

”Sex är ingen smörgås” – värdighet, självbestämmande och rätten till njutning

Jon Wittrock

Denna text diskuterar idén om en mänsklig rättighet till njutning och analyserar om en sådan är möjlig och önskvärd, med hänvisning till analyser av värdighet och autonomi samt diskussioner inom medicinsk etik och moralfilosofi. För att förstå hur en rättighet till njutning skulle kunna fungera och i vilken utsträckning den skulle kunna vara förenlig med mänskliga rättigheter, behöver vi dock först reda ut vad mänskliga rättigheter i grunden syftar till och vilka möjligheter och begränsningar detta medför gällande möjliga konkreta åtgärder. Textens syfte är därmed dels att föreslå en filosofisk tolkning av vad de mänskliga rättigheterna egentligen avser värna, dels att tillämpa denna tolkning på en samtida diskussion om en rätt till sexuell njutning. Min huvudsakliga ambition är dock inte att föreslå konkreta åtgärder, utan att tillhandahålla en karta för att förstå avvägningar och prioriteringar gällande mänskliga rättigheter i allmänhet, samt en potentiell rätt till njutning i synnerhet, som en utgångspunkt för vidare diskussioner.

Avsnitten Varför mänskliga rättigheter och värdighetens mångtydighet och Vad rättigheterna värnar: den mångdimensionella autonomin fokuserar på vad de mänskliga rättigheterna ska värna. Därefter kommer två avsnitt, Kvantifieringsproblemet, tvångsproblemet och kärnautonomin och Sexuell uteslutning och potentiella åtgärder som tillämpar det föreslagna svaret på denna fråga, på diskussionen om rätten till njutning. Det avslutande avsnittet Slutsats: problem, strategier och åtgärder summerar hela analysen och föreslår en struktur för att diskutera möjliga konkreta åtgärder.

Varför mänskliga rättigheter och värdighetens mångtydighet

De mänskliga rättigheter vi har idag är rotade i de internationella och regionala ramverk som växte fram efter andra världskrigets slut. Deras syfte kanske därmed verkar självklart: att förhindra ett upprepande av de hemskheter som stater visade sig kapabla att utsätta människor för. Betraktar vi de rättigheter som listas i centrala dokument, som den allmänna förklaringen om de mänskliga rättigheterna, blir det dock tydligt att rättigheterna syftar till betydligt mer än att erbjuda ett minimalt skydd mot övergrepp och förföljelser. Exempelvis nämner artikel 23 rätten till arbete och skydd mot arbetslöshet, artikel 24 rätten till vila och fritid och artikel 26 rätten till utbildning som ”skall syfta till att utveckla personligheten till fullo...” (Roth, 2007, s. 230–231). Så vad är det egentligen de mänskliga rättigheterna ska värna? Frågan aktualiseras inte bara av nyfikenhet kring vad existerande rättigheter ytterst är till för, utan också när mer långtgående tolkningar av existerande rättigheter, eller till och med nya rättigheter, föreslås.

Ser vi återigen till den allmänna förklaringen verkar det finnas ett klart och tydligt svar. Artikel 1 anger att ”Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter.” (Roth, 2007, s. 226). Därtill nämner förklaringens ingress ”det inneboende värdet hos alla som tillhör människosläktet” samt ”den enskilda människans värdighet och värde.” (Roth, 2007, s. 225) Det verkar alltså primärt som att de mänskliga rättigheterna värnar människors värde och värdighet. Men vad betyder då det? Och är värde och värdighet samma sak, eller två olika saker? En viss förvirring uppstår eftersom den svenska versionen av förklaringen i ingressens inledning skriver om ”det inneboende värdet” samt ”den enskilda människans värdighet och värde”, medan den engelska versionen omtalar ”the inherent dignity” och ”the dignity and worth of the human person” (United Nations, u.å.). Engelskans *dignity* blir alltså omväxlande ”värde” och ”värdighet”, samtidigt som engelskans ”worth” blir ”värde”. I artikel 1 anger dock den svenska versionen återigen ”värde” där den engelska skriver ”dignity” (United Nations u.å.). Den rimligaste slutsatsen blir alltså att det primärt handlar om *dignity*, som här mestadels (men inte konsekvent) översätts till *värde*. I fortsättningen ska jag bortse från denna märkliga översättningspraxis och helt enkelt skriva om människans *värdighet*.

Har vi då genom att klara upp denna smärre begreppsförvirring besvarat frågan om vad de mänskliga rättigheterna ytterst värnar? Ja och nej, men mestadels nej. Ja, eftersom vi nog kan slå fast att det handlar om värdighet, men nej, eftersom det är minst sagt oklart vad *värdighet* egentligen betyder i den här kontexten.

I en filosofisk och idéhistorisk undersökning konstaterar Michael Rosen (2012) att värdigheten inte var ett centralt rättsligt begrepp före 1945, även om den nämndes i vissa fascistiska staters författningar. Ser vi längre tillbaka i historien kan vi konstatera att romarna under antiken använde värdigheten dels för att beteckna någonting allmänmänskligt – människans värdighet som överordnad djuren, dels för att referera till

hög social status eller ett värdigt, respektingivande beteende. Inom den kristna traditionen har det funnits olika tolkningar av värdigheten; en tolkning har inneburit att allting – ting, djur, människor – får sin värdighet genom att hålla sig till sin rätta plats i skapelsen. Under renässansen och tidigmodern tid lades större tonvikt vid den koppling mellan värdighet och autonomi, som skulle få sin mest inflytelserika företrädare i Immanuel Kant. (Rosen, 2012)

