

1. EN TANKE, SEX PRINCIPER

Något fundamentalt i vår kultur är tanken på ett speciellt människovärde, vilken återfinns hos sekulära och teologiska tänkare alltsedan antiken. Den omnämns i FN:s och EU:s konventioner om mänskliga och medborgerliga rättigheter, liksom i vår regeringsform. Enligt regeringsformens 1 kapitel 2 § ska den offentliga makten ”utövas med respekt för alla människors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet”. Enligt läroplanerna ska barn och ungdomar fostras till att respektera människors lika värde.

I samtida filosofi framhålls det speciella människovärdet framför allt inom kantiansk etik, men det förekommer även hos anhängare av andra skolor. I stället för uttrycket ’människovärde’ används ibland uttrycken ’(människo)livets helighet’ och ’människans värdighet’. Det förra återfinns i teologisk tradition. Det senare härrör från renässansens humanism och är gängse i Tyskland, Frankrike och de anglosaxiska länderna (ty. ’Würde’, fr. ’dignité de l’homme’ och ’dignité de la personne’, eng. ’human dignity’).

Hur ska man närmare förstå tanken på ett speciellt människovärde? Är den acceptabel? Hur ska den i så fall berättigas? Jag ska skissa ett svar på dessa frågor. Jag kommer i min artikel bara att diskutera *värdeaspekten* på den här föreställningen, och nöjer mig med att ange den normativa komponenten till att vi bör visa *respekt* för människors värde. Vad det innebär håller jag tills vidare öppet.

Till att börja med kan man påpeka att tanken på ett speciellt människovärde noga taget består av (minst) sex olika principer, vilka man inte alltid håller isär:

- M1. *Mänskligt liv har egenvärde*
- M2. *Endast mänskligt liv har egenvärde*
- M3. *Mänskliga individer har egenvärde*

- M4. Alla människor har egenvärde
- M5. Alla människor har *lika* egenvärde
- M6. Det egenvärde som mänskligt liv/människor har är *absolut/okränkbart*

De två första principerna rör det fransmännen kallar 'dignité de l'homme'. De handlar om människorna som art och avser väl det typiskt mänskliga livet. De bygger på en jämförelse mellan mänskligt liv och icke mänskliga livsformer. Den tredje, fjärde och femte principen rör det fransmännen kallar 'dignité de la personne' och handlar om de mänskliga individerna utifrån något antagande om likhet mellan oss. Den sjätte principen tycks indikera den etiska statusen hos människovärdet och anger det som absolut, i motsats till värden som etiskt sett är villkorliga eller bara gäller vid första påseende, *prima facie*. Människovärdet framstår som etikens själva kärna. En del skulle förmodligen lägga till en sjunde princip, att människovärdet har objektiv karaktär.

En intensiv diskussion har förts under de senaste decennierna om det mänskliga livets värde i jämförelse med andra arters liv. Den diskussionen ska jag bara snudda vid här. Jag är böjd att godta M1 och M2 i en mer blygsam version, att mänskligt liv har högre egenvärde än andra förekommande arters liv, åtminstone ur något slags idealiserad mänsklig synvinkel. Jag ska koncentrera min diskussion till frågan om de *mänskliga individernas* egenvärde och inriktar mig på kombinationen av M5 och M6: att alla människor har lika och okränkbart egenvärde, som jag hädanefter kallar *likavärdesprincipen*.

Det är en stark princip. Den kan förefalla orimlig, eller åtminstone svår att förstå. Vi tillskriver ju andra olika egenvärde beroende på den betydelse de har för oss, vi värderar exempelvis nära och kära högre på ett särskilt sätt – människor kan alltså sägas ha olika personligt värde. Och trots att tanken på det unika människovärdet finns i regeringsformen är det uppenbart att människor för staten har olika medborgerligt värde – staten hyser i huvudsak bara omsorg om landets egna medborgare. På liknande sätt tillmäts människor olika samhälls- och företagsekonomiskt värde, beroende på den roll de spelar i arbetslivet. Människor kan också ha olika kulturellt värde, beroende på vilken insats de gör i kulturlivet, de kan ha olika estetiskt värde, beroende på hur vackra de är, etc.

Slutsatsen blir att likavärdesprincipen inte stämmer, om man med 'lika egenvärde' avser samma egenvärde eller något av de nämnda värdena. Den måste därför handla om en speciell aspekt, i vilken människor värdemässigt står lika. Det handlar, enligt vår moralfilosofiska tradition,

om ett speciellt *etiskt* värde, vilket i regel tänks vara knutet till någon egenskap som vi har enbart *som människor*.

Har vi kommit någon vart med det? Är inte det lika svårförståeligt? Vi tänker ofta på människor som mer eller mindre bra och dåliga, mer eller mindre goda och onda. Kan exempelvis Hitler och Moder Teresa, med så olika karaktärer och betydelse för andra, ha lika etiskt värde?

2. RÄTTIGHETER ELLER VÄRDE?

Tanken att alla människor har lika etiskt värde har framstått som så oklar att många filosofer sökt sig bort från värdespråket och i stället uppfattat människors lika värde i termer av rättigheter, *mänskliga rättigheter*. En som gjort det är Ingemar Hedenius, som föreslog följande definition: "Att alla människor har samma värde är detsamma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade och att ingen människa i detta avseende är förmer än någon annan" (Hedenius 1982:19).

