

Reflektioner kring räddningsplikten

Medan det inte är alltför kontroversiellt att vi har en åtminstone *prima facie* moralisk skyldighet att inte skada andra människor, så brukar frågan om en eventuell positiv skyldighet att förhindra att andra människor far illa eller att bistå nödställda vålla debatt. Traditionellt har plikten att hjälpa, i den mån den alls har erkänts, betraktats som mer förhandlingsbar eller av mindre betydelse än den negativa plikten att inte skada. Immanuel Kant menade till exempel att vi visserligen inte skulle kunna vilja en värld där man *aldrig* hjälper nödställda, men han avvisade tanken att vi måste vilja en värld där man *alltid* hjälper dem.¹ Och John Stuart Mill pekade på att rätten till hjälp väger lättare än rätten att inte bli skadad, eftersom vi alltid är i behov av att andra inte skadar oss, medan det inte alltid är fallet att vi behöver deras hjälp.²

I samtida moralfilosofi har positiva skyldigheter fått ett större utrymme. Så har till exempel Peter Singer argumenterat för att människor i världens mer välbärgade samhällen har en plikt att bidra med åtminstone en del av sina tillgångar i bistånd till jordens fattiga. Singer utgår från ett antagande om en individuell räddningsplikt i kombination med en utilitaristisk grundnorm, men plikten att bistå hävdas också av filosofer som är förankrade i helt andra typer av normativ etik. Så är fallet med Alan Gewirth, som tar sin utgångspunkt i en princip som föreskriver universella individuella rättigheter till frihet och välbefinnande. Liksom Singer försvarar Gewirth en räddningsplikt som kan utvidgas till en mer generell biståndsplikt.

Såväl Singers som Gewirths resonemang kring räddningsplikten och plikten att bistå i allmänhet är emellertid behäftade med problem. Det handlar om vem som ska rädda, vem som ska bli räddad, när vi har en plikt att rädda, vilka uppoffringar som en räddare måste göra, och vilka implikationer räddningsplikten har för andra typer av bistånd. Utifrån en diskussion av Singers och Gewirths argument kommer jag att landa i en slutsats att det förvisso finns en moralisk plikt att rädda, men att

¹Kant 1903, s. 423.

²Mill 1987, s. 78.

denna har ett mindre krävande innehåll och inte så omfattande implikationer för andra biståndsplikter som de har gjort gällande.

1. SINGERPRINCIPEN

Peter Singers diskussion av räddningsplikten utspelas mot bakgrund av en utilitaristisk normativ etik, som föreskriver att vi ska ta i beaktande alla deras intressen som berörs av vad vi avser att göra och sedan ”väga alla dessa intressen och välja det handlingsalternativ som troligast maximerar intressena hos de berörda”.³ Ur denna allmänna utilitarism följer en princip, som vi ska kalla *Singerprincipen*:

[O]m det står i vår makt att förhindra något ont, utan att därigenom offra något av jämförbar moralisk betydelse, så bör vi, moraliskt, göra det.⁴

Singer ger ett numera berömt exempel på vad denna princip innebär i ett nödläge:

[O]m jag går förbi en grund damm och ser ett barn drunkna där, så bör jag vada ut och dra upp barnet. Detta kommer att innebära att jag smutsar ner mina kläder, men detta är obetydligt, medan barnets död kan antas vara något mycket dåligt.⁵

Denna grund för en räddningsplikt kan sedan utsträckas till att också omfatta en mer allmän biståndsplikt:

[P]rincipen tar, för det första, ingen hänsyn till närhet eller avstånd. Det gör ingen moralisk skillnad om personen som jag kan hjälpa är en grannes barn tio meter från mig, eller en bengalier vars namn jag aldrig kommer att veta, tusentals mil bort. För det andra skiljer principen inte på fall där jag är den enda personen som har en möjlighet att göra något, och fall där jag bara är en bland miljoner i samma position.⁶

Ett problem med Singers formulering av räddningsplikten är att denna plikt kommer att föreligga närhelst en potentiell räddares insats är *tillräcklig* för att rädda en nödställd. Därmed undviker han att ta ställning till möjligheten att vissa personer kan ha en större skyldighet än andra att rädda en viss nödställd. Ta Singers exempel med barnet i dammen. Anta att du är den person som Singer beskriver i exemplet, en person som bara råkar komma förbi och ser ett drunknande barn. Anta vidare att barnets föräldrar också befinner sig vid dammen, liksom en utbildad livräddare,

³Singer 1979, s. 12.

⁴Singer 1972, s. 231.

⁵Singer 1972, s. 231.

⁶Singer 1972, s. 231–32.

med ansvar för säkerheten på platsen. Anta slutligen att var och en av er är fullt kapabel och oförhindrad att på egen hand dra upp barnet ur dammen. Enligt Singer har du ändå en lika stor plikt som de övriga att rädda barnet. Det är ju ingen skillnad om du är den ende som kan rädda barnet, eller om du bara är ”en bland miljoner i samma position”.

Eftersom din insats är tillräcklig för att rädda barnet, så uppfyller du Singerprincipens föreskrift att närhelst man kan förhindra något ont (utan att offra något av jämförbart moraliskt värde), så bör man också göra det. Singerprincipen tar alltså ingen hänsyn till att vissa potentiella räddare kan stå i en särskild ansvarsrelation till den nödstälde som ger dem plikter mot honom som ingen annan har.