Kant använde ironiskt nog inte värdighetsbegreppet särskilt ofta, men hans sätt att tolka det har likväl utövat ett stort inflytande, inte minst på människorättsdiskursen. Enligt Kant var människans autonomi, hennes förmåga att agera moraliskt, av central betydelse. Det var den som förlänade henne en särskild värdighet som skilde henne från djur och ting. Människans autonomi ger henne, menar Kant, ett inneboende värde, som måste respekteras. Det är just denna tankefigur som blivit central för idén om mänskliga rättigheter. (Rosen, 2012)

Dessvärre är det fortfarande högst oklart vad värdigheten betyder när det gäller de mänskliga rättigheterna, inte minst eftersom begreppets historiska användning riskerar att leda oss helt fel när vi ska förstå vad det betyder idag (Waldron, 2013). Denna oklarhet har präglat många områden. Inom medicinsk etik märks förvirringen i de många olika förslag som framförts på vad värdighet kan betyda och som sträcker sig från triviala saker som att applådera på fel ställe under en konsert (förvisso kanske ”ovärdigt” men knappast något de mänskliga rättigheterna behöver skydda oss ifrån) till våldtäkt (Mann, 1998; Jacobson, 2009). Att värdighetsbegreppet kan tolkas radikalt olika av olika aktörer inom olika institutioner och stater (Antiel m.fl., 2012; Horn och Kerasidou, 2016) är alltså knappast förvånande. Flera forskare har reagerat på denna oklarhet med frustration, och föreslagit att värdighetsbegreppet är korkat eller onödigt och inte tillför något utöver vad som redan ryms i begreppet *autonomi* (Macklin, 2003; Rosen, 2012).

Oavsett vad värdigheten betyder, kan vi konstatera att den fyller två olika fundamentala funktioner i människorättsdiskurser. Värdigheten kan vara dels det som de mänskliga rättigheterna ska värna, dels det som rättfärdigar dem – deras ”moraliska källa” som Jürgen Habermas (2011, s. 16) uttryckt det. Notera att det här handlar om två skilda nivåer. Vi kan mycket väl tänka oss att rättigheterna värnar något annat än det som rättfärdigar dem. Om vi till exempel tror att det ytterst är Gud som vill att vi ska ha mänskliga rättigheter, kan detta innebära att rättigheterna visserligen ska värna vår autonomi, men bara till en viss gräns; om vi går emot Guds vilja (genom exempelvis abort eller aktiv dödshjälp) bör vår autonomi i så fall kanske begränsas (Genuis, 2016).

Låt oss skilja mellan dessa två nivåer av värdighetsbegreppet genom att helt enkelt kalla dem värdighet på nivå 1 och nivå 2. Värdigheten på nivå 1 – det som rättigheterna generellt syftar till att värna – menar jag kan trovärdigt tolkas i termer av autonomi. Men autonomin kan inte utan vidare rättfärdiga autonomin. Vi kan fortfarande fråga oss varför de mänskliga rättigheterna ska värna vår autonomi. Och det förblir oklart: ”we agree about the rights but on condition no one asks us why”, som Jacques Maritain uttryckte det (Glendon, 2002, s. 230). Med en cyniskt genomskådande blick misstänker

vi kanske att ett oklart värdighetsbegrepp ger politiska och institutionella aktörer ett stort handlingsutrymme att låtsas vara ense om någonting som aldrig behöver tydligt artikuleras, medan en alltför tydlig förståelse skulle riskera att blottlägga konflikter (Łuków, 2018, s. 319). En sådan tolkning av värdighetsbegreppet som rättfärdigande (nivå 2) innebär att det framför allt är ett strategiskt begrepp, en retorisk manöver som låter olika aktörer låtsas vara ense om ett grundläggande, gemensamt moraliskt rättfärdigande som egentligen inte finns och vars relation till andra centrala värden och begrepp aldrig tydligt artikuleras. Dessa antaganden illustreras i tabell 1.

Tabell 1. Värdighetens två nivåer.

Värdighetens två nivåer	Vad värdigheten betyder
Värdighet nivå 1: vad de mänskliga rättigheterna värnar	Alla (nu levande) ¹ människors autonomi
Värdighet nivå 2: värdigheten som de mänskliga rättigheternas rättfärdigande eller "moraliska källa"	Ett strategiskt begrepp vars oklarhet låter olika aktörer låtsas vara ense om ett grundläggande rättfärdigande som är så oklart att konflikter inte behöver tydligt artikuleras

I det följande lämnar jag värdigheten på nivå 2 därhän; jag tror inte det finns så mycket mer att säga om den. Möjligtvis kan vi argumentera kring hur de mänskliga rättigheterna borde rättfärdigas, men det är en separat diskussion (se t.ex. Taylor, 1999). I fortsättningen ska jag i stället fokusera på vad jag anser att rättigheterna faktiskt värnar i filosofisk mening, och vad detta kan få för betydelse när vi diskuterar möjliga nya rättigheter och konkreta åtgärder. Det vill säga inom vilka normativa filosofiska ramar sådana nya rättigheter måste hålla sig för att utformas analogt med existerande rättigheter, och hur de därmed kan struktureras inom dessa ramar när vi skisserar möjliga konkreta åtgärder som skulle kunna följa av dem.

Vad rättigheterna värnar – den mångdimensionella autonomi

En omfattande diskussion har förts om vad som normativt filosofiskt rättfärdigar de mänskliga rättigheterna. Diskussionen har pekat på möjliga grunder i pragmatiska och utilitaristiska argument, eller ett fokus på ett gott liv, eller åtminstone minimal säkerhet, eller tillfredsställandet av grundläggande mänskliga behov, eller frihet och autonomi (se t.ex. Nickel, 2007 eller Orend, 2002 för en överblick). I den här texten kommer jag att fokusera på och utveckla den ansats som betonar autonomins centrala roll, och min utgångspunkt kommer att vara att de mänskliga rättigheterna bör värna människors autonomi.

