medvetna om sitt ansvar och motiveras att fullfölja det som krävs av dem. Till det individuella ansvaret menar Küng, liksom även jag, att legitimitetsfrågan är intimt kopplad. Sättet på vilket Küng tar sig an frågan om de mänskliga rättigheternas legitimitet är att vända sig till innehållet och hävda att rätten och en utomrättslig verklighet här överlappar varandra. Medan jag i avsnitt 4.2.2 lyfte fram att Küng talar för en vidare förståelse av begreppet plikt i relation till mänskliga rättigheter, vill jag här redogöra för hur han till detta kopplar en ”religiösa dimension”, eller den omständigheten att religiösa och etiska traditioner artikulerar sig om mänskligt ansvar. Argumentationen följer långt det jag förstår som det allmänna sättet att argumentera för ett globalt ethos.

> Diese fundamentale Menschenrechte sind in der Tat keineswegs nur westlichen Ursprungs, sondern bilden nur die andere Seite von Pflichten, wie sie sich in den meisten religiösen und moralischen Traditionen (…) ausgesprochen finden.[1169]

Küng menar att rättigheterna i viss mening inte är västerländska utan står i samklang med plikter som vi kan återfinna i de flesta religiösa och etiska traditioner. I varje världsreligion återfinner Küng ett krav på att människan bör behandlas mänskligt. Detta implicerar ett erkännande av det mänskliga livets oförytterliga värde och de

---

[1168] Däremot antar han att situationen i ett visst land kan vara sådan att det krävs att de mänskliga rättigheterna sätts i en prioritetsordning. Samtidigt skriver han under den position som jag har framfört i kapitel 2, nämligen att de mänskliga rättigheterna bildar en odelbar storhet. Det Küng poängterar är att de demokratiska staterna (och kyrkorna) i väst har behövt 2000 år för att de mänskliga rättigheterna skall slå igenom helt och hållet. Den slutsats han drar, som i ljuset av aktuell människorättsdiskussion och min presentation i avsnitt 2.1 kunde problematiseras, är att det vore meningsfullt att vissa länder som genomgår en demokratiseringsprocess tillåts en viss rangordning av de mänskliga rättigheterna. Detta innebär inte att rättigheterna skulle sättas i en viss timlig rangordning. Alla mänskliga rättigheter gäller nu. WW, 124–125.

[1169] WW, 124. Se även Slotte 2005, 180-183, för en sammanställning av några av Küngs centrala tankar, som tas upp i detta avsnitt 4.3 och som rör möjligheten av att mänskliga rättigheter åtnjuter legitimitet inom ramen för olika tros- och livsåskådningar.

grundläggande rättigheter som kan kopplas härtill, såsom rätten till liv, frihet och personlig integritet.[1170] Följaktligen är det möjligt att ge människovärdet och mänskliga rättigheter en inte enbart juridisk grund, utan även bereda dem en yttersta religiös förankring,[1171] samt förläna rättigheterna en – om vi så vill kalla det – moralisk grund. Küng går t.o.m. längre än att bara peka på likheter, han hävdar att de mänskliga rättigheterna kunde räknas till det allmänmänskliga ethos som man inom det globaletiska projektet strävar efter att identifiera. ”Mänskliga grundvärden och -krav” har kunnat få en rättslig kodifiering som mänskliga rättigheter eller grundrättigheter.[1172]

> So sind denn die neunzehn Artikel der Pflichtenerklärung alles andere als ein beliebiger ”Cocktail”, sondern – von jedem Kenner leicht erkennbar – eine in unsere Zeit hinein übersetzte Ausformung der vier elementaren Imperative der Menschlichkeit (nicht töten, stehlen, lügen, Unzucht treiben), die sich trotz aller Glaubensunterschiede in allen großen religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit finden. Der ”Kulturrelativismus” wird dadurch keineswegs gefördert, vielmehr durch die Integration kulturspezifischer Werte in einen universal ausgerichteten ethischen Orientierungsrahmen überwunden!
>
> Ihren Bezugsort, ihre Mitte und ihren Kern haben diese fundamentalen Menschenpflichten, wie die Menschenrechte auch, in der Anerkennung der Menschenwürde, die im allerersten Satz der Menschenflichten- wie der Menschenrechteerklärung im Zentrum steht. Aus ihr folgt der grundlegende ethische Imperativ, jeden Menschen wahrhaft menschlich zu behandeln.[1173]

Av citatet, som syftar på den förklaring om mänskliga plikter som Küng varit med om att arbeta fram ett utkast till, och som jag diskuterade i avsnitt 4.2.2.2, framgår att artikulationer av mänskliga rättigheter och ett mänskligt ansvar för Küng sammanstrålar i den föreställning om ett människovärde som utgör det globala ethos innersta kärna. Värnandet av människans värde ses som det grundläggande skälet till att det internationella samfundet har utarbetat människorättsliga dokument. I samma riktning förstår Küng strävan att formulera förklaringar om mänskliga förpliktelser och om ett globalt ethos. Människans värde och väl (naturen inte att förglömma) är, liksom vi sett i kapitel 3, det som det moraliska handlandet kretsar kring, och det finns gränser för hur en människa får behandlas. Idén om ett människovärde är ingen ny

---

[1170] WW, 124, 154. Se även Bexell & Grenholm 1997, 375. Jfr Tergel 1998, 337–338; Twiss 1998, 172. ”Das heißt: Jeder Mensch – ohne Unterschied von Alter, Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, körperlicher oder geistiger Fähigkeit, Sprache, Religion, politischer Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft – besitzt eine unveräußerliche und unantastbare Würde.“ WW, 154.

[1171] PW, 81, 115–116. Se även Tergel 1998, 340.

[1172] Se t.ex. PW, 118.

[1173] Küng 1997.

föreställning utan går att återfinna bakom olika artikulationer om hur det mänskliga livet bör utgestalta sig, bl.a. hos olika religioner. Det är, som Küng antyder i början av citatet, ingen slump att *human rights law* och religiösa läror här konvergerar.

Därmed har Küng konstaterat ett innehållsligt och funktionellt samband mellan juridiska människorättsnormer och en utomrättslig moral. Men varpå grundar sig tanken på att människan har ett värde? I avsnitt 3.5 såg vi att Küng argumenterar för att olika religioners berättelser ger sina unika förklaringar till det vi kunde uppfatta som gemensamma moraliska föreställningar. Jag ser detta som ett uttryck för hur Küng, i medvetenhet om det värdeteoretiska resonemang som är honom eget (3.1.3, 3.2), vill sträva bort från en objektiv moralsyn samtidigt som han erkänner det religiösa språkets meningsfullhet i moraliskt hänseende. Det vill säga, värden är inte något som existerar i sig själva i den meningen att det vore möjligt för oss att upptäcka dem oberoende av det meningssammanhang vi ingår i, och där identifikationen av olika värden kan ha en uppgift. Jag skall återkomma till detta nedan eftersom Küngs tanke på att mänskliga grundvärden och -krav har kunnat få en rättslig kodifiering som mänskliga rättigheter eller grundrättigheter, kan leda våra tankar i naturrättslig riktning.

Samtidigt menar jag att det ligger nära tillhands att tänka sig att, såsom Küng bestämmer de moraliska normernas uppgift, formulera de mänskliga rättigheternas i form av juridiskt bindande normer och sedvanerätt uppgift. De mänskliga rättigheterna för olika områden av det mänskliga livet på tal som är grundläggande för att vi skall kunna tala om en meningsfull mänsklig existens. Jag har i olika sammanhang gjort en liknande tolkning av människorätts- och moraliska normer i det att jag har hävdat att man bör förstå dem som språkliga uttryck för människors strävan efter att normativt beskriva det mellanmänskliga livet på vissa grundläggande plan. Mänskliga rättigheter som rättsnormer har funktionen att slå fast att något är påbjudet, tillåtet eller förbjudet i relation till någon annan eller någonting. Att vi identifierar något som en rättighet är ett uttryck för vår reaktion på omänsklighet. Skall vi komma till rätta med omänskligheten måste vi identifiera aktörer med ansvar att se till att samma situation inte upprepas. Samtidigt som de mänskliga rättigheterna inte artikulerar sig om alla former av tillkortakommanden utan enbart de grövsta, är de likväl inte som begrepp begränsade till en rättslig diskurs. Människor gör bruk av ett tal om mänskliga rättigheter när de beskriver en situation och vill föra fram ett inte enbart juridiskt utan kanske snarare moraliskt tungt vägande anspråk.

Men när jag diskuterar en moralisk dimension av människorättsbegreppet rör jag mig på ett begreppsligt plan. Jag gör inte anspråk på att kunna uttala mig om något ”utanför språket”, bortom våra artikulationer av omänsklighet eller mänsklighet (mer om detta i avsnitt 4.3.3 och 4.4). Däremot frågar jag mig, liksom jag antydde

ovan, om inte Küngs argumentation ibland visar tendenser till ett naturrättsligt tänkande och en värdeobjektivism som är problematisk.[1174] Vi kunde kanske säga att han inte problematiserar talet om mänskliga rättigheter på det sätt som han går till rätta med en rationalistisk moralförståelse. Jag vill hävda att Küng inte går lika långt i sin uppgörelse med Kant när det gäller de delar av hans resonemang som är rättsfilosofiskt färgade, som i hans mer etiska reflektion. Jag menar att han inte här tillräckligt tydligt framhäver, att vi har att göra med människors betingade formuleringar om mänskligt liv, vilka inte är oberoende av det vidare sammanhang föreställningarna existerar i. Tvärtom väcks hos läsaren föreställningen om att vi har att göra med någon slags objektiva oberoende storheter även utanför rätten. I avsnitt 2.2.1 pekade jag på att ett visst nutida naturrättsligt tänkande influerat av Kant argumenterar i denna riktning, varvid fröna till de juridiska mänskliga rättigheterna utgörs av moraliska principer.[1175] Och i avsnitt 4.2.1 konstaterade jag för Küngs del att det av det att människan är en person med ett egenvärde följer att vi bör förhålla oss till henne på ett visst sätt, och från detta konstaterande kan vi härleda moraliska principer som i förlängningen kan formuleras som mänskliga rättigheter och skyldigheter. I det följande avsnittet vill jag fundera vidare kring hur Küng möjligen placerar sig i relation till de modeller för förståelsen av relationen mellan rätt och moral när det gäller mänskliga rättigheter som jag analyserade i avsnitt 2.2.

4.3.1.2 Küng i diskussionen om relationen mellan rätt och moral

En uppgift som den att närmare studera i vilken utsträckning Küngs argumentation kring det globala ethos ger uttryck för ett naturrättsligt tänkande försvåras märkbart av att denne inte själv har redogjort för sin position utöver att avfärda ett ”klassiskt” katolskt naturlagstänkande (3.1.3, 3.2), med dess föreställning om en objektiv naturlag från vilken vi kan deducera mänskliga förhållningsregler. I debatten kring projekt Weltethos dyker frågan likväl upp. Huber, som bl.a. ingående har studerat förhållandet mellan etik och rätt, kritiserat Küng och projekt Weltethos överlag för att knyta an till en modifierad version av naturrättstraditionen. Han anser att moral och rätt kopplas för nära samman med varandra. Küng, så menar Huber, hävdar att vi män-

---

[1174] Se avsnitt 2.2.1 för en kritik av naturrättsligt och naturlagstänkande i fråga om mänskliga rättigheter. I det avsnittet konstaterade jag för övrigt att jag överlag använder naturrättstänkande alternativt naturrättsligt tänkande som en övergripande beteckning för naturrätts- och naturlagstänkande.

[1175] Jag vill återvända till en teoretiker vars tankar om begreppet mänskliga rättigheter som jag hänvisade till i avsnitt 2.3. Herbert menar att Kant uppfattade rättigheter som strikt politiska eller juridiska sådana, som ”externa principer” för hur det medmänskliga livet bestående av rättighetsanspråk och skyldigheter skulle regleras. Detta gör att Kants resonemang, enligt Herbert, *inte* kan tas som ett paradigm för moraliska eller mänskliga rättigheter. Enligt Kant kan en individ t.ex. inte ha några rättigheter gentemot den egna staten. Inte heller emanerar förpliktelser för en människas del ur någon annan människas behov. Grund för en eventuell plikt bildar den goda viljan att handla. Herbert 2002, 6; “principles of externality”.

niskor kan ha en slags kontextoberoende insikt om det goda livet, ett ”naturligt förnuft” skulle då bilda bas för såväl rätten som moralen. Küngs projekt låter antyda en enighet som inte finns. Det är inte så att Huber skulle förneka att rätt och moral står i en relation till varandra i fråga om begreppet mänskliga rättigheter, men han anser att projektet inte ger akt på de skillnader mellan rätt och moral som är viktiga att beakta som en förutsättning för mänsklig frihet. Rättens uppgift består enligt Huber i att möjliggöra samexistensen av flera olika etiska inriktningar. Huber efterfrågar former för samlevnad där det främmande och annorlunda tas på allvar och bejakas, och vill istället för en förklaring om ett globalt ethos se en utvidgning av de folkrättsliga instrumenten.[1176] Det verkar dock som att Hubers tolkning av bl.a. en naturrättslig dimension i Küngs tänkande inte skulle vara korrekt. Han stöter på sådan kritik. I likhet med resultaten av min analys i kapitel 3, hävdar Kuschel att Küngs tänkande inte grundar sig i en förnuftsbaserad, rationell naturrätt enligt vilken alla människor kan nå direkt insikt om det som moraliskt gäller oberoende av omständigheterna. Tvärtom påverkar de kulturellt färgade traditioner vi står i som människor, enligt Küng, det vi kan säga och tolka, samtidigt som vi kan mötas i en dialog och nå någon slags gemensam moralisk förståelse. Därmed talar Küng heller inte emot specifika motiveringar av ett tal om mänskliga rättigheter i olika tros- och livsåskådningsmässiga sammanhang eller för en enda utomrättslig grund för *human rights law*.[1177]

Det finns likväl, och för att fortsätta fundera över hur Küng möjligtvis placerar sig i relation till den position som jag diskuterat i avsnitt 2.2.1, en diskussion kring mänskliga rättigheter som, som jag ser det, innehållsligt har vissa likheter med Küngs, men därtill uttryckligen talar för ett naturlagsperspektiv. Den finländske rättsteoretikern Juha-Pekka Rentto konstaterar att mänskliga rättigheter inte bör förstås som naturliga i skolastisk mening. Det handlar i högre grad om en ofullkomlig reflektion av naturlig moral i den positiva lagen, en modern *ius gentium*, en uppsättning: ”humanly invented considerations that enjoy a general but conditioned validity within the context of the present-day human predicament”.[1178]

> What is more, rights are legal concepts and fictions, designed for a practical purpose of dealing with certain aspects of human relationships. Rights identify

---

[1176] Huber 1993a, 566, 568; 1993c, 78–81; 1993d, 18–19; 1994, 32, 39.

[1177] Kuschel 1993a, 21; 1993b, 19. Kuschel konstaterar även att Küng i PW ingenstans använder termen naturrätt. Kuschel 1993a, 21. För en redogörelse för kontroversen mellan Huber och framförallt Kuschel, som tar strid för Küng, se Huber 1993b; 1993d; 1993e, samt Kuschel 1993a; 1993b. Kuschel nämner vidare hur viktig just åtskillnaden mellan rätt och ethos, legalitet och legitimitet är för Küng. Rätt och ethos/moral är inte innehållsligt identiska, inte allt etiskt önskvärt kan formuleras som en juridisk mänsklig rättighet. *Men i den enskilde personens inre måste rätt och moral konvergera*. Det Kuschel tar upp i kritik mot Huber är alltså frågan om legitimitet. De människorättsliga anspråken kommer inte att uppfyllas om det saknas moralisk vilja att se till att så blir fallet. Kuschel 1993a, 21–22; 1993c, 212.

[1178] Rentto 2002, 160.

> and crystallize these aspects and make them more susceptible of being politically organized.[1179]

Modern doktrin om mänskliga rättigheter har enligt Rentto ett problem. Det är inte rättigheterna i dem själva som gör ett samhälle moraliskt högtstående, utan det sätt på vilket människor förhåller sig till dem och använder dem i interaktionen med andra.[1180] En liknande tanke stötte vi i avsnitt 4.2.2.1 på hos Küng. Och på liknande vis framhäver flera katolska naturlagstänkare att mänskliga rättigheter måste ses mot bakgrunden av mellanmänskliga relationer,[1181] dvs. det individuella goda innefattar en social komponent. Människan är en rationell *och* social varelse. En strikt liberal individualistisk tolkning av mänskliga rättigheter i ”modern” naturrättslig anda verkar alltså vara utesluten. Det rätta är inte att tolka som det rätta ur individens personliga synvinkel (rätt är det som jag av fri vilja väljer), utan mot bakgrund av en annan standard, nämligen att det rör sig om det rätta i förhållande till andra människor.[1182] Detta verkar vara förenligt med Nickels konstaterande att dagens tal om mänskliga rättighet skiljer sig från tidigare diskurser i det att rättigheterna bl.a. framstår i ett mindre individualistiskt och mer egalitärt ljus (2.3.2).

Jag menar att analysresultaten från avsnitt 4.2 gällande *human rights law* bekräftar en sådan läsning av begreppet mänskliga rättigheter, utan att vi behöver sätta en ”naturrättsetikett” på diskussionen. Snarare handlar det om att tala för ett vidare perspektiv på mänskligt liv än vad läsningar av *human rights law* inte minst traditionellt sett gjort. En sådan läsning verkar även långt sammanfalla med sådant som vi sett att Küng understryker i sin diskussion kring mänskliga rättigheter (4.2.2), varvid det huruvida han kan förstås som en naturrättstänkare eller inte i själva verket är mindre intressant än det att han aktualiserar poänger i en pågående diskussion om hur begreppet mänskliga rättigheter skall förstås. Küng vill motverka en överdrivet individualistisk förståelse av begreppet mänskliga rättigheter. Och här bör vi bl.a. fundera över hur vi begreppsliggör individer som moraliska personer. I detta sammanhang vill Küng medelst det globaletiska projektet belysa det sätt på vilket religion kan vara relevant för vår förståelse av den moraliska personen. Det som han härvid gör oss

---

[1179] Rentto 2002, 142.

[1180] Rentto 2002, 160. Rentto menar att vi borde se på mänskliga rättigheter i termer av de skyldigheter som vår gemensamma mänskliga natur ställer på oss, snarare än i termer av den frihet de skänker oss gentemot andra människor. Mänskliga rättigheter tillerkänns en funktion i det politiska systemet, men de bör kompletteras med utbildning och målet är ökad ”human excellence”. Rentto 2002, 159–160. Detta sista begrepp verkar för Rentto ha en moralisk laddning.

[1181] Rentto 2002, 142.

[1182] Rentto 2002, 142–143. Se även t.ex. Rentto 2002, 144–145. Freeman menar dock att brottet mellan medeltida naturlagstänkande och modernt naturrättstänkande inte får överdrivas. Den nutida förståelsen av mänskliga rättigheter kan därför tillföras mer social flexibilitet än vad man vanligtvis föreställer sig att dess föregångare möjliggör. Freeman 2001, 124–125.

uppmärksamma på är, att ett sådant vidare perspektiv är av betydelse när vi vill förstå den person som även figurerar i *human rights law* och människorättslig teoribildning.

International Council on Human Rights Policy hävdar, med hänvisning till sådana globaletiska aspirationer, att *human rights law* i sig ger uttryck för sådana värden som vore gemensamma och skulle stödja de mänskliga rättigheternas legitimitet (sett ur den enskildes perspektiv). Härigenom skulle *human rights law* även, så tänker man sig, stödja ett moraliskt förhållningssätt gentemot medmänniskan. *Human rights law* ger uttryck för tanken på människan som ett ansvarsfullt subjekt trots att man primärt riktar sig till stater. Det uppmanas till *solidaritet* med medmänniskan och det vidare mänskliga samfundet och till att avhålla sig från alla typer av fördomar och diskriminering, dvs. till *tolerans* och *icke diskriminering*. Alla människors *lika värde* understryks, liksom deras rätt till *frihet*, samt *respekt* för och skydd av sina fri- och rättigheter. Det nämns att utbildning är ett nödvändigt medel för att dessa mål (värden) skall nås, ett etiskt förhållningssätt skall understödas etc.[1183] Ett liknande resonemang går även att finna hos de teologer som jag här valt att kritiskt spegla Küngs tänkande mot,[1184] och som, liksom vissa människorättsteoretiker (4.2.2), vill hävda att *human rights law* inte behöver kompletteras på denna punkt.

Det är inte så att rådet genom sin rapport vill ta ställning för eller emot ett globaletiskt projekt likt det Küng driver. Men det man understryker är att "[o]m ett globalt ethos behövs, så är det inte därför att globala människorättsliga standard skulle främja en 'frihet till likgiltighet' eller uppmuntra individer att utöva sina rättigheter på ett ansvarslöst sätt".[1185] Mitt studium av *human rights law* har visat att en föreställning om ett individens ansvar, precis som rådet säger, skymtar fram i *human rights law* (4.2.1). Min förståelse av begreppet mänskliga rättigheter stöder även den denna slutsats (2.1). Det som likväl kvarstår att diskutera, och som rådet inte tar fasta på, är hur det som explicit och implicit sägs ut i *human rights law* finner nedslag i individers medvetande, alternativt svarar mot något i deras medvetande, så att vi kan säga att det rör sig om något mer än ett legalt beteende när människors handlande är "människorättsenligt". I rapporten understryks förvisso vikten av utbildning, men jag menar att diskussionen hade behövt vara mer utförlig och mångdimensionerad. Jag menar att Küng med sitt projekt vill ge ett bidrag till denna diskussion, och jag kommer senare i avsnitt 4.3 och i avsnitt 4.4 att utveckla en egen position.

[1183] International Council on Human Rights Policy 1999, 48–53. Jfr George, W. P. 1996, 364–368.

[1184] Se t.ex. Huber 1993c, 82; 1994, 39.

[1185] International Council on Human Rights Policy 1999, 54; "But if a global ethic is needed, it is not because international human rights standards promote 'the freedom of indifference' or encourage individuals to exercise rights without responsibility."

Varför finner vi dessa föreställningar i *human rights law*? Varför finner dessa tankegångar om värden och ansvar insteg? Varför läses de in i de juridiska dokumenten? Jag vill upprepa sådant som jag sagt tidigare. Enligt min mening utgör (formellt, juridiskt bindande) människorättsliga dokument försök att fånga in något utanför rätten som hör ihop med och är av grundläggande betydelse för den mänskliga existensen. Det vi vill värna om medelst *human rights law* torde därmed vara något vi även bekräftar moraliskt. Jag har dock velat föra bort våra tankar från föreställningen om en objektiv moralisk grund genom att tala för en förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som ett ”verb” och inte som ett substantiv (2.1.2, 4.2.3). Rätten beskriver *förhållandet* mellan olika aktörer, i *human rights law* fall har det primärt rört sig om att reglera relationen mellan stat och individ. Detta innebär samtidigt att den positiva rätten, den juridiska verklighetsbeskrivningen om vi så vill säga, för sin moraliska giltighet, legitimitet, inte är oberoende av vissa utomjuridiska faktorer. Om vi, som jag framhöll i avsnitt 4.1, tänker oss att mänskliga rättigheter per definition artikulerar krav som har att göra med det mänskliga livets grundvillkor, så är innehållet i den juridiska beskrivningen beroende av den situation den enskilda människan står i och det nätverk av relationer som ingår i denna situation. Och beskrivningen av denna situation kan vara moraliskt laddad. Jag ifrågasätter inte här de mänskliga rättigheternas juridiska giltighet, men i kritik mot en strikt rättspositivistisk förståelse av mänskliga rättigheter har jag i denna avhandling velat understryka vikten av att denna utomrättsliga dimension av människorättsbegreppet tas på allvar i diskussionen om de mänskliga rättigheternas legitimitet (2.3).[1186]

Även Küng avvisar en strikt rättspositivistisk position. Det läser jag ut ur hans konstaterande att rättens och ethos’ plan står i relation med varandra (4.2.1). Och det som jag tolkar som en av Küngs huvudpoänger är att lagar som inte finner resonans i människors moraliska övertygelser inte kommer att efterföljas. Snarast kommer rätten att undergrävas om den saknar resonans i ethos. Detta hänger samman med att förverkligandet av det som bl.a. folkrätten eftersträvar, såsom fred, rättvisa och ett mänskligare samhälle, är beroende av att människor är beredda att skaffa rätten faktisk giltighet. Men svagheten hos de mänskliga rättigheterna står för Küng att finna just i en avsaknad av politisk och moralisk vilja hos de ansvariga aktörerna. Rätten behöver backas upp moraliskt och en insats för de mänskliga rättigheterna förutsätter att individen tilltalas till både förnuft och ”hjärta”.[1187] Eller som jag skulle formu-

---

[1186] Jag pekade även på det som jag såg som brister i försöken att ringa in aspekter av den moraliska giltigheten. Bristerna gick långt tillbaka på en rationalistisk moralförståelse.

[1187] Se avsnitt 4.2.2. Jfr Heinonen 1998, 35–36, samt Perry som för sin del menar att övertygelsen om det mänskliga livets ”helighet” borde tas på allvar på ett intellektuellt så väl som på ett sant existentiellt plan. Perry 1998, 12. Jfr Kuschel 1993c, 212–213. Küng använder termen motivation, som i detta sammanhang även kan ersättas med ”vilja”. Termen motivation övertar Küng kanske från Kant som talar om ”motivationen, viljan att göra det rätta av plikt”. Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 150. Att handla moraliskt innebär för Kant att man vill göra sin plikt. Betoningen ligger vid bedömningen

lera det, det krävs att människan på djupet blir medveten om det ansvar hon har i förhållande till sina medmänniskor, ifall hon moraliskt och inte enbart av t.ex. fruktan för de sanktioner som vi sett att gällande *human rights law* på folkrättens plan är svaga, skall ställa sig bakom ett tal om mänskliga rättigheter.

Som en kommentar till Küng frågar jag mig vidare om det inte vore mer sakligt att formulera det hela på följande vis. När lagar stiftas sker detta genom människor vilka som de sociala varelser de är, ingår i ett sammanhang präglat av bl.a. vissa moraliska värderingar. Dessa värderingar är inget de förmår abstrahera ifrån, eller lägga av sig i sin roll som lagstiftare, trots de särdrag denna process har i det att man strävar efter att formulera sig normativt på ett sätt som samhällets medlemmar i största möjliga utsträckning kan ställa sig bakom. Lagar kan brista i legitimitet, men det är inte fallet att lagarna vore amoraliska och saknade varje koppling till det vidare samhällets värdeföreställningar, må så vara att de enbart vinner genklang inom en begränsad sektor. Vi kan här som exempel ta det faktum att vissa röster i början *de facto* uteslöts när människorättsliga dokument arbetades fram. ”Legitimitetskrisen” i relation till bl.a. olika länder i tredje världen har här en av sina rötter. I det fallet skulle vi, som jag ser det, tala om ett underskott på legitimitet. Alternativt är det möjligt att tänka sig att en lag vore omoralisk. Frågan är om vi i det fallet inte hellre vill tala om en formellt giltig men inte desto mindre korrupt lag. I kapitel 2 diskuterade jag detta kort.

Det jag vill understyrka är att vi, när vi försöker förstå relationen mellan rätt och moral, måste hålla historiciteten i talet om mänskliga rättigheter för ögonen, något jag tidigare i detta avsnitt konstaterat att kanske inte blir tydligt av Küngs diskussion eftersom han inte problematiserar detta tal i så hög grad som han pekar på moraliska normers historiska betingelse. Jag vill ta fasta på några viktiga kommentarer hos den tyske filosofen och människorättsteoretikern Bielefeldt.

> Ein Blick auf die Entwicklung der letzten zweihundert Jahre zeigt, daß Menschenrechte geschichtliche Rechte sind, und zwar in einem doppelten Sinne: Zum einen können sie die Kontingenz menschlicher Geschichte nicht aufheben. Auch wenn sie auf ein „Unbedingtes“, nämlich die unantastbare und unaufgebbare Menschenwürde verweisen, bleiben sie als konkrete historische Rechte doch vielfältig bedingt und folglich notwendig der Kritik ausgesetzt. Zum anderen verändern sich durch solche Kritik – wie auch durch die sich

---

inte enbart på vad regeln föreskriver, utan även på sinnelaget hos den som handlar i enlighet med regeln. Plikten blir därmed något vi ålägger oss själva. Kant skulle t.ex. kritisera herr Schmidt i exemplet i avsnitt 3.1.1 för att inte handla moraliskt ifall denne motiverar sitt val att överlämna familjen Koplowitz med att Gud påbjuder ett sant tal. Henriksen i Henriksen & Vetlesen 2001, 157–158. Se vidare Henriksen & Vetlesen 2001, 147–158, för en kort översikt på denna punkt.

> wandelnden sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebensverhältnisse – Inhalt und Stoßrichtung der einzelnen Menschenrechte.[1188]

Innan jag tar fasta på de intressanta delarna i citatet vill jag notera att jag i min argumentation i denna avhandling går längre än Bielefeldt i betoningen av det historiska i talet om mänskliga rättigheter. Som vi märker av citatet ser han uppenbarligen inget problem i att förutsätta förekomsten av ett obetingat människovärde som de betingade mänskliga artikulationerna t.ex. i form av rättigheter syftar på. (I någon mening verkar han här närma sig Küngs position. Det tycks mig som att han härigenom vill stå fast mot en relativistisk syn på mänskliga rättigheter .) Bielefeldt konstaterar dock mycket riktigt att nya och förändrade erfarenheter av förtryck kräver en omformulering av de mänskliga rättigheterna, nya accenter tillkommer. Till denna historiska föränderlighet är alltså, som jag förstår Bielefeldt, begreppet legitimitet kopplad. Han konstaterar följande:

> Dabei besteht zweifellos die Gefahr, daß manche Einsichten und Errungenschaften auch verlorengehen können. Dieser Gefahr läßt sich jedoch nicht mit der Dogmatisierung bestimmter historischer Dokumente begegnen. Da Menschenrechte ihre politische Legitimität nur im öffentlichen Diskurs der widerstreitenden Meinungen entfalten und behaupten können, gibt es keinen Ausweg aus den mit einem solchen Diskurs verbundenen Risiken. Um so wichtiger ist es, den normativen Anspruch der Menschenrechte kritisch zu vergewissern, damit diese nicht in einer diffus werdenden menschenrechtlichen Rhetorik leerlaufen oder zu einer allumfassenden und zugleich unverbindlichen Wunschliste verkommen, aus der sich jeder nach Belieben das Passende heraussuchen – und das weniger Passende ignorieren – kann.[1189]

Här talar Bielefeldt mot en statisk och för en dynamisk förståelse av människorättsbegreppet. Han menar att det inte enbart förs en kamp för att de mänskliga rättigheterna skall förverkligas, det förs även en kamp om vilka dessa rättigheter är och hur vi skall förstå dem.[1190] Jag har för min del velat uttrycka det som att definitionen av vad som utgör omänsklighet i form av t.ex. tortyr med nödvändighet är öppen. (Och jag kommer i avsnitt 4.3.3 och 4.4 att argumentera för att detta inte är det samma som relativism.) Utgående från mänskliga erfarenheter fylls de abstrakta juridiska formuleringarna med innehåll. Erfarenheterna kan leda till omformulering och vidgning av människorättsbegreppet samtidigt som de förvisso också kan bekräfta och fördjupa tidigare förståelse. För att exemplifiera min poäng har jag i avsnitt 4.2.3 lyft fram den kritik som från feministiskt håll har riktats mot strukturella oegentligheter och den traditionella liberala gränsdragningen mellan en offentlig och en privat sfär av det

---

[1188] Bielefeldt 1998, 85. Jfr Huber 1993c, 83–84; Hoppe 1994, 39–40; 1995, 231–322.

[1189] Bielefeldt 1998, 87.

[1190] Bielefeldt 1998, 85–87.

mänskliga livet (i samhället). Det att en människa upplever att hon kan artikulera sig och sina livserfarenheter i människorättsliga termer är, som jag ser det, en förutsättning för att hon inte enbart ställer sig bakom *human rights law* därför att de representerar gällande rätt. Det öppnas även för möjligheten att rättigheterna åtnjuter legitimitet i hennes ögon. För att vi skall kunna formulera en förståelse av vad legitimitet kan betyda i relation till begreppet mänskliga rättigheter är det därför utslagsgivande att vi är varse denna dimension av problematiken.

Vi har i kapitel 3 sett att Küng uppfattar moraliska och sedliga normer, och då rimligen även juridiska normer, som historiskt betingade artikulationer av vad vi människor finner vara gott och rätt. Rimligtvis måste han för att vara konsekvent även hålla med Bielefeldt i det som denne ovan konstaterar angående begreppet mänskliga rättigheter. På motsvarande sätt har jag genom avhandlingen velat förstå talet om mänskliga rättigheter i sitt sammanhang och tala för en dynamisk och mot en statisk förståelse av människorättsbegreppet. Skälet till att jag vill koppla Küng till denna diskussion om de mänskliga rättigheternas historicitet är, att han samtidigt som han, liksom jag tidigare konstaterat, avvisar en strikt rättspositivistisk förståelse av rätten, också ifrågasätter den tanke hos en kantiansk eller habermasiansk position (en konstruktivistisk position) som går ut på att vi kan skilja åt en moralisk föreställning från det sammanhang i vilket den *de facto* företräds. Problemet är inte, som jag tolkar Küng (3.2.3, 3.6) och för egen del har konstaterat i avsnitt 2.2.3, att konsensus eftersträvas, utan hur man tänker sig att detta kan ske, nämligen på ett plan som är oberoende av den vidare meningsskapande kontexten. Därför är det, som jag ser det, teoretiskt inte möjligt att hålla fast vid ett statiskt människorättsbegrepp. Vi måste tänka oss mänskliga rättigheter som en process där olika röster gör sig hörda. Liksom jag har konstaterat handlar det för Küngs del likväl här snarast om en läsning av vad kopplandet av begreppet religion till diskussionen om mänskliga rättigheter som ett juridiskt och moraliskt begrepp låter antyda, eftersom hans formuleringar av människorättsbegreppet ibland verkar närma sig just en mer kantiansk position.

Jag vill avsluta med att kort relatera det som jag hittills konstaterat om Küngs tänkande till de tre modeller för förståelse av rättens relation till moralen som jag kritiskt analyserade i avsnitt 2.2. Snarare än att sätta in honom i den ena eller andra modellen har jag indirekt satt hans tankar i relation till föreställningar i de olika modellerna. Liksom jag konstaterade i avsnitt 2.2 vill Ulrich förstå det globaletiska projektet som ett kritiskt alternativ till en naturrättslig modell. Även en strikt rättspositivistisk position är förståeligt nog inte förenlig med Küngs tänkande. När det gäller förståelsen av rättens legitimitet ser jag kopplingar mellan det globaletiska projektet och den konstruktivistiska modellen. Behovet att förankra mänskliga rättigheter i människors medvetande via en fortgående diskussion om deras giltighet, och det historiska tillnärmelsesätt som denna modell härvid har till rätten, verkar närma sig Küngs förståelse av såväl normer i allmänhet (3.1.3) som hur *human rights law* legitimitet kan främjas på dialogens väg. Samtidigt konstaterade jag i slutet av min analys av den

konstruktivistiska modellen, att man likväl strävar efter att förbli inom rättens ramar även när rättens moraliska giltighet förs på tal, på ett sätt som Küng troligtvis skulle uppfatta att i för hög grad frikopplar denna giltighet från det vidare meningsskapande sammanhanget.

För att kort sammanfatta Küngs poänger så här långt, så tänker sig denne att det globaletiska projektet kan stödja juridiska människorättsnormers legitimitet inom ramen för olika livsåskådningsmässiga sammanhang. Detta sker enligt honom genom att man visar på den moraliska grund som finns för mänskliga rättigheter oavsett religiös eller etisk tradition. Denna strävan har ett klart syfte. Küng utgår, liksom jag har visat i kapitel 3, från att individer inte gör sina moraliska val på basis av någon slags fristående föreställningar om vad som vore ett korrekt handlande, utan att religioner som traditionsbärare ofta utövar ett inflytande här. De påverkar människors förståelse av vad som är rätt och gott. Genom att vi som de sociala varelser vi är växer upp i en gemenskap tillskansar vi oss en förståelse av de moraliska normer som styr gemenskapens liv. Att den egna religionen framhäver vissa normer som grundläggande, vilka anhängaren av en religion har tillägnat sig som delar av den egna trosövertygelsen, kan få en positiv funktion i relation till ett tal om mänskliga rättigheter[1191]. I det följande avsnittet skall jag analysera denna del av "ekvationen" rätt – moral – religion.

4.3.2 Mänskliga rättigheter och trosmässig mångfald

4.3.2.1 Religionen som tolkningsram

> In relativ homogenen Gesellschaften stoßen gemeinsame, auch inhaltlich bestimmte, dem Recht vorgelagerte Prinzipien auf mehr oder weniger fraglose Akzeptanz. Traditionale Gesellschaften zeichnen sich gerade dadurch aus, dass in ihnen einige wenige Gruppen, so in Europa in herausragender Weise die Kirchen, weite Teile der Gesellschaft durch die von ihnen vermittelten Werte geprägt haben. Man kann, im Bild gesprochen, von einem Gesellschaftsbau in konzentrischen Kreisen ausgehen. (---) Im Rahmen der durch das Christentum geprägten Sinnwelt erhielten sie [u.a. Institutionen, einschließlich dem Recht] ihre Legitimation. (---) In modernen Gesellschaften dagegen findet sich eine Vielzahl von Subgruppen, deren Einflussbereiche sich nur noch wenig überschneiden. Ein Individuum ist dabei typischerweise Mitglied einer ganzen Reihe von sozialen Subsystemen, von denen ihn aber keines umfassend prägen und in seinem Handeln determinieren kann. Die Subsysteme selbst unterscheiden sich durch ihre spezifischen Identitätsmerkmale und die damit gegebenen Sinnwelten, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass sie jeweils mit

[1191] Jfr Witschen 2002, 21.

> anderen Subsystemen interagieren – ohne dabei allerdings ihre Identität aufzugeben.[1192]

Det är i citatets karakterisering av det plurala samhället som jag vill ta avstamp i detta avsnitt. I avsnitt 3.1.3, 3.2 och 3.3.4 lyfte jag med hjälp av bl.a. Küng fram kunskapsteoretiska utmaningar som kyrkligt och teologiskt tänkande kring gudstro och moral ställs inför idag. Det är ofrånkomligt att även rättsvetenskapen problematiserar rätten i detta avseende. Hur skall vi förstå begreppet mänskliga rättigheter i vår tid, märkt av såväl religiös som etisk pluralism, av sen-/postmodernitetens vinningar och bryderier, samt av en pågående globalisering som utmanar folkrättens hittills fasta punkter (4.2.3). Det är inte svårt att föreställa sig att mänskliga rättigheter uppfattas komma med anspråk (2.1.1) som går emot ”tidsandan”. Uppfattningen underblåses av att teoretiker inte sällan framhäver rättigheternas allmängiltighet men räds för en för nära begreppslig koppling till ”det partikulära”. Jag återkommer till sådant jag sagt i avsnitt 2.2 och 4.3.1. Med blicken riktad mot det värdemässigt plurala lokala och globala samhället kan det upplevas befogat att ta avstånd från tanken på en naturrätt/-lag som implicerar moralisk enhet i en eller annan form och vända sig till rättspositivistisk teoribildning när frågan om rättens legitimitet dryftas. Rätten försvaras på inomrättsliga premisser. Men som vi sett är en sådan position inte enkel att försvara.[1193]

Hur skall vi förstå begreppet legitimitet i spänningsförhållandet mellan mänskliga rättigheter och religion i denna plurala situation? Jag har i denna avhandling konstaterat att juridiska människorättsnormer av hävd har haft till uppgift att reglera en relation där parterna utgörs av stat respektive individ/individer. Mycket av diskussionen handlar då om att staka ut gränserna för medborgarnas frihet i relation till den egna staten. Lindholm, som är den röst jag här väljer att lyfta fram som exempel (ett annat exempel ur det material som används i detta avsnitt vore Huber), tar i sin argumentation för de mänskliga rättigheternas legitimitet fasta på detta. Lindholm har jobbat med frågor om relationen mellan mänskliga rättigheter och religion ur bl.a. nordiskt perspektiv. Han konstaterar att *human rights law* idag är nödvändig för att säkra ett socialt rum för fredlig samlevnad mellan bl.a. olika tros- och livsåskådningar. Av detta skäl borde den erkännas av alla livsåskådningar, oberoende av om det finns tolkningar av den egna traditionen som kan leda en anhängare att förkasta vissa rättigheter. Lindholm talar dock inte mot försök att härutöver religiöst försöka legitimera mänskliga rättigheter.[1194]

[1192] Rethmann 2001, 18.

[1193] Se avsnitt 2.2.

[1194] Lindholm 1995, 156–157. Jfr Huber 1993c, 79–80; 1994, 32–33, 37–39; Bielefeldt 1998, 146–147. För att göra en kritisk poäng på denna punkt, spelar Lindholm – för att spetsa till det lite – an på Hobbes'

Det jag observerar här är följande. Lindholm är inriktad på relationen mellan en stat och olika religiösa grupperingar och dessas anhängare, vilka han tänker sig borde ha ett intresse av att bejaka en rättsordning som syftar till att skydda deras existens. Samtidigt ställer detta bejakande ett krav på religionerna att ta rättigheterna till moralisk norm och genom intern diskussion ta fram, i ljuset av dessa rättigheter, sådana tolkningar av den egna traditionen som man är beredda att stå för.[1195] Så förenas pluralitet och enhet, och Lindholm närmar sig den förståelse av mänskliga rättigheter som jag i avsnitt 2.3.3.1 konstaterade att främst är upptagen med att fundera över hur man i den faktiska tillämpningen av *i sig* giltiga människorättsnormer kan beakta ett samhälles kulturella, livsåskådningsmässiga etc. särart. Legitimiteten skulle enligt Lindholm gynnas av att *human rights law* är känslig för religioner som en faktisk storhet med ett existensberättigande i mänskliga gemenskaper.

Den föreställning av rätten och *human rights law* som Lindholm har i tankarna som delar i ett acceptabelt samhällsbygge verkar vara rätt allmänt omfattad. Den grundläggande frågan som teoretiker ställer sig är hur olika (bl.a. trosmässiga) gemenskaper kan leva samman. Mänskliga rättigheter tänks möjliggöra samlevnaden av olika grupper och grupperingar. De förespråkar ingen total modell för hur livet skall utformas som den enda korrekta. I linje med detta noterar jag att Kuschel konstaterar att Küng ser rättsordningens uppgift i att främja samlivet.[1196] När det gäller mänskliga rättigheter, religion och legitimitet vill han dock inte stanna här.

Jag skall återkomma till Küngs diskussion. I detta skede vill jag i klargörande syfte kort diskutera den distinktion som vi kan göra mellan legitimiteten hos ett rättssystem som helhet, och legitimiteten hos enskilda normer. Ovan är det, som jag ser det, den förra dimensionen av legitimitetsbegreppet som kommer på tal. Vi kan fråga oss vad det ligger i att ge sitt moraliska bifall åt en rättsstat respektive enskilda lagar. Moraliskt bifall innebär inte det samma på de två nivåerna. Vi kan tänka oss att någon inte accepterar en lag moraliskt, men ändå riktar sitt liv efter den, dvs. erkänner den juridiskt. Vi kan likväl svårligen tänka oss att det är möjligt att ifrågasätta legitimiteten hos ett rättssystem som sådant, dvs. hävdar att detta är illegitimt, samtidigt som man håller en enskild rättsnorm stiftad inom ramen för detta system för legitim.

---

nyttokalkylerande förnuftssyn, där regler utgör neutrala hjälpmedel för att möjliggöra samlevnad olika livssyner till trots? Jfr Korkman 2005, 31–37.

[1195] Lindholm 1995, 156–157.

[1196] Kuschel 1993c, 205; ”Denn Zusammenleben ist nur möglich, wenn man eine Rechtsordnung bejaht. Rechtsordnungen aber beruhen auf Werten. Werte aber setzen ein Ethos voraus, konkreter: einen *Minimalkonsens* in ethischen Verhaltensweisen, in Werten und Überzeugungen, die darauf beruhen, daß der je andere einen unverlierbaren Wert und eine unveräußerliche Würde besitzt.“ Och som delar av en minimal moralisk enhet föreställer sig Küng att de mänskliga rättigheterna möjliggör livet i plural gemenskap.

