

Ingmar Persson

Människovärde

Dagligen stöter man på utsagor om människors värde, främst deklara-tionen att alla människor har lika värde. Olyckligtvis är detta tal lika oklart som det är frekvent. När analysförsök vid något enstaka tillfälle framkastas, rör det sig om skolexempel på det fåfänga företaget att belysa det dunkla med det likaledes dunkla. Detta gäller bl a Ingemar Hedenius' förslag i uppsatsen "Om människovärde" (i boken med samma namn) att tolka människovärde i termer av att alla människor delar fundamentala rättigheter till liv, frihet och lycka. Det är en i högsta grad omstridd fråga hur man skall förstå dylika "naturliga" rättigheter, d v s rättigheter som tillkommer personer oberoende av överenskom-melser, löften och andra åtaganden. Och även om tillskrivandet av naturrättigheter har täckning, bör man motivera varför alla människor måste förlänas *samma* rättigheter — i synnerhet om man, som Hede-nius, medger att människor är olika "värdefulla".

Min avsikt med denna uppsats är att ge en mer handfast tolkning av termen "människovärde" och att utreda om denna stöder den anförda likavärdesprincipen eller snarare en norm som differentierar mellan högre och lägre människovärde.

1. Metodologiska och värdeteoretiska antaganden

Det vore en allvarlig metodologisk miss att som kriterium på riktigheten av en läsning av yttranden om "människors värde" uppställa, att den framställer gängse moralföreställningar — som exempelvis likavärdes-principen — som plausibla. Man har nämligen ingen rätt att utgå ifrån att den förhärskande moralen är korrekt. Den kan, för det första, vila på vanföreställningar och önsketänkande rörande verklighetens be-skaffenhet. Det är inte långsökt att förmoda att likavärdesnormen ytterst hämtar sin näring ur religiösa dogmer, som att en människas

värde härrör från värdet av den odödliga själ hon tänkes vara utrustad med. Även personer som avvisar sådana teologiska trossatser kan lockas att omfatta principen ifråga, om de finner den känslomässigt tilltalande och inte inser att dess teoretiska grund har raserats. Just den emotionella appellen hos en norm är, misstänker jag, en kraft som det är av synnerlig vikt att man stålsätter sig emot.

Ytterligare en orsak till att de rådande moraluppfattningarna kan befinna sig på villospår är att konfysa postulat av värdeteoretisk natur kan ha infiltrerat det allmänna medvetandet och på så sätt kommit att influera dess värderande verksamhet (jfr J L Mackie: *Ethics*, kap 1).

Om man inte kan testa en uttydning av talet om människors värde mot gängse språkbruk, hur skall man då pröva den? Vad man måste söka är en *fruktbar* användning av termen "värde", d v s en användning som tillåter att man på goda grunder kan bejaka och förneka att saker och ting har värde. Naturligtvis är inte lokalisandet av en sådan innebörd av "värde" nog för att bedömningen av just människor skall bli ett rationellt företag. För detta fordras också att man accepterar att människan inte besitter några egenskaper — i varje fall inte värderingsmässigt relevanta sådana — utöver de empiriskt givna, de fysiska och mentala drag som vardaglig erfarenhet och vetenskap bekräftar förekomsten av. Fortsättningsvis förutsätter jag att detta accepteras.

Enligt mitt förmenande uppfyller den *objektivistiska* eller *intuitionistiska* teorin inte den fastslagna fordringen, att göra den värderande verksamheten rationell. En objektivist antar att värde är något som tillkommer objekt oberoende av varelsers vilje- eller känslouttyder visavi dem. Men ingen objektivist har, såvitt jag vet, levererat en positiv bestämning av dessa påstådda värdeegenskaper eller angivit metoder för hur man entydigt kan konstatera närvaron eller frånvaron av dem. En intuitionist kan, som Holsten Fagerberg, påstå att människolivet — och här åsyftas inte människoliv som är "kvalificerade" på något vis — representerar det högsta "inomvärldsliga" värdet och att denna norm är att betrakta "som en intuitivt insedd premiss, i släkt med matematiska och logiska axiom, för vilka inga ytterligare skäl kan anföras" (*Medicinsk etik och människosyn*, s 181). Man kan lätt påvisa, att Fagerberg tar miste så till vida som hans värdering inte kan vara sann på logiska eller semantiska grunder. Men om han hävdar att det finns en annan sorts intuition som skänker insikt om fundamentala värdepostulat, en intuition som han själv är begåvad med, men som tydligen hans kritiker saknar? Då bedriver han en irrationell värderingsaktivitet,

ty han diskvalificerar på förhand all kritik av sina grundläggande normer.

