



Menneskerettigheder, afgudsdyrkelse og international politik iføle Michael Ignatieff

Pedersen, Frederik Thuesen

Published in:
Slagmark

Publication date:
2003

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Pedersen, F. T. (2003). Menneskerettigheder, afgudsdyrkelse og international politik iføle Michael Ignatieff. *Slagmark*, (37), 155-168.

Frederik Thuesen Pedersen

Menneskerettigheder, afgudsdyrkelse og international politik – ifølge Michael Ignatieff

Allerede i starten af 1990'erne hævdede Richard Rorty i forlængelse af den argentinske jurist og filosof Eduardo Rabossi, at vi i dag lever i en *menneskeretskultur*. Det globale 'menneskerets-fænomen' gjorde de filosofiske diskussioner om menneskerettighedernes fundament og berettigelse forældede. Opgaven for filosoffer og andre teoretikere var snarere at udvikle begreber, så denne kultur kunne komme til forståelse af sig selv. Dermed var det heller ikke længere relevant at diskutere, om menneskerettighederne har nogen betydning. Spørgsmålet er snarere, *hvad* de betyder, og hvilken indvirkning de har på politik og samfundsliv - en problemstilling, som presser sig stadig mere på i dag. For hvem kan overskue konsekvenserne af den komplekse proces, hvor menneskerettighederne 'synker ned' i

socialiteten og bidrager til at ændre rammebetingelserne for national og international politik? Hvilke spørgsmål hører hjemme under menneskeretsregimet, og hvor vil det være hensigtsmæssigt at søge at bremse en ekspansiv rettighedsudvikling, før den undergraver sig selv?

Den amerikanske historiker og journalist Michael Ignatieff forsøger sig med en række refleksioner og tentative svar i bogen *Human Rights as Politics and Idolatry* fra 2001. Bogen rummer to elegante essays af Ignatieff med titlerne *Menneskerettigheder som Politik* og *Menneskerettigheder som Afgudsdyrkelse*, en introduktion af Amy Gutman, samt kommentarer fra en række filosoffer, historikere og jurister. Ignatieff selv har et længere forfatterskab bag sig, bl.a. om moderne etniske konflikter, om hvilke han i 1995 skrev bogen *The Warrior's*

Honour: Ethnic War and the Modern Conscience efter rejser rundt i Serbien, Bosnien, Rwanda og Afghanistan. P.t. er han direktør for det nyligt oprettede *Carr Center for Human Rights Policy* på Harvard Universitet. Så han har forudsætningerne for i globalt perspektiv at stille en frisk diagnose over menneskeretskulturen, hvilket har resulteret i et stykke velreflekteret politisk teori. *Human Rights as Politics and Idolatry* er ikke mindst tankevækkende, når man tager krigen i Irak i betragtning. Den forholder Ignatieff sig direkte til i et nyligt essay, hvor krigen bliver anledning til at diskutere amerikanernes manglende vilje til at indse, at deres land har udviklet sig til et imperium – med de forpligtelser og forbandelser, der følger i kølvandet på denne status.

En refleksiv menneskeretskultur

Ignatieffs diagnose af menneskerettighedernes indvirkning på det internationale samfund kan sammenfattes i to ord: Revolution og krise! Det kræver måske lidt nærmere forklaring. Som en række andre iagttagere af udviklingen bruger Ignatieff begrebet *revolution*, når han skal beskrive de forandringer, menneskerettighederne har medført i ret og politik siden 2. Verdenskrig. Selvom der ofte er et skel mellem idealer og praktisk politik, vover han den påstand, at menneskerettighedernes globale udbredelse har bidraget til moralsk fremskridt. Primo

Levi beskriver i bogen *Hvis dette var et menneske* sit møde med nazilægen Dr. Pannwitz i Auschwitz, hvor dennes blik fikserede ham som et laverestående væsen, som ikke tilhørte arten *homo sapiens*. Det menneskesyn har med menneskerettighederne fået et radikalt modsvar. Ignatieff skriver, at “vi i dag handler ud fra den moralske intuition, at Dr. Pannwitz tog fejl: Vores art udgør en enhed, og hvert af de individer, der tilhører den, er berettiget til samme moralske hensyn” (2001:4). I det hele taget har menneskerettighederne givet ofre og tilskuere et anerkendt grundlag at protestere ud fra, og det er hemmeligheden bag deres succes. Undertrykte grupper tager dem til sig, fordi de kan bruge dem, hvorfor Ignatieff kan sige, at menneskerettighederne er blevet globale ved at blive lokale (2001:7). Men den proces, hvorigennem dette sker, er modsætningsfyldt og præget af inkonsistens. Og derfor taler Ignatieff om *krise* i næsten samme åndedrag, som han taler om revolution. Som det vil fremgå nedenfor, er der tale om en krise med en åndelig og en politisk dimension.

