

INGMAR PERSSON

Människosynvillor

1. Inledande reflexioner

Det svårgripbara begreppet människosyn. En term som är flitigt i svang, och som därtill betecknar en abstrakt och komplex företeelse, blir gärna svårtolkad och mångtydig. Detta gäller i hög grad termen "människosyn". Många svenska idé- och kulturdebattörer tar den i sin mun, utan att känna något märkbart behov av att klargöra sin mening. Det kan verka förmätet att framträda med anspråk på att kunna vaska fram en kärnbetydelse ur en dylik kakofoni – allrahelst om man sedan fortsätter med att ifrågasätta hållbarheten av en människosyn i denna betydelse. Inte desto mindre är det precis så jag skall förfara: jag skall framlägga en analys av termens innebörd och argumentera för att en människosyn i denna mening inte kan teoretiskt rättfärdigas.

Självfallet kan jag inte bevisa att det inte finns någon annan intressant mening av "människosyn" i vilken en sådan legitimt kan omfattas. Mitt inlägg kanske tvärtom provocerar fram formuleringen av en sådan; i så fall har det åtminstone befrämjat klarheten och den intellektuella redligheten. Men det faktum, att man utifrån min bestämning kan förstå ordets nuvarande popularitet, är ett skäl att tro att den fångar något centralt i dess användning. Dessutom är det så, vill jag påstå, att en kritik av begreppet *människosyn*, som jag tolkar det, har något väsentligt att säga om människans ställning i tillvaron.

Livsnödvändig identifikation. För människans, liksom för övriga djurarters, överlevnad har det varit nödvändigt att kunna identifiera eller känna igen sina artfränder bland de varelser hon naturligen möter under sitt liv. En sådan förmåga är förstås oundgänglig för reproduktionen, men också för den kooperation som har utmynnat i den avancerade civilisation, vilken är människans signum. Det säger sig självt att en identifikation av artlikartade med dessa förtecken av livsnödvändighet

måste bli värdeladdad. Laddningen behöver inte nödvändigtvis vara positiv, för människan är inte bara partner för människan, utan också rival och konkurrent.

Så länge dylika mellanmänniskliga intressekonflikter är allt över-skuggande, saknas underlag för en övergripande människosyn. Det finns i stället en – huvudsakligen positiv – syn på ”oss”, någon grupp i vilken vi själva ingår, och en annan – huvudsakligen negativ – syn på ”dem”, de fientliga klaner, stammar, raser, etc som hotar ”vår” gemenskap. En enhetlig människosyn förutsätter däremot abstraktions-förmåga och emotionell distans nog att igenom sådana partiska mot-sättningar se ett värde som alla människor har gemensamt. Den är, föreslår jag, en föreställning om att *människor skiljer sig från icke-människor i något hänseende som förlänar dem ett unikt värde, som är detsamma för alla människor.*

Människosyn och människovärde. Mot denna fond är det lättbe-gripligt varför termen ”människosyn” nu är på modet: det hänger samman med att principen att alla människor har lika värde för närva-rande är allmänt omhuldad. Termens popularitet går således hand i hand med denna likavärdesprincipens popularitet. Också denna princip vilar på förutsättningen att det finns ett attribut utmärkande för människan som skänker henne ett särskilt värde – annars vore hennes värde grundlöst. I en kulturell atmosfär som däremot i stället domi-neras av *rasistiska* ideologier, vilka tillmäter medlemmar av olika människoraser skilda värden, skulle ansatser till en sammanhållen människosyn splittras upp i ett spektrum av rassyner. På ett analogt sätt viker en enhetlig människosyn i en *sexistisk* civilisation för en kvinno- respektive manssyn som på grundval av – påstådda eller reella – könsskillnader värderar dessa grupper olika.

När jag här kommer att argumentera för att det, vid närmare besikt-ning, uppenbarar sig att en människosyn i min bemärkelse inte är in-tellektuellt hållbar, är det dock *inte* för att jag hyllar någon rasistisk eller sexistisk ideologi. Tvärtom. Rasister och sexister vill reservera det högre värdet för en *delmängd av människoarten* – en viss ras eller ett visst kön – medan min tankegång snarare resulterar i att värde måste tillskrivas en *större gemenskap* – i stil med alla varelser som innehar medvetande – av vilken människan är en delmängd. Min upp-gift här är emellertid inte den konstruktiva att utarbeta detta alternativa synsätt, utan den negativa att presentera en kritik av begreppet

människosyn. Jag inleder med att precisera min tolkning av det.