Hedenius hänvisar till den långa tradition som bildas av de s.k. rättighetsförklaringarna, exempelvis den amerikanska 1776, den franska 1789 och FN:s deklaration 1948, med efterföljande konventioner. Men i dessa finns ett antagande om ett särskilt värde som alla människor har och som tänks *berättiga* att de ska ha rättigheterna ifråga. Sålunda inleds FN:s konvention om medborgerliga och politiska rättigheter (gällande från 1976) med att konventionsstaterna erkänner "att dessa rättigheter härrör från det inneboende värdet hos varje människa". Och i EU:s stadga om människors grundläggande rättigheter lyder den artikel som föregår artiklarna om rättigheter: "Människans värdighet är okränkbar. Den skall respekteras och skyddas". I en officiell kommentar förtydligas att människans värdighet "utgör själva grunden för de grundläggande rättigheterna".

Utan en sådan grund tycks också proklamationer av mänskliga rättigheter förlora i moralisk kraft. Om man inte tror att dessa bottnar i en egalitär etisk värdeordning framstår de bara som överenskommelser som ett antal stater har träffat, överenskommelser som i huvudsak avser staternas medborgare. Blotta faktum att vissa stater har träffat en överenskommelse kan inte motivera en stat som inte godkänner några mänskliga rättigheter att ingå i en sådan överenskommelse, eller motivera en stat att uppfylla dem även för människor som saknar medborgarskap.

En hänvisning till människovärdet är dessutom viktig för att motivera god behandling av människor när de berövats exempelvis sin rätt till frihet. I nämnda FN-konvention heter det att envar som berövats sin

frihet ska "behandlas humant och med aktning för människans inneboende värde". Människovärdet kan exempelvis motivera att man inte torterar fångar eller tillämpar dödsstraff.

För FN:s konventionsstater har inte de mänskliga rättigheterna en absolut etisk status; rätten till frihet kan exempelvis inskränkas för brottslingar. Inte heller för en utilitarist, som Hedenius är, har de en absolut status. För denne borde de upphävas om det skulle visa sig att lyckan i världen därigenom blir större. Likavärdesprincipen, däremot, uppträder med anspråk på att vara absolut och den tycks ha en starkt moraliskt inspirerade kraft. Hur är det möjligt?

3. OLIKA SLAGS VÄRDE OCH DERAS ROLL

Man kan skilja mellan olika slag av (positivt) värde som mänskliga liv kan ha. En grov indelning är denna:

- V1. *Målvärde* [de livskvaliteter som människor kan eller bör eftersträva och som deras liv rymmer; sådant värde kallas ibland *intrinsikalt värde*]
- V2. *Medelvärde* [händelser eller handlingar som har goda verkningar, ofta kallat *instrumentellt värde*]
- V3. *Inneboende värde* [värde som människan har i sig själv, oberoende av olika värde i livskvaliteter och olika värde i verkningar, även kallat människors *inherenta värde*]

Både värde av det första och tredje slaget brukar betecknas som 'egenvärde'. Tänker man på lika värde hos människor, så är värde av det första och andra slaget uppenbarligen inte lika. Det kan bara värde av det tredje slaget vara. Målvärden kan i regel graderas, livskvaliteter kan vi ha i olika grad och de kan vara mer eller mindre goda. Medelvärden likaså kan graderas, beroende på hur goda verkningar händelsen eller handlingen har. Ofta försöker vi öka eller maximera mål- och medelvärdena i våra liv. Dessa värdebegrepp behöver därför ett *komparativt* element som möjliggör värdemässiga jämförelser.

Det är annorlunda med inneboende värde. Det är inte något som vi har mer eller mindre av, inte något som vi kan försöka maximera (däremot kan vi försöka maximera respekt för det inneboende värdet). Dess värdebegrepp är *inte*, eller behöver inte vara, *komparativt*. Men det kan finnas olika slag av inneboende värde, värde som människa, som medborgare, som familjemedlem.

Man kan mena att det finns ytterligare en typ av värden som är lik de inneboende i det att deras förekomst inte kan maximeras, kanske inte

ens väljas, men som ändå kan graderas. Jag tänker på M1 och M2, som tillsammans utgör föreställningen att mänskligt liv har ett unikt värde jämfört med andra arters liv. Vi kan ju inte välja ett icke-mänskligt liv, men sätter det ändå högre än andra former av liv, troligen därför att vi skulle föredra det framför andra former av liv om vi hade att välja. Den här typen av värdesättning är besläktad med tanken det är bättre att vara född än att inte vara född och att medvetet liv är att föredra framför icke medvetet. Men värden av detta slag är beroende av livskvaliteternas värde, eftersom det att vara född, vara medveten eller vara människa är en förutsättning för viktiga livskvaliteter. Ändå är det inte fråga om medelvärden, eftersom det saknas en direkt orsakförbindelse mellan tillstånden i fråga och livskvaliteterna. Man kanske kan tala om *förutsättningsvärden*.

4. LIKAVÄRDESPRINCIPEN OCH NYTTOMORALEN

Moralfilosofer med utilitaristisk grundsyn tenderar att säga att föreställningen att människor har inneboende värde är en *myt*, myt av snarast religiöst slag. Torbjörn Tännsjö, exempelvis, avvisar likavärdesprincipen som en idé om de mänskliga livens helighet, vilken han tänker sig bara kan "backas upp med en eller annan teistisk moral" (Tännsjö 2001:145). Liv kan vi, enligt utilitarister, snarast betrakta som kärll med skiftande livskvaliteter och verkningar i världen.

Utilitarister skulle förstås kunna acceptera likavärdesprincipen som en *nyttig* myt. Men det är en otillfredsställande och därtill bräcklig lösning; skulle fler bli lyckliga utan myten bör den avföras. Utilitarister skulle också kunna acceptera principen i fråga på den grunden att det är mycket osäkert att uppskatta den mängd lycka, lust eller preferens-tillfredsställelse som individers liv innehåller, nu och i en framtid, och att vi därför i praktiska sammanhang gör bäst i att *betrakta* deras liv som lika värdefulla. Fast det är svårt att tro att en utilitarist på allvar skulle driva den linjen, eftersom den strider mot både vardagsförnuft och utilitaristernas ambition att förbättra människors liv.

