

## **PERSONALISMEN OCH NATURRÄTTEN**

### **Två essäer om kristdemokratisk politisk filosofi**

Av Lars F Eklund

Den kristdemokratiska politiska filosofin har sedan länge varit ett mycket inflytelserikt tankesystem på den europeiska kontinenten. I Sverige är emellertid den internationella kristdemokratins filosofiska grunder påfallande okända. I två essäer presenterar Lars F Eklund på ett pedagogiskt och samtidigt intellektuellt stimulerande vis några av kristdemokratins grundsatser. Den första essän behandlar bland annat synen på människan, samhället och den politiska gemenskapen, medan den andra essän huvudsakligen ägnas resonemang kring naturrättens ursprung, innebörd och giltighet.

Texterna har tidigare publicerats inom ramen för Timbro vetenskap och kultur.

## **INNEHÅLL**

### **Förord**

#### **1. En essä om personalismen**

- 1.1 Vad är personalism?
- 1.2 Vad är då en person?
- 1.3 Personen som etiskt objekt
- 1.4 Den ofullkomliga människan
- 1.5 Människan – en social och politisk varelse
- 1.ö Den politiska gemenskapen

#### **2. En essä om naturrätten**

- 2.1 Vad är naturrätten?
- 2.2 Människan: naturrättens subjekt
- 2.3 Våra naturliga rättigheter
- 2.4 Våra naturliga skyldigheter
- 2.5 Det goda och det onda
- 2.ö Naturrättens giltighet
- 2.7 Naturrätten och staternas lagstiftning
- 2.8 Upplysningen och naturtillståndet

#### **3. Efterord**

#### **Tips för vidare läsning**

#### **Appendix: Naturrätten och kristendomen**

## FÖRORD

Denna lilla skrift har till syfte att i två essäer presentera ett par centrala begrepp i den internationella kristdemokratins politiska filosofi: personalismen och naturrätten. Genom dessa introducerande texter vill jag bidra till att råda bot på en i vårt land påfallande brist på teoretiska texter, skrivna på svenska, om den politiska filosofi som präglat europeisk kristdemokrati – en brist som efter inträdet i EU ter sig än mer besvärande än tidigare. Förhoppningsvis kan skriften också tjäna till att vidga ramarna för det, ofta anglosaxiskt dominerade, svenska politiska samtalet, genom att tillföra en del kontinentala impulser.

Som läsare kommer Du att märka att den kristdemokratiska politiska filosofin bryter med många av våra invanda dikotomier, såsom motsatsparet individualism–kollektivism, liksom att dess infallsvinkel är etisk/rättsfilosofisk snarare än baserad på materialistiska eller intressebaserade perspektiv. En text av denna omfattning kan naturligtvis aldrig ge en uttömmande behandling av sina ämnen. Därför finner du i slutet av häftet en lista med tips på litteratur för studier efter eget skön.

Eftersom den mänskliga personen är det kristdemokratiska tänkandets hjärtpunkt, dess utgångspunkt och mål, inleds skriften med en essä om europeisk kristdemokratis uppfattning av människan: personalismen.

*Göteborg i juni 1995*

*Lars F Eklund*

# 1. EN ESSÄ OM PERSONALISMEN

## 1. 1. Vad är personalism ?

Ett av de vanligaste motsatsparen i den politiska och ideologiska debatten, här i Sverige liksom i andra länder, har länge varit individualism kontra kollektivism. Det förstnämnda fenomenet associeras oftast med liberalismen – i synnerhet nyliberalismen – medan kollektivismen främst associeras med den marxistiska socialismen (klassen som bas för kollektivet) och olika fascistiska ideologier (nationen eller rasen som bas för kollektivet). Emellertid uppträder individualismen och kollektivismen som fenomen inte nödvändigtvis inom ramen för dessa schabloner. Oavsett att de oftast omtalas som motsatspar kan de, och gör det också ofta, paradoxalt nog uppträda i en sorts symbios - som olika sidor av samma mynt. Det är detta som sker när kulturradikala strömningar söker ”frigöra” den enskilde individen från olika traditionella gemenskaper såsom t ex familjen. Emellertid är ensam inte särskilt stark, vilket ofta leder till att uppgifter och beslutsfattande som tidigare hanterats i de olika samhällsgemenskaperna flyttas över till – eller övertas av – stat och kommun. Individualismen har fött kollektivism. När kollektivismen går för långt stimuleras lätt en ny individualistisk reaktion, t ex 1980-talets nyliberalism, och det politiska livet, liksom samhällsdebatten, fastnar i en ofruktbar pendelgång och pajkastning mellan två tendenser som på det teoretiska planet är oförenliga, i praktiken är ömsesidigt förstärkande. I stället för frihet, trygghet, delaktighet och samhällsgemenskap genereras vanmakt, otrygghet, alienation och atomisering, ömsesidiga mänskliga relationer riskerar att ”ersättas” av ensidiga byråkratiska funktioner. Den s k socialliberalismen uppfattas ofta som ett försök att överbrygga motsättningen mellan individualism och kollektivism, men genom att den inte har ett verkligt alternativ till dessa begrepp, utan snarare är en sorts – utsiktslös – ”kompromiss” emellan dem, förefaller den i praktiken inte sällan inverka förstärkande på båda tendenserna. Personalismen är viktig, därför att den tillhandahåller ett genuint alternativ till konflikten mellan individ och kollektiv som fundamental politisk problemformulering.

Konflikten individen–kollektivet avvisas av personalismen som i grunden felaktig, och därför irrelevant.

Gemensamt för de politiska tänkare som kan samlas under benämningen personalister är alltså att de anser att begrepp som individ och kollektiv, när de tillämpas på människan och hennes samhälle, speglar en ofullständig och felaktig antropologi – kunskap om människan. Såväl den människosyn som den därav följande politiska filosofi de i stället förespråkar kallas personalism.

Denna tanketradition har djupa rötter i klassisk och kristen filosofi men fick sin moderna form under mellankrigstiden, då kampen främst stod mot kollektivistiska och totalitära ideologier. I dag fyller den också en oundgänglig roll som alternativ – och korrektiv – till vår tids ofta extrema individualism, vilken förvisso återfinns i olika former till såväl höger som vänster på den politiska skalan. Den framväxande grupp politiska tänkare på den amerikanska kontinenten som brukar kallas ”gemenskapare” (communitarians), och som främst kritiserar nyliberalismens individualistiska teorier, kan ses som en personalismens unga ”kusin från landet”. Inom personalismen finns olika riktningar och strömningar, med delvis gemensamma, delvis olika, filosofiska utgångspunkter. Den fortsatta framställningen försöker främst spegla de centrala dragen i den riktning som haft ett avgörande inflytande på internationell kristdemokrati, nämligen den som arbetar i den filosofiska traditionen efter Thomas av Aquino.

Hit hör namn som Etienne Gilson, Luigi Sturzo, Gustav Gundlach och kanske framför allt

Jacques Maritain.

## 1. 2. Vad är då en person?

Människan är naturligtvis i en viss mening en individ, på samma sätt som en enskild älg är en individ, d v s en odelbar, levande varelse. Men hon är mycket mer än så: hon är en person. Själva ordet person har ett dunkelt förflutet. Begreppet tjänade som benämning på de ansiktsmasker som användes på teatrarna i det gamla Rom. Sin nutida betydelse började det få då teologer och filosofer under de första kristna århundradena använde ordet för att försöka begripliggöra treenigheten – tre personer med samma gudomliga natur eller ”väsen”.

Det var den kristne filosofen Boethius som omkring år 500 formulerade den klassiska definitionen på en person: En individuell substans av rationell natur. Detta låter som filosofiskt fikonspråk och motiverar en förklaring av termerna individuell, substans, natur, och rationell.

Med individuell menas här att personen är en och odelbar. Ordet individ kommer från latinet (indivisum) och betyder just odelbar. Individen är odelbar, men också avdelad från andra. Hon är ingen annan, och ingen del av något annat.

När vi hör ordet ”substans” tänker vi oftast på en massa av något slag. Här betyder det något mer precist, nämligen ett ”något/någon” som ”subsisterar”, d v s existerar i sig självt. Detta i motsats till egenskaper (accidenser) som bara existerar hos något annat.

Tänk t ex på en svan (en ”substans”) och svanens vithet (en egenskap eller ”accidens”) som bara existerar hos svanen. Eftersom varje mänsklig person är en konkret, i sig själv existerande individ kan ingen annan ersätta henne eller vara just hon – varje person är unik och har därför ett unikt värde.

Begreppet natur har i detta sammanhang mycket lite att göra med ordet natur såsom det förekommer i t ex Naturvårdsverket. Här handlar det i stället om människans väsen – ”det som gör att någon är det hon är” – sett som källa för hennes aktiviteter. Aktivitet skall här förstås i vidast tänkbara bemärkelse, från de mest basala biologiska funktionerna till emotionella, intellektuella och andliga aktiviteter. Den mänskliga personen är ju en helhet av både kropp och själ, materiellt och immateriellt. Detta är viktigt – personalismen avvisar varje dualism, d v s att det skulle finnas en principiell motsatsställning mellan personens kroppsliga och själsliga dimensioner, där det kroppsliga står för det ”onda” och det själsliga för det ”goda”. Likaså avvisas alla rent materialistiska uppfattningar om människan. Människans natur bestämmer förutsättningarna och i en viss mening gränserna för hennes existens och aktiviteter.

Den är densamma hos alla människor i tid och rum.

Den ”mänskliga naturen” existerar naturligtvis inte ”fritt svävande” utan bara i ”individuerad form”, d v s hos de konkreta enskilda medlemmarna av människosläktet. Vi känner till den mänskliga naturen genom, eller via, de egenskaper människan har, men hon är inte bara ett knippe egenskaper utan den som har egenskaperna: ett subsisterande helt, ett subjekt. Många missriktade åskådningar har byggts på försök att reducera den mänskliga personen till en eller flera av hennes egenskaper, som sedan får bilda basen för det fortsatta tänkandet.

