

Karin Zackari

Den universella människans rätt

Universalism är ett självklart begrepp i debatter om mänskliga rättigheter. Definitionen av det universella handlar om både människan och rättigheterna. Samtidigt kan den ligga till grund för en kritik av mänskliga rättigheter, eller det paradig av rättigheter som vi verkar befinna oss inom i dag. Inom detta rättighetsparadigm formuleras frågor om mänskliga rättigheters potential ofast som en fråga om förverkligande av rättigheter: Vad begränsar rättigheter, materiellt och kulturellt? Hur kan vi åstadkomma en situation där fler omfattas av rättigheter? Om människor och

inte bara medborgare har rättigheter, vem är i så fall skyldig att understödja, skydda och förvalta dem? Debatten rör sig på både ett horisontellt plan (mellanstatligt, internationellt) och ett vertikalt plan (med utgångspunkt i de subjekt som framställer anspråk gentemot stater och det internationella samfundet).

Vi kan enkelt ta ett steg bort från denna ganska instrumentella förståelse. Utifrån ett universalistiskt perspektiv kan vi normativt förklara rättigheter som något vi alla har rätt till, oavsett social status eller uppförande. Det är detta som skiljer faktiska rättigheter från privilegier.¹

1. För en mer uttömmande förklaring, se Lena Halldenius, *Liberalism* (2011), s. 51–52, 56.

Frågan om *vilka* som är bärare av mänskliga rättigheter är central för att förstå mänskliga rättigheters emancipatoriska möjligheter i olika tider. De tänkesätt som präglar diskussionerna i dag har i princip brutit med både en naturrättslig och en moralfilosofisk tradition. Svaret på frågan om de mänskliga rättigheternas universella giltighet besvaras i stället med utgångspunkt i subjektet och dess förhållande till makten. Sedan sent 1800-tal har man strävat efter en maximalt bred förståelse och »abstraktion« av rättigheter, i vilken den universella människan är rättighetsbärare (den som kan inneha rättigheter). Det vill säga: den universella gemenskapen skär tvärs igenom sociala hierarkier och medborgarskap.

Kritiken mot denna formulering av det universella är enkel: de mänskliga rättigheterna är utformade för en människa som tycks stå utanför konkreta, partikulära eller materiella sammanhang.

I de gängse människorättsdokumenten förstås människan först och främst som en individ, men identifieras också som en del av ett kollektiv: en samling människor med intresse av särskilda rättigheter utifrån en identifierad grupptillhörighet. Kvinnors, religiösa samfunds, vissa etniska gruppers och ursprungsbefolkningars ställning i världen såväl som (förmodat) tillfälliga positioner såsom flyktingstatus skapar

behov av mer långtgående rättigheter än de som formulerats för den abstrakta universella människan. Dessa grupper av människor får stå som mall för de så kallade *positiva* rättigheterna: de har en rätt *till* något. Det betyder att den instans som ska svara på rättighetsanspråken är ålagd att agera. De *negativa* rättigheterna å andra sidan är en frihet *från* något. De negativa rättigheterna kan enkelt formuleras som universella liberala principer. I den liberala idétraditionen står den universella människan fri från omständigheter som binder eller begränsar henne.²

Här ser vi klart och tydligt ett dilemma. Rättigheter är alltid förknippade med krav eller anspråk och dessa kan uppfyllas endast när andra bär motsvarande skyldigheter. Mänskliga rättigheter institutionaliseras när en skyldighetsbärare, som svarar mot rättighetsanspråken, identifieras. Den främsta institutionen och skyldighetsbäraren, nationalstaten, utgör också gränsen för människans rättighetsanspråk: bortom denna institution finns ingen skyldighetsbärare. Hur kan då en bärare av rättigheter vara en helt fri, opolitisk människa?