I det exempel som vi diskuterar här, är det till exempel rimligt att hävda att föräldrarna har det tyngsta ansvaret för att rädda barnet i dammen. Genom sitt föräldraskap har de iklätt sig ett särskilt ansvar att värna just detta barns intressen som ingen annan har. Om föräldrarna av någon anledning hade varit oförmögna att ingripa, så hade livräddaren varit den som stått närmast i tur att axla räddningsplikten. Livräddaren har åtagit sig ett uppdrag som ger honom ett ansvar för säkerheten i och vid dammen som ingen annan har, och därför har han ett särskilt ansvar att ingripa när ett barn håller på att drunkna i dammen.

Om barnet i dammen hade drunknat, och det hade blivit en fråga om att utkräva ansvar för detta, så hade rimligen barnets föräldrar och livräddaren blivit föremål för klander, snarare än du. Du har rätt att förvänta dig att du inte ska behöva ingripa, när såväl föräldrar som livräddare finns på plats och dessa är både kapabla och oförhindrade att ingripa. Endast om det hade varit omöjligt för föräldrarna och livräddarna att göra något, så hade det blivit ditt ansvar att rädda barnet i dammen.

Ett annat problem med Singerprincipens fokus på tillräcklighet som grund för en räddningsplikt är att den blir oförmögen att skilja mellan insatser som bara du kan göra och insatser som andra också kan utföra. Anta att du är på väg till ett postkontor för att skicka femhundra kronor till ett biståndsprojekt i Afrika. Med ditt bidrag kan åtminstone fem barn räddas från svältdöden. Men postkontoret stänger om fem minuter, och du har inte tid för några stopp på vägen. Då passerar du dammen där barnet håller på att drunkna. Ingen annan finns i närheten, och om du inte stannar och drar upp barnet, så kommer det att dö. Men om du stannar och drar upp barnet, så hinner postkontoret att stänga och du kommer inte att kunna ge ditt bidrag till att rädda de fem svältande barnen i Afrika. Givet Singerprincipens betoning av att frågor om avstånd och närhet är irrelevanta, och givet att den är förankrad i en utilitaristisk modell som föreskriver att vi ska ”maximera intressena hos de berörda”, så

skulle det vara din plikt att *inte* stanna för att dra upp barnet i dammen. I stället bör du, enligt Singerprincipen, låta barnet i dammen drunkna, för att i stället rädda de fem barnen i Afrika.

Men detta förefaller vara att ignorera en uppenbar plikt till förmån för en handling som kanske inte är plikt alls. Bara du kan rädda barnet i dammen. Om inte just du ingriper, så kommer detta barn att dö. I fallet med barnen i Afrika, så handlar det om ett behov av pengar, inte om ett behov av just *dina* pengar. Någon annan skulle kunna bidra med det belopp som du inte hinner skicka. Medan din insats är tillräcklig för att rädda antingen barnet i dammen eller de fem svältande barnen i Afrika, så är din insats *nödvändig* för att rädda barnet i dammen, men inte för att rädda barnen i Afrika. Den kausala nödvändighetsrelation som råder mellan ditt ingripande och överlevnaden för barnet i dammen skapar en plikt för dig att rädda just *detta* barn. Men ingen sådan nödvändighetsrelation föreligger mellan ditt penningbidrag och de fem afrikanska barnens överlevnad. Därför bör du prioritera barnet i dammen, även till priset av att du kommer för sent till postkontoret och därmed inte kan bidra till de fem afrikanska barnens överlevnad.

Men anta att världen är så märkligt inrättad att ingen annan än du i hela världen kan tänkas skicka femhundra kronor till biståndsprojektet och därmed rädda livet på de fem afrikanska barnen – har du då fortfarande en plikt att rädda barnet i dammen? Nej, om det råder en kausal nödvändighetsrelation mellan ditt ingripande och räddandet av såväl barnet i dammen som de fem afrikanska barnen, så har du, allt annat lika, en plikt att prioritera de fem barnen i Afrika. Men kvantitet kommer efter kvalitet. Först när vi förvissat oss om att relationen mellan räddare och olika grupper av nödställda är kvalitativt likvärdig, så ger vi utrymme för kvantitativa aspekter med avseende på vilken grupp som bör prioriteras, om inte båda kan räddas.

Huruvida relationen mellan räddarens insats och den nödställdes överlevnad är nödvändig eller blott tillräcklig är en sådan kvalitativ faktor att ta med i beräkningen. Om du är den ende som kan rädda en viss nödställd, så skapar det en relation mellan dig och den nödställda, som du inte har mot nödställda som kan räddas av inte bara dig utan också av andra aktörer.

2. SÄRSKILDA ANSVARSRELATIONER

En annan kvalitativ faktor är om det föreligger någon särskild ansvarsrelation mellan en viss räddare och en viss nödställd, som berättigar en viss prioritering. Om till exempel barnet i dammen är din dotter, så har du en anledning att prioritera hennes räddning framför de fem

afrikanska barnens räddning, även om det i båda fallen råder en nödvändighetsrelation mellan din insats och de nödställda barnens överlevnad. Ditt barn har en rätt att förvänta sig att bli prioriterat av dig. Om du går på en rent kvantitativ linje och väljer att rädda de fem afrikanska barnen framför din dotter, så är du kanske en god utilitarist, men du är också en sällsynt dålig förälder.