Värderar man människor utifrån den mängd livskvaliteter som deras liv rymmer får de olika värde. Det är inte ens säkert att många människor får positivt värde alls. Enligt utilitaristen Hedenius kalkyl för mänskligheten är och förblir troligen den totala värdesumman negativ, vilket ledde honom till att tänka att det bästa nog vore om mänskligheten upphörde att finnas. Det enda han i sista hand hade att sätta emot den slutsatsen var att kalkylens osäkerhet med tanke på framtiden gör att vi inte har rätt att betrakta vår dom som definitiv (Hedenius 1982).

Men den allvarligaste invändningen mot utilitaristers syn på männi-

skors värde är annars att liv utifrån deras etiska grunduppfattning rimligen bör bedömas utifrån deras medelvärde, efter deras nytta för den totala välfärden i världen.

Hos utilitarister tenderar tanken på alla människors lika värde att krympa till en formell opartisk mätprincip: lycka/lust/preferenstillfredsställelse respektive olycka/olust/frustration av preferens ska vägas på samma sätt oberoende av vems upplevelse eller preferens det handlar om. Detta är tydligt hos exempelvis Peter Singer. Principen om lika beaktande av lika intressen, säger han (Singer 1990:27), "skulle kunna vara en hållbar formulering av principen att alla människor är jämlika (eng. 'all humans are equal')."

Det saknas dock hos Singer och andra utilitarister en bra *förklaring* till varför lycka/lust/preferenstillfredsställelse respektive olycka/olust/frustration av preferens ska vägas på samma sätt för alla. Utilitarister borde vara öppna för att den totala värdesumman kan förbättras av att man väger på olika sätt för olika människor. Att de ändå menar att "alla räknas för en och ingen för mer än en", som Jeremy Bentham uttryckte saken, tycks indikera att även de faktiskt i bakgrunden opererar med en mer substantiell tanke om alla människors lika inneboende värde. En sådan tanke är alltså inte oförenlig med utilitarism, men torde i så fall modifiera dess innebörd och implikationer.

5. MÄNNISKOVÄRDETS BAS

Teorier om egenvärde brukar bestå i att någon egenskap anges som är förknippad med värdet, och att det är i kraft av att något har egenskapen i fråga som detta också har värdet. Filosofer brukar säga att värdet är *supervenient* på egenskapen ifråga (se Bergström 1990:84). Egenskapen sägs utgöra värdets superveniensbas. Superveniens innebär att om superveniensbasen föreligger i olika situationer, så är också värdet hos egenskapsbäraren detsamma. Frågan är vad som skulle kunna utgöra superveniensbas för det inneboende etiska värdet hos varje människa.

I religiös tradition brukar människovärde knytas till att vi har del i människolivets helighet. Mänskligt liv skulle vara heligt därför att det är skapat till Guds avbild, genom att inrymma en *själ*. Men i en vanlig tappning fungerar inte teorin. För kyrkan tänker att själar har mycket skiftande kvalitet och man sätter som sin uppgift att rena och utveckla människornas själar. Det förutsätter att själar och därmed människor har olika etiskt värde, och att detta påverkar hur de ska behandlas. Man tänker sig ofta att det finns onda själar, vilka förtjänar ett rent helvete.

Men man kan förstås tänka sig en variant som säger att människor har

inneboende etiskt värde i kraft av att de bara *har* en själ. Själens kvaliteter skulle då inte spela roll. Det verkar konstigt. Är det någon vits med att försöka bättra sin själ och sitt leverne, om vi har lika etiskt värde hur vi än är och lever? Till denna konstighet kommer det olyckliga att den religiösa karaktären av själsteorin underbygger att människovärdet skulle vara en myt.

Några har försökt utveckla en sekulär version av teorin om livets helighet, exempelvis Ronald Dworkin (Dworkin 1993). Hans teori är vidare än den gängse religiösa, och handlar om att de enskilda livet blivit till genom och representerar *tillvaronskaparkraft*. Allt i naturen skulle då ha inneboende värde. Varje människas liv har exceptionellt inneboende värde genom att representera såväl naturens som kulturens skapande, tycks han mena. Som Göran Collste påpekat, får emellertid enskilda människors liv då olika stort inneboende värde beroende på hur mycket mänskligt skapande de förkroppsligar (Collste 2002:59). Hans teori fungerar inte.

Det kanske vanligaste moderna svaret går tillbaka på Kant, nämligen hans föreställning att människor har värde i kraft av att de är personer i en speciell mening. Med *person* menar Kant en individ med förmåga att med sitt förnuft överväga och välja principer som är moraliska lagar och att handla på grundval av respekt för dessa. Personer har i detta en god vilja, vilket är det enda som för Kant har etiskt egenvärde. De bör därför enligt honom respekteras och behandlas som mål i sig och inte enbart som medel.

En samtida variant av personbegreppet finner man bland annat hos James Rachels, liksom hos Peter Singer i senare texter. Det etiskt centrala begreppet för Rachels är *biografiskt liv*, i motsats till biologiskt liv. Det är skillnad mellan att bara leva och att ha ett liv, menar han. Biografiskt liv kännetecknas av att där finns ett subjekt med en historia, med trådar av sammanhang och framtidsprojekt som kan fullföljas. Att vi är vid liv skulle vara värdefullt för oss bara såtillvida som det möjliggör för oss att fortsätta vårt biografiska liv (Rachels 1990:199) – det utgör ett förutsättningsvärde, i min terminologi.