Det här problemet behandlades tidigt av Hannah Arendt, som menade att de som var i störst behov av de skydd och garantier som de mänskliga rättigheterna utlovade egentligen inte kunde komma i åtnjutande av dem. De som

2. Ibid., s. 50, 60.

blott är människor, utan institutionella relationer, har *de facto* inte några rättigheter.³ Jacques Rancière sammanfattar det så att mänskliga rättigheter är den »privata, fattiga, opolitiserade individens paradoxala rättigheter«.⁴ Detta blir begripligt om vi föreställer oss att människor skulle kunna finna sig i ett politiskt ingenmansland, att de skulle kunna existera utan att någon rättslig institution skulle vilja hantera dem. Rancière menar att resonemanget grundar sig på en förståelse av det politiska som något institutionellt, som en sfär vilken alla inte kan vara del av endast i kraft av att vara människor.⁵ Det politiska definieras och avgränsas alltså utifrån vem och vad som räknas som politisk(t). Rancière vänder sig emot Arendts förståelse av det politiska och det privata: det faktum att ingen institution erkänner en grupp människor betyder inte att denna grupp är befriad från förtryck eller utom räckhåll för institutioner som vill förtrycka den.⁶ Med hänvisning till Giorgio Agamben menar han att »den moderna maktens hemlighet« är just denna: att göra undantag

från normen att mänskligt liv i sig är källan till mänskliga rättigheter. Frågan om varför människan står skyddslös och de mänskliga rättigheterna egentligen inte alls är universella, alltså giltiga oavsett sammanhang, besvaras något olika av Arendt och Rancière utifrån deras skilda begrepp om det politiska och om makt: Rancière ser undantaget av vissa människor som en regel för makten.

Det internationella samfundet som rättighetsinstitution

Den formella institutionaliseringen av rättigheter består i de internationella deklARATIONER och konventioner som skyldighetsbärarna (de suveräna staterna) har anslutit sig till och förbundit sig att följa. Folkrådet är ett sätt för nationalstaterna att samverka både i fred och i krig. Systemet är en konsekvens av statssuveräniteten, som det också upprätthåller.

China Miéville formulerar en sammanfattande och kraftfull kritik av folkrådet i sin bok *Between Equal Rights*,

3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951). Kapitel 9 finns i svensk översättning: »Nationalstatens tillbakagång och slutet för de mänskliga rättigheterna«, i *Fronesis* nr 14–15 (2003), s. 201–243.

4. Jacques Rancière, »Vem är subjektet för människans rättigheter?«, i *Glänta* nr 2 2011, s. 91.

5. I Arendts definition av människan finns det universella »villkor« som förenar oss och är bestämmande för vår gemensamma mänsklighet (Andrew Schaap, »Enacting the Right to Have Rights. Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt«, i *European Journal of Political Theory* volym 10, nr 1 (2011), s. 31).

6. Rancière, »Vem är subjektet för människans rättigheter?« (2011), s. 92.

ur vilken vi här publicerar ett utdrag.⁷ Miévilles utgångspunkt är att de moderna staternas internationella maktspel är ett juridiskt konstruerat system. Detta system fungerar som ett paradigm utanför vilket det är omöjligt att tänka och handla. Inom folkrätten hämtas ofta stöd för de mänskliga rättigheternas giltighet i konventionernas höga ratificeringsgrad och det internationella stödet för Internationella brottmålsdomstolen och *ad hoc*-tribunaler (Rwanda, Kambodja, Jugoslavien), som söker skipa rättvisa och utkräva ansvar för övergrepp som begåtts mot människor.⁸ Även om stater inte efterlever de konventioner de förbundet sig att följa, tolkas ratificering i sig som tecken på en god vilja.