Att den mänskliga naturen i ovan nämnda mening verkligen existerar är av fundamental betydelse – förnekar man detta har man begrepps- och tankemässigt upplöst människosläktet som sådant. Exempel: En debattör sade vid ett tillfälle att hon inte trodde att det existerade någon mänsklig natur, utan bara att människor hade vissa gemensamma biologiska egenskaper. Observera att hon i samma mening som hon förnekade existensen av en mänsklig

natur i själva verket medgav att hon utgick från dess existens: ”Människor hade vissa...” De gemensamma biologiska egenskaperna söker hon i en kategori varelser som hon redan identifierat innan hon börjar söka de biologiska egenskaper hon menar är det enda vi människor har gemensamt och som utgör grunden för kategorin ”människor”...

Skadeverkningarna av sådant tänkande begränsas naturligtvis av att den mänskliga naturen i verkligheten fortsätter att existera även sedan den ”avskaffats” vid vissa filosofiska seminarier. Av det faktum att alla människor är av samma mänskliga natur följer att vi alla, oavsett ålder, kön, hudfärg, begåvning o s v har samma människovärde.

Den mänskliga personen är till sin natur rationell, d v s förnuftet hör till hennes väsentliga karakteristika. Detta innebär naturligtvis inte att alla enskilda människor vid en given tidpunkt är förnuftiga, d v s förmögna till rationellt och abstrakt tänkande. Exempel: Ett ofött barn eller ett spädbarn kan ännu inte tänka rationellt, men kommer i enlighet med sin natur att utveckla denna kapacitet när hon blir stor. Hon utvecklas som person, inte till en person. Detta har betydelse för t ex de oföddas ställning som rättssubjekt. Detsamma gäller t ex förståndshandikappade. En människa som drabbats av förståndshandikapp kan inte heller tänka rationellt. Men – hos henne är frånvaron av denna förmåga en brist eller, som det heter med ett ”finare” ord, en privation: en frånvaro av något som borde finnas där, så är självfallet inte fallet med t ex en älg. Frånvaron av rationalitet hos älgen är inte avsaknaden av något som borde finnas där. Alla människor, oavsett själsförmögenheter, är alltså personer – däremot är inga älgar personer. Den mänskliga naturen är rationell – så icke älgens. Innan vi lämnar Boethius definition av vad en person är, så skall vi uppmärksamma en viktig distinktion: skillnaden mellan person och personlighet. Att Stina är en person är något hon har gemensamt med alla medlemmar av människosläktet. Stinas personlighet däremot – den individuella karaktär och den begåvning hon utvecklar då hon mognar som person – finns bara hos Stina.

### **1.3. Personen som etiskt subjekt**

Människan är, som konstaterats, en till sin natur rationell eller förnuftig varelse. Hon är alltså inte styrd av instinkter eller på annat sätt determinerad i, tänkande och handlande. Genom förnuftet kan hon via sina sinnen vinna kunskap, analysera situationer och tänka förutseende, t ex med avseende på olika handlingssets konsekvenser. Hon har i följd härav en fri vilja – en frihet att välja mellan olika handlingsalternativ. Då älgen alltid så att säga ”automatiskt” handlar i enlighet med sin natur, måste människan i sina specifikt mänskliga handlingar, d v s de i förnuftet grundade och avsiktligt valda, själv styra sitt handlande i rätt riktning.

Hon kan handla mot sin natur.

Vi konstaterade ovan att personalismen avvisar varje dualism mellan ”det kroppsliga” och ”det själsliga” – det finns ingen konflikt mellan dem. Däremot finns det en hierarki mellan dem. Bortsett från den typ av aktiviteter vi har gemensamt med djur, t ex reflexer eller hjärtats slag, så måste våra själsförmögenheter, förnuft och vilja, styra de handlingar kroppen utför.

Den som ifrågasätter detta kan ju utan att tänka gå mitt ut i trafiken och se vad som händer. Naturligtvis kan även den vid det här laget uttjatade älgen i bästa fall undvika att bli påkörd. Det beror då på sinnesförmögenheter av t ex strålkastare som den instinktivt registrerar som något farligt, vilket är något helt annat än den förnuftiga personens lugna uppsökande av ett övergångsställe. De aspekter av människans natur vi kallar förnuft och fri vilja är alltså såsom styrande element ”överordnade” andra aspekter – t ex hennes fysiologiska konstitution och känsloliv – men de är inte ”fristående” i betydelsen avskilda i förhållande till dessa – det vore dualism.

Människans förnuft och frihet måste brukas i enlighet med hennes natur i övrigt, inte mot den. Med förnuftets och viljans hjälp kan vi t ex ordna eller kanalisera vårt känsloliv, i stället för att styras av det, alternativt förneka och förtrycka det, vilket vore lika fel. I det första fallet har vi tappat förnuftets styrsel av viljan och agerar irrationellt, d v s inte i enlighet med vår natur som rationella varelser. I det andra fallet har förnuftets normala styrsel gått över i ett dualistiskt präglat förnekande av att även känslolivet är en integrerad del av vår mänskliga natur. Om vi inte låter förnuftet och den därpå grundande viljan styra i enlighet med vår natur, eller om vi försöker handla mot vår natur i övrigt, riskerar vi att bete oss bokstavligen talat omänskligt. En sådan skyldighet att agera i enlighet med vår natur motsvaras av en rättighet att bemötas i enlighet med vår natur, samt en skyldighet att bemöta andra i enlighet med deras mänskliga natur, d v s helt enkelt att behandla varandra som människor.

Människan kan bara existera på ett sätt värdigt en människa då hon existerar – får existera – i enlighet med sin mänskliga natur. Man kränker en människa om man behandlar henne som ett djur. De villkor som nödvändigtvis måste vara uppfyllda för att människan skall kunna existera i enlighet med sin natur – på något annat sätt kan hon inte existera – utgör basen för hennes naturliga rättigheter. Tillsammans med våra skyldigheter vad avser att respektera och värna andras naturliga rättigheter konstitueras så den s k naturrätten. Naturrätten, vars grundprinciper är universellt giltiga i tid och rum, utgör kärnan för etiken, d v s ”spelreglerna” för mellanmänskliga relationer, och därigenom grunden för en solidaritet som omfattar alla medlemmar av människosläktet. Om detta handlar den andra essän i denna skrift.

Att människan är en till sin natur förnuftig och fri varelse har enorm betydelse. Härigenom är hon ett etiskt subjekt och en etiskt ”kompetent” varelse. Det finns därför alltid en etisk dimension i relationer mellan människor, men aldrig mellan en människa och en sten eller mellan en människa och en makrill. Genom sitt förnuft och sin frihet att välja mellan olika handlingsalternativ är hon också ansvarig för de handlingsalternativ hon faktiskt väljer. Det är anmärkningsvärt att de åskådningar som förnekar människans inre frihet, t ex den marxistiska uppfattning som säger att människan är så betingad av givna ekonomiska villkor eller produktionsförhållanden att hon saknar egentlig frihet, också i realiteten undanröjer hennes personliga ansvar. Det är viktigt att den mänskliga personens värdighet såsom fri och ansvarig måste respekteras som sådan även när detta i enskilda fall kan strida mot hennes omedelbara intressen – t ex när hon i domstol hålls ansvarig för ett brott. Samtidigt är det uppenbart att olika faktorer som inskränker friheten att göra ett förnuftsgrundat och informerat val - låg ålder, förståndshandikapp etc - i motsvarande grad befriar från ansvar. Däremot innebär begränsningar av den s a s ”yttre” handlingsfriheten, såsom begränsade ekonomiska resurser, inte i sig att det etiska ansvaret för ens handlingar undanröjs, däremot kan det ibland reduceras.

Människans ansvar för sina handlingar utgör den personalistiska grunden för den så kallade förvaltarskapstanken. Detta begrepp syftar på ansvaret för hur vi vårdar, brukar och utvecklar kultur- och naturtillgångar, liksom ekonomiska resurser (ekonomi = hushållning). Detta ansvarstagande måste förverkligas i den enskildes liv likaväl som i det civila samhällets gemenskaper, inom det ekonomiska livet och inom politiken. Förvaltarskapstanken innebär att vi människor – som alltid är subjekt – är ansvariga inför våra medmänniskor och inför kommande generationer för handhavandet av olika resurser. Samtidigt åsyftar naturligtvis själva förvaltarskapet endast objekt eller ting, som vi förvaltar åt oss själva och åt andra. Dessa objekt kan vara materiella, t ex kapital och biologisk mångfald, eller immateriella, t ex kunskap.

En av personalismens hörnstenar är att man aldrig kan ”förvalta” personer, vilket vore en mycket allvarlig förväxling av medel med mål. Varje person är ett mål i sig – ett ”självändamål” – aldrig likt tingen ett medel för något annat/någon annan.

Personalismen tar kategoriskt avstånd från alla försök att "förtingliga" människan, att reducera den mänskliga personen till ett medel, ett nyttovärde i någon annans kalkyl. Sådana tendenser finns i många av dagens politiska och nationalekonomiska teorier och döljs ofta av termer som "produktionsfaktor" och "humankapital", även om tendensen numera i regel är mer beslöjad än i de antika samhällen där slavar betraktades som "talande redskap". Liknande tendenser finns också i de försök att reducera människan till en kugge i ett ekologiskt system som brukar kallas ekofascism, liksom i de kollektivistiska eller paternalistiska välfärdsmodeller som – ehuru ofta välmenande – innehåller drag av otillbörlig beteendestyrning och berövar de berörda initiativkraft och möjligheter att utöva sitt legitima självbestämmande. Att utöva förvaltarskap är en etisk förpliktelse gentemot våra medmänniskor, men det kan i sig inte utövas gentemot personer. Relationer mellan personer är först som sist alltid etiska.