Särskilda ansvarsrelationer kan också uppkomma ur professionella eller kontraktsmässiga relationer mellan individer. Livräddare har en plikt att rädda nödställda personer inom ett visst område som de är anställda för att bevaka, och livvakter har en särskild plikt att skydda vissa individer vars säkerhet är deras uppdrag att garantera. Också här gäller att livräddare och livvakter måste prioritera de individer som omfattas av deras skyddsuppdrag, snarare än att rädda så många som möjligt i ett globalt perspektiv. Det skulle göra fel, om de äventyrade säkerheten för dem de är anställda att skydda till förmån för någon nödställd som inte omfattas av deras uppdrag. Ett intressant fall av en sådan konflikt mellan en kontraktuellt avgränsad räddningsplikt och den universella räddningsplikten, baserad på kausal nödvändighet, inträffade i Florida sommaren 2012. Livräddaren Tomas Lopez arbetade i Hallandale Beach när han blev uppmärksam på en drunknande man ute i vattnet. Han simmade ut, fick upp den drunknande på land och tog hand om honom till dess sjukvårdspersonal anlände. Responset från företaget som hyrde ut hans tjänster till kommunen blev knappast den som Lopez väntat sig: Han blev avskedad. Orsak: Lopez hade lämnat sin post och genomfört räddningen cirka 500 meter utanför den zon som omfattades av hans uppdrag.⁷

Avskedandet vållade upprörda känslor i USA och Tomas Lopez, som menade han gjort det moraliskt rätta och inte ångrade sitt handlande, fick ta emot mycket sympati. Många fann det säkert paradoxalt, att en räddningsinsats som skulle ha motiverat såväl medalj som hedersnämmande om den utförts av en vanlig medborgare, kostade en livräddare, som ju *förväntas* rädda andra människor, hans anställning. Men fallet är inte så enkelt.

Anta att någon hade drunknat inom det område som Lopez hade att bevaka, medan han företog en räddningsinsats utanför detta område. Då hade förmodligen företaget som han arbetade för blivit stämt av kommunen, för att ha negligerat sitt ansvar. Lopez' uppgift var inte att rädda människor i största allmänhet, utan endast att rädda nödställda inom ett visst område. Hans val att arbeta som livräddare gav honom alltså å ena sidan en större plikt än andra när det gällde räddningsinsatser inom

⁷*South Florida Sun-Sentinel*, 3 juli, 2012. Jag är tacksam mot Fulya Tepe, som uppmärksammade mig på detta fall.

detta specifika område, men en mindre plikt (och rentav en negativ plikt) än andra när det gällde räddningsinsatser utanför detta område.

Samtidigt ter sig avskedandet av Lopez moraliskt orimligt. Det hade varit en sak, om han avvikit från sin post för att fotografera flickor eller för att umgås med sina vänner. Då hade man med rätta kunnat säga att hans prioriteringar gjorde honom olämplig för den anställning han hade. Men att som livräddare lämna sin post för att rädda en nödställd person utanför det egna bevakningsområdet är inte ett uttryck för en självisk pliktförsummelse. Snarare handlar det om en utvidgad plikt känsla. Man skulle dessutom kunna hävda att en livräddare som lägger ned tid på att avgöra om en nödställd befinner sig innanför eller utanför hans bevakningsområde är en sämre livräddare än en som direkt försöker undsätta en nödställd som han får syn på. Fallet med Lopez illustrerar emellertid hur svårt det kan vara att dra gränser för särskilda ansvarsplikter.

3. EN KONSEKVENTIALISTISK KRITIK AV GLOBALA BISTÅNDSPLIKTER

Vi har pekat på skillnaden mellan den hjälp som bara du kan ge till en nödställd, och den hjälp som du eller någon annan kan ge till en nödställd, och vi har argumenterat för att denna skillnad gör det orimligt att hävda att plikten att rädda ett barn som håller på att drunkna framför dina ögon med automatik skulle kunna utsträckas till en plikt att rädda svältande personer som du inte har någon relation alls till. Men det finns också en konsekventialistisk invändning mot att utvidga räddningsplikten till en global biståndsplikt. David Schmidtz har formulerat en sådan invändning med hjälp av en ny version av Singers ursprungliga exempel:

Ett barn håller på att drunkna i poolen bredvid dig. Du kan rädda barnet genom en process som inbegriper att du ger barnets familj hundra dollar. Om du inte räddar barnet, så kommer det att dö. Du räddar barnet. En folkmassa börjar samlas. När de ser vad du har gjort, så kastar två åskådare sina barn i poolen. Barnen kommer att drunkna om du inte ger deras familjer hundra dollar var. Fler åskådare börjar samlas, och väntar för att se vad du gör.⁸

Schmidtz' poäng är att "[i] den utsträckning som vi tar ansvar för andra människor liksom för oss själva, så uppmuntrar våra handlingar människor att sätta sin lit till oss snarare än till sig själva".⁹ De biståndshandlingar som vi utför med syfte att maximera intresse- eller behovstillfredsställelse får ofta en annan effekt än vad som avsetts, helt enkelt därför att biståndsinnsatsen i sig påverkar mottagarnas beteende.

⁸Schmidtz 2000, s. 686.

⁹Schmidtz 2000, s. 687.

Till detta kommer att avvärandet av svältkatastrofer, till skillnad från att dra upp ett barn ur en damm, är en komplicerad historia, där det är svårt att avgöra vad man måste göra för att lyckas. Du vet vad som krävs för att rädda barnet, nämligen att du vadar ut i dammen och drar upp det. När du har gjort det, så är din insats framgångsrikt avklarad och barnet är räddat.