2. *Konsten att definiera människan*

Definierande särkillnad. En människosyn säger självklart något om människan, men vilken utsaga som helst om henne kan inte utgöra en människosyn i min mening. Den måste vara ett påstående om något som *kännetecknar* henne, som särskiljer henne från allt icke-mänskligt. En uppfattning som tillägger människan någon egenskap – t ex självbevarelsekraft eller fortplantningsförmåga – som hon delar med något icke-mänskligt (exempelvis andra djur), kan inte utgöra (fundamentet för) en självständig människosyn, utan kan på sin höjd bli ett derivat, ett specialfall av en syn på en vidare klass av väsen (däggdjur, djur i allmänhet eller vad det vara månne). Detta nödvändiga villkor som en människosyn måste uppfylla kan kallas *särskillnads- eller specificitetsvillkoret*.

En människosyn kan tillgodose detta villkor genom att ge en *definition* av vad det innebär att vara en människa. En definition får inte bara ange betingelser som *faktiskt råkar* särskilja människor från allt icke-mänskligt. Den har att leverera *logiskt* nödvändiga och tillräckliga villkor för att vara en människa, villkor som i alla *tänkbara* omständigheter särskiljer henne från annat.

Morfologisk definition. Den mest näraliggande typen av definition är kanske den *morfologiska* som försöker bestämma människan genom att beskriva hennes karakteristiska *utseende*. Ett känt exempel av denna typ är den antika definitionen av människan som en "fjäderlös tvåfoting". Denna definition är ett ganska grovhugget försök att i allmänna termer fånga ett intrikat mönster av iakttagbara egenskaper som vi lärt oss känna igen som säregna för människan. Utan tvivel har människan sedan urminnes tider förlitat sig på ett sådant mönster när hon har urskiljt sina artfränder bland de mångfaldiga företeelser som mött henne under hennes livslopp. Mönstret återger ett visst utseende, en "människoliknande gestalt", och inkluderar inga psykologiska eller socio-kulturella ingredienser som språkfärdigheter, ty minns att det begagnas i en identifikation som är en förutsättning för den mest elementära mänskliga samvaro.

Ett dylikt identifikations- eller igenkänningsmönster duger gott i vardagslag, i den naturliga omgivning där det har gagnat vår överlevnad att kunna skilja våra artlikar från andra organismer som kommit

i vår väg. Det finns däremot ingen anledning att förmoda att det ger rätt utslag *i alla tänkbara fall*, vilket, som sagt, krävs för att man skall kunna extrahera en otadlig definition av människan ur det. Det tillåter oss exempelvis inte att identifiera mänskliga *embryon* bland andra embryon. Det är enkelt att förstå varför: naturen har rustat oss för vår *naturliga* miljö, inte för de laboratorier som vi själva har skapat och i vilka vi för första gången har kunnat iakttä embryon. Men trots att dessa embryon inte är "mönstergilla" människor är de otvivelaktigt mänskliga varelser i den bemärkelsen att de tillhör samma biologiska art som vi vuxna människor tillhör, nämligen arten *homo sapiens*. De är medlemmar av samma art nu som senare när de har vuxit till sig och liksom vi passar det vardagliga identifikationsmönstret, dvs "ser ut som folk".

Genetisk definition. Anledningen till att vi vill räkna vissa embryon som medlemmar av samma art som vårt medlemskap gäller är säkerligen en *genetisk likhet* mellan dem och oss. Fall som det nämnda visar således att genetiska kriterier har större auktoritet än de morfologiska som är fullt gångbara vid "fältstudier". En definition av människan som hänvisar till genetiska faktorer behöver emellertid inte utelämna morfologiska karakteristika. Exempelvis kan människor definieras som de varelser vilka har gemensamma de egenskaper som förklarar deras inbördes morfologiska likhet – deras "människolika utseende" – och den förmåga att fortplanta sig med varandra som de utvecklar under sitt liv. Denna definition begagnar morfologiska kännetecken för att inringa vissa underliggande, ospecificerade egenskaper som först naturvetenskapen satt oss i stånd att specificera som genetiska, ty det är den som har visat att förklaringen till vår morfologiska likhet och reproduktionsförmåga ligger i de i vardagslag oobserverbara entiteter som kallas gener. Definitionen smider således en länk mellan vardaglig observation och vetenskaplig teori genom att ge vardagliga karakteristika rollen av vägvisare till vetenskapliga storheter.

Själv kan jag inte finna några motinstanser som vederlägger en definition av detta snitt, så som förekomsten av mänskliga embryon vederlägger den morfologiska definitionen. Dessa embryon t ex är mänskliga enligt den, eftersom de äger de – genetiska – egenskaper som sedermera, om naturen har sin gilla gång, blommar ut i den typiska mänskliga gestalten och fortplantningsförmågan. Den genetiska

bestämningen slår fast att något mänskligt uppkommer redan vid konceptionen, medan, enligt den morfologiska definitionen, så sker först ett antal veckor senare när ett karakteristiskt mänskligt utseende börjar framträda.