Till grund för min framställning kommer därför i stället att ligga en *subjektivistisk* värdesyn: att något har värde för någon måste definieras med hänvisning till de viljeattityder vederbörande har i vissa omständigheter, som det som tillfredsställer dessa attityder. (I uppsatsen "Livets förgänglighet och värde", 1985, är jag lite mer specifik rörande denna definitionsproblematik.) Den subjektivistiska värdeteorin är svår att stjälpas över ända. Antag att man försöker opponera sig mot en definition av vad som har värde för en i termer av vad man vill (under vissa betingelser). Protesten "Jag vill visserligen X men X har inget värde för mig", gör det till ett mysterium hur man kan vilja X när man anser det värdelöst för sig, medan invändningen " X har visserligen värde för mig, men jag vill inte X ", får ens brist på vilja att framstå som mysteriös mot bakgrund av åsikten om X 's värdefullhet. Det enklaste sättet att förklara varför dessa yttranden låter egendomliga är att anta att värde för någon måste definieras med referens till vederbörandes viljeattityder (under betingelser som är uppfyllda vid tillfället för yttrandena). Jag behöver inte här ta ställning till om den subjektivistiska teorin bör ges en kognitivistisk eller nonkognitivistisk form, d v s om värdesatser är *påståenden om* eller *uttryck för* attityder (men av semantiska och syntaktiska skäl föredrar jag den kognitivistiska varianten).

Värdesubjektivismen för in värderingar inom kontrollens och kritikkens ramar: de måste svara upp till empiriskt konstaterbara förhållanden om viljeattityder. Det återstår nu att se vilken återbäring denna investering i subjektivismen ger när den tillämpas på människan.

2. Människans värde och potential

Människan har en kropp, och denna kropp kan ha ett värde (för t ex begravningsentreprenörer och predatorer) som kvarstår även efter det att människan har dött eller upphört att existera som en psyko-fysisk helhet. Men till största delen är hennes värde avhängigt de förmågor — exempelvis förmågan att tänka, vilja, varsebli och att med sina intentionella handlingar påverka sina medmänniskor — hon besitter endast så länge hon är vid liv. Så det ligger nära till hands att föreslå att en människas värde nästan restlöst är lika med *värdet av det liv hon har potential för*.

Detta förslag får inte förväxlas med den horribla uppfattningen att

en människas värde kan jämföras med värdet av det liv hon *faktiskt lever*. Värdet av detta liv kan vara lågt därför att människan befinner sig i miserabla *omständigheter* (saknar utbildning, ekonomiska resurser etc) och aldrig får chans att visa vad hon går för. En sådan missuppfattning kan tas till intäkt för att berättiga *status quo* i en orättvis social ordning: socialt missgynnade förtjänar inte förbättringar i sin position ty de är mindre värda.

Det framkastade förslaget baserar sig på att det låter sig göras att vid en mänsklig prestation särskilja de kausalfaktorer, som ligger i en människas inre och utgör hennes potential, från de som ligger utanför henne, i hennes situation eller omständigheter. Naturligtvis är denna skiljelinje inte lätt att dra i praktiken, ty man får inte blunda för det förhållandet att ens potential vid en senare tidpunkt formas av ens situation tidigare i livet. Den träning jag har undfått föranleder att jag nu är i stånd att lösa mentala och fysiska uppgifter — som att skriva den här uppsatsen eller att gå ner i spagat — vilka jag inte annars skulle kunna bemästra eller ens kunna förvärva förmågan att bemästra hur intensivt jag än drillades fortsättningsvis. Lika uppenbart är det att händelser i ens historia kan reducera ens potential: en hjärnskada kan grovt beskära ens inlärningsförmåga, polio och MS ens fysiska färdigheter.

Dessa reflexioner utmynnar i följande slutsatser. Om man söker en människas urpotential, tvingas man tillbaka till konceptionsögonblicket och de genetiskt betingade egenskaper som då är för handen. Men det är också legitimt att tala om den potential en människa besitter vid olika, senare tidpunkter i livet. Denna är resultatet av hennes urpotential och hennes historia fram till detta ögonblick.