Men vilken kombination av politiska, ekonomiska, sociala och kulturella problem är det som måste undanröjas för att få slut på en svältkatastrof? Hur många aktörers intressen är inblandade och hur kommer dessa aktörer att reagera på de insatser som du planerar att göra? Hur maximerar man intresse- eller behovstillfredsställelse för ett helt samhälle i en miljö där en mängd olika parter kan förväntas vilja maximera enbart tillfredsställelse för den egna gruppen? Här är det väsentligen svårare att avgöra såväl vad som bör göras, som när man kan säga att ens insats har varit framgångsrik.

Och, som Schmidtz och andra kritiker av internationellt bistånd har påpekat, påfallande ofta har internationella biståndsinsatser begränsade positiva effekter för de nödlidande, och inte sällan har de direkt negativa effekter, genom att göda korrupta regimer och eliter i mottagarländerna och permanenta ett beroende av bistånd i stället för att skapa självförsörjning: ”[F]attiga länder lider inte så mycket av otillräckliga biståndsinsatser, som av den usla kvaliteten på deras politiska ledning.”¹⁰

4. DEN GEWIRTHIANSKA RÄDDNINGSPLIKTEN

Chicagofilosofen Alan Gewirth utvecklade en teori om moraliska rättigheter, baserad på de nödvändiga villkoren för framgångsrikt handlande. Enligt Gewirth är dessa villkor frihet och välbefinnande, där välbefinnande är uppdelat i tre nivåer: basalt, nonsubtraktivt och additivt välbefinnande. Frihet handlar om att kunna kontrollera sitt uppträdande i enlighet med sina egna informerade val, medan basalt välbefinnande inkluderar grundförutsättningar för handlande, som liv, fysisk integritet och mental jämvikt. Nonsubtraktivt välbefinnande handlar om förutsättningarna för att kunna undvika en sänkt nivå av handlingskapacitet (inte utsättas för stöld, förtal, svek, och så vidare) och additivt välbefinnande inkluderar förutsättningarna för att kunna höja sin nivå av handlingskapacitet (ha tillgång till utbildning, försörjningsmöjligheter, med mera). Gewirth tänker sig, att varje aktör (som per definition antas vilja vara framgångsrik i sitt handlande) måste betrakta frihet och välbefinnande som nödvändiga värden. Eftersom ingen aktör kan acceptera

¹⁰Werlin 2005, s. 517.

att vara utan frihet och välbefinnande, så måste varje aktör också hävda *rättigheter* till dessa värden gentemot andra aktörer. Och eftersom han gör sitt rättighetsanspråk som just aktör, så måste varje aktör också acceptera den normativa slutsatsen att *alla* aktörer har rättigheter till frihet och välbefinnande.¹¹

Den jämlikhet i rättigheter mellan aktörer som Gewirth landar i medför såväl negativa som positiva skyldigheter för varje enskild aktör i förhållande till hans recipienter, det vill säga, de personer som hans handlande eller underlåtelse att handla riktar sig mot: ”I negativa termer bör han avstå från att tvinga och skada sina recipienter; i positiva termer bör han bistå dem i att ha frihet och välbefinnande, närhelst de inte på annat sätt kan ha dessa nödvändiga värden och han kan hjälpa dem utan någon jämförbar kostnad för egen del.”¹²

Vi kan notera, att Gewirth, till skillnad från Singer, tänker sig en plikt att hjälpa andra endast när det är *nödvändigt*, det vill säga, när de annars inte kan ha tillgång till frihet och välbefinnande. Men här introduceras också villkoret om jämförbar kostnad, som spelar en avgörande roll för Gewirths diskussion av räddningsplikten. Villkoret har sin bakgrund i den jämlikhet i rättigheter som bör råda mellan aktörer. Att inte rädda en nödställd, trots att man kan göra det utan att för egen del löpa motsvarande risker, är, enligt Gewirth, att i praktiken hävda att den nödställda inte har samma rätt till basalt välbefinnande som man själv har.

Liksom Singer tar sin utgångspunkt i räddningsplikten för att försvara internationella biståndsplikter, låter Gewirth räddningsplikten ligga till grund för såväl välfärdsstaten, som bistånd till de globalt fattiga och hungrande. Enligt Gewirths rättighetsmodell är det nämligen så, att ”välbärgade personer måste ge upp en del av sin egendom eller något motsvarande i pengar för att tillgodose behövande personers basala välbefinnande”.¹³ En stat som erbjuder arbetstillfällen och försörjningsmöjligheter till sina utsatta medlemmar, ”möjliggör för dess andra medlemmar att uppfylla positiva plikter som i princip åligger alla personer som kan tillhandahålla den behövda hjälpen”.¹⁴ Och när det gäller globala hjälpinsatser argumenterar Gewirth på motsvarande sätt för att ”Nation A har en strikt plikt att ge mat till Nation B, när Nation A har mat i överflöd medan Nation B saknar tillräckligt med mat för att föda sin befolkning så att ett stort antal hotas av svält”.¹⁵ Villkoret om jämförbar

¹¹Gewirth 1978, s. 52–68, 78–82, 109–12.

¹²Gewirth 1978, s. 135.

¹³Gewirth 1996, s. 44.

¹⁴Gewirth 1996, s. 219.

¹⁵Gewirth 1982, s. 207.

kostnad är hela tiden underförstått här. Den som har i överflöd har en plikt att bidra till den som inget har och som därför inte kan klara sig själv.