¹ För enkelhetens skull kan vi här bortse från diskussioner om döda samt eventuella framtida människors rättigheter.

Att mänskliga rättigheter syftar till att värna vår frihet eller autonomi är en tanke som framförts av flera forskare (se t.ex. Beyleveld och Brownsword, 2001; Griffin, 2008; Macklin, 2003; Rosen, 2012; Hofmann, 2020). Däremot skiftar synen på vad detta innebär. Vissa lägger fokus på en snäv syn på frihet och en minimalistisk syn på mänskliga rättigheter, medan andra betonar en bredare syn på självbestämmande. Jag kommer nu att presentera min egen syn på självbestämmande eller autonomi som mångdimensionell, genom att återropa och konstruera en syntes av begrepp om frihet och autonomi som förekommer inom politisk filosofi och forskning om mänskliga rättigheter.

Den förmodligen vanligaste och mest etablerade distinktionen gällande frihetsbegreppet inom politisk filosofi är uppdelningen i *negativ* och *positiv* frihet. Enkelt uttryckt innebär negativ frihet skydd mot hot och tvång, medan positiv frihet förstås som förmågan att leva som vi vill (Berlin, 2006). Vissa har tolkat de mänskliga rättigheterna som att de framför allt värnar vår negativa frihet (Ignatieff, 2001), men det verkar medföra en märkligt snäv, rentav missvisande, syn på vad rättigheterna faktiskt syftar till. Ta till exempel rätten till utbildning, som i Sverige faktiskt medför ett tvång (skolplikt). Samtidigt har rätten till utbildning som målsättning att tillhandahålla både möjligheter för människor att utbilda sig, samt att utveckla vissa centrala förmågor som de förhoppningsvis tillägnar sig under utbildningen och tar med sig därifrån. Möjligheter liksom förmågor kan båda sägas ligga inbäddade i den positiva frihetens löfte om att vi ska kunna leva som vi vill. Utan möjligheter att välja mellan och förmågor att kunna agera som vi vill, kan vi knappast leva de liv vi vill (något som betonats av bl.a. Martha Nussbaum, till exempel 2002 och 2009).

Detta verkar mer rimligt, men vi måste nog lägga till ytterligare en väsentlig aspekt för att få en bild av ett önskvärt självbestämmande. Våra val bör inte bara vara relativt fria och vi bör inte bara ha förmågan att agera och möjligheter att välja – våra val bör också vara genuina. Vad innebär då det? En aspekt rör tillgång till relevant information. Jag väljer inte att bli magsjuk om jag ovetandes äter dålig mat. Jag väljer inte att få karies om ingen talar om för mig att jag måste borsta tänderna. En annan aspekt rör frihet från tvång. Om jag tvingas göra någonting under pistolhot, är det knappast mitt genuina val.

Ytterligare en aspekt handlar om min förmåga att reflektera kring mina val och deras kort- och långsiktiga konsekvenser. Här har vi alltså en fjärde dimension av autonomi, som jag ska kalla *autenticitet* (se även till exempel Griffin, 2008, om *normative agency*). Autenticiteten, som kan sägas vara autonomins spjutspets eller högsta form, bygger på kriterier ur de föregående tre dimensionerna, det vill säga för att våra val ska vara genuina behöver vi (negativ) frihet från hot och tvång, möjligheter att välja mellan och att finna information, samt förmågan att tillägna oss information och reflektera kring våra önskingars ursprung och konsekvenser. Därmed har vi nått en bild av den mångdimensionella autonomi som bestående av fyra dimensioner: *frihet*, *förmåga*, *möjlighet*, samt *autenticitet*, där autenticiteten bygger på att kriterier ur alla de tre föregående dimensionerna är uppfyllda.

Det ska dock noteras att autonomi i min förståelse inte är en fråga enbart om antingen eller, utan i högsta grad om mer eller mindre. Antingen eller-teorier om

autonomi tenderar, som Schwartz (2004) påpekar, att antingen vara så krävande att de förbiser den autonomi människor faktiskt har, eller så minimalistiska att de inte rymmer en förståelse att autonomi kan utvecklas. Den faktiska autonomi är inte förbehållen maximalt fria och allvetande, hyperreflekterande ideala aktörer. Det innebär också att autenticiteten är ett *tröskelbegrepp*. Våra val kan vara mer eller mindre autentiska, beroende av hur mycket information vi har tillgång till, hur kapabla vi är att reflektera kring våra vals konsekvenser och hur fria vi är från oönskade ingrepp och påtryckningar från vår omgivning. Inom olika områden ställs olika krav för att ett val ska anses vara autentiskt; generellt gäller att beslut vars konsekvenser är uppenbart mycket allvarliga, att underkastas strängare krav på att vissa trösklar måste uppnås för att valet ska godkännas som autentiskt, något som blir särskilt aktuellt när det gäller frågor om liv eller död (se t.ex. Maung, 2021; Ratcliffe, 2020).

Ingen människa har tillgång till absolut tillförlitlig information om de kort- och långsiktiga konsekvenserna av sitt agerande, maximala förmågor att agera, eller en maximal uppsättning möjliga val. En maximal autenticitet är alltså omöjlig, men våra val kan likväl vara mer eller mindre autentiska: Om vi tvingas till något mot vår vilja, eller luras och manipuleras till någonting, är det knappast rimligt att hävda att detta var vad vi genuint ville. Ibland kan vi inte göra vad vi genuint vill, helt enkelt eftersom vi saknar förmågorna och möjligheterna att göra det, i värsta fall för att vi hålls inspärrade mot vår vilja och saknar såväl frihet som valmöjligheter, inklusive möjligheter att utveckla våra förmågor.