Själva institutionaliseringen bidrar således till en allmän acceptans av mänskliga rättigheter, men riskerar samtidigt att »underminera den (politiska) medvetenheten« och paradoxalt nog göra rättigheter ineffektiva som medel mot just statlig makt.⁹ Miéville påpekar att staternas skyldighet till visst uppförande (till exempel att efterleva skyldigheter i fråga om rättighetsanspråk) egentligen är ovidkommande för dem: liksom själva suveräniteten

är konstituerande för staten, är stater alltid suveräna i förhållande till de beslut de fattar (konventioner som de undertecknar, samarbeten som de ingår).¹⁰ Konventioner som mänskliga rättighetsdokument kan inte ses som avtal mellan jämlika parter. Om ett avtal kan ogiltigförklaras om den ena parten bryter sin del av det, står en konvention mellan suveräna stater kvar trots att den inte efterlevs till fullo. Med påtryckningar från internationella samfundet kan dock en stat förmås att bättre efterleva konventioner – alltså bättre leva upp till sin roll som skyldighetsbärare. Maktförhållanden i internationella relationer blir således avgörande för staternas villighet att efterleva rättighetskonventionerna.

Från borgerliga rättigheter till den postkoloniala kritiken

Idén att rättigheter bara skulle vara abstrakta uttryck för borgerliga klassintressen, som Marx skrev i »Om judefrågan«, övergavs av den bredare vänstern på 1970-talet i skuggan av Sovjet, Kina, Vietnam och Kambodja.¹¹ När den internationella rättvisekampen blev

7. China Miéville, *Between Equal Rights. A Marxist Theory of International Law* (2005).

8. William Paul Simmons, *Human Rights Law and the Marginalized Other* (2011), s. 4.

9. Kenneth Baynes, »Rights as Critique and the Critique of Rights. Karl Marx, Wendy Brown, and the Social Function of Rights«, i *Political Theory* volym 28, nr 4 (2000), s. 465–466.

10. Miéville, *Between Equal Rights* (2005), s. 285.

11. Karl Marx, »Om judefrågan« [1843], i Marx, *Människans frigörelse* (1965), s. 22–52.

svårare att föra anammade man ett universellt rättighetspråk och började i detta se en potential för kampen mot förtryck.¹² Den universella människan blev »folket«, det förtryckta kollektivet mot maktens elit, och mänskliga rättigheter uppfattades som en kraft underifrån i skarp kontrast till formuleringar som tog fasta på individens förhållande till staten.

Genom den postkoloniala erfarenheten framträdde två olika sätt att förstå de mänskliga rättigheternas politiska sprängkraft. Å ena sidan det partikulära som nationers antikomoniala kamp, å andra sidan det universella som folkets förenade rättvisekamp mot och inom nationalstaterna. De partikulära intressena blev centrala för nya antikomoniala nationalistiska kamper. Det subalterna motståndet var den koloniala röst som den internationella vänstern tog i försvar. Det subalterna kom dock till stor del att förstås inom ramen för en kulturrelativistisk debatt: auktoritära statsledare talade om kulturella värden för att ifrågasätta universella mänskliga rättigheter. Den politiska dimensionen av nationalism i en tid av stark ekonomisk tillväxt i Asien var särskilt viktig för kulturrelativismens genomslag gentemot universella anspråk på mänskliga

rättigheter.¹³ Det emancipatoriska rättviseprojektet hamnade i skuggan av den postkoloniala kapitalismen i den internationella rättighetsdebatten, och den kritik som såg mänskliga rättigheter som ett svagt och icke-radikalt vapen i kampen mot global ojämlikhet växte sig starkare.

Det kulturrelativistiska argumentet anfördes redan av kolonialmakterna Storbritannien, Frankrike, Belgien och Nederländerna i samband med förhandlingarna om en internationell konvention om mänskliga rättigheter i början av 1950-talet. Förutom att icke-självstyrande (icke suveräna) stater inte borde kunna vara part till konventionen, anförde man kulturella skillnader som skäl för att folken i kolonierna inte skulle kunna tillgodogöra sig rättigheterna. Man stödde sig på civilisationsdiskursen, enligt vilken ett visst stadium i en tänkt civilisationsutveckling var en förutsättning för att ett samhälle skulle ha glädje av mänskliga rättigheter och för att dess stat skulle kunna ansluta sig till konventionen.¹⁴

I skarp kontrast till den borgerliga civilisationsdiskursen stod den framväxande kampen för sociala rättigheter i kolonierna. Denna kamp drev på för en förändrad status hos det koloniala

12. Claude Lefort, »Politics and Human Rights«, i John B. Thompson (red.), *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (1986), s. 240–241.