I ljuset av detta kan man precisera det ovan framkastade analysförslaget så här: en människas värde vid tidpunkten t är lika med värdet hos det liv hon vid t har en potential för. En sådan propå förliser emellertid på en egenhet hos potentialitetsbegreppet, nämligen att man visserligen kan förlora i potential, men aldrig vinna, eller, annorlunda uttryckt, att en individs urpotential inkluderar varje potential hon har vid en senare tidpunkt och mer därtill. Kanske jag under fosterstadiet och de tidigaste barnåren hade en potential för att bli en balettdansör av toppklass: om jag redan i barndomen hade underkastat mig en rigorös baletträning, hade kanske resultatet idag varit en dansör av denna kaliber. Men att jag underlät att enrollera mig i en balettskola för drygt 20 år sedan har till följd att jag idag inte längre har någon

potential för att matcha Nureyev *et consortes*. Däremot går det inte att förvärva en potentialitet: allt som idag är möjligt för en var också möjligt för en i det förflutna, om än efter betydligt mer omfattande preparation. Att en människa m har en potential för en prestation P vid tidpunkten t betyder nämligen att vissa faktorer F föreligger hos henne vid t , faktorer som tillsammans med vissa omständigheter O (vilkas inträffande är förenligt med naturlagar) är en tillräcklig betingelse för att m gör P . Men i så fall måste hos m vid en tidigare tidpunkt t^* vissa andra faktorer F^* ha varit tillstädes, faktorer som med andra omständigheter O^* bildar en tillräcklig betingelse för att F skall uppträda hos m vid t . Härav följer att konjunktionen av att F^* är tillstädes hos m vid t^* samt att O^* och O infinner sig också är ett tillräckligt villkor för att m skall göra P , d v s m har redan vid t^* potentialitet för att utföra P . (Resonemanget måste omformuleras om världen är indeterministisk, men poängen kvarstår.) Livet är en strip-tease akt där potentialitet efter potentialitet kläs av en tills man i dödsögonblicket står naken.

Mot denna bakgrund inses lätt att det presenterade analysförslaget får följande konsekvens: en människas värde är störst direkt efter konceptionsögonblicket, därefter minskar det successivt tills det i dödsögonblicket når sitt minimum (bortsett från kroppens värde som dött ting). Delvis framstår denna konsekvens som godtagbar. Jag är beredd att hävda att en fullt frisk 10-åring är mer värd än en skraltig 90-åring därför att han har en potential för att leva ett mer värdefullt liv (mer värdefullt åtminstone i den bemärkelsen att det är kvantitativt omfångsrikare). Visst skulle man i en situation där man kunde rädda livet på en av dessa, välja att undsätta 10-åringen. Däremot ter det sig som i högsta grad paradoxalt, att av samma anledning bedöma ett normalt foster i ett tidigt skede som en mer värdefull individ än 10-åringen. Även om man har betänkligheter beträffande aborter, är det vettlöst att gå så långt som till att en abort är värre än ett avlivande av ett barn. Denna implikation vederlägger den framställda propån.

Det ligger i själva verket i öppen dag att denna analys måste vara defekt. Enligt analysen jämförs en människas värde med värdet av det liv hon har en potential för. Människans värde är en överföring av värdet av detta potentiella liv. Men denna tanke är försvarbar endast om människans potential i sig själv är en tillräcklig betingelse för aktualiseringen av detta värde. Eftersom andra villkor måste till utöver dem som är förhanden inom människan själv — vissa "omständigheter" som jag har benämnt dem — måste en del av värdet hos resultatet föras

tillbaka på dessa betingelser. Följaktligen, en människas värde är lika med värdet av det liv hon har en potential för, *minus* värdet av de omständigheter som också måste till för att livet ifråga skall realiseras. Först med en sådan formel inringar man vad en människa själv bidrar med till sitt livs kvalitet.

Vi börjar nu ana varför ett foster har mindre värde än ett barn (förutsatt att båda är normala), trots att dess potential är större: det krävs en långt större medverkan från omvärlden för att ett foster skall kunna realisera något som har värde än vad som krävs för barnets vidkommande. Fostret har på sin höjd hunnit utveckla ett rudimentärt medvetande, och en mer sofistikerad mental nivå är en förutsättning för högre grader av värdefullhet. Med andra ord, fastän värdet av det liv fostret har en potential för kan vara stort, blir den del av värdet som kan föras tillbaka på fostret liten, eftersom en stor del av det härrör från omständigheterna.