Vi måste slutligen också ha i åtanke att mänskliga rättigheter avser att värna viktiga saker. Det är så att säga vår väsentliga autonomi de ska värna, inte triviala aspekter av den. Vissa varnar för en *rättighetsinflation*, om de mänskliga rättigheterna inte förblir minimala (Nickel, 2007). Oavsett hur minimala eller omfattande vi tycker att rättigheterna bör vara, kan nog de flesta hålla med om att vi måste kunna ange goda skäl för att någonting är så viktigt att det bör skyddas med negativa eller positiva mänskliga rättigheter. Dessutom kan förslag på positiva rättigheter kollidera med andra människors negativa rättigheter. Så vilka problem skulle en mänsklig rättighet till njutning egentligen adressera och hur skulle den kunna göra det?

I de följande två avsnitten kommer jag att diskutera såväl svårigheter som möjligheter att adressera problem med *sexuell utslutning*, utifrån existerande forskning. Denna diskussion kommer sedan att ligga till grund för mitt förslag om en struktur för att kartlägga tänkbara konkreta åtgärder.

Kvantifieringsproblemet, tvångsproblemet och kärnautonomi

Uttrycket ”sex är ingen smörgås” har använts för att klargöra att sex inte kan delas och fördelas på samma sätt som materiella resurser (Solnit, 2015; Srinivasan, 2018). Ämnet

har aktualiserats i den offentliga debatten under senare år delvis i och med att så kallade ”incels”, som lever i ”ofrivilligt celibat”, har vuxit fram som en subkultur online (Krakowski, 2021) och kopplats till flera våldsdåd med dödlig utgång (Cottee, 2021). Men det finns också ett mer generellt samtida missnöje med dejtingappar och oförmågan som många upplever att hitta en seriös romantisk partner (Boyle, 2024; Hall, 2024).

Frågan om sexuell rättvisa och tillgången till sex har också debatterats av akademiker. Exempelvis jämförde ekonomen Robin Hansen (2018) i ett kontroversiellt blogginlägg materiell och sexuell ”fattigdom”, och väckte frågan hur dessa kan jämföras och om någonting kan göras för att hjälpa dem som lider brist på sex. Det finns även en diskussion bland forskare inom medicinsk etik, moralfilosofi och mänskliga rättigheter kring sexualitet och människor som lever med funktionsnedsättningar (Appel, 2010; Liberman, 2018, Danaher, 2020), samt en bredare diskussion om mänskliga rättigheter och förslaget till en mänsklig rättighet till njutning (Coleman m.fl., 2021).

Först dock en kortare anmärkning om begreppet njutning (eller *pleasure*, som är det ord som används inom internationella diskussioner på engelska). Njutning är ett begrepp som kan appliceras på många områden och involverar biologiska, känslomässiga och kognitiva aspekter. Jag kommer här att utgå från en debatt som fokuserar på sexuell njutning och till stor del förts inom ramen för medicinsk etik, även om det såklart går att föra liknande resonemang med utgångspunkt i andra definitioner av njutning och andra discipliner. Här avses dock enkelt uttryckt ”the overall enjoyment derived from sexual interaction” vilket inbegriper ”a myriad of positive feelings stemming from sexual stimulation...” (Reis m.fl., 2021, s. 495). Med andra ord: I den utsträckning vi uppskattar sexuella aktiviteter och dessa ger upphov till njutning och positiva känslor, kan detta vara relevant för en potentiell rätt till njutning. Samtidigt ser vi omedelbart att vissa tänkbara åtgärder tycks oförenliga med de mänskliga rättigheternas grundläggande normativa arkitektur: att till exempel tvinga människor att ha sexuella kontakter mot deras vilja, är inte acceptabelt inom denna. Att staten som vissa incels kräver (Aunspach och Kelly, 2020) helt enkelt ska fördela sexuella partner ungefär som den fördelar materiella resurser, är alltså uteslutet. Men vilket utrymme lämnar detta för andra tänkbara åtgärder?

Om vi ska diskutera sexualitet och distributiv rättvisa verkar vi inledningsvis stöta på två till synes oöverstigliga problem, som vi kan kalla kvantifieringsproblemet samt tvångsproblemet. Kvantifieringsproblemet innebär att vi saknar en uppenbar, kvantifierbar resurs att omfördela; om vissa människor lider av sexuell fattigdom eller nöd, är det oklart vad denna fattigdom består i. Handlar det till exempel om antal partner, eller frekvensen av sexuella aktiviteter? Och vilka aktiviteter handlar det egentligen om. Är ett samlag till exempel alltid mer värt än att masturbera? Är det mindre värt att kyssa någon jag älskar än att ha samlag med någon jag inte älskar?

Tvångsproblemet innebär att även om vi kunde lösa dessa problem, är det oklart i vilken utsträckning någon typ av omfördelning är möjlig eller önskvärd. Om vi fokuserar på antal partner, eller frekvensen av sexuella aktiviteter, verkar en omfördelning möjlig men inte önskvärd, eftersom sexualiteten berör en väsentlig del av vår autonomi, som är

särskilt nära knuten till centrum av vår självförståelse och upplevelse av oss själva, eller vad vi kanske kan kalla vår kärnautonomi (se t.ex. Archard, 2007: 387–393 för en spatial modell rörande våra intressens relativa vikt).

Även om det inte råder konsensus kring exakt vad som i moraliskt hänseende borde vara okränkbart, finns såväl juridiska som moraliska normer som förbjuder vissa typer av statliga interventioner. Detta innebär att vi inte rimligtvis kan ha en absolut, positiv rättighet till sexuellt umgänge, eftersom en sådan rättighet skulle kollidera med andra människors absoluta rättighet att vägra sexuellt umgänge. Fokuserar vi i stället på kvalitativa aspekter, såsom genuin kärlek eller attraktion, blir det ytterst osäkert om någon typ av omfördelning ens vore möjlig, även om vi kastade alla moraliska skrupler över bord. Vi kan inte tvinga en annan människa att vare sig älska oss eller vara attraherade av oss.