5. OLIKA TOLKNINGAR AV JÄMFÖRBAR KOSTNAD

En nödställd person riskerar sitt basala välbefinnande. Men basalt välbefinnande omfattar mer än liv. Även ”fysisk integritet, hälsa och dess olika bidragande faktorer” hör hit. Följaktligen inkluderar angrepp på basalt välbefinnande inte bara dödande, utan också ”stympling och andra sorters fysisk skada, som berövande av mat, kläder, och skydd för väder och vind”.¹⁶ Med avseende på villkoret om jämförbar kostnad väcker detta frågan om en potentiell räddare är skyldig att riskera allt utom sitt eget liv när han ska rädda en person i livsfara, eller om han har rätt att dra gränsen vid ”andra sorters fysisk skada”.

Gewirth själv är inte helt klar på denna punkt. När han ska förklara innebörden i termen ”jämförbar kostnad” påpekar han att en aktör ”är inte ålagd att riskera sitt eget liv eller andra basala värden för att rädda en annan persons liv eller andra basala värden”.¹⁷ Men denna utsaga kan förstås på två olika sätt.

I en *strikt symmetrisk* tolkning är A inte skyldig att riskera sitt liv för att rädda B:s liv. Inte heller är A skyldig att riskera att bryta ett ben för att förhindra att B bryter ett ben, eller att bryta en arm för att förhindra att B bryter en arm. Däremot skulle A vara skyldig att riskera armbrott, benbrott, och alla andra icke-dödliga skador för att förhindra att B förlorar livet. Här tolkas alltså jämförbar kostnad som liv för liv, ben för ben, arm för arm, och så vidare.

I en mer *inklusiv* tolkning är A inte skyldig att offra någon aspekt av sitt basala välbefinnande för att rädda någon aspekt av B:s basala välbefinnande. Det är alltså inte bara så, att A inte är skyldig att riskera sitt eget liv för att rädda B:s liv, utan A är heller inte skyldig att riskera vare sig armar eller ben för att rädda B:s liv. Jämförbar kostnad ses här som relaterad till *nivåer* av välbefinnande, men inte till enskildheter *inom* nivån av basalt välbefinnande. A skulle alltså vara skyldig att riskera till exempel något av sin egendom (nonsubtraktivt välbefinnande), eller att gå miste om en välbetald anställning (additivt välbefinnande) för att rädda B:s liv, men däremot inte att riskera sin hälsa eller fysiska integritet, som hör till hans basala välbefinnande.

Det exempel som Gewirth själv ger för att illustrera räddningsplikten ger tyvärr ingen vägledning när det gäller hur han vill tolka villkoret om jämförbar kostnad. I detta exempel håller Davis på att drunkna, medan

¹⁶Gewirth 1978, s. 211–12.

¹⁷Gewirth 1978, s. 218.

Carr, ”som är en utmärkt simmare”, spatserar i solen på en i övrigt övergiven strand. Alldeles i närheten av Carr finns hans motorbåt, vid vilken ett långt och kraftigt rep är fäst. Historien fortsätter:

Davis ropar på hjälp; han är uppenbarligen i omedelbar fara att drunkna. Carr ser att han lätt skulle kunna rädda Davis genom att simma ut till honom, eller åtminstone slänga till honom repet från sin båt. Men Carr vill helt enkelt inte bry sig, även om han är medveten om att Davis troligen kommer att drunkna om han inte räddar honom. Davis drunknar.¹⁸

Exemplet med Carr och Davis förklarar inte innebörden i jämförbar kostnad, helt enkelt därför att det inte kostar Carr något alls att rädda Davis. Att vi har en plikt att rädda en annans liv när vi kan göra det helt utan någon som helst risk för oss själva förefaller intuitivt rimligt. Men själva tanken med villkoret om jämförbar kostnad är ju att en räddare också kan åläggas att ta vissa risker, det vill säga, att ådra sig just en *kostnad*. En sådan kostnad handlar om att riskera något av det egna välbefinnandet – antingen en komponent i basalt välbefinnande som är mindre väsentlig än liv, eller vilken som helst komponent i någon icke-basal nivå av välbefinnande. Men Carr riskerar ingenting och därför kan vi inte veta hur långtgående Gewirths krav på uppoffringar är.

I ett senare arbete pekar Gewirth på att det är orimligt att tvinga en person att ge upp en njure eller ett öga för att säkerställa överlevnad för en njursjuk respektive ge synen åter till en blind. Här avvisar han möjligheten att tillämpa det så kallade *kriteriet om grader av behövlighet för handlande* (som syftar till att lösa rättighetskonflikter, och enligt vilket liv till exempel är viktigare än egendom med tanke på villkoren för framgångsrikt handlande). Gewirth menar att det är fel att göra avvägningar enligt detta kriterium när det går ut över ”den fysiska integritet som är en väsentlig del av basalt välbefinnande”. Att avlägsna njurar och ögon från individer, om än med syfte att säkerställa basalt välbefinnande för andra individer, är ”angrepp på de förra personernas fysiska integritet” och utgör ”allvarliga hot mot deras fortsatta aktörskap”. Gewirths slutsats blir att kriteriet om grader av behövlighet för handlande ”kan inte berättiga sådant tillfogande av basala skador”.¹⁹

Här får man intrycket att Gewirth ansluter sig till det vi ovan kallat den inklusiva tolkningen av villkoret om jämförbar kostnad. Avvägningar skulle vara möjliga mellan nivåer av välbefinnande, men inte inom nivån av basalt välbefinnande. Lika lite som vi får offra någon aspekt av en aktörs fysiska integritet för att rädda liv och hälsa på en annan aktör, lika lite skulle vi alltså själva vara ålagda att riskera att bryta

¹⁸Gewirth 1978, s. 217–18.