I begge essays i *Human Rights as Politics and Idolatry* lægger Ignatieff sig i slipstrømmen fra netop Eduardo Rabossi og Richard Rorty. Rabossi argumenterede for, at menneskerettighedernes udbredelse har gjort det irrelevant og forældet at diskutere, om mennesker i kraft af deres natur eller fornuft ’objektivt’ kan siges at være berettigede til de rettigheder,

som opregnes i forskellige menneskeretskonventioner. For Rorty passede det argument som fod i hose med hans egen kritik af muligheden for at etablere et rationelt grundlag for moralen. Menneskerettighedernes udbredelse har gjort filosofiske eftersøgninger efter deres berettigelse futile på samme måde, som det er futilt at spørge til berettigelsen af den moderne civilisation. Den kan kritiseres (ofte med god grund), men det er absurd at mene, at hvis ikke den kan legitimeres filosofisk, så burde den ikke eksistere! Menneskerettigheder hviler dermed på historisk kontingente fakta - for Rorty nærmere bestemt på en manipulation af følelser, der muliggør en forøget empati og evne til at se forskelle mellem mennesker som irrelevante i moralsk henseende. Når nogle hævder, at disse rettigheder ikke findes, er modargumentet ikke en henvisning til en ahistorisk værdighed, der skulle være alle mennesker iboende, men derimod, at vi har besluttet, at alle mennesker bør have disse rettigheder. Mennesket er ikke det rationelle dyr, som traditionen fra Platon og Kant ville sige; ej heller det farlige dyr styret af en vilje til magt, som Nietzsche mener. Mennesket er først og fremmest *det plastiske dyr* - det dyr, der kan antage mange forskellige skikkelser, og menneskeretskulturen er, som Rorty skriver, "en af de former vi nyligt har antaget" (1993:115).

Udfordringen er altså ikke længere, som på Kants tid, at søge at etablere et klippefast grundlag under moralen,

men derimod at bidrage til menneskeretskulturens selvbevidsthed. Det er sådan Rorty mener, at opgaven stiller sig for filosoffer som Rabossi og ham selv: "Vi ser det som vores opgave at gøre vores egen kultur - menneskeretskulturen - mere selvbevidst og mere magtfuld, snarere end at demonstrere dens overlegenhed i forhold til andre kulturer via en appel til noget transkulturelt" (1993:117). Selvbevidstheden fremmes ved at opsummere og formulere generaliseringer ud fra vores kulturelt influerede intuitioner om, hvad der er det rette at gøre i forskellige situationer. Derigennem forøges forudsigeligheden og dermed magten og effektiviteten af vores institutioner, hvilket (i princippet) burde styrke vores fornemmelser og forestillinger om en fælles moralsk identitet.

Menneskerettigheder som afgudsdyrkelse

Det er just samme type politisk-filosofisk ærinde, Ignatieff er ude i. I visse henseender er dét, som Rorty efterlyser - en magtfuld menneskeretskultur - nemlig allerede virkeliggjort. Det fremgår af essayet Menneskerettigheder som Afgudsdyrkelse, hvor Ignatieff diskuterer den åndelige dimension i menneskerettighedernes krise: "Menneskerettighederne er blevet den vigtigste trosartikel i en sekulær kultur, der frygter, at den ikke har andet at tro på. De er blevet til et lingua franca for den globale

moralske tanke, således som engelsk er lingua franca for den globale økonomi” (2001:53). Den indflydelse, menneskerettighederne har fået som den vestlige verdens semi-officielle ideologi, gør, at man må spørge, hvad det vil sige ’at tro på menneskerettighederne’? Udgør de en tro i form af et håb, eller er de blevet til en ny religion, en ny afgud, som de fx er blevet fremstillet af Søren Krarup i *Dansen om Menneskerettighederne* fra 2000?

Ignatieff afviser, at menneskerettighederne skulle udgøre en sekulær religion, selvom hans egne formuleringer kan bringe én i tvivl om, hvad han mener, som jeg skal vende tilbage til nedenfor. Menneskerettighederne kan fremstå som en tro, men han mener, at de er *klogskabsregler*. Han ville altså kunne tilslutte sig Hans-Jørgen Schanz’ formuleringer, hvor denne skriver, at de repræsenterer “klogskabsregler, indhøstet gennem historisk langstrakte erfaringsprocesser” (Schanz 2001:37). De er for Ignatieff regler, der er nødvendige for at sikre individet et fundamentalt handlerum, uden hvilket dets liv, frihed og sikkerhed er i fare. De muliggøres af menneskets evne til empati, der skaber mulighed for et begreb om samvittighed og moralsk gensidighed - andet fundament er der ikke. Basalt set er menneskerettighederne dermed ikke en tro eller en metafysik, ligesom de heller ikke er et produkt af en ahistorisk fornuft. Endvidere mener Ignatieff, at vi gør bedst i at undlade

søgen efter det rette fundament i bestemte begreber om menneskelig natur eller menneskelig værdighed. Faren ved disse begreber er, at hvis kulturspecifikke (vestlige) forestillinger gøres til menneskerettighedernes udgangspunkt, så svækkes mulighederne for at skabe interkulturel opbakning omkring deres gyldighed - en interkulturel opbakning, som Ignatieff lægger mere vægt på, end Rorty gør.