Att distributiv rättvisa fungerar bättre gällande materiella resurser än sociala och sexuella relationer beror på att pengar till stora delar kringgår kvantifierings- och tvångsproblemet. Att omfördela resurser genom beskattning medför visserligen ett tvång, men det är ett tvång som inte lika drastiskt och direkt berör väsentliga delar av vår autonomi. Vi har särskilda relationer till våra kroppar och intima processer som vi inte har till våra bankkonton, och där de förra är unika och till stor del oersättliga består de senare av utbytbara och alltmer fiktiva resurser. De flesta av oss skulle aldrig komma på tanken att be bankomaten ta ut *de där* tusen kronorna i stället för *de där andra* tusen kronorna – det finns ingen meningsfull skillnad mellan de virtuella kronor som visas i aggregerad form som pengasummor på skärmen. Varje krona är i ett kontantlöst samhälle helt identisk och utbytbar med varje annan krona, och även av dem som fortfarande håller sig med kontanter är det få som bryr sig om vilka mynt och sedlar de använder till olika saker. Den danska så kallade smyckeslagen väckte mycket uppmärksamhet just eftersom den berörde konkreta föremål som kan ha ett stort affektionsvärde eftersom vi upprättar särskilda relationer till dem, och inte ens den lagen tillät staten att beslagta vigselringar (Grönberg, 2016).

Om vi ger upp tanken på någon form av direkt omfördelning av partner eller sexuella aktiviteter kan vi dock inse att det finns andra vägar att adressera problem gällande vad vissa forskare kallar sexuell uteslutning (min översättning av engelskans *sexual exclusion*, se till exempel Danaher, 2020 och Liberman, 2022).

Sexuell uteslutning och potentiella åtgärder

Sexuell uteslutning kan bero på flera typer av faktorer, alltifrån personliga och psykologiska (t.ex. blyghet), till sociala och juridiska (t.ex. förbud mot homosexuella relationer) samt kanske också evolutionära faktorer som gör att vissa attribut ses som mer attraktiva än andra (Danaher, 2020). Sexuell uteslutning kan också ta sig flera olika uttryck, där det vi kanske först tänker på, bristen på sexuella relationer med andra människor, bara är ett; det kan

också handla om oförmåga att masturbera, eller bristen på det erkännande det kan innebära att inte bli bekräftad som en sexuell varelse (Lieberman, 2022).

Tidigare forskning har bland annat diskuterat problem kopplade till funktionsnedsättningar och fysiska samt sociala och mentala hinder, exempelvis svårigheten att inleda sexuella relationer på grund av boende i kontrollerade miljöer, tvång eller påtryckningar från anhöriga eller vårdare, brist på tid, information och privatliv och bristande stöd från partner (Benoit m.fl., 2023).

Som ett svar på sådana problem har olika mer eller mindre radikala förslag framförts. Appel (2010) argumenterar för att människor med funktionsnedsättningar som gör det mycket svårt att hitta frivilliga sexuella partners ska undantas förbud mot att köpa sex. Detta menar han följer från antagandet att sexuell njutning är en grundläggande rättighet. Di Nucci (2011) svarar dock att en positiv rätt till njutning kolliderar med andra människors universella rätt att vägra sexuellt umgänge och föreslår i stället ett system med frivilliga som kan möta otillfredsställda sexuella behov. Det ska dock noteras att en positiv rättighet inte behöver kollidera med andra människors negativa rättigheter, så länge den positiva rättigheten inte är universell. Appels förslag skulle rimligtvis inte medföra ett tvång för människor att sälja sex, utan skulle bara innebära att om människor frivilligt vill sälja sex, bör vissa människor undantas eventuella förbud mot detta. Likväl har kritiker hävdad att en formell rätt till sexuell njutning i praktiken skulle medföra att mäns vilja att behandla kvinnor som sexobjekt skulle krocka med kvinnors mänskliga rättigheter (Oriol, 2005).

Det stora problemet för alla system som bygger på någon form av formell frivillighet är att det riskerar att dölja underliggande påtryckningar, som kanske inte tar formen av direkt tvång, men likväl innebär att sexuella val inte är autentiska. Exempelvis har vissa förslag (se Benoit m.fl., 2023 för en översikt) fokuserat på olika typer av sexuell assistans för att tillhandahålla såväl sexuell träning som njutning, men vad händer om detta normaliseras? Kommer de som vägrar utföra sådana arbetsuppgifter att ses som "besvärliga"? Andra förslag försöker kringgå hela denna problematik genom att hänvisa till mekaniska hjälpmedel och sexrobotar, men kritiker invänder att dessa riskerar att objektifiera kvinnor och sexualisera barn, om barnliknande sexrobotar tillåts (Gordon och Nyholm, 2021). Liknande problem kan uppstå gällande AI-partner, som många människor redan har relationer med (Depounti m.fl., 2023).

Fokuset på funktionsnedsättningar och funktionshinder riskerar dessutom att snäva in debatten på ett sätt som stigmatiserar de som lever med funktionsnedsättningar samtidigt som vi ignorerar problemens potentiellt universella natur. Vem som helst kan ha svårt att hitta sexuella partner eller på andra sätt nå sexuell tillfredsställelse och om detta, som vissa menar, verkligen är ett stort problem, blir det märkligt att inte bredda diskussionen till att omfatta alla vuxna människor (Lieberman, 2018). De mänskliga rättigheternas grundprincip är ju att de ska vara universella och omfatta alla människor, och om alla människor kan lida av brist på sexuell tillfredsställelse borde alla människor också principiellt ha samma tillgång till en rätt att nå det, om en sådan rättighet ska

diskuteras. Samtidigt måste vi komma ihåg att en eventuell positiv rättighet till njutning inte kan vara absolut. Om en sådan rättighet bygger på insatser från andra människor, måste den vägas mot den universella rätten att vägra sexuell interaktion. En positiv rättighet kan bara innebära tillgång till hjälp att nå njutning, i den mån andra människor är villiga att hjälpa till, eller om det finns andra medel att nå syftet.

