

# Marx og menneskerettighetene

Markus Jerkø

*«We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.»*

Thomas Jefferson

*«de såkalte menneskerettigheter [...] er ikke annet enn rettighetene til [...] det egoistiske mennesket, det mennesket som er skilt fra menneskene og fellesskapet.»*

Karl Marx

## 1 Selvinnlysende sannheter?

Thomas Jeffersons ord fra Den amerikanske uavhengighetserklæringen er langt på vei beskrivende for menneskerettighetenes posisjon i norsk rett og politikk i dag. At alle mennesker er født like, og at vi har visse umistelige rettigheter, anses som selvinnlysende sannheter. Fordi de er selvinnlysende, gis de ingen begrunnelse, og de er i liten grad gjenstand for debatt. Menneskerettighetene anses riktignok ikke lenger som gitt av en Skaper, men i fravær av en slik religiøs forankring har de blitt opphøyet til sin egen trosretning – som en religion for vår tid. At vi som mennesker har rettigheter, er et grunnleggende premiss i vår tids politiske diskurser, ikke noe som er åpent for diskusjon.

Slik har det ikke alltid vært. Den amerikanske uavhengighetserklæringen fra 1776 og den franske Menneskerettighetserklæringen fra 1789 sprang ut av krig og sosial uro i samfunn hvor universelle menneskerettigheter må ha fremstått som et fjernt ideal. Når slaveeieren Jefferson anså det som selvinnlysende at alle mennesker er født like,<sup>1</sup> var nok det snarere uttrykk for en drøm om et bedre samfunn enn en refleksjon av rådende samfunnsforhold.

Idéen om universelle, medfødte rettigheter ble også møtt med kritikk fra fødselen av. Blant datidens prominente kritikere finner vi Edmund Burke, som kalte menneskerettighetene en metafysisk abstraksjon,<sup>2</sup> og Jeremy Bentham, som gikk enda lenger og beskrev dem som *nonsens på stylter*.<sup>3</sup> Noen tiår senere skulle de også bli kritisert av den unge Karl Marx, som *det egoistiske menneskes rettigheter*.<sup>4</sup> Motgangen idéen støtte på, medvirket til at tanken på universelle, medfødte rettigheter raskt gikk av moten, og menneskerettighetene ble lenge ansett som en fiasko;<sup>5</sup> det var først i kjølvannet etter annen verdenskrig at de på ny entret scenen, for så gradvis å befeste den posisjon de i dag har i internasjonal rett og politikk.

---

<sup>1</sup> Lynn Hunt, *Inventing Human Rights – A History*, New York 2007, s. 19.

<sup>2</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, i Jeremy Waldron (red.), *Nonsense upon Stilts – Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London og New York 1987, s. 96–118, på s. 97.

<sup>3</sup> Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies*, i Waldron (red.) 1987, s. 46–76, på s. 53.

<sup>4</sup> Se Karl Marx, «Zur Judenfrage», [1844] MEGA I/2, s. 141–169, oversatt til engelsk som «On the Jewish Question», *Early Writings*, s. 211–242, her omtalt som «Om jødespørsmålet».

<sup>5</sup> Hunt 2007, s. 176.

I løpet av noen få tiår har altså idéen om menneskerettigheter – som ble latterliggjort ved fødselen, avgikk ved døden og gjenoppsto i asken etter annen verdenskrig – blitt løftet frem og gitt en fremskutt posisjon i norsk rett og politikk, i form av juridiske menneskerettigheter. Det er grunn til å stille spørsmål om disse rettighetene er så selvnlysende som norsk rett og politikk kan gi inntrykk av, eller om det kan være noen utilsiktede, negative sider ved denne utviklingen vi bør være oppmerksomme på.

Den unge Marx gir interessante perspektiver til en slik vurdering som jeg vil løfte frem i denne artikkelen. Hans innsikter forteller oss både at den form for politisk frigjøring som juridiske menneskerettigheter kan tilby, ikke nødvendigvis er tilstrekkelig for å oppnå en virkelig, menneskelig frigjøring, og at menneskerettighetene kan ha noen potensielt negative, og utilsiktede, konsekvenser i livene våre som vi bør ta på alvor.

Jeg redegjør for menneskerettighetenes inntog i norsk rett i neste punkt. Deretter presenterer jeg Marx' kritiske uttalelser i teksten «Om jødespørsmålet» og bakgrunnen for disse. I punkt 4 argumenterer jeg for at han ikke bør tas til inntekt for en blank avvisning av vår tids menneskerettigheter. Men det finnes innsikter i teksten hans som vi kan dra nytte av også i dag. I punkt 5–7 drøfter jeg hvilke lærdommer vi kan trekke av hans skille mellom politisk og menneskelig frigjøring samt påstandene om at menneskerettighetene leder til individualisme og egoisme. Mitt beskjedne mål med disse drøftelsene er å bruke Marx som inspirasjon, til å tegne opp noen nyanser i det ellers helhvite bildet av menneskerettighetene som råder i dag. Noen av mine refleksjoner er av mer generell karakter, men jeg vil også knytte an til dagsaktuelle saker som Klimasøksmål Arktis, #MeToo-kampanjen og demonstrasjonen til nynazistene i Kristiansand sommeren 2017. Jeg avslutter i punkt 8 med noen refleksjoner over hvorfor vi bør lytte til Marx i dag.

## 2 Menneskerettighetenes inntog

Det var først fra asken etter annen verdenskrigs ødeleggelser at menneskerettighetene gjenoppsto og etter hvert befestet sin sentrale posisjon i Vestens tenkning og politikk. Verdenserklæringen om menneskerettigheter ble vedtatt av FNs generalforsamling 10. desember 1948. Erklæringen innebar en vesentlig utvidelse av menneskerettighetskatalogen. I tillegg til tradisjonelle sivile og politiske rettigheter inkluderte erklæringen også rettigheter av økonomisk, sosial og kulturell art, slik som rett til arbeid (art. 23) og utdanning (art. 26). I 1966 ble den fulgt opp av FN-konvensjonene om henholdsvis sivile og politiske rettigheter (SP) og økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter (ØSK). I FN-systemet har det også blitt utarbeidet andre konvensjoner for å styrke vernet mot overgrep som folkemord og tortur, og for å beskytte svakerestilte grupper, slik som kvinner, barn og de med nedsatt funksjonsevne. Andre organisasjoner har utarbeidet konvensjoner med snevrere virkefelt. I Europa er den viktigste av disse Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK), som ble vedtatt av Europarådet i 1950.

I norsk rett spilte disse konvensjonene lenge en tilbaketrukket rolle. Advokatforeningen påpekte i 1988 i et brev til Justisdepartementet at menneskerettighetene gjerne

«omtales med høytidelighet og ærefrykt, og mer som grunnleggende prinsipper enn som konkrete, detaljerte rettsregler den enkeltes standpunkt i en gitt sak kan forankres i. Menneskerettigheter, og reglene til vern om disse, får lett et preg av

naturrettslig tankegang og slik at de hører mer hjemme i rettsfilosofien enn i det praktiske rettsliv.»<sup>6</sup>

Henvendelsen medvirket til at regjeringen nedsatte et eget menneskerettighetslovutvalg. På bakgrunn av utvalgets innstilling vedtok Stortinget i 1994 Grunnloven § 110 c, som blant annet slo fast at det påligger statens myndigheter å respektere og sikre menneskerettighetene. Og i 1999 ble det gitt en egen menneskerettslov.<sup>7</sup> Lovens formål er å styrke menneskerettighetenes stilling i norsk rett, jf. § 1. I § 2 gis det en oversikt over konvensjoner og protokoller som med lovvedtaket blir gjort til gjeldende norsk rett, med EMK, SP og ØSP som de mest sentrale. Paragraf 3 slår fast at bestemmelsene i disse ved motstrid skal gå foran bestemmelser i annen lovgivning. Hvis en norsk domstol finner at en lovbestemmelse som etter alminnelige demokratiske prosedyrer er vedtatt av Stortinget, er i strid med en bestemmelse i disse konvensjonene, skal den altså sette den norske bestemmelsen til side – eller tolke den innskrenkende i den utstrekning som er nødvendig for å unngå motstrid.