3. Reflexivt och transitivt värde

En fördjupning av denna tankegång fordrar en distinktion mellan *reflexivt* och *transitivt* värde. En normal människa är ett värderande subjekt (eller också har hon en potential för att bli ett sådant). Hon har medvetande och vilje- och känslouttyder, vilket (likmätigt en subjektivistisk värdeteori) innebär att saker och ting kan ha värde *för henne* — nämligen, om de tillfredsställer hennes attityder. Det är detta värde-för-en-självt som jag betecknar som reflexivt värde. Jag skall inte här orda om vad det betyder att ett liv är värdefullt i denna bemärkelse, eftersom jag tidigare har utrett denna problematik (Persson, 1985).

Det har emellertid framkommit, att för att iscensätta ett liv som har reflexivt värde räcker det inte med subjektets egen potential. Befrämjande omständigheter måste också till, och dessa är i många fall resultatet av andra människors förehavanden. Med andra ord, en människas handlingar har ofta värde för en annan människa i så måtto som de bidrar till att reflexivt värde för den senare kommer till stånd. Min benämning för detta värde-för-andra är transitivt värde.

Lite metaforiskt kan man framställa en social situation så här. Den består av en samling centra eller härdar som kan alstra reflexivt värde och som står i ett finförgrenat nätverk av relationer till varandra. Vilken grad av reflexivt värde en dylik härd lyckas generera beror till stor del på hur mycket värde den lyckas absorbera från sin omgivning.

Om värde emanerar från ett centrum och absorberas av ett annat, innebär detta ofta en förlust i reflexivt värde för den första, men denna eventuella förlust kan mer än väl kompenseras av att en absorption av värde från andra härdar äger rum. En populär tanke i den politiska filosofin är just att den sociala samexistensen och staten måste rättfärdigas genom att man visar att var och en (eller åtminstone en överväldigande majoritet) tjänar mer på denna form av existens än en i isolering eller inbördes konflikt: den tillåter att människor drar fördel av varandras — kompletterande eller ömsesidigt förstärkande — färdigheter. I min terminologi: visserligen måste en människa i ett samhälle avge värde, d v s bispringa andra, men denna förlust i reflexivt värde kompenseras mer än väl av att hon kan absorbera värde från många andra, d v s dra nytta av andras bistånd.

En människas värde (vid *t*) utgörs således av det reflexiva och transitiva värdet av det liv hon (vid *t*) har en potential för att leva, mitus bidraget från de utanförliggande omständigheter som också måste till för att aktualisera detta liv. Om man har att bedöma två människors värde, skall man alltså försöka utröna det totala värdet — summan av reflexivt och transitivt värde — av deras liv under omständigheter som är identiska i alla relevanta hänseenden. Naturligtvis kan sådana beräkningar inte göras med exakthet, utan de blir synnerligen approximativa. Bara att avgöra om två personer har levt i omständigheter "som är identiska i alla relevanta hänseenden" — för att inte tala om hur man skall taxera vikten av en relevant skillnad — måste bli en källa till hart när outsinliga dispyter. Till detta kommer problem som är specifika för reflexiva respektive transitiva värden.

Begrunda först det reflexiva värdet: hur konstaterar man storleksförhållandet mellan detta värde hos två individers liv under likvärdiga omständigheter? Självfallet är en direkt jämförelse utesluten, och man nödgas i stället sätta sin lit till högst komplicerade — och i många fall rent hasardartade — slutledningar. Man kan på goda grunder klassificera vissa viljeattityder som mer svårtillfredsställda än andra — t ex är ambitionen att bli världens bästa tennisspelare svårare att stilla än ambitionen att försörja sig på sin tennis. Därför kan man förmoda att människor som i högre grad än andra domineras av fordringsfulla och svårtillfredsställda ambitioner löper större risk att komma i åtnjutande av förhållandevis mindre kvantiteter reflexivt värde. Men det är ingen lätt uppgift att teckna en helhetsbild av en människas viljeliv — jag tror t o m att bara ytterst få har tillräcklig självkänedom för att måla

en sådan bild av sin egen viljeprofil. I praktiken är det troligen bara i undantagsfall man kan nå några någorlunda tillförlitliga resultat på denna väg.