Men selvom menneskerettighederne ikke bør betragtes som en religion, rummer de alligevel en fare for afgudsdyrkelse. Ignatieff mener, at den ligger i menneskerettighederne, fordi den ligger latent i humanismen i form af en menneskehed, der dyrker sig selv som hellig: “Idolatri kan derfor være en nødvendig komponent i enhver overbevisning. Hvis dette er sandt om religion, kan det også være sandt om humanismen. Vi er muligvis ikke berettigede til at tilbede vores egen art, men vores engagement i at beskytte den, fordrer opretholdelse af en vis *tro* på den” (2001:87). Menneskerettighederne fremmer imidlertid ikke nødvendigvis denne indstilling. Det kommer an på, om man holder sig for øje, at de netop først og fremmest er klogskabsregler med den funktion at beskytte det enkelte individ. Om det er nok til at sikre selvrefleksion i menneskeretskulturen, er Ignatieff dog selv i tvivl om. Men netop derfor kan et begreb om afgudsdyrkelse have en nyttig kritisk funktion: “Ideen om idolatri kalder

alle troende, sekulære eller religiøse, til ædruelighed; den beder dem underkaste deres egen entusiasme, deres oversvømmende følelse af retskaffenhed, en kontinuert ransagelse. (...) For både en religiøs og en sekulariseret person kan metaforen 'idolatri' derfor fungere som et bånd på lettroenhed og foragt" (2001:Ibid.). Humanismen skal altså kritisere sig selv og eliminere alt absolut fra sine egne udsagn.

Det bemærkelsesværdige er imidlertid, at Ignatieff mener at måtte tage en *religiøs form for selvkritik* til hjælp for at tøjle de mest entusiastiske tilhængere af de menneskerettigheder, som "egentlig blot" er *sekulære klogskabsregler*. Ligger der ikke et paradoks her – det samme paradoks, som ligger i at tale om menneskerettighederne som "den vigtigste trosartikel i en sekulær kultur"? Det forbliver uklart hos Ignatieff, hvordan menneskerettighederne som én type klogskabsregler adskiller sig fra andre typer. Færdseksloven kan også betegnes som en samling klogskabsregler; alligevel er de ikke moralsk ladet som menneskerettighederne. Hvordan kan det være, at netop disse 'klogskabsregler' bliver genstand for en strid om 'faggrænser' mellem teologer, jurister og filosoffer? Er det alene en udvidet evne til empati i den vestlige verden ovenpå Holocaust, sådan som Rorty og Ignatieff hævder, der er baggrunden for menneskeretskulturens fremvækst? Man kommer i tvivl på baggrund af ovenstående, og når Ignatieff skri-

ver: "Humanister tilbyder ikke bogstavelig talt menneskerettighederne, men vi bruger sproget til at sige, at der er noget ukrænkeligt ved hvert enkelt individs værdighed. Det er en tilbudende attitude" (2001:83). På den baggrund må man stille spørgsmålstegn ved, om en sekulær etik er tilstrækkelig til at forklare moralske intuitioner, der bygger på forestillinger om noget helligt/ophøjet/værdigt ved mennesket.

Det pointeres også i en af kommentarerne til Ignatieffs essay af Diane F. Orentlicher, der henter støtte fra den amerikanske filosof Michael Perry til at påpege en religiøs komponent i menneskerettighederne: "Når Perry siger, at ideen om menneskerettigheder er "uomgængeligt religiøs," betyder det, at det hviler på tro, at hver enkelt person er hellig" (Orentlicher 2001:148). Netop fordi menneskerettighederne ikke kan legitimeres rationelt, bliver det et trosspørgsmål, om man mener, at det enkelte individ er ukrænkeligt. Og trosspørgsmål med så stærk moralsk ladning kan åbne for en form for religiøsitet, som dog ikke behøver at have meget til fælles med det, som vi almindeligvis forstår ved religion. Man behøver altså ikke at mene, at menneskerettighederne udgør en egentlig religion for at hævde, at der meget vel kan være en religiøs komponent i dem. Henvisningen til religion kan samtidig være nyttig, hvis man skal forsøge at begribe den særlige *aura*, menneskerettighederne har været omgærdet med i politik

og samfundsliv i efterkrigstiden, og som har fået et utal af mennesker til at engagere sig i at få dem udbredt og respekteret. En aura der fx henter energi fra ikoner som Auschwitz, Gulag og Srebrenica, således som jødedommen og kristendommen henter energi fra Exodus og Korsfæstelsen.