Menneskerettighetene ble gitt en enda mer fremskutt posisjon i norsk rettsliv gjennom reformen av Grunnloven ved dens 200-års-jubileum i 2014. Et nytt menneskerettighetsutvalg hadde blitt nedsatt med det mandat å «utrede og fremme forslag til en begrenset revisjon av Grunnloven med det mål å styrke menneskerettighetenes stilling i nasjonal rett ved å gi sentrale menneskerettigheter Grunnlovs rang».<sup>8</sup> Utvalget pekte blant annet på at menneskerettighetsvernet i Grunnloven var fragmentert, og at den ikke ga

«et helhetlig bilde av det menneskerettighetsvern som faktisk eksisterer i norsk lovgivning. Det er dermed fare for at den som leser Grunnloven, vil danne seg et skjevt og mangelfullt bilde av *hvilke verdier det norske samfunn er tuftet på.*»<sup>9</sup>

Grunnlovsreformen var ikke ment å endre menneskerettighetenes stilling i norsk rett, men å løfte dem frem, og de er nå samlet i et eget kapittel i Grunnloven med overskriften «Menneskerettigheter». Den første bestemmelsen i kapitlet (§ 92) slår fast at statens myndigheter skal respektere og sikre menneskerettighetene «slik de er nedfelt i denne grunnlov og i for Norge bindende traktater om menneskerettigheter». Blant de rettigheter som ble ansett tilstrekkelig «sentrale» til å fortjene en plass i Grunnloven, finner vi nå både klassiske sivile og politiske rettigheter som rett til liv og forbud mot dødsstraff og tortur (§ 93), rett til ytrings- og forsamlingsfrihet (§§ 100 og 101) og rett til respekt for privatliv og familieliv (§ 102) samt økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter som rett til utdanning og arbeid (§§ 109 og 110) og rett til et sunt miljø (§ 112).

Som et siste ledd i styrkingen av menneskerettighetenes posisjon i Norge ble det i juli 2015 opprettet en ny Nasjonal institusjon for menneskerettigheter, som har som hovedoppgave «å fremme og beskytte menneskerettighetene i tråd med Grunnloven, menneskerettsloven og den øvrige lovgivning, internasjonale traktater og folkeretten for øvrig».<sup>10</sup> Institusjonens

---

<sup>6</sup> Dokument 16 (2011–2012) Rapport til Stortingets presidentskap fra Menneskerettighetsutvalget om menneskerettigheter i Grunnloven s. 32.

<sup>7</sup> Lov 21. mai 1999 nr. 30 om styrking av menneskerettighetenes stilling i norsk rett.

<sup>8</sup> Dokument 16 (2011–2012) s. 18.

<sup>9</sup> Dokument 16 (2011–2012) s. 13 (min utheving).

<sup>10</sup> Lov 22. mai nr. 33 2015 om Norges nasjonale institusjon for menneskerettigheter § 1 annet ledd.

direktør har uttrykt at «Norge bør ha de beste forutsetninger for å være verdensledende på menneskerettigheter».<sup>11</sup>

Det er på sin plass å nevne at enkelte stemmer i Norge har gått mot strømmen og kritisert denne utviklingen. Men kritikken har i liten grad rokket ved det grunnleggende premisset: at det finnes visse universelle rettigheter som tilkommer alle kun i kraft av at vi er mennesker. Sommeren 2017 var det en lengre debatt i *Dagens Næringsliv* som jeg tenker er illustrerende. Debatten hadde flere sider, men kritikkens kjerne var at det har gått inflasjon i antallet menneskerettigheter, og at dette er en demokratisk utfordring.<sup>12</sup> Innvendingen var altså ikke at det er noe iboende problematisk ved menneskerettighetene, men at nettet var kastet for vidt, og at dette skaper demokratiske utfordringer i menneskerettighetenes randsoner. Marx' kritikk er verdt å lytte til fordi den utfordrer det grunnleggende premisset, og det på en mer subtil måte enn det som kjennetegner mye av den øvrige kritikken menneskerettighetene har blitt møtt med.

### 3 Marx og jødespørsmålet

Marx skrev «Om jødespørsmålet» høsten 1843, bare 24 år gammel. Artikkelen ble publisert i første og eneste utgave av *Deutsch-Französische Jahrbücher* i februar 1844, sammen med «Innledning til kritikken av Hegels rettsfilosofi». Disse var de første av Marx sine noe lengre publikasjoner. «Om jødespørsmålet» er et polemisk angrep på oppfatningene til Bruno Bauer, hans tidligere venn og mentor, som hadde ytret seg kritisk om jødernes krav på frigjøring, særlig i boken *Jødespørsmålet*<sup>13</sup> – som hoveddelen av Marx' tekst er et svar til.

På denne tiden var jøder i de tyske statene utsatt for omfattende diskriminering. De var forbudt å bosette seg i enkelte områder. Der de ble gitt adgang, ble antallet underlagt restriksjoner, og de ble ikke gitt de samme rettigheter som borgerne. De ble utsatt for diskriminerende skattlegging og ble ekskludert fra en rekke økonomiske aktiviteter. Jødene hadde også begrensede politiske friheter, deres rett til offentlige stillinger var innskrenket, og de kunne heller ikke praktisere som advokater eller gjøre tjeneste som jurymedlemmer.<sup>14</sup> Denne diskrimineringen hadde også rammet Marx' familie, som hadde konvertert til protestantismen for at hans far, Heinrich, skulle kunne praktisere som advokat.<sup>15</sup>

Bauer og Marx sine tekster føyer seg inn i en lengre diskusjon i samtiden om hvorvidt, og under hvilke forutsetninger, statene skulle oppheve denne rettslige diskrimineringen, og altså tilkjenne jødene flere rettigheter.<sup>16</sup>

Som en av de såkalte *unghegelianerne*, som hadde vendt Hegels filosofi til en kritikk av kristendommen, var Bauer overbevist ateist,<sup>17</sup> og han mente at menneskelig frihet var

---

<sup>11</sup> Petter Wille, «Reglene om bruk av isolasjon i norske fengsler bør endres», *Aftenposten*, 4. april 2016.

<sup>12</sup> Debatten startet med to innlegg av Ole Gjems-Onstad: «Menneskerettsjusen er en demokratisk utfordring» og «Hyperinflatert og devaluert», *Dagens Næringsliv*, hhv. 28. juni og 3. juli 2017.

<sup>13</sup> Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.

<sup>14</sup> David Leopold, *The Young Karl Marx – German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge 2007, s. 106–107.

<sup>15</sup> Jonathan Sperber, *Karl Marx – A Nineteenth-Century Life*, New York 2013, s. 17 og 23.

<sup>16</sup> Se også Eirinn Larsens bidrag i denne boken, «Den herskende kulturs redsel – Handelsjøden som emosjonelt uttrykk hos (den unge) Marx og (den litt eldre) Wergeland».

<sup>17</sup> Leopold 2007, s. 109.

uforenelig med religion.<sup>18</sup> Det er mot en slik bakgrunn vi bør forstå Bauers motstand mot jødernes krav. Han argumenterte for at en *politisk frigjøring* var uforenelig med jødedommen. For å bli frie måtte de oppgi sin religion og bli ateister.<sup>19</sup> Til dette innvendte Marx at religionsutøvelse var fullt forenelig med politisk frihet. Han viste til de nordamerikanske stater, hvor det ikke fantes en offisiell religion, men hvor religiøsiteten allikevel blomstret.<sup>20</sup> Staten kan altså ha frigjort seg fra religionen selv om en overveldende majoritet fortsatt er religiøs. Og denne majoriteten slutter ikke å være religiøs ved å være religiøs i det private.<sup>21</sup>

For Marx var dette ikke bare et bevis på at Bauer tok feil når han hevdet at politisk frigjøring var uforenelig med jødedommen. Han så det også som et uttrykk for begrensningene ved en politisk frigjøring. Mennesket kan frigjøre seg *politisk* fra religionen gjennom å forvise den fra den offentlige til den private sfære. Som han påpeker, kan en slik frigjøring være et viktig skritt på veien, men den innebærer ikke nødvendigvis en reell, *menneskelig frigjøring*.<sup>22</sup>

«Den politiske frigjøringens grenser viser seg allerede deri at staten kan befri seg fra sine skranker uten at mennesket blir virkelig fri fra dem, at staten kan være en uavhengig stat [Freistaat] uten at mennesket selv blir fritt.»<sup>23</sup>

Og dette gjelder ikke bare for religion, men også for andre undertrykkende mekanismer i samfunnet:

«Staten opphever forskjeller basert på fødsel, stand, utdanning og yrke når staten erklærer fødsel, stand, utdanning og yrke som upolitiske forskjeller, når den uten hensyn til disse forskjellene utroper hver del av folket til likeverdige deltakere i folkesuvereniteten [...]. Ikke desto mindre lar staten privat eiendom, utdanning og yrke gjøre seg gjeldende på sin måte. Langt fra å oppheve disse faktiske forskjellene eksisterer staten nettopp på grunn av dem. Staten oppfatter seg som en politisk stat og gjør gjeldende sin allmennhet bare i motsetning til de enkelte elementene.»<sup>24</sup>

Det en politisk frigjøring fra religionen innebærer, er altså utelukkende at religionen ikke lenger tillegges noen *politisk* betydning. Men dette innebærer ikke at religionen slutter å virke i den private sfære. Tilsvarende vil et samfunns innføring av formell likestilling mellom kjønnene kun medføre at distinksjonen mellom mann og kvinne mister politisk signifikans. Men den politiske frigjøringen lar distinksjonen leve videre og øve sin egen innflytelse over menneskenes liv. Slik innebærer den også en tilsøring og taus anerkjennelse av distinksjonen, som kan gjøre det vanskeligere å bekjempe den med politiske midler.<sup>25</sup>

En politisk frigjøring innebærer at samfunnet spaltes i en politisk og en sivil sfære. Samtidig innebærer den en tilsvarende spalting av mennesket, i på den ene side et politisk vesen,

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 117.