Inom forskningen har det framförts ett batteri av förslag till potentiella åtgärder som tar hänsyn till dessa problem, inom ramen för en möjlig universell rättighet. Det kan till exempel handla om rätt till utbildning om sexualitet, vilket måste inbegripa ett fokus på att reflektera kring våra begär och hur dessa är situerade i en vidare social och kulturell kontext, information om vanliga fördomar, tillgång till sexuella hjälpmedel och olika sätt att hjälpa människor träffa potentiella partners (Danaher, 2020; Liberman, 2022).

Frågan är dock om sådana åtgärder vore befogade som en följd av en potentiell mänsklig rättighet. Nickel (2007, s. 70–91) har föreslagit sex kriterier för att avgöra om en specifik mänsklig rättighet kan rättfärdigas:

- den bemöter substantiella och återkommande problem
- den skyddar någonting viktigt
- den kan vara en universell rättighet
- en svagare norm (t.ex. nationell lagstiftning eller policymålsättningar) räcker inte till
- dess kostnader är försvarbara
- den är möjligt att implementera i en majoritet av världens länder.

Dessa kriterier måste givetvis tolkas, och här finns flera möjligheter, vilket Nickel är medveten om. Gällande det första kriteriet pekar Nickel bland annat på hur såväl hot från stater som upplevelser av orättvisa (riktad mot en själv, eller andra) har varit en viktig impuls för formuleringen av grundläggande rättigheter. Dessa hot och orättvisor måste dock vara riktade mot någonting som bedöms som tillräckligt viktigt för att värna med hjälp av mänskliga rättigheter. Om vi tolkar sexuell njutning i snäva termer som ett angenämt men långt ifrån nödvändigt inslag i ett anständigt liv, verkar det knappast värt att skydda med mänskliga rättigheter. Möjligtvis kan vi, med hänvisning till Nickels resonemang, föreslå policymål eller lagstiftning inom stater (förslagsvis sådana som är resursstarka nog att genomföra sådana åtgärder utan att därmed kompromissa med viktigare målsättningar). Om vi däremot ser upplevelsen av sexuell uteslutning som en allvarlig orättvisa som många människor underkastas mot sin vilja, någonting som urholkar en väsentlig del av deras värdefulla autonomi, förefaller tanken om ett rättighetsskydd som betydligt rimligare. I det senare fallet kan vi tänka oss att strukturera möjliga åtgärder som försök att värna väsentliga delar av människors värdefulla autonomi, utifrån ett rättviseperspektiv. Det är denna tanke jag ska pröva i resten av avsnittet.

Olika typer av åtgärder kan, utifrån dessa antaganden, tänkas inom ramen för olika sorters strategier, där en direkt distribution bara är en möjlig väg att gå. Vi kan också tänka oss olika former av vad jag kommer att kalla indirekt distribution, tröskelstrategier, samt generellt främjande strategier.

En *direkt distribution* innebär helt enkelt att någonting direktfördelas, till exempel enligt en egalitär princip. En direkt egalitär distribution av bananer skulle till exempel kunna innebära att alla som berörs får en banan var (där vi hoppas att bananerna är ungefär lika stora och goda). En *indirekt* distribution, däremot, innebär att vi direktfördelar någonting som de berörda sedan kan använda för att själva tillägna sig det som vi egentligen vill fördela egalitärt. Exempelvis kan vi ge alla tjugo kronor var att köpa frukt för, och sedan får var och en själv bestämma vilken eller vilka frukter de vill ha. Som vi redan berört är pengar enkla att använda inom ramen för såväl direkta som indirekta strategier, eftersom de är utbytbara och vi oftast inte har särskilda relationer till enskilda mynt, sedlar eller summor.

En *tröskelstrategi* innebär att vi vill se till att alla når upp till en viss tröskel, men när detta mål har nåtts accepterar vi ojämlikhet. Till exempel kanske vi ger alla som inte har någon frukt varsin frukt, men vi accepterar att vissa har tio bananer och andra bara en; så länge ingen blir helt utan. En *generellt främjande strategi* innebär att vi vill främja någonting i hela samhället och på olika sätt försöker uppmuntra att alla får tillgång till det. Det kan exempelvis bestå i att vi kombinerar kampanjer med information om frukt med bidrag till fruktproducenter och subventioner för fruktkonsumtion, för att främja en hälsosam fruktkonsumtion i hela samhället. Generellt främjande strategier kan inrymma inslag av de andra strategierna inom ramen för en övergripande strategi. Vi är nu redo att dra vissa slutsatser gällande tänkbara åtgärder som skulle kunna följa av en möjlig mänsklig rättighet till njutning.

Slutsats: problem, strategier och åtgärder

Jag har argumenterat för att de mänskliga rättigheterna syftar till att värna människors autonomi och att denna för att bli normativt rimlig måste tolkas som mångdimensionell. Detta är enligt min tolkning den egentliga innebörden av människans värdighet, eller människovärdet, förstått som det rättigheterna ska värna. Mer specifikt har jag belyst fyra dimensioner av autonomi:

- frihet (från hot och tvång)
- möjlighet (alternativ vi kan välja mellan)
- förmåga (vår kapacitet att agera)
- autenticitet (i vilken utsträckning våra val är genuint våra egna).