Når Ignatieff ønsker at pointere, at menneskerettighederne blot er klogskabsregler, er hans ærinde dermed umiddelbart velbegrunderet, fordi han ønsker at gøre menneskerettighederne mindre absolutte for deres egen skyld. Faren ved en radikal affortryllelse, som vi ved fra Nietzsche og Weber, består imidlertid fortsat i, at endestationen hedder nihilisme. Hvis menneskerettighedernes eksistensvilkår i den moderne verden er et paradoks, der består i, at med afskeden med naturretten må de gøres gældende, uden at deres gyldighed kan begrundes, således som Hans-Jørgen Schanz hævder (Schanz 2001: 34ff), så er det ikke sikkert, at den menneskeretlige normativitet på lang sigt kan overleve affortryllelse. Ignatieff risikerer uforvarende at bære ved til samme projekt som folk som Søren Krarup, for hvem ærinde er en generel delegitimering af globale menneskerettigheder (Krarup 2000).

Menneskerettigheder som politik

Den største fare for menneskerettighederne p.t. er imidlertid måske menneskerettighederne selv. Den aura,

som Søren Krarup og andre ønsker at fratage dem, kan de ende med at fratage sig selv. En gennemgribende menneskeretliggørelse af mange samfundsmæssige detailspørgsmål risikerer at gøre dem til problemstillinger forbeholdt juridiske eksperter. Det vil kunne berøve dem den folkelige energi, som de i høj grad er afhængige af; en problemstilling som også diskuteres inden for skandinavisk retssociologi (jf. Bruun Nielsen 2000).

Mulighederne for en afgrænsning af menneskerettighederne er derfor temaet for Ignatieffs essay *Menneskerettigheder som Politik*, der handler om menneskeretskulturens politiske konsekvenser. Den ekspansive rettighedsudvikling er drevet af en logik, som Ignatieff mener, at vi - for menneskerettighedernes og vores egen skyld - bør sætte hegnspløj omkring. For det første skaber den unødigt modstand, for det andet risikerer den at skabe en rettighedsinflation, for det tredje er rettighedssproget ikke nødvendigvis det bedste til at fremme konfliktløsning, og for det fjerde åbner en imperial rettighedsdiskurs måske for det, der er værre: "Alle former for magt er åbne for misbrug, og der er ingen grund til, at den magt, der legitimerer sig i menneskerettighedernes navn, ikke skulle ende som lige så åben for misbrug som enhver anden" (s.47). Hvad der starter som et moralsk fremskridt kan risikere at ende som - eller muliggøre - magtmisbrug. En ganske aktuel

problemstilling, som det vil fremgå nedenfor.

Det handler altså om at undgå, at en gavnlig historisk revolution løber af sporet. Dermed når vi til Ignatieffs argumenter for, at man skal betragte menneskerettighederne *som politik*. Det er modproduktivt at se dem som absolutte og ubøjelige moralske krav – “moralske trumfer” som Ronald Dworkin hævder – for det risikerer at gøre mange konflikter uløselige. I stedet vil Ignatieff igen hellere se dem som klogskabsregler - elastiske politiske principper, der åbner for kompromiser, forhandling og en forpligtelse til deliberation, som han betragter som den moralske kernefordring i politik. Her er Ignatieff beslægtet med sin mere filosofisk anlagte kollega i Tyskland, Jürgen Habermas, for hvem det ligeledes er et anliggende, at menneskerettighederne ikke må afsnøre folkesuveræniteten og politisk meningsudveksling (Habermas 1992).

Lighederne mellem de to tænkere hører imidlertid op, når det kommer til spørgsmålet om, hvordan Ignatieff vil sætte bom for rettighedsdiskursens ekspansion. Hvor Habermas i forlængelse af sit deliberative udgangspunkt vil lade diskursen afgøre om sociale, økonomiske og kulturelle hensyn skal gøres til rettigheder, der viser Ignatieff sit slægtskab med en mere klassisk liberalisme. Ud fra ideen om, at menneskerettighederne er et pragmatisk instrument med den funktion at beskytte det menneske-