<sup>19</sup> Se nærmere om Bauer og hans syn på jødespørsmålet i *ibid.*, s. 101–129.

<sup>20</sup> *Early Writings*, s. 217.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 218.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 221.

<sup>23</sup> MEGA I/2, s. 147, *Early Writings*, s. 218.

<sup>24</sup> MEGA I/2, s. 148, *Early Writings*, s. 219.

<sup>25</sup> Wendy Brown, *States of Injury – Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995, s. 56 og 105–109; Wendy Brown, «Revaluing Critique – A Response to Kenneth Baynes», *Political Theory*, Vol. 28, No. 4 2000, s. 469–479, se s. 475; Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton 2003, s. 128–129.

som en deltaker i et politisk fellesskap, og i på den andre side et privatindivid i det sivile samfunn. Og Marx tegner et bilde av disse to identitetene som rake motsetninger:

«Hvor den politiske staten er fullt utviklet, fører mennesket et dobbeltliv, ikke bare i tanken og bevisstheten, men også i virkeligheten, et liv i himmelen og et liv på jorden. I det politiske fellesskapet lever mennesket som del av fellesskapet, mens livet i det borgerlige samfunn leves som privatmenneske, hvor man betrakter andre mennesker som midler mens man selv blir redusert til middel og kasteball for fremmede makter.»<sup>26</sup>

For Marx er mennesket et artsvesen – det han kaller et *Gattungswesen* (oversatt til engelsk som «*species-being*»). Han mener det finnes en menneskelig essens – eller natur – i den forstand at det er visse trekk som kjennetegner mennesket som art, i kontrast til de som skiller ett individ fra et annet, eller medlemmer av ett samfunn fra medlemmer av et annet.<sup>27</sup> Og menneskelig frigjøring forutsetter en organisering av samfunnet som er tilpasset denne menneskelige naturen. Her er han ikke så tydelig som man kunne ønske, men han forutsetter klart nok at menneskene er avhengige av hverandre, og av et fellesskap, for å leve fullverdige liv. Andre steder beskriver han menneskets vesen som «det sanne fellesskap av mennesker».<sup>28</sup>

Og mens den politiske staten lar menneskene utfolde seg i overensstemmelse med sin menneskelige natur – som deltakere i et fellesskap, som moralske mennesker<sup>29</sup> – er det Marx' oppfatning at menneskene i det sivile samfunn er redusert til uavhengige, atomistiske individer – til isolerte monader.<sup>30</sup> Han ser på det sivile samfunn som egoismens sfære, hvor det, med Thomas Hobbes' ord, hersker en alles krig mot alle (*bellum omnium contra omnes*),<sup>31</sup> og hvor menneskene behandler andre som midler, nedverdiger seg selv til midler, og blir kasteball for fremmede makter.<sup>32</sup>

Dette kritiske synet på det sivile samfunn farger også av på Marx' vurdering av de menneskerettighetene som jødene gjorde krav på:

«Fremfor alt kan vi konstatere at faktisk er de såkalte menneskerettighetene, rettighetene til mennesket, til forskjell fra borgernes rettigheter, ikke annet enn

---

<sup>26</sup> MEGA I/2, s. 148–149, *Early Writings*, s. 220.

<sup>27</sup> Leopold 2007, s. 184.

<sup>28</sup> Se Se Karl Marx, «Exzerpte aus James Mill: Éléments d'Économie Politique. Par J. Mill. Traduits par J.T. Parisot», [1844] MEGA IV/2, s. 428–470, oversatt til engelsk som «Excerpts from James Mill's Elements of Political Economy», i *Early Writings*, s. 259–278, og her omtalt som «Utdrag fra James Mills Elementer i politisk økonomi». Det siterte er fra MEGA IV/2, s. 452, *Early Writings*, s. 265. Se også Karl Marx, «Kritische Randglossen zu dem Artikel 'Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen'», [1844] MEGA I/2, s. 445–463, oversatt til engelsk som «Critical Notes on 'The King of Prussia and Social Reform'», [1844] i *Early Writings*, s. 401–420, her omtalt «Randbemerkninger til artikkelen 'Kongen av Preussen og sosialreformen'». Det siterte er fra MEGA I/2, s. 462, *Early Writings*, s. 418–419.

<sup>29</sup> *Early Writings*, s. 220 og 234.

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 229, 230 og 234.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 221.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 220.

rettigheter for medlemmer av det borgerlige samfunn, det vil si det egoistiske mennesket, det mennesket som er skilt fra menneskene og fellesskapet.»<sup>33</sup>

I sine kommentarer til enkelte av de mest grunnleggende menneskerettighetene påpeker han at retten til frihet er retten til å gjøre alt som ikke er til skade for andre. Det innebærer at min frihet stopper der din frihet begynner, på samme måte som et gjerde trekker opp grensen mellom to åkrer.<sup>34</sup> Marx beskriver dette som friheten til en isolert monade, tilbaketrukket i seg selv. Det er en frihet som ikke er basert på et fellesskap mellom mennesker, men snarere på en atskillelse av menneske fra menneske; retten til frihet er retten til en slik atskillelse.<sup>35</sup> Den private eiendomsretten blir for Marx bare et praktisk uttrykk for en slik frihet. Den er retten til å nyte og disponere over egne ressurser som man vil, uten hensyn til andre mennesker og uavhengig av samfunnet. – Den er egeninteressens rett. Sammen med retten til frihet utgjør eiendomsretten ifølge Marx fundamentet til det sivile samfunn. Den leder enhver til å oppfatte andre mennesker ikke som virkeliggjøringen, men som begrensningen av sin egen frihet.<sup>36</sup> Og retten til likhet innebærer på sin side bare lik tilgang til den nevnte form for frihet, altså at enhver på identisk vis betraktes som en selvtilstrekkelig monade.<sup>37</sup> Hans nedstemmende konklusjon er derfor at

«Ingen av de såkalte menneskerettighetene overskrider det egoistiske mennesket, mennesket som medlem av det borgerlige samfunn, nemlig som et individ avsondret fra samfunnet, oppslukt av seg selv, egeninteressen og sine egne betingelser [Privatwilkür]. Det er ikke riktig at mennesket oppfattes som et artsvesen i menneskerettighetene, snarere fremstår artslivet selv, fellesskapet, som en ytre ramme for individene, som en begrensning av deres opprinnelige selvstendighet. Det eneste bånd som holder det sammen, er naturnødvendighet, nødvendige behov, egeninteresse, og ivaretagelsen av hver sin eiendom og egoistiske person.»<sup>38</sup>

For Marx symboliserer derfor menneskerettighetene en fremmedgjøring av mennesket fra sin menneskelige natur. De gir uttrykk for at de er til for å sikre menneskets frihet, men de neglisjerer menneskets sosiale natur, og dermed den form for frihet som er nødvendig for virkelig, menneskelig frigjøring. En slik frigjøring forutsetter ifølge Marx en annen organisering av samfunnet, som lar mennesket opptre som det artsvesenet det egentlig er:

«All frigjøring er tilbakeføring av mennesket selv til den menneskelige verden.

Den politiske frigjøring er menneskets reduksjon, på den ene siden til medlem av det borgerlige samfunnet, som et egoistisk, uavhengig individ, på den annen side til statsborger, som moralsk person.

Først når det virkelige individuelle menneske tar seg selv tilbake som statsborger, og som individuelt menneske, i sitt empiriske liv, i sitt arbeid, i sine individuelle forhold, blir det et artsvesen. Først når mennesket har erkjent og organisert sin egen kraft som

---

<sup>33</sup> MEGA I/2, s. 157, *Early Writings*, s. 229.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 229–230.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 230.