För båda varianterna kan man välja mellan att värdera människor i kraft av hur de faktiskt är och att värdera dem i kraft av hur de potentiellt är. Det förra synsättet tycks exempelvis Kant tillämpa när han talar om förbrytare. Hans princip om respekt för personer reser inget hinder för att staten ska avrätta förbrytare. Fokuserar man på hur människor *faktiskt* är blir människovärde något som inte alla har, eller har i skiftande grad. För Kant föll barn och människor som han ansåg vara primitiva, exempelvis Afrikas negrer, utanför. Begreppet om biografisk varelse är vidare

än Kants personbegrepp, men det är tveksamt om alla gravt förstånds-handikappade, svårt mentalt sjuka eller senildementa hör till denna kategori.

Ett radikalt försvar för det allmänna och lika människovärdet på faktisk grund som undgår denna kritik prövades av Dan Egonsson för några år sedan (Egonsson 1999). Eftersom det allmänna och lika människovärdet måste ha att göra med en egenskap som vi alla har och i vilken vi faktiskt är lika, är den enda möjliga egenskapen den att vi alla *tillhör den biologiska arten homo sapiens*, menade han.

Hur skulle blotta medlemskapet i en viss art kunna ge värde? Det är ju inte omedelbart övertygande. Jo, därför att det finns ett utbrett gillande, en preferens, bland människor att sätta människor högt, hävdade Egonsson. Han utvecklade tyvärr inte detta. Som jag tolkar honom menade han att nämnda preferens ska ses som värdekonstituerande. Egonssons förslag leder över från frågan om människovärdets superveniensbas till frågan om dess metaetiska bas, dvs. från frågan *vilken* egenskap som ger människovärde till frågan *vem* som bestämmer detta och *hur* det bestäms. Han tillämpade värdesubjektivism, en metaetisk teori som säger att värdet hos något konstitueras genom att vissa betraktare omfattar det med en viss positiv reaktion. Egenvärdet i att vara människa förs tillbaka på en mer eller mindre universellt förekommande mänsklig preferens för människor.

Det är emellertid tveksamt om alla människor, eller nära nog alla, verkligen har en preferens för den biologiska människoarten, bland annat av det skälet att alla inte rör sig med det biologiska artbegreppet. Många strukturerar världen i andra kategorier. Man har ofta dragit gränsen för människorna runt sin egen etniska och kulturella enhet. Även om folk skulle använda ett biologiskt begrepp för människoarten är inte preferens för denna given. Att ha en preferens innebär i sammanhanget att en *kategori* föredras framför en annan, men de flesta har nog andra kategorier som de sätter högre än människans, exempelvis rasens, nationens, en etnisk tillhörighets, familjens, etc. Inte så få skulle föredra råttor eller vita kor, för att dessa hålls för heliga.

Ändå kan det förstås stämma att de flesta har en preferens för människor i jämförelse med *någon* annan kategori. Vad Egonssons teori visar är därför på sin höjd att människornas kategori har ett visst egenvärde – men inte särskilt högt, i alla fall inte högre än många andra kategorier.

Man kunde invända att Egonssons tanke ändå har ett stöd i vardagsmoralen. När exempelvis svenskar utomlands stöter på andra svenskar brukar dessa i regel omfattas av en viss sympati som kan föras tillbaka på att de hör hemma i samma land, ett land som man sätter högt. Det

kanske är så att även en "gles" kollektiv gemenskap som arttillhörighet naturligt alstrar förpliktelser till hänsyn och kanske omsorg till alla kollektivets medlemmar, vilket kan beskrivas som att alla medlemmar ses som värda hänsyn och omsorg.

Ett sådant resonemang ger både för mycket och för lite. För mycket, eftersom superveniens mellan människovärde och genetisk tillhörighet till människoarten skulle vara etiskt otillfredsställande, genom att alltför generöst sprida människovärde. Såväl befruktade ägg som foster och hjärndöda skulle få människovärde i kraft av att höra till människoarten. Skrapning av ägg, abort och avbrytande av livsuppehållande behandling på hjärndöda skulle då kunna ses som mord. Superveniensen skulle därtill ge för lite, eftersom arten inte är en gemenskap av samma slag som en familj, släkt eller ett land. Den upplevs knappast av många som direkt värdegivande, i alla fall inte värdegivande på ett sätt som har absolut och moraliskt inspirerade karaktär – vilket tanken på allas lika värde bör ha.

Genom att det är människornas kategori som värderas i jämförelse med andra kategorier skulle Egonssons metaetiska argument vara direkt relevant för ett försvar av principerna M_1 och M_2 . Det relativa värde som människans kategori skulle få skulle sedan spilla över på de mänskliga individerna, i och med att alla i lika mån tillhör arten. Det är riktigt. Men det finns ytterligare två problem med hans argument. Det ena är människor troligen har sin preferens för människoarten därför att de ser tillhörighet till vår art som en förutsättning för många viktiga livskvaliteter. Det är därför rimligt att säga att Egonssons argument bara avser människovärdets förutsättningsvärde och inte dess inneboende värde.

En variant på Egonssons teori som undgår detta problem finns hos Peter Singer. Även Singer har en preferensbaserad värdekonstituerande metaetik, men människornas faktiska preferenser är ersatta av den rationella preferensen hos ett slags *ideal mänsklig observatör* (Singer 1990). Många moralfilosofer har använt en sådan konstruktion. Den ideala observatören, som denna vanligen uppfattas, skulle ha sina etiskt betydande reaktioner på våra skiftande psykologiska tillstånd, som att vi lider eller är lyckliga, dvs. våra livskvaliteter. David Hume, vars teori om en ideal observatör ofta åberopas, brukar uppfattas som en tidig utilitarist, för vilket det är naturligt att värdera människors liv utifrån de kvaliteter som deras liv innehåller.