#### **1. 4. Den ofullkomliga människan**

Personalismen hävdar människans ofullkomlighet. Påståendet kan ibland förefalla så självklart att vi egentligen aldrig resonerar kring vad det innebär, detta att människan är ofullkomlig. Insikt på denna punkt är i själva verket mycket viktigt. För att bättre begripa vad som avses kan vi fundera över om inte människan alltför ofta figurerar i debatten, liksom i politiska och ekonomiska teorier, som något "fixt och färdigt" – som en abstrakt och statisk idealbild av den oinskränkt autonome (grek. "autos" – själv, "nomos" – lag: "själv sin egen lag") individen som är "starkast ensam", som endast när det passar henne interagerar med andra människor. Denna bild är just en bild – en fiktion.

Vi upplever alla stundligen vår ofullkomlighet och otillräcklighet på olika områden i vårt liv. Vi upplever också vår egen svaghet och sårbarhet. Samtidigt – och detta är en av kärnpunkterna i personalismen – är denna ofullkomlighet inget statiskt tillstånd, utan snarare ett dynamiskt. Vi har tidigare talat om personen som ett självändamål. Att realisera sig, att växa som person och därvid utveckla sin personlighet (det är inte samma sak), att bli "mer och mer" människa och "mer och mer" sig själv är enligt personalismen varje människas "livsuppgift". Varje människa är unik – just hennes liv kan aldrig ersättas eller upprepas. Ehuru den mänskliga naturen är densamma i tid och rum är varje enskild person en "historisk" varelse: hon befinner sig i historien, hon har en historia och hon är så att säga själv författare till sitt livs historia och medförfattare till sin tids historia. Att utvecklas och utveckla sig som person är ett skeende och en uppgift som omfattar personen i alla aspekter av hennes mänskliga natur, t ex fysisk utveckling och mognad, emotionell och intellektuell dito, social och moralisk mognad samt andlig utveckling.

Härvidlag framträder för personen karakteristiska drag. Hon är inte sluten i sig själv utan öppen mot omvärlden och kommunikativ – språket är t ex något karakteristiskt för den mänskliga personen. Hon söker kunskap och sanning om sig själv och världen, och uppträder i samband härmed kritiskt och ifrågasättande, men också konstruktivt och skapande. Hon gestaltar sitt liv och bidrar till att gestalta sin värld. Samtidigt utgör insikten om människans ofullkomlighet en ständig påminnelse: eftersom människan är ofullkomlig kommer de samhällen hon bygger också alltid att vara det. Personalismen är därför mycket kritisk mot dem som utfärdar löften om vackra utopier och jordiska paradiser, och den inspirerar samtidigt till tolerans.

När en person gestaltar sitt liv formas hennes personlighet, d v s den karaktär hon antar när hon utvecklar just sina begåvningar. Personlighet är alltså något sekundärt i förhållande till att man är en person. Personer utvecklar personlighet – inte tvärtom. Personligheten är något



individuellt. Att söka kunskap är något karakteristiskt för varje person – vilken kunskap man söker och vad man gör med den har mer med personligheten att göra – både som orsak och verkan. Hur man utvecklar sin potential som person bildar förutsättningarna för vilken personlighet man utvecklar.

Personalismen syftar alltså till vars och ens självförverkligande, vilket emellertid uppfattas som något väsentligt djupare än de ytliga, självcentrerade aktiviteter som ofta kallas ”självförverkligande” och som sällan är något annat än ett försök att utveckla sin personlighet utan att utvecklas som person, d v s som förnuftig, fri och därigenom ansvarig varelse. Personalismen syftar till vars och ens självförverkligande. Vi har dock redan ovan – i diskussionen om personens ofullkomlighet, sårbarhet och öppenhet – antytt en annan av personalismens viktiga insikter: Människan förverkligar sig själv – men hon gör det inte själv. Hon gör det i gemenskap med andra.

### **1. 5. Människan – en social och politisk varelse**

Det är inte gott för människan att vara allena. Den mänskliga personen är en unik individ, men hon är inte ”sluten” utan öppen mot omvärlden, mot sina medmänniskor. Hon växer som person när hon ger av sig själv. Vi växer tillsammans när vi kompenserar vår ofullkomlighet genom att ge åt varandra av oss själva. Detta är den klassiska traditionens vänskap (lat. ”amicitia”) och den kristna traditionens kärlek till nästan (lat. ”caritas”). Båda rymms i begreppet broderskap. Mellan alla människor råder etiska band av ömsesidiga rättigheter och skyldigheter, det som brukar kallas solidaritet.

Redan den grekiske filosofen Aristoteles konstaterade i sina verk att människan är en till sin natur social varelse. Med detta ville han understryka att gemenskap och interaktion med andra människor är något nödvändigt för oss människor. En person kan bara leva som sådan tillsammans med andra personer. Mowgli är och förblir en sagofigur. Man behöver bara betänka barns beroende – även för sin blotta existens – av sina föräldrar, för att inse hur sant detta är.

I betonandet av social gemenskap som något nödvändigt gott skiljer sig personalismen från den liberala individualism som fötts ur upplysningstida samhällskontraktsteorier. Dessa synsätt har medfört att social gemenskap teoretiskt uppfattats som något den enskilde kan välja eller välja bort alltefter behag, vilket har fått vittgående konsekvenser som kommer att diskuteras längre fram. Under medeltiden gjorde Thomas av Aquino en viktig precisering av Aristoteles definition när han underströk att människan till sin natur är en social och politisk varelse, d v s Thomas gjorde en klarare distinktion mellan samhällsgemenskapen i allmänhet – i dag ofta kallat det ”civila” samhället – och den specifika aspekt av samhällsgemenskapen som det politiska samhället – ”staten” – utgör.

Människan realiserar sig som person i de olika gemenskaper hon bildar och ingår i till följd av sin sociala natur: familjen, föreningar, kooperativ och organisationer av olika slag o s v, på så sätt växer samhället så att säga ”underifrån och uppåt”, från de små naturliga gemenskaperna till de större. Familjen är den mest centrala gemenskapen, här blir liv till och växer upp, och här möts generationerna. Familjerna bildar i det personalistiska perspektivet samhällets kärna, eftersom det är där vi växer upp och kan tillägna oss dygder som hederlighet, ömsesidigt stöd, respekt för andra, konfliktlösning, arbetsgemenskap etc, vilka är nödvändiga för samhällslivet i övrigt.

I den goda familjen blir vi medvetna om, och bekräftade i, vår identitet och mänskliga värdighet. Vitala och öppna familjer är nödvändiga för ett öppet och vitalt samhällsliv. Den goda familjen erbjuder det uppväxande släktet en ”plattform”, en bas, för dess inträdande i det

övriga samhällslivet. Från denna bas kan det uppväxande släktet vinna trygghet i mötet med andra, på samma sätt som trygghet i den egna kulturen underlättar mötet med andra kulturer. Samtidigt erbjuder familjen en referenspunkt för ett konstruktivt och kritiskt förhållningssätt gentemot olika företeelser i samhället. Insikten om att varje människa, varje person, är ett mål i sig tillsammans med insikten om hennes dynamiska tillstånd av ofullkomlighet hjälper oss förstå att alla de gemenskaper människor bildar ytterst är till för de enskilda människorna. Detta är en av personalismens hörnpelare. Häri skiljer sig personalismen från alla former av kollektivism, som tenderar att låta människorna reduceras till delar av ett kollektiv, där de enskilda existerar för detta kollektiv. Enligt personalismen är medlemmarna i en familj inte till för familjen – det är familjen som är till för dess medlemmar. På samma sätt är inte människan till för staten – det är staten som är till för människorna. Gemenskaperna är stödjande eller subsidiära. Samtidigt är de starkare inom en gemenskap till för de svagare inom samma gemenskap – föräldrarna är snarare till för barnen än tvärtom. En analog situation gäller för starkare (högre, större) gemenskaper, vilka är till för de svagare (mindre, lägre). FN är till för medlemsstaterna och deras invånare – inte tvärtom. Subsidiaritetsprincipen innebär således att t ex staten ovillkorligen måste respektera och skydda de enskildas naturliga rättigheter liksom de olika naturliga gemenskapernas rätt att fullgöra sina specifika uppgifter – i familjens fall att själva råda över, och ansvara för, barnens omvårdnad, uppfostran och utbildning. Detta är subsidiaritetsens ena sida. Den andra sidan är att den politiska makten har en skyldighet att stödja de enskilda och deras gemenskaper när så behövs. Det handlar inte om att ersätta t ex familjens ansvar visavi barnen, utan om stöd till familjen i dess lösande av sina uppgifter. Först om detta visar sig omöjligt i det enskilda fallet bör andra lösningar sökas. Här har familjen tagits som exempel, men principen gäller självfallet alla samhällslivets områden. Observera att kristdemokratins politiska filosofi här inte gör någon skillnad mellan ”den stora” och ”den lilla” världen – det principiella resonemanget är detsamma för alla nivåer. Poängen med subsidiaritetsprincipen är ur ett personalistiskt perspektiv att den ger de enskilda personerna och deras gemenskaper största möjliga utrymme att i frihet under ansvar gestalta sina liv och fullgöra sina uppgifter samtidigt som den värnar den sociala tryggheten och att ingens frihet gestaltas på någon annans bekostnad. När subsidiaritetsprincipen får råda kan också den politiska makten koncentrera sin uppmärksamhet på de människor, och de frågor, som i första hand behöver dess stöd, dvs de svagaste i samhället och deras förhållanden.