<sup>38</sup> MEGA I/2, s. 158–159, *Early Writings*, s. 230.

samfunnskraft, og derved ikke lenger forestiller seg at den politiske kraften er skilt ut fra seg selv, først da er den menneskelige frigjøring realisert.»<sup>39</sup>

## 4 Hvordan taler Marx til oss i dag?

Marx tegner et svært dystert bilde av menneskerettighetene – som rettighetene til det egoistiske mennesket. De er ikke et uttrykk for vår sosiale natur, men bygger på en forståelse av menneskene som isolerte monader. Og dermed er de heller ikke forenelige med en reell, menneskelig frigjøring. Hvis vi aksepterer denne kritikken, synes det å være noe dypt problematisk med menneskerettighetene. Men er kritikken holdbar? Bør vi ta Marx til inntekt for en avskaffelse av menneskerettighetene? Ja, hvordan taler Marx til oss i dag?

Å overføre Marx' kritikk til vår tid byr på flere utfordringer. For det første synes det klart at hans innvendinger ikke rammer alle av vår tids menneskerettigheter. Selv skiller Marx skarpt mellom menneskerettigheter og statsborgerlige rettigheter (henholdsvis *droits de l'homme* og *droits du citoyen*). Det er bare de førstnevnte han omtaler som det egoistiske menneskes rettigheter; de statsborgerlige rettighetene er ikke sårbare for den samme kritikken. Som han selv observerer, er disse rettigheter som bare utøves i et fellesskap med andre. Det som utgjør deres innhold, er deltakelse i et politisk fellesskap.<sup>40</sup>

Dessuten har menneskerettighetskatalogen blitt kraftig utvidet siden Marx' tid. Vi vet ikke hva Marx ville ha ment om vår tids økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter, men det er nærliggende å tenke at han ville vært mindre skeptisk til for eksempel en rett til utdanning og til arbeid, enn han var til de sivile rettighetene. For heller ikke disse er det naturlig å beskrive som det egoistiske menneskes rettigheter, eller som rettighetene til en isolert monade.

Endelig er det naturlig å tenke at noen av de rettighetene som Marx kritiserer, slik som retten til frihet og likhet, eller i det minste noe tilsvarende, er nødvendige forutsetninger for ethvert velfungerende samfunn. Det gjør det uklart hvordan vi mer presist bør forstå Marx' syn. Kanskje er det bare disse rettighetene i deres konkrete form – som tjener til det egoistiske mennesket – han var kritisk til; hans syn på rettigheter mer generelt er på langt nær klart.<sup>41</sup>

For det andre kommer utfordringene med å overføre hans kritikk av de sivile rettighetene på tvers av store historiske avstander. Ikke bare har samfunnet gjennomgått en enorm utvikling siden Marx skrev. Men menneskerettighetene har som nevnt også utviklet seg og fått en langt mer sentral rolle i juss og politikk. Poenget her er ikke bare at det har blitt flere rettigheter, men at de sivile rettighetene som Marx kritiserte, nå balanseres mot økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter som bygger på helt andre verdier. Derfor er det også tvilsomt om Marx' kritikk av de sivile rettighetene kan fremføres med den samme tyngden i dag.

---

<sup>39</sup> MEGA I/2, s. 162–163, *Early Writings*, s. 234.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 227.

<sup>41</sup> Waldron (red.) 1987, s. 124–126. David Leopold argumenterer for det uortodokse synet at Marx overhodet ikke var skeptisk til moralske rettigheter, se Leopold 2007, s. 150–163.



Og for det tredje er det uklart om vi bør akseptere premissene som Marx bygger sin kritikk på. Hans kritikk av menneskerettighetene er vevd tett sammen med hans syn på mennesket som et artsvesen. En slik essensialisme er det nok færre som vil gå med på i dag, og Marx ga ingen overbevisende argumenter for at mennesket innerst inne var et sosialt vesen.

Disse utfordringene medfører at hans kritikk ikke kan legges uforbeholdent til grunn i dag. Men tekstene hans lever videre og byr på innsikter som kan legges til grunn for refleksjoner over vår tid. Hans analytiske skille mellom politisk og menneskelig frigjøring gir fortsatt god mening. Og vi kan løsrive hans kritikk av menneskerettighetene fra hans menneskesyn, ved å lese kritikken som påstander om at menneskerettighetene kan påvirke livene våre på en negativ måte, ved at de fører til (overdreven) individualisme og egoisme. Dette er anklager vi bør ta på alvor, og som det er verdt å undersøke holdbarheten av. I de neste tre punktene vil jeg ta opp disse tre trådene og reflektere over hva de kan tilføre vårt syn på menneskerettighetene i dag.

## 5 Menneskerettighetene og menneskelig frigjøring

På Marx' tid pågikk det en kamp for å oppnå politisk frigjøring, og det var særlig frigjøringen fra jødedommen og kristendommen som var det store stridstemaet. I dagens Norge er kampen for politisk frigjøring langt på vei vunnet, og staten har frigjort seg politisk fra religionen ved å bli en sekulær stat. Men også vår tid har sine politiske stridstemaer og sine religiøse praksiser som Marx' skille mellom politisk og menneskelig frigjøring er egnet til å belyse.

Ett dagsaktuelt eksempel er spørsmålet om staten skal anerkjenne et tredje kjønn av hensyn til transpersoner og intersexpersoner som hverken identifiserer seg som mann eller som kvinne.<sup>42</sup> Marx' skille mellom politisk og menneskelig frigjøring lar oss se begrensningen ved den form for frigjøring som en slik anerkjennelse vil innebære. Det er klart at anerkjennelsen kan utgjøre et viktig fremskritt for disse personene, men så lenge distinksjonen mellom mann/kvinne og det tredje kjønn fortsetter å øve sin innflytelse over menneskenes liv i den private sfære, vil det ikke være tilstrekkelig til å oppnå en virkelig, menneskelig frigjøring.<sup>43</sup> Vår tids diskusjoner om bruk av hijab og niqab, samt andre religiøse praksiser som omskjæring og flerkoneri, illustrerer på sin side at den sekulære staten vi har fått, ikke er en garantist mot religiøs undertrykkelse.

Mer generelt minner også Marx' allmenne poeng – at politisk frigjøring ikke nødvendigvis fører til menneskelig frigjøring – oss om at den politiske frigjøring som følger med menneskerettighetene, ikke er en garantist for reell, menneskelig frihet. De nevnte eksemplene er blant de mer opplagte illustrasjonene på dette, men i fortsettelsen vil jeg knytte an til et eksempel som kanskje virker mindre opplagt – retten til et sunt miljø – som har blitt satt på den rettslige og politiske dagsorden av Klimasøksmål Arktis.

Natur og Ungdom og Greenpeace har saksøkt den norske staten for å få kjent ti nye utvinningstillatelser i Arktis ugyldige. Saksøkerne hevder at tillatelsene til oljeboring i disse

---

<sup>42</sup> Se f.eks. Lars Arnesen, «Bør retten anerkjenne mer enn to kjønn? – Retten til egen kjønnsidentitet og diskrimineringsvern på bakgrunn av lov om endring av juridisk kjønn», *Kritisk juss*, 2017 s. 84–112.

<sup>43</sup> For en diskusjon, se Grietje Baars, «The Politics of Recognition and the Limits of Emancipation through Law», *Critical Legal Thinking*, <http://criticallegalthinking.com/2017/11/30/politics-recognition-limits-emancipation-law/>

urørte områdene, med deres negative virkninger for klimaet, er i strid med Grunnlovens miljøbestemmelse, § 112. Bestemmelsen lyder slik:

«Enhver har rett til et miljø som sikrer helsen, og til en natur der produksjonsevne og mangfold bevarer. Naturens ressurser skal disponeres ut fra en langsiktig og allsidig betraktning som ivaretar denne rett også for etterslekten.

Borgerne har rett til kunnskap om naturmiljøets tilstand og om virkningene av planlagte og iverksatte inngrep i naturen, slik at de kan ivareta den rett de har etter foregående ledd.

Statens myndigheter skal iverksette tiltak som gjennomfører disse grunnsetninger.»

Det sentrale rettslige spørsmålet i saken er om § 112 er til hinder for å gi de utvinningstillatelsene som er gitt, og, mer generelt, om bestemmelsen oppstiller en negativ plikt for staten til å avstå fra å gjøre ting som er til skade for miljøet. Kort sagt: om bestemmelsen innskrenker, eller oppstiller skranker for, statens handlefrihet.

Fra Regjeringsadvokaten ble det anført at § 112 ikke innebærer en slik negativ plikt, og at den kun oppstiller en positiv plikt til å iverksette tiltak for å ivareta miljøet.

Dette mener jeg er opplagt galt, eller i det minste upresist. Dersom staten skulle gi en utslippstillatelse til noe som vil utgjøre en alvorlig trussel mot enkeltmenneskers helse, for eksempel ved å forurense drikkevannet til en del av befolkningen, må dette anses å være i strid med enhver «rett til et sunt miljø som sikrer helsen». Det bør derfor ikke være noen tvil om at den oppstiller en skranke for statens myndighetsutøvelse.