lige subjekts handleevne og -frihed (agency), når Ignatieff frem til, at betegnelsen *menneskerettigheder* må indskrænkes til de rettigheder, som negativt sikrer individet mod indgreb i dets privatsfære. Det, som Ignatieff identificerer som *formålet* med menneskerettighederne, skal altså fungere som ledetråd for indholdet i menneskeretsregimet. Ud over denne grænse må regimet ikke ekspandere, fordi det risikerer at føre til regimets devaluering og til magtmisbrug. Facit bliver en menneskerets-minimalisme, som Ignatieff med tilsyneladende plausibilitet hævder, lettere vil kunne opnå interkulturel tilslutning. Eller?! Som Amy Gutmann gør opmærksom på i sin glimrende indledning til Ignatieffs bog, er det ikke sikkert, at den laveste fællesnævner vækker bredt appel (2001:XIff). Hvis man vil opnå støtte til menneskeretsregimet fra de mindst favoriserede dele af det globale samfund, kommer man måske ikke udenom en pakkelse, der inkluderer rettigheder som ret til sundhed, uddannelse, social tryghed og måske endda en ret til udvikling. Dermed kan rettighedsminimalisme ikke fungere som en nem løsning på problemer med rettighedsinflation og retliggørelse.

Menneskerettigheder og international politik

Det gør ikke Ignatieffs analyse af farerne ved rettighedstænkningens gennemtrængning af international

politik mindre relevant - ikke mindst når det gælder retten til national selvbestemmelse, der i forbindelse med efterkrigstidens afkolonialiseringsproces blev installeret som artikel 1 i begge FN's to fundamentale menneskeretskonventioner. Hvis denne ret indgiver alle etniske grupperinger forestillingen om, at selvbestemmelse må forløses ved etablering af selvstændige stater med suverænitet, så vil menneskerettighederne ikke være forenelige med politisk stabilitet - hverken på kort eller lang sigt! Vestens politik bærer ofte ved til denne udvikling: "For at gentage det, så er problemet for vestlig menneskeretspolitik, at ved at fremme etnisk selvbestemmelse kan vi true den stabilitet, som er en forudsætning for at beskytte menneskerettighederne" (2001:29). Menneskerettigheder og internationale protektorater er ikke nogen erstatning for stater, der kollapse, for stater er fortsat de bedste institutioner til at sikre borgernes rettigheder, og de institutioner, som borgerne almindeligvis helst vil have til at repræsentere deres interesser. Vejen frem for undertrykte etniske minoriteter i Aceh, Kosovo eller Kurdistan går derfor ikke over løsrivelse og etablering af nye stater med suverænitet, men over retsstatslige principper, reelle forfatningsgarantier og minoritetsrettigheder.

Samtidig er Ignatieff er klar over, at hensynet til stabilitet er en klassisk statsræsons argument *par excellence* for ikke at gøre noget ved etniske

konflikter - selv når de udarter til folkemord. Han mener derfor ikke, at det er forkert, at stormagter i Vesten intervenserer ved grove og systematiske krænkelse af menneskerettighederne, som de fx burde have gjort i Rwanda. At sidde med hænderne i skødet hjælper kun dem, der begår overgrebene, og svækker også menneskerettighedernes troværdighed. Men et fundamentalt mål må være at gøre tingene bedre, end de var før, og problemet i en tid, hvor Vesten intervenserer militært som aldrig før, er, at interventionerne ofte efterlader kaos, fordi det efterfølgende mislykkes at etablere legitime politiske institutioner! Interventionerne sker samtidig så inkonsekvent, at de i stedet for at styrke menneskerettighederne truer med at æde deres legitimitet op som et universelt grundlag for international politik.

Ignatieff opsummerer den politiske dimension i menneskeretskrisen i tre problemer, som Vesten hidtil har håndteret mangelfuldt (2001:47f): 1) *Konsistens*: Håndhævelse af menneskerettighederne så de gælder for både de stærke og de svage. 2) *Forlig af selvbestemmelse og statslig suverænitet med individuelle rettigheder*: Sikring af at autoritære selvstændighedsbevægelser ikke knægter individuelle rettigheder i det øjeblik, hvor de opnår selvbestemmelse. 3) *Erne til at skabe legitime institutioner*: At få legitime demokratiske institutioner til at slå rod i en national kultur efter en militær intervention kræver et langsigtet en-

gagement, og de vestlige demokrati-ers tidshorisont er som bekendt ofte kort. Problemet er, at uden et seriøst forsøg på at leve op til disse fordringer, slår en fejlslagen politik tilbage på principperne selv: "Ikke-vestlige kulturer iagttager den partielle og inkonsistente måde, hvorpå vi håndhæver og applicerer menneskeretlige principper, og konkluderer, at der er noget galt med principperne selv. Det politiske svigt har med andre ord kulturelle konsekvenser" (2001:48). En ubehagelig konsekvens af dette argument er, at menneskeretskultu-rens legitimitet ikke kan siges at være uafhængig af de kræfter, der domine- rer i politik.¹

Menneskerettighederne og det amerikanske imperium

Hvem dominerer p.t. den politiske udvikling globalt? Det gør USA – et land som hyppigt legitimerer sin udenrigspolitik gennem men-neskerettighederne. Således også den nyligt overståede krig i Irak, hvor sikkerhedspolitiske hensyn dog også spillede en vigtig rolle for den amerikanske retorik. Det er også de hensyn, der gjorde Ignatieff til en tøvende tilhænger af intervention i Irak. Det fremgår af et længere es- say, *The American Empire - The Burden*, i New York Times Magazine 5. januar 2003, hvori han henviser til Saddam Husseins krigeriske tilbøjeligheder og hans vedholdende og grove krænkelse af menneskerettighederne.