## **1. 6. Den politiska gemenskapen**

Vad som sagts ovan om personen, naturrätten, solidariteten och subsidiariteten har stor betydelse för förståelsen av personalismens syn på den politiska gemenskapens – och maktens – karaktär och uppgift. En politisk gemenskap är definitionsmässigt en gemenskap av personer. Det är skillnad på en stat och en myrstack. Av det faktum att alla människor till sin natur är förnuftiga och fria följer att var och en så att säga är sin egen härskare. Av detta, tillsammans med att alla människor är av samma natur, följer i sin tur att ingen människa av naturen är överordnad någon annan. Emellertid är ju människan också en social varelse, som med nödvändighet lever tillsammans med andra människor. För att detta skall kunna ske på ett ordnat sätt krävs någon form av samhällelig auktoritet eller politisk makt.

Denna auktoritet är egentligen inget annat än en sorts samordning av alla vuxna personers – folkets – självbestämmande. Varje vuxen person har därför en naturlig rätt att på lika villkor delta i politiken och de offentliga angelägenheterna enligt vars och ens kompetens. Thomas av Aquino underströk redan på 1200-talet att den offentliga makten till sin karaktär är vikarierande eller ställföreträdande för folket. Eftersom den har sitt upphov i människans

sociala natur och naturrätten är den bunden att respektera och värna naturrätten, d v s personernas och deras naturliga gemenskapers rättigheter. Detta sätter gränser för den politiska maktutövningen och ställer samtidigt krav på den.

Det är av det ovanstående uppenbart att den politiska gemenskapen har en annorlunda roll än de övriga gemenskaper människor bildar. Medan dessa bildas för ett bestämt begränsat syfte, såsom ett jaktlag bildas för att organisera jakten, har den politiska makten på respektive nivå – lokalt, regionalt, statligt eller överstatligt – ansvaret för det gemensamma bästa (lat. "bonum commune": det gemensamma goda). Detta betyder inte "det som är bäst för flest" eller "det allmännas" bästa, utan syftar på säkrandet av en politisk och rättslig ordning, och ett ekonomiskt och socialt sammanhang, som ger personerna – alla personer – och deras gemenskaper, optimala förutsättningar att realisera sig som personer och fullgöra sina respektive uppgifter. Naturligtvis måste alla gemenskaper i samhället beakta det gemensamma bästas krav vid fullgörandet av sina specifika uppgifter och ändamål – annars riskerar de att förvanskas till s k särintressen – men den politiska gemenskapen har det gemensamma bästa som specifikt syfte, och har ingen legitim uppgift vid sidan av detta. Det gemensamma bästa förverkligas genom subsidiaritet och solidaritet eller broderskap.

En stat som inte söker förverkliga det gemensamma bästa har förfelat sitt syfte. Detta gäller om staten antar totalitära drag – vilket i enskilda frågor naturligtvis kan ske även i en demokrati – och kränker människornas naturliga rättigheter eller inskränker deras legitima frihet. Det gäller självfallet om staten motarbetar de gemenskaper som bygger upp samhällsgemenskapen, såsom äktenskapet och familjen, eller om den förbjuder människorna att fritt bilda och ingå i föreningar. På samma sätt gäller det om staten undandrar sig sitt ansvar för de svagaste medlemmarna i samhället, såsom t ex är fallet i den klassiska liberalismens minimalistiska "nattväktarstat", så kallad distributiv rättvisa – ett uttryck för solidaritet – ryms enligt personalismen otvivelaktigt inom den politiska gemenskapens uppgift att värna det gemensamma bästa, men den måste utformas utifrån respekt för subsidiaritetsprincipen.

## 2. EN ESSÄ OM NATURRÄTTEN

### 2. 1. Vad är naturrätten?

När vi talar om naturrätten talar vi om etik. Etik kan vardagligt uttryckas som läran om hur vi bör handla mot varandra. Man kan också uttrycka det som att etik är den systematiska framställningen av hur vi människor bör bete oss mot varandra för att vi – alla – skall kunna leva ett i bokstavlig bemärkelse människovärdigt liv. Etiken är en praktisk vetenskap, vilket innebär att dess egentliga ändamål inte är korrekta teoretiska påståenden utan ett rätt handlande. Ordet etik härleds, som bekant, ur grekiska termer för sed respektive karaktär. Den latinska motsvarigheten är „mors” varifrån vi fatt vårt ord moral.

Varför är det då viktigt att studera etik och handla etiskt? Som redan Aristoteles och Thomas av Aquino konstaterade är människan till sin natur – sitt väsen – en social varelse. Eller som man också säger, en samhällsvarelse. Vad de ville peka på var att människan med nödvändighet är beroende av andra människor och att hon bara kan leva tillsammans med andra människor. Var och en inser att eftersom samhällslivet, livet tillsammans med andra människor, är något nödvändigt och oundvikligt gott för människan, är det nödvändigt med ”spelregler” för hur vi bör bete oss mot varandra. För att dessa skall vara sanna, och kunna göra anspråk på efterlevnad, krävs att de är grundade på en korrekt uppfattning om hur vi människor egentligen är beskaffade. Det krävs alltså insikter om människans natur för att kunna göra en systematisk framställning av naturrätten. Naturrätten skulle alltså kunna definieras som naturlig etik såsom grundad i människans natur och uppfattad av det mänskliga förnuftet. Eftersom den mänskliga naturen är densamma hos alla människor har naturrätten samma giltighet för alla människor i tid och rum. Den naturrättsliga etikens innehåll skulle kunna beskrivas som de villkor som nödvändigtvis måste vara uppfyllda för att vi människor – alla människor – skall kunna existera –leva – på ett människovärdigt sätt.

Observera alltså att naturrättens utgångspunkt är människans natur – inte ”natur” i någon annan bemärkelse. Det handlar alltså inte om ”naturlagar” à la Isaac Newton eller ”hur det är i naturen”. Ej heller handlar det om människan i ett tänkt, fiktivt, ”naturtillstånd”, d v s en fantasi om ”hurdan hon var före alla samhällen”. Vissa upplysningstida filosofer som t ex Rousseau försökte konstruera en lära om ”naturliga” rättigheter på basis av denna idé. Någon tidsepok då individerna existerat i ett presocialt ”naturtillstånd” – d v s utan gemenskapsliv och någon form av social organisation – har emellertid aldrig existerat. Dessa föreställningar är alltså inte grundade på verkligheten utan på vissa fiktioner eller idéer. De är med andra ord inte filosofi i egentlig mening – de ger ingen kunskap om verkligheten – utan snarare en sorts ideologi. Härmed förstås i detta sammanhang ett mer eller mindre sammanhängande system av idéer mer eller mindre bortkopplat från verkligheten. Riktiga filosofiska studier ger kunskap om verkligheten. Studier av ideologier ger kunskap om tankar om verkligheten.

Avslutningsvis skall i denna del också konstateras att ordet ”natur” såsom det används i naturrätten har ännu en implikation, nämligen att naturrätten endast grundar sig på sådan kunskap som kan nås med förnuftet, d v s utan att ”övernaturlig”, eller om man så vill ”uppenbarad”, kunskap läggs till grund för resonemangen. Även detta kommer att diskuteras djupare längre fram i texten.

### 2. 2. Människan: naturrättens subjekt

Det har ovan noterats att innan vi kan komma in på naturrättens enskildheter vad avser rätt

och fel i de mellanmänskliga relationerna, de villkor som nödvändigtvis måste vara uppfyllda för att vi skall kunna vara det vi är, dvs leva som människor, måste vi först ha en klar antropologi. I det följande utgår vi från den människosyn som skisserades i föregående essä. Naturrättsligt subjekt är följaktligen varje medlem av människosläktet, alla varelser av mänsklig natur, utan kvalifikationer i övrigt. Ålder, begåvning, kön, hudfärg etc har ingen betydelse härvidlag. Detta har att göra med den sk ontologiska identitetslagen: Allting är det det är. För varje enskild människa innebär ”att vara det hon är” att leva – vilket är det sätt på vilket en människa är – i enlighet med sin natur. En rättighet är definitionsmässigt något som tillkommer någon. Varje ”någon” är en person, dvs per definition en till sin natur förnuftig varelse. Under olika perioder av mänsklighetens historia har olika egenskaper legat till grund för människovärde och rättigheter, såsom huruvida man var friboren, medborgare, man, vit, ”arier” eller liknande. Gemensamt för dessa avvikelser från naturrätten är att de tillskriver vissa människor rättigheter på basis av vissa egenskaper, medan naturrätten erkänner de naturliga rättigheterna som inherenta i varje person.

### **2. 3. Våra naturliga rättigheter**

Vilka är då våra naturliga rättigheter? Det handlar alltså om de nödvändiga förutsättningarna för att kunna vara människa – leva i enlighet med vår mänskliga natur. Den grundläggande rättigheten är rätten till liv, eftersom respekten för denna rättighet är en förutsättning för att vi skall kunna vara – leva – över huvud taget. Alla övriga rättigheter relaterar till denna eftersom ett liv i enlighet med vår mänskliga natur alltid förutsätter fysisk existens. Nära knutna till rätten till liv är alltså rättigheter som rätten till arbete och företagsamhet, rätten till egendom (arbetets frukter), rätten till en människovärdig bostad och rätten till bistånd då vi på grund av t ex sjukdom eller hög ålder är i behov av detta. Eftersom människan är en person, en helhet av kropp och själ, innefattar hennes naturliga rättigheter inte bara rättigheter relaterade till hennes fysiska trygghet, utan också rättigheter relaterade till hennes förnuft, frihet och själsliv. Hon har rätt till personlig integritet, respekt samt aktning för sitt rykte och goda namn. Hon har rätt att söka sanningen genom studier och forskning samt att mottaga och förmedla information, liksom att vara en del i kulturlivet. Hon har rätt att fritt röra sig i sitt land samt att lämna det och bosatta sig någon annanstans. En central mänsklig rättighet, nära knuten till människans rätt till sanningen och hennes frihet som person, är rätten att ensam eller tillsammans med andra utöva sin religion samt, om hennes samvete bjuder det, byta religion. Många naturliga rättigheter relaterar till människan som social varelse, till hennes sociala natur. Hit hör framför allt rätten att ingå äktenskap, dvs en stabil relation med en person av motsatt kön, och bilda familj. Hit hör också rätten att bilda och vara medlem i föreningar samt rätten till likvärdig delaktighet i det politiska livet. En viktig rättighet i detta sammanhang är givetvis att våra naturliga rättigheter utan undantag erkänns och värnas av landets lagar.