Det som imidlertid gjør bildet mer komplekst, er at det også finnes en rekke alminnelige lover og forskrifter som ivaretar miljøhensyn, både generelt og på konkrete områder. Tre av de viktigste er forurensningsloven, miljømangfoldloven og havressurslova.<sup>44</sup> Og det er klart at en utslippstillatelse som nevnt også vil være i strid med denne lovgivningen – i dette tilfellet med forurensningsloven. Så spørsmålet er ikke om Grunnloven § 112 oppstiller noen skranker. Det mer presise spørsmålet vi bør stille, er om den tilfører noe utover de skranker som allerede følger av alminnelig lovgivning – og som kan endres ved alminnelig flertallsvedtak av Stortinget.

Uten at vi trenger å gå inn på detaljene i all denne lovgivningen, kan vi forestille oss at vi samler samtlige av de miljørettslige skranker for statens myndighetsutøvelse som følger av alminnelig lovgivning, og trekker en sirkel rundt disse. Inne i sirkelen vil vi da ha avgrenset alle de handlinger som er tilstrekkelig miljøskadelige til at de er forbudte. Og så kan vi gjøre det samme for de negative plikter som følger av Grunnloven § 112, ved å trekke en sirkel rundt disse. Hvordan forholder de to sirklene seg til hverandre?

Her kan det tenkes flere muligheter. Det kan være at miljøbestemmelsens sirkel omkranser den andre – slik at Grunnloven § 112 gir et sterkere vern av miljøet enn den alminnelige lovgivningen. Det innebærer i så fall at den norske miljølovgivningen ikke er i samsvar med Grunnlovens forpliktelser. En annen mulighet er at sirklene delvis overlapper, slik at miljølovgivningen på visse områder er tilstrekkelig, og kanskje også går utover hva Grunnloven krever, mens den på andre områder er utilstrekkelig. I begge disse to tilfellene vil Grunnloven måtte utfylle den alminnelige lovgivningen. Det innebærer at bestemmelsen

---

<sup>44</sup> Se henholdsvis lov 13. mars nr. 6 1981 om vern mot forurensninger og om avfall, lov 19. juni nr. 100 2009 om forvaltning av naturens mangfold og lov 6. juni nr. 37 2008 om forvaltning av viltlevende marine ressurser.

vil ha selvstendig betydning – og det er dette saksøkerne setter sin lit til. Det er også to dystre muligheter. En tredje er at de to sirklene dekker hverandre fullstendig, slik at den miljølovgivningen vi har i dag, er akkurat tilstrekkelig, men heller ikke noe mer. Og den fjerde, mest pessimistiske, er at miljøbestemmelsens sirkel ligger innenfor sirkelen til den alminnelige lovgivning, slik at sistnevnte er mer enn tilstrekkelig. Det vil i så fall innebære at miljøbestemmelsen ikke bare er uten selvstendig betydning, men at myndighetene heller ikke har en plikt etter Grunnloven til å ivareta hele den miljøbeskyttelsen vi har i dag. Da står de fritt – de har en implisitt rett etter Grunnloven – til å svekke den miljørettslige lovgivningen. I så fall fungerer bestemmelsen mest som et klapp på ryggen for statens myndigheter, som sier at det de har gjort til nå, er mer enn godt nok.

Hvordan Grunnlovens skranker forholder seg til den alminnelige lovgivningen, og mer konkret om tillatelsene til oljeutvinning er i strid med § 112, er juridiske tolknings spørsmål. Ved tolkningen vil domstolene se hen til bestemmelsens ordlyd og dens bakgrunn og formål, men også til miljøhensyn og andre kryssende hensyn. Dette siste taler for at bestemmelsen må tolkes dynamisk – at skrankene for statens myndighetsutøvelse ikke er gitt en gang for alle. Et samfunn med robuste, bærekraftige økosystemer vil gi større handlingsrom og fleksibilitet for statens myndigheter enn et samfunn som står på randen av økologisk kollaps.

Dette er ikke stedet for å gå inn i en detaljert juridisk vurdering, og om tolkningen vil meningene kunne være delte. Men når jeg er skeptisk til om saksøkerne vil få medhold i siste instans, så skyldes det at formålet med bestemmelsen neppe har vært å binde statens myndigheter på en måte som bryter så radikalt med den oljepolitikk Norge har ført gjennom flere tiår. Som Menneskerettighetsutvalget har uttalt, må flere av de nye rettighetsbestemmelsene i Grunnloven

«forstås mer som politiske programerklæringer enn som rettigheter den enkelte kan påberope overfor domstolene: Det nedfelles en overordnet idé, et prinsipp eller en erklæring som et stort flertall kan gi sin tilslutning til, under den forutsetning at fremtidens folkevalgte vil respektere og verne om de samme idealene. I stor utstrekning vil det være opp til flertallets vilje hvorledes disse programerklæringene følges opp.»<sup>45</sup>

Dette taler for at miljøbestemmelsen må tilkjennes liten eller ingen selvstendig betydning i dagens situasjon. Miljøhensyn, og kanskje også bestemmelsens ordlyd, trekker riktignok i motsatt retning, men det er tvilsomt om vi med dagens klimatrusler befinner oss tilstrekkelig nærme avgrunnen til at Høyesterett vil la disse få gjennomslag. Og dermed er det tvilsomt om bestemmelsen kan gi grunnlag for å stoppe oljeboring i Arktis – eller om den kan gi grunnlag for andre krav, f.eks. om å verne ulvebestanden eller om å stoppe oppdrettsnæringens rasing av norske fjorder og marine bestander.

Implikasjonen av dette er i så fall at retten til et sunt miljø faktisk ikke er en egentlig (selvstendig) rettighet. For at noe skal være en rettighet, må det finnes en korresponderende plikt. Min rett til ikke å bli torturert av myndighetene må innebære at myndighetene har en plikt til ikke å torturere meg. Uten en slik korresponderende plikt er rettigheten innholdsløs – da er den ikke en reell rettighet. Klassiske sivile rettigheter

---

<sup>45</sup> Dokument 16 (2011–2012) s. 42.

innebærer at myndighetene binder seg til masten, og avstår makt, på samme måte som Ulysses bandt seg til masten for ikke å la seg friste av sirenenes sang.

Og en slik avståelse av makt har altså ikke vært formålet med miljøbestemmelsen. Den er ikke ment å ha selvstendig betydning. Målet har utelukkende vært å løfte frem noen verdier som det hevdes kjennetegner det norske samfunnet, mens politikerne står tilnærmet fritt til å fortsette sin *business as usual*. Dermed hadde det neppe gjort noen stor forskjell i norske borgeres liv om bestemmelsen ble omskrevet slik at ordet «enhver» ble byttet ut med «ingen»: *Ingen har krav på et miljø som sikrer helsen, eller en natur der produksjonsevne og mangfold bevares*. Gitt at bestemmelsen ikke er ment å spille en praktisk viktig rolle, hadde en slik omformulering heller ikke vært et mindre sant uttrykk for de verdier som ligger til grunn for norsk politikk.

Dette viser hvor virkningsløs denne form for politisk frigjøring er. Det oppstilles en rett til et sunt miljø, mens årsakene til miljøproblemene får leve videre og øve sin innflytelse over livene til menneskene i vår og i fremtidige generasjoner.

Til dette kan det selvsagt innvendes at det tross alt er positivt med en slik fanebestemmelse som gir uttrykk for at det er viktig å ivareta et sunt miljø, og at statens myndigheter skal iverksette tiltak for å bidra til dette. Men dette gjelder kun i den grad bestemmelsen faktisk følges opp i praksis gjennom effektiv miljøregulering som forplikter myndighetene til å ivareta miljøhensyn også når det går på bekostning av hensynet til profitt. Og norske myndigheter har så langt vist liten vilje til denne typen langsiktige, forpliktende grep.

Dessuten kan det argumenteres for at miljøbestemmelsen har en negativ effekt, ved at den virker dempende på borgernes kamp for miljøet. For det første fordi bestemmelsens formulering kan skape en falsk overbevisning i befolkningen om at miljøhensyn er tilstrekkelig ivaretatt i norsk lovgivning og politikk. Man kan se den samme tendensen ved bruken av uttrykket «bærekraftig utvikling» i norsk rett. Det finnes en rekke norske lover som oppgir at de har dette til formål, og det kan gi inntrykk av at norsk lovgivning gir et viktig bidrag til en bærekraftig utvikling. Men ser man nærmere etter, vil man oppdage at noen av disse lovene er helt irrelevante for et slikt mål, og at uttrykket andre steder har blitt brukt på misvisende måter eller i lover som faktisk motvirker en bærekraftig utvikling.<sup>46</sup> Det er et eksempel på en politisert bruk av formålsbestemmelser, som kan minne om den form for *nyttale* som George Orwell beskrev i den dystopiske romanen *Nittenåttifire*, og som indirekte virker undertrykkende, slik også Grunnloven § 112 kan hevdes å være undertrykkende ved at lovspråket ikke reflekterer en virkelig rettstilstand.