Däremot kan vi bejaka ett rättssystems som sådant legitimitet samtidigt som vi ifrågasätter legitimiteten hos en enskild rättsnorm.[1197] Det ligger, som jag ser det, i det demokratiska rättssamhällets natur att det råder en ständig öppenhet för att ompröva de konkreta uttrycken för det faktum att vi lever i en rättsstat, dvs. de konkreta lagarna. Rättsstaten i sig backas upp, har legitimitet, genom att vi är beredda att underkasta oss dess lagar. Men det att vi ger vårt bifall till rättsamhället genom att vi t.ex. går till val och avger vår röst[1198], får alltså inte likställas med det att vi ger eller inte ger vårt moraliska bifall till enskilda lagar, så som jag preliminärt fångat in det ovan. Att vi är redo att ge vårt bifall åt den rättsstat som verkar för vårt bästa innebär likväl ett erkännande av att våra rättigheter, liksom vi sett i diskussionen i avsnitt 4.2, står i relation till andra människors fri- och rättigheter och bör förstås inom ramen för den vidare gemenskap som det samhälle man lever i utgör. Jag vill här citera Gerhard Robbers:

> Mittelbar gelten Menschenrechte als Pflicht; so daß die Staatsgewalt die Rechtsordnung auf eine Weise einrichtet, daß jeder seine legitimen Interessen gesichert sieht, abgewogen und zugeordnet im Verhältnis zu seinen Mitmenschen. Damit der eine frei seine Kunst ausüben kann – Posaune spielend, sein Nachbar in seiner körperlichen Unversehrtheit aber unverletzt bleibt, nachts also schlafen kann. Sakrales Glockengeläut ist Ausdruck der Religionsfreiheit, aber bitte nicht jede Nacht um halb drei. In der Achtung der legitimen Rechtsordnung insgesamt achtet der Einzelne die Menschenrechte des anderen und die Ansprüche der Gemeinschaft. Die Pflicht zur Rechtstreue ist den Menschenrechten immanent. Menschenrechte sind nicht ohne Menschenpflichten.[1199]

Här har Lindholms med flera resonemang en poäng. Ifall en religions anhängare bejakar det fördelaktiga med ett människorättsligt skyddsnät, bör han/hon för att vara konsekvent erkänna andra samma möjlighet och genom sitt handlande bekräfta denna inställning. I annat fall är den enda referensen för talet om en *mänsklig* rättighet den talande själv och därmed motsägelsefullt. Men det är, som ovan framkommit, för enkelt att dra strecket för den människorättsligt relevanta diskussionen om legitimitet här, och exempelvis se den legitimering som en religiöst färgad diskussion möjligtvis för med sig som i bästa fall ”ett plus”. Var vi drar gränsen för diskussionen hänger naturligtvis ihop med den roll vi tillskriver mänskliga rättigheter. Ställer de enbart upp ”formella ramar” för utgestaltandet av livet, ramar inom vilka ett antal trosmässiga gemenskaper kan samexistera? Eller sträcker sig deras normativa anspråk längre? För egen del hävdar jag att rättigheterna, vilket jag kommer att argu-

---

[1197] Jfr Kurtén 2005, 10–13.

[1198] Jfr Phillips 1999, 134, 137–138.

[1199] Robbers 1999, 27.

mentera för i detalj längre fram, inte är språkligt neutrala[1200] och att detta har implikationer av vid räckvidd. Det pekar på nödvändigheten av att studera mänskliga rättigheter i ett vidare perspektiv om vi vill förstå vad det kan innebära att de är legitima. I detta och det följande avsnittet begränsar sig min målsättning till ett studium av några tankar som Küngs projekt väcker i relation till en vidare diskussion kring de mänskliga rättigheternas legitimitet.

An-Na'im gör följande iakttagelse gällande den parentes som har satts kring försök att förankra ett tal om mänskliga rättigheter inom ramen för olika religioner. En parentes som jag menar endast kan sättas genom att man våldför sig på språket.

> Human rights advocates do not have a choice regarding religious discourse. Religious discourse is a reality for the vast majority of our constituencies, and if we do not take a stand on religious grounds in favor of human rights, that stand will be taken against human rights on the ground with which our own constituencies resonate the most. If you ask a Muslim to make a choice between Islam and human rights, I think the obvious answer will be, "I will stand by Islam." It's *only* when we make Islam and human rights synonymous, in the thinking and feeling and motivation and action of our constituencies, that you can have a human rights world culture – globally, a human rights culture. But if we (…) reject the dialogue beween religion and human rights as attempting to bridge two irreconcilable world views, then I think it is our cause, the cause of human rights, that is likely to lose.[1201]

[1200] Hur långt sträcker sig alltså de människorättsliga normernas uppgift? För att ta ett exempel. För Bielefeldt verkar de mänskliga rättigheterna på något vis fungera som hjälp när vi skall identifiera det som är obetingat giltigt i ett konkret värdemässigt sammanhang. Och de medverkar till förändring i det att de kräver att människans värde som "sittliches Subjekt" systematiskt framhävs och politiskt och rättsligt skyddas genom mänskliga rättigheter. Trots att Bielefeldt, som vi kommer att se längre fram, understryker den historiska karaktären hos människorättsformuleringar, rör det sig alltså om något som transcenderar det betingade sammanhanget, som uttolkar det och vill styra det på rätt väg. På detta sätt vill han bl.a. värna om de mänskliga rättigheternas kritiska uppgift. Bielefeldt 1998, 171–172. Med hänvisning till Rawls identifierar han mänskliga rättigheter som ett slags kärna i en överlappande konsensus. Bielefeldt 1998, 145. Frågan om hur samhällslivet i det plurala samhället skall utformas är en vid fråga där olika vetenskapliga discipliner har ett bidrag att ge. Min diskussion begränsar sig till några tankar som Küngs projekt väcker. En inte främmande tanke kunde vara att vi ser *human rights law* som neutral eftersom den inte diskriminerar någon religion utan tillstår alla ett existensutrymme. Men är detta "neutralitet"? Jag vill hävda att *human rights law* snarare ställer sig positiv till religionsutövning, liksom den ställer sig positiv till att människor inte deltar i religionsutövning. Tanken på känslighet i tillämpningen av i sig "neutrala" människorättsnormer (se t.ex. avsnitt 2.3.3.1) för mina tankar till föreställningar om att det enbart krävs kännedom om den situation människorättsnormen skall tillämpas på. Härvid förbiser man en aspekt av det att människan inte är en ahistorisk varelse utan kontextbunden, nämligen att de människorättsliga formuleringarna från början är laddade. Det gäller att i diskussionen om mänskliga rättigheter även vara känslig för detta, och jag kommer att återkomma till det i avsnitt 4.3.3 och 4.4. Jfr Lindfelt 1999, 41.

[1201] An-Na'im i Kelsay & Twiss 1994, 89.

Härmed har jag ännu inte sagt att det vore uppenbart hur denna relation skall begreppsliggöras. Jag analyserar här hur Küng uppfattar relationen mellan mänskliga rättigheter och religion, och sätter hans förståelse i relation till en vidare diskussion. Mina egna poänger, som delvis antar formen av kritik av den diskussion jag analyserar, kommer jag att presentera såväl i detta avsnitt som i de resterande delarna av kapitel 4.

Jag vill inleda med en historisk tillbakablick. Jag föreställer mig att Küngs tro på möjligheten att mänskliga rättigheter kan åtnjuta legitimitet inom ramen för olika religioner (delvis) bottnar i hans positiva erfarenheter med det egna kyrkliga samfundet under bl.a. det Andra Vatikankonciliet. Från att ha ställt sig avvisande till mänskliga rättigheter, vilket år 1864 kulminerade i påven Pius IX:s ”Syllabus”,[1202] omvärderade den katolska kyrkan sin offentliga hållning under den senare delen av 1900-talet. En viktig milstolpe utgjorde det Andra Vatikankonciliet som bl.a. resulterade i de två dokumenten ”Gaudium et spes” (1965) och ”Dignitatis humanae” (1965). Bielefeldt menar att omprövningen följde av de erfarenheter man gjort i mötet med modern totalitarism.[1203] Men därutöver kom man till insikt om att mänskliga rättigheter inte var väsensfrämmande för kristendomen utan kunde förstås i kontinuitet till denna. I ”Dignitatis humanae” konstaterar den katolska kyrkan således att de mänskliga rättigheterna kan stödjas med basis i den egna läran.[1204] Det samma konstaterar påven Johannes XXIII i sin encyklika ”Pacem in terris” från år 1963. I encyklikan ger Johannes XXIII mänskliga rättigheter en allmänmänsklig grund i den mänskliga personen som subjekt som tillskrivs förstånd och viljefrihet. Detta bör inte tolkas i naturrättsliga termer hävdar Kuschel, vilket inte heller enligt honom sker i encyklikan.

[1202] För en kort kritisk kommentar till detta dokument, se Kuschel 1993c, 177–178.

[1203] Bielefeldt 1998, 126, och Kuschel 1993c, 185, som hänvisar vidare till Franz Böckle (och Gerhard Höver), vilken utöver den moderna totalitarismen även identifierar mötet med en kommunistiskt präglad ateism som en källa till eftertanke för den katolska kyrkan. Jfr Böckle & Höver 1991, 98. Se även Kuschel 1993c, 179–189.

[1204] Bielefeldt 1998, 126–127. ”Die katholische Kirche sah und sieht ihr menschenrechtliches Engagement bei allem Wandel der eigenen Position daher doch zugleich in der Kontinuität der Tradition. Die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, das christlich geprägte Naturrecht, die Einsicht, daß authentischer Glaube nur in Freiheit möglich ist – diese und andere Motive der christlichen Tradition bilden Anknüpfungspunkte für das moderne Menschenrechtsdenken, das insoweit keineswegs als traditionsfremdes Oktoi erscheinen muß.“ Vi ser en klar parallell till Küngs tänkande i föreställningen om att den katolska kyrkan i *human rights law* kan igenkänna egna ursprungliga humana insikter. Bielefeldt 1998, 127. Frågan är om en positiv inställning i förhållande till mänskliga rättigheter har fortsatt att göra sig gällande inom den officiella katolska kyrkan i samma utsträckning som verkar vara fallet kring tiden för det Andra Vatikankonciliet.

> Man sollte stattdessen lieber von einer *personalen Begründung* der Menschenrechte sprechen oder auch einem allgemeinen humanistischen Ethos, einem allen Menschen gemeinsamen Ethos, einem Weltethos.[1205]

Utöver detta konstaterar Johannes XXIII att mänskliga rättigheter kan ges en specifik kristen motivering som s.a.s. fördjupar förståelsen av de mänskliga rättigheterna utan att den allmänmänskliga förklaringen fördenskull ställs ifråga. De mänskliga rättigheterna ges alltså, enligt Kuschel, trots en förankring i en religiös tolkningsram ingen exklusiv tolkning.

> Sie [die katholische Kirche] kann unter Hinweis auf Rechte und Pflichten, die bereits aus der menschlichen "Natur", d. h. aus der menschlichen Person als Subjekt hervorgehen, Raum lassen für ein allen Menschen gemeinsames Ethos, ein Ethos, das Menschen also schon zukommt, noch bevor sie von der christlichen Botschaft erreicht werden. Dieser Ansatz ist für die Suche nach einem allgemeinen Menschheitsethos, einem Ethos also, das Menschen auch verschiedener Religionen miteinander teilen können, von weichenstellender Bedeutung. Er ist auch kirchlich-lehramtlich seit Johannes XXIII. in aller Form sanktioniert.[1206]

Det är inte svårt att i (Küngs nära medarbetare) Kuschels formuleringar upptäcka ett försök att förena senare globaletiskt tänkande med tidigare uttryck för allmänetiska tankegångar. Men det är inte heller svårt att inse var Küng, som intog en framträdande roll under det Andra Vatikankonciliet, fått influenser till det han långt senare kommer att koncentrera sig på i sin teologiska verksamhet.

Även andra kyrkor har uppfattat ett engagemang för mänskliga rättigheter som ett uttryck för den egna tron.[1207] Jag vill inte här närmare diskutera vad allt detta kan vara ett uttryck för utan enbart repetera det jag tidigare konstaterat och som även kan

---

[1205] Kuschel 1993c, 180–181; Tergel 1998, 145–146. Se även Kuschel 1993a, 21. För en introduktion till encyklikan "Pacem in Terris", se Tergel 1998, 144–148.

[1206] Kuschel 1993c, 181–182. Se även Tergel 1998, 146; Küng 2003, 323; samt Kuschel 1993a, 21, som med detta bl.a. vill peka på att Küng med sitt globaletiska projekt passar in i en katolsk tradition.

[1207] Bielefeldt 1998, 127. Jfr Lochmann & Moltmann (Hrsg.) 1976, 66; Lutheran World Federation (Hrsg.) 1977, 41. Se även Kuschel 1993c, 189–193, där han konstaterar att de två plan, ett allmänt, och ett religöst jag ovan nämnt inte skiljs åt i nyare diskussion om mänskliga rättigheter i den evangeliska kyrkan i Tyskland. I den här avhandlingen diskuterar jag inte vilka element i en viss tros- eller livsåskådning som s.a.s. mer specifikt kunde motivera ett engagemang för mänskliga rättigheter som ett uttryck för den egna tron. För studier som tangerar denna fråga och som nämns i den här avhandlingen, se t.ex. Huber & Tödt 1977; Sundman 1996; Tergel 1998. Det jag nöjer mig med, och jag återkommer till detta i avsnitt 4.3.3, är att formulera en mer allmänt hållen förståelse av möjligheten att en religiös eller annan övertygelse kan stå i relation till ett engagemang för mänskliga rättigheter. Sedan är det en annan sak att det kunde vara intressant att, som ett nästa steg, följa upp diskussionen i denna avhandling genom att studera hur olika människor själva mera konkret beskriver det egna engagemanget för mänskliga rättigheter vad gäller exempelvis eventuella religiösa förtecken.

läsas ut ur Küngs argumentation, nämligen att både religiöst tal (delvis) och *human rights law* försöker uttala sig om den mänskliga verkligheten och dess grundvillkor. Mänskliga rättigheter kan därmed möjligtvis förstås i kontinuitet till den egna verklighetsförståelsen och de egna, kanske delvis religiöst färgade artikulationerna om mänskligt liv.

Jag återvänder till den tidigare analysen av Küngs förståelse av religion, moral och människan som moraliskt subjekt. Jag vill också återkomma till en iakttagelse som följt mig genom detta kapitel, nämligen den inskränkta möjlighet som världssamfundet har att medelst olika former av sanktioner garantera att *human rights law* efterkoms. Huruvida *human rights law* upplevs som legitim blir då av avgörande betydelse för dess efterlevnad. Küng tänker sig att en trosmässig förankring kan stödja människors motivation att genom sitt handlande visa att man uppfattar mänskliga rättigheter som legitima. Det rör sig här för Küngs del om att peka på en av det mänskliga livets förutsättningar. Som vi sett i avsnitt 3.2 och 3.5 framstår det i ljuset av min analys av Küngs teologiska tänkande att begreppet gud utgör en yttersta *begreppslig* förutsättning för livets meningsfullhet. Han anser sig inte kunna yttra sig om gud i utsagor som kunde göra anspråk på ett sanningsvärde som ”höll måttet” i dagens vetenskapliga diskussion. Utsagorna kan dock ha en meningsskapande funktion inom ramen för olika religioner, till vilka han även (långt) vill överlämna detaljdiskussionen.

Jag antar därför att ett av de främsta skälen till att Küng framhäver traditionens roll är att han, liksom jag har konstaterat i avsnitt 3.2.4, anser att värden och normer inbäddade i en levande tradition upplevs som meningsfulla och har en större motiverande och övertygande kraft än det som han uppfattar som abstrakta principer, normer och teorier. En liknande tanke finner jag i diskussionen om mänskliga rättigheter i relation till Islam, där vissa tänkare framhäver specifikt islamska mänskliga rättigheter som de som är att föredra framom de rättighetsformuleringar som har tillkommit på det globala planet (jag skall dock återkomma till detta senare i problematiserande syfte).

> Not only is a spiritual concept of rights considered inherently superior, but also it is argued that rights with a religious source have a much stronger status in society: as part of a divine message, it is claimed, human rights resonate more profoundly in each Muslim's conscience than if they were principles emanating from human institutions.[1208]

[1208] Brems 2001, 207. Jfr Nafzinger 1991, 161. Brems säger t.ex. om An-Na'im att denne arbetar på att ge mänskliga rättigheter legitimitet inom ramen för Islam. “He [An-Na'im] defends the universality of international human rights, yet without taking it for granted. One of his premises is the thesis that certain standards of human rights are frequently violated because they are not perceived to be culturally legitimate. His own proposed methodology for the reform of Islamic law is to be seen as a

Om vi bortser från att jag i denna avhandling har satt ett frågetecken efter ”värden” då det pekar i en objektiverande riktning i fråga om moral ifall vi inte förstår talet om värden som människors försök att språkligt artikulera sig, är det eventuellt möjligt att formulera det hela på följande vis. Den moraliska basen för människorättsdiskussionen läggs för Küng genom att ett interreligiöst samtal förs kring det värn för mänsklig existens och samexistens som kan återfinnas inom och utanför världsreligionerna. Detta kunde delvis göra anspråk på att vara allmänmänskligt (och allmängiltigt) och utgöra något som religioner kan och bör befrämja som en central del av den egna förståelsen av moral och det mänskliga livets utformning (4.3.1.1). Genom att religioner aktivt arbetar på att förtydliga innebörden av de värden, normer och hållningar som man kan enas om att är gemensamma och grundläggande artikulationer för samtliga, genom att t.ex. dryfta vad det konkret innebär att en man och en kvinna behandlas lika, kunde UDHR stöttas etiskt/moraliskt,[1209]. Denna konkretisering ger enligt Küng religionerna anledning att se om ”det egna huset”. Den interreligiösa dialogens syfte är, liksom framkom i avsnitt 3.6, bl.a. att stödja ett självkritiskt tänkande och främja faktisk förändring i en för de mänskliga rättigheterna gynnsam riktning. Liksom Perry uttrycker det:

> Indeed, moral discourse among members of different cultures, if conducted in good faith and with an ecumenical openness to the beliefs and experiences of one’s interlocutors, can be a principal medium through which different moral communities meet one another and exchange or modify practices and attitudes.[1210]

För den enskilde troende innebär detta att den egna förståelsen av mänskliga rättigheter delvis kan ha religiösa dimensioner, utan att vi fördenskull måste anta någon form av religiös heteronomi, vilket skulle tala för en förståelse av religion som frånkänner individen ett eget ansvar för hur hon väljer att handla. Så som denna avhandling har visat (3.2, 3.3, 3.4), uppfattar nämligen Küng att människan är autonom i moraliskt avseende. Han tillskriver henne ett etiskt förnuft som är oavhängigt av yttre auktoriteter. Hon torde ”förnuftigt” kunna sluta sig till att vissa normer blir relevanta när hon återfinner sig i en situation som kräver ett moraliskt avgörande. Om Küng,

---

strategy to increase the cultural legitimacy of international human rights in Islam. He is strongly convinced that an approach from within Islam has more chances of success than a secular approach. In a broader perspective, An-Na’im encourages similar approaches in other cultures throughout the world.” Brems 2001, 198–199. Jfr An-Na’im 1990a, 32;1990b, 333; 1991a, 428–429; 1993, 105.

[1209] WW, 149.

[1210] Perry 1998, 75. Se även Perry 1998, 76–79, för en redogörelse för det han, med hänvisning till bl.a. An-Na’im och feministisk islamsk teologi, framhäver som den påtagligt positiva och praktiska roll en “kulturintern” kritik av det som bedöms som en människorättskränkning kan spela. Perry nämner bl.a. centrala aspekter av traditionens roll för det som uppfattas som auktoritativt för såväl motståndare som förespråkare av t.ex. en viss praxis som härvid åskådliggörs och beaktas.

som jag även vill tolka honom, menar att det grundläggande är att bemöta en annan människa med tillvaratagande av hennes person (hennes ”mänsklighet”), och att normerna blir aktuella s.a.s. i ett andra steg som en del av detta tillvaratagande, då är han intressant. Då är det inte de etiska/moraliska normerna i sig som skall tillämpas och som konstituerar den rätta handlingen. Tvärtom, att bara applicera dem vore att ge uttryck för en osjälvständighet (heteronomi) som Küng avvisar som oförenlig med tanken på människan som en moralisk person som tar ansvar. Och jag skall i nästa avsnitt återkomma till varför dessa tankar är relevanta i den pågående människorättsdiskussionen.

Men *att* den egna religionen framhäver vissa normer som obetingade, vilka anhängaren av religionen ifråga har internaliserat som en del av sin trosövertygelse, får en positiv funktion. Den enskilde tänks inte göra skillnad på person i vissa grundläggande frågor som kräver ett moraliskt avgörande, och som rör tillvaratagandet av medmänniskans värde och de rättigheter som på det folkrättsliga planet har avletts härur. Och jag har i avsnitt 4.2.2 konstaterat att Küng bl.a. tänker sig att medvetenheten om den moraliska grunden kan öppna upp för möjligheten att komplettera den rättsliga diskursen genom att understryka den dimension av individuellt ansvarstagande som är internt förknippat med själva människovarat, och som sträcker sig utöver de skyldigheter som kan fångas in i den strikt juridiska förståelsen av mänskliga rättigheter.

Det som jag vill hävda att det här i grund och botten handlar om är skillnaden mellan en extern relation till normer av rättslig eller annan karaktär och en intern relation till desamma, en fråga jag kort var inne på i avsnitt 2.3. *Legitimiteten* hos en människorättsnorm är – och jag tänker mig att Küngs tankar ovan kan förstås i linje härmed – beroende av om en individ uppfattar denna norm som ett genuint uttryck för hans eller hennes övertygelse eller inte. I det förra fallet är relationen till normen individen intern. Individen lever ut sin moraliska övertygelse när han eller hon utifrån betraktat handlar i enlighet med ”lagens bokstav”. I det senare fallet talar vi om ett externt förhållningssätt ifall individen i fråga i sitt handlande efterlever det som normen påbjuder, tillåter eller förbjuder. För att upprepa sådant jag konstaterat tidigare, även när Küng talar för en förklaring om mänskliga plikter är det på det innehållsliga planet som han ser överlappningar mellan rätt och moral, samtidigt som han, liksom jag påpekat (4.2.2), vill hålla de två åtskilda som fenomen. Detta blir inte tydligt för alla hans kritiker (mer om detta i nästa avsnitt). Samtidigt sluter vissa kommentatorer, som vi sett, upp bakom hans idé om förklaringar då de har en i mitt tycke mer regelinriktad (och till rätten analog) förståelse av moral för ögonen, varvid de å sin sida missar en poäng han vill göra.

För att sammanfatta det hela, så menar Küng att människovärdet och mänskliga rättigheter kan beredas en yttersta religiös förankring utöver den grund som läggs för dem i rättslig gestalt trots att vi kan argumentera för deras giltighet/legitimitet på ett

allmänmoraliskt plan (4.3.1.2). Han tänker sig att en religiös förankring kan stödja rättigheternas anspråk på allmängiltighet, samt människors motivation att skaffa dem faktisk giltighet. I avsnitt 3.2 och 3.3 analyserade jag Küngs argumentation för att identifiera de bakomliggande teoretiska mönstren som möjliggör dessa slutsatser och andra av globaletisk karaktär. Det jag bl.a. noterade var att Küngs diskussion i grunden rör sig om är den (analoga) roll begreppet gud, ”det Absoluta”, eller parallella begrepp spelar inom ramen för olika religioner och deras funktion i moraliskt hänseende[1211]. Küng är dock medveten om den invändning som han gör sig sårbar för när han understryker religionens roll för moralen och tänker sig att ett moraliskt anspråk kan uppfattas som obetingat och allmängiltigt mot bakgrund av den religiösa berättelsen. Den invändningen innebär att religioner i sina utsagor varken är eniga om vad som vore det Absoluta eller om vad moral är,[1212] och detta är inte utan betydelse i förhållande till mänskliga rättigheter. Eller som Heiene uttrycker det:

> Küng hevder at det i prinsippet er mulig å begrunne humanitet ut fra de ulike religiøse tradisjonene, slik at forpliktelsen på det mennesklige, på menneskeverd og menneskerettigheter, blir et felles anligende. Men han går ikke nærmere inn på det problem som ligger i at de ulike religiøse grunnholdningene vil strukturere forståelsen av hva menneskeverdet og menneskerettighetene innebærer.[1213]

Küngs försök att bemöta denna invändning återfinns i den argumentation jag analyserade i avsnitt 3.5 och 3.6, nämligen att det globala ethos som ett normkomplex utgörs av en uppsättning värden, normer och principer som förvisso gör anspråk på allmängiltighet men som rättmätigt kan få en plural utformning (vilket jag skall återkomma till i nästa avsnitt). Ja, egentligen kan de inte ha något annat än en plural gestalt, då de utgör delar av ett mer omfattande ethos. Pluralitet utgör alltså i sig inget problem för Küng, snarare är mänskligt liv ofrånkomligen pluralt. Det finns likväl flera aspekter av relationen mellan mänskliga rättigheter och religion som återstår att analysera och i det följande avsnittet vill jag gå in på dessa aspekter.

4.3.2.2 Kritiska röster om religiös legitimitet

Jag vill inleda detta avsnitt genom att redogöra för några tankar hos den tyske rättsfilosofen Norbert Brieskorn. Denne menar att vi idag har ett behov att fördjupa ”människorättskulturen”, eller rättare sagt ”människorättskulturer”. För detta ändamål måste även de andliga ”skapande” krafterna engageras. Till dessa krafter räknar han världsreligionerna. De frågor som blir aktuella i en dialog med dessa är, om det finns

---

[1211] Küng 2002a, 54.

[1212] Küng 1990, 161.

[1213] Heiene 1995, 231.

urkunder som kan tillföra samtalet fasta referenspunkter, vem som tolkar urkunderna, vem som auktoritativt för ett religionssamfunds talan, vilka element som hör till en religions ifråga kärna, och vilka som uppfattas som mer perifera och sådana som man kan avstå från eller omgestalta. Därtill bör man enligt Brieskorn fråga sig om det i ett religionssamfunds historia går att återfinna strömningar som har gått förlorade eller aktivt trängts undan, men som på ett fruktbart sätt kunde medverka till att befrämja mänskliga rättigheter.[1214] Brieskorn ringar med sina frågor in samma problematik som Küng tar ställning till i sin diskussion om möjligheten av ett globalt ethos och en interreligiös dialog (3.5, 3.6). Jag anser, vilket jag även visat i det förra avsnittet, att det är möjligt att förstå en av projektets uppgifter som en strävan efter att förankra ett tal om mänskliga rättigheter i de breda folklagren i olika sociokulturella sammanhang. Och man framhäver den positiva roll religionen här kan spela.[1215] Samtidigt betonade jag i inledningen av det förra avsnittet att det inte är självklart vari religionens bidrag består.

I detta avsnitt vill jag avhandla punkter på vilka Küngs resonemang om relationen mellan rätt, moral och religion i fråga om begreppet mänskliga rättigheter har blivit föremål för kritik. Küng kritiseras för att för nära koppla ihop rätt och moral (bl.a. genom att han talar för deklarationer) och visa upp otillbörliga naturrättstendenser. Risken är, som man ser det, bl.a. att han förbiser de olika roller traditioner kan tillräknas när det gäller människan som moralisk varelse och olika faror förknippade med en för nära koppling mellan rätt och moral i fråga om mänskliga rättigheter. Kritikerna, och andra som jag tar upp i detta avsnitt, hävdar att de mänskliga rättigheterna har en annan roll i relation till olika tros- och livsåskådningar, vilket jag menar att bl.a. hänger ihop med föreställningar om hur vi skall förstå dagens plurala samhälle som jag inledde det förra avsnittet med. Tydligt är att kritiker är rädda för en förståelse av traditionen som inte ger utrymme för tanken på individens frihet. Begreppen auktoritet och frihet ställs mot varandra.[1216] Samma tema ligger till grund för rädslan hos människorättsteoretiker när begreppsparet individ – kollektiv (som förkroppsligande av bl.a. en tradition och utövande moralisk auktoritet) kommer in i bilden, i detta avsnitt och framförallt i avsnitt 4.4.

[1214] Brieskorn 1997, 189–190.

[1215] Se även t.ex. PW, 81, 87.

[1216] Det jag därför noterar så här inledningsvis är att man är rädd för att det inte är till gagn för mänskliga rättigheter att vi dryftar om, och på vilket sätt en religions lära kunde utläggas så att den är förenlig med mänskliga rättigheter. Mänskliga rättigheter uppfattas tydligen som ”normen”. Hoppe menar att de mänskliga rättigheterna och de rättsplikter som han hävdar korresponderar mot dem, dvs. bl.a. att en rättighet implicerar att den bör respekteras, bör ha företräde framom sådana moraliska normer (etiska plikter är den term som han använder och som anspelar på Kant) som uttalar sig om hur livet bör utgestalta sig för att vara gott. Anzenbacher 1999, 21. Jfr Hoppe 1998, 293–298.

I det följande vill jag genom ett studium av Bielefeldts tankar isolera vissa frågeställningar som rör de begreppspar jag ovan lyft fram. Bielefeldt har skrivit utförligt om Islam och mänskliga rättigheter. Hans resonemang kring detta tema är av vidare relevans än enbart som ett studium av en viss religions (i detta fall Islams) förhållningssätt till mänskliga rättigheter. Det tangerar flera frågor som vi var inne på i kapitel 3 i analysen av Küngs förståelse av relationen mellan moral och religion. Därför finner jag det motiverat att diskutera Bielefeldts tankar här.

Förhållandet mellan mänskliga rättigheter och Islam är ett tema av politisk tyngd i länder präglade av denna religion. En viktig delaspekt utgör säkerligen frågan om religiösa urkunders roll i moraliskt hänseende, vilket jag utförligt diskuterade i kapitel 3.3 och 3.4.

> Abgesehen vom formalen Überlegenheitsanspruch der Scharia als Corpus göttlicher Weisungen zeigen sich konkrete Spannungen und Widersprüche zu internationalen Menschenrechtsstandards insbesondere in Fragen der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung der Geschlechter. Außerdem finden in einigen islamisch geprägten Ländern grausame Bestrafungen statt, die teils religiös gerechtfertigt werden (…).[1217]

Vi stöter på samma spörsmål som i fråga om andra heliga skrifter, hur skall de tolkas, vilken auktoritet åtnjuter de, och kopplat till detta: vad uttalar de sig om. Hur dessa frågor besvaras är bl.a. beroende av svaret på den än mer grundläggande frågan om religiöst språk som jag ingående har diskuterat i avsnitt 3.2 med utgångspunkt i Küngs mer religionsfilosofiska resonemang. Jag konstaterade där att diskussionen i huvudsak rör sig om vilket sanningsanspråk de religiösa utsagorna kan göra anspråk på att komma med, eller om deras syfte egentligen är att fungera meningsskapande. Mot bakgrund av hur de av mig här formulerade frågorna besvaras, identifierar Bielefeldt olika "fasetter" i skaran av muslimer: islamister, traditionalister, modernister och sekulära muslimer. Och gränserna mellan dessa förskjuts beroende på vad det rör sig om.[1218]

Det verkar som att Bielefeldt inte ser något problem i sig med att kristna eller muslimer hänvisar till sina heliga skrifter i människorättsfrågor. Problematiskt är om detta sker deduktivt, dvs. om man försöker härleda mänskliga rättigheter direkt ur den gudomliga uppenbarelsen.[1219] Mohammed Arkoun hävdar att vi hos flera tänkare

---

[1217] Bielefeldt 1998, 132. Se även Bielefeldt 1998, 132–133, där dessa punkter för konflikt diskuteras mer utförligt.

[1218] Bielefeldt 1998, 134.

[1219] Bielefeldt 1998, 134, 148. Bielefeldt tänker sig att man innehållsligt kan argumentera för de mänskliga rättigheternas acceptans inom olika religioner. Men jag skönjer hos honom även en viss rädsla för

kan finna föreställningen om att mänskliga rättigheter egentligen är av islamskt ursprung[1220], Bielefeldt menar å sin sida att vi framförallt finner ett sådant synsätt bland islamister och konservativa muslimer. Föreställningen har även vunnit insteg i människorättsliga dokument av halvofficiell karaktär[1221]. Vad är det då för en syn på mänskliga rättigheter som ger sig till känna? Det som sker är att människorättsförståelsen kopplas till ett religiöst exklusivitetsanspråk, som Bielefeldt kritiserar för att skina igenom just i halvofficiella dokument.

> Wie die Vereinnahmung der Menschenrechte in einen Kanon "westlicher Werte" im Ergebnis auf die Relativierung des menschenrechtlichen Universalismus oder seine Verkehrung in imperialistische europäische Zivilisationsmission hinausläuft, so nimmt analog auch der islamistisch vereinnahmte Menschenrechtsbegriff entweder partikularistische oder imperialistische Züge an. Dies zeigt sich in der Verquickung menschenrechtlicher und islamrechtlicher Begriffe, wie sie für die Menschenrechtserklärung des Islamrats von 1981 karakteristisch ist. Indem sich die Erklärung – jedenfalls in ihrer arabischer Fassung – wiederholt auf die Scharia, die islamische Umma und die islamische Armensteuer (Zakat) bezieht, werden die Menschenrechte einseitig 'islamisiert'. Von der menschenrechtlichen Universalität kann folglich allenfalls insofern noch die Rede sein, als auch die göttliche Botschaft des Islams an die gesamte Menschheit gerichtet ist.[1222]

Konsekvenserna för den vidare förståelsen av begreppet mänskliga rättigheter är långtgående. Rättigheterna antas inte följa av att människan är just människa, utan perspektivet är teocentriskt[1223]. Arkoun konstaterar att man idag i islamskt tänkande utgår från att de mänskliga rättigheterna är underställda guds lag.[1224] Som Brems slår fast, när mänskliga rättigheter i någon mening bejakas av företrädare för Islam i det att man ratificerar ett fördrag alternativt avfattar en förklaring om mänskliga rättigheter sett ur ett islamskt perspektiv, är tendensen stark att underställa *human rights law* sharîʿan, den islamska lagen. En mänsklig rättighet får inte kränka sharîʿan. En kränkning är inte en *människorätts*kränkning om handlingen ifråga är föreskriven i

---

mångfalden, en rädsla för att den innehållsliga klarheten upplöses då rättigheterna förankras (Beheimatung) i olika traditioner. Bielefeldt 1998, 148.

[1220] Arkoun 1993, 53–54.

[1221] Se Bielefeldt 1998, 134–135, samt notapparaten i avsnitt 4.2.1.2 för exempel på sådana dokument. Arkoun kopplar samman sådana strävanden med ett försök att stävja oberoende människorättsorganisationers verksamhet. Dessa uppfattas som ett hot mot den stat som försöker förena en traditionell syn på Islam med samtida teknologiska och andra framsteg. Arkoun 1993, 60–61.

[1222] Bielefeldt 1998, 135.

[1223] Brems 2001, 207–208.

[1224] Arkoun 1993, 55.

den islamska lagen.[1225] I linje med detta går Bielefeldts kritik av försök att formulera islamska förklaringar om mänskliga rättigheter. Allt skall tolkas i ljuset av sharî'an, och vissa rättigheter inskränks till den grad att de *de facto* sätts ur kraft.[1226]

> Die Kairoer Erklärung erweist sich damit als ein politisches Dokument, das die inhaltliche Kontinuität mit den universalen Menschenrechtsstandards der Vereinten Nationen bewußt preisgibt. Sie bietet zugleich ein Beispiel für die in der gegenwärtigen islamischen Menschenrechtsdebatte bestehende Tendenz einer einseitigen islamischen Okkupierung der Menschenrechtsbegriffe, die der oben kritisierten westlichen Essentialisierung der Menschenrechte zu "abendländischen Werten" in nichts nachsteht und für einen interkulturellen Diskurs kaum mehr Raum läßt.[1227]

Av konstaterandet att mänskliga rättigheter, dvs. det som jag menar att man uppfattar som mänskliga rättigheter och som inte behöver vara detsamma som det som stipuleras i *human rights law*, är av gudomligt ursprung följer vidare att de är tidlöst giltiga och oföränderliga.[1228] Nära kopplad till tanken på att rättigheterna är gudagivna, är enligt Brems även föreställningen om att mänsklig frihet betyder underkastelse under guds vilja och lag. "This religious concept explains the connection between rights and duties in Islamic human rights conceptions: taking up one's duties under Islamic law is the way to spiritual freedom."[1229] En uppmaning att respektera mänskliga rättigheter kan ses som en aspekt av vad det innebär att lyda gud och dennes lag.[1230] Jag vill inte här utförligare diskutera just relationen mellan Islam och mänskliga rättigheter, utan se de punkter jag här lyft fram med hjälp av Arkoun, Bielefeldt och Brems som exempel på en vidare problematik som inte är främmande för andra religiösa sammanhang heller. Det som vi ser är, att frågan om hur vi skall förstå begreppen individ kontra, ett i detta fall religiöst, kollektiv i relation till mänskliga rättigheter, och autonomi/frihet kontra heteronomi, och i detta fall theo-nomi, tillspetsas.[1231]

[1225] Brems 1998, 207.

[1226] Bielefeldt 1998, 135–137. I det att inte alla människor räknas till den mänsklighet som har slutit ett förbund med gud, och att det även inom de troendes gemenskap (Úmma) tillstås olika rättigheter åt olika kategorier av människor. Arkoun 1993, 56–57. Detta innebär att begreppet mänskliga rättigheter ges en tolkning som inte ens vid första påseende är förenlig med begreppets anspråk på allmängiltighet.

[1227] Bielefeldt 1998, 137.

[1228] Bielefeldt 1998, 134.

[1229] Brems 2001, 207.

[1230] Arkoun 1993, 56.

[1231] Jfr kapitel 3.2–3.4.

På sätt och vis ser jag inget problematiskt i att en människa s.a.s. som en del av att hon lever ut sin tro respekterar och främjar mänskliga rättigheter. Det vill säga, i hennes moraliska handlande utgör de mänskliga rättigheterna en källa till insikt. Den avgörande frågan är som jag ser det *hur* förhållandet religion – moral – mänskliga rättigheter förstås (och jag skall i avsnitt 4.3.3 formulera en förståelse av detta). Och jag vill, i medvetenhet om att föreställningen om en eller flera gudomar t.ex. inte utgör ett element av varje religion, hävda att denna diskussion kan vara av vidare relevans, vilket även för Küng är fallet.[1232] Frågan är vad Küng här har att ge genom den diskussion han för om religion och moral. Det krävs av honom att han visar att han är varse de risker som ligger i att tala för religiös legitimitet,[1233] och svarar på den kritik han får möta eftersom själva det sätt på vilket mänskliga rättigheter förankras inom ramen för olika religioner, som vi sett, kan få djuptgående följder för hur de förstås.

Jag tänker mig att det är mot en exklusiv religiös hållning som Bielefeldt för egen del framhåller det han kallar ett hermeneutiskt, kritiskt reflekterande över historia och tradition/position.[1234] Den förra hållningen leder till en essentialisering som jag tidigare har kritiserat. För våra ögon målas en bild upp av kulturer och religioner som öar mellan vilka inga broar kan bryggas på dialogens väg. Diskussionen är avslutad när kortet "uppenbarelse" är spelat – för att parafrasera Dworkin. I det förra avsnittet konstaterade jag likväl, att såväl den katolska som andra kyrkor har motiverat ett engagemang för mänskliga rättigheter som ett uttryck för den egna trosövertygelsen, och att det globaletiska projektet kan förstås i detta ljus. Det är därför inte överraskande att en viss, åtminstone initial, skepsis kan påträffas. Till exempel Bielefeldt pekar på en fara med försök av s.k. intern legitimering:

> Es ist jedoch problematisch, wenn die Inkulturation der Menschenrechte in kulturalistische Exklusivitätsansprüche umschlägt, wie sie sich aus einem unkritisch-teleologischen Geschichtsdenken nahelegen mögen. Im Blick zurück in die Geschichte kann man der Versuchung erliegen, allenthalben Kontinuitäten und Linien zur Moderne hin zu entdecken und den Fahrplan der Geschichte bis in die Urquellen zurückzuverfolgen.[1235]

Det Bielefeldt understryker är, att vi ständigt måste hålla historiens villkorlighet (die Kontingenz der Geschichte) för ögonen för att undgå de kulturessentialistiska ten-

---

[1232] Jfr t.ex. Abe 1993, 111, 128–129, och dennes diskussion av begreppen helighet och det mänskliga inom buddhismen.

[1233] I slutet av det förra avsnittet redogjorde jag för resultaten av den analys jag i kapitel 3 genomförde av Küngs tänkande på denna punkt.

[1234] Bielefeldt 1998, 148–149. Jfr Arkoun 1993, 64.

[1235] Bielefeldt 1998, 127.

denser som även jag har velat ta avstånd ifrån.[1236] Jag menar att vi kan finna grund för ett sådant avståndstagande i Küngs argumentation eftersom han genomgående framhåller och relaterar sitt tänkande kring moral till en föreställning om verkligheten som betingad. Vi kan även utläsa en motsvarighet till Bielefeldts och andras kritik av ett deduktivt tänkande vad gäller mänskliga rättigheter i bl.a. Küngs kritik av klassiskt katolskt natulagstänkande. Vi bör, så Bielefeldt, fundera över relationen mellan tradition och mänskliga rättigheter med utgångspunkt i den tid vi lever i. Det som ett sådant perspektiv kan främja, är bl.a. en öppenhet om att ett bejakande av mänskliga rättigheter inom ramen för de kristna kyrkorna har ägt rum via en delvis plågsam läroprocess, vilket Bielefeldt menar att man inte alltid är villig att erkänna. Samtidigt är det fallet, att:

> Erst in der selbstkritischen Offenlegung dieser Lerngeschichte, im Verlauf deren sich traditionelle christliche und kirchliche Positionen zu Menschenrechten fundamental verändert haben, entsteht zugleich die Offenheit für mögliche neue Lernerfahrungen. Diese prinzipielle Offenheit wiederum ist die Voraussetzung für ein ernsthaftes Menschenrechtsgespräch mit Menschen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen, die ihre eigenen – vielleicht ähnlichen, vielleicht aber auch ganz anderen – Lernerfahrungen im Umgang mit der Moderne einbringen können.[1237]

Dessa tankegångar menar jag att är förenliga med Küngs tankar kring dialog, så som jag har presenterat och analyserat dem i avsnitt 3.6, varför dennes projekt möjligtvis kan ge prov på ett sätt att motverka att en religiös förankring slår över i ett ofruktbart exklusivitetstänkande.

En kritik som jag inte desto mindre vill nämna i detta skede, och som vi återfinner hos bl.a. Huber, är att Küng egentligen inte tar mångfalden på tillräckligt stort allvar. Küng antas kräva enhet i alltför stor utsträckning, samtidigt som de som berörs mest av orättvisorna i världen utesluts från samtalet. Huber, liksom andra kritiker, pekar på ett elitistiskt drag i den utformning den interreligiösa dialogen har tagit sig och förespråkar för egen del (frågan är hur mycket det är egna intressen som ligger i bakgrunden av kritiken) en dialog ”nedifrån”.[1238] Jag har genom denna avhandling inte

---

[1236] Bielefeldt 1998, 127–128.

[1237] Bielefeldt 1998, 128–129. För en överblick över försök å reformorienterade liberala muslimers sida att visa på öppningar mot ett fruktbart medlande mellan islamsk tradition och mänskliga rättigheter se Bielefeldt 1998, 140–144.

[1238] Huber 1993c, 72, 77–78; 1993d, 18; 1994, 37, 44–45. Jfr Knitter 1994, 150, 152–159. Se även Weizsäcker 1994, 57, som frågar hur stor skillnaden mellan Huber och Küng är på denna punkt. Se även Kuschel 1993a, 20–21, för en kritisk kommentar till Huber. Huber hävdar att de mänskliga rättigheterna måste vara öppna för olika former av ”Begründung”. Huber 1993c, 79; 1993d, 18; 1994, 38. Detta är dock något Küng talar för och är ute efter att synliggöra i sin diskussion om *human rights law*

velat gå in i en diskussion om hur en interreligiös och –kulturell dialog *de facto* praktiskt utformas och innehållsligt bestäms, utan snarare velat studera var ett sådant samtals potential ligger och hur Küng argumenterar för dess möjlighet. Men det är säkert skäl att ta Hubers kritik på allvar som ett allmänt konstaterande om att samtalet, beroende på hur den utformas, i högre eller lägre grad kommer att marginalisera vissa röster och att Küngs projekt eventuellt inte lever upp till de egna målsättningarna på denna punkt. Ty i Küngs produktion finner vi upprepade konstateranden om att det vore önskvärt att den globaletiska dialogen försiggick på olika samhälleliga plan och inom olika sektorer av det nationella och internationella samfundet[1239].

Det som synbarligen är en risk, är att vissa röster ges mer utrymme än andra när det gäller att förstå vad det innebär att mänskliga rättigheter ges religiösa förtecken. Vi måste alltså i försiktighetens namn sätta ett frågetecken efter de slutsatser som dras i dialogen. Eller snarare, förstå dem som uttryck för ett perspektiv på relationen mellan mänskliga rättigheter och en viss religion. Detta är förenligt med den tanke som följt mig genom avhandlingen och som går ut på att det råder en ständig kamp om tolkningsföreträde i olika mänskliga sammanslutningar. Det råder heller ingen enighet om vad t.ex. den islamska lagen säger.