Autenticiteten kräver att kriterier ur alla de andra tre dimensionerna är uppfyllda, det vill säga att våra val är otvungna, att vi har tillgång till information om vad våra val innebär, samt har förmågan att reflektera kring möjliga kort- och långsiktiga konsekvenser. Vi måste dock komma ihåg att autonomin är en fråga om mer eller mindre. Vi är mer eller mindre autonoma och våra val kan vara mer eller mindre autentiska, beroende av hur omfattande vår autonomi faktiskt är, såsom den utsträcks i de olika dimensionerna.

Gällande en möjlig rätt till njutning har jag diskuterat svårigheterna att underkasta sexualiteten en distributiv rättviselogik i termer av kvantifierings- samt tvångsproblemet, det vill säga problem som inte alls är lika akuta gällande materiella resurser, vilka kan hanteras i termer av pengar (utbytbara, likvärdiga enheter) och som inte lika direkt berör vår kärnautonomi. Genom att använda olika strategier för direkt och indirekt distribution, samt tröskelstrategier och generellt främjande strategier, kan vi dock i viss mån komma runt dessa problem och reflektera kring normativt rimliga konkreta åtgärder, varav vissa i olika utsträckning redan faller inom ramarna för existerande rättigheter, delvis beroende på hur långt vi vill sträcka oss gällande eventuella konkreta åtgärder.

Förslagen i tabell 2 bygger på den diskussion som förts inom medicinsk etik och andra normativa discipliner och som berördes i de två föregående avsnitten. Tabellen illustrerar ett möjlighetsfält som en grund för vidare diskussioner, snarare än en färdig lista av definitiva förslag. Avslutningsvis bör det påpekas att det är av absolut central vikt att våra val på det sexuella området i så stor utsträckning som möjligt är *autentiska*, det vill säga otvungna och baserade på förmågan till en välinformerad reflektion kring konsekvenserna av våra val.

Tabell 2. Egalitära strategier och konkreta åtgärder.

	Direkt distribution	Indirekt distribution	Tröskelstrategier	Generellt främjande strategier
Frighet	Lika negativ frighet från sexuellt tvång och önskad övervakning och kontroll av sexuella aktiviteter	Lika negativ frighet från sexuellt tvång och önskad övervakning och kontroll av sexuella aktiviteter		Informationskampanjer om sexuellt våld, hot, kontroll och önskad övervakning, samt gratis och lätt tillgänglig information om vilka resurser som är tillgängliga för att förverkliga denna rättighet
Möjlighet	Sexualunder-visning som fokuserar bl.a. på den negativa rätten att vägra sexuellt umgänge och hur samhället arbetar för att värna denna	Bidrag till alla vuxna som kan spenderas på åtgärder och inköp som är lagliga (och därmed bedöms som normativt rimliga).	Specifika insatser som hjälper dem som är oförmögna att masturbera själva, eller dem som saknar ett eget avskilt utrymme för sexuella aktiviteter med eller utan partners.	Vi har möjlighet att ta del av realistisk information om olika sexuella normer och erfarenheter (t.ex. via myndigheters gratis och lätt tillgängliga tillhandahållande av information).
Förmåga	Realistisk och mångsidig sexual-undervisning för alla, med fokus på såväl fysiska som psykologiska aspekter.	Bidrag som kan användas till t.ex. terapi, rådgivning, samt hälso- och friskvård som utvecklar människors fysiska och psykologiska sexuellt relevanta förmågor.	Särskilda insatser för att hjälpa till att utveckla sexuella förmågor till dem som lever med relevanta funktionshinder eller på andra sätt är i särskilt behov av riktade insatser.	Potentiellt regleringar gällande och/eller bidrag till virtuella eller konkreta plattformar för att träffa möjliga partners. Informationskampanjer om sexuella förmågor samt möjligheten att utveckla dessa.
Autenticitet	I den utsträckning våra val görs i <i>frighet</i> från hot och tvång och vi har de nödvändiga <i>förmågorna</i> samt <i>möjligheterna</i> att göra vad vi genuint vill göra, utifrån en välgrundad reflektion kring våra vals kort- och långsiktiga konsekvenser, är våra val <i>autentiska</i> .			Vi bör dock ha i åtanke att autenticiteten är ett <i>tröskelbegrepp</i> : vi kan aldrig realisera en teoretiskt maximal autenticitet (ingen människa har tillgång till absolut kunskap, felfri reflektion och en maximal uppsättning förmågor och möjligheter), men våra val kan likväl vara <i>mer</i> eller <i>mindre</i> autentiska.