For det andre kan bestemmelsen virke dempende på borgernes kamp for miljøet ved at den tar miljøproblemene ut av hendene til den alminnelige borger. Etter tredje ledd er det *statens myndigheter* som «skal iverksette tiltak som gjennomfører disse grunnsetninger». Borgeren er ikke gitt noe selvstendig ansvar, men i stedet en forsikring om at myndighetene skal iverksette nødvendige tiltak. Og myndighetenes ansvar er ikke nærmere tidfestet. Det står ikke at statens myndigheter innen 2020 skal iverksette nødvendige tiltak. Det er i stedet et «skal» som for alltid vil peke mot fremtiden, og som kan tyde på at § 112 for alltid vil forutsette den *status quo* som den tilsynelatende skal bidra til å overkomme.

Klimasøksmålets frigjørende potensial ligger derfor ikke, slik jeg ser det, i en realistisk mulighet for at Høyesterett setter ned foten for oljeboring i Arktis. Dens frigjørende kraft

---

<sup>46</sup> Markus Jerkø, «Det norske formålet «bærekraftig utvikling»», *Tidsskrift for Rettsvitenskap*, 2009 s. 354–387.

ligger snarere i at rettsaken vil vise oss miljøbestemmelsens sanne innhold – at dens mening er den motsatte av det bestemmelsen hevder – slik at borgerne innser at kampen for et sunt miljø på langt nær er vunnet, og at de både må avkreve statens myndigheter genuine forpliktelser og påta seg et personlig ansvar for miljøet. Kun slik kan vi oppnå en virkelig menneskelig frigjøring fra truslene mot et sunt miljø.

## 6 Det atomistiske menneskes rettigheter

Som Marx observerte, innebærer den grunnleggende retten til frihet at vi er tillatt å gjøre alt som ikke er til skade for andre. Det medfører at min frihet stopper der din frihet begynner, på samme måte som et gjerde avgrenser to åkrer. Og den private eiendomsretten er retten til å nyte og disponere over egne ressurser som man vil, uten hensyn til andre mennesker og uavhengig av samfunnet. Menneskerettighetene er i sin kjerne utpreget individualistiske – de er rettigheter som tilkommer hvert enkelt menneske, for seg. Slik sett er de nært forbundet med idéen om samfunnskontrakten. Samfunnet betraktes som en sammenslutning av en rekke enkeltindivider, som gjennom samfunnskontrakten har blitt gitt rettigheter til vern om den enkeltes private interesser.<sup>47</sup>

Et taust premiss som ligger til grunn for en slik rettighetstenkning, er at vi lever i et land av fremmede, som vi må beskyttes mot, og som vi ikke har andre plikter overfor enn ikke å gjøre dem ondt.<sup>48</sup> Men som mennesker er vi ikke bare borgere i en stat, med relasjoner til andre borgere og til staten som er definert av våre rettigheter. Vi tar også del i en rekke andre fellesskap. Vi inngår vennskap, kjærlighetsforhold, vi gifter oss, stifter familier, er deltakere i lokalsamfunn, i frivillige organisasjoner, idrettsforeninger og større sosiale strukturer hvor våre relasjoner i mindre grad er bestemt av forholdet rett–plikt, men snarere er et uttrykk for en spontan sjenerøsitet og medmenneskelighet, eller til og med kjærlighet. Som Michael J. Sandel skriver:

«Consider for example a more or less ideal family situation, where relations are governed in large part by spontaneous affection [...] Individual rights and fair decision procedures are seldom invoked, not because injustice is rampant but because their appeal is preempted by a spirit of generosity in which I am rarely inclined to claim my fair share. Nor does this generosity necessarily imply that I receive out of kindness a share that is equal to or greater than the share I would be entitled to under fair principles of justice. I may get less. The point is not that I get what I would otherwise get, only more spontaneously, but simply that the questions of what I get and what I am due do not loom large in the overall context of this way of life.»<sup>49</sup>

Sandel er én blant flere kommunitarister som i nyere tid har kritisert liberalismen for at den setter enkeltindividets rettigheter over tilhørigheten til et fellesskap og våre plikter overfor våre medmennesker.<sup>50</sup> Og bildet han tegner som et alternativ, synes tiltalende. For ville vi ikke heller ha et samfunn hvor vi behandler hverandre som medlemmer av en stor familie – hvor vi tok vare på hverandre av nestekjærlighet snarere enn av hensyn til hverandres

---

<sup>47</sup> Charles Taylor, «Atomism», i *Philosophy and the Human Sciences – Philosophical Papers 2*, Cambridge 1988, s. 187–210 (s. 187).

<sup>48</sup> Mary Ann Glendon, *Rights Talk – The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991, s. 77.

<sup>49</sup> Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1998, s. 33.

<sup>50</sup> Se f.eks. Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 1985, s. 308–322.

rettigheter? I så fall synes ikke det samfunnet menneskerettighetene bidrar til å skape, å være så utopisk som vi kunne ønske.

Den kommunitaristiske innvendingen er ikke bare at det borgerlige samfunn er styrt av rettigheter, men at disse rettighetene også kan bli for dominerende, slik at de kveler den spontane sjenerøsiteten som kjennetegner andre sosiale fellesskap. Det er lett å se hvordan en familie, eller andre nære relasjoner, kan ta skade av det hvis medlemmene blir opphengt i sine rettigheter, og hva de kan gjøre krav på overfor hverandre. Om vi blir vitne til ektefeller som krangler med hverandre om hva de har rett til i ekteskapet, er det naturlig å konkludere at noe allerede har gått galt.<sup>51</sup> Som Jeremy Waldron påpeker, innebærer det å stå på sine rettigheter å distansere seg selv fra dem man gjør dem gjeldende overfor. Det innebærer, på et vis, en åpning av fiendtligheter, som der det er upassende, vil være tegn på en alvorlig moralsk svikt.<sup>52</sup>

Allikevel synes det klart at vi ikke kan klare oss helt uten rettigheter. Selv ekteskap og andre nære relasjoner kan gå i oppløsning, og de emosjonelle båndene som binder oss sammen og får oss til å opptre mot hverandre med en spontan nestekjærlighet, vil kunne erodere. Det er derfor naivt å tro at vi kan klare oss uten rettigheter; vi må i det minste ha disse som noe vi kan falle tilbake på dersom det skulle bli nødvendig.<sup>53</sup> Men samtidig bør vi kunne gå med på at det kan være uheldig å tilkjenne dem en for dominerende rolle i livene våre.

En god illustrasjon på denne tosidigheten er #MeToo-kampanjen. De mange avsløringene av seksuelle overgrep, særlig av menn i maktposisjoner, viser at rettigheter som beskytter mot slike overgrep, er helt nødvendig. Kampanjen har også vist at det er behov for en utbredt holdningsendring, for å gjøre slike overgrep mindre vanlige i fremtiden. Det å fremholde beskyttende rettigheter kan være et viktig middel for å oppnå dette, men samtidig kan en for sterk betoning av disse rettighetene – på arbeidsplasser og i private sammenhenger – være skadelig for eksisterende sosiale bånd og for etableringen av nye. Dette illustrerer den vanskelige balansegangen mellom to ytterpunkter: På den ene siden kan vi ikke alltid møte andre mennesker med full åpenhet og uforbeholden tiltro til hverandres gode hensikter. På den annen side bør vi heller ikke møte hverandre med en total lukkethet og med våre rettigheter utstrakt som pigger mot hverandre. Utfordringen er å finne den rette balansen, slik at rettighetene får spille den nødvendige, men ikke en for dominerende, rolle i livene våre.

Behovet for rettigheter, på den ene side, og de negative, utilsiktede virkningene av å la dem bli for dominerende, på den andre, reiser et spørsmål om vi i norsk rett har funnet den rette balansegangen. Det er mulig at den eksplosjonsartede veksten i antall menneskerettigheter de siste tiårene har medført at pendelen har svingt for langt, og at rettighetstankegangen er i ferd med å bli for dominerende, slik at den både truer vår følelse av tilhørighet i et fellesskap og undergraver våre plikter overfor våre medmennesker.<sup>54</sup> Dette er en vanskelig vurdering, og jeg har ikke grunnlag for å trekke en sikker konklusjon, men vil i stedet avslutningsvis peke på to indikatorer på denne trenden.

---

<sup>51</sup> Waldron (red.) 1987, s. 188; Jeremy Waldron, «When Justice Replaces Affection: The Need for Rights», *Harvard Journal of Law & Public Policy*, Vol. 11, 1988, s. 625–648 (s. 627).