> An additional problem affecting all Islamic human rights models is the lack of consensus on the interpretation of the shari'a. This accounts for substantial differences among the Islamic models. Above all, it leads to legal uncertainty. Because the extent of rights restrictions depends on the interpretation of shari'a rules, which varies according to legal schools, ideologies, and personal opinion, it is highly unpredictable.[1240]

Vad bör vi dra för slutsatser av denna diskussion? Flera frågor kan ställas till Küng bl.a. i fråga om hur långt det är realistiskt att tänka sig att de mänskliga rättigheternas legitimitet och förverkligande kan stödjas genom att man öppnar den parentes som har satts kring de mänskliga rättigheternas eventuella religiösa grunder.[1241] Trots att vi sett att han vill hävda att det finns allmänmoraliska föreställningar som kan bilda grund för ett tal om mänskliga rättigheter över religionsgränser, så kan de moraliska/etiska likheter som vid en första anblick framstår som självklara, vid en interreligiös jämförelse visa sig vara allt annat än detta när vi i detalj börjar studera

---

legitimitet. För en idé om var Hubers sympatier ligger, se Huber 1993b, 20; 1994, 44; Gerle 1995, 206–207.

[1239] Se t.ex. Küng 2002c, 11–13, där han t.ex. identifierar utbildning i skolor som ett arbete "von unten". Samtidigt vill han uppmuntra ett arbete "von oben". Via nationella och internationella organisationer och institutioner kan det globala ethos främjas på ett politiskt och ekonomiskt plan. Här tänker han sig att deklarationer av olika slag kan spela en central roll.

[1240] Brems 2001, 289.

[1241] Jfr Henriksen 1999, 166.

deras innebörd. Dessa föreställningar existerar ju, liksom Küng även konstaterar i t.ex. avsnitt 3.3, inte i ett vakuum. Föreställningen om att människan har ett värde är exempelvis innehållsmässigt knutet till olika föreställningar om vad som är att betrakta som ett meningsfullt liv. Detta har följder för den ställning man kan tänkas tillskriva mänskliga rättigheter inom ramen för olika traditioner, och även det subjekt (individer eller kollektiv) de primärt kopplas till.

Kritik av detta slag tangerar det som Heiene i slutet av det förra avsnittet pekade på som ett problem med Küngs resonemang. Nämligen att denne inte mer ingående förklarar hur vi ska ställa oss till olika religioners egna tolkningar av mänskliga rättigheter och av vad det innebär att människan har ett värde, eller gränserna för en legitim mångfald, dvs. hur vi skall bemöta pluralismens problem. Men Küng pekar ut en väg. Han uppmanar företrädare för olika religioner att fundera över det sätt på vilket den egna traditionen utgör ett stöd för mänskliga rättigheter och på vilka punkter den brister, vilket torde ge anledning till en omprövning av den egna positionen. Küng nämner särskilt kvinnors och oliktänkares rättigheter som problemområden när vi har att göra med religion.[1242] Hans argumentation följer här det allmänna mönstret för den globaletiska diskussionen och visar, liksom jag ovan antytt, upp vissa likheter med Bielefeldts position i frågan.

Jag vill återknyta till kapitel 3.5 och analysen av Küngs globaletiska diskussion. Küng gör ett försök att exemplifiera den där presenterade förståelsen av förhållandet mellan en elementär och en differentierad moral på praktiken av barnaga som ånyo leder oss att stanna upp vid exemplet om rätten till fysisk integritet. Han menar att det att man inte får misshandla (quälen) barn hör till den elementära moralen inom olika kulturer. Men bedömningen av när kroppslig aga/straff övergår i misshandel skiljer sig åt. Här spelar kulturella, politiska och religiösa faktorer in. Küng menar ytterligare att det vore ett uttryck för kulturimperialism att t.ex. införa de seder som är

---

[1242] Küng & Moltmann 1990, 92. I tidskriften *Concilium* 2/19990 med titeln "Ethos der Weltreligionen und Menschenrechte" görs ett försök att diskutera dessa frågeställningar via bidrag av företrädare för buddhism, hinduism, Islam, judendom och kristendom. Küng ser dock sitt globaletiska program som ett s.k. idealtypiskt program. Inom alla världsreligioner brister man enligt honom i förverkligandet av mänskliga rättigheter och det råder konflikt mellan en specifikt religiös etik och en allmän human etik. PW, 88. Samtidigt är han övertygad om att vi i framtiden kommer att få uppleva att de stora religionerna i högre grad än hittills erkänner det omoraliska med krig, samt värnandet av de mänskliga rättigheterna, liksom kvinnors emancipation och förverkligandet av social rättvisa som centrala humana åligganden. PW, 117. Jfr Arkoun 1993, 65, som bl.a. konstaterar att flera islamska samhällen i sin rättsordning har skrivit in en princip om att mänskliga rättigheter skall respekteras. "Die Schöpfer der Verfassungen in den islamischen Ländern haben alle (...) versucht, den Islam mit der modernen Gesetzgebung zu versöhnen. Folglich müßte also in jedem einzelnen Fall untersucht werden, welches die Differenzen, die Herausforderungen, die Errungenschaften, die Verzögerungen bzw. die Brüche mit dem Islam sind und worin die Kontinuität besteht. Diese Entwicklung ist noch lange nicht zu Ende."

specifika för Singapore i San Francisco, och tvärtom.[1243] Küngs argumentation hade vunnit på att utvecklas mer. Inte minst med tanke på att hans val av exempel är betänkligt. Hoppe kommenterar exemplet genom att säga att det att man väljer att kalla något för ”barnmisshandel” redan i sig ger uttryck för en negativ sedlig bedömning. Att i detta fall tänka sig att det identifierade fenomenet överhuvudtaget skulle tillåtas är otänkbart.[1244] Jag skall utveckla denna grundläggande tanke i avsnitt 4.3.3 och 4.4, då den enligt min mening problematiserar en förståelse av moral där värden och normer uppfattas som frikopplade från mänskligt liv och språk, varav bl.a. följer att man tänker sig att det går att jämföra olika seder och bruk för att se om de stämmer överens med det vi hävdar att är moraliskt godtagbart, eller kommer till korta i ljuset av t.ex. mänskliga rättigheter.

Men om man bortser från de anspelningar ordvalet i sig ger upphov till, så kan Küngs försök att visa på det berättigade i att i teorin skilja mellan en elementär och en acceptabel differentierad moral tjäna som ett exempel som tangerar frågeställningar som vi även stöter på i den människorättsliga diskussionen (2.1.5). Frågan om vad som vore barnaga, var gränsen går mellan att fysiskt tillrättavisa och misshandla ett barn, samt huruvida det alls är tillåtet att s.a.s. använda fysiska medel i syfte att säga till ett barn visar på ett belysande sätt på svårigheterna med att enas om och uppställa klart definierade allmängiltiga kriterier för när något skall räknas som ett brott mot en mänsklig rättighet eller inte.[1245] Förverkligandet av mänskliga rättigheter tillåts till viss del ta sig olika uttryck. En omdömesmarginal lämnar (inom vissa av det internationella samfundet fastslagna gränser) utrymme för differentiering och kulturell känslighet vid tolkningen av i vilken mening en rättsnorm i praktiken binder en enskild stat. Samtidigt antar man att det finns gränser för vilka tolkningar som är acceptabla om vi fortfarande skall kunna säga att samma rättighet implementeras. Bejakandet av mångfald kopplas alltså samman med ett betonande att den specifika rättighetens essens inte får undermineras.

[1243] WW, 137. Ett liknande försök att exemplifiera vad det betyder att den praktiska tillämningen av en människorättsnorm tillåts ta sig olika uttryck, finner vi hos An-Na’im. Hans diskussion rör sig bl.a. om hur vi skall förstå stympstraff. An-Na’im 1991b. An-Na’im tillvägagångssätt i det fallet verkar närma sig det pragmatiska sätt att tolka sharî'an som Bielefeldt menar att vi inte får överskatta vad gäller dess möjligheter att närma Islam till moderna rättsföreställningar och mänskliga rättigheter. Bielefeldt 1998, 137–140. Se även Bielefeldt 1998, 142–143, för en diskussion av An-Na’ims läsning av Koranen.

[1244] Hoppe 1997, 412–413. Termen i sig ger alltså uttryck för ett moraliskt ställningstagande på ett sätt som t.ex. ordet ”aga” inte gör. Samtidigt kan vi se att inkorporering av ett förbud mot barnaga i svensk lagstiftning har förändrat människors attityder i riktning mot att aga uppfattas som kränkande behandling även i en icke-juridisk mening. Hertzberg 2005.

[1245] Det som dock brukar tas som en självklarhet är att det kan röra sig om en människorättskränkning ifall den part som på ett otillbörligt sätt tillrättavisar ett barn företräder en offentlig myndighet. Jfr t.ex. Brieskorn 1997, 127. Jfr avsnitt 4.2.1.1 (och 4.2.1.2) och frågan om ett individuellt straffrättsligt ansvar.

Detta vill jag relatera till bl.a. det dokument som jag nämnde i avsnitt 2.1.4 och som följde som ett resultat av världskonferensen om mänskliga rättigheter i Wien år 1993. I paragraf I,1 erkänner de undertecknande staterna de mänskliga rättigheterna och grundläggande friheterna som världsvida. Samtidigt understryker man i paragraf I,5 att nationella och regionala särdrag och olika historiska, kulturella och religiösa förutsättningar inte får förbises när rättigheterna implementeras. De mänskliga rättigheterna tillkommer alltså en allmän giltighet, men vid förverkligandet av dem måste hänsyn tas till regionala, traditionella och nationella omständigheter.[1246] Det faktum att den sociala verkligheten ser olika ut i olika delar av världen, vilket i sin tur inverkar på hur de mänskliga rättigheterna (kan) implementeras, behöver inte nödvändigtvis betyda att de bagatelliseras eller relativiseras. Men det jag har argumenterat för i kapitel 2 är att ett efterföljande av normerna verkar vara beroende av vissa ekonomiska, politiska och samhälleliga förutsättningar.[1247] Jag återkommer till detta senare, varvid jag argumenterar för att det inte här behöver röra sig om ett antagande som pekar i en relativistisk riktning, om vi så vill kalla det. Förvisso har jag genom denna avhandling via en språkfilosofisk infallsvinkel pekat på att talet om mänskliga rättigheter inte har ett så självklart innehåll som vi i regel troligen föreställer oss att *human rights law* förkroppsligar. I den meningen är det inget oviktigt konstaterande Küng kommer med när han hävdar att det sätt på vilket det globala ethos (och därmed mänskliga rättigheter som en del av detta) förverkligas i viss mening är avhängigt av den specifika tradition i vars språk det kläds. Men jag menar inte att vi härmed öppnar oss för en diskussion där rättens ändå i någon mån rätt stabila ramverk övergår i ett tillstånd av ytterlig osäkerhet.

Küngs argumentation ovan, liksom genom kapitel 3, pekar på att även han gör en skillnad mellan en relativistisk och en pluralistisk position när det gäller mänskliga rättigheter. Frågan är hur vi skall begreppsliggöra denna skillnad. Hoppe konstaterar i en analys av Küngs projekt att det finns behov av ett s.k. differenskriterium på basis av vilket man kunde avgöra gränserna för legitim moralisk/etisk pluralitet.[1248] Även

---

[1246] Czempiel 1996, 908; samt avsnitt 2.1.5. Jag vill exemplifiera detta kort genom att lyfta fram hur en av de människorättsteoretiker som jag hänvisat till i detta avsnitt föreställer sig detta. Brems skiljer mellan krav på flexibla tolkningar av mänskliga rättigheter som lämnar utrymme för en implementering av rättigheterna som tar kulturella, ekonomiska och politiska särdrag i beaktande, och krav på förändring av människorättsliga standarder. I det senare fallet vill man även att diversiteten kommer till uttryck på det globala planet, och inte enbart på det ”plan som utgörs av konkreta standarder”. Det kan röra sig om omformulering av vissa rättigheter, av kataloger av rättigheter och de rättigheter som skall ingå, av vad som skall uppfattas som de kriterier på basis av vilka en rättighet legitimt kan begränsas, liksom erkännandet av individuella och kollektiva förpliktelser etc. Krav på flexibilitet rör däremot tolkningen av olika begrepp samt ”the role of contextual elements in the solution of conflicts between rights and in the balancing between a right and a legitimate ground for its restriction.”. Brems 2001, 293. Jag frågar mig hur vattentät skillnaden mellan att tolka och att omformulera är.

[1247] Se även t.ex. Czempiel 1996, 909.

[1248] Hoppe 1997, 413.

när det gäller mänskliga rättigheter föreställer han sig att någon slags kriterier vore lösningen på det problem som följer av att det inte entydigt går att dra upp gränsen mellan en legitim utläggning, tolkning och en kränkning.

> Ein produktiver Umgang mit der Kontroverse um Universalität oder Partikularität müßte mit der Frage einsetzen, ob es unbeschadet des universalen Geltungsanspruchs der Menschenrechte ein Spektrum legitimer kultureller Differenz in der konkreten Realisierung des menschenrechtlichen Anliegens geben kann – und was die Kriterien wären die (legitime) Differenz von (illegitimen) Verletzungen der Menschenrechte unterscheidbar machen.[1249]

Jag finner dessa Hoppes tankar problematiska och kommer att argumentera mot föreställningen om att vi på basis av något slags allmänna kriterier kan avgöra det moraliskt acceptabla ur människorättsligt perspektiv i avsnitt 4.3.3 och 4.4. I en liknande riktning som Hoppe verkar även t.ex. Kuschels tankar gå.

> Hinzu kommt: Für die Zukunft wird der *interreligiösen Forschung und interdisziplinären Zusammenarbeit* (Religionswissenschaften, Theologie, andere Human- und Sozialwissenschaften) eine große Bedeutung zukommen. Ausgelotet werden muß die Frage, wie weit der Konsens über Menschenrechte und Menschenwürde gerade bei *materialen ethischen Fragen* geht. Denn große ethische Problemkomplexe – von der Genetik über die Ökonomie und Medizin bis zum Atom und zur Ökologie – sind bereits eine gemeinsame Herausforderung an alle Weltreligionen. Die ethischen Grundprinzipen und das universale Ethos müßten von daher situationsbezogen appliziert und politisch konkretisiert werden.[1250]

Det är den sista meningen som jag framförallt vill ställa ett kritiskt frågetecken efter, då den verkar antyda en förståelse av moral som jag genom denna avhandling har velat problematisera. Jag har i avsnitt 3.7 presenterat ett sätt att förstå det konkreta moraliska avgörandet som inte gör moral till något yttre i förhållande till den enskilda moraliska personen, men samtidigt pekar utöver det konkreta skeendet, och

---

[1249] Hoppe 1998, 297. Samtidigt finner jag hos Hoppe tankar som pekar i riktning mot ett perspektiv på moral som på ett annat sätt intimt förknippat med de situationer i vilka vi som människor konfronteras med och reagerar på våra medmänniskors lidande. ”So betrachtet, stellen sich die grundlegenden sittlichen Fragen, die für praktische Optionen des moralischen Subjekts entscheidende Bedeutung gewinnen, ursprünglich in der direkten Konfrontation mit Situationen, denen gegenüber die Perspektive des unbeteiligten Beobachters nicht angemessen wäre. Erst wer durch die Not eines anderen ‚sehend' geworden ist, wird des Ernstes der moralischen Frage gewahr. (---) Wenn daher die Konfrontation mit dem Leid und denen, die es erdulden müssen, eine sowohl fundamental-ethische wie –theologische Schlüsselsituation bedeutet, dann müßte dies zugleich eines der zentralen Themen für jeden interkulturellen und interreligiösen Dialog darstellen – wenigstens dann, wenn dieser ausdrücklich auf die Gewinnung einer konsensfähigen Basis für ein globales Ethos gerichtet ist.“ Hoppe 1998, 297–298.

[1250] Kuschel 1993c, 213.

presenterar en förståelse av de element som Kuschel nämner, moraliska normer och kontext. Küngs förhoppning om en moraliskt förpliktande förklaring parallell till UDHR riskerar däremot, trots hans bedyranden om det motsatta, att rikta blickarna i fel riktning. Bort från det mänskliga ansvariga subjektet (det som ”ethos” enligt Küng hänsyftar på, nämligen en sedlig grundhållning) som handlar utgående från det meningssammanhang hon utgör en del av men på ett självständigt sätt, och mot reglerna som objektiva och absoluta storheter. Risken är då åter att religion missförstås som en täckmantel för mänsklig heteronomi. Ty det som diskussionen i detta kapitel visar, och vilket jag även kom fram till i analysen av Küngs förestående av moral i kapitel 3, är att en fokusering på regler riskerar att förvränga vår förståelse av begreppet moral, och i det aktuella fallet även dess koppling till begreppet religion.

I medvetenhet om förställningen om att de ”neutrala” mänskliga rättigheterna egentligen utgör en täckmantel för västerlandet som döljer imperialistiska strävanden av politisk men även ”moralisk” art (i det att en modell för samhällsliv och en människosyn skall exporteras) kan jag förvisso delvis instämma i rädslan av att för nära koppla ihop rätt och ”moral” i fråga om begreppet mänskliga rättigheter.[1251] Küng har en framställning där inte bara han själv glider, utan där diskussionen riskerar att bli snedvriden och kritikerna kanske missar det som är hans grundläggande poänger. Eftersom jag ser sådana tendenser i diskussionen har jag valt att i detta avsnitt ta upp kritiken, medan jag väljer att mer utförligt utveckla min egen ståndpunkt med beaktande av Küngs goda ansatser i avsnitt 4.3.3 och 4.4. Jag vill hävda att hela diskussionen gör moral till något yttre och att diskussionen i viss mening kretsar kring ett skenproblem. Det handlar inte om att diskutera för eller emot moralisk universalism/absolutism (moraluppfattningar är inte relativa utan absoluta) alternativt relativism, en sådan frågeställning kopplad till en diskussion kring de mänskliga rättigheternas giltighet leder oss på fel spår ifall vår önskan är att förstå moralens roll i relation till rätten.

> De här debatterna är, tror jag, ett uttryck för den juridiska modellens dominans i vårt tänkande kring moralen. Modellen leder oss att ställa frågor som, vill jag hävda, i grund och botten är obegripliga och som fördunklar föremålet för våra undersökningar.
>
> Tanken på moralen som ett system innebär att man kan ställa sig frågan om en given regel ingår eller inte ingår i systemet (vare sig man tänker sig att det existerar ett enda system eller att olika människor eller samhällen omfattar olika system) – på samma sätt som man kan fråga sig om ett givet stadgande ingår eller inte ingår i den gällande lagstiftningen i ett land; förvisso finns det gränsfall

[1251] Det ”moraliska” projektet bildar sen i sin tur den fina fasaden för de mer grundläggande maktpolitiska målsättningarna. Rethmann 2001, 14.

> och tolkningsfrågor när det gäller vilka lagar som är i kraft, men själva *frågan* är problemfri. Denna föreställning är (…) i själva verket ohållbar.[1252]

Tillvägagångssättet har även den risken att så snart vi tycker oss ha funnit och förmått formulera grunden för mänskliga rättigheter i t.ex. en viss religion, så riskerar vi en essentialisering som omöjliggör den kritiska roll talet om mänskliga rättigheter har som moraliskt tal. De betingade mänskliga formuleringarna stelnar, samtalet avstannar. Detta har jag med stöd av andra hävdat att är en fara med en naturrättslig modell, och faran kan med fördel även läsas in i försök att på ett ”synbarligen naturrättsligt influerat” sätt söka efter överensstämmelser mellan de mänskliga rättigheterna och olika ”religiösa och etiska system - en objektiv moral”.

För att avslutningsvis återvända till Küng, så blir det inte klart hur man enligt honom skall ställa sig i de fall då det inte är uppenbart hur det som slagits fast i folkrätten i form av en människorättsnorm kan förankras inom ramen för en viss religion. Frågan om juridisk kontra moralisk giltighet ställs då på sin spets. Förfaller den juridiska giltigheten när detta slags legitimitet saknas? Det är tydligt att Küng i avsaknad av uppenbar moralisk giltighet fortsättningsvis vill hävda en rättighets juridiska giltighet. Detta kan verka som legalism, men frågan är om det finns något rimligt alternativ till denna position. Alternativet vore en uppluckring av allmänna spelregler på folkrättens område, som att fördrag är bindande och att eventuella dubier man har måste ta sig uttryck i att man reserverar sig i relation till vissa delar av ett fördrag i det skede då man ratificerar detta. Jag tror vidare att vi bör återkalla i minnet den viktiga distinktion som kan göras mellan legitimiteten hos ett rättssystem som helhet, och legitimiteten hos enskilda normer. Jag vill hävda att en pågående diskussion om enskilda rättsnormers giltighet enbart är begriplig mot den bakgrunden att man erkänner legitimiteten hos rättssystemet som sådant som de ramar inom vilka det demokratiska samtalet är möjligt och kan bli fruktbart.[1253] I avsnitt 4.4 återkommer jag till frågan om legitimitet. Jag funderar kring språkspels gränser och möjligheten av ”gränsöverskridande” samtal. Bland annat sätter jag då Küngs tankar i relation till tankar jag finner hos An-Na’im och Taylor. I det följande vill jag ta ett första steg mot att sammanfattande formulera min förståelse av den problematik som varit föremål för mitt intresse i avsnitt 4.3, och i avsnitt 2.2 och 2.3.

[1252] Hertzberg 2005, 210.

[1253] Därtill kan vi, för Küngs del, finna underlag för föreställningen att *human rights law* förkroppsligar något slags allmänna värden vilka backas upp på bred basis, vilket föranleder en kritisk granskning å den berörda religionens sida. Jfr George, W. P. 1996, 368–369, Twiss 1998, 162.

4.3.3 Hur begreppsliggöra relationen religion-moral-rätt?

Vad är de mänskliga rättigheternas *roll* i den värld som präglas av religiös och värdemässig mångfald? När frågan ställs så, och det gör den inte sällan, riskerar vi att fokusera våra ansträngningar på att förstå hur mänskliga rättigheter (*human rights law*) kan finna sin plats *trots* mångfalden. Vi kommer att operera med olika självständiga storheter, t.ex. UDHR och en religiös urkund, där avstånden inte sällan kräver en anmärkningsvärd insats för att överbryggas. Den fråga jag i denna avhandling velat ställa är istället hur vi kan begreppsliggöra, förstå *förhållandet mellan* rätt, moral – och religion i fråga om talet om mänskliga rättigheter. Det är inte så att det gäller att skapa en relation, frågan är hur vi skall förstå den relation som finns. Låt mig börja med att kort resumera några av Küngs huvudpoänger.

Jag tolkar Küngs projekt Weltethos på följande vis rörande dess relation till begreppet mänskliga rättigheter. Idén om mänskliga rättigheter, så som det lagts ned i FN-stadgan, UDHR och senare människorättsliga dokument på global och regional nivå, har trots vittgående rättslig institutionalisering inte undgått att bli ifrågasatt. Man har bl.a. tvivlat på att det internationella samfundet kan förenas kring ett antal normer – delvis i rättsligt bindande form – som ytterst borde ge uttryck för det som är av oförytterligt värde för mänsklig existens, och som människor i alla kulturella och sociala sammanhang därmed borde kunna igenkänna som artikulationer om det egna livet. Trots att man åberopat sig på en viss livsåskådnings eller religions värdeföreställningar för att legitimera ett avståndstagande från exempelvis en viss mänsklig rättighet, med hänvisning till att rättsnormen i fråga inte har något underlag i den specifika ”moraliska” kontexten, så görs även försök att visa det motsatta. Man pekar på att det i viss utsträckning är möjligt att enas om det som är grundläggande för mänsklig existens (1.1, 2.1.1).

Küng återfinns i detta senare läger med sitt antagande om att det ”existerar” allmänna humana värden som det gäller att betona i ett försök att befrämja mänskliga rättigheter i alla sammanhang. Han riktar sig med sin appell speciellt till världsreligionerna och hävdar att de rymmer föreställningar om grundläggande värden, normer och dygder vilka på olika sätt vinnlägger sig om människans värde, om hennes ”mänsklighet”. Det går därför att förstå Küngs projekt som ett försök att internt rättfärdiga mänskliga rättigheter genom att visa på att olika traditioner stöder dem. En bakomliggande tanke är att människors sätt att handskas med moraliskt brännande situationer står i förbindelse med det sammanhang de som personer ingår i, och de värdeföreställningar som här är förhärskande. Küng menar att religioner ofta har betydelse för det moraliska subjektets förhållningssätt och påverkar dess syn på vad som är rätt och gott. Detta får samtidigt inte, liksom vi sett, uppfattas som ett omyndigförklarande av individen.

Jag finner det viktigt att Küng i sin argumentation pekar på den faktiska roll religionen kan spela i en människas liv och understryker att det gäller att inte underskatta

eller förbise en religiös eller etisk livsåskådnings betydelse för hur människan förstår sitt moraliska handlande. Küng vill visa på hur religion och moral samverkar och att detta kan och bör tas i beaktande när vi diskuterar mänskliga rättigheter och deras legitimitet. Küng försöker även i sin teologiska argumentation peka på strukturer som öppnar för en interreligiös dialog till gagn för bl.a. de mänskliga rättigheternas legitimitet. Jag förstår därför Küngs globaletiska diskussion som ett inlägg i en debatt kring hur man på ett fruktbart sätt kan förstå relationen religion – moral – rätt.

Liksom vi sett i tidigare delar av detta kapitel är det dock inte så att bl.a. ett projekt som Küngs skulle peka på helt nya dimensioner hos människorättsbegreppet. Detta leder teoretiker, och jag skall här hänvisa till Henriksen, att kritiskt fråga sig vari – om överhuvudtaget – det globala ethos' bidrag består, ifall vi antar att de mänskliga rättigheterna har såväl juridisk som moralisk status. Henriksen konstaterar att Küngs grundläggande idé är att göra bruk av religionernas motivationskraft samtidigt som man håller fast vid vissa grundläggande etiska normer. Han menar att Küngs globala ethos kunde ses som ”luftige goder” och abstrakta idéer. Han ger likväl Küng rätt i att religionen bildar en viktig bakgrund för etiken, och han understryker det intressanta i att denne vill öppna den parentes som i relation till de mänskliga rättigheterna har satts kring religiösa överbevisningar. Küng tänker sig, liksom jag vid flertalet tillfällen har konstaterat, att religionerna kan vara fruktbara i mötet med dagens problem och bl.a. ge ett positivt bidrag när det gäller att främja mänskliga rättigheter.[1254]

Personligen verkar Henriksen vara inne på samma spår som Huber. Denne föredrar en utvidgning av *human rights law* framom en kompletterande förklaring om ett globalt ethos alternativt mänskliga plikter. Visserligen menar Henriksen att det gäller att vara medveten om gränserna för de mänskliga rättigheternas räckvidd, men han ser hellre att man främjar iakttagandet av mänskliga rättigheter i sig än en kärnmoral som s.a.s. stödjer dem. Rättigheterna är det bästa instrumentet när det gäller att lösa vissa av de problem som mänskligheten står inför idag. De kunde fungera som den gemensamma referenspunkt som ett interreligiöst möte vore betjänt av på vissa om-

[1254] Henriksen 1999, 166. Se även George, W. P. 1996, 360; ”After discussing briefly the current split between *religious* ethics and international law, and thus the presumption that international law cannot really capture what the parliament [of the World's Religions] was aiming at [in its declaration ”Towards a Global Ethic”], I will present several reasons why, on the contrary, international law ought to be considered integral to the effort of theologians, scholars of religion, and religiously committed persons and communities to formulate and implement an ethic that is truly global.”

råden där samverkan behövs. Rättigheterna är mer ”religiöst neutrala” och adresserar konkreta missförhållanden, det konkret onda.[1255]

Jag håller med Henriksen om att Küngs argumentation ibland framstår som aningen oklar, som inte tillräckligt detaljerad – ja, ibland kan man t.o.m. fråga sig om den inte visar tecken på att kunna bli självmotsägande. Jag vill dock i denna avhandling samtidigt ifrågasätta rättigheternas förmenta neutralitet i moraliskt, och därigenom även i förlängningen i religiöst hänseende i den utsträckning som religionen utgör ett element i det sammanhang i vilket en handling framstår som meningsfull. Jag anser att det inte rör sig om ett antingen – eller här. Även begreppet mänskliga rättigheter, så som det tar sig uttryck i människorättsliga dokument, öppnar sig till viss del för tolkningar som är känsliga för de moralföreställningar som präglar det sammanhang i vilket ett rättighetsanspråk talar in. Utöver att detta är en nödvändighet i det att lagen inte i detalj kan förutse alla de situationer som den måste ta ställning till, så menar jag, med stöd av andra kommentarer, att denna tolkningsmarginal kan stödja rättighetens i fråga legitimitet. Men utöver den/de mekanismer som rätten själv erbjuder ser jag inget problem i att komplettera diskussionen kring begreppet mänskliga rättigheter och dess legitimitet med en utomrättslig diskussion så som Küng också vill göra. Han är därtill inte ensam om att ta ett sådant initiativ.[1256]

Küng anser vidare att de etiska normer och principer som blir aktuella i det globala ethos kunde fungera som en bas för *human rights law* och bidra till att fördjupa och konkretisera den.[1257] Jag är böjd att hålla med honom om att det lönar sig att fundera över om den moraliska uppmaningen till medmänskligt ansvar och solidaritet med medmänniskan kommer tillräckligt klart till uttryck och med en tillräckligt motiverande kraft genom *human rights law* formuleringarna.[1258] Eller förblir appellen möjligtvis så otydlig och abstrakt att individer inte nödvändigtvis identifierar den som riktad just till dem? Jag frågar mig vidare om vi tar fel ifall vi föreställer oss att *human rights law* uttömmande beskrivit vad ansvaret inkluderar. Jag har genom avhandlingen ställt mig avvisande till deklarationen som *form* när man vill ringa in ett mänskligt moraliskt ansvarstagande. Och jag vill inte här ta ställning till huruvida det finns behov att skapa fler och mer specifika människorättsnormer. Därtill har jag i kapitel 2 varit noga med att göra en distinktion mellan ett rättsanspråk på det som sägs i *human rights law* (*de iure*), och den faktiska rättighet (*de facto*) man kan åtnjuta. Jag har

---

[1255] Henriksen 1999, 166–167. Jfr Noichl 1994, 42; Hoppe 1995, 326–327. Frågan är vad Henriksen förstår med religiös neutralitet. Troligen upprepas här den tanke som Lindholm gjorde gällande i avsnitt 4.3.2.1, nämligen att rättigheterna är neutrala visavi religionerna.

[1256] Såväl inom som utanför FN:s ramar finner vi projekt av sådant slag.

[1257] PW, 81, 87.

[1258] Jfr avsnitt 4.2.

vid upprepade tillfällen understrukit att avfattning av *human rights law* och nationell lag är ett steg i ledet att t.ex. främja frihet från tortyr, men att de aktörer, människor och grupper som bör uppmärksammas när det gäller att främja, respektera och skydda människors fysiska och psykiska integritet inte uttöms genom att vi identifierar det internationella samfundet och nationalstaten. Jag menar att det problem – om vi så vill kalla det – som såväl jag som Küng, om än på ett delvis annat vis, vill lyfta fram inte löses genom fortsatt kodifiering. Tvärtom följer det med och det finns ett fortsatt behov att diskutera de aspekter av människorättsbegreppet som rättsmetaforen (och det juridiska språket) inte förmår fånga in *just som rättsmetafor*.

Jag tror att man på denna punkt på ett särskilt sätt behöver diskutera den distinktion som Brieskorn gör mellan de motiv som ligger till grund för en människas engagemang för eller emot mänskliga rättigheter och vilka dessa rättigheter egentligen är.

> Für die Wahrheit eines Satzes is es unerheblich, aus welchen Motiven Menschen ihn strategisch einsetzen oder nicht. Es ist für die Wahrheit auch nicht entscheidend, ob sie Erfolg gehabt hat oder nicht. Ob eine Norm richtig ist oder was sie legitmiert, ist *eine* Frage, eine *andere* ist es, ob Menschen sie befolgen oder nicht.[1259]

Naturligtvis kan vi säga att sanningshalten hos en sats inte med nödvändighet är beroende av om majoriteten handlar på ett sätt som bekräftar den. Vi kan tänka oss fall där en allmänt omfattad praktik framstår som djupt omoralisk, t.ex. apartheid. Vi kan förvisso även hävda att så länge folk följer en viss rättsnorm, t.ex. en ordningsnorm, är det egalt om detta sker därför att man till fullo ställer sig bakom normen i fråga, därför att man är rädd för de sanktioner som följer om man bryter mot normen, eller av något annat ”strategiskt” skäl – så som Brieskorn vill hävda. Vi kräver inte att människor moraliskt ställer sig bakom en förordning om att man i stadstrafik måste begränsa sin körhastighet till 40 kilometer i timmen[1260]. Det vi förutsätter är att de handlar *lagenligt*, så att trafiken flyter lättare och antalet olyckor minskar. Men i citatet drar Brieskorn en rättsnorms giltighet och legitimitet över samma kam på ett sätt som avviker från det som jag har velat framhålla i denna avhandling. Det som jag vill hävda, och där jag menar att jag delvis kan stödja mig på Küng, är att legitimitet/moralisk giltighet och efterföljelse tvärtemot vad Brieskorn verkar hävda *inte* med nödvändighet *är oberoende av* varandra när mänskliga rättigheter kommer på tal. Anledningen till att jag finner att Küng och hans projekt med fördel kan diskuteras här, är att han inte enbart funderar kring begreppsparet rätt (mänskliga rättigheter)

[1259] Brieskorn 1997, 141–142.

[1260] Jfr Hertzberg 2005, 221. För Hertzberg utgör hastighetsbegränsningar ”betingat godtyckliga” bestämmelser, i det att vi inte kan hävda att det med nödvändighet är just 40 och inte t.ex. 50 kilometer i timmen som skall gälla. På denna punkt kan vi tala om ett visst godtycke, medan det inte på samma vis är godtyckligt att för hög hastighet i sig bestraffas. Hertzberg 2005, 221.

och moral, utan kopplar begreppet religion till denna ekvation som ett centralt begrepp, och här försöker komma till rätta med pluralismens problem i moraliskt hänseende.

Jag har vid upprepade tillfällen konstaterat att jag uppfattar ett tal om mänskliga rättigheter som människors försök att beskriva och reagera på situationer som man uppfattar att på något sätt förkroppsligar ett förhållningssätt som bryter gränsen för hur man kan förhålla sig till en ”människa”. Mänskliga rättigheter (som juridiska rättigheter) beskriver således inte ett gängse ”naturligt” rätt sätt att förhålla sig till medmänniskan i så hög grad som de, i situationer då skyddsnätet s.a.s. brister, försöker sätta fingret på problemet och artikulera det som tidigare kanske uppfattats som något självklart.[1261] Ty utan att förringa den roll normer kan ha när man försöker artikulerar sig om mänskligt samspel, så aktualiseras ett tal om något som en rättighet i den situation där relationer som i en eller annan mening upprätthåller livet har brutit samman. När de tysta förutsättningarna för att livet tillsammans skall fungera bryts och relationer blir destruktiva (vi har inga garantier för att våra relationer alltid kommer att vara konstruktiva) har vi ett behov att språkligt beskriva det som tidigare var outtalat. Därmed ifrågasätter jag inte betydelsen av rättsregler eller ett skyddsnät bestående av rättigheter som pekar på det som någon är berättigad till och motsvarande skyldigheter. Men det gäller att fundera över hur vi förstår dessa och vilken roll vi tillskriver dem.[1262]

Här, i fråga om talet om mänskliga rättigheter, har vi samtidigt inte enbart att göra med en strikt juridisk artikulation, ty – och för att ta fasta på en tanke hos Hertzberg – vissa handlingar som uppfattas som klandervärda artikuleras i lag på ett sådant sätt att det ges uttryck för ett avståndstagande som *de facto* är oberoende av om handlingen är kriminaliserad eller inte, t.ex. när något uppfattas som *diskriminering*.[1263] Jag vill förtydliga det jag här säger genom att återknyta till rätten till fysisk integritet, och

---

[1261] Vi har att göra med “koder” som styr mänskligt handlande som är så “naturliga” att vi tar dem för givna. Vi reflekterar inte över dem utan handlar ”spontant” på ett sätt som bekräftar dem. Om vi tillfrågas varför vi har handlat som vi gjort kan det vara väldigt svårt att svara genom att hänvisa till en regel eller princip som grund för varför vi har handlat som vi gjort. Vi kan säga att ”koderna” är ”tysta”. Ett annat fall där normer blir aktuella är när gemenskapen inte utgörs av den nära gemenskap som en familj bildar, utan en vidare gemenskap i vilken man inte kan sätta sin tillit till samma mekanismer som i den förra. Den senare gemenskapen utgörs av individer som är anonyma och fjärran i förhållande till varandra, medan individerna i den förra gemenskapen relaterar till varandra som barn och morföräldrar, kusiner etc. ”As it has become ever more common for people to find themselves in anonymous interactions of standardized types, the creation of standardized ’rights’ has acquired obvious utility.” Humbach 2001, 46.

[1262] Jfr avsnitt 3.4; Humbach 2001, 53. I avsnitt 4.4.2 skall jag återkomma till hur vi kan begreppsliggöra det moraliska i en konflikt där talet om mänskliga rättigheter kan utgöra ett element.

[1263] Hertzberg 2005, 210. Se även Forslund 2005, 111.

uttryckligen rätten till frihet från tortyr, och omänsklig och förnedrande behandling eller bestraffning. Låt oss säga att en NGO som Amnesty International genom en kampanj riktar världssamfundets ögon mot situationen i ett visst land. I detta land används tortyr systematiskt som förhörsmetod. Jag menar att vi måste fråga oss om vi verkligen vill hävda att detta handlande som organisationen fördömer enbart fördöms därför att handlingen ifråga är kriminaliserad och den berörda staten därför försummar sina juridiska förpliktelser (och här tar jag inte ställning till om förbudet mot tortyr vore internationell sedvanerätt eller av liknande tyngd [4.2.1.1]). Genom att beteckna något som *tortyr* pekar Amnesty International och dess medlemmar på att det handlar om något fördömligt oberoende av artikulation i ett juridiskt människorättsligt dokument.[1264]

Jag vill utveckla dessa tankar i avsnitt 4.4.2, eftersom de pekar bortom en relativistisk alternativt subjektivistisk moralförståelse. För detta avsnitts del vill jag mena att exemplet visar att människor gör bruk av ett tal om mänskliga rättigheter för att uttrycka att något moraliskt förkastligt har ägt rum eller är på väg att ske. Förvisso sätter folkrätten gränser för vilka kränkningar som kan artikuleras juridiskt, men jag menar att denna min läsning av människorättsbegreppet bekräftas av hur människor gör bruk av en människorättslig terminologi fast de strikt juridiskt sett kanske inte har något att falla tillbaka på med beaktande av de begränsningar som finns för vad som kan gälla som ett rättmätigt juridiskt anspråk. Jag menar att denna moraliska dimension kommer till uttryck både när en människa, eller flera, hävdar ett människorättsligt anspråk för sin egen del eller för någon annan människas del, och när någon genom sitt handlande bekräftar att man uppfattar att man har ett ansvar för sin medmänniskas rättigheter, t.ex. genom att påtala missförhållanden i polisväsendet genom det sätt anhållna brottsmisstänkta personer behandlas under förhör.

Exemplet visar att begreppen rätt och moral överlappar varandra språkligt i fråga om mänskliga rättigheter. I lagtext används ofta begrepp som i sig är moraliskt laddade[1265]. Det juridiska språket överlappar med ett vidare språksamfund, med det jag vill kalla ett vidare meningssammanhang. I båda fallen ovan, när någon tar ett ansvar och när någon gör gällande en kränkning för egen del, sker detta mot bakgrund av den tolkningsram som det sammanhang man är insatt i förser en med, socialt, religiöst etc. (2.3.3, 3.3, 3.4). När individen tar ett tal om mänskliga rättigheter i sin mun är legitimiteten i viss mening beroende av att den koppling, som jag ovan pekat på, och som Küng understyrker, finns. Och som jag sagt tidigare, de mänskliga rättigheternas legitimitet är ett svårfångat fenomen som (bl.a.) visar sig genom att människor sluter upp bakom dem.

[1264] Jfr Slotte 2005, 161–162.

[1265] Jfr Hertzberg 2005, 220.

> A moral action is seen as constituted by an internal relation between the agent, the action and the situation. Therefore, morality can not be conceived of in an external manner, as a theoretical framework of rules or abstract rational calculations. When something is considered legitimate, this always entails taking a personal stand.[1266]

När jag tar avstånd från t.ex. tortyr, rör det sig om ett ställningstagande i vilket jag som moralisk person är engagerad. ”Vår förmåga att tillämpa lagen eller rätta oss efter den är i de här fallen en aspekt av vår moraliska förståelse[1267].”

Därför är det inte godtyckligt vad som utgör mänskliga rättigheter på det viset att deras giltighet enbart vore en juridisk giltighet därför att de tillkommit på ett formellt riktigt sätt. *Human rights law* uttalar sig om flera s.k. paradigmatiska brott, utan vilkas omnämnande vi svårligen vore beredda att uppfatta en nationell rättsordning som en rättsordning som förbjuder de mest avskyvärda kränkningar mot människor.[1268] För tolkningen av *human rights law* som en sådan rättsordning talar det faktum att det som en gång upptagits som en mänsklig rättighet inte kan återkallas, ”avkriminaliseras” på internationell nivå. Jag vill dock hävda att vi inte i fråga om allt som det stadgas om i *human rights law* idag nödvändigtvis kan anta en omedelbar koppling mellan rätt och moral. Istället verkar grunden i hög grad vara primärt juridisk, som i fråga om alla människors rätt till betald semester. Därtill vill jag för tydlighetens skull hänvisa till avsnitt 4.2.1.1. Få människorättskränkningar inbegrips i den internationella straffrätten. Härav följer att få människorättskränkningar *de facto* uppfattas som i juridisk mening *kriminella* handlingar trots deras grymhet. Jag menar dock att det viktiga i detta avsnitt är att vi blir medvetna om att moral och rätt kan överlappa varandra språkligt, snarare än att ingående diskutera eventuella skillnader i karaktär hos ett nationellt och ett internationellt rättssystem.

Trots att jag här genom att tala om paradigmatiska brott låter antyda något bortom utomrättslig godtycklighet har jag genom avhandlingen hävdat att begreppet mänskliga rättigheter i någon mening är mångtydigt. Det är inte självklart hur vi skall förstå det som ett allmänt begrepp. Det finns vissa element i begreppet som är mer konstanta – annars skulle det vara omöjligt för oss att förstå varandra och reagera med indignation på något som en *människorätts*kränkning. Men samtidigt förs det en fortgående diskussion om andra delar av begreppet och jag försöker i min avhandling

---

[1266] Forskningsplan för projektet “Legitimitet och moral: Människan och rättssamhället”. Planen tillgänglig via: http://www.abo.fi/fak/hf/filosofi/Research/LEMO/svenska.html .

[1267] Hertzberg 2005, 220. ”Detta betyder att rättssystemet inte är så godtyckligt som idén om lagen som artefakt gör gällande.” Hertzberg 2005, 220.

[1268] Jfr Hertzberg 2005, 220.

reda ut olika betydelser.[1269] Begreppet får därför inte förstås som varken statiskt eller slutet (4.2.3). Det har tvärtom varit viktigt för mig att framhäva begreppet mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp som ständigt måste vara öppet för nytolkningar (2.3.1). Ty när vi försöker artikulera innebörden av en rätt till frihet från diskriminering eller tortyr, är det på basis av faktiska negativa erfarenheter som detta sker. Folk måste därför få komma till tals och vara med och artikulera rättigheternas innehåll. Detta stöder rättigheternas legitimitet. Vissa röster har tidigare tenderat att hamna i skymundan, och jag menar att vi på allvar bör fråga oss hur legitim en norm om t.ex. icke-diskriminering är som inte används på ett sätt som människor uppfattar som förståeligt.[1270] I avsnitt 4.2.3 lyfte jag fram våld i parförhållanden som ett förnedrande våld mot kvinnor som i nuläget inte på allmän basis kläs i människorättsterminologi eller fördöms som en kränkning av *human rights law*. Jag vill därför vidare konstatera att det råder en spänning mellan den moraliska och den juridiska dimensionen i människorättsbegreppet. Den moraliska dimensionen tar sig uttryck i ett ifrågasättande alternativt påstående om hur en juridisk rättighet skall förstås, vad vi menar och inte menar med t.ex. en frihet från diskriminering – ett tolkningsutrymme som *human rights law* också själv öppnar upp för.