¹⁹Gewirth 1996, s. 51.

armar och ben för att rädda livet på en nödställd person. Men i samma arbete, bara ett tiotal sidor längre fram, diskuterar Gewirth räddningsplikten och då heter det att ”när räddningshandlingar är möjliga, med den realistiska förväntningen att räddarna inte riskerar sina egna liv, så är dessa handlingar moraliskt tvingande positiva plikter”.²⁰ Här anges ingen annan inskränkning i räddningsplikten än att en potentiell räddare inte ska behöva riskera sitt liv när han räddar någon annan som befinner sig i livsfara.

När andra uttolkare av Gewirth har kommenterat hans resonemang om räddningsplikten, så har de också antagit att villkoret om jämförbar kostnad innebär att en räddare måste vara beredd att riskera allt utom sitt liv i samband med att han ingriper för att förhindra att en nödställd omkommer. Deryck Beyleveld tolkar till exempel Gewirths argument som att räddarens plikt att ingripa gäller även ”vid risk av (icke-dödlig) skada”.²¹ En annan gewirthian, Edward Spence, tolkar Gewirths argument som att en räddare har att kalkylera ”de potentiella riskerna för sitt eget liv” – inget annat. Vad Spence ser som problematiskt är osäkerheten i själva riskbedömningen, men inte att det enda som ska beräknas är just fara för det egna livet.²²

Men med denna tolkning blir villkoret om jämförbar kostnad orimligt krävande för en räddare. Allt utom döden, alltså även ett liv i rullstol, eller ett liv utan syn och hörsel, skulle räknas som acceptabla uppoffringar när det handlar om att rädda någons liv. För en teori som vill förklara värdet av liv, och rätten till liv, med hänvisning till vad som är nödvändigt för mänskligt aktörskap, så förefaller det märkligt att ålägga aktörer att riskera även grava fysiska handikapp för att rädda livet på nödställda. Det skulle innebära, att en räddare åläggs en plikt att riskera sitt eget aktörskap (som ju förutsätter mer än bara att vara vid liv) för att säkerställa den nödställdes aktörskap. En framgångsrik räddningsinsats skulle alltså kunna innebära att den nödställda räddas utan skador och återfår hela sin handlingskapacitet, medan samtidigt räddaren hamnar i rullstol, vingklippt för livet. Och räddaren har ändå bara gjort sin plikt, enligt denna strikt symmetriska tolkning av villkoret om jämförbar kostnad, där allt utom liv måste riskeras när liv står på spel.

Å andra sidan, om vi i stället väljer den inklusiva tolkningen av villkoret om jämförbar kostnad, så verkar själva villkoret om jämförbar kostnad helt upplösas. Enligt denna tolkning är en räddare inte skyldig att riskera någon aspekt av sitt basala välbefinnande för att rädda en nödställd liv. Till basalt välbefinnande räknar Gewirth ”fysisk integritet”.

²⁰Gewirth 1996, s. 61.

²¹Beyleveld 1991, s. 344.

²²Spence 2006, s. 151.

Men fysisk integritet måste rimligen omfatta varje angrepp på kroppens "helhet". Inte bara brutna armar och ben, utan också ett brutet finger måste räknas som förlust av fysisk integritet. Men kan ett brutet finger verkligen räknas som en "jämförbar kostnad" när en nödställd liv ligger i den andra vågskålen?

Gewirth lämnar sådana frågor obesvarade. Han har visserligen, som svar på en fråga om huruvida en bruten arm bör räknas som förlust av nonsubtraktivt eller basalt välbefinnande, pekat på möjligheten av ett "kontinuum" mellan nivåerna av välbefinnande: "Om någon får sin arm bruten genom våld, så kan detta inkapacitera honom så allvarligt att han knappt kan handla alls."²³ En bruten arm skulle alltså kunna räknas som en förlust av basalt välbefinnande. När det gäller mindre omfattande fysiska skador kan man kanske tänka sig att dessa i stället ses som förluster av nonsubtraktivt välbefinnande. Man kan här också tänka sig en distinktion mellan sådana skador som antingen helt upphäver eller generellt försämrar en aktörs handlingskapacitet, och sådana som endast omöjliggör eller försvårar vissa enskilda handlingar. (På vilken sida om den demarkationslinjen som ett brutet finger hamnar är däremot en annan fråga.)

Med en sådan modifiering av Gewirths teori skulle villkoret om jämförbar kostnad kunna utesluta räddningsinsatser som kan förväntas medföra att räddaren får sin generella handlingskapacitet försämrad, men fortfarande fordra av räddaren att han ska vara beredd att riskera mindre skador, som visserligen kan gå ut över hans förmåga att utföra vissa enskilda handlingar, men utan att få konsekvenser för hans aktörskap i allmänhet. Detta resonemang för dock bortom vad Gewirth själv säger om räddningsplikten.

6. ÄR RÄDDNINGSPLIKTEN VERKLIGEN EN PLIKT?