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 628.

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 628 flg.

<sup>54</sup> For et nylig uttrykk for et slikt syn, se Karin M. Bruzelius, «Min rett, ja! Men hva med mine plikter?», *Lov og Rett*, 2017 s. 505–506.

FNs menneskerettighetserklæring art. 29 nr. 1 slår fast at «[e]nhver har plikter overfor samfunnet som alene gjør den frie og fulle utvikling av hans personlighet mulig». I dette første, rettslig uforpliktende, dokumentet ser vi altså hvordan den enkeltes rettigheter er forent med en anerkjennelse av at alle også har plikter overfor samfunnet, og at de er avhengige av dette samfunnet for å realisere seg selv. Det er påfallende hvordan dette pliktaspektet og det kommunale aspektet har blitt mindre synlig i de bindende konvensjonene, og er helt fraværende i vår grunnlov.

Den andre indikatoren er hvordan rettighetstenkningen også har bredt om seg til å nå miljøbestemmelsen. Bestemmelsens forsikring om at «enhver har rett til et miljø som sikrer helsen, og til en natur der produksjonsevne og mangfold bevares» har noe gammeltestamentlig over seg, som om miljøet var noe som var gitt oss av Gud, og som vi har en rett til. Det minner om skapelsesberetningen i Første Mosebok (1: 28–29), hvor Gud befaler menneskene:

«'Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorden!' Og Gud sa: 'Se, jeg gir dere alle planter som setter frø, så mange som det finnes på hele jorden, og alle trær som bærer frukt med frø i. De skal være til føde for dere!'"»

Dette er påfallende fordi mye av den øvrige miljøretten, i tråd med miljøbevegelsens utvikling, har beveget seg fra en antroposentrisk forståelse – som setter mennesket i sentrum – til en økosentrisk forståelse – som anerkjenner at mennesket inngår i større, sårbare økosystemer som menneskeheten er avhengig av for å overleve. En mer økologisk opplyst, og radikal, miljøbestemmelse kunne anerkjent at vi slik inngår i et større fellesskap med naturen, som avkrever oss plikter overfor miljøet og en respekt for alt levende liv. Sammenlignet med et slikt alternativ fremstår Grunnlovens miljøbestemmelse som et gufs fra en fjern fortid.

## 7 Det egoistiske menneskes rettigheter

Mange av menneskerettighetene er som nevnt utpreget individualistiske, og det innebærer at de kan påberopes av et enkeltindivid *mot* andre individer og det fellesskapet han eller hun er en del av. Slik sett er det klart at menneskerettighetene kan tjene egoistiske formål. Men jeg tror vi bør anerkjenne at vi som mennesker ikke bare er fellesskapsvesener; vi er også enkeltindivider med private interesser, og det er derfor uklart hvor alvorlig vi bør se på påstanden om at menneskerettighetene leder til egoisme. Påstanden kan også leses på forskjellige måter,<sup>55</sup> men jeg vil her konsentrere meg om én mulig tolkning, nemlig anklagen om at menneskerettighetene gir en *oppfordring* til å opptre egoistisk.

Et eksempel fra virkeligheten som gir en god inngang til en vurdering av dette, er demonstrasjonen til nynazister fra Den nordiske motstandsbevegelsen i Kristiansand sommeren 2017. Saken fikk mye oppmerksomhet i norske medier fordi politiet ikke hadde grepet inn og stoppet demonstrasjonen. Men demonstrasjonen var i seg selv ikke ulovlig, og ytringene som ble fremført, lå antakelig innenfor rammene av ytringsfriheten.

---

<sup>55</sup> Se nærmere i Waldron (red.) 1987, s. 190 flg.

Etter Grunnloven § 100 og EMK art. 10 har enhver rett til ytringsfrihet. Rettigheten er ikke absolutt. Diskriminerende og hatefulle ytringer er straffbare etter straffeloven § 185.<sup>56</sup> Dette innebærer at det er trukket opp et skarpt skille mellom ytringer som er straffbare, på den ene siden, og de som er beskyttet av menneskerettighetene, på den andre. Når jeg sier skillet er skarpt, mener jeg ikke at det er entydig hvor grensen går. Grensen vil være gjenstand for tolkning, og det kan være delte meninger om hvor den nøyaktig bør trekkes. Det jeg sikter til, er bare at den deler inn alle ytringer i to kategorier. På den ene siden av grensen finner vi ytringer som er funnet *tilstrekkelig* klanderverdige til at de er gjort straffbare. På den andre siden finner vi de som er beskyttet av menneskerettighetene. Det finnes ingen tredje rettslig kategori.

Konsekvensen av dette er at det blir en menneskerett å uttrykke seg lett hatefullt eller rasistisk. Og demonstrasjonen gir en god illustrasjon på dette. Når så mange reagerte på nynazistenes demonstrasjon, skyldes det at de opplevde den som moralsk klanderverdig. Men den var ikke tilstrekkelig moralsk klanderverdig til at den var straffbar. Det oppstår dermed en kategori av moralsk klanderverdige handlinger som er rettslig beskyttet. Menneskerettighetene gir en rett til å gjøre det som er moralsk galt. Og spørsmålet er om ikke denne harde dikotomien, mellom det straffbare på den ene siden og det man har en menneskerett til å gjøre, på den andre, indirekte gir en oppfordring til å opptre på måter som ligger i grenselandet for hva som er rettslig akseptabelt, men som ligger utenfor det som er ansett moralsk akseptabelt.

Jeremy Waldron har argumentert for at dette ikke er tilfellet. Han påpeker for det første at rettigheter gjerne har en *generell* karakter. Ytringsfriheten er ikke spesifikt en rett til å ytre seg lett rasistisk, eller på andre krenkende måter. Den gir i stedet en rett til å foreta et valg mellom et vidt spekter av ytringer – hvorav noen kan være krenkende, mens andre er rimelige eller aktverdige. Og dermed gir den ingen oppfordring til å oppsøke grensen for det rettslig akseptable.<sup>57</sup> For det andre påpeker Waldron at rettigheter generelt ikke gir oss en grunn (*reason*) til å opptre på en bestemt måte. Å si til en person at han har en rett til å gjøre noe, er noe ganske annet enn å si at dette er den rette ting å gjøre. En rett til å inngå ekteskap, for eksempel, gir oss ingen grunn til å gifte oss med hvem som helst.<sup>58</sup>

Begge disse innvendingene er jeg enig i. Men jeg synes ikke de gir oss en avgjørende grunn til å forkaste anklagen om at menneskerettighetene kan lede til egoisme. Innvendingene synes logisk uangripelige, men det avgjørende ved vurderingen bør være hvordan rettighetene virker psykologisk i samfunnet, blant rettssubjekter som ikke nødvendigvis tenker fullkomment logisk. Jeg vil anta at mange vil oppfatte det annerledes om de blir fortalt at en handling ikke er forbudt, enn om de får høre at de har en rett til å utføre den, selv om de to utsagnene er logisk ekvivalente. Og jeg vil tro det gjør en ytterligere forskjell om denne retten stilles frem i Grunnloven som en fundamental rett som tilkommer alle kun i kraft av at vi er mennesker. Det er forskjellige talehandlinger. Og som sådanne vil de kunne ha forskjellige virkninger i samfunnet.

---

<sup>56</sup> Lov 20. mai 2005 nr. 28 om straff.

<sup>57</sup> Waldron (red.) 1987, s. 191–192. Se også Jeremy Waldron, «A Right to Do Wrong», *Ethics*, Vol. 92, No. 1 1981, s. 21–39 (s. 31–34).

<sup>58</sup> Waldron (red.) 1987, s. 192; Waldron 1981, s. 27–28.



Kanskje er det for sterkt å si at ytringsfriheten gir en «oppfordring» til å opptre lett rasistisk. Men jeg tror den åpner opp, og bidrar til å legitimere, et rom av handlinger som er ansett moralsk forkastelige. Problemet er ikke, slik jeg ser det, at disse ytringene ikke er forbudte, og jeg tror ikke det ville vært et godt svar på denne utfordringen å innføre straff for en videre krets av ytringer. Problemet ligger snarere ved formuleringen og presentasjonen av rettigheten. Det er grunn til å spørre om ikke den nær absolutte formuleringen av ytringsfriheten, og den styrken som rettigheter som denne løftes frem med, også kan bidra til å skape unødvendige konflikter og til å svekke den offentlige samtalen om hvordan vi på best mulig måte kan organisere livene våre i et fellesskap.