En invändning av annat slag är följande. Mot bakgrund av det utvecklingsmässiga sammanhang som det, enligt Darwin, finns olika djurarter emellan vore det inte osannolikt om det är ogörligt att på den genetiska nivån rita upp en tydlig gräns mellan människan och andra djur. Detta skulle innebära att den distinktion som den genetiska definitionen drar mellan människa och icke-människa blir suddig, att det kan förekomma atypiska individer för vilkas vidkommande det är obestämt om de är hemmahörande bland människor eller ej.

Det här är emellertid en invändning mot definitionen endast om man tar för givet att skiljelinjen mellan människa och icke-människa är skarp *i verkligheten*, och jag ser inget skäl att skriva under på detta antagande. Det stör mig inte alls att föreställa mig att denna linje i naturen är diffus, just p g a antydda evolutionära förhållanden. Som vi strax skall bli varse förstärker detta snarare än försvagar min huvudtes.

3. Definitionsegenskapernas värderingsrelevans

Kravet på värderingsrelevans. Antag att den genetiska definitionen är korrekt. Har vi då (grundplåten till) en människosyn? Det är inte självklart, för en annan nödvändig betingelse är, som redan har framskymtat, att den isolerade definitionsegenskapen kan bilda underlag för en *värdering* av människan. En utsaga om människan kan med andra ord forma en människosyn endast om den tillägger henne en egenskap som är *värderingsrelevant eller värdegrundande*. Detta är ett andra nödvändigt villkor som kan ställas på en människosyn. Dess bakgrund är att en sådan inte endast tillhandahåller en *beskrivning* av människan: den presenterar också en *värdering* av henne baserad på beskrivningen.

Genetik och värderingsrelevans. Är då den genetiska bestämningen av människan skickad att spela rollen av värdegrund? Följande tankeexperiment åskådliggör att så knappast är fallet: ponera att en planet i en annan galax är befolkad av en art av individer som för blotta ögat ser ut precis som vi och som har samma sofistikerade själsförmåigheter som vi, vilket har resulterat i en civilisation lika rik som vår med konst, vetenskap och dopinguppdriven idrott. De kan emellertid inte

bokförsas som medlemmar av människosläktet, eftersom de egenskaper – gener eller vad det nu kan vara – som förklarar deras inbördes utseendemässiga likhet och reproduktionsförmåga inte är desamma som de (genetiska) egenskaper som här på jorden förklarar vår artlikhet och reproduktionsförmåga. Kort sagt, ett försök att korsna människor med dessa utomjordingar skulle inte producera i någon (fertil) avkomma. Skulle det av detta skäl, att de genetiskt sett inte är människor, vara rimligt att tillerkänna dem endast ett lägre värde, kanske anse det berättigat för oss att jaga och förslava dem?

Det nekande svaret framträder måhända tydligast om man försöker se saker och ting ur utomjordingarnas synvinkel, t ex föreställer sig att man själv vore en av dem som (likt seriefiguren Stålmannen) av någon anledning ”dumpats” på jorden. Detta föreställningsnummer sätter inte fantasin på några större prov, eftersom utomjordingarna är oss till förvillelse lika i alla vardagligt iakttagbara avseenden och skiljer sig endast ifråga om genetiska egenskaper som ligger under denna observerbara yta. Utan tvivel skulle man betrakta det som ett utslag av otillbörlig diskriminering om man själv under dessa omständigheter behandlades sämre än de människor man felaktigt tagit sig för att vara. Diskriminering av utomjordingarna, för att de måste artklassificeras annorlunda än vi, ter sig m a o lika oförsvarlig som diskriminering av människor som tillhör en annan ras än vår egen.

Den genetiska definitionen av människan kan således inte konstituera en människosyn, när den uppenbart åsidosätter kravet på värderingsrelevans, på att definitionsegenskaperna skall kunna tjäna som grund för vårt värde. Det behöver knappast poängteras att tillkortakommandet blir än mer slående om gränsen mellan människa och icke-människa är flytande så att det föreligger en gråzon inom vilken det är obestämt om något är en människa eller ej. Då kan ingen genetisk struktur utan godtycke utses som grundlag för en *tydlig värdemässig* särställning för människan.