En mer framkomlig rutt består i att koncentrera sig på variationer i förmåga att tillfredsställa grundläggande viljeattityder som går igen hos praktiskt taget varje människa. Sjukdomar och handikapp nedsätter denna förmåga och reducerar därför det reflexiva värdet i människors liv. De speciella omsorger, som de flesta anser att sjuka och handikappade är berättigade till, avspeglar medvetande om detta. Ofta försöker man motivera dessa extra förmåner med att sjuka och handikappade har samma värde som fullt friska människor, men detta är, enligt den tankegång jag har utvecklat, helt absurt: dessa förmåner måste i stället rättfärdigas genom de drabbades *lägre* värde. Det ligger ingenting konstigt i att de *mindre* värda skall ha *större* förmåner. Vem som helst kan när som helst råka ut för en skada eller sjukdom som nedsätter hans eller hennes potential. Därför ligger det i allas intresse att det finns normer som föreskriver att speciella bidrag skall utgå till dem som kommer i kläm, precis som det ligger i ens intresse att teckna en egendomsförsäkring. Jag återkommer till frågan om den övre gränsen för dessa bidrags storlek.

För att summera diskussionen av reflexivt värde: som regel är det bara möjligt att avgöra att en människa har en potential för ett reflexivt värdefullare liv än en annan, om den ene är hemsökt av skador, sjukdomar eller handikapp; dessa faktorer är potentialnedsättande.

Vad läget för transitivt värde anbelangar, är detta också svåröverskådligt. Redan i och med att det reflexiva värdet inte kan mätas med precision blir det omöjligt att med exakthet fastställa det transitiva värdet. Denna svårighet kvarstår även om man skulle lyckas med konststycket att spåra en handling alla konsekvenser, men i praktiken är detta ogörligt: inte nog med att en handling tämligen direkt kan påverka stora människogrupperns väl och ve, dess effekter kan också sträcka sig genom årtusenden, som t ex effekterna av Buddhas liv och verk. Det säger sig självt att bedömningar här måste bli på en höft. Likväl är skillnaderna i konsekvensernas räckvidd i en del extremfall så uppenbara, att det framstår som oomtvistligt att en människas liv kan ha avsevärt större transitivt värde än en annans: om man t ex betänker hur många som har tjusats av Mozarts eller Beethovens musik, förefaller det helt orimligt att förneka att deras liv skulle ha större transitivt värde än en lika välutbildad medelmåttas liv. Det ligger tydli-

gen ett gott mått av sanning i den ofta framförda tanken att det finns så stora män och kvinnor vilka har ett värde som överstiger genomsnittsmänniskans — även om man inte får glömma bort att dessa personers gärningar får sin väldiga effekt endast om gynnsamma omständigheter föreligger.

Lika klart är det att vissa människor bara har en potential för ett liv vars transitiva värde understiger genomsnittsmänniskans. Förståndshandikappade människor är väl det tydligaste exemplet. I motsats till ett fysiskt handikapp har ett gravt mentalt handikapp menliga följder för så gott som alla mänskliga aktiviteter, och dessa följder kan heller inte mildras genom medicinskt-tekniska hjälpmedel. Detta är anledningen till förståndshandikappets förödande roll för potentialen för ett transitivt värdefullt liv. Å andra sidan skiljer sig denna kategori fördelaktigt från de normal- eller överbegåvade psykopater, typ Hitler och Stalin, som i kraft av sina omfattande illdåd har nått svårslagna noteringar av negativt transitivt värde.

Låt mig nu väga samman reflexivt och transitivt värde. En sådan sammanvägning ger vid handen att en del människor har en potential för ett liv vars totalvärde (reflexivt + transitivt värde) är otvetydigt högre än genomsnittsmänniskans, medan andra bara har en potential för liv som lika otvetydigt underskrider genomsnittet (givet att man har subtraherat omständigheternas bistånd). Hänsynstagandet till transitivt värde får den diffusa differentiering, som betraktandet av enbart reflexivt värde gav upphov till, att klarna något: med den blir det möjligt att urskilja inte bara subnormala liv, utan också supernormala liv. Kort sagt, det finns människor som är mer värda än medelmänniskan och sådana som är mindre värda, men en finare gradering är en chimär. Dogmen att alla människor har samma värde är sålunda falsk — även om den är försvarbar som en god tumregel, enär det i många fall är praktiskt taget omöjligt att fastställa någon värdeskillnad.

4. Några etiska konsekvenser

Denna konklusion väcker säkert bestörtning på många håll. Dogmen om människors lika värde verkar höra till grundpelarna i den rådande ideologin i dagens svenska samhälle. Att rucka på denna likavärdesprincip kan tyckas liktydigt med att vilja ersätta en humanitär etik med en fascistoid. Ligger det något i sådana farhågor?