## 8 Bør vi lytte til Marx i dag?

Til grunn for idéen om menneskerettighetene ligger noen grunnleggende premisser. De anses å være naturlige rettigheter, som tilkommer oss alle kun i kraft av at vi er mennesker. De er universelle, slik at de gjelder for alle mennesker, til enhver tid og på ethvert sted. Og de er umistelige, slik at de ikke kan tapes uansett hvilke verdier de truer.

Dette har gjort menneskerettighetene til et lett bytte for kritikk. Jeremy Bentham raljerte over tanken på naturlige rettigheter, som han oppfattet som *nonsens på stylter*.<sup>59</sup> Rettigheter var for ham et barn av loven; en naturlig rettighet var som et barn som aldri hadde hatt en far.<sup>60</sup> Deres universelle karakter har blitt kritisert både av konservative, med Edmund Burke i spissen, og som et uttrykk for vestlig imperialisme. Og deres umistelige karakter, som medfører at de kan trumfe både samfunnsnyttene og flertallsviljen, har møtt motstand fra utilitarister så vel som fra demokratiforkjempere.

Disse formene for kritikk er det definitivt verdt å lytte til. Men det slår meg at de i dag også kan pareres forholdsvis enkelt i et rikt, vestlig land som Norge. Tanken på naturlige rettigheter kan vi avfeie som gammel overtro; i vår tid følger menneskerettighetene av menneskeskapte lover og konvensjoner. Kritikken av deres universelle karakter kan tale for at det utvises en viss ydmykhet overfor andre kulturer i norsk utenrikspolitikk – selv om det neppe er slike betraktninger som ligger til grunn for Norges unnfalighet overfor Kinas og Saudi-Arabias mange menneskerettighetsbrudd – men har liten vekt her hjemme om vi oppfatter menneskerettighetene som et uttrykk for våre egne verdier. Og den utilitaristiske eller demokratisk forankrede kritikken taler kanskje for at det gjøres visse innskrenkninger i rettighetene, men vil neppe rokke ved kjernen av menneskerettighetene så lenge vi oppfatter dem som en luksus vi har råd til å unne oss, som er i samsvar med norske verdier.

Marx' kritikk er i mine øyne mer interessant både fordi den i større grad stiller spørsmålstegn ved kjernen av menneskerettighetene, og fordi den reiser noen utfordringer som det ikke er lett å identifisere klare svar på. Kritikken viser både at den form for politisk frigjøring som menneskerettighetene kan tilby, ikke nødvendigvis er tilstrekkelig for å oppnå en virkelig, menneskelig frigjøring, og at menneskerettighetene kan ha noen potensielt negative, og utilsiktede, konsekvenser i livene våre som vi bør ta på alvor.

---

<sup>59</sup> Bentham 1987, s. 53.

<sup>60</sup> *Ibid.*, s. 73.

I hvilken grad vi bør lytte til denne kritikken i dag, beror kanskje på hva målene våre med menneskerettighetene er. En som har gitt uttrykk for et minimalistisk syn på dette, er historikeren Michael Ignatieff:

«[W]hat should our goals as believers in human rights be? [...] We may not be able to create democracies or constitutions. Liberal freedom may be some way off. But we could do more than we do to stop unmerited suffering and gross physical cruelty. That I take to be the elemental priority of all human rights activism: to stop torture, beatings, killings, rape, and assault and to improve, as best we can, the security of ordinary people. My minimalism is not strategic at all. It is the most we can hope for.»<sup>61</sup>

Hvis vi vil gå med på dette – at vi ikke kan ha høyere forhåpninger på vegne av menneskerettighetene enn å sette en stopper for de verste formene for overgrep – er det kanskje ikke så mye å hente i Marx' kritikk. Men vår tids menneskerettigheter synes å være et uttrykk for langt høyere ambisjoner. Og Marx' ambisjoner sto ikke tilbake for disse. Hans mål var den endelige frigjøring av mennesket, som vil la det utfolde seg i samsvar med sin menneskelige natur, i fellesskap med andre mennesker. Hvis vi har tilsvarende forhåpninger, bør vi lytte til kritikken, i stedet for å innta en dogmatisk holdning til menneskerettighetene og anta at de representerer det siste trinnet i menneskehetens utvikling.<sup>62</sup> Kanskje er de bare, som Marx minner oss om, «den siste formen for menneskelig frigjøring innenfor den gjeldende verdensordning».<sup>63</sup>

## Litteratur

Arnesen, Lars. «Bør retten anerkjenne mer enn to kjønn? – Retten til egen kjønnsidentitet og diskrimineringsvern på bakgrunn av lov om endring av juridisk kjønn», *Kritisk juss*, 2017, s. 84–112.

Baars, Grietje. «The Politics of Recognition and the Limits of Emancipation through Law», *Critical Legal Thinking*, 2017, <http://criticallegalthinking.com/2017/11/30/politics-recognition-limits-emancipation-law/>

Bauer, Bruno. *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.

Bentham, Jeremy. «Anarchical Fallacies», i Jeremy Waldron (red.), *Nonsense upon Stilts – Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London og New York 1987, s. 46–76.

Brown, Wendy. *States of Injury – Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton 1995.

Brown, Wendy. «Revaluing Critique – A Response to Kenneth Baynes», *Political Theory*, Vol. 28, No. 4, 2000, s. 469–479.

Brown, Wendy. «'The Most We Can Hope For...': Human Rights and the Politics of Fatalism», *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, No. 2/3, 2004, s. 451–463.

Bruzelius, Karin M. «Min rett, ja! Men hva med mine plikter?», *Lov og Rett*, 2017, s. 505–506.

---

<sup>61</sup> Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton 2001, s. 173.

<sup>62</sup> Se også Wendy Brown, «'The Most We Can Hope For...': Human Rights and the Politics of Fatalism», *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, No. 2/3, s. 451–463, særlig s. 461–462.

<sup>63</sup> MEGA I/2, s. 150, *Early Writings*, s. 221.

- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, i Jeremy Waldron (red.), *Nonsense upon Stilts – Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London og New York 1987, s. 96–118.
- Gjems-Onstad, Ole. «Menneskerettsjusen er en demokratisk utfordring», *Dagens Næringsliv*, 28. juni 2017.
- Gjems-Onstad, Ole. «Hyperinflatert og devaluert», *Dagens Næringsliv*, 3. juli 2017.
- Glendon, Mary Ann. *Rights Talk – The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991.
- Gutmann, Amy. «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3, 1985, s. 308–322.
- Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights – A History*, New York 2007.
- Ignatieff, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton 2001.
- Jerkø, Markus. «Det norske formålet ‘bærekraftig utvikling’», *Tidsskrift for Rettsvitenskap*, 2009, s. 354–387.
- Larsen, Eirinn. «Den herskende kulturs redsel – Handelsjøden som emosjonelt uttrykk hos (den unge) Marx og (den litt eldre) Wergeland», i denne boken.
- Leopold, David. *The Young Karl Marx – German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge 2007.
- Markell, Patchen. *Bound by Recognition*, Princeton 2003.
- Marx, Karl. «Exzerpte aus James Mill: Éléments d’Économie Politique. Par J. Mill. Traduits par J.T. Parisot», [1844] i *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), avdeling IV, bind 2, Berlin 1981, s. 428–470.
- Marx, Karl. «Kritische Randglossen zu dem Artikel ‘Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen’», [1844] i *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), avdeling I, bind 2, Berlin 1982, s. 445–463.
- Marx, Karl. «Zur Judenfrage», [1844] i *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), avdeling I, bind 2, Berlin 1982, s. 141–169.
- Marx, Karl. «Critical Notes on ‘The King of Prussia and Social Reform’», [1844] oversatt av Rodney Livingstone, i *Early Writings*, London 1992, s. 401–420.
- Marx, Karl. «Excerpts from James Mill’s Elements of Political Economy», [1844] oversatt av Rodney Livingstone, i *Early Writings*, London 1992, s. 259–278.
- Marx, Karl. «On the Jewish Question», [1843] oversatt av Gregor Benton, i *Early Writings*, London 1992, s. 211–241.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*, 2. utgave, Cambridge 1998.
- Sperber, Jonathan. *Karl Marx – A Nineteenth-Century Life*, New York 2013.
- Taylor, Charles. «Atomism», i *Philosophy and the Human Sciences – Philosophical Papers 2*, Cambridge 1988.
- Waldron, Jeremy. «A Right to Do Wrong», *Ethics*, Vol. 92, No. 1, 1981, s. 21–39.
- Waldron, Jeremy (red.). *Nonsense upon Stilts – Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London og New York 1987.

Waldron, Jeremy. «When Justice Replaces Affection: The Need for Rights», *Harvard Journal of Law & Public Policy*, Vol. 11, 1988, s. 625–648.

Petter Wille. «Reglene om bruk av isolasjon i norske fengsler bør endres», *Aftenposten*, 4. april 2016.