4. Den psykologiska dimensionen av människonaturen

Själ och viljefrihet. När människan sägs stå över andra djur, appelleras ofta inte till några kroppsliga kännetecken utan snarare till hennes ”själ” eller överlägsna själsförmögenheter. Låt oss närma oss problemet från denna vinkel för att se om vi här påträffar något fundament för en artspecifik värdering av människan. Naturligtvis är ingen

uttömmande inventering av alla tänkbara värderingsgrunder i den psykologiska dimensionen möjlig, eftersom de mest excentriska förslag kan kastas fram, men ett antal dimensioner kan anses vara tongivande i filosofi- och idéhistorien.

(1) *Den medvetandefilosofiska eller kropp-själ dimensionen.* Den kristna, och bl a av filosofen Descartes preciserade, dualistiska dogmen att människan ensam bland skapelsens kroppsliga varelser har utrustats med en odödlig själ tillgodoser de två uppställda villkoren rörande artspecifitet och värderingsrelevans. Tanken är ju att alla individer av människoarten, och endast dessa (bland alla kroppsliga varelser), har försetts med en själ, och att denna är bärare av det speciella värdet. I så fall kommer människan ensam (bland kroppsvarelser) att besitta ett speciellt värde, som är detsamma för alla, trots att själsinnehav inte är en definitionsegenskap hos henne.

Denna själsdogm har dock utsatts för massiv kritik, i synnerhet under 1900-talet. I dagens engelskspråkiga filosofi intar *materialistiska* teorier, som identifierar mentala händelser, som tankar och perceptioner, med förlopp i hjärnan, en dominerande plats. Det säger sig självt att sådana teorier inte lämnar något utrymme för en själ. Enligt Descartes' dualism, framställs ju själen som en substans som "ligger under" och "håller ihop" olika sinnestillstånd till ett medvetande. I princip finns det ingenting som hindrar att denna själ existerar även under perioder av total medvetlöshet, när den inte befinner sig i några sinnestillstånd (ungefär som en vattenyta existerar även när den inte krusas av vågor). Denna möjlighet kan komma väl till pass för kristna eller andra religiösa som tänker sig ett liv efter den jordiska döden. Materialister har emellertid ingenting till övers för en dylik själ: utifrån deras utgångspunkt är det kroppen som är subjekt för de mentala egenskaperna, eftersom dessa egentligen är kroppsliga eller fysikaliska.

Själssubstansen kan emellertid göras överflödig utan någon reduktion av mentala egenskaper till fysikaliska. En mindre vidlyftig dualistisk doktrin än den substansdualistiska gör gällande att dessa mentala egenskaper visserligen är artskilda från alla fysikaliska, men att de likafullt tillkommer kroppen och inte någon immateriell själ. Det är, enligt denna *egenskapsdualism*, *fysiska* organismer som tänker, varseblir, drömmer, etc, och de gör så i kraft av att äga en hjärna i vilken processer äger rum som är korrelerade med (distinkta) mentala händelser.

Om antingen denna egenskapsdualistiska teori eller den materialistiska är korrekt, står inget unikt människovärde att finna i den psykologiska dimensionen, ty, som sagt, vi kan föreställa oss att ett lika sofistikerat psykiskt liv som det normalmänniskliga uppträder i samband med en icke-mänsklig hjärna (som de ovan nämnda utomjordingarnas). Vidare får vi inte glömma bort att det finns människor utan medvetande – t ex mänskliga embryon, anencefala spädbarn och kroniskt medvetlösa patienter – som skulle sakna människovärde om detta baserades på några psykologiska kvaliteter. Det förefaller således som om man måste således sätta sin lit till den skamfilade själsdualismen för att kunna hoppas hitta en specifikt mänsklig värdegrund i denna dimension, och prognosen för att detta projekt skall krönas med framgång är, som framhållits, inte god.

(2) *Den motivationsgenetiska dimensionen.* Under denna rubrik in-
sorterar jag det klassiska problemet om *viljans frihet*. Det är en inte ovanlig tanke – t ex i den tradition som utgår från Kant – att människan är en varelse av speciell rang emedan hon är utrustad med en vilja som är fri, fri att välja mellan gott och ont exempelvis. Många tänkare har menat att viljefrihet i denna bemärkelse – den enda som enligt dem är värd namnet – är oförenlig med att viljan är fullständigt bestämd av föregående orsaksbetingelser. Detta oförenlighetsantagande har lett en del av dem – s k *hårda determinister* – till att förneka människans frihet, värdighet och ansvar i namn av en determinism som lägger världens alla händelser under orsakslagens obevkliga band. Andra – s k *libertarianister* – har reagerat på motsatt sätt och trotsigt insisterat på denna viljefrihet, till priset av att determinismen i vår erfarenhetsvärld inte kan vara heltäckande.