Det är på sin plats att mana till försiktighet vid härledandet av

handlingsdirektiv ur en bedömning av en människas värdegrundande potential vid t . Som jag har framhållit är denna åtminstone partiellt ett resultat av de omständigheter i vilka människan har befunnit sig i fram till t : brist på näring eller sensorisk stimulans i späda ålder kan exempelvis få katastrofala följder för den senare potentialen. Om det lägre värdet har sitt ursprung i social orättvisa, kan rättmätiga krav på kompensation resas mot den myndighet som bär ansvaret för förfördelningen. Jag skall dock ta för givet vad som är mycket sannolikt, nämligen att inte alla skillnader i potential fullständigt kan förklaras på detta sätt, som resultat av social orättvisa, utan att de också kan vara t ex genetiskt betingade. Det är potentialdifferenser vilka inte motiverar kompensationskrav som jag hädanefter fokuserar.

Tanken att vissa människor har ett högre värde än medelmänniskan kan förefalla anstötlig därför att den ger intryck av att legitimera att dessa "övermänniskor" tillerkänns privilegier som tillåter dem att leva ett mer behagligt liv (ett liv med större reflexivt värde) än genomsnittet. Men enligt den linje jag har drivit, konstitueras inte de supernormala människornas värdemässiga överlägsenhet av en större potential för reflexivt utan för transitivt värde. Ändamålet med särbehandlingen av "övermänniskorna" är inte att de skall komma i åtnjutande av ett liv som är "lyckligare", rymmer mer reflexivt värde, utan att de bättre skall kunna exploatera sina talanger, vilket är något som befrämjar samhället i stort. Huruvida denna särbehandling också bör innefatta motivationsstimuli, "belöningar", i stil med högre lön, vill jag låta vara osagt. För många exceptionella begåvningar förefaller dock den största "belöningen" vara att få möjlighet att ostört kunna ägna sig åt det man har talang för; deras behov av lyx och rekreation kan vara nog så modesta. Hur som helst, det yttersta syftet med specialåtgärder är här inte att öka kvantiteten av det reflexiva värdet i supermänniskornas liv: en sådan ökning effektueras blott när den är ett nödvändigt medel till ändamålet att öka denna kvantitet i människors liv *generellt*.

Blotta antydning om att handikappade skulle ha ett lägre värde än genomsnittsmänniskan slår många som skandalöst cynisk. Men bakom pompösa uttalanden om lika värde döljer sig ofta hyckleri eller inkonsekvens, för vilka blivande föräldrar önskar inte ett barn fritt från handikapp? Och anser inte många att ett konstaterat handikapp — som t ex Downs syndrom — hos ett foster rättfärdigar abort även i ett sent stadium där abort av ett normalt foster betraktas som utesluten? Sådana uppfattningar harmonierar dåligt med likavärdesprincipen.

Motståndet mot en värdemässig degradering av handikappade kan vara rotat i missuppfattningen att denna automatiskt skulle légitimera att dessa människor förvägras extra bidrag och understöd och i stället behandlas sämre än genomsnittet. De som är benägna att dra en dylik slutsats tycks se på dessa extra omsorger som en slags belöningar efter förtjänst — en helt orimlig ståndpunkt. Jag har tidigare åskådliggjort att man från min utgångspunkt mycket väl kan motivera att speciella omsorger ägnas sjuka och handikappade: det gagnar allas intresse att det existerar ett socialt "försäkringssystem" som undsätter dem som råkar i olycka. (Dessutom måste man hålla i minnet att rättmätiga kompensationskrav ibland kan ställas, vilket ovan underströks.)

Defekter och handikapp är emellertid olika grava och detta skapar det känsliga och kinkiga problemet om var den övre gränsen för dessa hjälpinsatsers storlek går. En del föredrar kanhända att sticka huvudet i sanden och låtsas som om man inte kan taxera en människas liv i ekonomiska termer. Men vad det rör sig om här är egentligen att väga en människas väl och ve mot andras, eftersom ekonomiska resurser kan omvandlas till social service och vård. (På basis av dagens svenska trafikpolitik har man räknat fram att ett statistiskt liv tillmäts ett värde av 4,3 miljoner kronor.) Inte ens när det gäller normala människor, och det finns en hyfsad prognos att de kan återgå till ett liv som är något så när normalt, är det självklart att de skall beredas tillfälle att underkasta sig den erforderliga behandlingen hur dyrbar denna än må vara. Tänk t ex på landstingens brottning med kostnaderna för hjärttransplantationer. I svångremstider kommer beviljandet av miljonbelopp för dylika ändamål att innebära märkbart försämrad omsorg om andra samhällsmedborgare. (I förbifarten kan jag inte låta bli att anmärka att anhängare av likavärdesdogmen bör fråga sig varför t ex förståndshandikappade inte kommer i fråga för slika extravaganta behandlingsmetoder.)