Givet detta menar jag att det finns vissa poänger att hämta hos Küng. Jag hävdar att denne försöker artikulera tanken på att när människor gör anspråk på mänskliga rättigheter och om de uppfattar att de i relation till sina medmänniskors rättigheter har ett ansvar, så är det inte uteslutet att det finns en intern koppling mellan utnyttjandet av ett människorättsligt språkbruk och de moraliska övertygelser man har. Alternativt är handlandet, vill jag påstå, ”blott” lagenligt. Och i båda fallen, när någon erkänner ett ansvar eller kommer med ett anspråk så sker detta mot bakgrund av den tolkningsram som det sammanhang man är insatt i förser en med, t.ex. ett religiöst sammanhang. Küng antar ytterligare, som jag tolkar honom, att de mänskliga rättigheternas legitimitet och förverkligande kan stödjas i det att en ansvarsfull hållning gentemot medmänniskan med beaktande av hennes rättigheter kan förankras i olika

---

[1269] Jfr Slotte 2005, 173. Jag talar alltså för en öppenhet för moral i människorättsbegreppet samtidigt som rättsmetaforen verkar sätta vissa gränser för vad som kan artikuleras. Det jag framförallt har valt att koncentrera mig på i min avhandling är frågan om hur ett mänskligt moraliskt ansvarstagande kan fångas in och jag har kritiserat ett rationellt tänkande kring moral som jag upplever att är förhärskande när man försöker försvara de mänskliga rättigheterna som allmängiltiga i konflikt med olika kritiska, och inte sällan relativistiska positioner. I denna debatt, som kommer att röra sig kring huruvida moraliska normer överensstämmer med varandra och med *human rights law* eller inte, blir moral till något individen externt, vilket jag uppfattar att är problematiskt på ett antal punkter, vilka jag återkommer till i de följande avsnitten.

[1270] Problemet är alltså inte att konsensus eftersträvas i fråga om vad som bör betraktas som omänskligt, utan hur man ibland tycks tänka sig att detta kan ske, nämligen på ett rationellt plan som är oberoende av den vidare meningsskapande sammanhanget. Det inte möjligt att hålla fast vid ett statiskt begrepp utan alla röster måste ges möjlighet att göra sig hörda. Detta är i sin tur bara möjligt om vi tänker oss mänskliga rättigheter som en process.

religiösa tolkningsramar. Människor kan då potentiellt omfatta de mänskliga rättigheterna som formuleringar av egna övertygelser om hur mellanmänskliga relationer bör utgestalta sig. Küng antar att ett moraliskt krav som artikuleras i religiös begreppslighet vinner i meningsfullhet och kraft för den troende. Här tvingas han, som vi sett, formulera en förståelse av förhållandet mellan moral och religion som stävjar kritikernas rädsla för ett omyndigförklarande av individen och ett inskränkande av hennes rättigheter.

Samtidigt som jag här kan följa Küngs tankegång, finns det punkter i hans argumentation som gör att vi delvis går skilda vägar i fråga om hur legitimitet och ansvarstagande kan begreppsliggöras/underbyggas. Det är inte minst hans förkärlek för deklarationer som ett sätt på vilket vi synliggör den moraliska samstämmighet som enligt honom *de facto* är förhanden över religions- och andra gränser och som kan främja *human rights law*. Deklarationer tänks även främja samma samstämmighet ytterligare i det att vi ges en gemensam referenspunkt för ett vidare samtal över religions- och andra gränser. Jag menar att Küng riskerar att förfalla till ett regeltänkande, alternativt främja ett sådant, och närma sig bl.a. Nickel och dennes försök att fånga in moral på ett sätt som är analogt till rätten. Detta trots att Küng samtidigt konstaterar att det juridiska språket och rättsmetaforen inte på ett adekvat sätt kan artikulera alla de sätt på vilka vi som människor kan stå i relation till varandra och som jag har hävdat att *de facto* kan vara av betydelse när frågan om en rättighets faktiska vara eller icke vara dryftas. Jag tror att Küng här glider i sin moraldiskussion.[1271] Frågan är vad det är vi som människor är eniga om? I det följande avsnittet 4.4 ämnar jag ta mig an denna frågeställning.

Jag vill avsluta avsnitt 4.3 som helhet med följande allmänna kommentarer gällande de mänskliga rättigheternas giltighet i ljuset av den diskussion jag fört i detta avsnitt, liksom i avsnitt 2.2. Jag ser en strikt rättspositivistisk position som problematisk i det att den inte förmår artikulera en moralisk dimension hos begreppet mänskliga rättigheter. En naturrättslig, alternativt en naturlagsposition är på ett annat sätt öppen för tanken på begreppet mänskliga rättigheter som ett begrepp med en moralisk dimension, men vissa utformningar av moralförståelsen är problematiska, vilket jag även pekade på i avsnitt 2.2.2. En risk är att om vi en gång ”fastställt” t.ex. en viss religiös föreskrifts i moralfrågor förenlighet med *human rights law* riskerar vi, så som jag tidigare konstaterat (4.3.2), stagnation, essentialisering etc. i förståelsen av begreppet mänskliga rättigheter. Detta aktualiserar i sin tur faror som jag tidigare (4.2.3) pekat på med en statisk förståelse av begreppet mänskliga rättigheter. En konstruktivistisk position förmår tangera den del av dimensionen legitimitet som jag uppfattar som behovet av att olika röster får vara med och definiera vad vi menar med mänskliga

[1271] Frågan är om vi skall uppfatta detta som tendenser till att tala för en socialetik till skillnad från en individualetik.

rättigheter, vilket främjar legitimiteten hos människorättssystemet som sådant. Habermas, vars tänkande jag analyserade som representativt för denna position, menar, som vi såg i avsnitt 3.6.2, att när en utsaga antas vara sann, så ingår här åtminstone implicit utöver logisk och empirisk bevisföring en hänvisning till en förnuftig eller rationell konsensus. Resultatet av en diskurs är alltså inte enbart beroende av logisk och empirisk bevisföring utan uppstår även i kraft av de bättre argumenten. Normerna finns från tidigare som delar av deltagarnas, människornas, värdemässiga verklighet, men i dialogen enas vi om att vissa vore allmänt giltiga, samt argumenterar för detta på ett sätt som är acceptabelt även för den som är oss traditionsmässigt främmande. Men förståelsen av moral riskerar – åtminstone i Habermas' tappning – att bli haltande i det att han i något skede kommer att förutsätta ett alltför kategoriskt brott med det vidare meningssammanhanget.

Min slutsats är att ett vidare tros- och livsåskådningsmässigt sammanhang inte nödvändigtvis är relevant för huruvida en människorättsnorm är formellt juridiskt giltig, men väl delvis för hur rättsnormens innehåll i detalj utformas, hur normen tillämpas (vilket återspeglar sig i det drag i *human rights law* som jag med en allmän beteckning kallat omdömesmarginal), samt för huruvida den uppfattas som moraliskt giltig, dvs. legitim eller inte. Idén om *human rights law* förmenta neutralitet i moraliskt och religiöst hänseende är därför problematisk. Begreppet mänskliga rättigheter har moralisk laddning. Vi kan inte heller utgå från att begreppet vore religiöst neutralt. Som jag har visat kan religionen i den troendes ögon ha betydelse för vad man uppfattar som ett legitimt uttryck för hur livet bör utgestalta sig. En medveten öppenhet i tolkning och tillämpning av rätten stödjer här de mänskliga rättigheternas legitimitet.[1272] Men att tala för en sådan förståelse av de mänskliga rättigheternas giltighet gör en som sagt (4.2.3, 4.3.1) sårbar för kritik. Är det härefter överhuvudtaget möjligt att säga att något utgör en kränkning på annat än strikt formella grunder? Försvagas rättskaraktären? Om människor får läsa in sina egna övertygelser i *human rights law*, leder detta till relativism? Kan vi inte längre konstatera att något är oförenligt med *human rights law*? Liksom An-Na'im konstaterar:

> [The ambiguity of the idea of human rights] lends itself effectively to support different, sometimes even diametrically opposed, positions. While each person or group assumes that the concept denotes only what its proponents respectively

[1272] Jfr An-Na'im 1991a, 431; "(…) I believe that universal cultural legitimacy is essential for international standards of human rights. If international standards of human rights are to be implemented in a manner consistent with their own rationale, the people (who are to implement these standards) must perceive the concept as their own. To be committed to carrying out human rights standards, people must hold these standards as emanating from their worldview and values, not as imposed on them by outsiders. It would therefore necessarily follow that if, or to the extent that, the present concept and its content are not universally valid, we must try to make them so. Otherwise, those standards that are not accepted as culturally legitimate will remain ineffective unless we are prepared to contemplate attempts to impose these standards on people against their will!"

> understand or wish it to mean, they can use it to support their specific claims or demands; and the governments can utilize it to legitimize their powers and policies, without serious fear of contradiction. No one needs to risk incurring the adverse consequences of rejecting the concept or openly refusing to comply with its dictates as long as its ambiguity allows them to retain their own views or objectives while appearing to comply with shared standards. [1273]

Jag har genom denna avhandling framhållit att tolkningen av mänskliga rättigheter inte bara rör tillämpning av *human rights law* i konkreta fall. En människa som artikulerar sig i människorättslig terminologi gör detta med utgångspunkt i det vidare meningssammanhang som är hennes. Vi har alltså att göra med en förståelse som på ett mer grundläggande språkligt plan är situerad. Detta fråntar oss inte rätten att känna avsky inför vissa handlingar och uppfatta att människor kränks på ett otillbörligt sätt i ett sammanhang som på pappret framstår som främmande i en eller annan mening. I de två sista avsnitten av kapitel 4 skall jag mer utförligt argumentera för varför så är fallet.

4.4 Om samtal och förståelse

4.4.1 Att förstå och mötas i en mångtydig värld

Trots att jag genom denna avhandling har ställt mig frågande till vissa drag i ”moderna” moralteorier, är jag medveten om att jag som en del av det västerländska samhället och dess tanketradition är präglad av de tankestrukturer som här är förhärskande. Benhabib har en viktig poäng när hon konstaterar att postmoderna tänkare när de talar för mångfald, ”annorlundaskap”, heterogenitet etc. *de facto* som en förutsättning för dettas förverkligande måste anta att det mänskliga subjektet är autonomt och att demokratiska processer är rationella. De bygger alltså sitt tänkande på modernitetens vinningar.[1274] Inte enbart företrädare för en ”modern” syn på människa och moral, utan även post-/senmoderna tänkare är arvtagare av moderna tankespår. Även Küng, som är en tänkare som vill ta sig an arvet från moderniteten på ett modifierat sätt, förutsätter vissa ”demokratiska dygder” när han talar för en interreligiös moraldialog, samt den dialog om de mänskliga rättigheternas förankring och legitimitet inom ramen för olika traditioner som jag har analyserat i avsnitt 4.3. Jag vill hävda att det här, för modernitetens kritiker och kritiker av vissa av dess tankespår, inte så mycket rör sig om att uppställa ett alternativ som att uppklara missförstånd och peka på det förhärskande ”paradigmets” gränser i medvetenhet om den egna identitetens delaktighet i detta arv.

[1273] An-Na’im 1991a, 431.

[1274] Benhabib 1997, 16.

En fråga som framstår som av största vikt med tanke på den pågående diskussionen är om det är möjligt att diskutera moral över livsåskådningsmässiga gränser, när man – som jag här velat hävda – måste utgå från att människors identitet i moraliskt avseende, liksom även i övrigt, på ett ofrånkomligt sätt är historiskt situerad och då även relaterad till en viss tradition. Jag hävdar att en dialog, för att kunna karakteriseras som äkta, måste bygga på tanken på att det är möjligt att bli varse den andre som en unik varelse, samtidigt som mötet leder till en gemenskap i någon mening. De problem man ställs inför är inte minst av kunskapsteoretisk art. I avsnitt 3.6.3 ville jag visa att man med hjälp av wittgensteinsk religionsfilosofi kan nå en klarare förståelse av hur det i viss utsträckning är möjligt att över religions- och kulturgränser diskutera det religiösa språkets meningsfullhet. Jag vill återknyta till detta perspektiv när det gäller diskussionen om de mänskliga rättigheternas legitimitet, där vi kan notera samma frågeställningar som när globaletiska ansatser dryftas. Kan en föreställning i ett sammanhang finna sin motsvarighet i ett annat, kan det översättas från ett språk till ett annat etc.[1275] Trots att jag med Hauerwas på ett religionsfilosofiskt plan vill hävda att det inte går att fånga in något av vad det är att vara människa utan att vi tyr oss till de olika språk i vilka våra erfarenheter ges språklig form,[1276] så ställer jag mig frågande till om mänsklig rationalitet är så partikulär att det är omöjligt att föra en gränsöverskridande dialog kring sådant som t.ex. rör den mänskliga kroppens okränkbarhet. I Küngs globaletiska diskussion, liksom överlag när människorättsliga spörsmål kommer på tal, är en aktuell fråga just i vilken mån vi kan säga att en handling kränker eller inte kränker en människas integritet etc. Frågan är mot bakgrund av vad något bedöms som korrekt handlande? Varpå kan kritiken grunda sig i de fall då man uppfattar att det rör sig om moraliska tillkortakommanden? Jag avslutade det förra avsnittet med denna kritiska fråga, och jag vill återkomma till den här i avsnitt 4.4 och försöka formulera ett svar på den.

Jag vill ta mig an denna fråga genom att återvända till språkspelsmetaforen. Med denna metafor vill tänkare i den senare Wittgensteins efterföljd, som exempelvis Winch, ge uttryck för tanken på att mänskliga praktiker styrs av vissa regler och principer. Dessa regler kan vara outtalade och även delvis obestämda. Men inte desto mindre styr de deltagarnas interaktion. Det är genom att vi lever i en viss gemenskap som vi tillägnar oss ett språk som ger oss förutsättningar att uttrycka oss, göra vår vilja känd, reagera på vår omgivning, interagera med andra. Det är genom att bli varse vår omgivning och handla på det sätt som krävs som vi även lär oss reglerna som styr spelet.[1277] I avsnitt 3.3.2 formulerade jag denna tanke genom att säga att vi

---

[1275] Jfr t.ex. Hasselmann 2002, 200–203.

[1276] Hauerwas 1986b, 58.

[1277] Kannisto 1987, 153–154.

som barn fostras in i en moral. Vi lär oss vad som förväntas av oss i vårt samröre med andra och vi lär oss att tolka vår omvärld i termer av gott och ont, rätt och fel.

Det rationella och det förnuftiga, korrekta i att handla på ett visst sätt bedöms därför mot bakgrund av hela det språkspel som handlingen utgör en del av, och de regler som gäller här.[1278] För egen del vill jag hänvisa till avsnitt 3.4 och mitt påstående att en hänvisning till den kristna kontexten för att förklara varför man handlat på ett visst sätt innebär att man hänvisar till det sammanhang inom ramen för vilket handlingen upplevs som meningsfull.[1279] Winch vill därför hävda att om man vill klandra min handling så bör det ske mot bakgrund av samma kristna tolkningsram inom vilken jag har lokaliserat min handling. Vad är då ”korrekt språkanvändning”? När jag här talar om språkanvändning, så handlar det med Winch inte enbart om vad man ger uttryck för i ord, hur man verbalt använder ett begrepp. Framförallt är det på det praktiska planet, när vi handlar, som t.ex. religiösa normer får sin uttolkning. Innebörden i ett begrepp, en regel, en princip förstår vi genom att studera hur det kommer till användning.[1280] Mot bakgrund av denna kunskap kan vi värdera språkanvändningen. Ibland går det dock inte att närmare förklara varför vi handlar på ett visst sätt och inte på ett annat. Det är helt enkelt såhär vi gör. Vi har s.a.s. stöter på gränsen för det motiverbara.

Överfört på den globaletiska diskussionen och diskussionen om de mänskliga rättigheternas legitimitet, så har vi sett att det i relation till religiösa människor inte är en oviktig fråga huruvida ett visst handlande är acceptabelt i ljuset av den egna trosåskådningen eller inte. Taylor, Küng och An-Na’im, vilka jag här särskilt lyfter fram, menar även alla tre att kritik mot att vissa förhållningssätt kränker mänskliga rättigheter *primärt* måste komma inifrån den enskilda traditionen för att förstås som legitim. Men liksom bl.a. Habermas och Apel vill de samtidigt kritisera tanken på att man inte kan bedöma språkets meningsfullhet på ett ”utomstående” sätt. Frågan är dock hur vi skall förstå denna ”utifrån” kommande kritik?

Mycket av konflikterna om de mänskliga rättigheternas vara eller icke-vara kretsar kring begreppsparen rättighet-skyldighet och individ-kollektiv. *Human rights law* artikulationer av mänskligt liv uppfattas som ”främmande” i relation till vissa sam-

---

[1278] Kannisto 1987, 153.

[1279] Eller som Hallamaa uttrycker det: ”Den [etiken] är sammankopplad med en verklighetsuppfattning som begrundar värden och normer samt legitimerar samfundets sociala struktur och ger livet en mening”. Hallamaa 2001, 96. Se även t.ex. Henriksen 1999, 123–124, 140.

[1280] Kannisto 1987, 159–160. Det sista vill jag lyfta fram som en liten kritisk poäng när vinningen av interreligiös dialog förs på tal. Vilken funktion en norm (moralisk föreställning) har framgår inte nödvändigtvis främst av dialogens teoretiska redogörelser, utan på det praktiska planet när normen antar konkret utformning genom det sätt religiösa anhängare lever.

manhang.[1281] Detta har vi sett i avsnitt 4.2 och 4.3 när det gäller ett begreppsligt plan av konflikten. Konflikten tar sig även konkreta praktiska uttryck, vilka ”återremitterar” frågan till det begreppsliga planet. Om ett visst sätt att behandla en människa följer av att hon lever i ett samhälle där kollektivet är den primära enheten som individen genom sitt handlande skall stödja och förutan vilken hon har svårt att komma till rätta i livet, kan det t.ex. uppfattas som korrekt att unga flickor omskärs. Om detta inte skedde, skulle flickorna i framtiden vara oattraktiva på äktenskapsmarknaden, bli utstötta ur gemenskapen och ha svårt att klara sig. Att låta omskära sitt flickebarn är alltså ett sätt för föräldrar att garantera barnets framtid. Omskärelsen har med andra ord en funktion inom ramen för gemenskapen. Den bidrar till social integration. Likväl tycks det mig kanske som ett så grymt drag i det sociala spelet att jag spontant reagerar negativt inför en sådan utbredd etablerad praktik, och tycker att min reaktion är rimlig. Men är det möjligt att följa upp denna initiala reaktion med kritik?

Det jag menar att man i ett första steg måste konstatera när man tar sig an denna komplicerade fråga, är det, så som jag även noterade i avsnitt 2.3, dvs., att kulturer och traditioner inte utgör slutna enheter utan att det inom dem råder divergerande åsikter om hur man skall förhålla sig till t.ex. kvinnlig omskärelse, eller stympning och spöstraff som godtagbara sätt att från samhällets sida straffa brottslingar. ”Hermeneutikens upplösning av verkligheten i tolkningarnas konflikt gör det möjligt att förstå kultur som kommunikation och därmed som något föränderligt.”[1282] Det är viktigt att här vara tydlig med vad man menar och inte menar med föränderlighet. Jag vill här i filosofisk mening falla tillbaka på bl.a. Winch. Denne anser att språkets regler inte bara reglerar det vi kan säga och fortfarande bli förstådda. Språkets regler fyller även den funktionen att de *möjliggör* vårt handlande. Vi ges verktyg för reflektion. Winch menar att språket ger oss en formell reflektionsförmåga. Mot bakgrund av tidigare erfarenheter kan vi tolka den situation vi står inför och se olika handlingsmöjligheter. Språkets regler binder oss alltså inte i den meningen att vi inte hade utrymme att handla och tänka autonomt i någon mån. Jag vill koppla detta viktiga antagande till tanken på att vår vetskap inte är passiv, utan att vi är med och skapar den genom vår egen aktivitet och de erfarenheter vi gör.[1283] Detta öppnar även upp

---

[1281] Taylor menar att idén om rättigheter inte enbart styr rättens utformning, rättsnormerna, men även tjänar rättfärdigandet av desamma genom den bild av människa, individer och samhälle som den förmedlar. Det är denna underliggande filosofiska bas som Taylor menar är partikulär. Kritiken mot mänskliga rättigheter sammanlänkar ofta rättens – och rättfärdigandets plan, därför att detta är fallet i västerlandet. Enligt Taylor är en sådan sammanlänkning onödig. Taylor 1999, 125–129.

[1282] Kristensson Uggla 2002, 362. Kultur förstår jag, med Ruth Illman, som ”ett öppet och tolkningsmässigt begrepp”. Illman 2004, 217.

för en möjlighet att kritisera den egna traditionen. Vi har alltså att göra med såväl delaktighet som distans. För att sammanfatta det hittills sagda:

> Språk är aldrig något man skapar själv. Språk är något man måste lära sig. Det betyder att språk inte kan vara något privat, något som jag själv kan vara upphovet till eller ha fullständig kontroll över. Språk är alltid något som *redan* finns och för att kunna använda sig av språket måste man i någon mening underordna sig dess koder och lära sig dess regler. Men när man väl lärt sig ett språk, dess grammatik och kod, består inte längre styrkan i förmågan att lydigt följa dessa regler, utan i konsten att aktivt och kalkylerat bryta mot reglerna på ett nyskapande sätt. Endast så uppstår nya och levande metaforer.[1284]

Verklighetskonstruktioner, de mönster i vilka vi tänker och föreställer oss våra liv, är alltså förmedlade storheter och som sådana varken helt fria eller fullständigt determinerade. Snarare är de ”bundna”.[1285] Denna språkliga avhängighet, det att språket har en representerande/reglerande och produktiv funktion, gäller såväl för den enskilda individens föreställningsvärld och liv som för kollektivets.[1286] ”We are always making ourselves, as individuals and communities, always making our language; yet we are always being made by our language, by our past, and by the actions of others, and the line between the making and the made is never clear.”[1287] Det är centralt att även en kollektiv identitet uppmärksammas av dessa teoretiker. Det möjliggör för flera viktiga poänger när det gäller moral och mänskliga rättigheter. I avsnitt 2.3.1 ville jag som ett utmärkande drag för sociokulturella gemenskaper, och begreppet kultur internt, framhäva draget av kontinuerlig förändring och ifrågasättande, av definiering och omdefiniering. Det jag särskilt vill betona här är det som MacIntyre pekar på, nämligen att sociokulturella gemenskaper är dynamiska även när det gäller

---

[1283] Winch 1958, 62–65; Kannisto 1987, 161, 164–166, 193. Jfr MacIntyre 1987, 220–221; Nynäs 2001, 100–105, Boyd White 2000, 5; Kristensson Uggla 2002, 352, 360–364. För att livet skall uppfattas som en meningsfull berättelse utesluts, bortträngs vissa händelser. Illman 2004, 202–203. Jfr Kristensson Uggla 2002, 360.

[1284] Kristensson Uggla 2002, 307. Se även Kristensson Uggla 2002, 363.

[1285] Kristensson Uggla 2002, 352.

[1286] Boyd White 2000, 5; Kristensson Uggla 2002, 360. Enligt Boyd White kan vi här säga att mänskligt liv präglas av en s.k. strukturell reciprocitet mellan språket och den enskilda människans karaktär, identitet, personlighet. Å ena sidan formas vi av det språk som ger oss de kategorier vi tänker i. Å andra sidan omskapar vi som språkanvändare vårt språk och därmed även våra liv och vår identitet. Och eftersom språket är socialt konstruerat föregår sig dessa processer på både ett individuellt och ett kollektivt plan. ”This remaking is necessarily a shared or collective process, for language itself is socially constructed. The reciprocity I speak of thus exists at the collective as well as at the individual level, for our community is defined by our language – our language *is* the set of shared expectations and common terms that enable us to think of ourselves as a “we” – and that language too can be transformed.” Boyd White 2000, 5.

[1287] Boyd White 2000, 7.

de mest beständiga värdeföreställningarna och kriterierna för vad som vore förnuftigt/rationellt. Denne talar om s.k. epistemologiska kriser, dvs. situationer i vilka grundläggande tankestrukturer ifrågasätts såväl internt som externt.[1288] Dessa avgörande vändpunkter är inte mer än uttryck för den verklighet vi lever i som individer och kollektiv.

> Det vi kallar verklighet uppstår hela tiden i och genom föreställningsförmågans spel mellan ”är” och ”är icke”. Verkligheten är med andra ord en hybrid, en process, en händelse, som är öppen för kreativitet och innovation, den har ett slags ”fogkaraktär” i spänningen mellan ideologiska och utopiska funktioner. Men det faktum att verkligheten inte framträder som något harmoniskt och försonat uppenbarar också dess perspektivrikedom och den spricka i alla verklighetskonstruktioner som gör verkligheten till något skört och sårbart – ständigt i förändring.[1289]

Det jag vill hävda i ljuset av den diskussion jag här lyft fram är följande. Även om det är det närmsta meningssammanhanget som bildar den horisont mot vilken en enskild mänsklig handling framstår som begriplig så kan vi inte på något enkelt sätt slå fast att något är förenligt eller oförenligt med exempelvis *human rights law*, eller att något är antingen moraliskt korrekt eller moraliskt förkastligt inom ramen för det som vi uppfattar som ett visst kulturellt, religiöst eller annat sammanhang. Ty gemenskaper är dynamiska helheter. Detta bekräftar sådant jag sagt i tidigare delar av avhandlingen. Vi måste fråga oss vem som tillåts komma till tal, hur vi förstår utsagor å religiösa ledares sida, och om man i *human rights law*, från juridikens sida är medveten om denna dynamik? När vi fäster våra ögon vid språket är det samtidigt upplagt för fler frågor. Det är en sak att hävda att man *inom* ett kollektiv kontinuerligt ventilerar den gemensamma identiteten. Det är en annan sak, kan man i dagens senmoderna värld tycka, att föreställa sig att inlägg i denna diskussion berättigat kan förmedlas från en kollektivet i någon mening utomstående position. Ty man talar ett annat språk inte enbart i en trängre, t.ex. finska, utan i en vidare bemärkelse som innefattande såväl tal som annan mänsklig praktik.

Vi kan likväl föreställa oss att en individs identitet och föreställningsvärld bär inslag av ett sammanhang som i någon mening är ett annat än det ”egna” man talar in i t.ex. via kritik mot bruket av att omskära flickor. Det är dock viktigt att göra klart vad detta innebär, samt vad det inte får tas som ett uttryck för. MacIntyre tänker sig t.ex. att det är möjligt att ”översätta” föreställningar i en tradition till en annan traditions språk, och att bedöma konflikter mellan olika traditioner. Dock inte från en

---

[1288] MacIntyre 1988, 12, 350, 354–355, 361. Jfr Hallamaa 1994, 224–225. Bexell uttrycker detta som att ”[m]oraliska enigheter och värdegemenskaper följer inte bara kultur- och religionsgränser, vilket också är ett indicium på etikens gränsöverskridande karaktär”. Bexell 1998, 51.

[1289] Kristensson Uggla 2002, 365. Jfr Ricœur 1988, 216.

neutral position, detta är enligt MacIntyre en begreppslig omöjlighet.[1290] Karl Erik Knutsson hävdar för egen del att allt även i globaliseringens tidevarv är ”lokalt”. Men som människa kan jag på ett annat sätt utnyttja de resurser av social, kulturell och fysisk karaktär som primärt är lokaliserade någon annanstans i världen. Inget är alltså globalt i sig, utan det rör sig om lokala manifestationer av något från en annan del av globen som jag som individ attraheras av eller som utövar ett starkt nog inflytande på mig.[1291]

I kontinuitet till det jag tidigare har konstaterat gäller det därför att vara medveten om att det vi presumtivt identifierar som något slags ”gränsöverskridande” kommunikation inte desto mindre bär en lokal begreppslig förankring. Det är ett möte mellan lokalt situerade individer.[1292] Framförallt, vill jag hävda, måste resultatet av mötet förstås i kontinuitet till den egna identiteten och verklighetsförståelsen. För att använda en term hos Hans-Georg Gadamer, så kunde vi tala om en ”horisontsammansmältning” när vi kommer att förstå det egna och andras liv på inte enbart tidigare egna premisser. Och det sker en vidgning och kritisk revision av den egna verklighetsförståelsen, likväl som nya gränsdragningar, på ett sätt som antyder kontinuitet.[1293]

I detta avsnitt har mitt syfte varit att utveckla, och delvis återkalla i minnet, aspekter av den förståelse av språk och kultur som jag genom denna avhandling har talat för, på ett sätt som ger begreppsliga förutsättningar för att tala om ett ”gränsbrytande” samtal kring mänskliga rättigheter (och moral). Jag har velat tala emot ett förenklat perspektiv på förståelse, utan att desto mer utveckla mina tankar om vari ett konkret möte kan bestå.[1294] Möten är, som Ruth Illman konstaterar i sin doktorsavhandling om gränsöverskridningar och gränsdragningar i kulturella möten, mångdimensionella. Kognitiva, attitydmässiga och emotionella förutsättningar bidrar till och mot-

---

[1290] Hallamaa 1994, 228–231. Jfr bl.a. MacIntyre 1988, 367.

[1291] Knutsson 2002, 188.

[1292] Jfr Illman 2004, 216, som konstaterar att ett möte därför är gränsöverskridande men inte gränslöst.

[1293] Jfr Illman 2004, 217. Att förstå andra s.a.s. i deras egen rätt och tänja på de egna gränserna ser Illman som ett uttryck för ett jag-du förhållningssätt i Bubers anda. Illman 2004, 204–205. Det handlar inte om att upphäva olikhet, eller snarare, unikhet. För den svenska översättningen av Gadamers uttryck ”fusion of horizons”, se Molander 2003, 172. Enligt Kannisto vill Gadamer med sitt tal om en horisont förstå människans synfält när vi talar om det som vi kan uppfatta och gränserna för denna förmåga utgående från den plats i livet som är vår. Kannisto 1986, 173.

[1294] För detta syfte finns god litteratur att tillgå, och jag hänvisar till Illman 2004. Där återfinns även en värdefull djupare analys av samspelet mellan en människas inre värld (inre existensrum) och det yttre sammanhang (yttre existensrum) i vilket hon finns till. Se t.ex. Illman 2004, 202–203. Termerna inre och yttre existensrum hämtar Illman från Holm 1996, 53–54.

verkar förståelse.[1295] Och vi har inte enbart svårt att förstå människor vilkas liv ter sig fjärran, vi brottas likafullt med förståelse och oförståelse på hemmaplan.

> [F]örståelsens problem och möjligheter (...) följer [inte] statiska, prefabricerade mönster, såsom t.ex. nationalitet, språk eller religion. De för hermeneutiken intressanta förståelseproblemen kan uppstå såväl hemma som borta, såväl i relation till främlingar som till oss själva.[1296]

Min enkla önskan har varit att peka på *möjligheten av* möten i medvetenhet om den diskussion kring dettas möjlighet eller omöjlighet som har präglat bl.a. (relativistisk/subjektivistisk) moralfilosofi och kulturantropologi och även har lämnat sina spår i diskussionen om begreppet mänskliga rättigheter. Människorättsteoretiker har bl.a. ryggat tillbaka, visat försiktighet inför det fenomen religion som man uppfattar utmärks av ”absoluta premisser” (4.3). I nästa avsnitt skall jag utveckla denna min diskussion i etisk riktning.

4.4.2 Att ta ställning

I ett sammanhang säger Kristensson Uggla att ”slaget om verkligheten” rör ”rätten att beteckna, definiera och beskriva” denna verklighet.[1297] Något senare specificerar han denna utsaga genom att konstatera att: ”I slutändan kan man inte undgå att slaget om verkligheten blir en kamp om människobilden, eftersom våra föreställningar om verkligheten alltid hänger samman med vilka antaganden vi gör om människan.”[1298] Jag vill förstå begreppet mänskliga rättigheter mot denna bakgrund. Jag har genom avhandlingen hävdat att ett tal om mänskliga rättigheter utgör ett led i ett inte sällan tillspetsat samtal där olika perspektiv på ”verkligheten” stöts mot varandra och man kämpar om tolkningsföreträde. Jag menar att vi därför bör förstå hänvisningar till mänskliga rättigheter, anspråk på det som stipuleras i *human rights law*,

---

[1295] Se t.ex. Illman 2004, 198–203.

[1296] Illman 2004, 214. Se även Nynäs 2001, 89–91, 97; Illman 2004, 212–213. ”[V]ad som är sant och meningsfullt är inte automatiskt givet i mötet mellan människor, utan öppet för tolkning. Nynäs framhåller att likhet och olikhet inte är orubbliga storheter som fastslås på förhand, utan förhandlingsbara egenskaper. Främlingskap och gemenskap föreligger som potential i alla mänskliga möten.” Illman 2004, 211. Jfr Nynäs 2001, 111–112. Illman konstaterar med hänvisning till Phillips att: ”[v]ad som utgör det ’främmande’ i ’främmande kulturer’ är en odefinierbar fråga.” Illman 2004, 212. Jfr Phillips 2001b, 316.

[1297] Kristensson Uggla 2002, 370. Ett led i denna kamp utgör frågan om hur vi skall förstå de symboler som bär upp ett sammanhang, och som – liksom Illman uttrycker det – hjälper individen att ”relatera till sin omvärld som en meningsfull helhet”. Illman 2004, 210, samt An-Na’im 1991a, 429. Jfr Illman 2004, 211; ”symboler inte är en gång för alla givna tolkningsramar, utan *öppna* och *dynamiska* mönster för förståelse. Det handlar om att skapa gränser, men inte eviga, ogenomträngbara gränser utan dynamiska, formbara, tentativa sådana.”

[1298] Kristensson Uggla 2002, 375.

som uttryck för *perspektiv*[1299] på verkligheten och lokala inlägg i en diskussion om hur vi skall förstå det som sker. Lokala i den meningen att de människor som tar ett tal om mänskliga rättigheter i sin mun talar utifrån (och in) ett sammanhang som präglar dem som personer på flera sätt. Och jag har hävdat att detta kan inbegripa att man ger uttryck för sig själv som moralisk person och religiös människa. I vår förståelse av begreppet mänskliga rättigheter och inte minst dess legitimitet måste vi vara känsliga för denna mångfald av perspektiv på det som utgör ett värdigt mänskligt liv, och förstå mänskliga rättigheter som ett dynamiskt begrepp som fortgående utläggs. Är då alla uppfattningar lika befogade? För att återvända till det problem som teoretiker diskuterade i avsnitt 4.3.2, vill jag fråga vilka religiöst känsliga tolkningar av mänskliga rättigheter som är berättigade (*legitima*)? Alla? I detta avsnitt vill jag antyda hur ett ställningstagande i denna fråga kunde formuleras. Och det är den moraliska dimensionen av begreppet mänskliga rättigheter som jag här fortsatt diskuterar.

När det gäller synen på den mänskliga kroppens integritet, som jag i en eller annan mening primärt har diskuterat i mina exempel på rättigheter, så är ett flagrant och ”tacksamt” exempel i diskussionen om de mänskliga rättigheternas allmängiltighet olika former av straff som föreskrivs inom ramen för Islam, t.ex. spöstraff och stympning.[1300] Är sådana straff förnedrande, grymma och omänskliga, och att betrakta som oförenliga med mänskliga rättigheter? Sett ur ett europeiskt perspektiv där straffen inte längre är i bruk är svaret allmänt taget ja. Sett ur deras perspektiv som ännu gör bruk av dessa straffpåföljder, inte nödvändigtvis. Exemplet låter antyda svårigheten med att i en plural värld övertygande presentera mänskliga rättigheter som en inte enbart i juridisk mening gemensam måttstock för hur människor får behandlas. Ett straff är enkelt taget samhällets gemensamma reaktion på en förkastlig handling. Sättet att reagera, dvs. straffa, beror på bedömningar som görs på basis av övertygelser som råder i samhället ifråga.

Nu är det förstås inte långsökt att anta, att alla berörda inte är införstådda med en sådan straffpraxis. Jag vill dock inte ta detta till utgångspunkt, när jag tar mig an frågan om var gränsen går för det som vore moraliskt försvarbart och hur ett tal om mänskliga rättigheter kan kopplas härtill. Jag avstår från att ge mig in i en diskussion om

---

[1299] Att jag här väljer att uttrycka mig i termer av ”perspektiv” bör inte tolkas som att jag därmed talar för en moralisk relativism. Men det rör sig här om frågor där det saknas ett givet klart språkligt uttryckssätt för att fånga in det som jag vill artikulera. Om man säger att det råder en faktisk olikhet i ett sammanhang, så förutsätter man att det går att ställa sig över denna situation. Jag tar avstånd från denna tanke på en perspektivlös position. Vi kan inte ha annat än ett perspektiv på vår tillvaro. Och det jag i detta avsnitt vill peka på att ett tal om mänskliga rättigheter kan ha en plats och en roll i det sammanhang vi finns i på ett sätt som *inte* låter antyda vare sig moralisk relativism eller subjektivism.

[1300] Se t.ex. Brems 2001, 216–218, för en kort uppräkning och diskussion av olika former av grova brott enligt Islam, och deras straffpåföljder, samt An-Na’im 1991b för ett föreslag till hur man kunde komma till rätta med dessa drag i den islamska rätten.

huruvida vi empiriskt i ett visst, exempelvis kulturellt särpräglat, sammanhang kan finna hållhakar för ett tänkande i människorättsliga termer, eller om mänskliga rättigheter är oförenliga med de tankemönster som förekommer i det sammanhanget. Jag menar dock att vi idag oberoende av kulturellt och traditionsmässigt sammanhang kan återfinna ett tänkande som lägger tonvikt vid rättigheter alternativt primärt ett tal om ansvar (plikter) när mellanmänskliga relationer beskrivs.[1301] Typiskt är, som vi har sett, att dessa två positioner ställs mot varandra i diskussionen om de mänskliga rättigheternas legitimitet.

Jag avstår även medvetet från att i någon högre grad göra historiska tillbakablickar för att söka värdemässiga rötter för ett tal om mänskliga rättigheter. Det kunde i detta sammanhang leda tankarna i en essentialiserande riktning och binda oss i vår förståelse av människorättsbegreppet på ett ofruktbart sätt.[1302] Samtidigt hävdar jag att de mänskliga rättigheternas legitimitet inte är oberoende av de värdeföreställningar som människor omfattar. Jag förnekar alltså inte begreppets mänskliga rättigheter historicitet/betingelse, tvärtom. Men det jag är intresserad av är talet om mänskliga rättigheter som sådant och hur begreppet mänskliga rättigheter står i relation till andra meningssammanhang i det fall att det omfattas eller förkastas. Och det är även på detta plan som jag vill fundera kring moral och gränserna för det mänskliga. Att peka på att ett tal om *rättigheter* vore förenligt eller oförenligt med en viss ”kultur”, är däremot att gå med på spelreglerna i den diskussion som jag har velat karakterisera som en skenkamp om moralisk universalism/absolutism kontra relativism. En skenkamp som i hög grad präglas av ett regeltänkande när det gäller moral och ställer flera fallgropar i vår väg[1303].

Mänskliga rättigheter är inte tänkta att utradera mänsklig mångfald. Men för att kunna leva med en mångfald krävs det fördjupad kunskap om varandra,[1304] och för att nå denna djupare insikt om varandra krävs det att man möts på samtalets väg. Dia-

---

[1301] Jfr An-Na’im 1991a, 432–433; Taylor 1999, 130.

[1302] Å ena sidan binds begreppet till en västerländsk kultur och tanketradition på ett mer absolut sätt än jag har hävdat att är nödvändigt. Å andra sidan riskerar vi att förbise den kamp om tolkningsföreträde som även i Europa utgör och har utgjort en del av vardagen. Ty studerar vi den europeiska historien är det ingen framgångshistoria som avtecknar sig för de mänskliga rättigheternas del. När ett tal om rättigheter kom att göra sig gällande, skedde detta inte sällan i polemik med det domineranде tänkandet och de värdeföreställningar som av hävd hade varit starka. Bielefeldt 1998, 121, 124. Jfr Henriksen 1988, 21–22; Kaviraj 1993, 81. “Menschenrechte markieren einen tiefgreifenden normativen Wandel, der offenbar nicht lediglich als sukzessive Entfaltung eines in der abendländischen Tradition von Anfang an angelegten freiheitlichen Potentials verstanden werden kann.” Bielefeldt 1998, 124–125. Jfr avsnitt 2.2.3.

[1303] Mer om detta senare. Jfr avsnitt 4.3.

[1304] Taylor 1999, 137–138. Jfr Kristensson Ugglas diskussion om begreppet demokrati. Kristensson Uggla 2002, 367–374.

logens väg presenteras som en utväg ur bryderiet med värdemässig mångfald och mänskliga rättigheter i relation härtill. Küng placerar sig därför med sitt projekt i en vidare diskussion. Han, Taylor och An-Na'im räknar alla tre upp vissa villkor för den dialog som de anser att är en förutsättning för förverkligandet av mänskliga rättigheter i olika samhällen och som bl.a. skall försiggå mellan olika grupper i ett och samma samhälle,[1305] t.ex. när det som i mitt exempelfall i avsnitt 4.4.1 gäller att fundera kring grunderna för flickors och kvinnors delaktighet i det sociala livet. De ser det inte som omöjligt att även rikta kritik över "kulturgränser". Och de är medvetna om att samtalets, dialogens legitimitet kan undergrävas ifall vissa röster marginaliseras[1306]. Jag sällar mig till dem i det att jag antar att en gränsöverskridande dialog förutsätter tanken på att ett *utbyte* av tankar och föreställningar är möjligt, utan att den ena uppslukas av den andra[1307]. Båda parter kan delta och mötas i sin egen rätt, också om verkliga *möten* har karaktären av ögonblick[1308]. I avsnitt 4.4.1 har jag argumenterat för att detta är möjligt, och jag vill här för egen del utveckla varför jag anser att detta moraliskt kan vara fallet.

[1305] Se avsnitt 3.6, avsnitt 4.3.2.2, samt t.ex. Küng 2002c, 11–13; liksom An-Na'im 1999, 153–154; Taylor 1999, 138–142.

[1306] Den kritik som Küng på denna punkt stöter på är att hans moraldialog *de facto* är en dialog mellan experter, mellan eliten på religionens och politikens etc. plan, mellan ledande gestalter snarare än fotfolket. Huber, och andra med denne menar att de röster då inte hörs som man på ett särskilt sätt borde lyssna till, de förtrycktas, offren för omoraliskt handlande etc. Küng menar dock att den dialog han förespråkar bör uppfylla just de krav som kritikerna vill mena att den inte gör. Följdfrågan är därför om Küng inte når upp till de egna målsättningarna. Se avsnitt 4.3.2.2. An-Na'im hävdar för sin del att det att ett lands regering deltar i den process som utmynnar i ett nytt människorättsligt dokument inte får tas som bevis på att dokumentet ifråga även åtnjuter legitimitet i de breda folklagren, på ett sätt som främjar rättigheternas i fråga förverkligande. An-Na'im 1991a, 428. Den underliggande tanken är, som jag förstår det, att ett sådant perspektiv är för begränsat för att vi skall kunna uppfatta dialogen som det den gör anspråk på att vara, nämligen ett led mot vidsträckt enhet, i moraliska liksom i människorättsliga frågor.

[1307] Jfr Kristensson Uggla 2002, 372; "Men för Arendt är det viktigt att mångfalden manifesteras i form av såväl likhet som olikhet. Utan likhet skulle vi överhuvudtaget inte *kunna* göra oss förstådda med varandra; utan olikhet skulle vi inte *behöva* kommunicera, eftersom grunden för att vi faktiskt behöver kommunicera är den 'absoluta åtskillnad från alla andra som lever, har levat eller kommer att leva' – varje människas unika karaktär." Jfr Arendt 1986, 211.

[1308] Jfr Illman 2004, 233. Jfr Buber 1994, 25. Jag anspelar här på Martin Bubers tal om möten mellan ett jag och ett du, i vilka man på ett annat sätt är omedelbart närvarande än i de möten mellan människor som vi kan beskriva som möten mellan ett jag och ett Det. I möten av det senare slaget förhåller sig jaget mer distanserat betraktande till den hon möter. Vi kan säga att det som i mitt möte med en annan person rycker i förgrunden är det faktum att denne någon t.ex. är tysk medborgare, och i mitt sätt att förhålla mig kommer jag att falla tillbaka på de uppfattningar jag har skapat mig om tyskar under mina forskningsvistelser i Tyskland. Men möjligheten av ett jag-du möte finns där som just en möjlighet av att dessa stereotypier och kategoriseringar för ett ögonblick får träda i bakgrunden. I detta möte kan min förståelse av mig själv och den jag möter ta sig nya dimensioner. Se vidare Illman 215–216, 232–235.