Hovedanliggendet i dette essay er imidlertid at argumentere for, at amerikanerne må erkende, at USA har udviklet sig til et imperium, og overveje, om de er parate til at på- tage sig et imperiums forpligtelser. USA har udviklet sig til et imperium uden bevidsthed om at være det, for i amerikanernes selvforståelse repræ- senterer USA principper om frihed, menneskerettigheder og demokrati: "Hvis amerikanerne besidder et imperium, så har de erhvervet det i en tilstand af dyb benægtelse. Men 11. september var en opvågning, et øjeblik til at opgøre regnskabet for udstrækningen af den amerikanske magt og det hævnerrige had, den vækker" (2003). 11. september viser, at isolation ikke er en mulighed, men spørgsmålet er selvfølgelig, hvordan et imperium reagerer mest hensigts- mæssigt på den situation.

Det 21. århundredes imperium er en ny opfindelse i politologiens historie, da det bekender sig til værdier som frie markeder, demokrati og menneskerettigheder, som håndhæ- ves af den hidtil største militærmagt, verden har set. Ignatieff bruger ikke udtrykket, men man kan på baggrund af hans essay tale om, at USA er ved at udvikle sig til *et neoklassisk imperium*. Det adskiller sig fra klassiske imperier ved ikke at besidde egentlige kolonier – det definerer snarere en bestemt global udviklingsmodel, som alle lande forventes at følge. Gør de ikke det, risikerer de forskellige typer af sanktioner, hvis effektivitet i sidste

ende kan gøres gældende gennem et tæt væv af militærbaser spredt ud over hele kloden. Dermed bryder en ny international orden frem tilpasset amerikanske interesser - en retsorden, hvor det amerikanske imperium etablerer regler og institutioner, man har brug for (fx WTO), og samtidig undtager sig selv fra dem, der forekommer i modsætning til egne interesser (såsom Kyoto-aftalen eller Den Internationale Krigsforbryderdomstol).

Det er klart, at Ignatieff ikke er begejstret for dette imperium med dets unilaterale indfaldsvinkel til omverdenen, idet han taler om, at USA's genhævdelse af sin magt efter 11. september har været truet af både nationalisme og narcissisme. Samtidig er det også en trussel mod den politiske kultur i selve USA, for ud over at et imperialt militærbudget betyder færre penge til egalitære målsætninger, så tager et imperium samtidig forholdsregler, som ikke hører hjemme i et retssamfund: "At tilbageholde to amerikanske borgere uden anklage eller adgang til juridisk bistand i militære fængsler, at holde illegale kombattanter på en fremmed ø i et retligt limbus, at holde legale udlændinge under permanent opsyn mens andre deporteres efter hemmelige høringer; dette er ikke handlinger af en republik, der lever efter 'the rule of law', men af en imperial magt der er uvillig til at stole på sine egne friheder" (2003). Ignatieff ser derfor krigen mod Irak som afgørende for

USA's debat med sig selv, om hvorvidt dets rolle som globalt imperium truer dets eksistens som retssamfund og republik.

På den anden side mener han, at efter 11. september kan dette imperium vise sig at være en nødvendighed for både sikkerhed og demokrati. Globaliseringen har definitivt ophævet de to verdenshave som garanter for amerikansk sikkerhed, hvad der kan nødvendiggøre imperiale interventioner à la Irak. Det fremgår imidlertid klart af hans essay, at moralske begrundelser for den slags krige må veje lige så tungt som sikkerhedspolitiske. Dermed kan et amerikansk imperium altså have moralsk gavnlige effekter via dets muligheder for at sætte magt bag principperne om menneskerettigheder og demokrati: "Den moralske bedømmelse af imperiet bliver kompliceret, når én af dets gavnlige effekter er frihed for de undertrykte" (2003). Ignatieff skriver også, at "Det faktum at stater er både sene og dobbeltmorske i deres tilslutning til menneskerettighederne, fratager dem ikke retten til at bruge magt for at forsvare dem." (2003). Det er så sandt som det er sagt, for hvordan skulle realpolitik ellers kunne modtage impulser fra et sæt universalistiske værdier? Problemet er, hvordan man så kan være sikker på, at menneskerettigheder og demokrati er reelle mål, og ikke blot tilsidesættes, når andre hensyn presser sig på?