13. Yash Ghai, »Universalism and Relativism. Human Rights as a Framework for Negotiating Interethnic Claims«, i *Cardozo Law Review* volym 21, nr 4 (2000) s. 1096.

14. Lydia H. Liu, »Shadows of Universalism. The Untold Story of Human Rights around 1948«, i *Critical Inquiry* volym 40, nr 4 (2014), s. 394ff.

subjektet.¹⁵ Befrielsegrupper och sociala rörelser knöt sin egen förståelse av kultur, tradition och värderingar till de universella anspråken. Universalisterna respektive relativisterna återfanns utmed hela den ideologiska skalan, beroende på hur de uppfattade det universella som politiskt eller kulturellt. Som ett alternativ till kulturrelativismen, ibland sammanblandad med den, stod den materialistiska relativismen. Enligt detta synsätt var det inte kultur som begränsar eller möjliggör rättigheter, utan de materiella villkoren i ett samhälle.¹⁶ Rättigheter kan utvidgas i ett välfärdssamhälle, men måste accepteras som snävare i ett mindre resursstarkt samhälle. Utbudet av rättigheter måste då begränsas för att en kärna av mänskliga rättigheter fortfarande ska vara universellt giltig.

En sammanblandning av de två ideologiskt motiverade sätten att relativisera rättigheterna framträder tydligt i den vanliga uppfattningen att mänskliga rättigheter per definition sätter individen före dennes kollektiv. Såsom rättighetslistorna är formulerade är detta ingen självklar slutsats, utan det beror på hur individens primära kollektiv eller solidaritet uppfattas. Detta anknyter till hur vi definierar det gemensamma. Om vi förstår det privata som de kulturella, partikulära intressena

och det gemensamma som de politiska och ekonomiska intressena, öppnar vi för andra definitioner av kollektivet och dess rättighetsintresse.

Den kulturrelativistiska debatten knyter an till en dualism mellan å ena sidan det som kallas för medborgerliga (civila) och politiska rättigheter och å andra sidan sociala och ekonomiska rättigheter (dessa är uppdelade i två olika deklamationer). Men vi måste vara vaksamma när vi talar om att olika grupper har olika intressen på grund av kultur. Kulturell identifikation är inte statisk utan föränderlig. Det gäller både majoritetskulturer och så kallade minoritetskulturer. I sin ideala universella form ska en rättighetsdeklaration inte cementera kulturella uttryck, utan bara ge skyldighetsbäraren generella regler för att skydda minoriteter mot kränkningar och övergrepp.

Minoritetsfrågan är ett tydligt exempel på hur socioekonomiska rättigheter inte enkelt kan skiljas från de medborgerliga och politiska. Den tjänar också som ett bra exempel på den identitetspolitik som rättighetsparadigmet beskylls för att företräda. Identiteter skapas och upprätthålls av rättighetskrav: genom rättighetsspråket kan också individens intressen ställas mot andra, universella, rättviseprojekt.¹⁷ Som vi redan sett kan

15. Se till exempel Frederick Cooper, »French Africa, 1947–48: Reform, Violence, and Uncertainty in a Colonial Situation«, i *Critical Inquiry* volym 40, nr 4 (2014), s. 466–478.