Jag menar att det att människor i olika länder och kulturellt präglade samhällen möts i människorättsliga frågor, t.ex. genom att man gemensamt genomför en brevkampanj till förmån för en samvetsfånge, ger uttryck för den dimension av det mänskliga livet som Taylor lyfter fram när han antar att människor, oberoende av vem de är, intuitivt har en föreställning om människan som inkluderar tanken på att hennes liv och integritet skall respekteras.

> It is a fact, Taylor maintains, that all people, always and everywhere, have moral intuitions or a sense of the ethical. This moral sense can be characterized, in the most general sense, as having three constituents. First, all people have a sense of respect for and of obligation to others. This forms a cluster of powerful basic moral demands that we feel to be directed at ourselves. The second constituent is our understanding of what makes a life worth living, and the third is our sense of dignity, or our view of ourselves as the object of moral respect on the part of others.[1309]

De faktiska normer som reglerar det mellanmänskliga livet i ett samhälle kan vara markant annorlunda än de som vi återfinner i en annan gemenskap, det visar mitt exempel om olika sorters straffpraxis. Men förekomsten av normerna i sig bygger på de delade moraliska intuitioner som nämns i citatet, och som Taylor vill karakterisera som ”instinkter” för att fånga deras styrka.[1310] Även om Taylor, med rätta, vill hävda att vi enbart (innehållsligt) kan förstå vad det är att vara människa mot bakgrund av det historiska och kulturella sammanhang i vilket vi ingår, så tänker han sig här likväl att själva begreppet ”person” är universellt till dess form.[1311] En önskan å vissa teoretikers sida, såväl i naturrättslig som i konstruktivistisk teoribildning, att ur personbegreppet härleda vissa rättigheter (principer) kan vi förstå som ett försök att utveckla denna poäng. För egen del vill jag mena att en uppfattning om självet är nedlagt i språket på ett sätt som leder mig att ifrågasätta om det är faktiskt möjligt att finna en så långt dragen kollektivism att människan som individ helt har suddats ut från medvetandets karta – så som vi leds att tro av vissa människorättskritiker som siktar in sig på begreppets förmenta individualism.

Jag vill därför – för att återvända till den inledande frågan i detta avsnitt – hävda att det *moraliskt* inte kan vara fallet att alla tolkningar av vad som utgör eller inte utgör en mänsklig rättighet vore befogade. Ty det finns gränser för vilka moraliska reaktio-

---

[1309] Hallamaa 1994, 241–242. Jfr Taylor 1989, 4, 15.

[1310] Taylor 1989, 4–5, 25. Jfr Hallamaa 1994, 243. I avsnitt 3.5 såg vi att Walzer formulerar en liknande poäng genom att säga att vi människor vid olika tillfällen kan identifiera oss med en annan människa. Vi uppfattar att vi förstår henne när hon t.ex. kräver rättvisa. Dessa ögonblick låter antyda en grundläggande moralisk enhet. Men detta något kan aldrig formuleras annat än som den ”thick” moral som de traditioner och sammanhang vi ingår i förser oss med.

[1311] Taylor 1989, 35–36, 56. Jfr Hallamaa 1994, 244–245.

ner som är godtagbara i en situation. Jag vill mena att det finns gränser för hur vi kan artikulera oss om en människa. Eller annorlunda uttryckt, människan är inte utbytbar i en sats på ett sätt som gör samma reaktioner på denna sats möjliga. Låt mig ta ett exempel. Om någon talar om för oss att en olycka har skett och att en man, låt oss säga att han är sotare, fallit ned från ett tak, förväntas vi instinktivt reagera med bestörtning inför det skedda. Om vår reaktion inför sotarens olycka är att rycka på axlarna och säga att så går det om man inte är försiktig och följer givna arbetsföreskrifter, kommer omgivningen att reagera med häpnad – ja t.o.m. med bestörtning – på vår känslokallhet. Däremot kan vi reagera oengagerat på konstaterandet att marssolen värmer hustaket och får snö att rasa ned över takkanten, utan att någon desto mera höjer på ögonbrynet såvida det inte är vår tur att skotta gårdsplanen.[1312] Det att vi förväntas reagera, och sannolikt också reagerar på ett visst sätt i det förra fallet följer av att vi betraktar, i detta fall sotaren, som människa. Eller som Illman konstaterar med hänvisning till Raimond Gaita, det att vi uppfattar ”någon som människa betyder att vi inte kan behandla denna med likgiltighet eller godtycke”.[1313] Men att vi uppfattar detta följer inte primärt av någon slags intellektuella resonemang, utan av att vi föds in i en mänsklig gemenskap. Vi delar våra liv med andra människor och samspelet med dem kommer att prägla vårt sätt att uppfatta och reagera på vår omgivning, på medmänniskors nöd, förlägenhet, fröjd och lycka som just detta, nöd, förlägenhet etc. Och här är samtidigt vissa reaktioner uteslutna då de motsäger de reaktionsmönster som gemenskapen mer eller mindre outsagt sluter upp bakom, som i fallet med sotaren.[1314]

Jag vill föra samman detta med min diskussion av människorättsbegreppet. En poäng som jag har gjort, och här jag vill anknyta till citatet av Taylor ovan, är att det man försöker uttala sig om i *human rights law* och genom att tala om mänskliga rättigheter bl.a. är mellanmänskliga relationer. Och jag har genomgående försökt förstå begreppet mänskliga rättigheter i ljuset av föreställningen om människan som en bräcklig social varelse. Vi är beroende av andra människor för vår existens. Samtidigt ställer dessa upp gränser för vårt ”legitima” handlingsutrymme, och vice versa. Som en följd av detta ömsesidiga ofrånkomliga beroendeförhållande har vi ett ansvar för varandra.[1315] Med basis i denna diskussion har jag sett det som möjligt att hävda att förekomsten av en faktisk rättighet förutsätter att inte enbart stater förhåller sig till

---

[1312] Jfr Phillips 1999, 71; Gaita 1999, 267. Exemplet är en vidareutveckling av kommentar av Torrkulla.

[1313] Illman 2004, 220–221. Jfr Gaita 1999, 269, 273.

[1314] Jfr Phillips 1999, 66–69, 71. Det är svårt att svara på frågan om vad och vem en människa är. ”När man talar om människor förutsätter det att man har att göra med ett språkspel där begrepp som handling, motiv, intention, värderingar och preferenser interagerar på ett högst intrikat sätt – och detta i motsats till ett meningsuniversum dominerat av orsak, verkan, händelse och kausalitet.” Kristensson Uggla 2002, 389–390.

[1315] Jfr t.ex. Illman 2004, 225–227, samt vidare hänvisningar; liksom avsnitt 4.1.

en människa eller grupp av människor på ett visst sätt. Även bl.a. enskilda människor innefattas i min definition av människorättsbegreppet, även om de juridiska implikationerna av denna dimension snarast kommer till uttryck implicit i *human rights law* och inte heller på ett tillfredsställande sätt kan fångas in i juridisk terminologi.

Ett sätt att uttrycka att det finns gränser för hur vi som individer och grupp kan förhålla oss till en medmänniska är att tala i termer av helighet. Begreppet helighet är religiöst laddat. Ett sätt att i mer sekulära termer formulera samma grundläggande poäng om livets okränkbarhet kan vara att tala om individers rätt till grundläggande rättigheter.[1316] Nämnda tanke har jag genom avhandlingen velat ge uttryck för genom att hävda att man genom att säga att mänskliga rättigheter kränks försöker sätta fingret på punkter i tillvaron där det mänskliga övergår i något omänskligt som man inte kan tolerera. För att återvända till exemplet med sotaren, så står vi oförstående inför ett visst bemötande av en människa. Men det att vi ställs inför dessa ”omänskligheten gränser”, betyder inte att vi på något omfattande sätt ges verktyg för att formulera oss om det som i moralisk mening vore gemensamt för alla människor. För att återknyta till avsnitt 3.5 och Walzer (och till Taylor ovan), det vi ges genom gränsdragningarna är konkreta exempel på ögonblick av samstämmighet i våra erfarenheter.[1317] Det är alltså viktigt att vara uppmärksam på vad det säger oss och inte säger oss *moraliskt* att vi uppfattar oss förstå en människa som för en människorättskränkning, t.ex. i form av ett brott mot hennes integritet, på tal. (Den juridiska diskussionen har jag redogjort för i kapitel 2.)

Jag ser det som omöjligt att i vetenskaplig mening diskutera en moralisk dimension av människorättsbegreppet genom att redogöra för ett, talet bakomliggande, moraliskt fundament vilket kunde bli föremål för någon slags oberoende granskning. Det jag menar att vi kan är, att försöka peka på vad det kan betyda att en människa sluter upp bakom ett tal om mänskliga rättigheter och t.ex. uppfattar sig ha ett ansvar för att hennes medmänniskor inte kränks på ett otillbörligt sätt. Detta låter oss skönja något av en dimension av legitimitet hos begreppet mänskliga rättigheter. När vi som människor på sådant vis tar ett tal om mänskliga rättigheter i vår mun kan det vara förbundet med oss som moraliska personer (4.3.3). I och med detta vill jag hävda att trots att vi inte kan nå fram till ett objektivt moraliskt fundament bakom talet om de mänskliga rättigheterna, behöver vi inte frånsäga oss möjligheten att kritiskt fundera över hur vi moraliskt kan förhålla oss till en medmänniska där talet om mänskliga

---

[1316] Illman 2004, 220. Jfr Gaita 1991, 1–2, 35; 1999, 19, 23. Jfr avsnitt 2.1.1 och Perrys konstaterande att det tal om att människan skulle ha ett värde som vi finner i människorättsdiskursen skulle ha en ofrånkomlig religiös laddning. För att hänvisa till analysen av Küng, denne tänker sig på liknande vis att ett tal om mänskliga rättigheter, alternativt olika religioners och livsåskådningars normer, kan ses som försök att uttala sig om vad det innebär att människan har ett värde.

[1317] Jfr Phillips 1999, 72, 74; 2001b, 322; Gaita 1999, 283–285; Illman 2004, 227.

rättigheter kan ha en funktion. Men här menar jag att en upptagenhet vid regler i diskussionen kring en moralisk dimension hos begreppet mänskliga rättigheter leder till att vi ställs inför problem som vi inte kan lösa. Vi frestas frikoppla moralen från den mänskliga personen på ett sätt som gör det svårare att inse att ett tal om mänskliga rättigheter är kopplat till den enskilda personen. Och detta på ett sätt som gör det omöjligt att hävda att en moral, t.ex. med inslag av människorättstänkande, är giltigt i en kultur, och en annan moral i en annan kultur.

Hertzberg gör följande viktiga iakttagelser när han recenserar den amerikanske filosofen John Cooks bok *Morality and Cultural Differences*. Denna bok presenterar en i mitt tycke attraktiv läsning av det problem vi här står inför. Ett exempel på en brännande situation som Cook diskuterar är hedersmord, men frågan om den kvinnliga omskärelsens berättigande är även det ett typexempel i en diskussion om kulturell variation i moralen. Enligt Hertzberg och Cook måste vi skilja mellan moral och det som är att betrakta som en sed. Även om ett bruk motiveras med att det vore en helig plikt eller något liknande, kan vi uppfatta att det rör sig om ett missbruk av moralisk vokabulär. Vi uppfattar handlingen som rätt och slätt grym och omänsklig. Förespråkarna av kvinnlig omskärelse vill kanske försvara sin position med att seden må vara grym och omänsklig, men att detta är det sätt på vilket kvinnor upptas i den sociala gemenskapen, något alternativ finns inte. Alternativt slår försvararna dövörat till inför kritiken från oliktänkande. I båda fallen menar Hertzberg och Cook att det vi ställs inför är exempel på moralisk okänslighet. Det rör sig inte om en annan moralsyn och andra moraliska normer, utan helt enkelt om en grym sed.[1318]

För att anspela på det jag sagt tidigare, vi kan brista i vår förmåga att se människan i den medmänniska som står framför oss. Vi kanske inte vill se, inte vågar se, eller så är vi helt enkelt oförmögna till att se.[1319] Det att vi uppfattar att vi står inför en människa betyder dock, å andra sidan, inte att vi med nödvändighet kommer att bemöta henne på ett moraliskt korrekt sätt. Men det är något annat än den likgiltighet som tar sig uttryck i oförmågan *att* se.[1320] Det att vi sedan kan konfronteras med situationer där människor intar olika förhållningssätt men samtidigt menar sig handla moraliskt korrekt bekräftar snarare än motsäger det jag här har sagt, man uppfattar att man inte kan bemöta en annan människa godtyckligt.[1321] Detta perspektiv på moral

---

[1318] Hertzberg 2001b. Jfr Cook 1999, 116–118.

[1319] Illman 2004, 222–223. Jfr Murdoch 2002, 71. Det vi brister i är vår förmåga att behandla en annan människa som människa. Däremot handlar det inte om ett intellektuellt tillkortakommande, ty vi är varse att de är människor. Illman 2004, 222–223.

[1320] Illman 2004, 224. Jfr Kurtén 1997, 64; Hertzberg 2001a, 143, 146. Som moraliska varelser är vi människor ambivalenta. Bauman 1996, 18. Se även Hertzberg 2005.

[1321] Jfr t.ex. Phillips 1999, 201–202.

hjälper oss att kringgå risken att vår diskussion kring moral i ljuset av den variation av moraliska förhållningssätt som vi möter i världen förfaller till ett (externt) jämförande av sedvänjor – eller *human rights law* och en viss religions läror/kanon – som antingen förenliga eller oförenliga med varandra. Liksom Cook och Hertzberg konstaterar, bygger den eldfängda diskussionen mellan företrädare för en moralisk absolutism alternativt relativism på det grundläggande missförståndet att moraliska problem vore intellektuella problem, kunskapsproblem där det handlade om att avgöra vilken princip eller regel det gäller att rätta sig efter i den föreliggande situationen.[1322] Där olika uppfattningar företräds har vi då enligt den moraliska relativismen att göra med olika moralsyner. Vi tenderar i det fallet, enligt Hertzberg, ”att förväxla genuint moraliska förhållningssätt med vissa andra företeelser”.[1323]

Det handlar alltså inte om bristande kunskap om reglerna i vår kultur när vi brister i relation till en annan människa, utan om att inte nå bortom de egna begränsningarna i form av fördomar, självviskhet och annat som fördunklar vår synförmåga.[1324] Detta perspektiv på moral som något mer än att följa de regler man fått genom ”kulturen”, öppnar även upp för en friare diskussion om människan som moralisk aktör. Det att man vuxit upp med vissa attityder och viss praxis gör en, liksom jag hävdade i det förra avsnittet, inte oförmögen att kritiskt reflektera över dessa, t.ex. när man tillförs ny information (vilket inte är att likställa med intellektuellt övertygande argument[1325]).[1326] Jag menar att ett hävdande av det sistnämnda är att likställa med ett

---

[1322] Cook 1999, 22–23, 126; Hertzberg 2001b. Jfr Bauman 1996, 19; samt Hertzberg 2005, 3; ”Tanken på moralen som ett system innebär att man kan ställa frågan om en given regel ingår eller inte ingår i systemet (vare sig man tänker sig att det existerar ett enda system eller att olika människor eller samhällen omfattar olika system) – på samma sätt som man kan fråga om ett givet stadgande ingår eller inte ingår i den gällande lagstiftningen i ett land; förvisso finns det gränsfall och tolkningsfrågor när det gäller vilka lagar som är i kraft, men själva *frågan* är problemfri.”

[1323] Hertzberg 2001b. Enligt Cook kan vi felaktigt projicera vår egen förståelse på andra. Detta kan innebära att vi tror att ett visst sätt att uppföra sig/handla som vi beskriver i laddade termer av t.ex. mord, har samma innebörd för andra som det har för oss. Vi missförstå handlandet i det att vi tror att det ger uttryck för något som vi inte kan omfatta. Detta leder oss att anta att våra moraliska föreställningar är oförenliga, att vi har olika moral. Som exempel nämner han fallet med eskimåer som lämnar sina gamla att dö av köld. En amerikan som lär känna denna praxis skulle förfasas inför det han uppfattar som mord. Cook menar dock att eskimåer inte skulle acceptera att amerikanen *i de förhållanden* han/hon lever skulle sätta ut sina mor- och farföräldrar på liknande vis. Ty det är inte så att eskimåerna skulle uppfatta att mord är korrekt. *De förstår inte det egna handlandet i dessa termer av mord*, för dem handlar det om en handling av välvilja taget omständigheterna i vilka de gamla och de yngre lever. Cook 1999, 89, 102–105. Företrädare för en moralisk absolutism måste antingen blunda för variationen i övertygelser, eller fälla ett utlåtande om vilken hållning som är korrekt. Hertzberg 2001b. Se även Cook 1999, 10.

[1324] Cook 1999, 127; Illman 2004, 229.

[1325] Låt oss säga att vi konfronteras med en situation med huvudjägare som jagar medlemmarna av en fiendestam därför att en fiendes huvud tänks ge en själv magiska krafter. I ett första skede kan det vara behov att skydda de tilltänkta offren, det är det enda vi kan göra. Men det kan också hända att huvudjägarna själva genom utbildning kommer till insikt om att man inte tillskansar sig magiska krafter

omyndigförklarande av individen som moraliskt subjekt.[1327] Och för att återknyta till det föregående avsnittet, när det gäller de språkliga förutsättningarna för förståelsen av det egna livet tänker sig Taylor på basis av de antaganden han gör om att begreppet person är universellt, att det kan ske det han med anspelning på Gadamer vill se som en horisontsammansmältning, på ett sätt som jag uppfattar att är intressant. I ett möte kan det komma till en förståelse av det egna och även av andras liv på inte enbart egna premisser. Man överger vid detta inte det som är eget, men det sker en vidgning av den egna förståelsen och sättet att uppfatta verkligheten. Och här kan impulser ”utifrån” inkluderas i den kritik som riktas mot det egna sammanhanget. Men Taylor säger att en icke-forcerad konsensus måste bygga på en omdefiniering av den egna identiteten som är präglad av kontinuitet.[1328] Det samma har jag argumenterat för som en möjlighet i det förra avsnittet. Jag vill även hävda att detta är något Küng för sin del stipulerar i avsnitt 3.6 när han talar för möjligheten av en interreligiös dialog.

Det är här jag identifierar meningsfullheten med samtal om moral. Jag menar att vi kan dryfta moral ifall perspektivet är det rätta. Jag tänker mig att det är ett uttryck för moral att man försöker leva fridfullt tillsammans med andra (vilket inte betyder frånvaro av ”kamp”[1329]) och att dialogen här kan utgöra en väg mot ökad förståelse. Det rör sig inte om det som Hertzberg skulle kalla att jämföra ”moraliska” system med varandra för att se om de konvergerar eller inte, med varandra och med *human rights law* t.ex. Det rör sig om att upplösa – och här ger jag Henriksen rätt (4.3.3) – *konkreta* missförstånd som grundar sig i förblindelse, tanklöshet, fördomar etc. Det

---

på sådant sätt. Men förändringar sker inte över en natt, utan som en process som när den är grundläggande ger dem argument för att rättfärdiga den förändring som skett i deras medvetande. Förändringen uppfattas därtill inte enbart som en förändring i största allmänhet, utan som en förändring till det bättre. Cook 1999, 166.

[1326] Jfr Cook 1999, 136–138. Företrädare för en moralisk relativism antar att antropologiska studier av olika kulturer har visat att dessa kulturer har olika moraliska principer eller värden. Moral är inget mera än de accepterade sederna och praktikerna i en kultur som rör människors handlande och säger oss vad som är rätt, fel, gott, och ont, och som vi anammar därför att vi växer upp i en viss kultur. Som deltagare i en kultur vet jag vad som är rätt eller fel. Men denna kunskap är bunden till den kultur, det sammanhang jag är en del av. Det handlar inte om universellt giltiga sanningar. Ingen handling är alltså i sig själv rätt eller fel. Det mesta jag kan säga är att något är rätt eller fel i min kultur, större anspråk kan jag inte ställa. Därmed inför jag en s.k. relativiseringsklausul, något är fel enligt X. Då är det också fel att med utgångspunkt i den egna kulturens principer kritisera en annan kultur. Det vore uttryck för etnocentrism, menar företrädare för en moralrelativistisk position. Men etnocentrism är enligt Cook inte det samma som att vara intolerant, vilket vore motsatsen till att vara tolerant. Etnocentrism är ett intellektuellt tillkortakommande, inte ett moraliskt. Se t.ex. Cook 1999, 8, 13–16, 25, 35–36, 43–44, 106. Jfr Illman 2004, 230.

[1327] Jfr kapitel 3, avsnitt 4.2.2 och 4.3.2.

[1328] Taylor 1999, 139–140. Taylor visar på liknande tankegångar hos An-Na’im. Taylor 1999, 141–142.

[1329] Kristensson Uggla 2002, 372–374.

handlar om att reflektera över oss själva och våra liv i gemenskap med andra[1330]. Jag har i denna avhandling velat argumentera för att kollektiva livsformer är arenor där olika föreställningar stöts och blöts. Ett tal om mänskliga rättigheter är här ett sätt att försöka artikulera något problematiskt. (Och härmed vill jag inte utesluta att ett rättighetsanspråk teoretiskt kunde vara orsak till ett uppkommet problem.[1331]) Det handlar istället om att det i varje sammanhang kan finnas en möjlighet att någon är förblindad, men kan börja ”se”. Skillnader i förhållningssätt kan bero på karaktärssvaghet eller på det samhälle man lever i, den grupp man tillhör etc. Tanklöshet och förblindelse kan vara kollektivt förankrade företeelser och på samma sätt är det med viljesvagheten.[1332] Men för att återkomma till diskussionen i avsnitt 4.4.1:

> Där någon form av hänsynslöshet eller nonchalans eller viljesvaghet är kollektivt förankrad och institutionaliserad kan det te sig naturligt att tala om att kollektivet ”har en annan moral” än vi. Men det här är strängt taget vilseledande, eftersom det också i det sammanhanget finns ett utrymme för en *moralisk* kritik *inifrån* kollektivet. Olikheten är inte total.[1333]

[1330] Jfr Illman 2004, 232–233, 235. Cook framför sin kritik mot ett relativistiskt tänkande kring moral genom att bl.a. ta fasta på exempel där människor har tagit avstånd från en sedvänja praktiserad i det egna samhället, därför att man upplevt denna som moraliskt förkastlig. Han frågar sig om vi faktiskt kan mena att människor som på olika sätt har trotsat de kulturella normerna i deras samhällen av den orsaken gör fel, att de ser något som fel som man vanligtvis i den kulturen menar är rätt. Ett exempel rör en ung kvinna på Sicilien som vägrade gifta sig med en man som hade kidnappat och våldtagit henne. Detta var då det begav sig en accepterad praxis på Sicilien för den som ville gifta sig med en viss kvinna. Den kvinna som på sådant sätt blev bortförd och våldtagen var tvungen att tacka ja till giftermålet annars blev hon vanärad och ingen annan ville senare gifta sig med henne. Kvinnan ifråga vägrade följa traditionen, hon ansåg den vara felaktig och gifte sig med en annan man. Såväl hon själv som hennes familj blev utsatta för hot och dödshot. Skulle vi acceptera de moraliska relativisternas argumentation betyder det att vi, för att inte framstå som etnocentriska, måste bedöma denna kvinnas handlande som orätt då det är den egna kulturen som ger oss måttstockarna för det som är rätt eller fel. Följaktligen borde ingen få tänka att han eller hon handlar rätt ifall han eller hon bryter mot den egna kulturens kod, oberoende av vad denna vore. Och på motsvarande sätt kan förövaren i detta fall rättfärdiga sitt handlande med att han handlat i enhet med rådande kulturella normer. Cook ifrågasätter om vi verkligen, efter att ha satt oss in i den sicilianska mannens kulturella situation och hans skäl för att handla som han gör, kommer att finna handlandet korrekt. Kommer vi inte snarast att förstå mannens ifråga handlande som ett försök till manipulation med uppfattat stöd i gängse praxis, snarare än som ett försök att göra det rätta när han vill vinna sin hjärtas dam. Kvinnan ifråga gick till domstol och vann sitt fall. I detta fall ägde en förändring rum inifrån ”kulturen” själv. Cook 1999, 35, 43, 73, 80–81, 86, 117–118, 167–168.

[1331] Men vi kan alltså inte sätta ett system mot ett annat och mena att de vore oförenliga med varandra, t.ex. ett människorättstänkande och ett tänkande i kategorier av individens förpliktelser gentemot kollektivet. Eller omvänt hävda att de är förenliga och därför skall de mänskliga rättigheterna omfattas punkt slut.

[1332] Jfr Hertzberg 2005, 215–218. Se även Cook 1999, 84–86.

[1333] Hertzberg 2005, 217.

Samtal bör äga rum i och med hänvisning till en faktisk situation. I denna riktning går Cooks slutsatser när han tar sig an frågan om hur man ur ett, situationen i någon mening externt perspektiv kan reagera. Det är omöjligt att på ett abstrakt plan avgöra frågan om man får eller inte får blanda sig i praktiker i en annan kultur. Istället handlar det om praktiska moraliska problem som måste avgöras i det enskilda fallet med beaktande av alla faktorer som inverkar här. Vanligtvis är det inte vår sak att fälla moraliska omdömen om vår omvärld i stort. Men ibland uppkommer situationer som fastän de faller utanför ”vår kulturella domän” ändå ofrånkomligt engagerar vårt samvete. Som exempel nämner Cook hedersmord. Det finns grupper som smugglar nordafrikanska flickor som hotas av hedersmord till Europa. Cook frågar sig om vi kan rättfärdiga det dessa smugglare gör. Han menar att vi kan det om vi beaktar följande faktorer. De flesta kvinnor är inte villiga deltagare i denna praktik, de vill inte bli dödade. De som räddar dem gör inte intrång i föräldrarnas liv genom att fängsla dem eller hota dem. Deras syfte är enbart att hjälpa de kvinnor att fly som redan bestämt sig för att fly. Och trots att detta kan få den effekten att familjerna känner sig vanärade så rubbar det inte livet i samhället i stort på ett sätt som skulle verka demoraliserande och kunna tas som ett uttryck för ”kulturellt utsläckande” (extinction). På samma grunder vill Cook uppfatta hotet om omskärelse som ett skäl till att få asyl.[1334]

Hur menar jag då att vi till denna diskussion om moral kan koppla ett tal om mänskliga rättigheter. Som jag nämnde kan ett tal om något som en mänsklig rättighet vara det sätt på vilket en individ i en konfliktsituation ifrågasätter de föreställningar som kollektivt omfattas i hennes samhälle, och som hon uppfattar ger uttryck för moralisk blindhet. Hon skulle inte nöja sig med att konstatera att ”de andra har en annan moral än mig”, utan hon hävdar att de har missförstått vad t.ex. diskriminering går ut på/är. Hennes diskussionspartner kan svårligen hävda att diskriminering är *de facto* korrekt – i så fall kan vi inte förstå vad de talar om när de gör bruk av termen diskriminering. Det ligger i själva ordet att det rör sig om något oacceptabelt.[1335] Och här återkommer jag till det jag sade i avsnitt 4.3.3, om en moralisk dimension av människorättsbegreppet som pekar utöver en godtycklig relation mellan rätt och moral i fråga om begreppet mänskliga rättigheter. Man sluter med sin person upp bakom konstaterandet om det förkastliga i diskriminering på basis av t.ex. kön, vilket pekar utöver en enbart rättslig bas för att tala om något kränkande.

[1334] Cook 1999, 167.

[1335] Jfr Cook 1999, 156. I vissa fall kan vi alltså tala om ett moraliskt krav. Men det betyder inte att vi automatiskt även kan förutsätta en moralisk reaktion, ett moraliskt ansvarstagande i det fall att ett krav tillmötesgås. Det kan röra sig om att man på ett externt sätt förhåller sig till en specifik människorättsnorm. Jfr avsnitt 4.3.3. Dessa tankar ovan svarar även mot föreställningen om att *human rights law* i form av t.ex. en rätt till tanke- och religionsfrihet befullmäktigar individer i relation till den egna staten och mot det vi kunde kalla ett kollektivt uppslukande.

Inte sällan talar båda sidor i en kontrovers (exempelvis en stats officiella ledning och lokala medborgarrättsaktivister) om rättigheter när man hävdar sin position. Man hänvisar till *human rights law* som ett led i den egna argumentationen. Vi kan vifta undan detta som förtäckta maktanspråk i vissa fall. Samtidigt kvarstår inte desto mindre möjligheten att båda parter ställer sig bakom mänskliga rättigheter. Det handlar, tänker man sig, om att värna om sådant som artikulationer av mänskliga rättigheter ger uttryck för. Vi har då att göra med en situation där olika tolkningar av det som är förkastligt i sig, t.ex. diskriminering, står mot varandra. Här tänker jag mig att möjligheten finns att man genom samtal både kan nå samförstånd i viss utsträckning, som en punkt där man helt enkelt är tvungen att konstatera att olikheterna i förståelse verkar vara bestående och båda tolkningar är rimliga. För att återvända till kapitel 3 och diskussionen om dialogens förutsättningar och målsättningar, Henriksen konstaterar att ”införståddhet” ibland är det resultatet som vi optimalt kan förvänta oss av en dialog.

> Dialogens mål är att skapa förståelse för det okända och det vi inte tidigare förstått. Den förutsätter att vi lär känna något om oss själva och om andra. Detta är särskilt viktigt i en kulturell situation där vi inte har gemensamma livsvärden. Dialogens mål är sällan enighet, med den kan främja *införståddhet*, vilket ligger mellan förståelse och enighet. Att bli införstådd med något genom dialog är att erkänna grunderna till att andra menar och handlar som de gör och att vara i stånd att tolerera detta på ett annat sätt än förr.[1336]

Jag vill alltså med min diskussion här inte släta över det faktum att vi kan vara oense i moraliska frågor. Men det jag vill hävda är att vi inte står inför alternativen ”diskriminering är *i sig* acceptabelt” – ”diskriminering är inte acceptabelt”. Liksom jag konstaterat tidigare ifrågasätter man nämligen inte det moraliskt förkastliga i att, i detta fall, diskriminera, men vad detta innebär. Tanken på att vi kan välja mellan två sådana alternativ är tvärtom absurd, och en person som menar sig kunna fatta ett sådant val kan vi inte förstå. Detta blir tydligt av Hannah Arendts beskrivning av Adolf Eichmann.

> Zehn Jahre nach ihrer [Arendt] Reportage über den Eichmannprozess in Jerusalem schrieb sie 1971 in einem Vortragsmanuskript über Adolf Eichmann und sein Verständnis dessen, was er im Rahmen der Judenvernichtung getan hat, und sein Verhalten im Prozess in Jerusalem: “In der Rolle des prominenten Kriegsverbrechers funktionierte er ebenso wie zuvor unter dem Naziregime; es bereitete ihm nicht die geringste Schwierigkeit, völlig andere Regeln zu akzeptieren. Er wusste, dass das, was er einst als seine Pflicht angesehen hatte, nun als Verbrechen bezeichnet wurde, und er akzeptierte diesen neuen Kodex

[1336] Henriksen 1999, 214.

der Beurteilung, als handele es sich um nichts anders als eine andere Sprachregel."[1337]

Arendt ser i Eichmanns förhållningssätt ett uttryck för banal ondska. Det som kommer till uttryck är en likgiltighet inför livet där en strävan att vara en god eller dålig människa och handla korrekt eller förkastligt inte är ett val som tas på allvar. För Eichmann handlar det om att efterleva de konventionella sederna, förkroppsligade i hans lands lagar och förmäns order. Detta är "moralens" gränser i nazismens Tyskland – där jag snarare skulle kalla sederna ett uttryck för kollektiv blindhet[1338] – och i efterkrigstidens Europa.[1339]

Jag vill dra samman min diskussion och koppla det här sagda till begreppet mänskliga rättigheter. Jag har i denna avhandling pekat på att människor som tar ett tal om mänskliga rättigheter i sin mun inte enbart behöver uttala sig om vad de juridiskt menar sig kunna, alternativt kan göra anspråk på för egen eller någon annans del. Genom att formulera sig i människorättslig terminologi vill man ge uttryck för något som ingår i ens förståelse av det gemensamma mänskliga livet. Och genom att artikulera sig i termer av *mänskliga* rättigheter vill man understryka att det man gör anspråk på eller hävdar för någon annans del är något som är av *grundläggande* och *beständig* karaktär, något vi inte kan tumma på utan att det framstår som oacceptabelt. Och som gäller för oss själva och för andra, såvida vi inte vill framstå som självmotsägande[1340]. Det att vi t.ex. kan identifiera oss med andras anspråk på en rätt att inte bli torterade eller att få upprättelse i fall av tortyr bekräftar denna förståelse av begreppet. Vi är tillbaka vid avsnitt 2.1.1 och de kännetecken som teoretiker bemödar

---

[1337] Arendt i Rethmann 2001, 13. Jfr Arendt 1994, 128–129.

[1338] Jfr Cook, 1999, 85; "What people, even whole cultures, think and say about moral issues may be no more than what has been drummed into them by propaganda, as in the case with Nazi Germany. Are we going to say that the Nazis had a morality, albeit one that differs from ours? Surely not! Rather, they had a fascist mentality and a trumped up hatred of Jews and other minorities, whom they used as scapegoats for the economic woes that beset Germany after World War I. Hitler was a megalomaniac, and his followers were sycophants, opportunists, cowards, and self-deceivers. Their program of genocide was not the outcome of their earnestly and honestly inquiring how people ought to be treated."

[1339] Johansen 2003, 145–146. Eichmann tänker sig att han kan ge det egna handlandet en giltig förklaring genom att hänvisa till det rådande paradigmet. I en kultur är en moralförståelse giltig och ett sätt att handla moraliskt korrekt, i en annan kultur förhåller det sig på ett annat sätt. Men ett val av det slag Eichmann uppfattar som möjligt inte är förenligt med en förståelse av moral som jag bl.a. i avsnitt 4.1 talat för som en mer genomgripande och beständig dimension av det mänskliga livet i dess bräcklighet och utsatthet.

[1340] Jfr Brems 2001, 15; "[T]he question whether human rights are universal makes no sense, because conceptually they must be universal." Vi kan se detta uttryckt genom den icke-diskrimineringsprincip som ligger i hjärtat av *human rights law*, och som jag också nämnde i avsnitt 2.1.1.

sig om att formulera en förståelse av, anspråken på allmängiltighet, oeftergivlighet och på att vara grundläggande.

Human rights law kan vi förstå som ett försök till en definition av vissa grundvillkor som bör tillmötesgås för att vi skall vara villiga att kalla ett mänskligt liv mänskligt. Men det är genom negativa erfarenheter som de juridiska formuleringarna fylls med mening. Jag säger inte att vi alltid skulle överensstämma i vår förståelse/läsning. Tvärtom ger vi uttryck för perspektiv på vad det innebär att t.ex. utan risk för repressalier få formulera sig när vi artikulerar oss i termer av yttrandefrihet. Men det jag hävdar är att vi som en, må så vara outtalad, förutsättning för denna diskussion har en föreställning om att det inte är oproblematiskt att hindra en människa att ge uttryck för det hon tänker och känner. Vår diskussion om huruvida och/eller på vilka grunder man kan hindra en människa från att ge uttryck för sina övertygelser, eller tvinga henne att göra vissa medgivanden under fysisk och psykisk press, där en överskriden gräns kan få oss att tala i termer av tortyr, visar att vi finner något bekymmersamt i dessa reaktioner å exempelvis myndigheters sida.

Jag inledde avsnitt 4.4 med några tankar kring ett senmodernt tänkande och en senmodern tidsperiod, och i min analys i de två senaste avsnitten har jag försökt finna en plats för talet om mänskliga rättigheter i denna, bl.a. religiöst plurala, samtid och vetenskapliga diskussion. I det följande vill jag föra en avslutande diskussion om det som varit föremål för mitt intresse i denna avhandling.

5 AVSLUTANDE DISKUSSION

Jag vill i det följande blicka tillbaka och reflektera över diskussionen i avhandlingen. Jag har tidigare summerat resultaten av analysen i olika kapitel (avsnitt 2.4 och 3.7), och i ett par fall vid detta mer omfattande formulerat en egen förståelse i diskussion med de resultat som analysen gett (avsnitt 4.2.3 och 4.3.3). Jag ser mig därför här fri att lyfta fram det jag uppfattar som huvudlinjerna i den egna diskussionen.[1341] Inledningsvis konstaterar jag, att jag sett det som min övergripande uppgift att ur ett teologiskt etiskt, moralfilosofiskt och delvis rättsfilosofiskt perspektiv försöka förstå begreppet mänskliga rättigheter som moraliskt och juridiskt begrepp i vår senmoderna tid. Denna tid präglas bl.a. av religiös mångfald och en fortgående globalisering som utmanar folkrättens hittills fasta punkter, som t.ex. nationalstaten som primärt rättssubjekt när det gäller att garantera individer deras rättigheter. Vi kan vidare tala om ett i värdemässig mening pluralt lokalt och globalt samhälle, i ljuset av vilket människorättsteoretiker verkar uppfatta det befogat att i hög grad försvara *human rights law* på inomrättsliga premisser när frågan om dess giltighet dryftas. Vi kan likafullt i *human rights law* finna element, som t.ex. talet om ett ”människovärde”, som låter antyda något utöver juridisk laddning. Olika teoretiker har även försökt formulera en förståelse av vad det kunde betyda att mänskliga rättigheter vore moraliskt giltiga.

Analysfrågor och centrala distinktioner

För att få fram poänger måste man i vissa lägen göra förenklingar. Mitt sätt att i det nutidsscenario jag skissat upp öppna diskussionen kring begreppet mänskliga rättigheter är, att skilja mellan *human rights law* som en juridisk diskussion, ett juridiskt uttryck, och det jag kallat ”talet om mänskliga rättigheter” som ett vidare fenomen än de strikt rättsliga formuleringarna. Genom att betona *talet* om mänskliga rättigheter har jag också velat göra klart att det jag studerar när jag studerar något ”bortom rättens ramar”, inte är en ”objektiv verklighet av värden” som vi med våra sinnen kan konstatera bildar grunden för *human rights law*. Ett sådant studium är inte vetenskapligt möjligt. Det jag däremot har slagit fast är att människor *de facto* talar i termer av mänskliga rättigheter i olika sammanhang, och jag anser att vi kan studera detta tal

[1341] Detta är även viktigt i den meningen, att jag som forskare inte är en fullkomligt neutral utomstående betraktare av verkligheten, varvid språket skulle fungerar som ett verktyg som hjälper mig att fånga in denna verklighet. Jag är delaktig i det som behandlas när jag går in i en problematik som jag försöker formulera en meningsfull förståelse av.

om mänskliga rättigheter och vad man vill artikulera. Jag har försökt reda ut *vad* det är man ger uttryck för när man artikulerar sig i människorättsterminologi och *varför* man artikulerar sig just i människorättsliga termer. Jag har vidare försökt förstå hur detta tal står i relation till den *human rights law* som också varit föremål för mitt intresse. Jag har alltså rört mig på ett språkligt plan i min analys, vilket även bestämt valet av metoder.

Nu finns det mycket som kunde diskuteras här, och inte ens i en doktorsavhandling är det möjligt att ta upp allt. I mitt studium av begreppet mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp har jag därför inte gjort anspråk på att på ett uttömmande sätt redogöra för mänskliga rättigheter som ett juridiskt begrepp. Jag har fokuserat på vissa aspekter av begreppet som haft betydelse i relation till den övergripande frågeställningen. Jag har vidare begränsat mig på det sättet, att jag har studerat frågor som uppstår i mötet mellan begreppet mänskliga rättigheter och begreppet globalt ethos. Det som det då primärt har kommit att handla om, är att diskutera i vilken mening vi kan tala om ett individens ansvar i relation till mänskliga rättigheter, och som en vidare fråga, den om de mänskliga rättigheternas legitimitet, eller moraliska giltighet, i ljuset av en religiös och värdemässig mångfald. I min avhandling har jag då för det första ställt frågor som gällt hur vi skall förstå moral och människan som moralisk person, och religion i relation härtill. För det andra har jag ställt frågor som rört relationen mellan rätt och moral. Mer specifikt har jag studerat begreppet rättigheter i *human rights law* och den plats individen här intar, samt hur den juridiska grammatiken öppnar för moral. Det sista har lett mig att fundera över det juridiska språkets gränser. Hur flexibelt är begreppet mänskliga rättigheter? Vad kan artikuleras i människorättslig terminologi? Och vad faller utanför de gränser som reglerna som styr den juridiska diskursen ställer upp? Denna diskussion innesluter vidare logiskt en analys av fenomenen definition och omdefiniering av rättigheternas innehåll mot bakgrund av inte minst det vidare *tal* om mänskliga rättigheter som jag ovan konstaterat att jag velat studera.

Ett dynamiskt begrepp

Den förståelse av begreppet mänskliga rättigheter som jag formulerar i min avhandling innefattar föreställningen om, att när människorättsliga anspråk uttalas, så kan det röra sig om något av både juridisk och moralisk betydelse. Detta följer av det som kan förstås som de mänskliga rättigheternas uppgift och innehåll, samt de språkliga uttrycken, vilket jag skall återkomma till nedan. Rätten strävar efter att normativt beskriva verkligheten. Lagar stipulerar att något är föreskrivet, tillåtet eller förbjudet för någon i relation till någon annan eller någonting. Mänskliga rättigheter som juridiska normer har denna funktion. Det som man antar är, att det finns gränser för hur en människa – vem hon än må vara – får behandlas. Följaktligen kan man säga att människor genom begreppet mänskliga rättigheter försöker formulera de gränser bortom vilka det mänskliga övergår i något man uppfattar som omänskligt. Men var dessa gränser mellan det mänskliga och det omänskliga går, är föremål för ett fortgå-

ende samtal. Innehållet i begreppet mänskliga rättigheter vidgas och omformuleras när nya röster gör, och får göra sig hörda. Jag har därför genom avhandlingen karakteriserat människorättsbegreppet som i juridisk och moralisk mening dynamiskt och föremål för en fortgående diskussion. Jag har vidare hållit för troligt att det man språkligt vill artikulera är avhängigt av det vidare meningssammanhang man ingår i, varvid religionen kan spela en roll för den berörda personen i fråga.

Detta drag av dynamik har jag försökt beakta genom att inte göra anspråk på att fullt ut kunna redovisa för begreppet mänskliga rättigheter i min avhandling. Det som jag har presenterat är en förhoppningsvis rimlig förståelse av mänskliga rättigheter som juridiskt och moraliskt begrepp. Min presentation har alltså inte gjort anspråk på att kunna fånga in ”det enda rätta innehållet”. Jag har velat, och vill, lämna dörren öppen för beskrivningar som är ofullständiga i den meningen, att jag i min förståelse av begrepp, som t.ex. begreppet rättighet, bygger in idén om att dessa inte kan ges en uttömmande beskrivning på ett abstrakt plan. Juridiska dokument erbjuder oss definitioner av olika rättigheter som är mer eller mindre utförliga. Det är dock på basis av upplevda orättvisor, vilka inte bara genom historien har aktualiserat behovet av något sådant som ”mänskliga rättigheter” till skydd för individer och grupper, som de inte sällan abstrakta rättsliga formuleringarna primärt elaboreras och enskilda människorättsnormers innehåll ringas in. Negativa erfarenheter bildar bas för gemensamma ställningstaganden om vad som åtminstone samfällt uppfattas som ”människoovärdigt”.

Samtidigt verkar identifikationen av något som en människorättskränkning, t.ex. av ett organ med uppgift att övervaka att stater handlar i enlighet med det fördrag de har ratificerat, inte föra oss närmare den punkt då människorättsnormer vore helt entydiga. Detta behöver inte tolkas som att fenomenet pekar i någon slags relativistisk riktning (när vi stiger utanför den formellt giltiga rättens trygga ramar). Detta har jag förkastat, varvidlag jag har försökt formulera en förståelse av vad detta kan betyda i moralisk mening. Avsaknaden av uttömmande entydighet skall snarare ses som ett genuint uttryck för ett ofrånkomligt drag hos det mänskliga livet, nämligen att det är mångfasetterat. Detta återspeglar sig även i de formuleringar vi finner i människorättsliga dokument. Trots att den omfattande tillväxten av människorättsliga normer och rättspraxis har fört med sig en specificering av mer abstrakt formulerade rättigheter, av vad man gemensamt förstår med t.ex. ”rätten till liv”, så har vi sett att ett utrymme för tolkning kvarstår. Det inte bara kvarstår, jag vill snarare säga att det finns ett erkänt behov att ge utrymme för tolkning. Ty man uppfattar inte att man på förhand för alla situationer, och ekonomiska, sociala och kulturella sammanhang i vilka vi som människor konfronteras med orättvisor, i detalj kan slå fast vad som vore ett uttryck för en viss faktisk rättighet, eller en kränkning av densamma. Mänskliga rättigheter kan i denna mening till sitt konkreta innehåll uppfattas som kontextbundna. Samtidigt föregår de som juridiska normer i viss mening de konkre-

ta situationer enskilda individer är insatta i. Här kommer något av de mänskliga rättigheternas karaktär av ideal till synes.