Det spørgsmål nager også Ignatieff. Hvis der i relation til Irak er en

virkelig intention om at sikre menneskerettigheder og demokrati, betyder det nemlig, at USA må blive i Irak de næste mange år for at sikre landet mod en ny diktator og for at legitime institutioner slår rod (jf. pkt.2 & 3 ovenfor) og dermed påtage sig samme rolle som i Tyskland og Japan efter 2. Verdenskrig. Er imperiet viligt til det?

Og så er dette endda kun en mindre del af imperiets menneskeretlige byrde! Ser man på kravet om konsistens (pkt.1), indebærer det at: "Hvis Amerika går i lag med Irak, går det i lag med at genordne en hel region" (2003). Det vigtigste problem er her konflikten mellem israelere og palæstinensere, som både repræsenterer den største trussel mod amerikansk autoritet og mod ideen om, at menneskerettigheder bør gælde for stærke og svage: "At afsætte en arabisk regering i Irak samtidig med at palæstinenserne lades tilbage over for israelske tanks og kamphelikoptere er en faktisk garanti for endeløs islamisk forbitrelse over for De Forenede Stater" (2003). Tager man Ignatieff på ordet angående politiske fiaskoers evne til underminere troen på menneskeretlige værdier og normer, så er det ikke kun den amerikanske autoritet i den arabiske verden, der forbløder med indbyggerne på Vestbredden og i Gaza, men også de menneskeretlige princippers legitimitet.

Det største trussel mod denne imperiale udbredelse af menneskerettighederne kommer imidlertid fra

global ulighed. Ignatieff citerer en undersøgelse, der viser, at amerikanerne under Kennedy brugte 1% af deres BNP på ikke-militære midler til sikringen af global indflydelse; under Bush er dette tal faldet til 0,2%. Hvad der møder udhungrede afghanske bjergbønder er ikke amerikanske nødhjælpsarbejdere, men soldater i fuld udrustning. Den amerikanske magt beror i faretruende omfang på militær styrke og ikke på gensidigt ansvar og en respekt, der udspringer af eksemplets magt. Skal autoriteten og de menneskeretlige principper have legitimitet, må de altså bæres af en eller anden form for global solidaritet, som Amy Gutman også var inde på (se foregående afsnit).

Hermed er vi imidlertid langt ude over grænserne for et neoklassisk imperiums ressourcer. At udgøre et imperium betyder ikke at være omnipotent. Ignatieff mener, at det amerikanske imperium på længere sigt graver sin egen grav ved at udhule egne økonomiske og moralske ressourcer. Amerikanerne kan ikke få imperial magt "på rabat" - dvs. uden en ny imperial arkitektur: Nye militære alliancer, nye retlige institutioner, nye internationale bistandsorganisationer etc. Som Ignatieff skriver: "Grækerne lærte romerne at kalde denne fejltagelse for hybris" (2003). Det fremgår altså implicit, at Ignatieff mener, at hverken det neoklassiske imperium i sig selv eller dets omgang med menneskerettighederne er holdbare på længere sigt. Derfor har

amerikanerne brug for et multilateralt samarbejde med deres allierede, ikke mindst europæerne, hvilket indtil for nylig fungerede rimelig godt:

“Ved den nye imperiale grænse, på steder som Afghanistan, Bosnien og Kosovo, producerer amerikansk militær magt sammen med europæiske penge og humanitære hensigter en form for imperial magtudøvelse til en postimperial tidsalder. Hvis dette lyder selvmodsigende, så er det fordi de impulser, der indgår i denne nye udøvelse af magt, er selvmodsigende. På den ene side understøtter den vestlige verdens semi-officielle ideologi – menneskerettighederne – princippet om selvbestemmelse.” (...) På den anden side “gennemlever vi nu, at en række af de tidligere kolonistater kollapse. Ind i det efterfølgende vakuum af kaos og massakrer træder en ny imperialisme modvilligt – modvilligt fordi disse steder er farlige og fordi de, i hvert fald indtil 11. september, syntes for marginale for de berørte magters interesser. Men gradvist er denne modvilje blevet erstattet af en forståelse af, hvorfor orden må skabes på disse steder” (2003).