Vad preferensen hos Singers väljande ideala observatör avser är *optimalt liv* för olika arter och på den grunden skulle mänskligt liv föredras framför andra former av liv och alltså få högre värde. Hans metod är inte särskilt lyckad, bland annat för att det är svårt att se hur en en god

jämförelse mellan olika artsliv skulle kunna göras, och för att utfallet redan tycks finnas i förutsättningen. Det är intuitivt rimligt att hävda att människor, eller en ideal mänsklig observatör, inte gärna kan annat än värdera mänskligt liv högre än andra existerande livsformer, eftersom detta rymmer de specifikt mänskliga livskvaliteterna (se vidare Fjellström 2002 och 2003).

Det andra problemet för Egonssons argument är också ett problem för Singers. Om man skulle tillämpa en preferensbaserad värdekonstituerande metaetik inte på arter utan på mänskliga *individer* så skulle dessa få mycket olika värde, eftersom de troligen skulle föredras i olika grad – och det även om man har en ideal observatör. Preferens för ens hemland framför andra länder, exempelvis, är förenlig med olika preferenser för ens landsmän. Vad Egonssons och Singers argument visar är att man inte kan använda en preferensbaserad metaetik som grund för individernas lika inneboende värde.

En möjlig utväg som ibland prövats vore att uppfatta arten som ett slags *familj*, med en god Gud som fader och som ideal, värdekonstituerande observatör. Göran Collste, teolog och etiker, tycks bejaka den nämnda superveniensen på en sådan grund. Han pekar på en teologisk tradition, särskilt inom dess protestantiska gren, där denna tanke finns. Den har särskilt tydligt formulerats av Paul Ramsey. Ramsey menar att alla människor hör till ett familjelikt kollektiv som utgör ett förbund under Gud. Det är Guds kärlek som ger människorna värde, och detta värde tillkommer alla medlemmar av kollektivet i lika mån (se exempelvis Ramsey 1993). I vardagslivet innebär detta att var och en av oss av respekt för Gud har förpliktelser att respektera och hysa omsorg om alla andra människor. Svagheten i denna teori är naturligtvis dess teologiska karaktär. Tror man inte på Gud, så faller teorin.

Det tycks alltså omöjligt att finna en *faktisk* egenskap i vilken vi alla är lika och som samtidigt framstår som absolut och tillräckligt moraliskt inspirerande.

För att komma ur problemet har nutida filosofer inspirerade av Kant i stället fokuserat på *potentiellt* personskap, vilket man tänker sig gör att människovärdet utsträcks till alla. Avser man med 'potentiellt personskap' att det ska vara överkomligt för individen att fungera som person i kantiansk mening, så utesluts exempelvis små barn liksom gravt utvecklingsstörda och senildementa. De kan möjligen tas in om man, som exempelvis Ingemar Nordin (Nordin 1997), ser till potentialen i form av den lika genetiska utrustningen för personskap. Men dels skulle många gravt utvecklingsstörda fortfarande falla utanför, nämligen när deras störning har genetiska och irreparabla orsaker, och dels får även befruktade

mänskliga ägg, foster och hjärndöda människovärde. Detta tycks alltså inte heller vara en framkomlig väg.

Jag övergår till att skissa min egen teori om likavärdesprincipen. Det sker i två steg, där det första inbegriper en förändring i människovärdets superveniensbas och det andra en förändring i dess metaetiska bas.

6. SKIFTE AV SUPERVENIENSBAS

De flesta av de ovan diskuterade förslagen har ett underförstått antagande, det att man ska kunna ange en eller annan *naturlig egenskap* hos oss – något verkligt och påtagligt som vi faktiskt eller potentiellt är – som människovärdet är kopplat till och i kraft av vilken vi har lika inneboende etiskt värde. Vill man även få med förslagen på underliggande icke-naturliga egenskaper, som religiösa och metafysiska sådana, kan man vidga förutsättningen till att superveniensbasen ska kunna ange någon *deskriptiv egenskap* som vi har (även om det då förefaller ansträngt att använda uttrycket 'superveniens'). Superveniensen skulle ha formen:

Alla människor har *lika inneboende etiskt värde* i kraft av att de har en *deskriptiv egenskap D*

Själva denna form är otillfredsställande. Man tycks alltid kunna fråga sig om en individ som har egenskapen D verkligen också har inneboende etiskt värde, och tvärtom. Invändningen är en variant på G.E. Moores klassiska argument med den öppna frågan. Men här handlar det om att frågan tycks vara moralfilosofiskt snarare än begreppsligt möjlig, så som Moore tycks ha tänkt sig den. Om frågan förefaller moralfilosofiskt möjlig, så har vi troligen inte att göra med den intima koppling som superveniens utgör. Att frågan alltid tycks vara moralfilosofiskt möjlig beror på att förekommande förslag till D inte verkligen utlägger människovärdets djupaste karaktär. Huvudskälet att det antingen är så att människor har D i skiftande grad eller inte alls, vilket gör att innehavet av D inte tycks förklara att de alla har lika inneboende värde, eller människor har D i lika grad men D är inte ger en trovärdig förklaring av det lika värdet. Förslagen *explikerar inte* det lika inneboende etiska värdet, kunde man säga. Där emot duger troligen något eller några av förslagen till att explikera det mänskliga livets högre värde (om man förutsätter en metaetisk bas som har en idealiserad människa som bedömare).

För att en egenskap ska ha högt moralfilosofiskt förklaringsvärde i det här sammanhanget tror jag att det måste vara, inte en deskriptiv egenskap, utan en *värdeegenskap*, vilken instansierad utgör ett värdeförhållande. Den bästa kandidat till ett relevant värdeförhållande som jag kan se är

den som Ramsey och en kristen tradition pekar på, att alla människor är lika värda kärlek. Den tanken rimmar också med en central linje i samtida värdeanalys som går tillbaka på Franz Brentano, enligt vilken det goda är det som är *vårt att älska* (Brentano 1969:18). Fast det Brentano tycks ha tänkt på var saker, tillstånd och upplevelser snarare än individer, och han tolkade 'älska' på ett begränsande sätt, nämligen att man föredrar något framför något annat. Det gjorde han därför att han ville ha ett komparativt värdebegrepp, ett som bäddar för olika värde.