Av dessa tankar följer att jag förstår begreppet mänskliga rättigheter först och främst som ett "verb" och inte som ett substantiv, och vill knyta vår mentala bild av mänskliga rättigheter till praktiker snarare än till essens. Denna min position vilar vidare på vissa värdeteoretiska premisser. Som jag antydde ovan, utgör mänskliga rättigheter inte ytterst delar av en utomjuridisk "objektiv" verklighet av värden som vi på ett uttömmande sätt kan nå insikt om. Vi kan inte heller peka ut något sådant åt den som tvivlar på det vi säger, så som vi genom empirisk observation kan bestyrka eller omkullkasta t.ex. utsagan om att "solen kommer att gå upp imorgon bitti klockan halv sju" helt enkelt genom att stiga upp tidigt nästa morgon för att betrakta soluppgången. Däremot kan vi spåra vissa element som vanligtvis finns med när vi identifierar något som en mänsklig rättighet, element som vi anser är någorlunda grundläggande och beständiga, samtidigt som det förs en fortgående diskussion om andra delar av begreppet mänskliga rättigheter. De antaganden jag gör i min avhandling om mänskliga rättigheter bygger på tanken om att vi i avsaknad av varje form av begreppslig rigiditet inte skulle kunna förstå varandra, och identifiera oss med en annan människas hävdande att en *människorätts*kränkning har ägt rum. Jag har försökt förstå vad som här kan komma ifråga.

Människan som social varelse

Naturligtvis följer inte med nödvändighet av det att vi erkänner förekomsten av entiteten *human rights law* som en mänsklig produkt, att "mänskliga rättigheter" också på något sätt finns till i en utomjuridisk sfär. Detta ställer inte minst en diskussion i moraliska termer inför vissa utmaningar. Vad är det vi kan ta fasta på när vi diskuterar en moralisk dimension hos människorättsbegreppet? Det jag har konstaterat är, att orättvisor av en eller annan orsak[1342] artikuleras i människorättslig terminologi. I dessa uttryck har jag identifierat en potentiell moralisk dimension. Jag påstår att en förbindelse mellan något som värdefullt och något som en rättighet skapas när en individ själv förstår något som ett nödvändigt gott och formulerar sig i rättighetstermer. Vi kan tala om en intern förbindelse. Vidare antar jag att en människa inte kan ha ett *språk* för sig själv, utan att vi förvärvar detta i en gemenskap.

Jag vill kort följa upp denna förståelse av människan som en, i en gemenskap situerad språklig varelse. Jag menar, i motsats till vissa försök att ge grund för mänskliga rättigheter genom empiriska undersökningar och studera överensstämmelser mellan människorättsnormer och "utomrättsliga värden", att talet om något som mänskliga

---

[1342] Det kan röra om ett uttryck för en internaliserad terminologi med hjälp av vilken man blir varse världen. Eller så utgör människorättsterminologin ett instrument med hjälp av vilket ens budskap kommer att nå långt och bli förstått och bejakat av andra aktörer.

rättigheter måste förstås i relation till *relationerna* mellan individer och andra aktörer. Mänskliga rättigheter tillskrivs eller förnekas en människa, de bejakas och främjas eller kränks. Härav också önskan att tala om begreppet mänskliga rättigheter i termer av ett ”verb”. Det är för individen omöjligt att leva ett tillfredsställande mänskligt liv utan ett mänskligt sammanhang som på olika sätt bekräftar den egna personen. Detta antagande följer av observationen att individer inte väljer att vara sociala varelser, utan är sociala varelser innan de utvecklar en individualitet. Detta antagande bygger i sin tur bl.a. på föreställningen att människan föds in i en mänsklig gemenskap, i vilken hon genom växelverkan och kontinuerligt socialt utbyte med sin omgivning lär sig dess språk – och bl.a. ett moraliskt språk – genom vilket hon blir varse och förstår sitt och andras liv. Språk förstår jag här i en vidare mening än enbart som ett specifikt talat språk som ”svenska”, nämligen som inbegripande såväl tal som annan mänsklig praktik.

Denna bakgrund mot vilken det mänskliga livet levs ut kan kallas “berättelse” eller “horisont”. En individ kan inte ställa sig utanför denna bakgrund på något absolut sätt, fastän modernitetsprojektet vill få oss att tro att vår identitet helt och hållet är resultatet av våra egna handlingar. Det som här blir en fråga är hur vi skall förstå idén om självets autonomi. Detta är en central fråga i såväl människorättsdiskussion som teologisk etisk reflektion. Denna autonomi är därtill i sin tur, som en moralisk autonomi, en förutsättning för att vi skall tillskriva en person ansvar. När en människa kritiserar drag i den egna traditionen och gemenskapen görs detta, i förlängningen till det ovan sagda, med hjälp av en begreppslighet som denna gemenskap tillhandahåller. Men inte enbart, jag har förkastat föreställningen om den enskilda människan som ett passivt subjekt vars liv är fullständigt determinerat av gemenskapen. Jag har istället velat förstå henne som en medskapare av sin verklighet. Jag har även, genom att följa upp bl.a. Küngs tankar kring religionsdialog, redogjort för möjligheten att samtala över ”språkgränser” och i mötet med det annorlunda motta impulser som integreras i den egna verklighetsförståelsen. Jag har talat för möjligheten av en sammansmältning av horisonter som möjliggör för innovativa perspektiv när det gäller att artikulera en förståelse av det sammanhang man lever i. Detta innebär också att vi inte från början kan avfärda ett tal i termer av mänskliga rättigheter som icke genuint i ett visst värdemässigt sammanhang, så som ibland tenderar att vara fallet.

Ett situerat tal om rättigheter

Jag har kontrasterat denna “kontextuellt situerade” människa mot en förståelse av en i vissa hänseenden isolerad människa, som verkar ha dominerat inte bara mycket av teologisk och filosofisk diskussion utan också präglat juridisk diskussion. Och för att återgå till min analys av begreppet mänskliga rättigheter, så är det mot denna teoretiska bakgrund som jag vill förstå talet om mänskliga rättigheter och som jag även kritiserar vissa linjer inom människorättslig teoribildning. Det är dessa relationer mellan kontextuellt situerade människor och andra aktörer som man, för att något förenkla det hela, försöker fånga in och normativt beskriva genom rättsligt och mora-

liskt språk. I delar av min avhandling har jag försökt redogöra för hur juridiska rättighetsformuleringar presenterar de nämnda relationerna. Härvid har jag presenterat och diskuterat kärnelementen hos en juridisk mänsklig rättighet: ett rättssubjekt, ett rättsobjekt och en innehavare av skyldigheter. Och jag har karakteriserat befintlig *human rights law*. På samma gång anser jag att den beskrivning som rätten tillhandahåller kommer till korta när det gäller att fånga in alla de faktiska relationer som måste tas med i beräkningen om det man uppfattar att utgör en ”rättighet” skall förverkligas fullt ut. Denna senare iakttagelse följer av erkännandet, att en juridisk rättighet/*human rights law* inte enbart normativt vill tala in i ett mänskligt sammanhang. Den existerar i detta, och ett flertal olika förpliktelser från olika aktörers sida stödjer varandra i skyddet och förverkligandet av en rättighet som ett juridiskt dokument presenterar för oss. För att en rättighet *de iure* skall bli en rättighet *de facto*, en faktisk verklighet, krävs det att dessa olika relationer tas på allvar och bl.a. något slags ansvar å enskilda människors sida.

Detta möjliggör bl.a. för en kritisk infallsvinkel i förhållande till gängse föreställningar om *human rights law*. I avhandlingen argumenterar jag för att talet om mänskliga rättigheter inte till alla delar nödvändigtvis sammanfaller med de rent juridiskt fastställbara spelreglerna för det som kan gälla som ett berättigat människorättsligt rättsanspråk, med det som s.a.s. juridiskt är möjligt att säga.[1343] Inte sällan åberopas mänskliga rättigheter just i en situation där man saknar juridisk grund för att tala om något som en *människorätts*kränkning. Bland annat här skymtar också begreppets dynamik fram. Jag har lyft fram olika punkter på vilka *human rights law* s.a.s. utmanas i den form den har nu då människor och grupper som den är ägnad att skydda (i teorin ”alla”) kanske inte uppfattar att den förmår möta dem och deras verklighet på det sätt som är tänkt (som jag sagt vill rätten tala in i en mänsklig verklighet). Samtidigt talar de, och vill tala, i termer av *rättigheter*. Rätten representerar något i människors medvetande som vi kunde se som ett skäl till den vida spridning ett tal om mänskliga rättigheter fått i dagens senmoderna värld. Den tänks nå utöver de enskilda meningssammanhangen. Den personifierar ett slags ”objektiva sanningar”, en enighet. *Human rights law* framstår som en stadig grund att stå på i en senmodern globaliserad värld där det annorlunda inte sällan är det som hamnar i blickfånget. Ett tal om mänskliga rättigheter blir ett sätt för människor att artikulera något av moralisk tyngd, som samtidigt kan utgöra en kritik av hur *human rights law* utläggs. Frågan är om dessa iakttagelser är av betydelse i den meningen, att vi måste beakta dem när vi försöker förstå fenomenet mänskliga rättigheter. Eller faller det utanför det vi måste diskutera?

[1343] Även i globaliseringens tidevarv, när nationalstaten mister i inflytande, artikulerar människor sig t.ex. fortsättningsvis i termer av mänskliga rättigheter. Detta gör man trots att det inte nödvändigtvis är mot staten, som av tradition utgjort den som skall garantera det vi kallar mänskliga rättigheter, som anspråket primärt riktas.

Språkliga gränser

Jag har visat att det juridiska språket har begränsningar. Jag har bl.a. studerat hur, och i vilken mån, vi finner en tanke om ett individuellt ansvar artikulerad i *human rights law* och här konstaterat att ett individuellt ansvar uppmärksammas. Det skymtar fram som en del av det jag vill se som ett erkännande av att den individ som man tillskriver vissa rättigheter lever i ett mänskligt sammanhang, som måste möjliggöra hans existens i de avseenden som *human rights law* omtalar. Likväl måste ansvaret i dagens läge främst lokaliseras till en utomjuridisk sfär och inte minst en moralisk sådan. Men här bör vi vara försiktiga, ty rätt och moral är inte analoga fenomen. Det finns viktiga skillnader mellan ett rättsanspråk, det att man t.ex. hävdar att man har en (subjektiv) rätt till fysisk integritet, och något slags moraliskt krav på att i en viss situation tillvarata en annan människas liv. Detta leder mig att i vissa ögonblick ifrågasätta bärkraften hos ett tal om *rättigheter* som ett korrekt sätt att beskriva en situation. Jag pekar på det jag kallat rätts- eller rättighetsmetaforens gränser.

Ett berättigat juridiskt människorättsligt anspråk förutsätter att den eller de som anspråket riktar sig mot kan komma anspråket till mötes och uppfylla sina förpliktelser. Denna logik är inte överförbar på fenomenet moral. Som moraliska personer upplever vi inte enbart ett ansvar för det vi rimligen kan göra. Vi kan även känna skuld för det som vi inte rår för, för det vi inte klarar av eller rimligen kan hållas (juridiskt) ansvariga för. Det vore att förtingliga en grundläggande moralisk erfarenhet, att begränsa det som en person kan uppleva sig ansvarig för till det som hon faktiskt kan göra. Och ytterligare, att tala om något som en moralisk *rättighet* är i grunden vilseledande när det gäller att förstå moral. Jag har i denna avhandling, med stöd i bl.a. Küng, hävdat att det är människan ifråga som själv måste komma till insikt om att hon har ett ansvar för att vi skall kunna säga att det rör sig om ett genuint tagande av moraliskt ansvar. Jag har inte velat ifrågasätta att människor talar i termer av mänskliga rättigheter när de vill ge uttryck för ett moraliskt krav. Inte heller vill jag gå så långt som att hävda att detta vore ett felaktigt sätt att använda språket. Det jag har pekat på är, att vi inte med nödvändighet som iakttagare kan hävda att om och när någon reagerar på ett uttalat krav, så rör det sig om en *moralisk* reaktion.[1344] Att tala i termer av rättsanspråk och motsvarande skyldigheter är därför här otillfredsställande. Detta har lett mig att kritisera vissa teoretikers försök att begreppsliggöra ett utomjuridiskt tal om mänskliga rättigheter till dess moraliska beståndsdelar på ett sätt som får fenomenen rätt och moral att framstå som analoga.

Men trots dessa begränsningar i själva rättsmetaforen är begreppet mänskliga rättigheter vidare än dess juridiska dimension. Och för att följa upp det sista, i min av-

[1344] Sen är det en annan sak att en människa kan beskriva den situation som hon står i och förväntas reagera på, på ett sätt som förmedlar bilden av att hon uppfattar att det rör sig om en moraliskt brännande situation.

handling har jag velat formulera en förståelse av vad det trots allt kunde betyda att som moralisk person reagera på något som en *människorätts*kränkning, och ta ansvar genom att t.ex. delta i en av Amnestys brevkampanjer till förmån för en politisk fånge. Jag har vidare försökt förstå det att människor *de facto* inom olika ”kulturer” formulerar sig i termer av mänskliga rättigheter när de uppfattar att en gräns mellan det mänskliga och det omänskliga överskrids, i förhållande till dem själva eller en medmänniska. Jag har även formulerat en förståelse av hur vi kan förstå det att de uppfattar att de kan göra detta som religiösa människor, som exempelvis muslim eller katolik, att de s.a.s. backas upp av den egna trosövertygelsen.

Språklig överlappning

Ty när vi talar om ett individuellt ansvar eller förpliktelser träder frågan om de mänskliga rättigheternas legitimitet, moraliska giltighet i förgrunden. *Human rights law*, dess rättsliga formuleringar, öppnar för kulturell och religiös känslighet t.ex. via en s.k. omdömesmarginal. Genom detta visar rätten en viss öppenhet för tolkning. Men jag har utifrån min förståelse av språk, och utifrån ett perspektiv som i viss mening är externt till den rättsliga diskursen, hävdat att vi har att göra med ”tolkning” på ett mer grundläggande plan än vad *human rights law* ger sken av. (Detta gör även att rättspositivistiska och konstruktivistiska förståelser av de mänskliga rättigheternas giltighet haltar i försöket att fånga in en moralisk dimension hos denna giltighet). Speciellt klart blir detta vid ett studium av hur en individ förstår ett tal om mänskliga rättigheter och omfattar eller tar avstånd från det som ett sätt att artikulera sig om det mänskliga livet. Vi är tillbaka vid det som jag sade tidigare om den roll sammanhanget spelar för vårt språk, för våra mänskliga varseblivningar, uppfattningar och handlingar.

Jag har studerat den roll berättelsen, och speciellt en religiös sådan, spelar i relation till individen som moraliskt subjekt och till det som en människa uppfattar som ett legitimt uttryck för hur livet bör utgestalta sig. Det vill säga, jag utgår från att rätt, moral och religion står i ett förhållande till varandra när det gäller mänskliga rättigheter och jag har velat begreppsliggöra detta förhållande. Küngs projekt har här fått fungera som en språngbräda för diskussionen genom att han understryker den betydelse, i termer av meningsfullhet, berättelsen har för en exempelvis troende människas moraliska övertygelser och handlande och det som denna uppfattar som legitimt. Küng pekar på en innehållslig överlappning mellan *human rights law* och olika tros- och livsåskådningars försök att formulera en förståelse av hur man på ett grundläggande plan bör förhålla sig till en ”människa”. Den härav följande möjligheten att förankra mänskliga rättigheter i en livssyn stödjer sedan, enligt Küng, människors

motivation att främja mänskliga rättigheter som beskrivningar av mänskligt liv som ger uttryck för/står i samklang med deras egna övertygelser.[1345]

Jag har velat formulera det som att *human rights law* överlappar med ett vidare meningssammanhang. Därför är det fallet att när någon påpekar en kränkning för egen del eller känner ett ansvar att påpeka det för någon annans del, så sker detta mot bakgrund av den tolkningsram som det sammanhang man är insatt i förser en med, socialt, religiöst etc. Här kan det finnas en intern koppling mellan utnyttjandet av ett människorättsligt språkbruk och ens moraliska övertygelser. Begreppet mänskliga rättigheter behöver inte heller ”enbart” ha en moralisk laddning. Det kan, som det har visat sig, vara så att man genom att tala i termer av mänskliga rättigheter ger uttryck för sig själv som moralisk person och religiös människa. (Ett sätt att följa upp diskussionen i denna avhandling vore, att studera hur olika människor själva konkret beskriver det egna engagemanget för mänskliga rättigheter vad gäller eventuella religiösa förtecken.) Av detta följer bl.a. att en idé om de mänskliga rättigheternas förmenta neutralitet i religiöst hänseende är problematisk. Fenomenet religion tenderar att skapa huvudbry i människorättskretsar. Man försöker komma till rätta med relationen mellan fenomenen religion och mänskliga rättigheter – i förståelsen av två oberoende storheter – genom att skapa utrymme och identifiera en berättigad plats för religiös bekännelse och praxis, inom ramen för det som *human rights law* formulerar som riktgivande för hur livet i en gemenskap i olika mening skall utgestalta sig. Men denna idé om neutralitet riskerar alltså att göra oss blinda för hur talet om mänskliga rättigheter fungerar.

Att ta ansvar

Mitt intresse har således varit, att visa på hur språkets gränser *tänjs* på individplanet när det gäller begreppen mänskliga rättigheter, religion – och moral. Till detta vill jag även relatera min kritik av de rationalistiska övertonerna i ett tal om något som berättigade moraliska *rättigheter*. Moral blir i det fallet i grunden till något som är externt i förhållande till den enskilda individen, rättigheter till något som kräver respekt och som människor kan omfatta på strikt rationella grunder. Jag har genom avhandlingen istället hävdat att moralen i slutändan undflyr våra försök att fånga in den genom att formulera t.ex. något slags allmängiltiga regler som förhoppningsvis skulle garantera att handlandet utgestaltar sig ett korrekt sätt. Samtidigt är regler inte

[1345] Denna medvetenhet om en moralisk ”förankring” tänks vidare ge möjlighet att komplettera den juridiska diskursen genom att betona den dimension av individuellt ansvar som ytterst är givet med livet självt, och som sträcker sig utöver de förpliktelser som kan formuleras inom ramen för en strikt juridisk förståelse av mänskliga rättigheter. Det rör sig om att bidra till att formulera en bredare förståelse av vad det innebär att vara en ansvarstagande människa.

desto mindre bl.a. ett sätt för människor att försöka formulera sig om vad det kunde innebär att vara moraliskt subjekt.[1346]

Men ett ansvarsfullt förhållningssätt är det primära. Jag menar att begreppet människa, liksom det mänskliga livet, har en ofrånkomlig moralisk laddning och att moral handlar om att förhålla sig till detta. Ett sådant ställningstagande sker på intet sätt oberoende av det sammanhang i vilket själva den situation som kräver ett ställningstagande har uppkommit. Som jag påpekat är mänskliga gemenskaper, och däribland kulturella och religiösa sådana, dynamiska. Och ett tal om mänskliga rättigheter kan utgöra ett led i en kamp om tolkningsföreträde i en viss situation *mellan* människor som i viss mening utgör delar av en och samma gemenskap. Talet om mänskliga rättigheter utgör ett led i att artikulera sig i en konflikt mellan olika perspektiv på en situation. Någon kan hävda att det rör sig om en människorättskränkning, någon annan kan mena att det som sker är lagenligt eller exempelvis uttryck för en ”genuin” religiös praktik.[1347] Men förståelsen av begreppet människa som ett moraliskt laddat begrepp innebär samtidigt, att moralen inte har ett relativt innehåll trots att talet, bl.a. om mänskliga rättigheter, är situerat. Jag har hävdat att det som utgör en mänsklig rättighet inte nödvändigtvis är godtyckligt i den meningen, att dess giltighet enbart är en juridisk giltighet därför att den tillkommit på ett formellt riktigt sätt.

Att mänskliga rättigheter spelar en central funktion i moraliskt hänseende för en enskild individ är inte självklart men möjligt. Jag vill hävda att den *moraliska* poängen ligger i att människan faktiskt uppfattar och lever upp till det som människorättsnormer gör gällande, och i sitt handlande tar hänsyn till sina medmänniskor och deras rättigheter. Att visa respekt för mänskliga rättigheter är då en sida av vad det innebär att vara en moralisk person (och religiös människa) i dagens värld.[1348] Ty liksom jag har konstaterat, kan ett tal om rättigheter spela en roll på flera olika sätt, oberoen-

---

[1346] Jag har i avhandlingen velat förstå moraliska normer, och andra normer, som människors formuleringar ”av det som man uppfattar som ett gott och eftersträvansvärt förhållningssätt, kännetecknat av etiskt ansvar”. Lindfelt, 1999, 26, för citatet före noten. Reglerna är alltså inte primära i relation till det ansvarsfulla förhållningssättet, utan artikulationer av vad det innebär att vara moraliskt subjekt. Jfr Lindfelt 1999, 26–27. Det främsta föremålet för intresse när dialog förs ur ett s.k. tredje persons perspektiv bör därför, som jag uppfattar det, vara att fundera kring vad som utmärker det mänskliga subjektet som moralisk person, snarare än att försöka ”lagstifta” om det rätta beteendet. Jag har i avsnitt 4.4 uttryckt det som att det rör sig om att upplösa *konkreta* missförstånd som grundar sig i förblindelse, tanklöshet, fördomar etc., om att reflektera över oss själva och våra liv i gemenskap med andra. Jfr Taylor 1989, 3–4, 14–15; Hallamaa 1994, 239.

[1347] Det vore i ett följande steg intressant att närma sig olika konkreta konflikter som rör exempelvis religionsfriheten som en mänsklig rättighet, och dess gränser, utifrån detta perspektiv.

[1348] Jag vill hävda att det är något av detta Küng försöker fånga in med sitt globaletiska projekt när han understryker att pliktbegreppet är internt kopplat till vårt människovara och ansvaret är givet med livet självt. Jag har därför, trots bristerna i Küngs moraldiskussion funnit det fruktbart att diskutera hans tänkande.

de av om man har en faktisk juridisk uppbackning eller inte. Då vi säger att någon *torteras* och tar avstånd från denna praktik är det inte för att tortyr är förbjudet i bl.a. *human rights law*. Att vi artikulerar oss i termer av just *tortyr* implicerar att det rör sig om en även i moralisk mening förkastlig handling, vi tar genom våra ord avstånd. I vårt ställningstagande är vi engagerade som moraliska personer. Skulle då någon vilja motsäga oss genom att hävda att tortyr i detta sammanhang är acceptabelt, att det t.ex. är förenligt med hur man i det sammanhanget behandlar en person som misstänks för att ha begått ett brott, så skulle vi inte ge oss till freds med den förklaringen och tänka att ”nåväl, vi har olika värderingar”. Vi skulle uppfatta att den människa som fäller detta påstående inte ser att hon står inför en annan *människa*.[1349]

Det primärt normerande för våra medmänskliga relationer är därför inte vissa juridiska och moraliska normer, utan i själva verket det möte där vi står öga mot öga med varandra konfronterade med vår gemensamma mänskliga bräcklighet och vårt behov av ömsesidigt stöd. Jag vill avsluta med ett citat från den sydafrikanske nobelpristagarens J. M. Coetzees bok *I väntan på barbarerna* och komplettera citatet med några tankar ur en artikel av Joseph Slaughter. Det rör sig om en gammal borgmästare som p.g.a. sin stads strategiska läge får se sig åsidosatt av en överste, överste Joll, som med sin bataljon har sänts in för att ta kontroll över de folkgrupper som lever i stadens omgivning. För detta syfte drar sig översten inte för att ta till moraliskt tvivelaktiga metoder som borgmästaren, berättarjaget, för sin del inte kan undgå att lägga märke till.

> When I see Colonel Joll again, when he has the leisure, I bring the conversation around to torture. ‘What if your prisoner is telling the truth,’ I ask, ‘yet finds he is not believed? Is that not a terrible position? Imagine: to be prepared to yield, to yield, to have nothing more to yield, to be broken, yet to be pressed to yield more! And what a responsibility for the interrogator! How do you ever know when a man has told you the truth?
>
> ‘There is a certain tone,’ Joll says. ‘A certain tone enters the voice of a man who is telling the truth. Training and experience teach us to recognize that tone.’
>
> ‘The tone of truth! Can you pick up this tone in everyday speech? Can you hear whether I am telling the truth?’

[1349] Detta hänger ihop med det som jag konstaterade i den avslutande delen av kapitel 4. Genom att formulera sig i människorättslig terminologi vill man ge uttryck för något som ingår i ens förståelse av det gemensamma mänskliga livet. Genom att artikulera sig i termer av *mänskliga* rättigheter vill man understryka att det man gör anspråk på eller hävdar för någon annans del är något som är av *grundläggande* och *beständig* karaktär, något vi inte kan tumma på utan att det framstår som oacceptabelt. Och något som gäller för oss själva och för andra, såvida vi inte vill framstå som självmotsägande.

> This is the most intimate moment we have yet had, which he brushes off with a little wave of the hand. 'No, you misunderstand me. I am speaking only of a special situation now, I am speaking of a situation in which I am probing for the truth, in which I have to exert pressure to find it. First I get lies, you see – this is what happens – first lies, then pressure, then more lies, then more pressure, then the break, then more pressure, then the truth. That is how you get the truth.'
>
> Pain is truth; all else is subject to doubt. That is what I bear away from my conversation with Colonel Joll (…).[1350]

På ett träffsäkert sätt visar samtalet mellan borgmästaren och översten att tortyr är en handling som objektiverar offret, den andre. Den som torterar bryter ner offrets självbild genom att bryta ned offrets språk. Den torterades språk ersätts med den torterandes språk, de svar den torterade ger är de svar den torterande önskar få höra.[1351] Genom att bryta ned språket bryts hela verkligheten ned, förståelsen (som inte enbart är av kognitiv art) av omvärlden, av samspelet med medmänniskor, förståelsen av en själv. Det som har varit självklart, det som har varit meningsfullt på ett slags oreflekterat sätt, ställs ifråga. Och i tortyren radikaliseras detta tvivel, denna misstro genom att sättas i system. Det rör sig om ett yttersta förnekande av att man står inför en människa, och om ett förstörande av henne som person.

Skeendet lämnar inte heller, som Slaughter konstaterar, den som torterar oberörd. Denne relegeras till ett instrument i förtryckets namn och den egna värdigheten som människa solkas.[1352] I mötet med nästan avkrävs vi alltså ett ställningstagande, en neutral hållning är en omöjlighet. Vårt förhållningssätt kan antingen innebära ett tillvaratagande av den andres liv med beaktande av vad situationen kräver, eller en kränkning inte enbart av den andre och dennes så kallade rättigheter utan ytterst även av oss själva.

[1350] Coetzee 2000, 5. "The report he makes to me in my capacity as magistrate is brief. 'During the course of the interrogation contradictions became apparent in the prisoner's testimony. Confronted with these contradictions, the prisoner became enraged and attacked the investigating officer. A scuffle ensued during which the prisoner fell heavily against the wall. Efforts to revive him were unsuccessful.'" Coetzee 2000, 6.

[1351] Slaughter 1997, 425–428.

[1352] Slaughter 1997, 428.

CONCLUDING OBSERVATIONS

In what follows, I am going to reflect on the discussion of the doctoral thesis. At various earlier stages, I have summarized the results of the analysis carried out in the thesis. In two cases, I have also formulated my own understanding while reflecting on the results of the analysis. Because of this, I consider myself free to use this concluding chapter to highlight what I consider to be the main traits of thought in my own discussion. This is all the more important because I am, as a researcher, not just an observer of reality, having language as a working tool. I have a part in what is at stake when I approach an issue and try to formulate a meaningful understanding of the matters involved. By way of introduction, I want to state that I have seen it as my overall task, from the perspectives of theological ethics, moral philosophy, and partly also legal philosophy, to try to understand human rights as a moral and legal concept in our late modern times. Late modern times are, among other things, marked by religious diversity. They are also marked by a continuing globalization, which challenges international law in various ways, e.g. the understanding of the nation-state as the primary legal subject when it comes to securing individuals their rights. We may further speak of a local and global society, which is plural with regard to values. Because of this, human rights theorists seem to consider it appropriate, to a large extent, to defend human rights law on legally internal premises when the focus is on the validity of that law. Still, in human rights law we also find elements, such as the talk of "human dignity," which seems to point at something beyond the boarders of the law. Various theorists have also tried to formulate an understanding of what it could mean that human rights are morally valid.

Research questions and central distinctions

In order to present a point, it is sometimes necessary to simplify things. My way of expanding the discussion about human rights is, considering the scenario I have described above, to distinguish between human rights law as a legal discussion, a legal expression, and, what I call, "the talk of human rights" as a more wide-ranging phenomenon than the strictly legal formulations. By emphasizing the *talk* of human rights, I have sought to make clear that what I study, when I study something "beyond the boarders of law," is not an "objective reality of values" that we through our senses could establish that form the basis for human rights law. Such an investigation is not scientifically possible. On the other hand, what I have established is that people *de facto* speak in terms of human rights in different situations. I argue

that we can study this speech about human rights and thereby what is being articulated. I have tried to clarify *what* one is expressing when one articulates oneself in human rights terminology, and *why* one articulates oneself in human rights terminology. Furthermore, I have tried to clarify how this speech relates to human rights law, which has also been a subject of interest to me. Therefore, in my analysis I have moved on the level of language, which is also reflected in my choice of methods.

A lot could be discussed here, but not even within the frames of a doctoral thesis is there room for everything. In my study of human rights as a legal and moral concept I have therefore not claimed to be able to give an exhaustive account for human rights as a legal concept. I have focused on some aspects of the concept, which have been of importance in relation to the overall task of the research. I have, moreover, limited myself in the sense that I have studied questions that arise from the encounter between the concept human rights and the concept of a global ethos found in the thinking of Hans Küng. What has primarily been an issue, then, is in which sense we might speak of individual responsibility in relation to human rights, and, as a larger question, that of the legitimacy or moral validity of human rights in light of religious and value plurality. In my thesis I have, therefore, firstly posed questions concerning the perception of morality and of the human being as a moral person; and also religion in relation to both. Secondly, I have posed questions concerning the relationship between law and morality. More specifically, I have studied the concept of a right in human rights law and the place of the individual in relation thereto, as well as ways in which the legal grammar opens itself up for morality. Furthermore, this has led me to ponder philosophically on the limits of legal language. How flexible a concept is "human rights"? What can be expressed in human rights terminology? What falls outside the limits set up by the rules governing the legal discourse? This discussion logically entails an analysis of the phenomena of definition and redefinition of the content of rights, against the setting of, amongst others, the more wide-ranging talk of human rights, which I have wanted to study.

A dynamic concept

The understanding of human rights that I put forward in my thesis is the following. When claims to human rights are voiced, something of both legal and moral significance may be at stake. This follows from what can be understood as the task and content of human rights, and the linguistic expressions that I will return to a little later. Law strives to describe reality normatively. Laws stipulate that something is prescribed, allowed, or forbidden for someone in relation to someone else or something else. Human rights as legal norms have this function. What is assumed is that there are limits to how human being**s**, whoever they are, may be treated. Hence, the concept of human rights can be understood as a linguistic metaphor, with the help of which, an attempt is made to formulate the boarders beyond which that which is considered human turns inhuman. Where these boarders between humanity

and inhumanity should be drawn is the subject of continuous discussions. The content of the concept human rights widens and is redefined whenever new voices are heard, or allowed to be heard. Hence, throughout the thesis I have characterized the concept human rights as legally and morally dynamic and as the subject of a continuous conversation. Furthermore, I have thought it likely that what one wants to articulate linguistically, is dependent on the larger context of meaning which one forms part of, and consequently religion may be of importance to the person in question.

I have tried to pay attention to this aspect of dynamic in the concept by not pretending to be able to give a full account for the concept human rights in the thesis. What I have presented is, hopefully, a reasonable understanding of human rights as a legal and moral concept. Thus, my presentation has not claimed to capture "the one true content". I have aimed at and would like, to leave the door open for descriptions that are incomplete, in the sense that I build into my understanding of concepts, such as the concept of a right, the idea that our understanding of them is not something that can be fully exhausted through a description on an abstract level. Legal documents provide us with definitions of rights that are more or less elaborated. Nevertheless, it is based on experienced injustices, which throughout history have raised the demand for "human rights" and for the protection of individuals and groups, that the often abstract legal formulations are primarily elaborated and the content of individual human rights norms are spelled out. Negative experiences form the basis for joint statements as to what is at least unanimously considered "humanly undignified".

At the same time, the instances of identified breaches of human rights, e.g. by an organ designated to supervise that states act in accordance with the treaty that they have ratified, does not seem to bring us closer to a point where human rights norms would be totally unambiguous. This does not have to be understood as pointing in a relativistic direction (when we step outside the secure frames of formally valid law). I have rejected such a position, whereby I try to articulate an understanding of what this could mean in a moral sense. The lack of exhaustive unambiguousness should rather be seen as a genuine expression of an undeniable feature of human life, namely multifaceted ness. This is also reflected in the formulations we find in human rights instruments. Despite the fact that the extensive growth of human rights norms and case law has led to a more specified understanding of abstractly formulated rights, of what is e.g. jointly understood with a "right to life", room for interpretation remains. It does not just remain; rather, I claim that there is a recognized need to leave room for interpretation. It is asserted that what is meant by a right is not something which can be settled exhaustively once and for all, apart from the economic, cultural and social setting in which we as humans are confronted with injustices. In this sense, human rights are context bound as to their concrete content. Still, as legal norms human rights do, in some sense, simultaneously precede the

concrete situations of specific individuals. In this, they show some of their character as ideals.

From this follows an understanding of the concept of human rights primarily as a "verb" and not as a noun, and a need to tie our mental image of human rights to practices rather than to an "essence". This position is founded on some theoretical assumptions about values. As I indicated above, human rights do not ultimately exist in an extralegal "objective" reality of values that we, in any exhaustive way, could gain insight in. Or point out to someone who doubts what we say in the same way as we, through empirical observation, can verify or falsify e.g. a claim that "the sun will rise at 06.30 o'clock tomorrow morning", simply by getting up early next morning to observe the sunrise. On the other hand, what we may detect are certain elements that are usually entailed when we identify something as a human right, e.g. as a legal right, elements we consider to be somewhat constitutive and constant, at the same time as there is an ongoing discussion concerning other parts of the concept human rights. The assumptions that I make in my thesis about human rights builds on the idea that, lacking every type of conceptual rigidity, we would not be able to understand each other and identify ourselves with the claim of another human being that a *human rights* violation is occurring. I have made an attempt to understand what could be at issue here.

The human being as a social being

Of course, it does not necessarily follow from the recognition of the existence of the entity of human rights law, as a human product, that "human rights" also somehow exists in an extra legal sphere. This poses a challenge not the least to a discussion in moral terms. What can we fall back on when discussing a moral dimension of the concept human rights? What I have observed is that injustices are framed in human rights language, for different reasons[1353], and that this "existing" linguistic phenomenon can be studied. Among other things, it is in these expressions that I identify a moral dimension of the concept of human rights. I claim that a connection between something of value and something as a right is formed, when an individual *himself* conceives of something as a necessary good and formulates this in terms of rights. We may speak of an internal connection. Furthermore, I assume that a human being cannot "have" a totally individual and isolated *language*, but that one develops a language in a community.

I wish to follow up on this understanding of the human being as a linguistic being, situated in a community. Contrary to some attempts to found human rights by way

[1353] It can be a matter of expressing oneself through an internalized terminology, which helps us to conceive of the world. However, human rights terminology might also work as an instrument, with the help of which, ones message will travel far and be understood and affirmed by other actors.

of empirical investigations, looking for convergences between human rights norms and "extralegal values", I propose that the talk of something like human rights has to be understood in relation to the *relations* between individuals and other actors. Human rights are ascribed to or denied human beings; they are affirmed and promoted or violated. This is also why I want to speak of the concept human rights in terms of a "verb" and not a noun. It is impossible for an individual to live a satisfactory human life without a human community, which affirms the individual in different ways. This assumption follows from the observation that individuals do not choose to be social beings, but are social beings before developing individuality. In turn, this assumption, builds on, among other things, the assumption that the human being is born into a human community, in which through interaction and continuous social interchange with the surroundings the individual learns the language of the community – including a moral language – through which a person understands and interprets their life. Language is here understood in a more wide-ranging sense than solely as a specific spoken language like "Swedish", namely as entailing both speech and other human practice.

This background, against which human life is acted out, might be called a "narrative" or a "horizon". Individuals cannot place themselves outside this context in any absolute way, although the "project of modernity" wants us to believe that our identity is entirely the result of our own actions. What then becomes an issue here is how to understand the idea of the autonomy of the self (a central question in both the human rights discussion and that of theological ethics). This autonomy, in turn, is for its own part, as a moral autonomy, a prerequisite for ascribing responsibility to a person. When an individual criticizes features of his own tradition and community, this is done with the help of concepts found in that community. However, this is not solely true and I have rejected a view of the individual human being as a passive subject, whose life is totally determined by the community. Instead, I have attempted to understand her as co-creator of her own reality. Furthermore, by following up on Küngs, among others, thoughts on religious dialogue, I have argued for the possibility of conversations across "linguistic boarders". In this encounter with "the different", a person may receive impulses which will be integrated into their own understanding of reality. I have argued for the possibility of "a fusion of horizons" which allows for innovative perspectives when it comes to articulating an understanding of the community in which one lives. Furthermore, this means that we can not, from the outset, dismiss talk in human rights terms as not genuine in relation to a certain context of values, as sometimes seems to be the case.

A situated talk of rights

I have contrasted this "embedded self" against a notion of the human being as in some respects isolated, which seems to have dominated not only much of theological and philosophical discussions, but also marked legal discussion. To return to my

analysis of the concept human rights, it is against this theoretical background that I want to understand talk of human rights, and against which I criticize certain lines of thought in human rights theory. It is these relationships between embedded selves and other actors that one, simplifying the matter somewhat, attempts to capture and normatively describe through legal and moral language. In parts of my thesis, I make an attempt at describing how legal formulations of rights explain the mentioned relations normatively, thereby presenting core elements of a legal human right: a legal subject, a legal object, and a duty-holder. I have also characterized existing human rights law. At the same time, I believe that the description of reality that the law offers falls short, when it comes to capturing all actual relationships that need to be taken into account if a "right" is to be fully realized. This latter remark stems from the recognition that a legal right/human rights law not only wants to address a human community, but also exists in that same community. Therefore, a number of different duties on the part of different actors support each other in the protection and realization of a right as proposed by a legal instrument. In order for a right *de iure* to become a right *de facto*, a reality, these further relations need to be taken seriously and addressed, among other things some sort of individual responsibility.

This allows for a critical perspective on common perceptions of human rights law. In my thesis, I argue that the talk of human rights does not necessarily coincide in every respect with what can be determined to be the strictly legal rules of the game, with what it is "legally possible to say".[1354] Human rights are often appealed to in situations where one lacks the legal foundation for talking of something as a *human rights* violation. Here the dynamic of the concept human rights shows itself. I have noted different points at which human rights law is rather challenged, at the present, as to its current form. I have noted that many people and groups that this law is intended to protect (in theory "everyone") do not necessarily see that the law succeeds in meeting them and their reality in the way intended (as I stated, the law wants to address a human reality). At the same time, these people speak, and want to speak, in terms of *rights*. The law represents something in the consciousness of human beings, which we may perceive as a reason for a talk of human rights being widely spread in the world of today. It is seen as reaching beyond particular contexts. It personifies some sort of "objective truths", a unity. Human rights law forms a solid basis to stand on in a late modern globalized world, where the spotlight is often placed on difference. Talk of human rights becomes a way for people to articulate something of moral significance, which at the same time may serve as a critique of how human rights law is interpreted. The question is, though, whether

[1354] Even in the age of globalization, when the nation-state is to some extent loosing its influence, human beings continue to articulate themselves in terms of human rights. This is done despite the fact that the claim is not primarily directed against a state, the actor traditionally designated with the task of guaranteeing what we call human rights.

these observations are of importance, in the sense that we have to pay attention to them when trying to understand the phenomenon of human rights. Alternatively, do they fall outside the realms of what we need to discuss?

Linguistic boundaries

I have shown that legal human rights language has its limitations. I have, among other things, studied how and to what extent an idea of individual responsibility is articulated in human rights law. I have confirmed that individual responsibility is an issue here, as human rights law affirms that the individual, who is prescribed certain rights, lives in a human community that has to make his existence possible in the way human rights law asserts. Nevertheless, this individual responsibility must today primarily be located to an extralegal sphere, and especially a moral one. However, one has to show caution here, since law and morals are not analogous phenomena. There are important differences between a rights claim, e.g. a claim that one has a (subjective) right to physical integrity, and some sort of moral demand to safeguard the life of another individual in a certain situation. This leads me, at times, to question any talk in terms of rights as the correct way to describe a certain situation. I point at the limits of what I have called "the legal metaphor".

A legally justified claim to a human right presupposes that the one or the ones to whom the claim is directed can meet it and fulfill their obligation. A "must" presupposes a "can". This logic is not transferable onto the phenomenon of morality. As moral persons, we not only feel obligated to do what we can reasonably do. We may also feel guilt for something over which we have no power, for that which we could not manage or for which we could not reasonably be held (legally) responsible. This would be to belittle a profound moral experience; to limit that for which a person can feel responsible to that which he can actually do. Furthermore, to talk of something as a moral *right* is misleading when it comes to conceiving morality. I have argued in this thesis, with the support of Küng, among others, that it is the person *himself* that has to realize that he has a responsibility, in order for us to be able to speak of a genuine taking of moral responsibility. I have not questioned as to whether people articulate themselves in terms of human rights when they want to make a moral claim. Neither do I want to go as far as to say that this would be a misuse of language. However, what I have argued is that we "as spectators" cannot take for granted that if there is a reaction to a claim, this reaction is necessarily a *moral* one.[1355] It is therefore unsatisfying to speak in terms of rights claims and correlating duties here. This has led me to criticize the attempts of various theorists

[1355] Another situation might be that a human being may describe a situation they are in, and the way they are supposed to react, in a way that leads us to believe that they acknowledge the situation as morally laden.

to conceptualize an "extralegal" talk of human rights, as to its moral constituents, in a way that make law and morals seem analogous.

Despite these limitations to the legal metaphor, the concept human rights cannot, however, be reduced to being made up only of a legal dimension. And in my thesis I have wanted to formulate an understanding of what it, despite everything, could mean to react as a moral person to something as a *human rights* violation, and to take responsibility e.g. by joining one of the campaigns of Amnesty International in support of a political prisoner. I have, moreover, tried to understand what it could mean that people within different "cultures" *de facto* articulate themselves in human rights terms when they believe that a border between what is human and what is inhuman is being crossed, in relation to themselves or someone else. I have also articulated an understanding of how we may comprehend the fact that these people believe that they can do this as religious beings, e.g. as a Muslim or a Roman Catholic, that they are being supported by their own belief.

A linguistic overlap

Because when we talk about an individual responsibility or duties, the question of the legitimacy or moral validity of human rights comes to the front. Human rights law, in its legal formulations, shows an openness to cultural and religious sensitivity, e.g. via a so called margin of appreciation. By this, human rights law presents itself as being partly open to interpretation. But starting from my understanding of language, and from an, in some sense, external perspective on legal discourse, I claim that we are dealing with interpretation on a deeper level than human rights law makes pretence to. (This is also why legal positivist and constructivist understandings of the validity of human rights fall short in their attempt to capture a moral dimension of this validity.) This becomes especially apparent if we study how an individual perceives of a talk of human rights, and embraces or rejects it as a way of articulating himself about human life. Here I return to what I mentioned earlier about the role of the context, for our language, our human perceptions, comprehensions and actions.

I have studied the role of the narrative, and especially that of a religious narrative, in relation to the individual as a moral agent, and what can be perceived as a legitimate expression of how life is envisioned. That is, I assume that law, morality and religion are related to each other when it comes to human rights, and I have wished to conceptualize this relationship. Here, the project of Hans Küng has served as a catalyst for my discussion, since he underlines the importance of the narrative, in the sense of meaningfulness, for a person's (e.g. a believers) moral convictions and actions and for what this person considers legitimate. Küng points to an overlapping in substance between human rights law and the attempts of different beliefs and life views to formulate a basic understanding of how one should relate to *human beings*. The possible anchorage in a view of life may, then, according to Küng, support

people's motivation to promote human rights as descriptions of human life that conform with/express their own convictions.[1356]

I have sought to formulate this point by stating that human rights law overlaps with a larger context of meaning. Because of this, when someone assumes that his human rights have been violated, or claims that someone else's rights have been violated, this is done against the background of the frame of reference offered by the context one forms part of, socially, religiously etc. Here, an internal linkage may exist between the use of human rights language and the moral convictions one has. It is also not necessarily the case that the concept human rights is "only" morally laden. There might be, as it has been shown, a case where someone talking in terms of human rights is expressing himself as a moral person and a religious being. From this follows, that it is problematic to maintain an idea of human rights as religiously neutral. The phenomenon of religion tends to be a source of puzzlement in human rights circles. One tries to come to terms with the relation between the phenomena of religion and human rights, understood as two independent entities, by creating a space and identifying a legitimate place for religious confession and praxis within the frames that human rights law set up as a guide for different aspects of life in a society. However**,** the idea of neutrality risks, as stated, making us blind as to how a talk about human rights functions.