Det *postimperiale imperium* udgør altså ikke en international retsorden efter retsstatslige principper, men det er dog bedre end neoklassisk imperialism. For nogle vil dette argument måske lyde bekendt. Både ordvalg og argumentation i ovenstående citat ligner analyserne i *Empire*, 2000 af

Michael Hardt & Antonio Negri. Hvor Ignatieff taler om “imperial magtudøvelse til en postimperial tidsalder,” taler Hardt og Negri om et *postmoderne imperium* baseret på en netværksmagt, der udspringer af vestlige staters samarbejde og dominans i globale institutioner som FN, WTO etc. Menneskerettighederne spiller her en vigtig rolle som det postmoderne imperiums normative drapering (2000: 17ff; 34ff). Umiddelbart er Hardt og Negris marxistiske analyse stærkt kritisk over for denne nye form for suverænitet, hvis indhold i sidste ende bestemmes af kapitalen. Men samtidig mener de, som Ignatieff, at det postmoderne imperium repræsenterer et fremskridt i forhold til en klassisk imperialism, idet det postmoderne imperium repræsenterer en global integration, bl.a. med udgangspunkt i menneskerettighederne, som rummer imperiets demokratiske overskridelse af sig selv i kimform.

Set fra en mere klassisk politisk tradition, er der dog ingen tvivl om, at selv det postmoderne imperium er langt fra modernitetens visioner om et globalt retssamfund. Der er langt til Kants vision om en *global føderation af stater*, der med udgangspunkt i menneskerettighederne opretholder en international retsorden (Kant 1995; visionen fornyes af Habermas 1996), for slet ikke at tale om utopien om *kosmopolitisk demokrati*, som bl.a. David Held har været ophavsmand til (Held 1995:267ff). Disse visioner kan siges at være umiddelbart forenelige

med menneskerettighederne, fordi de netop som visioner kan trække direkte på de samme fundamentale begreber om respekt for individets autonomi og national selvbestemmelse. Begreberne om det neoklassiske og det postmoderne imperium er derimod de seneste inkarnationer af en *raison d'état*, og står dermed snarere i et spændingsforhold til menneskerettighederne.

Her synes menneskerettighederne fanget i dag; mellem *det neoklassiske* og *det postmoderne imperium* på den ene side; Kants vision om en *föderation af stater* og *det kosmopolitiske demokrati* på den anden. Eller rettere sagt – de befinder sig langt fra den kantianske vision og endnu længere fra visioner om kosmopolitisk demokrati. Det betyder formodentlig ikke, at menneskeretskulturen ikke længere besidder en aura, der kan få sociale bevægelser og kræfter til at arbejde for sidstnævnte visioner. Men der er fortsat langt fra magtens ret til rettens magt, og på trods af en vis indvirkning på politik og samfundsliv befinder menneskerettighederne sig fortsat i det gamle dilemma mellem moral og politik. Der vil de formodentlig forblive, selvom folk som Ignatieff kan hjælpe os til at navigere gennem et af det 21. århundredes vigtigste politiske minefelter.

Litteratur

- Gutman, Amy (2001): *Introduction*, i: M. Ignatieff: *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton and Oxford
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2000): *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1996): *Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, i: Die Einbeziehung des Anderen, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Held, David (1995): *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Cambridge
- Ignatieff, Michael (2003): *The American Empire - The Burden*, i: New York Times Magazine, 5.januar 2003, ligger p.t. på: www.ksg.harvard.edu/cchrp/pdf/NYTimesJan03Burden.pdf
- Ignatieff, Michael (2001): *Human Rights as Politics and Idolatry*, A. Gutman (ed. & intro.), Commentary by K. Anthony Appiah, David A. Hollinger, Thomas W. Laqueur, Diane F. Orentlicher, Princeton University Press, Princeton and Oxford
- Kant, Immanuel (1995): *Til den Evige Fred*, Gyldendal, Kbh.
- Krarup, Søren (2000): *Dansen om menneskerettighederne*, Gyldendal, Kbh.
- Nielsen, Ole Bruun (2000): *Når det enkle bliver kompliceret – tanker om menneskerettighedernes ekspansion*, i: C. Henrichsen et al. (red.): *Lovens Liv*, Jurist og Økonomforbundets Forlag, Kbh.
- Orentlicher, Diane F. (2001): *Relativism and Religion*, i: M. Ignatieff: *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press,

Princeton and Oxford

Rorty, Richard (1993): *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, i: Shute, S. & Hurley, S.

(eds.): *On Human Rights : The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basic Books, New York

Schanz, Hans-Jørgen (2001): *Menneskerettigheder*, Forlaget Modtryk, Århus

Fodnoter

¹ Der er tale om endnu en konsekvens af at måtte opgive det naturretlige fundament for menneskerettighederne, og en af de konsekvenser, der netop gør denne opgivelse svær. Naturetten forsyner nemlig en kritiker med et ståsted uafhængigt af historisk og social kontekst. I stedet bliver menneskerettighederne afhængige af, at de magtfulde i samfundet vil engagere sig i, at principperne forsvares og overholdes, som Rorty påpeger med henvisning til forfattere og intellektuelle (1993:129ff). Nedenstående forfølger i aktuelt perspektiv konsekvenserne af denne tankegang i international politik ud fra en af de seneste artikler, Ignatieff har publiceret.