Det begrepp om att vara värd kärlek som jag tänker på skulle vara annorlunda. Det är en fråga om *antingen-eller*. Att vara värd kärlek i denna mening har likhet med tanken i den ovan nämnda kristna traditionen, att alla människor är lika värda kärlek därför att de alla värderas så av en Gud fader som älskar dem. Den superveniensprincip som jag föreslår (om jag får fortsätta att använda 'superveniens' på ett oortodox sätt) är därför denna:

Alla människor har *lika inneboende etiskt värde* i kraft av att alla människor är *lika värda kärlek*

Om värdeförhållandet att alla människor är lika värda kärlek, utan särskilda villkor på hur de ska vara eller leva, kan styrkas så tycks det mig som om vi har fått en tillfredsställande och slutgiltig förklaring till varför alla ska tillmätas ett lika inneboende värde som bör respekteras – oavsett om de är infantila, senila eller normalintelligenta, om de är lyckliga eller olyckliga, goda eller onda. Det framstår också som förståeligt att vi här har att göra med en absolut etisk princip, en som kan tjäna som utgångspunkt för allt etiskt tänkande och handlande.

Föreställningen att alla människor är lika värda kärlek har, när den väl förstås, en betydande moralisk kraft, den kan trösta och styrka människor, den kan ge dem självrespekt och respekt för andra, den kan göra att de kan börja om med förnyad energi. Det är denna inspirerande kraft som kristendomen och deklarationerna av mänskliga rättigheter rider på.

Den öppna frågan tycks kunna stängas. Men hur ska man (utan att dra in Gud) kunna *styrka* att alla människor har lika värde i kraft av att de är lika värda kärlek? *Är* verkligen alla lika värda kärlek? Dessa frågor för över till människovärdets metaetiska bas.

7. SKIFTE AV METAETISK BAS

Jag utgår från en sekulär metaetik, ifrån värdesubjektivism, dvs. antagandet att värdeegenskaper är något som konstitueras av ett värderande subjekt av något slag. Finns ett *trovärdigt* värdekonstituerande subjekt vars reaktioner skulle vara sådana att alla i kraft av dem kan hållas för

lika värda kärlek, trots brister, negativa egenskaper och eventuella illgärningar? Jag tror det. Fast man kan då inte gå till den existerande mänskligheten, där många skulle säga att åtskilliga saknar värde eller förtjänar hat snarare än kärlek. Det verkar också godtyckligt att välja ut vissa personer som skulle vara de värdekonstituerande.

Vad vi får göra är att försöka renodla en trovärdig moralisk instans inom oss. Vi får söka urskilja en mänsklig men hypotetisk ideal observatör. Men det går inte att utan vidare använda de vanliga konstruktionerna av en sådan. De duger inte för att bärga människovärdet, eftersom de har en *annan* metaetisk kontext, genom att handla om konstituerande av värden i livsinnehåll, målvärden, eller om konstituerande av handlingsprinciper som anger medelvärden. Hos exempelvis David Hume etablerar en allmänmänsklig ideal observatörs reaktioner lidande och lycka som positivt respektive negativt egenvärde, liksom riktigheten i att vi handlar så att människors lycka maximeras.

En sådan ideal observatör är ett slags generaliserad och ideal mänskliga, med extrem inlevelseförmåga, dito intellektuell förmåga, kunskap om människorna och livet, förmåga att leva sig in i andra och att reagera på deras situation som om de själva befann sig i den. Opartiskhet i värderingen av individers förhållanden är central. Anhängare av denna teori är ofta utilitarister i en eller annan form (exempelvis Hume, Hare och Singer), och människolivs värde tenderar att hos dem identifieras med livens värdeinnehåll.

En sådan ideal observatör kan ses som en analog till den sakliga vetenskapliga observatören, vilken på grundval av observationer styrker eller avstyrker teoretiska hypoteser. Denne förhåller sig till människor på ett selektivt, abstraherande sätt: människolivs innehåll värderas på grund av en begränsad uppsättning mätbara kvaliteter, eftersom observatörens funktion är att etablera universellt giltiga etiska värde- och/eller normprinciper. Vi värderas därför som *generaliserade Andra*, som Seyla Benhabib kallat det (Benhabib 1994), inte som de konkreta individer vi vill bli sedda som. En analog till vetenskapsmannen behöver inte omfatta sina studieobjekt med varm, personlig känsla.

Det som söks, när det handlar om lika inneboende människovärde, är en ideal bedömare som skulle omfatta alla människorna med en villkorslös kärlek, en kärlek till dem som blott och bart människor, oavsett livskvaliteter och handlingar, en kärlek som samtidigt ser till dem som konkreta, unika individer. Denne bedömares reaktion av villkorslös kärlek ställd inför varje människa skulle grunda värdeförhållandet att de är lika värda kärlek – och styrka att de i kraft av detta har lika inneboende etiskt värde.

Kärlek i det här sammanhanget är en fråga om antingen-eller. Den liknar den kristna föreställningen om en mot människor utströmmande kärlek som brukar kallas *agape*. Den har också likhet med en förälders kärlek till sina barn. En förälder skulle inte säga att han eller hon älskar det ena barnet mer än det andra (även om vederbörande skulle älska deras egenskaper och prestationer olika mycket). Det är denna oreserverade föräldrakärlek som ger barnen ett grundläggande *personligt värde*, som för dem är en nödvändig grund för att orka leva vidare. På liknande sätt skulle den ideala observatörens blotta reaktion av reservationslös kärlek till alla människor ge upphov till att de har lika värde som människor.