En mer övergripande fråga är förstås om räddningsplikten alls är en plikt. Bör vi se på förhållandet mellan Carr och Davis i Gewirths exempel som en relation där Carr har en *plikt* att rädda Davis, och där Davis har en *rätt* till Carrs hjälp? Anta att Carr hjälper Davis upp ur vattnet, och Davis, som noterar att Carr verkar förvänta sig något erkännansamt ord från honom, tittar på Carr och säger "Varför ska jag tacka dig? Du gjorde ju bara din plikt!" Och om Carr verkligen inte gjort mer än sin plikt här, och Davis hade rätt till Carrs insats, så är det ju inte en orimlig reaktion. Vi går ju inte omkring och är tacksamma för att andra människor inte överfaller och rånar oss. Vi tar det för självklart att vi har en rätt att slippa

²³Brev till författaren, 11 december 1990.

utsättas för andras våld och tillgrepp, och vi håller det för lika givet att de är skyldiga att låta oss vara i fred. Men om någon räddar livet på oss, eller bara hjälper oss med något så trivialt som att hålla upp dörren när vi har väskor i båda händerna, så känner vi vanligen tacksamhet och menar väl också att vi har en plikt att uttrycka denna tacksamhet.

Vår förmåga att känna och visa tacksamhet säger emellertid inget om innehållet i våra rättigheter och skyldigheter. Vissa människor är oförmögna att vara tacksamma ens mot den som räddar deras liv, medan andra är tacksamma bara för att någon hälsar på dem i trappan. Människors olika uppfostran, erfarenheter och läggning får dem att reagera på omvärlden på olika sätt, och det är svårt att dra några bestämda normativa slutsatser ur dessa olika reaktionsmönster.

Däremot kan man tänka sig, att när räddandet av nödställda blir en fråga om rättigheter och skyldigheter, så inbjuder man, som H. M. Malm har påpekat, till ett *utnyttjande* av människors moraliska samvete. Malm ger exemplet med Karen, som tycker om att brädsegla på Lake Michigan. Brädseglandet är inte riskfritt, eftersom vindarna lätt kan driva ut henne på sjön och göra det omöjligt för henne att komma i land. Karen vet detta, men hon vet också att ”minst tio utmärkta brädseglare” bor i grannfastigheten och att dessa har tillgång till en räddningsbåt:

Varje veckoslut (eller vilken annan dag som helst då det finns mycket folk på stranden) ger sig alltså Karen ut och brädseglar, trygg i förvissningen att om hon inte kan ta sig tillbaka till stranden på egen hand, så kommer andra att vara skyldiga att komma till hennes undsättning innan hon driver ut mot mitten av Lake Michigan och antingen blir utmattad och drunknar, eller dör av umbäranden under natten. Och även om Karen tackar personerna, som avbryter sin grillning eller andra strandaktiviteter för att dra ut räddningsbåten och hämta henne, så gör hon det bara för att vara en god granne. Hon vet [...] att hon har en *rätt* till deras hjälp, och hon är inte skyldig dem mer av ett tack än vad hon är för att de inte dödar henne.²⁴

Karen delegerar alltså till sina grannar att ta ansvar för hennes val av riskabla fritidsintressen, och hon kan göra detta i skydd av en rättighetsmodell liknande den som Gewirth försvarar. Även om det är hon själv som utsätter sig för risker, så kan hon åberopa en rätt till räddning om olyckan är framme, eftersom det då är sant att hon inte av egen kraft kan rädda sig. Och plikten att rädda henne faller på de tio brädseglarna, som med sin räddningsbåt lätt kan undsätta Karen, utan att riskera mer än (ännu en) avbruten grillfest. Oberoende av hur vi tolkar villkoret om jämförbar kostnad, så lär de inte komma undan plikten att rädda Karen.

²⁴Malm 2000, s. 715.

Att Karen vanemässigt utsätter sig för riskabel brädsegling och alltså inte verkar lära sig av tidigare erfarenheter förändrar inte de tio skickliga brädseglarnas plikt. Tvärtom. Eftersom Karen återkommande verkar söka sig till farorna på Lake Michigan, så borde kanske hennes grannar ha en permanent beredskap att rädda henne, turas om att hålla utkik efter henne på sjön, hålla räddningsbåten redo närhelst hon ger sig ut, och så vidare. Men detta vore att reducera grannarna till medel för Karens fritidsliv. Det handlar inte längre om rättigheter och skyldigheter, utan om att exploatera människors vilja till hjälpsamhet.

Vad som behövs här är utrymme för att kunna avsäga sig räddningsplikten i vissa typer av fall. När en person som Karen återkommande utsätter sig för risker just därför att hon utgår från att andra personer ska ställa upp och rädda henne om olyckan är framme, så kan man hävda att själva hennes förväntan på andras insatser är en delfaktor i hennes riskbeteende. Om hon inte utgick från att andra skulle se sig moraliskt tvingade att rädda henne, så skulle hon inte utsätta sig för dessa risker. Alltså ligger det inte bara i de potentiella räddarnas, utan också i hennes eget långsiktiga intresse att avlägsna den garanti om räddning som hon spekulerar i. Efter att ha räddat Karen för andra eller tredje gången bör de övriga brädseglarna kunna säga till henne: ”Vi är inte dina personliga livräddare. Från och med nu seglar du på egen risk, och vi kommer inte att göra fler insatser för din skull.” Hädanefter får Karen alltså antingen betala för att någon ska stå till tjänst med livräddning, eller iaktta större försiktighet med sitt brädseglande. Utan sådana förbehåll riskerar räddningsplikten att uppmuntra till riskbeteende och därmed också till faktiska olyckor, vilket knappast är tanken med plikten.