Innan vi lämnar denna ”rättighetskatalog”, som självfallet ingalunda är komplett, så är det ett par saker som bör understrykas. Den första av dessa är den generella observationen att en naturlig rättighet alltid åsyftar något i förhållande till den mänskliga naturen, till vårt människovarande, gott. Detta är en viktig insikt, då den hjälper oss att avgöra vad som verkligen är en rättighet, och vad som inte är det. Ex: En ”rätt att begå självmord” kan omöjligt existera, eftersom det skulle implicera en rätt att göra något i förhållande till vårt människovarande fundamentalt ont. Att tala om en ”rätt till självmord” är att göra sig skyldig till en sk ”contradictio in adjecto”, en verklig självmotsägelse.

Det andra som bör understrykas är att samtidigt som dessa naturliga rättigheter är oföränderliga i tid och rum, eftersom de relaterar till människans natur, så kan sättet för deras

förverkligande naturligtvis variera i olika samhällen. Ex: Att människan har rätt till en värdig bostad gäller i alla tider och överallt. Vad som är en människovärdig bostad kan däremot variera med klimat, teknisk utveckling och tillgängliga resurser.

## 2. 4. Våra naturliga skyldigheter

Eftersom människan är en social varelse och lever i gemenskap med andra människor, motsvaras våra naturliga rättigheter av naturliga skyldigheter. Å ena sidan avses här våra skyldigheter mot oss själva: rätten till liv implicerar en skyldighet att ta vara på det och vårda det, rätten till arbete och företagsamhet en skyldighet att efter bästa förmåga försörja sig själv och de sina etc. Å andra sidan avses här våra skyldigheter mot andra, främst skyldigheten att erkänna andras naturliga rättigheter och att respektera dem.

Detta kommer till tydligt uttryck i den s k Dekalogens bud: Rätten till liv – du skall icke dräpa; rätten till egendom – du skall icke stjäla, etc. Ibland brukar detta uttryckas som att våra rättigheter begränsas av andras rättigheter – ett begripligt men ändå inte helt korrekt sätt att formulera saken. Ett exempel: Min naturliga rätt till yttrandefrihet rymmer naturligtvis inte en rätt att kränka min nästas goda rykte genom illasinnat förtal. Detta är emellertid egentligen inte en ”begränsning” av min rätt till yttrandefrihet, eftersom en rättighet alltid måste åsyfta något gott (se ovan). Eftersom det inte existerar någon rätt att förtala någon (det är inget gott), finns här egentligen ingen ”begränsning” av min rätt till yttrandefrihet. Min naturliga rätt ”slutar” där förtalet, eller lögnen, börjar. Med andra ord: ofta när vi talar om ”begränsningar” av rättigheter har vi i själva verket missuppfattat rättighetens egentliga innebörd.

När man talar om skyldigheter i ett naturrättsligt sammanhang är det värt att uppmärksamma att alla rättigheter rymmer ett etiskt/moraliskt anspråk på omgivningen. Ju mer hotade en persons rättigheter är, desto större blir dennes anspråk på oss andra att säkra hennes rätt. Naturrätten är motsatsen till ”djungelns lag”. Rätten till liv innefattar inte bara en s k negativ rätt, ”rätten att inte dödas”, utan implicerar en skyldighet för omgivningen att efter förmåga hjälpa vederbörande att realisera denna rättighet. Ett exempel: Herr N:s naturliga rätt till liv innebär självklart en skyldighet för mig att inte dränka honom, men inte bara det. Hans rättighet innefattar också en skyldighet för mig och andra att efter förmåga (närhet till platsen, simkunnighet, tillgång till livboj etc) hindra att han drunknar, om olyckan är framme. Vissa liberala rättighetsideologier tenderar att instämma i det första men glömma det andra, vilket beror på en bristande insikt om människans sociala natur – samhällslivet är till för ömsesidigt stöd – vilket i sin tur försvagar förståelsen av våra skyldigheter.

## 2. 5. Det goda och det onda

Efter att vi i korthet har studerat våra rättigheter och skyldigheter i ett naturrättsligt perspektiv infinner sig frågan: Hur vet vi detta? Vi har tidigare nämnt den ontologiska s k identitetslagen: Allting är det det är. Denna bygger på det första vi uppfattar av verkligheten över huvud taget, nämligen varat – att saker och ting är. Härav följer vår förmåga att skilja på varat och icke-varat, varav följer att samma sak inte samtidigt kan bejakas och förnekas. En sak kan inte samtidigt och i samma bemärkelse både vara och icke-vara. På samma sätt är det goda det första som uppfattas av vårt praktiska förnuft, d v s förnuft såsom inriktat på handling. Det – ontologiskt – goda är det som alla våra handlingar syftar till.

Alla mänskliga handlingar, från att halvt omedvetet klia sig på näsan till att likt Stalin beordra utrotning av kulaker, är handlingar som åsyftar något som för den handlande framstår som

gott. Även den som gör något ont tror sig därmed kunna uppnå något som i någon bemärkelse är gott! Alla handlingar – även onda sådana – görs, som det heter ”under det godas aspekt”. Antingen tror man att handlingen är god fast den i verkligheten inte är det, eller så gör man något man tror är, eller som i verkligheten är, ont i syfte att nå något gott. Det är omöjligt att i egentlig mening vilja det onda.

Vi kan här efter göra en fundamental observation angående hur vårt praktiska förnuft faktiskt fungerar, vilken i sin tur leder till en viktig fråga:

1. Vårt praktiska förnuft opererar faktiskt på basis av en distinktion mellan gott och ont. Detta leder till naturrättens och det etiska handlandets grundläggande princip: Det goda bör göras och eftersträvas, och det onda undvikas. Denna grundprincip är en operativ princip i det praktiska förnuftet hos varje normal människa.

2. Denna princip motiverar emellertid en fråga som den själv inte besvarar, en fråga som läsaren eventuellt ställde när han läste exemplet om kulaklassen ovan: Vad är då i verkligheten gott?

Vad som är gott kan ses ur två aspekter: ontologiskt gott och moraliskt gott. Vi skall först diskutera vad som är gott i ontologisk bemärkelse. Tidigare har konstaterats att det första vi uppfattar av verkligheten är att den är, samt, enligt identitetslagen, att allting är det det är. Det goda i ontologisk bemärkelse, ordets grundläggande betydelse, korresponderar till varat: Allting är gott i den mån det är det det är, d v s existerar i enlighet med sin natur. Ett exempel: Det hör till en människas natur att kunna se. Att kunna se är för människan något gott, en s k ontologisk perfektion. Att inte kunna se däremot är för människan något ont, en s k ontologisk privation: en frånvaro av något som borde finnas där. Så är naturligtvis inte fallet med frånvaro av synförmåga hos en gran: Det ligger inte i granens natur att kunna se. Frånvaron av synförmåga är då inget ont hos en gran. Däremot vore det något ontologiskt ont om en gran saknade barr.

Allting strävar naturligt efter ontologisk perfektion, d v s att existera i enlighet med sin natur. Man brukar tala om naturliga (vår varelse efter sin natur) inklinationer till det goda. En hungrig älg söker mat, eftersom hunger signalerar en privation, brist på näring, som om den pågår för länge leder till att älgen upphör att vara, d v s dör. Vi människor har – till följd av vår biokemiska konstitution – vissa inklinationer gemensamma med däggdjuren, såsom självbevarelsedrift, sexualitet och omsorg om vår avkomma. Då människan emellertid är en helhet av kropp och själ och till sin natur rationell har hon dessutom specifikt egna inklinationer såsom törst efter kunskap och sanning. Däggdjuren följer instinktivt sina inklinationer vad avser att leva i enlighet med sin natur – så är emellertid inte riktigt fallet med oss människor.

Det som följer härnäst är mycket viktigt. Som personer är vi människor till vår natur rationella och utrustade med fri vilja – inte instinktsstyrda eller determinerade i vårt handlande. Vi måste – i våra i förnuftet grundade och medvetet valda handlingar – själva styra vårt handlande så det är i enlighet med vår mänskliga natur. Vårt förnuft kan, inriktat på handlingar, skilja mellan gott och ont, och vi kan genom förnuftet nå insikt om vad som är gott, d v s vad vi är och vad som möjliggör att vi kan leva i enlighet med vår natur. Människan är en helhet av kropp och själsförmögenheter, och det finns ingen ”motsatsställning”, s k dualism, mellan dessa. I verkligheten är de inte åtskilda. Distinktionen mellan kropp och själ är endast en rationell distinktion som underlättar vår förståelse av oss själva.

Vi har tidigare konstaterat att det är vår rationella natur och därmed sammanhängande fria vilja och ansvarighet som gör oss till ”etiskt kompetenta” varelser och subjekt för rättigheter och skyldigheter. Vår moralitet hänger alltså ihop med vårt förnuft. Det är därför väsentligt att

understryka att naturrätten är en morallag, inte en "naturlag" i gängse bemärkelse. Ovan nämnde vi de "naturliga inklinationer". Det är viktigt att se att det inte är dessa i sig som på något "prerationellt" plan konstituerar naturrätten. Naturrätten konstitueras när vårt förnuft tar dessa inklinationer till sig och därav begriper vad som är ontologiskt gott för människan. Inklinationer är alltså inte i sig en moralisk norm utan en kunskapskälla för förnuftets identifikation av den moraliska normen, d v s naturrätten, på samma sätt som våra övriga insikter om människans natur är det.