Ett problem för libertarianisterna är att en viljefrihet som består i att våra viljeinställningar är helt eller delvis *slumpmässiga* inte verkar äga någon särskild dignitet – det vore ju en frihet som vi delade med atomära och sub-atomära processer. Några libertarianister har försökt ta sig ur detta dilemma genom att hävda att våra viljeinställningar är (fullständigt) bestämda, dock inte av en ändlös kedja av andra *händelser*, utan av våra *själar*, i den problematiska betydelse som berördes ovan. Förhoppningen är att denna manöver skall kunna skänka oss en frihet av ädlare valör än den rent slumpmässiga. Den lär emellertid komma på skam, ty, som vi har noterat, befinner sig själsbegreppet i vanskligheter.

Eftersom både den hårda determinismen och libertarianismen i sina kölvatten har svårigheter – som offer av den ansvarsstödjande friheten respektive tillgripande av obskyra entiteter som själar – finns det en tredje ståndpunkt, *kompatibilismen*, vilken går ut på att viljefrihet i full skala är *förenlig* med determinismen. Vi behöver emellertid inte fördjupa oss i denna månghundraåriga debatts vidare förvecklingar, utan kan nöja oss med att konstatera följande. Om människan inte äger en själ, och alltså hennes medvetande inte skiljer sig från andra mentalt högtstående djurarters genom att ensamt vara organiserat kring en själ, går det omöjligt att begripa varför viljeakter i hennes medvetande skulle äga en frihet som de saknar i dessa andra djurs. De naturlagar som gäller för de psykiska skeenden som är förknippade med en människohjärna, bör rimligen också gälla för de psykiska skeenden (av samma slag) som är förknippade med någon annan djurarts hjärna (apor, valar eller de utomjordingar vi föreställde oss ovan). Återigen skördar alltså specificitetsvillkoret offer: ett värde som fotas i en viljefrihet, som eventuellt är människan beskuren, kan inte bli unik för henne, eftersom det inte finns någon anledning att tro att denna eventuella viljefrihet är unik för henne.

Förnuftsmässiga motiv och talanger. En välkänd tanke är förstås att människans artspecifika värde måste sökas i hennes *förnuft* eller i de mentala funktioner som opererar på en abstraktionsnivå som överstiger den animala kapaciteten. Vi tangerade denna tanke när vi föreställde oss att utomjordingarna måste tillmätas samma värde som vi i kraft av att de andligen är lika välutrustade. Detta tankeexperiment vederlägger givetvis en definition i stil med Aristoteles', att människan är ett djur *med förnuft*, ity det visar att denna definition inte fångar en tillräcklig betingelse för att vara människa: även icke-människor kan ju vara behäftade med förnuft. Definitionen anger fö heller inget nödvändigt villkor mänsklighet, eftersom det finns människor – mänskliga embryon, anencefala spädbarn, etc – som saknar allt förnuft, hur generöst denna funktion än förstås. På nytt visar sig specificitetskravet oöverstigit.

Med tanke på att det är så vanligt förekommande att lokalisera människans värde till hennes förnuft, kan det emellertid ändå vara nyttigt att titta närmare på några förnuftsrelaterade dimensioner. Denna procedur kommer nämligen att framhäva ett tredje krav på en människosyn som hittills har varit underförstått.

(3) *Den motivationsteologiska dimensionen* (vilken alltså i mot-

sats till den motivationsgenetiska rör motivationens *mål* i stället för dess *ursprung*). Diverse motivationsteorier har bemödat sig om att reducera människors mångskiftande strävanden till några få grundläggande. Till exempel har idén lanserats att människan till syvende og sidst är en *egoist* som ytterst handlar enbart i sitt *eget* intresse. *Psykologiska hedonister* har beskrivit henne som en individ som i sista hand bara söker det behagliga och skyr det obehagliga. *Freudianer* har ambitionen att härleda hennes bevekelsegrunder ur libidons undermedvetna operationer och *darwinistiskt inspirerade evolutionspsykologer* när drömmen att spåra dem ur biologiskt betingade överlevnadsstrategier. Gemensamma för alla dessa teorier är inte bara deras *reduktionistiska*, utan också deras *deflatoriska*, tendens: om de håller streck, ter sig de mer högsinta mänskliga handlingsmotiven inte bara mindre varierade, utan också mindre värdefulla än de i förstone kan tyckas. I och med att reduktionen gör dem mer analoga med andra djurs drivkrafter, framställer de våra motiv som mindre smickrande.