För att finna ytterligare material eller förebilder till att bygga en ideal observatör som förhåller sig till människor som unika individer och oreserverat älskar dem måste man söka utanför vetenskapsmännens och fackfilosofernas krets, bland det relativa fåtal som uppvisat en allomfattande människokärlek. Jag tänker på personer som Kung Tzu, Mo Tzu, Buddha och Jesus i forntiden och Gandhi, Janusz Korczak och Moder Teresa i nutiden. En särställning intar i vår kulturkrets *Nya testamentets* Jesusgestalt, genom att ha utgjort en förebild för efterkommande. Jesus är långt ifrån entydigt beskriven i texterna. Man kan emellertid vaska fram en icke-teologisk, humanistisk version av honom som inte har anspråk på historisk eller traditionsenlig korrekthet. I den för sammanhanget relevanta versionen är Jesus just en som omfattar alla människor med en kärlek som är universell, villkorlös och inriktad på de konkreta individerna.

Det finns några förutsättningar för att alla människor ska omfattas av den värdesättande observatörens kärlek. Dessa förutsättningar är att två slag, inre och yttre. Inre är egenskaper hos observatören, yttre är egenskaper hos dem som skulle älskas. Den ideala bedömarens värdesättande reaktion har tre, möjligen fyra inre förutsättningar. Den *första* förutsättningen är att den ideala bedömaren förstår människorna som i djupet kärlekslängtande, dvs. att de söker kärlek och lider när de inte älskas (ett lidande som utgör det svåraste i deras liv). Den *andra* förutsättningen är att bedömaren förstår människorna som helheter, dvs. förstår dem utifrån deras historia och aktuella sammanhang, med samtliga biologiska, personliga och sociala förutsättningar, med alla deras ohjälpliga svagheter, svårigheter och motgångar, vilka kan ha deformerat dem till att göra sig själva och andra ont. Den *tredje* är att bedömaren inte fördömer människorna för deras brister och det onda de har gjort, åtminstone inte på ett sätt som upphäver kärleken till dem som människor. Att de älskas trots allt är förenligt med att deras levnadssätt och handlingar fördöms.

Den eventuella *fjärde* förutsättningen är att bedömaren därtill omfattar

människorna med en förlåtelse som på visst sätt upphäver den skuldbörda de kan ha. Att denna punkt är eventuell beror på att jag är osäker om vad denna förlåtelse innebär och om den är nödvändig eller alltid önskvärd.

Den yttre förutsättningen är bestämd av de inre. För att individer korrekt ska uppfattas som kärlekslängtande måste de vara sådana. Det kräver att de har det elementära medvetande, de perceptioner, upplevelser och känslor som utgör tillräcklig bas för kärlekslängtan; de ska vara *elementära personer*, kan man säga. Att vara en elementär person utgör alltså ett förutsättningsvärde.

Det inneboende värde som på det här sättet konstitueras har en subjektivistisk karaktär i den speciella, metaetiska mening som klargjordes ovan, men det är ändå *objektivt* i den meningen att det är något som människor *har* oberoende av om de själva eller andra konkreta människor upplever det eller respekterar det. Det är därför något som inte kan tas ifrån dem. Det som de kan berövas är respekten för sitt människovärde. Detta överensstämmer med en vardagsföreställning om människovärde. Visserligen tycks i Henrik Menanders klassiska sång *Arbetes söner* människovärdet både kunna förloras och erövrats, eftersom arbetarna i sången fordrar "människovärdet tillbaka", men det är rimligen respekten för detsamma som avses, eftersom människovärdet ska återtas genom sociala förändringar som ger "rättvisa frihet och bröd" åt arbetarna.

8. EN PLAUSIBEL TEORI?

Några invändningar kan resas. En är att mitt resonemang är cirkulärt, att jag konstruerat en ideal observatör som är skraddarsydd till att reagera på ett sätt som innebär att alla människor skulle älskas av denne och därigenom bli lika värda kärlek. Man behöver ett oberoende försvar för att den föreslagna observatören verkligen är ideal. Ett svar är att den ideala observatören är konstruerad utifrån något som vi alla troligen skulle finna inom oss om vi kunde frigöra oss från våra begränsningar och idiosynkrasier och verkligen kunde *se* andra, och att vi skulle hänföra denna instans till kärnan i vårt moraliska samvete. Även om vi inte kan finna en sådan i oss själva, skulle de flesta av oss åtminstone önska att vi kunde göra det och föredra en sådan instans som domare i fråga om människors allmänna egenvärde. Det antagandet stöds av att vi i de stora världsreligionerna finner idealgestalter som personifierar en ideal observatör av det slag som jag skisserat.

En annan invändning är att det är tveksamt om en sådan ideal bedömare verkligen skulle älska alla människor lika bara de ovannämnda förutsättningarna är uppfyllda. Skulle inte vederbörande älska det oskyl-

diga barnet väsentligt mer än pedofilen, älska offret mer än förövaren? Det kan hända. Jesus framstår i *Nya testamentet* också så att han älskar exempelvis renhjärtade barn mer än förljugna fariséer. Men sådana överväganden saknar relevans i sammanhanget, eftersom de handlar om en annan form av kärlek, en kärlek som är uppenbart *villkorad* på föremålets livsinnehåll och handlingar: oskuld respektive förljugenhet, i Jesusexemplet. Det har inte med inneboende etiskt värde att göra.