Vad är då moraliskt gott? Vi har ovan diskuterat ontologiskt gott såsom perfektioner av vårt "varande" i enlighet med vår natur, och ontologiskt ont som privationer, brister på något som borde finnas där. Observera alltså att ont egentligen inte är något i sig utan en brist på något gott. Vad som är ontologiskt gott utgör måttet på vad som är moraliskt gott. En i sig moraliskt god handling är en avsiktlig handling som medför något ontologiskt gott hos den som handlar och den som handlingen avser. Ett exempel: Avsaknad av synförmåga är en privation, något ont, hos en människa. Om någon hjälper den handikappade att få/återfå synen, t ex genom att utföra en starroperation på vederbörande, så har han/hon alltså gjort något moraliskt gott. Det gäller i detta sammanhang att komma ihåg den s k totalitetsprincipen: att människan är en enhet, ett subjekt. Att operera bort blindtarmen på en person med blindtarmsinflammation är gott för personen även om det innebär förlust av en kroppsdel. En avsiktlig handling är i sig moraliskt ond om den medför något ontologiskt ont hos den som utför den eller den som handlingen avser. Ex: Om man avsiktligt berövar en oskyldig människa livet.

Det bör uppmärksammas att en moraliskt ond handling alltid implicerar en brist, något ontologiskt ont, hos den som utför den, i så måtto att en omoralisk handling inte är en fullt mänsklig handling. Därför är en moraliskt ond handling alltid moraliskt ond även visavi den som utför den. En viktig faktor i detta sammanhang är den agerandes avsikt eller intention. Om intentionen är felaktig uppstår det moraliskt onda hos den handlande redan innan gärningen är utförd. Även omständigheterna kring handlingen är av avgörande betydelse för om en handling är i enlighet med naturrätten eller inte. Detta ger de tre kriterier Thomas av Aquino anger för bedömningen av en handlingens moralitet:

1. Är handlingen god i sig? (Det ontologiska perspektivet.)
2. Utförs den med rätt intention?
3. Är omständigheterna de rätta?

Exempel: Herr X ger Herr Y ett äpple.

Handlingen är i sig god, i motsats exempelvis till att stjäla ett äpple från Herr Y. Inget problem med 1.

Herr X ger äpplet till Herr Y i förhoppningen att denne är allergisk mot äpplen och skall ta skada. Problem med 2.

Äpplet tillhör i själva verket Herr Z. Herr X ger bort något som inte tillhör honom. Problem med 3.

Enligt Thomas av Aquino måste samtliga tre kriterier vara uppfyllda för att en handling skall vara moraliskt riktig, d v s i enlighet med naturrätten. Framför allt kanske det skall uppmärksammas att en riktig intention inte rättfärdigar en handling som i sig är ond. Det är aldrig tillåtet att göra något ont för att uppnå något gott. Ytterst är det ditt samvete som säger dig när du handlar rätt respektive fel i det enskilda fallet, d v s om du bryter mot den moraliska normen eller inte. Det måste emellertid uppmärksammas att samvetet självt inte är normen. Ditt samvete säger dig på basis av ditt förnuft och dina kunskaper hur du bör handla, och du är förpliktigad att följa det såsom din persons "högsta domstol". Men likt domstolen står samvetet under lagen: d v s naturrätten. I den mån man har bristande insikter i



naturrättens krav, vilket i värsta fall kan bero på att man avsiktligt undvikit att informera sig, sa kan samvetet ta miste. Alltså: i det enskilda fallet måste man följa sitt samvete såsom sista beslutsinstans, men det implicerar en skyldighet att informera sitt samvete, att s a s skaffa ett riktigt beslutsunderlag.

## 2. 6. Naturrättens giltighet

Att naturrätten gäller alltid och överallt, uppfattas av somliga som ett magstarkt påstående. Alla vet ju att det finns olika kulturer och samhällen med sina respektive specifika normer och lagar. Dessutom förändras ju samhällena och människornas villkor hela tiden. Vilken socialantropolog som helst kan berätta för dig att det som är ”rätt” i Säfte inte är ”rätt” i Timbuktu. Hur kan man då påstå att naturrätten gäller alltid och överallt? Därför att den grundar sig i människans natur, som är densamma i tid och rum. Detta är definitionsmässigt sant. Att en varelse är av mänsklig natur är själva definitionen på att den är en människa. Så länge det har funnits människor har naturrätten gällt, och den kommer att göra det så länge det finns människor.

Naturrättens innehåll konstitueras av den mänskliga personens grundläggande, ontologiska, goda. Vi når kännedom därom genom vårt förnuft och vår förmåga att skilja på gott och ont. I denna mening är naturrätten verkligen oföränderlig, statisk. Den kan – som det heter – aldrig helt ”utplånas ur människornas hjärtan”. Detta innebär inget förnekande av människans historicitet, att hon existerar i tiden. Men: hon är inte determinerad av sin tid och dess förhållanden. Människor är historiens subjekt och aktörer. Om människan vore determinerad av sin tid, vore det i själva verket omöjligt för henne att fälla värdeomdömen om sitt samhälle och att förändra det i avsikt att förbättra det. Det är uppenbart att så inte är fallet. Under människans vandring genom historien är naturrätten i verkligheten oföränderlig i sitt ontologiska element och i sina grundläggande principer och bud, men detta utesluter inte all förändring. Ett sådant moment är förändringen av våra teoretiska insikter i naturrätten.

Att insikt i naturrätten nås med förnuftet, innebär naturligtvis inte att alla människor har en fullständig insikt om dess totala innebörd. Vi kan alla skilja på gott och ont, men för att veta vad som verkligen är gott och ont krävs ett intellektuellt arbete utfört av konkreta personer, ett arbete som växer i paritet med komplexiteten i frågan man ställs inför. Ett exempel: De flesta normala människor torde kunna identifiera att liv är något fundamentalt gott för människan och följaktligen att dråp är fel, liksom att rätten till liv innefattar en rätt till nödvärn. En fråga av väsentligt större komplexitet är vad denna rätt till nödvärn har för implikationer vad avser en stats rätt till ”kollektivt nödvärn”, d v s ett militärt försvar.

Moralfilosofiskt arbete stimuleras ofta av den konkreta historiska situationen. Den klassiska antikens mångkulturella men likväl tätt sammanvävda värld – t ex inom ramen för det romerska imperiet – gav viktiga impulser till sökandet av vad som är allmängiltigt rätt eller fel oberoende av variationerna i språk, kultur och etnicitet. På detta sätt kan specifika framsteg göras i en viss tid eller kulturkrets vad avser naturrättens innebörd i enskildheter och systematisk framställning. I den mån ett sådant framsteg verkligen är ett framsteg, d v s om en viss tankegång eller slutsats om naturrätten är sann, stämmer med verklighetens ontologiska struktur, så är detta resultat naturligtvis allmängiltigt i sig och utgör ett bidrag till den samlade insikten i naturrätten. Olika vetenskapliga framsteg stimulerar också till insikter om naturrättens innebörd i enskildheter. T ex har atomklyvning och genteknologi stimulerat reflexion kring, och bedömningar av, huruvida bruk av kärnvapen och genetiska experiment på mänskliga embryon är förenligt med naturrätten. Ehuru självklart bör det ändå uppmärksammas, att på samma sätt som våra insikter i naturrätten kan växa till följd av

stimulans från konkreta historiska situationer och filosofiskt arbete, så kan vi också tappa insikter om naturrätten som vi en gång haft. Vi kan också uppsåtligen hindras från att ta del av sådana insikter. Förbud mot böcker med naturrättsligt innehåll har t ex varit mycket vanligt i totalitära stater, såväl historiskt som i vår egen tid. Insikten om att vi kan tappa vunna kunskaper understryker vikten av att dessa förs vidare – traderas – i hem och skola.

Vi har nu konstaterat förändringar i teoretiska insikter som ett dynamiskt element vad avser den i sig oföränderliga naturrätten. Ett annat sådant dynamiskt element, som berördes kort i samband med våra naturliga rättigheter, är att naturrättens innehåll kan förverkligas på olika sätt i olika samhällen. Ett exempel: Människan har en naturlig rätt till enskild egendom, dvs de materiella tillgångar hon – och dem hon i förekommande fall ansvarar för, t ex sina barn – behöver för sin försörjning och människovärdiga livsföring. Det säger sig självt att den konkreta tillämpningen av denna rättighet skiljer sig mellan olika samhällen utan att denna variation behöver implicera ett brott mot naturrätten. I ett jordbrukarsamhälle är den enskildes rätt att äga jord av central betydelse. I en nomadiserande jakt- och samlarkultur saknar däremot enskilt jordäggande helt innebörd, medan respekten för rätten att äga jaktredskap och kanske hästar är av central betydelse. I båda fallen respekteras rätten till privat egendom, här närmare bestämt till produktionsmedel.