Deras motpol är uppfattningar som förfäktar att folk är i stånd att animeras av oreducerbara "högre" drivkrafter över fänans horisont, att deras beteende kan präglas av altruism eller välvilja mot andra, av en moralisk idealism som sträcker sig utöver det personliga väl- och obehaget till att omfatta sanningskärlek, samvetsömhet, rättrådighet, plikttrogenhet o s v. Dessa icke-reduktionister kan tyckas stå starkare, emedan reduktionisterna onekligen bär en tung bevisbörd: det är sannerligen ingen lätt uppgift att föra tillbaka alla våra mångskiftande motiv till något fåtal rötter.

Givet denna motivationella icke-reduktionism öppnar sig, kan man i förstone inbilla sig, möjligheten att finna något människospecifikt, ty de nämnda "högsinnade" motiven kan förefalla avgränsa människan från åtminstone alla de icke-mänskliga djur *vi känner till*. Visst, vi kan *föreställa oss* icke-mänskliga varelser (utomjordingar) som också drivs av de mer förfinade motiven, men om dessa varelser inte existerar i verkligheten, kan människan ändå besitta ett högre värde *än alla andra existerande varelser*.

Haken blir emellertid nu i stället en annan. Dessa drag är *inte jämt fördelade inom människosläktet*: vissa individer är obestridligen mer altruistiska, sanningsälskande, etc än andra. Som redan framkommit aktiveras några människor – embryon och gravt hjärnskadade – inte av några (medvetna) motiv över huvud taget. En människosyn i vilken

vissa psykologiska drivfjädrar bildar stommen kan därför inte bli enhetlig; den bryts tvärtom sönder inifrån i en serie syner på olika människotyper, var och en med sitt värde. För att förhindra denna malör måste vi understryka ett tredje villkor, *ett homogenitetsvillkor*: den människospecifika, värdegrundade egenskapen måste ha en *jämn distribution* inom mänskligheten. Annars riskerar människor inte att bli innehavare av *ett och samma* värde.

Ytterligare en dimension kan illustrera hur vissa som håller sig med en människosyn förbiser detta tredje villkor, hur de inte ser enskilda träd för bara skog:

(4) *De andliga kapaciteternas dimension*. I humanistisk panegyrik lyfts ibland fram som för människan utmärkande själsförmögenheter hennes konstnärliga kreativitet, hennes vetenskapliga, religiösa eller moraliska kunskapsförmåga (i *fysiska* avseenden är som regel alltid något icke-mänskligt djur oss överlägset: de springer fortare, hoppar högre, etc). Människan har frambringat stor litteratur, bildkonst och musik. Hon har utvecklat en naturvetenskap som sträcker sig från det astronomiska till det sub-atomära, hon kan hysa gudstro, och hon håller sig med en moral som kan värna även om för henne okända varelsers väl. Hos icke-mänskliga djur finns ingen motsvarighet.

Men återigen rör det sig om egenskaper som, tydligast, stupar på att de inte kan berättiga en homogen värdering av människan p g a att det helt enkelt är ett faktum att vissa människor är mer framstående än andra i de redovisade bemärkningarna, är större konstnärer, vetenskapsidkare eller religions- eller moralförkunnare. En människosyn baserad på dessa egenskaper, som eftersträvar en enhetlig bedömning av helgon och seriemördare, snillen och storhjärnlösa, förefaller inte att ha bättre utsikter att lyckas än en 'artefaktsyn' som omsluter så värde-mässigt disparata tingestår som respiratorer och ventilgummin, laserstrålning och utbrunna tändstickor.

De tre kraven på en människosyn. Sammanfattningsvis kan ingen människosyn rättfärdigas därför att inget mänskligt attribut tycks kunna uppfylla samtliga de tre villkor som en sådan ställer. Antingen är det attribut som anförs inte människospecifikt, kanske därför att det uppträder hos icke-människor (t ex medvetande). Då sugts människan upp av något icke-mänskligt, och synen på henne blir inte fristående utan ett specialfall av en syn på en vidare klass av ting (t ex varelser med medvetande). Eller också är det inte homogent exemplifierat i

mänskligheten (som den motiv- och talangrepertoar som omnämndes under (3) och (4)), med resultat att människosynen mister sin enhetlighet och sönderfaller i en uppsättning syner på människotyper, var och en med sitt speciella värde. De resterande – främst genetiska – särdrag, vilka tillfredsställer dessa två villkor (specificitets- och homogenitetsvillkoren) och gör att vi kan använda "människa" för biologisk artklassifikation, kränker flagrant det återstående kravet på värderingsrelevans, för, som sagt, en varelse, som med hänsyn till de faktorer som figurerade under (3) och (4) står i paritet med en människa, måste vara lika värdefull som hon, trots en eventuell genetisk skillnad. Vi är synbarligen så hårt klämda mellan den mänskliga variationsrikedomen och vår släktskap med icke-mänskliga djur att endast värdemässigt obetydliga särtecken återstår. Därför blir begreppet *människosyn*, som jag har definierat det, ett begrepp som inte är tillämpligt på världen.