Ytterligare en invändning är att universell människokärlek skulle vara en olämplig plattform för etiken. Ingemar Hedenius, exempelvis, avvisade den kristna kärleksläran som "ett uttryck för den västerländska kulturens moraliska överjag när detta är som tokigast" (Hedenius 1982: 18). Hans kritik drabbar emellertid inte den huvudsakligen *metaetiska* utformning som jag har givit den universella kärlekstanken, eftersom kritiken är riktad mot tanken att Jesus-gestalten skulle vara en *etisk* förebild för oss. Det är alltför krävande att vi skulle älska alla människor, menar han. Det går jag med på. Etiken bör inte ställa orimliga krav på människorna, den bör inte kräva helgon eller änglar. Att respektera människors inneboende värde behöver inte innebära att vi ska älska alla. Men att en metaetisk ideal bedömare har drag som är ouppnåeliga för konkreta människor, det ligger i sakens natur.¹

En fjärde invändning är att universell människokärlek skulle göra etiken alltför känsloloinriktad, beroende av ett okontrollerbart "smältande deltagande", som Kant uttryckte det. I stället, menade han, ska etikens centrum vara förnuft och intellektuellt artikulerade principer: moraliska lagar (Kant 1920:39). Den metaetiska modell jag föreslagit har förvisso tonvikt på känsla, även om här även finns en viktig intellektuell komponent (förståelse på olika sätt). Likaså är tanken att alla är lika värda kärlek något som talar till vår känsla inför oss själva och andra. Det är därigenom den får en moraliskt motiverande kraft och detta *talat för* snarare än emot min utformning. Tanken på lagar är i långt mindre grad motiverande, åtminstone utanför 1800-talets Preussen.

Slutligen, undgår den utformning av likavärdesprincipen som jag föreslagit den kritik jag riktade mot kyrkans, Kants, Rachels och andras utformningar, nämligen att antingen barn, gravt förståndshandikappade, svårt mentalt sjuka och senildementa kan utestängas eller att befruktade ägg, foster och hjärndöda tas in? Ja. Det krävs nämligen (se det yttre villkoret) på etikens "mottagsida" att individen ifråga har elementärt

¹ Ironiskt nog slår Hedenius invändning tillbaka på honom själv, eftersom utilitarismen, som han var anhängare av, just ställer övermaga krav på universalistisk välvillighet – i detta inspirerad av den kristna universella människokärleken; se exempelvis John Stuart Mills motivering av utilitarismen i (Mill 1903).

medvetande, perceptioner, upplevelser och känslor som utgör tillräcklig bas för kärlekslängtan. Annars handlar det inte om en människa i *etisk* mening. När det i likavärdesprincipen talas om människor avses alltså inte biologisk arttillhörighet (vilket inte är konstigare än att en människa med släckt hjärna men i övrigt levande kropp räknas som död). Det gör att skrapning och tidig abort blir förenlig med tanken på allmänt och lika människovärde. Denna tanke skulle inte heller hindra att man avslutar uppehållande behandling av medvetlösas i livets slutskede, eller ens att man avslutar livet hos individer som är så irreparabelt skadade att de saknar de elementärt mänskliga egenskaperna. Men jag tänker att barn, gravt förståndshandikappade, svårt mentalt sjuka och senildementa alla är människor i etisk mening.

Den stora utmaningen, som jag ser det, är om vi bör räkna varelser som *inte* hör till vår biologiska art till människornas etiska kategori, och alltså tillerkänna dem lika inneboende etiskt värde, därför att de också har elementärt mänskliga egenskaper och troligen skulle älskas av den ideala observatör jag skisserat. Jag är böjd att mena det. Jag tänker mig till och med att allt i naturen bör tillskrivas inneboende värde (fast troligen på annan grund, där vi måste göra den ideala observatören till mindre av människa) och således bör respekteras. Men vi kommer inte runt att vi människor naturligt måste sätta mänskligt liv högre än andra former av liv på grund av dess unika kvaliteter. Och det gör skillnad på hur vi bör förhålla oss till människor respektive andra arter, även om också dessa skulle ha inneboende värde.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Sthlm: Thales.
- Benhabib, Seyla. 1994. *Autonomi och gemenskap – kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. Övers. Annika Persson. Gbg: Daidalos. (Första utgåva, *Situating the Self*, 1992.)
- Brentano, Franz. 1969. *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul. (Första utgåva, *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis*, 1889.)
- Collste, Göran. 2002. *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*. Bern, Peter Lang A G.
- Dworkin, Ronald. 1993. *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. New York: Knopf.
- Egonsson, Dan. 1999. *Filosofiska essäer om människovärde*. Nora: Nya Doxa.
- Fjellström, Roger. 2002. "Equality Does Not Entail Equality Across Species". *Environmental Ethics* 24 (Winter): 339–352.
- Fjellström, Roger. 2003. "Is Singer's Ethics Speciesist?". *Environmental Values* 12 (1): 71–90.

- Hedenius, Ingemar. 1969 *Liv och nytta*. Sthlm: Bonniers.
- Hedenius, Ingemar. 1982. *Om människovärde*. Sthlm: Bonniers.
- Kant, Immanuel. *Grundläggning av Sedernas Metafysik*. 1920 Övers. Alf Nyman. Sthlm: Björck & Börjesson. (Första utgåva, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.)
- Mill, John Stuart. 1903. *Utilitarianism*. Övers. Hj. Öhrvall. Sthlm: Bonniers. (Första utgåva, *Utilitarianism*, 1863.)
- Nordin, Ingemar. 1997. *Djur är inte människor. En filosofisk granskning av veganismen*. Göteborg: Timbro Pejling 3.
- Tännsjö, Torbjörn. 2001. *Du skall understundom dräpa*. Sthlm: Prisma.
- Rachels, James. 1990. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford UP.
- Ramsey, Paul. 1993. *Basic Christian Ethics*. Louisville: John Knox Press. (Första utgåva 1950.)
- Singer, Peter. 1990. *Praktisk etik*. Övers. Jonas Josefsson. Sthlm: Thales. (Första upplagan, *Practical Ethics*, 1979).