Jag vill dock inte dölja att min syn på människors värde medför att gränsen för extra omsorgers storlek ibland dras på ett sätt som radikalt bryter mot gängse moralföreställningar. Antag att man har ställt diagnosen Downs syndrom på en nyfödd. Man kan då förutsäga att barnets själsförmögenheter är och kommer att förbli subnormala, men att det ändå troligen kan leva ett liv som (reflexivt sett) är värt att leva om det ges omvårdnad i tillräcklig utsträckning. Enligt den rådande moraluppfattningen bör man utan vidare kalkyler låta det här barnet leva och unna det denna omvårdnad. Utifrån min position är saken

inte så enkel: man måste också ta i beaktande att skapandet av be-tingelser, där detta barn kan generera tillräckligt reflexivt värde, binder upp stora resurser transitivt värde samt att barnet i sin tur blott till ringa del är en källa till transitivt värde. Förhåller det sig dessutom så, att föräldrarna inte är speciellt angelägna om att behålla barnet, utan hellre skulle vilja försöka avla ett friskt, så kan, menar jag, åtgärden att smärtfritt avliva det här barnet rättfärdigas. De som finner denna slutsats hållbar bör först och främst fråga sig om de också avvisar diagnosen Downs syndrom som ett adekvat skäl för en sen abort. Om så inte är fallet, måste de förklara hur ett par veckors skillnad kan så kapitalt förändra rättfärdiggörelseproblematiken.

Mitt syn på människovärde för inte bara med sig en mer liberal syn på eutanasi på subnormala individer vid livets början utan också vid dess slut. En senildement åldring kan kräva stora omsorger i utbyte mot ringa reflexivt värde för honom själv och ännu mindre transitivt värde för omgivningen. Återigen kan eutanasi bli befogat — enkannerligen om vederbörande medan han ännu var i full besittning av sitt förstånd uttryckte en önskan om att få dödshjälp i detta läge. Många menar förmodligen att detta är en oerhörd tanke, men själv kan jag inte annat än att tycka att försakelsen av något år när ens krafter ändå har ebbat ut väger lätt mot att offra ett år av sin ungdom på att göra en förhatlig militärtjänst eller förtjäna sitt uppehälle under 40 år i ett yrke som man inte upplever som meningsfullt.

För balansens skull måste jag också lyfta fram ett område där mitt resonemang är mer restriktivt med att utsläcka mänskligt liv än den förhärskande moralopinionen: aborter av fullt normala barn. Jag har ådagalagt att en människas potential aldrig är så stor som under fosterperioden, samtidigt som jag också poängterade att det härav inte följer att en människas värde då är som störst, eftersom denna potential befinner sig längre från sin aktualisering i värdefulla tillstånd än den gör hos en mer utvecklad människa. Likväl är det så att ett foster även under de första 18 veckorna har ett människovärde (som inte är konstant utan successivt ökar), vilket gör att man måste döma ut den praxis som råder i dagens svenska samhälle som moraliskt tveklaktig (enligt denna praxis behöver en kvinna inte anföra något skäl för att bli beviljad abort under denna period).

Om någon tycker att jag ställt saker och ting på huvudet genom att förespråka dödshjälp för senildementa åldringar och protestera mot gällande abortpraxis, anbefaller jag vederbörande följande tankeexperi-

ment. Föreställ er (1) att ni hade blivit aborterade medan ni ännu befunnit er på fosterstadiet och (2) att ni blir smärtfritt avlivade när ni är gravt senildementa. Fråga er sedan vilket alternativ som är svårast att acceptera, som innebär den största förlusten för er. Jag kan inte förstå hur någon som värderar sitt liv positivt kan föredra (1) framför (2). Likaledes förefaller det klart att (1) innebär en större förlust än (3) att man, om man föds med Downs syndrom, smärtfritt avlivs direkt efter nedkomsten. I uppsatsen "Moraliskt hänsynstagande och dess gränser" (1982) har jag argumenterat för ett moralkriterium som baserar sig på dylika tankeexperiment, men de etiska ställningstaganden som jag har på mitt samvete i denna uppsats kan också rättfärdigas utifrån vissa versioner av utilitarismen.