5. Avslutande reflexioner

Människosyn som "mellanstadium". Som ett överlevnadsdugligt djur har människan en förmåga att identifiera, och reagera värderande på, medlemmar av sin egen art. Det är emellertid först i och med tillgången på kommunikationsmedel som möjliggör kontakt mellan olika raser och kulturer som den förhållandevis abstrakta föreställningen om en mänsklighet som överskrider den egna klanen, rasen och kulturen kan stadigt etablera sig. Likaså fordras besinning och självdistans för att tillskriva folk ett värde i sig som är oberoende av de flukturerande värden de har relativt ens egen person och skiftande förehavanden. Så uppkomsten av ett fenomen som en människosyn kräver ett ansevärt mått av civilisation och intellektuell utveckling. Det kräver ett begrepp om något värdefullt som människosynen i sin helhet delar.

Idén om en (gudomlig, odödlig) själ passar som hand i hanske här. Den är en psykologisk storhet, och vi har sett att vi tenderar att förlägga vårt egenvärdes högsäte till den psykologiska dimensionen. I motsats till olika psykologiska tillstånd och färdigheter kan den dessutom utan synbar orimlighet tillskrivas alla människor i samma grad, men undanhållas icke-mänskliga djur. Så den är väl ägnad att rättfärdiga ett arteget människovärde.

Problemet är emellertid att nutida filosofi och vetenskap förser oss med alla skäl att betvivla existensen av en sådan storhet som en själ. De leder oss snarare till uppfattningen att, om det över huvud taget

existerar någon essentiell skillnad mellan människan och andra djurarter, så är den av genetiskt slag. Men det är inte plausibelt att tänka sig att genetiska förhållanden är värderingsrelevanta: de är inte iakttagbara i vardagslag, utan en relativt sen vetenskaplig upptäckt, och det egenvärde vi tilldelar oss själva grundar sig rimligen på något vi dagligen stiftar bekantskap med hos oss själva, främst vårt själsliv eller medvetande. Det är det som gör att vi kan besitta ett värde i oss själva, utöver det värde vi har för andra. Det är svårt att förstå hur ett liv utan medvetande, utan förmåga att känna och uppleva något, skulle kunna ha värde för den levande själv. Därmed slås postulatet om ett människovärde i spillror, och en enhetlig människosyn blir intellektuellt oförsvarlig. Jag skrev just att det fordras en viss civilisation och intellektuell insikt för att en människosyn skall födas. Nu verkar det som om den måste dö med ännu större doser av dessa, som om dessa väcker oss ur människosynen till en verklighet som inte medger en sådan.

En "statistisk" människosyn. Det kan tyckas att jag överdramatiserar begreppet *människosyn*. När vi talar om t ex en syn på folk från en viss nation, tyskar, indier eller vad det nu kan vara, inte förutsätter vi att *alla* medborgare av denna nation är lika i något hänseende som är värderingsrelevant. Vi åsyftar väl snarare drag som är mer *frekvent förekommande* bland folk av en viss nationalitet än av andra. Kan det på samma sätt inte räcka för en människosyn att det föreligger värderingsrelevanta drag som är mer frekvent förekommande bland människor än bland icke-människor? Då diskvalificeras inte den motiv- och talangrepertoar, som diskuterades under punkterna (3) och (4) ovan, av det enkla skälet att alla människor inte exemplifierar den i samma utsträckning.

Jag tror emellertid inte att vi faktiskt hanterar människosyner lika lättvindigt som vi handskas med syner på nationalkaraktärer. I allmänhet tänker vi oss säkerligen att det finns en mer djupgående klyfta mellan människan och icke-mänskliga djur än mellan olika nationsmedborgare. Annars vore det egendomligt att tron på ett specifikt människovärde är så utbredd och fast. Men visst, mitt resonemang omöjliggör inte att människosyner lever kvar i en avdramatiserad, statistisk tapping.

En ny värdesyn. Min kritik av begreppet *människosyn* är därmed fullbordad, men låt mig avslutningsvis indikera en värdesyn som kan ersätta den. Flera gånger har mitt stöd för idén att individens egenvärde

bestäms av deras medvetande framskyntat: existensen av något som saknar medvetande, och inte kan utbilda ett sådant, kan inte äga egenvärde, ett värde i sig själv eller för sig själv, utan bara värde för andra. För vår överlevnads skull har det varit oundgängligt att fokusera de åskådliga skillnader som föreligger mellan vår art och andra, men för *etiska* syften är det en annan, eller mindre åskådlig, skillnad som är viktigare: mellan de väsen som har medvetande (eller eventuellt bara en potential för det) och de som saknar det, mellan de som kan ha upplevelser och kan reagera positivt eller negativt på dessa, å ena sidan, och de som saknar denna förmåga, å den andra.