Taking responsibility

My interest has been to show how the boundaries of language stretch on the level of the individual, when it comes to the concepts human rights, religion – and morality. To this, I also want to link my critique of the rational overtones of a talk of something as justified moral *rights*. Here morality becomes understood as, among other things, something fundamentally external in relation to the moral agent, with rights seen as something demanding respect and which individuals can embrace as valid on strictly "rational" grounds. Instead, throughout the thesis, I have claimed that morality ultimately escapes our attempts to capture it by formulating, e.g., some sort of universal rules, which would, hopefully, guarantee correct action. Nevertheless, rules are, among other things, a way for human beings to try to put into words what it could mean to be a moral agent[1357].

[1356] This awareness of a moral "foundation" is further supposed to open up the possibility to complement the legal discourse by emphasizing the dimension of individual responsibility that is ultimately given with human life itself, and which stretches beyond those duties that can be captured within the frames of a strictly legal understanding of human rights. What is proposed is a contribution to a more comprehensive formulation of what it means for a human being to take responsibility.

[1357] Cf. Lindfelt 1999, 26–27. In the thesis I have proposed an understanding of moral norms, and other norms, as people's formulations "of what they conceive of as a good and desirable way of acting, marked by ethical responsibility". For the Swedish citation, see Lindfelt 1999, 26; "av det som

A responsible attitude is primary. I further claim that the concept human being, like human life, is inevitably morally laden. Morality is about responding to this circumstance. This response does not take place independently of the context in which the situation has occurred and which now demands that a stand is taken. As I have pointed out, human communities, e.g. cultural and religious ones, are dynamic and a talk of human rights may form part of a battle for a definition over a situation *between* persons who, in a sense, belong to the same community. Someone will claim that a human rights violation is occurring, while someone else will hold that what is happening is according to law or an expression of, e.g., a "genuine" religious practice. However, understanding "human being" as a morally laden concept simultaneously means that the morality is not relative as to its content, despite the fact that the talk of human rights is context bound. I have argued that what constitutes a human right is not necessarily arbitrary in the sense that the validity of the right in question is solely of a legal kind, as the right has come about in a formally correct way.

That human rights play a vital role for an individual in a moral sense is possible, albeit not self-evident. I want to suggest that the *moral* "point" is whether or not the individual really recognizes and lives up to what, e.g., human rights norms call attention to, and in his actions pays attention to his fellow humans - and their rights. To respect human rights could thus be conceived of as an aspect of what it means to be a moral person (and religious being) in today's world.[1358] Because as I have stated, a talk of human rights may play a role in people's lives in different ways, irrespective of legal back up. When we say that someone is being *tortured* and reject this practice, the reason is not that torture is forbidden in e.g. human rights law. Articulating ourselves precisely in terms of *torture* implies that the action in question is also morally reprehensible. Our words express repudiation. In taking a position, we are involved as moral persons. If someone, then, wants to contradict us, claiming that torture is acceptable in the context at hand, consistent e.g. with how a person suspected for having committed a crime is treated, we would not accept this explanation thinking "well, we have different values". Instead, we would argue that

---

man uppfattar som ett gott och eftersträvansvärt förhållningssätt, kännetecknat av etiskt ansvar". The main point of interest, when a dialogue is carried out from a so called third person perspective, should be to ponder on what distinguishes a human being as a moral person, rather than trying to legislate about right conduct. In chapter 4.4 I have argued that the task is to solve concrete misunderstandings rooted in blindness, thoughtlessness, prejudices etc., to reflect on ourselves and our lives in community with others. Cf. Taylor 1989, 3–4, 14–15; Hallamaa 1994, 239.

[1358] I claim that it is something of this kind that Küng wants to capture with his global ethic project when he underlines that the concept of duty is internally linked to our human existence and the responsibility given with life itself. That is also the reason why I have found it fruitful to discuss his argumentation, even though it at times shows deficiencies.

the person claiming such a thing does not recognize that he is standing face to face with another *human being*.[1359]

The primarily "normative" on our human relationships is not certain legal or moral norms but the encounter in which we are confronted face to face with our common human frailness and need for mutual support. I want to end with a quote from the book *Waiting for the Barbarians* by the South African writer J. M. Coetzee, and complement this quote with some thoughts from an article by Joseph Slaughter. We encounter an old magistrate, who, because of the strategic location of his town, finds himself having to relinquish the leadership of the town to a colonel, Colonel Joll, who has been sent, with his division, to take control over the tribes living in the outskirts of the town. To this end, the colonel does not shun any morally dubious methods, something which does not go unnoticed by the magistrate, the narrator.

> When I see Colonel Joll again, when he has the leisure, I bring the conversation around to torture. 'What if your prisoner is telling the truth,' I ask, 'yet finds he is not believed? Is that not a terrible position? Imagine: to be prepared to yield, to yield, to have nothing more to yield, to be broken, yet to be pressed to yield more! And what a responsibility for the interrogator! How do you ever know when a man has told you the truth?
>
> 'There is a certain tone,' Joll says. 'A certain tone enters the voice of a man who is telling the truth. Training and experience teach us to recognize that tone.'
>
> 'The tone of truth! Can you pick up this tone in everyday speech? Can you hear whether I am telling the truth?'
>
> This is the most intimate moment we have yet had, which he brushes off with a little wave of the hand. 'No, you misunderstand me. I am speaking only of a special situation now, I am speaking of a situation in which I am probing for the truth, in which I have to exert pressure to find it. First I get lies, you see – this is what happens – first lies, then pressure, then more lies, then more pressure, then the break, then more pressure, then the truth. That is how you get the truth.'
>
> Pain is truth; all else is subject to doubt. That is what I bear away from my conversation with Colonel Joll (…).[1360]

[1359] This is connected to what I argue in the last part of chapter 4. By formulating oneself in human rights terminology, one wants to express something, which is entailed in ones understanding of the life in community with others. By articulating oneself in terms of *human* rights, one wants to underline that what is claimed for oneself or someone else is something of fundamental and constant character, something, which cannot be the object of compromise without standing out as unacceptable.

[1360] Coetzee 2000, 5. "The report he makes to me in my capacity as magistrate is brief. 'During the course of the interrogation, contradictions became apparent in the prisoner's testimony. Confronted with these contradictions, the prisoner became enraged and attacked the investigating officer. A

In an apt way, the conversation between the magistrate and the colonel shows how torture is an act that objectifies the victim, the other. The torturer breaks down the self-image of the victim by breaking down his language. The language of the tortured is replaced by the language of the torturer. The answers that the tortured gives are the answers the torturer wants to hear.[1361] By breaking down the language, the whole of reality is broken down: the understanding (not only of the cognitive kind) of the world around oneself, of the interaction with fellow humans, the understanding of the self. That which has been self-evident, that which has been meaningful in a kind of unreflective way, is now questioned. In torture this doubt is radicalized, the mistrust is systematized. Torture amounts to an ultimate denial of the fact that one is confronted with another human being, and to a destruction of her/him as a person.

As Slaughter notes, this course of events does not leave the torturer unaffected. The torturer is relegated to an instrument of oppression and the personal dignity as a human being is soiled.[1362] In the encounter with the other, we are required to take a stand. It is impossible to "remain" neutral. Our attitude can be a moral one, entailing a protection of the life of the other in the way demanded by the situation, or a violation not only of the other and his so called rights, but ultimately also of ourselves.

---

scuffle ensued during which the prisoner fell heavily against the wall. Efforts to revive him were unsuccessful.'" Coetzee 2000, 6.

[1361] Slaughter 1997, 425–428.

[1362] Slaughter 1997, 428.

FÖRKORTNINGAR

AAA	American Anthropological Association
ACHR	Amerikanska konventionen om de mänskliga rättigheterna
ACRWC	African Charter on the Rights and Welfare of the Child
ADRDM	Inter-American Declaration of the Rights and Duties of Man
AfCHPR	Afrikanska stadgan om mänskliga och folkens rättigheter
CAT	FN:s Konvention mot tortyr
CEDAW	FN:s Konvention om avskaffande av all slags diskriminering av kvinnor
CERD	FN:s Konvention om avskaffande av alla former av rasdiskriminering
Cr	Das Christentum. Die religiöse Situation der Zeit
CRC	FN:s Konvention för barnets rättigheter
CW	Christentum und Weltreligionen
D	Denkwege
ECHR	Europeiska konventionen angående skydd för de mänskliga rättigheterna och grundläggande friheterna
ECOSOC	FN:s ekonomiska och sociala råd
EG	Existiert Gott?
FN	Förenta nationerna
IAC	InterAction Council
ICCPR	FN:s internationella konvention om medborgerliga och politiska rättigheter
ICESCR	FN:s internationella konvention om ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter
ICC	Internationella brottsmålsdomstolen
IGO	interstatlig organisation
ILC	FN:s folkrättskommission
ILO	Internationella arbetarorganisationen
IMF	Internationella monetära fonden
INGO	frivillig internationell medborgarorganisation
J	Das Judentum
NGO	frivillig nationell medborgarorganisation
PW	Projekt Weltethos
TA	Theologie im Aufbruch

UDHR	FN:s Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna
UNESCO	FN:s organisation för utbildning, vetenskap och kultur
WW	Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft
WTO	Världshandelsorganisationen

KÄLLOR OCH LITTERATUR

1 TRYCKTA KÄLLOR OCH LITTERATUR

Abe, Masao

1993 Menschenrechte und religiöse Freiheit aus der Sicht des Buddhismus. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen.* München/Zürich: Piper. 109–140.

Alfredsson, Gudmundur

1997 Minority Rights. A Summary on Existing Practice. Ingår i: Phillips, Alan & Rosas, Allan (eds.), *Universal Minority Rights*. Reprint. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights and London: Minority Rights Group (International). 77–86.

Alkire, Sabina

2002 The Basic Dimensions of Human Flourishing: A Comparison of Accounts. Ingår i: Biggar, Nigel & Black, Rufus (eds.), *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*. Reprint. Aldershot: Ashgate. 73–110.

Alston, Philip

1991 No Right to Complain About Being Poor. The Need for an Optional Protocol to the Economic Rights Covenant. Ingår i: Eide, Asbjørn & Helgesen, Jan (eds.), *The Future of Human Rights Protection in a Changing World. Fifty Years since the Four Freedoms Address. Essays in Honour of Torkel Opsahl*. Oslo: Norweigan University Press. 79–100.

Anderson, Kenneth

1999 Secular Eschatologies and Class Interests of the Internationalized New Class. Ingår i Gustafson, Carrie & Juviler, Peter (ed.), *Religion and Human Rights. Competing Claims?* Armonk, N.Y./London, England; M. E. Sharpe. 107–116.

Andersson, Dan-Erik

2001 Global etik och mänskliga rättigheter. Ingår i: Gunner, Göran & Spiliopoulou Åkermark, Sia (red.), *Mänskliga rättigheter – aktuella forskningsfrågor*. Uppsala: Iustus Förlag. 93–109.

An-Na'im, Abdullahi
1990a Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights. Ingår i: Welch, Claude E. & Leary, Virginia A. (eds.), *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder (CO): Westview Press. 31–54.
1990b Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights. Ingår i: An-Na'im, Abdullahi & Deng, Francis M. (eds.), *Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives*. Washington D.C.: The Brookings Institution. 331–367.
1991a Conclusion. Ingår i: An-Na'im, Abdullahi (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 427–435.
1991b Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman and Degrading Treatment or Punishment. Ingår i: An-Na'im, Abdullahi (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*. *A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 19–43.
1993 Towards an Islamic Reformation: Responses and Reflections. Ingår i: Lindholm, Tore & Vogt, Kari (eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights. Challenges and rejoinders*. Oslo, Nordic Human Rights Publications. 97–116.
1998 The Universal Declaration as a *Living and Evolving* "Common Standard of Achievement". Ingår i: Heijden, Barend van der & Tahzib-Lie, Bahia (eds.), *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights. A Fiftieth Anniversary Anthology*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. 45–51.
1999 The Cultural Mediation of Human Rights. The Al-Arqam Case in Malaysia. Ingår i: Bauer, Joanne R. & Bell, Daniel A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press. 147–168.

Anscombe, Elisabeth
2001 Modern moralfilosofi. Övers. av Joel Backström. Ingår i: Backström, Joel & Torkulla, Göran (red.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales. 42–67.

Anzenbacher, Arno
1999 Menschenrechte – Menschenpflichten. Eine ethische Reflexion. Ingår i: Hoppe, Thomas (Hg.), *Menschenrechte – Menschenpflichten. Beiträge eines gemeinsamen Symposiums der Deutschen Kommission Justitia et Pax und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben vom 7. bis 8. Dezember 1998 in Köln*. Bonn: Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. 6–23.

Apel, Karl-Otto
1999 Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik. Ingår i: Kuschel, Karl-Josef, Pinzani, Alessandro & Zillinger, Martin (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag. 48–75.

Appiah, K. Anthony
2001 Grounding Human Rights. Ingår i: *Human Rights as Politics and Idolatry*, ed. and introduced by Amy Gutman. Princeton/Oxford: Princeton University Press. 101–116.

Arendt, Hannah
1986 *Människans villkor: Via aktiva*. Övers. av Joachim Retzlaff. Göteborg: Röda bokförlaget.
1994 Über den Zusammenhang von Denken und Moral. Ingår i: Arendt, Hannah, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München. 128–156.

Arens, Edmund
1991 Der Beitrag der Diskursethik zur universalen Begründung der Menschenrechte. Ingår i: Hoffmann, Johannes (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation. 57–73.

Arkoun, Mohammed
1993 Der Ursprung der Menschenrechte aus der Sicht des Islam. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen.* München/Zürich: Piper. 53–66.

Árnason, Vilhjálmur
2002 Towards a Better Life. The Possibility of Universal Discourse Ethics. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars.* The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 15–22.

Asheim, Ivar
1995 Religion og etikk i teologisk lys. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Mange religioner – én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget. 39–59.
1997 *Hva betyr holdninger? Studier i dydsetikk*. Oslo: Tano Aschehoug.

Backström, Joel & Torkulla, Göran (red.)
2001 Inledning. Flickan och mjölkflaskan. *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales. 7–20.

Baehr, Peter R.
1996 The Universality of Human Rights. Ingår i Baehr, Peter et al. (eds.), *Human Rights: Chinese and Dutch Perspectives*. The Hague/London/Boston: Martinus Nijhoff Publishers. 25–41.

Barbosa da Silva, António
1995 Den traditionella afrikanska synen på familjen, äktenskapet och kvinnan. Ett inlägg i debatten om en global etik. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Mange religioner – én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget. 168–205.

Bauer, Joanne R. & Bell, Daniel A
1999 Introduction. Ingår i: Bauer, Joanne R. & Bell, Daniel A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press. 3–23.

Bauman, Zygmunt
1996 *Postmodern etik*. Översättning av Sven-Erik Torhell. Göteborg: Daidalos.

Beck, Robert J., Clark Arend, Anthony & Vander Lugt, Robert D. (eds.)
1996 *International Rules: Approaches from International Law and International Relations*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Becker, Rolf
1996 *Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag. (Diss.)

Bell, Lynda S.
2001 Who Produces Asian Identity? Discourse, Discrimination, and Chinese Peasant Women in the Quest for Human Rights. Ingår i: Bell, Lynda S., Nathan, Andrew J. & Peleg, Ilan (eds.), *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press. 21–42.

Benedek, Wolfgang
1985 Peoples' Rights and Individuals' Duties as Special Features of the African Charter on Human and Peoples' Rights. Ingår i: Kunig, Philip, Benedek, Wolfgang & Mahalu, Costa R. (eds), *Regional Protection of Human Rights by International Law. The Emerging African System*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. 59–94.

Benhabib, Seyla
1997 *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Reprint. Cambridge: Polity Press.

Bergmann, Sigurd
2001 Rättvisan och de/t främmande. En konstteologisk betraktelse av Iver Jåks' "nagler i rom" i ljuset av Theodor W. Adornos rättvise-estetik. Ingår i: Bergmann, Sigurd (red.), *"Man får inte tvinga någon." Autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning*. Nora: Nya Doxa. 119–132.

Bexell, Göran
1998 Universalism och partikularism. Håller läran om en värdegemenskap den postmoderna kritiken? Ingår i Bexell, Göran (red.), *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle. Rapport från ett internordiskt symposium i Lund*. Lund: Lund University Press. 43–60.
2002 Universalism in Ethics and Cultural Diversity. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars*. The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 3–13.

Bexell, Göran & Grenholm, Carl-Henric
2000 *Teologisk etik. En introduktion*. Första upplagans andra tryckning. Stockholm: Verbum.

Bielefeldt, Heiner
1998 *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bix, Brian
1993 *Law, Language and Legal Determinacy*. Oxford: Clarendon Press.

Blomgren, Anna-Maria
1997 *Nyliberal politisk filosofi. En kritisk analys av Milton Friedman, Robert Nozick och F. A. Hayek*. Nora: Nya Doxa.

Borowski, Martin
2001 Discourse Theory in International Law – Human Rights through Discourse. *German Yearbook of International Law* Vol. 44/2001. 38–71.

Boven, Theodoor C. van
1982 Distinguishing Criteria of Human Rights. Ingår i: Vasak, Karel & Alston, Philip (eds.), *The International Dimensions of Human Rights* Vol. 1. Paris: UNESCO. 43–59.
1998 A Universal Declaration of Human Responsibilities? Ingår i: Heijden, Barend van der & Tahzib-Lie, Bahia (eds.), *Reflections on the Universal Declaration of Human Rights. A Fiftieth Anniversary Anthology*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff. 75–77.

Boyd White, James
2000 Thinking About Our Language. Ingår i: Morawetz, Thomas (ed.), *Law and Language*. Aldershot/Burlington/Singapore/Sydney: Ashgate/Dartmouth. 3–26.

Braybrooke, Marcus (ed.)
1992 *Stepping Stones to a Global Ethic*. London: SCM Press Ltd.

Brems, Eva
1997 Enemies or Allies? Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse. *Human Rights Quarterly* 1/1997. 136–164.
2001 *Human Rights. Universality and Diversity*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. (Diss.)

Brett, Rachel
1999 Non-Governmental Actors in the Field of Human Rights. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku, *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 399–413.

Brieskorn, Norbert
1997 Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer GmbH.

Brudholm, Thomas
2001 Conviction and Critique. Adressing the Sceptic. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague/ London/New York: Kluwer Law International. 25–38.

Buber, Martin
1994 *Jag och Du*. Ludvika: Dualis förlag.

Böckle, Franz & Höver, Gerhard
1991 Menschenrechte/Menschenwürde. Ingår i: Eicher, Peter (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* Band III. München: Kösel-Verlag. 95–104.

Cassese, Antonio
1990 *Human Rights in a Changing World*. Oxford: Polity Press.

Charlesworth, Hilary G.
1993 Alienating Oscar? Feminist Analysis of International Law. Ingår i: Dallmeyer, Dorinda (ed.), *Reconceiving Reality. Women and International Law*. Washington, D. C.: The American Society of International Law. 1–18.

Charlesworth, Hilary, Chinkin, Christine & Wright, Shelley
1996 Feminist Approaches to International Law. Ingår i: Beck, Robert J., Clark Arend, Anthony & Vander Lugt, Robert D. (eds.), *International Rules. Approaches from International Law and International Relations*. New York/Oxford: Oxford University Press. 256–288.

Clark Arend, Anthony
1996 Toward an Understanding of International Legal Rules. Ingår i: Beck, Robert J., Clark Arend, Anthony & Vander Lugt, Robert D. (eds.), *International Rules: Approaches from International Law and International Relations*. New York/Oxford: Oxford University Press. 289–310.

Coetzee, J. M.
2000 *Waiting for the Barbarians*. London: Vintage.

Cook, John W.
1999 *Morality and Cultural Differences*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Cook, Rebecca J.
1993 Women's International Human Rights Law. *Human Rights Quarterly* 2/1993. 230–261.

Cowan, Jane K., Dembour, Marie-Bénédicte & Wilson, Richard A. (eds.)
2001 *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Craven, Matthew
1999 The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi (eds.), Markku, *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 101–123.

Czempiel, Ernst-Otto
1996 Ideal und Realität der Menschenrechte. *Merkur* 9–10/1996. 906–917.

Daes, Erica-Irene A.
1990 *Freedom of the Individual under Law. A Study of the Individual's Duties to the Community and the Limitation on Human Rights and Freedoms under Article 29 of the Universal Declaration of Human Rights*. New York: United Nations.

Dahlgren, Christian
2002 *Objektiv moral – tro det den som vill*. Lund: Studentlitteratur.

Deile, Wolkmar
1997 Rechte bedingungslos verteidigen. *Die Zeit* 48/21.11.1997.

Dembour, Marie-Bénédicte
2001 Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism. Ingår i: Cowan, Jane K., Dembour, Marie-Bénédicte & Wilson, Richard A. (eds.); *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press. 56–79.

Donnelly, Jack
1982 Human Rights and Human Dignity. An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights. *The American Political Science Review* 2/1982. 303–316.
1984 Cultural Relativism and Universal Human Rights. *Human Rights Quarterly* 4/1984. 400–419.
1989 *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca/London: Cornell University Press.
1999 Human Rights and Asian Values. A Defense of "Western" Universalism. Ingår i: Bauer, Joanne R. & Bell, Daniel A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights.* Cambridge: Cambridge University Press. 60–87.

Dowdle, Michael W.
2001 How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration. Ingår i: Bell, Lynda S., Nathan, Andrew J. & Peleg, Ilan (eds.), *Negotiating Culture and Human Rights*. New York: Columbia University Press. 125–152.

Dower, Neil
1998 *World Ethics. The New Agenda*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Drzewicki, Krzysztof
1999 Internationalization of Human Rights and Their Juridization. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku, *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 25–47.

Dundes Renteln, Alison
1985 The Unanswered Challenge of Relativism and the Consequences for Human Rights. *Human Rights Quarterly* 4/1985. 514–540.

Dunér, Bertil
1992 *Fria och lika i värde. Mänskliga rättigheter i ett samhällsvetenskapligt perspektiv*. Stockholm: Natur och Kultur.

Dworkin, Ronald
1997 *Taking Rights Seriously*. Sixteenth printing. Cambridge, Massachusetts: Harward University Press.

Eide, Asbjørn
1993 Future Protection of Economic and Social Rights in Europe. Ingår i Bloed Arie et al. (eds.), *Monitoring Human Rights in Europe. Comparing International Procedures and Mechanisms*. Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. 187–219.
2001 Economic, Social and Cultural Rights as Human Rights. Ingår i: Eide, Asbjørn, Krause, Catarina & Rosas, Allan (eds.), *Economic, Social and Cultural Rights. A Textbook*. Second Revised Edition. Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. 9–28.

Eriksen, Erik Oddvar & Molander, Anders
1995 Förord. Ingår i: *Diskurs, rätt och demokrati. Politisk-filosofiska texter i urval av Erik Oddvar Eriksen och Anders Molander*. Övers. av Thomas Lindén, Anders Molander och Anders Ramsay. Göteborg: Daidalos. 7–13.

Eriksson, Lars D.
1992 *Kritik, moral och rätt. Artiklar och diskussionsinlägg*. Helsingfors: Institutionens för offentlig rätt publikationer (Helsingfors universitet).

Etzioni, Amitai
1995 *The Spirit of Community*. London: Fontana Press.

Fahrenbach, Helmut
1998 Die Notwendigkeit des Projekts Weltethos – aber ohne „theonome Begründung". Beiträge einer Philosophie kommunikativer Vernunft – atheistisch, sozialistisch und diskursethisch akzentuiert. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*. München/Zürich: Piper. 383–414.

Feinberg, Joel
1973 *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall INC.

Fields, A. Belden & Narr, Wolf-Dieter
1992 Human Rights as a Holistic Concept. *Human Rights Quarterly* 1/1992. 1–20.

Flinterman, Cees
1999 Extra-Conventional Standard-Setting and Implementation in the Field of Human Rights. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku, *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 143–150.

Forslund, Mikael
2005 En god person har alltid rätt. Ingår i: Kurtén, Tage & Molander, Joakim (red.), *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur. 99–120.

Freeman, Michael
1998 Human Rights and Real Cultures. *Netherlands Quarterly of Human Rights* 1/1998. 25–39.
2001 Is a Political Science of Human Rights Possible? *Netherlands Quarterly of Human Rights* 2/2001. 123–139.
2002 *Human Rights*. Cambridge: Polity Press.

Frühbauer, Johannes
1997 Kompaß für die Zukunft. Zur Diskussion über das Projekt Weltethos. *Herder-Korrespondenz* 11/1997. 587–590.
2002 Von der Erklärung der Religionen zur Erklärung der Staatmänner. Ingår i: Küng, Hans (Hrsg.), *Dokumentation zum Weltethos*. München/Zürich: Piper. 117–137.

Förenta Nationerna
1994a *Human Rights. A Compilation of International Instruments.* Volume I (First Part). Universal Instruments. New York/Geneva: United Nations.
1994b *Human Rights. A Compilation of International Instruments.* Volume I (Second Part). Universal Instruments. New York/Geneva: United Nations.
1997 *Human Rights. A Compilation of International Instruments*. Volume II. Regional Instruments. New York/Geneva: United Nations.

Gaita, Raimond
1991 *Good and Evil. An Absolute Conception*. London: Macmillan Press.
1999 *A Common Humanity. Thinking about Love & Truth & Justice*. Melbourne: Text Publishing.

Galtung, Johan
1997 *Menschenrechte – anders gesehen*. Übers. von Georg Günther. 2. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gebharth, Günther
2000 Towards a Global Ethic. *the ecumenical review* 4/2000. 503–512.

George, Robert P.
1996 Preface. Ingår i: George, Robert P. (ed.), *The Autonomy of Law. Essays on Legal Positivism*. Oxford: Clarendon Press. vii–viii.

George, William P.
1996 Looking for a Global Ethic? Try International Law. *The Journal of Religion* 3/1996. 359–382.

Gerle, Elisabeth
1995 *In Search for a Global Ethic. Theological, Political and Feminist Perspectives Based on a Critical Analysis of JPIC and WOMP*. Lund: Lund University Press. (Diss.)
2002 Features of Contemporary Globalisation and the Ethical Challenges They Pose to Universal Ethics. Globalisation with Many Faces. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars.* The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 161–178.

Gewirth, Alan
1982 *Human rights. Essays on Justification and Applications*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Glebe-Møller, Jens
1996 *Jürgen Habermas. En protestantisk filosof*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag A.S.

Greenawalt, Kent
1996 Too Thin and Too Rich. Distinguishing Features of Legal Positivism. Ingår i: George, Robert P. (ed.), *The Autonomy of Law. Essays on Legal Positivism*. Oxford. Clarendon Press. 1–29.

Greinacher, Norbert
1997 Moral ist gut, Rechte sind besser. *Die Zeit* 46/7.11.1997.

Grenholm, Carl-Henric
1993 *Protestant Work Ethics. A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology*. Uppsala: Acta Universitas Upsaliensis.
2003 *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Stockholm: Verbum.

Görman, Ulf
2002 Universal Ethics – a Futile Effort. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars.* The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 23–31.

Habermas, Jürgen
1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1983 *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
1995 *Diskurs, rätt och demokrati. Politisk-filosofiska texter i urval av Erik Oddvar Eriksen och Anders Molander*. Övers. av Thomas Lindén, Anders Molander och Anders Ramsay. Göteborg: Daidalos.
1997 *Faktizität und Geltung. Beträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Fünfte Auflage. (Unveränderter Nachdruck der vierten, durchgesehenen und um Nachwort und Literaturverzeichnis erweiterten Auflage 1994.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hall, Stephen
2001 The Persistent Spectre: Natural Law, International Order and the Limits of Positivism. *European Journal of International Law* 2/2001. 269–307.

Hallamaa, Jaana
1994 *The prisms of moral personhood. The concept of person in contemporary Anglo-American ethics*. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
2001 Moralisk pluralism, etisk consensus och social integration. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Etiske pluralisme i Norden*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 93–116.

Hammarberg, Thomas
1998 Der Westen ist selbstgerecht. 50 Jahre Erklärung der Menschenrechte – eine Bilanz Was schuldet der einzelne der Gesellschaft?' *Die Zeit* 52/16.12.1998.
1999 Preface. Ingår i: International Council on Human Rights Policy, *Taking Duties Seriously. Individual Duties in International Human Rights Law. A Commentary*. Versoix, Switzerland: International Council on Human Rights Policy.

Harries, Catherine
1994 Daughters of Our Peoples. International Feminism Meets Ugandan Law and Custom. *Columbia Human Rights Law Review* 2/1994. 493–539.

Hasselmann, Christel
2002 *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethoserklärung*. (Mit einem Vorwort von Hans Küng.) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Hastrup, Kirsten
2001a Accommodating Diversity in Global Culture of Rights. An Introduction. Ingår i Hastrup, Kirsten (ed.), *Legal Cultures and Human Rights. The Challenge of Diversity*, The Hague: Kluwer Law International. 1–23.
2001b The Quest for Universality. An Introduction. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International. 1–23.
2001c To Follow a Rule. Rights and Responsibilities Revisited. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International. 57–74.
2003 Representing the common good. The limits of legal language. Ingår i Wilson, Richard Ashby & Mitchell, Jon P. (eds.) *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. London/New York: Routledge. 16–32.

Hauerwas, Stanley
1986a *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Fourth Printing. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.
1986b *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.

Hausmanninger, Thomas
1994 Diskurs „Weltethos". Programmatische Notizen zur Diskussion um ein globales Rahmenethos. *Catholica*1994. 303–314.

Hebblethwhite, Brian
2000 Sozialethik. *Theologische Realenzyklopädie* Band 31. 497–527.

Heiene, Gunnar
1995 En ny global etikk? Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Mange religioner – én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget. 215–236.
2001 Gudstro, religion og etikk i et pluralistisk samfunn. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Etisk pluralisme i Norden*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 265–292.

Heinonen, Reijo E.
1998 Yliopistot globaalin eettisen vastuun kantajina. Ingår i: Hällström, Gunnar af & Raunistola, Eeva (Toim.), *Vastuun uudet ulottuvuudet*. Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta. 26–43.
2004 Kymmenen vuotta Chicagon globaalin etiikan julistuksesta. Ingår i: Erkkilä, Antti, Heinonen, Reijo E. & Saastamoinen, Olli (toim.), *Metsät ja eettinen argumentaatio*. Joensuu: Joensuun Yliopisto. 31–57.

Hemberg, Jarl
1975 *Etik och lagstftning. En studie av rättsfilosofisk teoribildning och konkret lagstiftningsarbete*. Stockholm: Verbum–Dialog.

Henriksen, Jan-Olav
1988 *"For menneskelivets skyld…" Den norske kirkes internasjonale menneskerettighetsengasjement*. Oslo/Uppsala: Mellomkirkelig Råd for Den norske kirke.
1997 *Grobrunn for moral. Om å være moralsk subjekt i en postmoderne kultur*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
1999 *På grensen til Den andre. Om teologi og postmodernitet*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Henriksen, Jan-Olav & Vetlesen, Arne Johan
2001 *Etik i arbete med människor*. 2. uppl. Övers. av Sven-Erik Torhell. Lund: Studentlitteratur.

Herbert, Gary
2002 Postscript to *A Philosophical History of Rights. Human Rights Review* 1/2002. 3–29.

Herrmann, Eberhard
1992 Kristen etik – finns det? Ingår i: Grenholm, Carl-Henric & Lantz, Göran (red.), *Etik, religion och samhälle. En festskrift till Ragnar Holte*. Nora: Nya Doxa. 41–52.

Hersch, Jeanne
1986 Human rights in Western thoughts: conflicting dimensions. Ingår i: Deimer, Alvin et al., *Philosophical Foundations of Human Rights*. Paris: Unesco. 131–148.

Hertzberg, Lars
1988 On the Attitude of Trust. *Inquiry* 3/1988. 307–322.
2001a Om att vara en nästa. Övers. av Lars Hertzberg. Ingår i: Backström, Joel & Torkulla, Göran (red.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales. 137–154.
2001b Recension av Cook, John W., Morality and Cultural Differences (New York/Oxford: Oxford University Press). *Hufvudstadsbladet* 30.4.2001.
2005 *Homo moralis* och den juridiska modellen. Ingår i: Kurtén, Tage & Molander, Joakim (red.), *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur. 207–226.

Hick, John
1990 *Religionsfilosofi*. Ny uppl. Övers. av Eberhard Herrmann. Löberöd: Bokförlaget Plus Ultra.

Hjärpe, Jan
2002 Religious Affiliation as a Problem for Universal Ethics. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars*. The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 119–128

Hodgson, Douglas
2003 *Individual Duty within a Human Rights Discourse*. Aldershot: Ashgate.

Hohfeld, Wesley Newcomb
1978 *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning*. Ed. by Walter Wheeler Cook with a new foreword by Arthur L. Corbin. Reprint of the 1964 printing of the ed. first published by Yale Univ. Press, New Haven. Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers.

Holm, Nils G.
1996 Extas, trans och tungotal. Ingår i: Cullberg, Johan, Johannisson, Karin & Wikström, Owe (utg.), *Mänskliga gränsområden. Om extas, psykos och galenskap*. Stockholm: Natur och Kultur.

Hoof, Fried van
1998 A Universal Declaration of Human Responsibilities; Far-Sighted or Flawed. Ingår i: Bulterman, Mielle, Hendriks, Aart & Smith, Jacqueline (eds.), *To Baehr in Our Mindes. Essays on Human Rights from the Heart of the Netherlands*. Utrecht: Netherlands Institute of Human Rights. 57–62.

Hoppe, Thomas
1995 Menschenrechte als Basis eines Weltethos? Ingår i: Heimbach-Steins, Marianne, Lienkamp, Andreas & Wiemeyer, Joachim (Hrsg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden (Für Franz Furger)*. Freiburg/Basel/Wien: Herder. 319–333.
1997 Weltinnenpolitik durch Weltethos? Rückfragen an das Projekt von Hans Küng. *Herder-Korrespondenz* 8/1997. 410–414.
1998 Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten". *Herder-Korrespondenz* 6/1998. 293–298.
2002 *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. (Diss. 1997)

Huber, Wolfgang
1993a Die Zukunft gewinnen. Wir brauchen ein planetarisches Ethos. *Universitas* 6/1993. 563–574.
1993b Keine „Fronten", sondern kritischer Dialog. Zu Karl-Josef Kuschels Replik. *Publik-Forum* 10/1993. 20.
1993c Menschenrechte und Planetarisches Ethos. Ingår i: Jaspert, Bernd (Hrsg.), *Hans Küngs „Projekt Weltethos" – Beiträge aus Philosophie und Theologie. Zum*

65 Geburtstag von Hans Küng. Hofgeismar: Evangelische Akademie Hofgeismar. 69–90.
1993d Ohne Konflikte kein Heil. *Publik-Forum* 5/1993. 18–20.
1993e Schnelle Einheit nicht möglich. Die Vielfalt ethischer Orientierungen zwingt zur Nüchternheit. Eine Erwiderung auf Karl-Josef Kuschel. *Publik-Forum* 9/1993. 22–23.
1994 Gewalt gegen Mensch und Natur – Die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos. Ingår i: Rehm, Johannes (Hrsg.), *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos"*. Gütersloh: Chr. Kaiser. 30–46.

Huber, Wolfgang & Tödt, Heinz Eduard
1977 *Menschenrechte. Perspektive einer menschlichen Welt*. Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag.

Humbach, John A.
2001 Towards a Natural Justice of Rights Relationships. Ingår i: Leiser, Burton M. & Cambell, Tom D. (eds.), *Human Rights in Philosophy and Practice*. Aldershot/Burlington, USA/Singapore/Sidney: Aldershot. 41–61.

Huovinen, Eero
1980 *Idea Christi. Idealistinen ajattelumuoto ja kristologia Hans Küngin teologiassa*. Toinen muuttamaton painos. Helsinki: Suomalaisen teologisen kirjallisuusseura. (Diss.)

Häring, Hermann
1998 *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Ignatieff, Michael
2001 Human Rights as Idolatry. Ingår i: *Human Rights as Politics and Idolatry*, ed. and introduced by Amy Gutman. Princeton/Oxford: Princeton University Press. 53–98.

Illman, Ruth
2004 *Gränser och gränsöverskridande. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete*. Åbo: Åbo Akademi Förlag. (Diss.)

International Council on Human Rights Policy
1999 *Taking Duties Seriously. Individual Duties in International Human Rights Law. A Commentary*. Versoix, Switzerland: International Council on Human Rights Policy.

James, William
1923 *Den religiösa erfarenheten, i dess skilda former. Föreläsningar hållna i Edinburgh 1901–1902*. Övers. av Ivar Norberg. Andra uppl. Stockholm: P. A. Nordstedts & Söners förlag.

Jeanrond, Werner G.
1991 Hans Küng. Ingår i: Ford, David F. (red.) *Modern teologi*. Del I. Övers. av Bengt Rasmusson. Stockholm: Verbum. 211–230.
2002 European Perspectives on Ethics and Religion. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from*

Scandinavian Scholars. The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 129–139.

Johansen, Maria
2003 Ovisshetens villkor. Om Hannah Arendts politiska etik. Ingår i: Rosengren, Mats & Sigurdson, Ola (red.), *Penelopes väv. För en filosofisk och teologisk pathologi*. Logos/Pathos nr 1. Glänta produktion. 135–155.

Jones, Charles
1999 *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Juntunen, Hannu
2000 *Oikeuden idean teologiset perusteet. Oikeusteologian hahmottelua demokraattisen oikeusjärjestyksen teologisena kritiikkinä*. Helsinki: Kauppakaari OYJ, Lakimies-liiton Kustannus.

Kannisto, Heikki
1986 Ymmärtäminen, kritiikki ja hermeneutiikka. Ingår i: Niiniluoto, Ilkka & Saarinen, Esa (Toim.), *Vuosisatamme filosofia*. Toinen painos. Porvoo/Helsinki/Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö. 145–243.

Kasper, Walter
1982 *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Kaviraj, Sudipta
1993 Universality and the Inescapability of History. How Universal is a Declaration of Human Rights? Ingår i: May, Hans & Fritsch-Oppermann, Sibylle (Hrsg.), *Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung*. Loccumer Protokolle 10/93. Rehberg-Loccum:Evangelische Akademie Loccum. 75–96.

Kekkonen, Jukka
2002 *Johdatus kontekstuaaliseen oikeushistoriaan*. Helsinki: Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja.

Kelsay, John & Twiss, Sumner B. (eds.)
1994 *Religion and Human Rights.* New York: The Project on Religion and Human Rights.

Kelsen, Hans
1960 *Reine Rechtslehre*. 2 Aufl. Wien: Deuticke.

Kennedy, David
1996 A New Stream of International Legal Scholarship. Ingår i: Beck, Robert J., Clark Arend, Anthony & Vander Lugt, Robert D. (eds.), *International Rules: Approaches from International Law and International Relations*. New York/Oxford: Oxford University Press. 230–252.

Kerr, Fergus
1989 *Theology after Wittgenstein*. Reprint. Oxford: Basil Blackwell.

Kirby, Michael
2003 Foreword. Ingår i: Hodgson, Douglas, *Individual Duty within a Human Rights Discourse*. Aldershot: Ashgate. ix–xi.

Kjærum, Morten
2001 Universal Human Rights. Between the Local and the Global. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International. 75–90.

Kjeldsen, Camilla Elisabeth H.
2001 Legal and Functional Universality. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International. 39–56.

Klami, Hannu Tapani
1987 *Introduktion till rättsteorin*. *Den finalistiska rättsteorins grundproblem*. Övers. fr. den finska 4. uppl. av Mikael Hagman. Helsingfors: Juristförbundets Förlag.

Kleine-Brockhoff, Thomas
1997 Pflichten gibt es sowieso. *Die Zeit* 43/17.10.1997.

Knitter, Paul F.
1993 Stimme der Stummen. Vergötzter Pluralismus als Herrschaftsinstrument. *Lutherische Monatshefte* 12/1993. 4–6.
1994 Fallgruben und Richtlinien auf dem Wege zu einem gemeinsamen Weltethos. Ingår i: Kirste, Reinhard, Schwarzenau, Paul & Tworuschka, Uwe (Hg.), *Interreligiöse Dialog zwischen Tradition und Moderne*. Balve: Zimmerman Druck + Verlag GmbH. 150–160.

Knutsson, Karl Erik
2002 Globalisation and the Dimension of Culture and Values. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars.* The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 179–193.

Koch, Ida Elisabeth
2001 Legal Pluralism in the Human Rights Universe. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague/London/New York: Kluwer Law International. 139–156.

Kopperi, Marjaana
2001 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi. Ingår i: Tontti, Jarkko & Mäkelä, Kaisa (toim.), *Filosofien oikeus II*. Helsinki: Suomen Lakimiesyhdistys. 205–218.

Korkman, Petter
2001 Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä. Ingår i: Tontti, Jarkko, Mäkelä, Kaisa & Gylling, Heta (toim.), *Filosofien oikeus I*. Helsinki: Suomen Lakimiesyhdistys. 87–107.

2005 Det förnuftiga djurets spelregler. Ingår i: Kurtén, Tage & Molander Joakim (red.), *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur. 23–48.

Kripke, SA
1982 *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell.

Kristensson Uggla, Bengt
2002 *Slaget om verkligheten: Filosofi – omvärldsanalys – tolkning*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Küng, Hans
1984 Zum Dialog. Ingår i: Küng, Hans et al., *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München/Zürich: Piper. 15–23.
1989 Dialogfähigkeit und Standfestigkeit. Über zwei komplementäre Tugenden. *Evangelische Kommentare* 6/1989. 492–504.
1990 Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen. *Concilium* 2/1990. 154–164.
1991 Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit. München/Zürich: Piper.
1992 (1987) *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. Neuausgabe. 2. Aufl. München/Zürich: Piper.
1993a *Credo. The Apostles' Creed Explained for Today*. Transl. by John Bowden. London: SCM Press.
1993b Nicht gutgemeint – deshalb ein Fehlschlag. Zu Michael Welkers Reaktion auf „Projekt Weltethos". *Evangelische Kommentare* 8/1993. 486–489.
1993c Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Ein ökumeinscher Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*. München/Zürich: Piper. 21–49.
1993d Weltfrieden durch Religionsfrieden. Ingår i: Jaspert, Bernd (Hrsg.), *Hans Küngs „Projekt Weltethos" – Beiträge aus Philosophie und Theologie. Zum 65 Geburtstag von Hans Küng*. Hofgeismar: Evangelische Akademie Hofgeismar. 7–33.
1995 (1978) *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. Neuausgabe. 3. Aufl. München/Zürich: Piper.
1997 Fürchtet euch nicht vor dem Ethos. *Die Zeit* 45/31.10.1997.
1998 Der globale Markt erfordert ein globales Ethos. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*. München/Zürich: Piper.
1999a (1994) *Das Christentum. Die religiöse Situation der Zeit*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe. München/Zürich: Piper.
1999b (1992) *Denkwege. Ein Lesebuch*. Hrsg. v. Karl-Josef Kuschel. 2. Erw. Aufl. München/Zürich: Piper.
1999c Menschenverantwortung für die Menschenrechte. Eine Herausforderung für die Vereinten Nationen. Ingår i: Kuschel, Karl-Josef, Pinzani, Alessandro & Zillinger, Martin (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung*

als ethische Herausforderung. Frankfurt am Main/New York: Campus. 27–37.
1999d (1992) *Projekt Weltethos*. 5. Aufl. München/Zürich: Piper.
2000a (1974) *Christ sein*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe. München/Zürich: Piper.
2000b *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*. Hrsg. von U. Zwiener & K. Petzold. Jena: Collegium Europaeum Jenense.
2000c (1997) Der Globale Markt erfordert ein globales Ethos. *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe. München/Zürich: Piper. 19–39.
2002a Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos. Ingår i: Küng, Hans (Hrsg.), *Dokumentation zum Weltethos.* München/Zürich: Piper. 37–67.
2002b Menschen-Rechte und Menschen-Verantwortlichkeiten. Ingår i: Küng, Hans (Hrsg.), *Dokumentation zum Weltethos.* München/Zürich: Piper. 139–149.
2002c Vorwort zu den Dokumenten. Ingår i: Küng, Hans (Hrsg.), *Dokumentation zum Weltethos.* München/Zürich: Piper. 11–14.
2002d *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
2003 *My Struggle for Freedom. Memoirs.* Transl. by John Bowden. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Küng, Hans (Hg.)
1995 *Ja zum Weltethos. Perspektive für die Suche nach Orientierung*. München/Zürich: Piper.

Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (eds.)
1993 *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. Transl. of the German text by John Bowden. London: SCM Press.

Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.)
1993 *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*. München/Zürich: Piper.

Kurtén, Tage
1987 *Grunder för en kontextuell teologi. Ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
1994 Tilliten – skapargudens fördolda närvaro. Ingår i: Bermann, Sigurd & Bråkenhielm, Carl Reinhold (red.), *Kontextuell livstolkning. Teologi i ett pluralistiskt Norden*. Lund: Teologiska institutionen vid Lunds universitet. 91–111.
1995 *Tillit, verklighet och värde. Begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare*. Nora: Nya Doxa.
1997 *Bakom livshållningen. Studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*. Åbo: Åbo Akademi.
1998a *Det handlande subjektet och det moraliska kravet. Studier kring etikens och trons roll i mänskligt handlande*. Åbo: Institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo Akademi.

1998b *Teologi i nutida sammanhang. Studier i kontextuell teologi, dess begreppslighet, metodologi och genomförande*. Åbo: Åbo Akademi.
2001a Pluralism, modernitet och senmodernitet. Randanmärkningar till några begreppsanvändningar i RAMP-undersökningen. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Etisk pluralisme i Norden*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 71–91.
2001b Vad betyder det att skattefusk är orätt? RAMP-materialet och en diskussion kring rätt och moral. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Etisk pluralisme i Norden*. Kristiansand: Høyskoleforlaget. 153–171.
2004a Kärlekens lag eller den naturliga lagen? Biblisk moraltradition i dag. Ingår i: Hytönen, Maarit (red.), *Bibeln och kyrkans tro idag. Synodalavhandling 2004*. Tammerfors: Kyrkans forskningscentral. 178–195.
2004b Schleiermacher och Wittgenstein i samma båt? *Teologisk tidskrift* 3/2004. 229–242.
2005 Människan och rättssamhället. Ingår i: Kurtén, Tage & Molander, Joakim (red.), *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur. 9–22.

Kuschel, Karl-Josef
1993a Die große Chance der Religionen – Niemand will eine "Einheitsmoral", auch Hans Küng nicht. Eine Erwiderung an Wolfgang Huber. *Publik-Forum* 8/1993. 20–22.
1993b Keine falschen Fronten bilden. Eine Erwiderung an Wolfgang Huber. *Publik-Forum* 10/1993. 19–20.
1993c Wie Menschenrechte, Weltreligionen und Weltfrieden zusammenhängen. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.) *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*. München/Zürich: Piper. 171–216.
1999 Weltreligionen und Weltethos im Zeitalter der Globalisierung. Ingår i: Kuschel, Karl-Josef, Pinzani, Alessandro & Zillinger, Martin (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main/New York: Campus. 118–140.

Lagerspetz, Eerik
2001 Ronald Dworkin. Ingår i: Tontti, Jarkko & Mäkelä, Kaisa (toim.), *Filosofien oikeus II*. Helsinki: Suomalainen Lakimiesyhdistys. 295–313.

Lantz, Göran
1992 Institutionaliserad etik. Ingår i: Grenholm, Carl-Henric & Lantz, Göran (red.), *Etik, religion och samhälle. En festskrift till Ragnar Holte.* Nora: Nya Doxa. 153–169.

Lauren, Paul Gordon
1998 *The Evolution of International Human Rights. Visions seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lauterpacht, Helmut
1950 *International Law and Human Rights*. London: Stevens & Sons Limited.

"Legal duty"
1989 Legal duty. *Black's Law Dictionary*. Fifth Ed. Reprint. 804.

Lerner, Natan
2000 *Religion, Beliefs, and International Human Rights*. Maryknoll/New York: Orbis Books.

Lindfelt, Mikael
1999 *Autonomi, Tradition och Självförverkligande. Tre artiklar om etik och livsåskådning*. Åbo: Åbo Akademi University.
2003 *Att förstå livsåskådningar – en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalisensis.

Lindholm, Tore
1991 Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights: The Cases of Liberalism and Marxism. Ingår i: An-Na'im, Abdullahi (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 387–426. [Även publicerad som: Lindholm, Tore, *The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights*. Oslo: Norweigan Institute of Human Rights. 1990]
1995 Menneskerettigheter i islam og kristendommen. Ingår : Østnor, Lars (red.), *Mange religioner – én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget. 153–167.
1999 Article 1. Ingår i: Alfredsson, Gudmundur & Eide, Asbjørn (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights. A Common Standard of Achievement*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. 41–73.

Lindholt, Lone
2001 The African Charter. Contextual Universality. Ingår i: Hastrup, Kirsten (Ed.), *Human Rights on Common Grounds: The Quest for Universality*, The Hague/ London/New York: Kluver Law International. 117–138.

"Livsstil"
1993 Livsstil. *Nationalenzyklopedin* Band. 12. 391.

Lochmann, Jan Milic & Moltmann, Jürgen (Hrsg.)
1976 *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Luchterhandt, Otto
1999 Die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" des InterAction Council und Art. 29 AEMR. Ingår i: Isensee, Josef, Rees, Wilhelm & Rüfner, Wolfgang (Hrsg.), *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot. 967–1002.

Lutheran World Federation (Hrsg.)
1977 *Theological Perspectives on Human Rights*. Genf: Lutheran World Federation.

Løgstrup, K. E.
1994 *Det etiska kravet*. Övers. av Margareta Brandby-Cöster. Förord av Gustaf Wingren. Göteborg: Daidalos.

MacCormick, Neil
1977 Rights in Legislation. Ingår i: Hacker, P. M. S. & Raz, J., *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Clarendon. 189–209.
1992 Natural Law and the Separation of Law and Morals. Ingår i: George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press. 105–133.

MacIntyre, Alasdair
1987 *After Virtue. a study in moral theory*. Second Edition. London: Duckworth.
1988 *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

Marie, Jean-Bernard
1991 International Instruments Relating to Human Rights. Classification and Chart showing ratifications as of 1 January 1991. [Instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme. Classification et état des ratifications au 1er janvier 1991] *Human Rights Law Journal*, 1–2/1991. 27–42.

Mayer, Ann Elizabeth
1995 *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. 2nd ed. Boulder, Co: Westview Press; London: Printer Publishers.

Meron, Theodor
1986 On a Hierarchy of International Human Rights, *American Journal of International Law* 1/1986. 1–23.
1987 *Human Rights in International Strife. Their International Protection*. Cambridge: Grotius Publications Limited.

Merry, Sally Engle
2001 Changing rights, changing culture. Ingår i: Cowan, Jane K. & Dembour, Marie-Bénédicte & Wilson, Richard A. (eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge Univesity Press. 31–55.

Molander, Joakim
2003 *Vetenskapsteoretiska grunder. Historia och begrepp*. Lund: Studentlitteratur.

Murdoch, Iris
2002 *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.

Möller, Göran
1992 Metaetik och metafysik. Ingår i: Grenholm, Carl-Henric & Lantz, Göran (red.), *Etik, religion och samhälle. En festskrift till Ragnar Holte*. Nora: Nya Doxa. 53–68.
1995 *Etikens landskap. Etik och kristen livstolkning*. Stockholm: Arena.

Nafzinger, James A. R.
1991 The Functions of Religion in the International Legal System. Ingår i: Janis, Mark W. (ed.), *The Influence of Religion on the Development of International Law*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 146–169.

Neuhaus, Gerd
1999 *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder.

Nickel, James W.
1987 *Making Sense of Human Rights. Philosophical Reflections on the Universal Declaraton of Human Rights*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
1993 How Human Rights Generate Duties to Protect and Provide. *Human Rights Quaterly* 1/1993. 77–86.

Nino, Carlos Santiago
1993 *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Noichl, Franz
1994 Das “Projekt Weltethos” aus moraltheologischer Sicht. *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2*. Freiburg/Basel/Wien: Herder. 7–43.

Nowak, Manfred
1999 The International Covenant on Civil and Political Rights. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku (eds.), *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 79–100.

Nozick, Robert
1981 *Philosophical Explanations*. Oxford: Clarendon Press.

Nynäs, Peter
2001 *Bakom Guds rygg. En hermeneutisk ansats till interkulturell kommunikation och förståelse i industriella projekt*. Åbo: Åbo Akademis förlag. (Diss.)

O’Donovan, Oliver
2002 John Finnis on Moral Absolutes. Ingår i: Biggar, Nigel & Black, Rufus (eds.), *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*. Reprint. Aldershot: Ashgate. 111–128.

“Operation (operation of law)”
1989 Operation (operation of law). *Black’s Law Dictionary*. Fifth Ed. Reprint. 984–985.

Orentlicher, Diane F.
2001 Relativism and Religion. Ingår i: *Human Rights as Politics and Idolatry*, ed. and introduced by Amy Gutman. Princeton/Oxford: Princeton University Press. 141–158.

Paust, Jordan J.
1992 The Other Side of Right. Private Duties under Human Rights Law. *Harward Human Rights Journal* 5/1992. 51–64.

Peczenik, Aleksander
1995 *Vad är rätt? Om demokrati, rättssäkerhet, etik och juridisk argumentation*. Stockholm: Fritzes.

Perry, Michael J.
1998 *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Peters, Anne
2001 Overview of Contemporary Approaches to International Law. *German Yearbook of International Law* Vol. 44/2001. 25–37.

Phillips, D. Z.
1999 *Filosofi – en presentation. Skepticismens utmaning.* Översättning från engelskan av Yrsa Neuman och Lars Hertzberg. Göteborg: Daidalos.
2001a Hur mycket tur kan man ha? Övers. av Martin Gustafsson. Ingår i: Backström, Joel & Torkulla, Göran (red.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales. 106–136.
2001b Religion and the Hermeneutics of Contemplation. Cambridge: Cambridge University Press.

Piechowiak, Marek
1999 What are Human Rights? The Concept of Human Rights and Their Extra-Legal Justification. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku (eds.), *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 3–14.

Pinzani, Alessandro
2000 *Diskurs und Menschenrechte. Habermas' Theorie der Rechte im Vergleich*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. (Diss.)

"Plikt"
1994 Plikt. *Nationalenzyklopedin* Band 15. 160.

Preis, Ann-Belinda S.
1996 Human Rights and Cultural Practice. An Antropological Critique. *Human Rights Quarterly* 2/1996. 286–315.

Pritchers, Alrah
1997 *The Christology of Hans Küng. A Critical Examination*. Bern/New York: Peter Lang. (Diss.)

Quarch, Christoph & Strauß, Michael
1998 Erkennen was uns eint. Gespräch mit dem Theologen Hans Küng. *Evangelische Kommentare* 9/98. 516–519.

Ratner, Steven R. & Abrams, Jason A.
2001 *Accountability for Human Rights Atrocities in Internatonal Law: Beyond the Nuremberg Legacy*. Second Edition. Oxford: University Press.

Raunio, Antti
1997 Luterilainen ja katolinen käsitys sosiaalisesta vastuusta. Ingår i: Kotiranta, Matti (Toim.), *Kirkot ja Euroopan murros*. *Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran vuosikirja 1996. STKS:n symposiumissa marraskuussa 1995 pidetyt esitelmät*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. 113–142.
1999 Suurten kirkkokuntien sosiaalieettinen opetus. Ingår i: Hallamaa, Jaana (toim.), *Rahan teologia ja Euroopan kirkot. Lopun ajan sosiaalietiikka*. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy. 34–138.

Rawls, John
1980 *A Theory of Justice*. Oxford/Melbourne/Cape Town: Oxford University Press. Reprint.

Rentto, Juha-Pekka
2001a Laki hyveen toteuttajana. Tuomas Akvinolaisen oppi ihmisluonnosta ja laki. Ingår i: Tontti, Jarkko, Mäkelä, Kaisa & Gylling, Heta (toim.), *Filosofien oikeus I*. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys. 69–86.
2001b Laki käytännöllisen järjen instituutiona. Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”. Ingår i: Tontti, Jarkko & Mäkelä, Kaisa (toim.), *Filosofien oikeus II*. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys. 315–338.
2002 Quo Vadis, Europa? A Query Concerning The Moral Underpinnings Of The Western Civilization À Propos The Fiftieth Anniversary Of Human Rights Rethoric. *Finnish Yearbook of International Law* Vol. XI/2000. 121–161.

Rethmann, Albert-Peter
2001 *Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Reuter, Hans-Richard
1996 *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

Richardson, Janice
2000 A Refrain. Feminist Metaphysics and Law. Ingår i: Richardson, Janice & Sandland, Ralph (eds.), *Feminist Perspectives on Law & Theory*. London/Sydney: Cavendish Publishing. 119–134.

Ricœur, Paul
1986 Introduction. Ingår i Paul Ricœur (ed.), *Philosophical foundations of human rights*. Paris: Unesco. 9–29
1988 *Från text till handling. En Antologi om Hermeneutik.* Red. av Kemp, Peter & Kristensson, Bengt. Stockholm/Lund: Symposions bokförlag.

Ritter, Matthew A.
1999 Universal Rights Talk/Plurality of Voices. A Philosophical-Theological Hearing. Ingår i: Janis, Mark W. & Evans, Carolyn (eds.), *Religion and International Law*. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers. 417–482.

Ritz, Joseph
1981 *Die Präsenz der Empirie im Kirchenbegriff bei Karl Barth und Hans Küng*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag. (Diss. 1978/79)

Robbers, Gerhard
1999 Menschenrechte – Menschenpflichten. Eine juristische Reflexion. Ingår i: Hoppe, Thomas (Hg.), *Menschenrechte – Menschenpflichten. Beiträge eines gemeinsamen Symposiums der Deutschen Kommission Justitia et Pax und der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben vom 7. bis 8. Dezember 1998 in Köln*. Bonn: Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. 24–31.

Robinson, Mary
1995 Kein menschlicher Fortschritt ohne ein Weltethos. Ingår i: Küng, Hans (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. München/Zürich: Piper. 63–67.

Robra, Martin
2000 Affirming the Role of Global Movements for Global Ethics. *the ecumenical review* 4/2000. 471–478.

Rosas, Allan & Scheinin, Martin
1999 Categories and Beneficiaries of Human Rights. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku (eds.), *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 49–62.

Rosenberg, Göran
2004 *Plikten, profiten och konsten att vara människa - Essä.* Albert Bonniers Förlag.

Schachter, Oscar
1991 *International Law in Theory and Practice*. Dordrecht/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers.

Scheinin, Martin
1991 *Ihmisoikeudet Suomen oikeudessa. Valtiosääntöoikeudellinen tutkimus kansainvälisten ihmisoikeussopimusten valtionsisäisestä voimassaolosta sekä ihmisoikeus- ja perusoikeusnormien sovellettavuudesta Suomen oikeusjärjestyksessä*. Helsinki: Suomen Lakimiesyhdistys.
1999a *Våra mänskliga rättigheter*. Åbo: Åbo Akademi, Institutet för mänskliga rättigheter.
1999b Women's Economic and Social Rights as Human Rights. Conceptual Problems and Issues of Practical Implementation. Ingår i: Hannikainen, Lauri & Nykänen, Eeva (eds.), *new trends in discrimination law – international perspectives*. Turku: Turku Law School. 1–28.
2001 Economic and Social Rights as Legal Rights. Ingår i: Eide, Asbjørn, Krause, Catarina & Rosas, Allan (eds.), *Economic, Social and Cultural Rights. A Textbook*. Second Revised Edision. Dordrecht/Boston/ London: Martinus Nijhoff Publishers. 29–54.

Schmidt, Helmut
2002 Rechte und Verantwortlichkeiten. Ingår i: Küng, Hans (Hg.), *Dokumentation zum Weltethos*. München/Zürich: Piper. 107–115.

Schmidt, Helmut (Hg.)
1997 *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*. München/Zürich: Piper Verlag.

Schnarrer, Johannes Michael
1999 *Norm und Naturrecht verstehen. Eine Studie zu Herausforderungen der Fundamentalethik*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang.

Schockenhoff, Eberhard
1996 *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Scott, Craig
1999 Reaching Beyond (Without Abandoning) the Category of "Economic, Social and Cultural Rights". *Human Rights Quarterly* 3/1999. 633–660.

Shestack, Jerome J.
2000 The Philosophical Foundations of Human Rights. Ingår i: Symonides, Janusz (ed.), *Human Rights: Concepts and Standards*. Aldershot/Burlington, USA/Singapore/Sidney: Ashgate, UNESCO Publishing. 31–66.

Shue, Henry
1980 *Basic Rights. Subsistance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Sigurdson, Ola
2001 *De prudentia. Om principer och personer i etiken*. Stockholm/Stenhag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Skogly, Sigrun I.
1999 The Position of the World Bank and the International Monetary Fund in the Human Rights Field. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku (eds.), *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/ Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 231–250.

Slaughter, Joseph
1997 A Question of Narration. The Voice in International Human Rights Law. *Human Rights Quarterly* 2/1997. 406–430.

Slotte, Pamela
2005 Skall jag ta vara på min broder? Om mänskliga rättigheter och skyldigheter. Ingår i: Kurtén, Tage & Molander, Joakim (red.), *Homo moralis. Människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur. 161–185.

Spaemann, Robert
1996 Weltethos als Projekt. *Merkur* 9–10/1996. 893–904.

Stackhouse, Max L.
1999 Human Rights and Public Theology. The Basic Validation of Human Rights. Ingår i: Gustafson, Carrie & Juviler, Peter, *Religion and Human Rights. Competing Claims?* Armonk, New York/London, England: M.E. Sharpe. 12–30.

Stammers, Neil
1995 A Critique of Social Approaches to Human Rights. *Human Rights Quarterly* 3/1995. 488–508.

Steiner, Henry J. & Alston, Philip
2000 *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals.* (Text and Materials.) Second Edition. Oxford/New York: Oxford University Press.

Stelzenmüller, Constanze
1997 Die gefährlichen achtzehn Gebote. *Die Zeit* 42/10.10.1997.

Sumner, L. W.
1987 *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Sundman, Per
1996 *Human Rights, Justification, and Christian Ethics*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. (Diss.)

Sunga, Lyal S.
1992 *Individual Responsibility in International Law for Serious Human Rights Violations.* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Sørensen, Georg
2002 Globalisation, Values and Global Governance. Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars.* The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 143–148.

Taylor, Charles
1986 Human Rights. the legal culture. Ingår i Ricœur, Paul (ed.), *Philosophical foundations of human rights*. Paris: Unesco. 49–57.
1992 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
1999 Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. Ingår i: Bauer, Joanne R. & Bell, Daniel A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press. 124–144.

Taylor, Paul W.
1961 *Normative Discourse*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, INC.

Tergel, Alf
1998 *Human Rights in Cultural and Religious Traditions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Thalén, Peder
2001 Autonomi och auktoritet. Ingår i: Bergmann, Sigurd (red.), *"Man får inte tvinga någon." Autonomi och relationalitet i nordisk teologisk tolkning*. Nora: Bokförlaget Nya Doxa. 266–276.

Thornberry, Patrick
1997 The UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities. Background, Analysis, Observations, and an Update. Ingår i: Phillips, Alan & Rosas, Allan (eds.), *Universal Minority Rights*. Reprint. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights and London: Minority Rights Group (International). 13–76.

Tomás Mallen, Beatriz
1993 La justificación de los derechos humanos. Ingår i: Durán y Lalaguna, Paloma (coord.), *Manual de derechos humanos*. Granada: Editorial Comares. 63–85.

Tomaševski, Katarina
1993 *Development Aid and Human Rights Revisited*. London: Printer Publishers.

Tomuschat, Christian
1983 Grundpflichten des Individuums nach Völkerrecht, *Archiv des Völkerrechts* Band 21. 289–315.

Triggs, Gillian
1988 The Rights of „Peoples" and Individual Rights. Conflict or Harmony? Ingår i: Crawford, James (ed.), *The Rights of Peoples*. Oxford: Clarendon Press. 141–157.

Tuori, Kaarlo
1997 Kritisk positivism. *Finsk Tidskrift* 6–7/1997. 346–352.
2001 Jürgen Habermas. Ingår i: Tontti, Jarkko & Mäkelä, Kaisa (toim.), *Filosofien oikeus II*. Helsinki: Suomen Lakimiesyhdistys. 339–359.

Twiss, Sumner B.
1998 Religion and Human Rights. A Comparative Perspective. Ingår i: Twiss, Sumner B. & Grelle, Bruce (eds.), *Explorations in Global Ethics. Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder, Colorado/Cumnor Hill, Oxford: Westminster Press.155–175.

Ulrich, Georg
2001 Universal Human Rights. An Unfinished Project. Ingår i: Hastrup, Kirsten (ed.), *Human Rights on Common Grounds. A Quest for Universality*. The Hague/London/ New York: Kluwer Law International. 195–223.

Ulrich, Peter
1998 Weltethos und Weltwirtschaft – eine wirtschaftsethische Perspektive. Ingår i: Küng, Hans & Kuschel, Karl-Josef (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*. München/Zürich: Piper. 40–60.

Varennes, Fernand de (ed.)
1998 *Asia Pacific Human Rights Documents and Resourses*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Vuorio Manu J.
1999 *Seuraako ihmisoikeuksista myös ihmisvelvollisuuksia? Käsiteanalyyttis-historiallinen tutkimus elinympäristömme nykyisen tilan ja oikeuksien jakautumisen globaalin epätasa-arvon asettamista reunaehdoista ja vaatimuksista sekä näiden taustasta oikeuksien ja velvollisuuksien välisen suhteen problematiikka*. Turku. (Diss.)

Vögele, Wolfgang
2000 *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus. (Diss. 1998)

Walzer, Michael
1994 *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.
1999 Zur Erfahrung von Universalität. Ingår i: Kuschel, Karl-Josef, Pinzani, Alessandro & Zillinger, Martin (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main/New York: Campus. 38–47.

Weizsäcker, Richard von
1994 Erkennen und Handeln – Physik und Ethik. Eine grundsätzliche Zustimmung zum „Projekt Weltethos". Ingår i: Rehm, Johannes (Hrsg.), *Verantwortlich Leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos"*. Gütersloh: (Chr.) Kaiser. 47–60.
1995 Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Weltethos. Ingår i: Küng, Hans (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. München/Zürich: Piper. 47–52.

Welker, Michael
1993a Gutgemeint – aber ein Fehlschlag. Hans Küngs „Projekt Weltethos". *Evangelische Kommentare* 6/1993. 354–356.
1993b Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng. *Evangelische Kommentare* 9/1993. 528–529.

Wellman, Carl
1995 *Real Rights*. New York/Oxford: Oxford University Press.
1997 *An Approach to Rights. Studies of the Philosophy of Law and Morals*. Dordrecht/ Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Wetlesen, Jon
1995 Religion og etikk – noen filosofiske kommentarer. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Mange religioner – én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget. 60–77.

White, Nigel D.
2002 *The United Nations System. Toward International Justice*. Boulder: Lynne Rienner.

Wiesner, Hillary
1999 Zehn Probleme für eine universale Ethik. Ingår i: Kuschel, Karl-Josef, Pinzani, Alessandro & Zillinger, Martin (Hg.), *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main/New York: Campus. 141–158.

Wikström, Owe
1990 *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård*. Red. av Gunilla Widengren. Stockholm: Natur och kultur.

Wilson, Richard A.
1997a Human Rights, Culture and Context. An Introduction. Ingår i: Wilson, Richard A., *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. London/Sterling, VA: Pluto Press. 1–27.
1997b Representing Human Rights Violations. Social Contexts and Subjectives. Ingår i: Wilson, Richard A., *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*. London/Sterling, VA: Pluto Press. 134–160.

Wilson, Richard Ashby & Mitchell, Jon P.
2003 Introduction. the social life of rights. Ingår i Wilson, Richard Ashby & Mitchell, Jon P. (eds.) *Human Rights in Global Perspective. Anthropological studies of rights, claims and entitlements.* London/New York: Routledge. 1–15.

Winch, Peter
1958 *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
2001a Den enskilda och moralen. Övers. av Göran Torkulla. Ingår i: Backström, Joel & Torkulla, Göran (red.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales. 90–105.
2001b Moralisk integritet. Övers. av Aleksander Motturi. Ingår i: Backström, Joel & Torkulla, Göran (red.), *Moralfilosofiska essäer*. Stockholm: Thales. 68–89.

Witschen, Dieter
2002 *Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien*. Münster/Hamburg/London: LIT.

Wolgast, Elizabeth H.
1987 *The Grammar of Justice*. Ithaca/London: Cornell University Press.
1992 *Ethics of an Artificial Person. Lost Responsibility in Professions and Organizations*. Stanford, California: Stanford University Press.

Wrange, Pål
2005 Folkmord, andra internationella brott och den internationella straffrätten. Ingår i: Gunner, Göran & Namli, Elena (red.), *Allas värde och lika rätt. Perspektiv på mänskliga rättigheter*. Lund: Studentlitteratur. 309–325.

Zajadło, Jerzy
1999 Human Dignity and Human Rights. Ingår i: Hanski, Raija & Suksi, Markku (eds.), *An Introduction to the International Protection of Human Rights. A Textbook*. Second, revised edition. Turku/Åbo: Åbo Akademi University, Institute for Human Rights. 15–24.

Østnor, Lars
1995 Mange religioner – underveis mot én etikk? Oppsummering og utblikk. Ingår i: Østnor, Lars (red.), *Mange religioner – én etikk?* Oslo: Universitetsforlaget. 237–247.
2002 A Universal Ethic across the Religions? Ingår i: Bexell, Göran & Andersson, Dan-Erik (eds.), *Universal Ethics. Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars.* The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers. 107–117.

2 OTRYCKTA KÄLLOR OCH LITTERATUR

Bibliographie zur Weltethos-Debatte. http://www.weltethos.org (19.10.2005)

Förenta nationernas generalförsamling
1999 UN Doc. A/RES/53/144 (8.3.1999) Declaration on the Right and Responsibility of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms. http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf (27.10.2005)

Förenta nationernas kommitté för ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter
1990 CESCR General Comment No. 3. http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf

Förenta nationernas människorättskommitté
1999 UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.8/Rev.1., General Comment No. 26 http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf

Internationella Röda Kors kommittén. http://www.icrc.org/ihl (19.10.2005)

Legitimitet och moral: Människan och rättssamhället
Forskningsplan.
http://www.abo.fi/fak/hf/filosofi/Research/LEMO/english.html
(19.10.2005)

Robinson, Mary
2002 *Ethics, Human Rights and Globalization*. Second Global Ethic Lecture. The Global Ethic Foundation. University of Tübingen, Germany, 21.1.2002. http://www.weltethos.org (19.10.2005)

Specialdomstolen för Sierra Leone. http://www.sc-sl.org (19.10.2005)

PERSONREGISTER

Registret upptar inte Hans Küng, inte heller bibliska personer eller personer som återfinns i käll- och litteraturförteckningen enbart som redaktörer eller översättare.

A

Aarnio, A., 91
Abe, M., 368
Abrams, J. A., 263–273
Addis, A., 135
Albrecht, G., 213
Alexy, R., 103
Alfredsson, G., 65
Alkire, S., 84, 118
Alston, P., 30, 41–43, 45–48, 50–52, 55–59, 61, 63, 67–72, 133
Anderson, K., 131
Andersson, D.-E., 276, 300, 313
An-Na'im, A., 28, 30, 110, 357, 360–361, 372, 376, 386–387, 389, 394–397, 403
Anscombe, E., 200–201
Anzenbacher, A., 293–295, 298, 315, 364
Apel, K.-O.,175–177, 228–230, 236–238, 389
Appiah, K. A., 124
Aquino, T. av, 79, 252
Arendt, H., 35, 397, 406–407
Arens, E., 100, 102, 105
Aristoteles, 295
Arkoun, M. 365–368, 371
Árnason, V., 176–177, 242
Asheim, I., 79, 246, 322–323
Austin, J., 89

B

Backström, J., 145, 208
Baehr, P. R., 13
Barbosa da Silva, A., 248
Barth, K., 15, 24
Bauer, J. R., 104
Bauman, Z., 322, 401–402
Beck, R. J., 332, 335
Becker, R., 24
Beetham, D., 59, 63
Bell, L. S., 104, 110–111
Benedek, W., 290
Benhabib, S., 98, 177, 188, 192–193, 215, 241, 247, 255, 259, 261, 332, 334–333, 387
Bennett, J. C., 318
Bentham, J., 89
Bergmann, S., 186
Bexell, G., 64, 106, 144, 148, 153, 166, 182, 189, 199, 235, 274, 317–318, 321, 343, 392
Bielefeldt, H., 24, 297, 324–325, 350–352, 354, 357–359, 365–369, 371–372, 396
Bix, B., 338
Blomgren, A.-M., 79–80, 82, 85
Borowski, M., 102
Boven, T. C. van, 51, 276, 306, 312
Boyd White, J., 262, 329–330, 335–336, 391
Braithwaite, R. B., 166
Braybrooke, M., 14

Brems, E., 24, 29, 49, 52, 59, 61–63, 73, 94, 112–113, 132, 137, 263, 275–276, 278–283, 286–287, 290, 304–305, 309, 311–312, 326, 360, 366–367, 370, 373, 395, 407
Brett, R., 70
Brieskorn, N., 363–364, 372, 380
Brudholm, T., 29–30
Brunner, E., 318
Buber, M., 215, 393, 397
Böckle, F., 358

C

Calvin, J., 317
Cassese, A., 69
Cavell, S., 212
Charlesworth, H., 71, 332–337
Chinkin, C., 332–337
Clark Arend, A., 256–258, 291, 332, 335
Coetzee, J. M., 419–420, 431–432
Comaroff, J., 110
Comaroff, J. L., 110
Cook, J. W., 27–28, 225, 401–405, 407
Cook, R. J., 49
Cook, W. W., 40–41
Corbin, A. L., 40
Cowan, J. K., 14, 110–113
Craven, M., 47, 58, 62–63
Cupitt, D., 199
Czempiel, E.-O., 373

D

Daes, E.-I., 24, 67, 263–264, 274, 276–278, 280, 286, 289–290, 303, 313
Dahlgren, C., 90
Deile, W., 305, 308–310, 315–316
Dembour, M.-B., 14, 29, 110–113, 121
Dijk, P. van, 35
Donnelly, J., 28–29, 35, 57–58, 103–104, 106, 111, 118, 129–130
Dowdle, M. W., 94, 108
Dower, N., 226
Drzewicki, K., 38–39, 45–47, 49–51, 66
Dundes Renteln, A., 28, 35, 110
Dunér, B., 35, 38, 44, 46, 68
Dworkin, R., 31, 36, 80, 89, 120, 331, 368

E

Eichmann, A., 406–407
Eide, A., 43, 45–47, 49, 53, 58, 61–63, 334
Eriksen, E. O., 98, 100–102, 104–105
Eriksson, L., 12, 90
Etzioni, A., 330

F

Fahrenbach, H., 175, 177, 181, 224–225, 229–231, 237, 252
Feinberg, J., 29–30, 59, 62, 107, 117, 119
Fernández, E., 82
Fields, A. B., 103, 111, 136–137, 140
Finnis, J., 81, 84, 93
Flinterman, C., 45
Forslund, M., 381
Freeman, M., 27, 31, 47, 50, 77, 79, 87, 89, 93–96, 111, 113, 115–121, 129–130, 133, 136, 347
Frühbauer, J., 186, 226–227, 303–304, 315

G

Gadamer, H.-G., 393, 403
Gaita, R., 399–400
Galtung, J., 31
Gebharth, G., 14, 150, 152
Geertz, C., 112–113
George, R. P., 90
George, W. P., 320, 348, 376, 378
Gerle, E., 23, 68, 233–234, 245, 370
Gewirth, A., 76–77, 84, 117, 122, 124, 133–134
Giddens, A., 330
Gilligan, C., 332

Glebe-Møller, J., 177, 237, 242, 249
Glendon, M. A., 71–72
Greenawalt, K., 91–93
Greinacher, N., 308
Grenholm, C.-H., 64, 106, 144, 148, 152–153, 155, 166, 182, 189, 191–193, 195–200, 202–203, 205, 213, 274, 317–321, 343
Grisez, G., 81
Grotius, H., 79
Görman, U., 148

H

Habermas, J., 27, 76, 92, 97–108, 126, 130, 134, 173, 175–177, 236–239, 241–242, 252, 255, 340, 386, 389
Hall, S., 80–81, 89
Hallamaa, J., 111, 133–134, 192, 195, 200, 208, 260, 303, 320, 389, 392–393, 398, 418, 430
Hammarberg, T., 280, 284, 307
Hare, R. M., 206
Harries, C., 137
Hart, H. L. A., 31, 36, 39, 57, 89, 92
Hasselmann, C., 15, 22–23, 171, 218–221, 225, 229, 232–233, 236, 239–240, 243, 245–247, 388
Hastrup, K., 29, 37, 46, 54–55, 262, 327–331, 335–336, 340
Hauerwas, S., 191–193, 195–199, 201–203, 228, 232–233, 246, 388
Hausmanninger, T., 227, 234–235
Hebblethwhite, B., 317–318
Hegel, G. W. F., 151, 166
Heidegger, M., 216
Heiene, G., 150, 155, 197–198, 202–203, 219, 221, 237–238, 243, 246, 252, 363, 371
Heinonen, R. E., 151, 218, 240, 250, 294, 349
Hemberg, J., 12, 35, 79–81, 89–93, 97
Henkel, H., 92
Henkin, L., 30, 67
Henriksen, J.-O., 12–13, 39, 67, 109, 116, 151, 154–155, 170, 174, 176–178, 186, 191–192, 195, 198, 205, 212, 215–217, 223, 236–239, 241–242, 248, 250, 253, 261, 297, 318–319, 321, 332, 349, 370, 378–379, 389, 396, 403, 406
Herbert, G., 112, 128, 345
Herrmann, E., 165, 192
Hersch, J., 29
Herskovits, M., 28
Hertzberg, L., 165, 185, 340–341, 372, 376, 380–383, 401–104
Hick, J., 164–166, 243, 252
Hjärpe, J., 220, 236
Hobbes, T., 79, 354
Hodgson, D., 24, 263–287, 290–298, 300, 311–313, 328, 330
Hoffman, M., 197, 225
Hohfeld, W. N., 38, 40–42, 77, 117
Holm, N. G., 393
Hoof, F. van, 312
Hoppe, T., 24, 226, 257, 289, 299, 304–306, 308–309, 311, 313, 316, 326, 339, 351, 364, 372–374, 379
Huber, M., 299
Huber, W., 84, 219, 250, 326, 339, 345–346, 348, 351, 354, 359, 369–370, 378, 397
Humbach, J. A., 381
Hume, D., 81, 200
Huntington, S., 236
Huovinen, E., 21, 24, 158–159, 162, 164–165, 168
Häring, H., 20–21, 146–149, 162, 164–168, 170–171, 189–190, 194, 196–199, 201, 218–219, 231, 233, 244, 246
Höver, 358

I

Ignatieff, M., 104, 116, 121, 129–132, 135
Illman, R., 225, 390–391, 393–394, 397, 399–404

J

James, W., 188
Jeanrond, W. G.,15, 157–158, 160, 164–166, 171, 188
Jefferson, T., 116
Johannes XXIII, 358–359
Johansen, M., 407
Jonas, H., 219
Jones, C., 42–43, 59–60, 62, 69, 72–73, 117, 285
Juntunen, H., 87, 89–93

K

Kannisto, H., 388–389, 391, 393
Kant, I., 82, 85, 99–100, 102, 134, 151, 157, 159, 180–187, 193, 207, 212–215, 249, 255, 260, 295, 297–298, 324, 345, 349, 364
Kasper, W., 169
Kaviraj, S., 396
Kekkonen, J., 78–80
Kelsay, J., 357
Kelsen, H., 12, 89–90
Kennedy, D., 256, 334
Kerr, F., 166
Kirby, M., 284
Kjærum, M., 33, 57–58, 66
Kjeldsen, C. E. H., 35, 46, 55, 59
Klami, H. T., 40–41
Kleine-Brockhoff, T., 305, 308, 313
Knitter, P. F., 235, 369
Knutsson, K. E., 248, 393
Koch, I. E., 55, 57, 59–61, 63, 129
Kohlberg, L., 332
Kopperi, M., 86
Korkman, P., 79, 355
Koskenniemi, M., 55
Kripke, S A, 338
Kristensson Uggla, B., 160–161, 163, 327, 330–331, 335, 390–392, 394, 396–397, 399, 403
Kuhn, T., 245
Kurtén, T., 12, 64, 133, 136–137, 155, 163–168, 171, 182, 192, 197–200, 203, 211, 225, 243–244, 356, 401
Kuschel, K.-J., 149, 178, 220, 233, 236, 240, 246, 250, 346, 349, 355, 358–359, 369, 374–375

L

Lagerspetz, E., 31, 36
Lantz, G., 90, 94
Lauren, P. G., 67
Lauterpacht, H., 45, 67
Lerner, N., 17
Levinas, E., 215–216, 297
Lindfelt, M., 154–155, 165, 171, 188, 191, 357, 418, 429–430
Lindholm, T., 29, 116, 341, 354–356, 379
Lindholt, L., 46
Lochmann, J. M., 359
Locke, J., 79
Luchterhandt, O., 262–263, 265, 275, 277, 286, 288–289, 294, 296, 299, 303–311, 313–316
Løgstrup, K. E., 160–161, 215, 323

M

MacCormick, N., 41–42, 81, 93
MacIntyre, A., 111, 177–178, 236, 391–393
McClendon, J., 200, 202
Malanczuk, P., 55
Marie, J.-B., 29, 47
Mayer, A. E., 278
Meron, T., 55, 276
Merry, S. E., 13, 109–111, 113
Mieth, D., 181
Mills, M., 326
Mitchell, J. P., 326, 329, 335
Molander, A., 89, 98, 100–102, 104–105
Molander, J., 393

Moltmann, 359, 371
Murdoch, I., 401
Möller, G., 153, 155–156, 169–173, 186–188, 192–193, 195–196, 199, 205, 223–224, 236, 285

N

Nafzinger, J. A. R., 360
Narr, W.-D., 103, 111, 136–137, 140
Naugle, D. K., 171
Neuhaus, G., 175–176, 180–184, 186, 188–189, 224, 230, 235
Nickel, J. W., 31, 41–42, 57–59, 61–62, 72–74, 80, 114, 117–127, 130, 132–134, 136–137, 186, 231, 295, 297, 324, 385
Nietzsche, F., 162
Nino, C. S., 95, 117, 124
Noichl, F., 15, 155, 379
Nowak, M., 47, 56–57
Nozick, R., 170
Nussbaum, M., 86, 118
Nynäs, P., 391, 394

O

O'Connor, N. J., 80
O'Donovan, O., 81
Orentlicher, D. F., 109

P

Pascal, B., 162, 165
Paust, J. J., 264, 266, 268–269, 274–275, 277, 279, 281–282, 285, 287
Peczenik, A., 12, 34, 87, 89–92
Perez Luño, A. E., 84
Perry, M. J., 28, 30–32, 35–37, 39–41, 49, 56–60, 80–81, 83, 85–86, 128–129, 274, 349, 361, 400
Peters, A., 95, 97
Phillips, D. Z., 165–166, 208, 213, 243–244, 297, 314, 356, 394, 399–401
Piechowiak, M., 27–29, 33, 37, 44, 50–51, 66, 68, 129
Pinzani, A., 98, 100–105
Pitcher, A., 24
Pius IX, 358
Preis, A.-B. S., 28
Pufendorf, S. von, 295

Q

Quarch, C., 171, 202

R

Ratner, S. R., 263–273
Raunio, A., 152, 162, 174, 210
Rawls, J., 27, 76, 87, 97, 102–103, 105–106, 153–154, 357
Rentto, J.-P., 79–81, 83–85, 87, 121, 294, 300, 346–347
Rethmann, A.-P., 354, 375, 407
Reuter, H.-R., 31, 33
Richardson, J., 134, 138
Ricœur, P., 53, 257, 392
Ritter, M., 34
Ritz, J., 24
Robbers, G., 307, 309, 356
Robinson, M., 11, 15
Robra, M., 150
Rorty, R., 177–179
Rosas, A., 45, 48–50, 52–54, 61, 66, 68–71
Rosenberg, G., 188

S

Sartre, J.-P., 212, 216
Scheinin, M., 29, 31–34, 38–50, 52–54, 61–64, 66–71, 74, 95, 113, 129, 283
Schillebeeckx, E., 165
Schmidt, H., 15, 231, 304–305, 310, 313, 316, 350
Schnarrer, J. M., 79
Schockenhoff, E., 81

Scott, C., 44, 48–52
Shestack, J. J., 76, 79, 81–85, 87, 89–90, 93, 95, 102
Shue, H., 42–43, 69, 72–73, 117
Sigurdson, O., 321, 323
Skogly, S. I., 70
Slaughter, J., 135–136, 419–420, 431–432
Slotte, P., 15, 35, 37, 114, 116–117, 292, 342, 382, 384
Spaemann, R., 149, 218, 220, 225, 235, 245, 247
Stackhouse, M. L., 14
Stammers, N., 73
Steiner, H. J., 30, 41–48, 50–52, 55–59, 63, 67–72, 133
Stelzenmüller, C., 311, 313
Strauß, M., 171, 202
Sumner, L. W., 120
Sundman, P., 23–24, 29, 32, 60, 67, 80–85, 87, 120, 134, 136, 285, 359
Sunga, L. S., 263–264, 266, 270, 290
Sørensen, G., 68

T

Taylor, C., 33, 66, 116, 136, 170, 174, 191–193, 209, 236, 259–260, 331, 376, 389–390, 396–400, 403, 418, 430
Taylor, P. W., 206
Tergel, A., 49, 343, 359
Thalén, P., 187, 191
Thornberry, P., 65–66
Tomás Mallen, B., 76, 78–86, 93, 107
Tomaševski, K., 70
Tomuschat, C., 262, 276–278, 280, 290, 324–325
Torrkulla, G., 145, 208
Triggs, G., 65–66
Tuori, K., 12, 91–93, 99–103, 105
Twiss, S. B., 276, 326, 343, 357, 376
Tödt, H. E., 84, 359

U

Ulrich, G., 27, 29, 35, 55, 70, 75–80, 83, 86–89, 91–98, 101–107, 111, 175, 352
Ulrich, P., 178, 181

V,W

Walzer, M., 175, 229–230, 253, 398, 400
Vander Lugt, R. D., 332, 335
Varennes, F. de, 281
Weinberger, O., 90
Weizsäcker, R. von, 233, 369
Welker, M., 235
Wellman, C., 29, 39–42, 74, 117
Vetlesen, A. J., 116, 154–155, 186, 191, 195, 198, 205, 212, 215–217, 223, 237–238, 241–242, 250, 253, 297, 319, 321, 332, 349
Wetlesen, J., 226, 252
White, N. D., 70–71
Wiesner, H., 148, 249
Wikström, O., 168
Wilson, R. A., 14, 27–28, 110–114, 179, 326, 329, 335
Winch, P., 166, 180–182, 184–185, 206, 208, 212–213, 215, 244, 388–391
Witschen, D., 353
Wittgenstein, L., 145, 166, 204, 338, 388
Wolgast, E., 65, 297, 321–322
Wrange, P., 67, 264, 267, 270
Wright, S., 332–337
Vuorio, M. J., 41
Vögele, W., 24–25, 31, 33

Z

Zajadło, J., 28, 30, 75–76, 108

Ö

Østnor, L., 198, 231–232, 241, 252–253

Mänskliga rättigheter bekräftas i folkrätten. Stater som ratificerar människorättsliga fördrag förpliktar sig juridiskt att respektera, skydda och uppfylla mänskliga rättigheter. Men är mänskliga rättigheter något mer än en juridisk diskussion? Finns det en moralisk dimension i människorättsbegreppet? Vad kan det betyda att tillräkna mänskliga rättigheter legitimitet i en senmodern tid präglad av religiös och värdemässig mångfald?

Till vem riktar man sig därtill med människorättsliga krav i en tid av fortgående globalisering? I vilken mening kan man tala om individers ansvar i relation till mänskliga rättigheter?

Ur ett teologiskt etiskt, moralfilosofiskt och rättsfilosofiskt perspektiv analyseras begreppet mänskliga rättigheter som moraliskt och juridiskt begrepp. Särskild vikt läggs vid att formulera en förståelse av relationen mellan moral, rätt och religion när det gäller det tal om mänskliga rättigheter som inte gör halt vid gränserna för det som juridiskt är möjligt att säga.

Åbo Akademis förlag
ISBN 951-765-280-1