I större detalj än så kan jag inte här illustrera de etiska konsekvenserna av min utläggning av människovärdet. De ståndpunkter jag har intagit är högst preliminära, eftersom fältet av s k sidoeffekter har måst behandlas summariskt. Det finns också andra väsentliga moralproblem för vilkas vidkommande implikationerna av min människosyn förtjänar att dras ut: bl a tror jag att den kan kasta ljus över rättvise-teorier. Kravet att rättvisa måste innefatta lika möjlighet ("equality of opportunity") blir begripligt därigenom att det är endast under dessa betingelser som människors skillnader i potentialitet träder i dagen. Först när detta krav är tillgodosett kan man utan att kränka rättvisan ta hänsyn till grad av förtjänst och liknande.

De tillämpningar av min teori som jag har skisserat är dock säkerligen tillräckligt specifika för att förespråkare av likavärdesprincipen skall tycka sig ha fått vatten på sin kvarn, belägg för att förnekandet av denna princip leder till en inhuman etik. Om man med "inhuman etik" åsyftar en etik som strider mot djupt förankrade känslor, accepterar jag karakteriseringen, men bestrider att den utgör en invändning. Vårt känsloliv är ingen pålitlig guide i moraliska angelägenheter därför att det är i grunden partiskt: utöver de mera kända formerna av partiskhet — egoism, nepotism, rasism och "speciesism" (för det senare begreppet se t ex Persson 1983). — förekommer också en favorisering av födda på bekostnad av ofödda och konkreta personer på bekostnad av statistiska liv. Fostret är ansiktslöst, vi har ingen personlig bekantskap med det — därför stegrar sig inte känslorna när det sätts stopp för dess liv. Aldringen, däremot, är som regel någon man har en personlig relation till, även om den inskränker sig till att man har skött vederbörande under några veckors sjukhusvistelse; så här sätts ens

känslor lättare i rörelse vid tanken på dödshjälp. (En irrationell egoism spelar antagligen också oss spratt: aborter behöver vi inte frukta för egen del — det är försent för detta ingrepp — men däremot dödshjälp på ålderns höst . . .) Hjärtpatienten är en konkret individ som har framtidsplaner liksom vi, anhöriga som älskar honom eller henne — vårt hjärta snörs följaktligen samman vid tanken på att han eller hon måste dö. De namnlösa, som sannolikt försmäktar till följd av att stora summor läggs på publikknipande, spektakulära operationer, ägnar vi bara perifert medvetande: vi kan inte konkretisera och åskådliggöra deras lidanden, eftersom deras identitet är oss obekant. Det är sådan sentimental partiskhet, snarare än konsekvent genomtänkta principer, som ligger bakom den konventionella moralen, gissar jag. På känslornas anfordran kommer intellektet in först *post factum* och levererar rationaliseringar; man inbillar sig ha "intuitioner" av "självevidenta axiom" som nödtorftigt "rättfärdigar" ens emotionella reaktioner. Genom att nynna på dessa "axiom" som slagdängor gör man sig lätt döv för vissa spröda skrik av smärta och rop på hjälp.

Det enda sättet att förstärka eller befästa lyhördheten för de etiska realiteterna är att underkasta de moralprinciper, vilka man är frestad att ty sig till, en outtröttlig kritisk granskning. Förnuftet är inte "kallt" utan opartiskt. Jag har försökt leva upp till detta program genom att grunda min analys på människovärdet på en generell värdeteori — av subjektivistiskt snitt — som jag finner oantastlig (märk väl på logiska och inte moraliska grunder). Detta leder till att likavärdesprincipen måste vika för tanken att det finns urskiljbara differenser i människors värde och, förhoppningsvis, till en frigörelse av det moraliska tänkandet ur den förlamning och förstelning som den förra normen har framkallat. □

Litteratur

- Ingemar Hedenius: *Om människovärde*, Bonniers, 1982.
Holsten Fagerberg, Erwin Bischofberger, Lars Jacobsson och Gunilla Lindmark: *Medicinsk etik och människosyn*, Liber, 1984.
J L Mackie: *Ethics — Inventing Right and Wrong*, Penguin, 1977.
Ingmar Persson: "Moraliskt hänsynstagande och dess gränser", *Filosofisk tidskrift*, 4:1982.
Ingmar Persson: "Kan djur ha moralisk ställning?", *Filosofisk tidskrift*, 1:1983.
Ingmar Persson: "Livets förgänglighet och värde", *Filosofisk tidskrift*, 1:1985.