Om den ovan nämnda socialantropologen i stället för att identifiera skillnader i etik och rättsuppfattning mellan olika samhällen ägnade lite uppmärksamhet åt likheterna skulle det bli uppenbart att dessa överväger. I vilka kulturer anses stöld, bedrägeri, lögn, feghet eller barnamord som något berömvärdt? Om man studerar den etiska undervisningen hos de stora filosofiska och religiösa traditionerna i världen så är det påfallande i hur hög grad naturrätten så att säga ”lyser igenom”. Författaren C S Lewis har förtjänstfullt belyst detta i sin bok ”The abolition of Man”. Naturrättens allmängiltighet är den huvudsakliga orsaken till att världssamfundet åtminstone kunnat samla sig till en läpparnas bekännelse till människans naturliga rättigheter så som de uttrycks i t ex FN:s universella förklaring om de mänskliga rättigheterna. Naturrätten är basen för all internationell rätt, eller folkrätt. Detta begrepp härrör från romarnas ”ius gentium”, folkens rätt, varmed förstods naturrätten såsom den faktiskt tillämpades av folken, dvs ett ”mellansteg” mellan naturrätt och statlig lagstiftning. I dag ges ibland begreppet folkrätt en annan innebörd, nämligen internationell rätt som tillkommit genom avtal mellan stater. Även denna syn är dock beroende av naturrätten, eftersom den förutsätter erkännande av åtminstone en naturrättslig princip, nämligen att avtal är till för att hållas – pacta sunt servanda. Respekten för människans naturliga rättigheter och deras rätta innebörd är avhängig en levande naturrättstradition. De hotas därför av såväl totalitära ideologier som av modern västerländsk värderelativism.

Ett av de vanligaste hindren för människor att klart se naturrättens innebörd är sk etnocentrism, dvs en fixering vid den egna gruppen och dess kultur, varvid den tas som måttstock för rätt och fel. De värden man värnar om uppfattas inte som våra för att de är sanna utan som sanna för att de är våra. För att uttrycka det förenklat. Detta kan ske med viss bibehållen insikt om naturrättsliga bud, t ex du skall icke stjäla, men budets giltighet begränsas till den egna gruppen. De som tillhör andra grupper betraktas inte som etiska subjekt, inte som riktiga människor. Att stjäla hästar från någon som tillhör den egna stammen uppfattas som ett brott, men att stjäla hästar från en annan stam uppfattas som OK eller t o m meriterande. I vår tid har detta tänkande bidragit till förintelsen, apartheid, etnisk rensning och flyktingfientlighet.

Ett liknande fenomen som berörts tidigare är att sådan ”uteslutning ur mänskligheten” sker på annan grund än etnisk tillhörighet, t ex då förståndshandikappade, ofödda eller ålderssvaga förnekas sina naturliga rättigheter.

## 2. 7. Naturrätten och staternas lagstiftning

Respekten för, och upprätthållandet av, naturrätten är en förutsättning för att alla människor i samhället skall kunna leva ett människovärdigt liv. Staten är till för människorna – inte människorna för staten – och den har en specifik uppgift i samhället, nämligen att värna det gemensamma bästa, d v s en politisk och rättslig ordning och ett socialt och ekonomiskt sammanhang som ger alla samhällsmedlemmar och deras grupper optimala förutsättningar att leva ett människovärdigt liv, ett liv i enlighet med deras mänskliga natur, och att fullgöra sina uppgifter. Det gemensamma bästa är alltså inte ”det som är bäst för flertalet”, ej heller ”det allmännas bästa”. Det mest centrala i statens uppgift är att respektera och värna människornas naturliga rättigheter och att uppfordra dem att fullgöra sina naturliga skyldigheter.

Den statliga lagstiftningen, också kallad den ”positiva” rätten, måste alltså basera sig på naturrätten. Den måste själv respektera naturrätten, d v s erkänna människans naturliga rättigheter och inte själv bryta mot dem, men den måste också värna dessa rättigheter, d v s förbjuda och i förekommande fall straffrättsligt beivra brott mot dem. Detta värnande har inte bara en passiv, eller negativ, sida utan också en positiv, t ex genom social trygghetslagstiftning som, nota bene, givetvis i sig måste vara i enlighet med naturrätten, t ex respektera föräldrars rätt att vårda och uppfostra sina egna barn.

Observera att när man säger att lagstiftningen måste basera sig på naturrätten så får detta inte uppfattas naivistiskt, som att lagboken skulle vara en fotostatkopia på en handbok i naturrätt. Naturrätten i sig säger att den måste realiseras i ett givet konkret samhälle i beaktande av dess specifika förutsättningar. Ett exempel: Den naturliga rätten till yttrandefrihet innefattar ingen ”rätt” att sprida lögn. En naturlig rättighet syftar alltid på något gott. Nu är det så att vi människor kan ta miste på vad som är sant eller falskt, och staten har förvisso, styrd av människor som den är, inget försteg i denna del. Den har ingen ”privilegierad information” om vad som är sant eller falskt. Det innebär att en konkret yttrandefrihetslagstiftning som försöker lagstifta mot osanna tidningsartiklar eller radioinslag löper stor risk, även med de ärligaste uppsåt, att degenerera till en ren åsiktspolis.

Lagen skulle riskera att bli ett hot mot den naturliga rättighet den var avsedd att skydda. För att undvika ett större ont – inte av något annat skäl – kan staten här vara föranledd att tolerera – inte acceptera – ett mindre ont. Denna typ av tolerans har naturligtvis ett ”golv” under vilket den inte är acceptabel. Detta golv går där ytterligare tolerans i lagstiftningen skulle innebära att konkreta personer åsamkades en kränkning av deras naturliga rättigheter. Ett sådant exempel vad avser yttrandefrihet är skildringar av sexuella övergrepp på barn, mot vilka naturrätten otvetydigt kräver förbud.

Det bör här uppmärksammas att stora delar av lagstiftningen är naturrättsligt neutral och av teknisk/praktisk karaktär, t ex huruvida vi skall ha höger- eller vänstertrafik, eller vilken spårvidd vi skall ha på våra järnvägar.

Lagstiftning kan strida mot naturrätten på i princip två sätt: Antingen genom att påbjuda något som strider mot naturrätten, t ex en lag som ålägger läkare att utföra aktiv dödshjälp, eller genom att underlåta att t ex i lagen skydda någons naturliga rättigheter, t ex genom en lag som allmänt tillåter s k aktiv dödshjälp.

Thomas av Aquino understryker att en lag som strider mot naturrätten ”egentligen inte äger en riktig lags beskaffenhet, utan snarare är en form av våld”. Sådana lagar förpliktigar inte till efterföljd – i vissa fall har man en moralisk skyldighet att trotsa dem. Om en lag däremot är i enlighet med naturrätten är den moraliskt bindande för samvetet: vi är som samhällsmedlemmar förpliktigade att följa den.

Det är av ovanstående uppenbart att det finns ett samband mellan etik och lag, mellan

naturrätt och positiv lag, varvid den första är normerande för den senare. Detta förnekas av rättspositivismen, en tankeströmning som genom den s k Uppsalaskolan varit rådande i Sverige under lejonparten av 1900-talet. Rättspositivismen återfinns hos rättsfilosofier i olika delar av världen och kan härledas till bland annat den på 1200-talet verksamme filosofen Marsilius av Padua. Karakteristiskt för vår tids rättspositivism är att den uppfattar etik som något helt subjektivt och känslomässigt, varav följer att etiken inte är normerande visavi den positiva lagen. Rättspositivisterna menar att den enda ”rätt” som finns är den som faktiskt uttrycks i konkret lagstiftning. Denna lagstiftning ses i sin tur helt enkelt som ett utflöde av de i samhället rådande maktförhållandena, d v s en sorts byråkratisk variant av djungelns lag. Ytterligare några saker kännetecknar rättspositivismen:

a) Det existerar inte någon naturrätt och följaktligen har människan inga naturliga mänskliga rättigheter. I den mån rättspositivister talar om rättigheter avses närmast det som förr kallades privilegier, d v s ”förmåner” utdelade av staten efter eget skön.

b) Lagen skall inte utformas på basis av vad som är rätt, utan det är rätt, som lagen ger uttryck för. Oavsett vad detta är. Detta märks bland annat i synen på den s k legalitetsprincipen. Denna princip har sitt upphov i den romerska rätten där den uttrycktes ”nulla poena sine lege” – inget straff utan lag. Innebörden är att ingen skall kunna straffas för ett brott, som inte var förbjudet i lag när det begicks. Detta är en ur rättssäkerhetssynpunkt viktig princip. Problemet är att rättspositivisterna inte erkänner naturrätten som lag i detta sammanhang. Ett exempel: I Hitlertyskland fanns inget lagförbud mot massmord på judar. Därför var många rättspositivister upprörda av Nürnbergrättegångarna – nazipamparna hade ju inte brutit mot lagen! Den domstol som upprättades i Nürnberg baserade sig direkt på naturrätten när den etablerade begreppet brott mot mänskligheten, och höll naziledarna som ansvariga för sina handlingar, även då dessa inte varit förbjudna i tysk lag.

Lagens bindande verkan beror enligt rättspositivismen inte alls på att vårt förnuft förstår den som rätt och riktig, och därigenom moraliskt förpliktigande för vårt samvete, utan den binder enbart genom repression, d v s hotet om bestraffning vid överträdelse. Ungefär som när man dresserar en hund. I andra änden av systemet stimulerar detta en attityd av att allt är OK så länge man inte åker fast.

Åtminstone svensk rättspositivism anger ibland som skäl för laglydnad att lagen är stiftad i demokratiska former. Detta förutsätter emellertid ett etiskt värde i den demokratiska beslutsformen, vilket också föreligger. Problemet för rättspositivisterna är att deras utgångspunkt är just avfärdandet av etiken såsom varande fördomar, känslor och subjektivism. Cirkelresonemanget är manifest. Det kan inte nog understrykas att rättspositivismen i alla dess varianter är helt oförenlig med människans inneboende naturliga rättigheter.

Det bör uppmärksammas att även i ett land vars konstitution helt eller delvis erkänner de naturliga rättigheterna skapar rättspositivistiskt drillade jurister problem, eftersom de saknar professionell rättsfilosofisk kompetens för att förstå den egentliga innebörden i de konstitutionellt erkända rättigheterna.