Själva idén om en plikt att rädda utgår ju från att räddningsinsatsen ska vara *nödvändig*, det vill säga, att i dess frånvaro kommer den nödställda personen att omkomma. Men om det i stället är så, att räddningsplikten leder till att personer som annars inte skulle ha blivit nödställda blir just nödställda, så har den blivit kontraproduktiv. Därför kan det vara befogat att förse plikten med förbehåll.

Med detta sagt finns det dock fortfarande grund för att tala om en moralisk plikt att rädda, när räddningsinsatsen är nödvändig och när den kan genomföras utan att försämra den räddande aktörens handlingskapacitet. Om man alls tar idén om en rätt till liv på allvar, så är det svårt att tänka sig en situation där det är i sin ordning att passivt titta på medan en annan människa omkommer och där man med lätthet hade kunnat förhindra detta. (Vi förutsätter då att den nödställda personen själv inte utgör ett hot mot räddaren. Liksom plikten att rädda inte inkluderar att vi ska utsätta oss själva för skador, så kan den heller inte inkludera att vi ska rädda nödställda som är ute efter att skada oss.)

Vi påstår inte att det är lika illa att inte rädda någon som att döda någon, eftersom ”att medvetet döda någon, även om dödsfallet är oavsiktligt, är i en viktig mening annorlunda än att oavsiktligt underlåta att rädda liv”.²⁵ När vi utsätter andra för risk, som när man i krig (medvetet, men oavsiktligt) utsätter civila för fara i samband med bombning av militära mål, så *tillför* vi ett hot mot deras liv. Den ovillige räddaren förvärrar förvisso inte de nödställdas situation på detta sätt. Och han behöver inte ha någon som helst avsikt att de nödställda ska omkomma. Men ibland räcker det inte med att gömma sig bakom vad man *inte* avser. Moralen kräver, under vissa omständigheter, att vi ska *ha* en avsikt att rädda, och att vi ska agera i enlighet med denna avsikt. (Inom krigsetiken har Michael Walzer talat om den dubbla avsiktens krav – att man ska både avse ett gott mål och avse att minimera onda sidoeffekter.)²⁶ Det är detta som kommer till uttryck i anspråket på en *rätt* att bli räddad, respektive en *plikt* att rädda.

Däremot låter sig inte räddningsplikten utan vidare lånas till ett rättfärdigande av välfärdsstaten (Gewirth) eller globala biståndsinsatser (Singer). När det gäller offentlig finansiering av utbildning, sjukvård och andra välfärdsreformer inom en och samma politiska gemenskap, så är det avgörande argumentet inte att vissa människor står inför en akut risk att gå under, om inte vissa andra människor kommer till deras undsättning. Snarare handlar det om att vi som medborgare i en demokrati ikläder oss en särskild ansvarsrelation för varandra och för de institutioner och lagar som vi skapar, och som kommer att påverka våra liv.²⁷ Denna ansvarsrelation omfattar emellertid inte med automatik befolkningar i andra stater.

Svenska skattebetalare är inte orättvisa mot amerikaner om de vägrar att finansiera en tandvårdsreform i USA och amerikaner är inte orättvisa mot svenskar om de inte vill bidra till finansieringen av det svenska försvaret. Och varken svenska eller amerikanska skattebetalare är orättvisa mot människorna i Zimbabwe, om de vägrar att kompensera dem för de ekonomiska katastrofer som vållas av Mugaberegimen. Vi har förvisso skyldigheter mot andra nationer, men dessa skyldigheter handlar framför allt om att inte utsätta dem för våld eller exploatering, inte om att betala för deras välfärd, eller om att ta över deras regeringars ansvar för sina medborgare: ”Socioekonomisk rättvisa . . . beror på positiva rättigheter som vi inte har mot alla andra personer eller grupper, rättigheter som uppkommer bara därför att vi är förenade med vissa andra i ett politiskt samhälle under stark centraliserad kontroll.”²⁸

²⁵Norman 1995, s. 92.

²⁶Walzer 2000, s. 155.

²⁷För ett sådant argument, se Stilz 2009, s. 173–208.

²⁸Nagel 2005, s. 127.

Kontentan av dessa reflektioner blir alltså att det finns en räddningsplikt, men att den inte är så krävande som dess förespråkare ibland gör gällande, och att den inte heller har så omfattande implikationer avseende globala biståndsplikter som ibland hävdas.

LITTERATUR

- Beyleveld, Deryck. 1991. *The Dialectical Necessity of Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1996. *The Community of Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel. 1903 [1785]. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelte Werke*, Bd. IV. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Malm, H. M. 2000. "Bad Samaritan Laws: Harm, Help, or Hype?". *Law and Philosophy* 19, nr 6, s. 707–50.
- Mill, John Stuart. 1987 [1863]. *Utilitarianism*. Buffalo: Prometheus Books.
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33, nr 2. s. 113–47.
- Norman, Richard. 1995. *Ethics, Killing and War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidtz, David. 2000. "Islands in a Sea of Obligation: Limits of the Duty to Rescue". *Law and Philosophy* 19, nr 6, s. 683–705.
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality". *Philosophy and Public Affairs* 1, nr 3, s. 229–43.
- Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spence, Edward H. 2006. *Ethics Within Reason*. Lanham: Lexington Books.
- Stilz, Anna. 2009. *Liberal Loyalty*. Princeton: Princeton University Press.
- Walzer, Michael. 2000. *Just and Unjust Wars*, tredje uppl. New York: Basic Books.
- Werlin, Herbert H. 2005. "Corruption and Foreign Aid in Africa". *Orbis* 49, nr 3, s. 517–27.