Referenser

- Antiel, R.M., Curlin, F.A., James, K.M., Sulmasy, D.P., & Tilburt, J.C. (2012). Dignity in end-of-life care: results of a national survey of U.S. physicians. *Journal of Pain and Symptom Management* 44(3), 331–339.
- Appel, J.M. (2010). Sex rights for the disabled. *Journal of Medical Ethics*, 36(3), 152–154.
- Archard, D. (2007). The wrong of rape. *The Philosophical Quarterly* 57(228), 374–393.
- Benoit, C., Mellor, A. &, Premji, Z. (2023). Access to sexual rights for people living with disabilities: assumptions, evidence, and policy outcomes. *Archives of Sexual Behavior* 52(8), 3 201–3 255.
- Beyleveld, D. & Brownsword R. (2001). *Human dignity in bioethics and biolaw*. Oxford University Press.
- Berlin, I. (2006). Two concepts of liberty. I D. Miller (Red.) *The Liberty Reader* (33–57). Paradigm Publishers.
- Boyle, S. (2024 11 07). Modern dating is broken – and that’s a hidden factor in England’s fertility crisis. *The Guardian*.
- Coleman, E., Corona-Vargas, E., & Ford, J.V. (2021). Advancing sexual pleasure as a fundamental human right and essential for sexual health, overall health and well-being: An introduction to the special issue on sexual pleasure. *International Journal of Sexual Health* 33(4), 473–477.
- Cottee, S. (2021). Incel (e)motives: resentment, shame and revenge. *Studies in Conflict & Terrorism* 44(2), 93–114.
- Danaher, J. (2020). A defence of sexual inclusion. *Social Theory and Practice* 46(3), 467–496.
- Depounti, I., Saukko, P., & Natale, S. (2022). Ideal technologies, ideal women: AI and gender imaginaries in Redditors’ discussions on the Replika bot girlfriend. *Media, Culture & Society*, 45(4), 720–736.
- Di Nucci, E. (2011). Sexual rights and disability. *Journal of Medical Ethics* 37(3), 158–161.
- Genuis, Q.I.T. (2016). Dignity reevaluated: A theological examination of human dignity and the role of the Church in bioethics and end-of-life care. *The Linacre Quarterly* 83(1), 6–14.
- Glendon, M.A. (2002). *A world made new. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. Random House.
- Gordon, J-S, & Nyholm, Sven (2021). Kantianism and the problem of child sex robots. *Journal of Applied Philosophy* 39(1), 132–147.
- Griffin, J. (2008). *On human rights*. Oxford University Press.
- Grönberg, A. (2016 06 30). Dansk smyckeslag tillämpad för första gången. *SVT Nyheter*.
<https://www.svt.se/nyheter/utrikes/dansk-smyckeslag-tillampad>
- Habermas, J. (2011). Om Europas författning. En essä. Ersatz.
- Hall, R. (2024 02 17). Are dating apps fuelling addiction? Lawsuit against Tinder, Hinge and Match claims so. *The Guardian*.
- Hansen, R. (2018 04 26). Two Types of Envy. *Overcoming Bias*.
<https://www.overcomingbias.com/p/two-types-of-envy.html>
- Hofmann, B. (2020). The death of dignity is greatly exaggerated: reflections 15 years after the declaration of dignity as a useless concept. *Bioethics* 2020; 34: 602–611.

- Horn, R., & Kerasidou, A. (2016). The concept of dignity and its use in end-of-life debates in England and France. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 25(3), 404–413.
- Ignatieff, M. (2001). *Human rights as politics and idolatry*, edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton University Press.
- Jacobson, N. (2009). A taxonomy of dignity: a grounded theory study. *BMC International Health and Human Rights* 9.
- Kelly, C.R., & Aunspach, C. (2020). Incels, compulsory sexuality, and fascist masculinity. *Feminist Formations* 32(3), 145–172.
- Krakowski, S. (2021). Incel: Om ofrivilligt celibat och en mansroll i kris. Bazar förlag.
- Liberman, A. (2018). Disability, sex rights and the scope of sexual exclusion. *Journal of Medical Ethics*, 44(4), 253–256.
- Liberman, A. (2022). Sexual exclusion. I D. Boonin (Red.), *The Palgrave handbook of sexual ethics*. Palgrave Macmillan, 453–475.
- Łuków, P. (2018). A difficult legacy: Human dignity as the founding value of human rights. *Human Rights Review* 19(3), 313–329.
- Macklin, R. (2003). Dignity is a useless concept. *BMJ* 327(7429), 1419–1420.
- Mann, J. (1998). Dignity and health: The UDHR's revolutionary first article. *Health and Human Rights* 3(2), 34–37.
- Maung, H.H. (2021). Psychiatric euthanasia and the ontology of mental disorder. *Journal of Applied Philosophy* 38(1), 136–154.
- Nickel, J.W. (2007). *Making Sense of Human Rights*. Blackwell.
- Nussbaum, M. (2002). Capabilities and social justice. *International Studies Review* 4(2), 123–135.
- Nussbaum, M. (2009). Human dignity and political entitlements. I E.D. Pellegrino, A. Schulman A, & T.W. Merrill (Red.), *Human Dignity and Bioethics* (351–380). University of Notre Dame Press.
- Orend, Brian (2002). *Human Rights: Concept and Context*. Broadview Press.
- Oriel, J. (2005). Sexual pleasure as a human right: harmful or helpful to women in the context of HIV/AIDS? *Women's Studies International Forum* 28(5), 392–404.
- Ratcliffe, M. (2020). Psychiatric euthanasia, mental capacity, and a sense of the possible. *Philosophy, Psychiatry & Psychology* 27(3), 1–15.
- Reis J., de Oliveira L., Oliveira, C., & Nobre, P. (2021). Psychosocial and behavioral aspects of women's sexual pleasure: a scoping review. *International Journal of Sexual Health* 33(4), 494–515.
- Rosen, M. (2012). *Dignity: Its history and meaning*. Harvard University Press.
- Roth, H.I. (2007). *Vad är mänskliga rättigheter?* Natur & Kultur.
- Schwartz, A. (2004). Minimal rationality and self-transformation: Christman on autonomy. *Social Theory and Practice* 30(2), 215–228.
- Solnit, R. (2015 12 17). Men explain *Lolita* to me. *Literary Hub*.
<https://lithub.com/men-explain-lolita-to-me/>.
- Srinivasan, A. (2018 03 22) Does anyone have the right to sex? *London Review of Books*, 40(6), 5–10.
- Taylor, C. (1999). Conditions of an unforced consensus on human rights. I J.R. Bauer, & D.A. Bell (Red.), *The East Asian challenge for human rights* (s. 124–144). Cambridge University Press.

United Nations. (u.â.). *Universal Declaration of Human Rights*. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Waldron, J. (2013). Is dignity the foundation of human rights? *NYU School of Law, Public Law Research Paper 12-73*.