## **2. 8. Upplysningen och naturtillståndet**

Det är ett beklagligt faktum att när man någon gång ser en referens till naturrätten i svensk politisk-filosofisk litteratur, så är det egentligen inte naturrätten som avses, utan upplysningstida idéer om rättigheter härledda ur ”individen i hennes naturtillstånd”, d v s sådan hon var ”före” alla samhällen. Detta är ren fiktion, eftersom människan – på grund av sin sociala natur – alltid varit en samhällsvarelse, och alltid levt i, om än aldrig så

rudimentära, samhällen. Dessa upplysningstida idéer har allvarliga brister vad avser uppfattningen av människans rättigheter. Den första bristen är grundvalen. Det tänkta naturtillståndet var på t ex Hobbes och Rousseau grundar sina resonemang är inte verkligt, d v s det har aldrig funnits. Därför är resonemang om rättigheter baserade på denna grund utan bas i verkligheten, d v s grundlösa. Den andra bristen är att föreställningen om individen i ett naturtillstånd är just helt individfixerad. Detta medför att de verkliga naturliga rättigheter som hänger ihop med människans sociala natur, t ex rätten att ingå äktenskap och bilda familj samt rätten att bilda och vara med i föreningar, helt osynliggörs i dessa teorier.

Det är ett historiskt faktum att när man vid franska revolutionen 1789 antog en deklaration om de mänskliga rättigheterna fanns dessa rättigheter inte med. Den tredje bristen är att man föreställde sig att samhället och staten – mellan dessa gjordes ingen distinktion – uppstod då individerna i naturtillståndet enades om ett ”samhällskontrakt”, varvid de överlämnade makten till den så konstituerade staten. Felaktigheterna i dessa s k samhällskontraktsteorier – t ex att några samhällskontrakt aldrig ingåtts och att de även som fiktion förutsätter ett existerande samhälle för att kunna ingås – är legio. Vi skall här bara konstatera att dessa teorier uteslutande ser rättigheter i perspektivet individ–stat. Rättigheter här är inte något man har i samhället utan mot staten. Mänskliga rättigheter glider över i medborgerliga rättigheter. Utifrån ett naturrättsligt perspektiv har staten en förpliktelse att erkänna och värna de mänskliga rättigheterna, vilket dels sker genom regler för hur staten får bete sig mot samhällsmedlemmarna, men också genom att via t ex straffrätten upprätthålla de mänskliga rättigheterna i umgänget mellan samhällsmedborgarna – inte bara mellan individen och staten.

I den upplysningstida varianten reduceras rättigheterna till att endast gälla gentemot staten, och det är endast dessa medborgerliga rättigheter som ges konstitutionella uttryck. Den naturliga rätten till liv har reducerats till ”rätten att inte dödas av staten”. Ett exempel: Den svenska grundlagen är kraftigt påverkad av det upplysningstida synsättet. Detta syns i att den inte erkänner varje människas naturliga rätt till liv. Ett tillräckligt rättighetskydd anses finnas genom att regeringsformen förbjuder dödsstraff och tortyr. Däremot vore det helt i enlighet med svensk grundlag att t ex avkriminalisera mord! Det är ju inte staten som står för dödandet.

### **3 . EFTERORD**

Härmed avslutas dessa introducerande essäer rörande ett par för internationell kristdemokrati centrala begrepp. Alla läsare välkomnas att höra av sig till författaren med synpunkter och kritik – för att det politisk-filosofiska samtalet skall bli fruktbart måste det ju föras!

## TIPS FÖR VIDARE LÄSNING

En bra introduktion till begreppet person finns i  
Anders Piltz: *Mellan ängel och best*, Alfabet, Falun 1991.

Till den kristna personalismens klassiker hör flera böcker av  
Jacques Maritain, t ex *Christianity and Democracy & The Rights of Man and Natural Law*,  
Ignatius, San Francisco 1986 och *The Person and The Common Good*, University of Notre  
Dame, Notre Dame, Indiana 1985.

För den som föredrar tyska är  
Josef Hoffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kvelaer 1983, ett utmärkt val.

Den som är intresserad av grundläggande fackfilosofiska spörsmål av relevans för naturrätten,  
t ex kunskapsteoretiska och ontologiska frågor, gör klokt i att välja bland följande titlar:

Tomas Alvira, Luis Clavell, Tomas Melendo, *Metaphysics*, Sinag-Tala Publishers, Manila  
1991

Joseph M de Torre: *Christian Philosophy*, Vera-Reyes, Manila 1980

Peter Kreeft (red), *A Summa of the Summa*, Ignatius, San Francisco 1992

Ralph McInerny, *A First Glance at Sf. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame, Notre  
Dame, Indiana 1990

Bra allmänna verk om naturrätten är:

Peter Bristow, *The Moral Dignity of Man*, Four Courts Press, Dublin 1993

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1992

Robert John Henle(red), *The Treatise on Law*, Notre Dame, Notre Dame, Indiana 1990

Jacques Maritain, *Moral Philosophy*, Magi Books, Albany, New York 1990 (nytryck), samt  
*The Man and The State*, Phoenix, Chicago 1951

Thomas J. Higgins, *Man as Man : The Science and Art of Ethics*, Tan, Rockford, Illinois 1992  
(nytryck)

Bra om etiska frågor i samhället och i den enskildes liv:

Peter Kreeft, *Making Choices*, Ann Arbor, Michigan 1990, samt *Back to Virtue*, Ignatius, San  
Francisco 1992

En hyfsad introduktion till St Thomas filosofi och den thomistiska traditionen, inkluderande  
kritiska essäer, är:

Paul E. Sigmund (red), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Norton, New York 1988

En givande introduktion till naturrättstänkandet under antiken finns i otaliga översättningar till  
moderna språk av Ciceros verk om lagarna:

Marcus Tullius Cicero, *De Legibus*, speciellt Liber Primus, kap. VXIX. Särskilt stimulerande är dennes kritik av det nyttomoraliska tänkandet. Intet nytt under solen!

Vill man göra en djupdykning i frågorna om naturrättens roll i kristen etik, kan den som vågar ta sig an Johannes Paulus II:s rundskrivelser om moralfrågor,

*Veritatis Splendor*, Città del Vaticano 1994, samt *Evangelium Vitae*, Città del Vaticano 1995, som finns på de flesta moderna språk.



## APPENDIX: Naturrätten och kristendomen

Ett avsnitt med denna rubrik kan verka förvånande i en skrift om politisk filosofi. men det är i själva verket väl motiverat av huvudsakligen två skäl. Det första skälet är att det i Sverige är en utbredd uppfattning att man för att kunna omfatta naturrätten med bibehållen intellektuell hederlighet måste omfatta vissa kristna trossatser (vilket somliga anser i sig strider mot intellektuell hederlighet!). Det andra skälet är att vissa kristna anser det vara något skumt – ”icke-biblskt” med naturrätten och det naturrättsliga sättet att diskutera etiska frågor. Båda synsätten är felaktiga. vilket i och för sig borde ha framgått av allt vad som sagts ovan.

Det finns dock anledning att närmare belysa naturrättens förhållande till kristendomen, för att undanröja vidare missförstånd.

En bra utgångspunkt är Paulus brev till Romarna 2:15. vari denne konstaterar om ”hedningarna” att ... om de av naturen fullgör lagens krav, då är de sin egen lag, fast de saknar lagen. Därmed visar de att det som lagen kräver är skrivet i deras hjärtan; om det vittnar också deras samvete...” Med stöd av detta har huvudfåran inom kristen tradition alltid hävdats:

1. Att förutsättningarna för ett rätt handlande är inneboende i människan – ”i deras hjärtan” - oavsett tro.
2. Att det finns en morallag som vi kan känna till ”av naturen”.
3. Att vårt samvete talar om för oss när vi följer respektive bryter mot denna lag. Romarbrevet 2:15 rymmer alltså en deskriptiv och en, för kristna, normativ del:

1. Man kan känna till och följa den naturliga morallagen utan att känna till eller bekänna kristen tro – eller, för den delen, någon religiös tro.
2. Det är en kristen lärosats att det förhåller sig på detta sätt. Thomas av Aquino förklarar detta på så sätt att det egentligen bara finns en lag: Den eviga lagen. Detta är Guds egen lag så att säga ”nedlagd” i skapelsen, i tingens och varelsernas natur. Den eviga lagen innefattar alltså hela ”skapelseordningen”, om vi får uttrycka det så, d v s den objektiva verkligheten såsom den faktiskt är beskaffad, varav morallagen är en del. Om denna morallag kan vi människor nå kunskap på två olika sätt. En väg till kunskap är ”uppenbarelsen”, d v s Guds direkta tilltal till människorna, t ex genom Bibelns etiska undervisning. Detta kallar Thomas Den gudomliga lagen. En annan väg till kunskap är genom det mänskliga förnuftet ”stående på egna ben”, d v s Den naturliga lagen, naturrätten.

Naturrätten är alltså enligt Thomas den rationella varelsens delaktighet som sådan i den eviga lagen. Ett exempel: Dekalogens bud, överlämnandet av buden till Moses på Sinai är ett bra exempel på den gudomliga lagen: kunskap om Den eviga lagen direkt kommunicerad från Gud till människorna.

Men var det nyheter? Självfallet inte. Det var en påminnelse om något folket egentligen redan visste men ”glömt” eller ignorerat. Dekalogen är inget arbiträrt diktat av en övervärldslig diktator, utan en sammanfattning av morallagens grundläggande bud som alla kan känna till naturrättsligt, d v s genom förnuftet och samvetet, och som också återfinnes, en del här och en del där, i andra religiösa och filosofiska traditioner är den s k judisk-kristna.

Så ser alltså den kristna traditionen på saken. Den icke-kristne bortser naturligtvis efter behag från resonemangen om den gudomliga lagen och kan likväl med bibehållen intellektuell och moralisk heder hålla naturrätten för sann, d v s som genuina moralfilosofiska insikter. Kanske ser han det den kristne uppfattar som den gudomliga lagen som en viss kulturkrets eget sätt att uttrycka allmängiltiga naturrättsliga insikter!