16. Ghai, »Universalism and Relativism« (2000), s. 1097.

17. Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity* (1995), s. 115.

uppdelningen mellan individens och kollektivets rättighetsintressen bygga på en falsk dikotomi. Men även om vi vidgar identitetsbegreppet, finns en inbyggd paradox i dagens identitetspolitik. Trots att vi lever i en tid av generell ökad ekonomisk ojämlikhet med grupp-specifik fördelning, ökar kraven på erkännande av själv- och gruppidentifikation, medan kraven på och rörelser för omfördelning inte tar lika mycket plats.¹⁸ Mänskliga rättigheters fokus på identitet tycks cementera maktförhållanden.

Dilemmat, som både Nancy Fraser och Wendy Brown har beskrivit, består i att orättvisa tar sig både kulturella och materiella uttryck och att grupper av människor behöver både omfördelning och erkännande. Grupper och individer behöver rättvisa och jämlikhet utan att förvägras sin självidentifikation. En väg ut ur dilemmat och ett svar på vad som är emancipatoriska rättighetsanspråk finner Brown genom att ställa frågan: »Vad vill den politiska identiteten, dels med tanke på det som gav upphov till den, dels med tanke på det som formar och uppfyller den?»¹⁹

Fraser söker i stället i orättvisans uttryck för att komma fram till vilka åtgärder som kan förändra rättviseför-

hållanden snarare än befästa olikheter mellan identiteter och sociala villkor. Hon menar att vi bör uppfatta erkännande »som en fråga om status« och undersöka hur »status förhåller sig till ekonomisk klass« för att återföra fokus på kampen om omfördelning.²⁰

Rätt till rättigheter

En binär uppdelning mellan rättigheternas universella abstrakta karaktär och de partikulära behoven förbiser att rättigheter bara existerar i det politiska: de kräver både resurser och erkännande. En del av rättighetsaktivismens radikala potential består i detta grundläggande faktum: en rätt har vi, annars är det ett privilegium. Vi kan alltså kräva de rättigheter som förvägras oss. Men det finns potential för rättighetsanspråk även när ingen skyldighetsbärande svarar. Slagordet »ingen människa är illegal« och den praktiska kampen för flyktingar och migranter till och inom Europa tar fasta på möjligheten att förbättra villkoren för enskilda individer, samtidigt som rättighetsanspråken formuleras som ett kollektivt rätt i förhållande till den makt som institutionaliserar rättigheter i form av medborgarskap.

Att människor befinner sig utanför till och med det minimala institutionella

18. Se Nancy Fraser, »Från omfördelning till erkännande? Rättvisedilemmat i en »postsocialistisk« tid« [1995] och »Erkännande i nytt ljus« [2000], båda i Fraser, *Den radikala fantasin. Mellan omfördelning och erkännande* (2003).

19. Brown, »Att hålla fast vid sin skada« [1992], i Brown, *Att vinna framtiden åter* (2008), s. 49.

20. Fraser, »Erkännande i nytt ljus« (2003), s. 228.

skydd som medborgarskapet utgör betyder inte att de befinner sig utanför det politiska. Människor på flykt utmanar på sätt och vis institutionaliseringen av rättighet och skydd. Samtidigt är deras existens inneboende i systemet, för utan de rättslösa skulle de »mänskliga rättigheterna« förstådda som medborgarens anspråk och statens ansvar falla platt. Vem skyldighetsbäraren svarar mot är en lika viktig fråga som vem eller vad som kan uppfylla eller garantera rättighetsanspråken: Rättigheterna i deras praktiska form förverkligas endast i

förhållandet mellan krav, erkännande och tillgodoseende.

Potentialen i det universella finns i möjligheten att förstå den universella människan utifrån emancipatoriska strävanden. Den utgångspunkten kan förändra definitionen av rättighetsbäraren. Likaväl som människor (rättighetsbärare) kan utvidga tillämpligheten genom att kräva vad som inte formulerats för dem, kan rättigheternas omfattning förändras utifrån dessa människors behov och intressen. Omformuleringen är en ständigt pågående praktik.