I motsats till en människovärdesprincip tilldelar denna tankegång inte bara människor utan även högre stående djur egenvärde. Vad som kan tyckas värre är emellertid att den inte ger någon garanti för att människor har *lika* värde, för – förutom att det finns människor som för alltid kommer att sakna medvetande – lär de skilja sig i grad av mental kapacitet och kommer därigenom att löpa risken att hamna på olika värdenivåer.

Invändningen är riktig, men den utesluter inte varje möjlighet att försvara en likavärdesprincip. Man kan nämligen dra en distinktion mellan det värde individer i kraft av sina egenskaper *har* (i sig eller för andra) och hur de *är värda (eller förtjänar) att behandlas*. Att vissa har större (mindre) värde än andra innebär inte att de är värda (=förtjänar) bättre (sämre) behandling. Detta följer endast om de har *ansvar* för vilket värde de har; endast i så fall är det rimligt att hävda att de är värda (=förtjänar) en motsvarande graderad behandling, att det är rättvist att de, som har högre värde, behandlas bättre och de, som har lägre värde, sämre.

Men antag att ingen av oss ytterst är ansvarig för sitt höga eller låga värde därför att det i sista hand härrör ur genetiska anlag och tidig miljömässig påverkan över vilka vi saknar kontroll; då kan vi alla vara värda (=förtjäna) samma behandling, trots skillnaden i det värde vi har i sig och för andra. Det är precis en sådan bild av vårt ursprung som den moderna vetenskapen skänker oss. Enligt den har inte bara varje mänsklig individ, utan hela människosläktet, sina förgångare att tacka för sina ursprungliga egenskaper: hon hade inte existerat i befintligt skick om det inte hade varit för att tidigare varelser hade råkat befinna sig i omgivningarna till vilka de var tillräckligt anpassade för att kunna föra sina gener vidare.

Medan den moderna vetenskapen undergräver likavärdesprincipen i en tappning – enligt vilken alla människor besitter samma värde i kraft av någon av sina egenskaper (sin mänsklighet eller odödliga själ exempelvis) – lägger den alltså grund för den i annan version vilken går ut på att rättvisan kräver att alla behandlas så att deras liv blir så lika i värde som möjligt. Det bör dock framhållas att "alla" här inte betyder "alla människor" utan "alla varelser för vilka livet kan ha värde, dvs alla varelser med (en potential för) medvetande"; denna likavärdesprincipens tillämpning är således, i motsats till den den ersätter, inte begränsad till människosläktet. Ty givetvis är icke-mänskliga djur precis som människan produkter av sina föregångare och är därför lika lite ansvariga för sina speciella företräden och tillkortakommanden.

Den här likavärdesprincipen kan tyckas så långtgående att den blir orimlig: inte kan vi ha en moralisk skyldighet att se till att alla icke-mänskliga djur – anakondan, blåmesen o s v – lever liv som värde-mässigt kommer så nära mänskligt liv som möjligt! Här måste man emellertid inse att en rättvis princip, som fordrar jämlikhet, vare sig denna inskränker sig till människoarten eller ej, inte kan utgöra *den enda* moralnormen. I så fall hade vi ingen skyldighet att åstadkomma en jämlikhet där alla har det *bättre* snarare än en där alla har det *sämre*. Detta exempel visar att en acceptabel moral också måste innefatta en "väl villighetsprincip" som stadfäster att vi bör se till att varelser har det bättre snarare än sämre.

Vad vi är moraliskt skyldiga att åstadkomma avgörs genom en sammanvägning av vad en tillämpning av dessa två principer (och kanske andra som måste inlemmas i moralen) ger. Det blir då uppenbart att det är oförsvarligt att lägga stora resurser på (i huvudsak fruktlösa) försök att höja t ex blåmesar till vår nivå när samma resurser skulle möjliggöra långt större standardhöjningar om de ägnades människor som har det sämre ställt. Huvudpoängen är dock att vi måste vänta med att dra kategoriska slutsatser beträffande våra moraliska skyldigheter tills *samtliga* normer är kartlagda.

Not

Det likavärdesresonemang, som jag här bara kan antyda, utvecklas utförligare bl a i mina uppsatser "Lika för olika" i *Filosofisk tidskrift* (1995:4) och "Jämlikhet över artgränserna" i Lisa Gålmark (red): *Djur och människor*, Nya Doxa, 1997.