

Lika för olika

1. Problemet jämlikhet kontra faktisk olikhet

Vi lever i en värld av olikhet och individuell variation. Den innehåller en mångfald av arter, och inom varje art flödar den individuella särarten. Vi människor skiljer oss åt ifråga om intelligens, intressen, fysisk styrka, hälsa och oräkneliga andra egenskaper. Denna långtgående olikhet till trots bär ändå många av oss på en moralisk övertygelse att vi i någon mening är jämlika eller lika mycket värda. Men hur kan denna jämlikhet förenas med den faktiska olikheten? Kan den senare annat än leda till att vi att vårt värde blir olika p g a att *några* skillnader är relevanta för värderingen av oss?

Min avsikt är att presentera en tolkning av idén att alla människor är jämlika som är förenlig med ett erkännande av denna faktiska olikhet. En del ser kanske inget problem här, eftersom de menar att jämlikhet är en *värdering* och som sådan oberoende av fakta. Vi kan därför helt enkelt *bestämna oss* för att värdera människor som jämlika, oavsett deras faktiska olikhet, bestämma oss för att tillämpa t ex Bentham's välbekanta diktum "Everybody to count for one, nobody for more than one", tolkad som ett direktiv att negligera alla faktorer hos individer utom deras *antal*.

Det är riktigt nog att värderingar inte *är härledbara* ur några underliggande sakförhållanden, men dessa kan ändå bilda *nödvändiga förutsättningar* för dem. Till exempel kan vi inte bestämma oss för behandla träd, grepar och stenar som människans jämlikar, dvs lika bra eller dåligt som människor. Skälet är att de inte uppfyller en nödvändig förutsättning för att någon behandling skall kunna vara bra eller dålig för dem: de saknar medvetande och kan därmed inte reagera med positiva eller negativa upplevelser på den. Så värderingar är inte helt fristående från faktiska förhållanden: även om de senare inte är

(logiskt) tillräckliga för värderingar, kan de som synes vara (logiskt) nödvändiga. Farhågan är då att en likhet mer omfattande än den faktiskt förefintliga bland människor är nödvändig för att de skall ha lika värde.

I varje fall är en *fullständig* underliggande likhet *tillräcklig* för likvärdighet:

- (1) A och B måste värderas lika om det inte finns någon underliggande skillnad mellan dem.

En skillnad är "underliggande" visavi en värdering om den logiskt kan anföras som skäl för den. Att A och B skiljer sig värdemässigt i ett hänseende kan inte anföras som *skäl* för att de skiljer sig *i detta hänseende*. (1) utesluter däremot inte att en värdeskillnad kan ligga under en annan och gör – i motsats till många teser om värdens "super-veniens" – inte anspråk på att kunna särskilja värdeegenskaper från en klass av underliggande, "naturliga" egenskaper.

Principens tillämpning blir emellertid mycket begränsad, ty två distinkta ting är självfallet aldrig lika med avseende på *alla* underliggande egenskaper (åtminstone inte tid-rumsliga). Trots detta kan (1) ha ett visst teoretiskt intresse som exempel på hur underliggande fakta kan närma sig tillräcklighet för värdering. Vi erhåller en mer substantiell princip genom att skjuta in att skillnaden måste vara "relevant":

- (2) A och B måste värderas lika om det mellan dem inte finns någon underliggande skillnad som är värderingsmässigt *relevant*.

(2) kan – som Sven Danielsson har påpekat – förstärkas så att den artikulerar också en nödvändig betingelse, men med eller utan denna förstärkning är problemet att utan en angivelse av vilka skillnader som är relevanta blir principen normativt innehållslös.

Det finns en specifikation av (2) som är speciellt intressant i sammanhanget. Den specificerar "värderas lika" som "behandlas lika väl" och hävdar således:

- (3) A och B måste behandlas lika väl (eller illa) om det mellan dem inte finns någon underliggande skillnad som är relevant för behandlingen av dem.

Strängt taget kan (3) inte förstärkas till nödvändighet, eftersom det är tänkbart att likvärdig behandling kan rättfärdigas fastän det existerar relevanta skillnader i olika avseenden mellan individer, nämligen om dessa alltid – som genom ett under! – tar ut varandra. Denna möjlighet är dock alltför långsökt för att jämlikhetsförespråkarna skall kunna förlita sig på den. De gör klokast i att betrakta frånvaron av relevanta skillnader också som nödvändig för likvärdig behandling.

Den specifikation som (3) utgör är endast möjlig om A och B är medvetandeutrustade entiteter för vilka något kan vara bra eller dåligt. Därmed blir det möjligt att tala om *rättvisa* och karakterisera (3) som en *rättvisprincip* som stadfäster att *rättvisan* kräver att A och B måste behandlas likvärdigt om det inte finns någon relevant skillnad dem emellan.

(3) är en princip som vi känner igen från Aristoteles' diskussion av "distributiv rättvisa" i femte boken av hans *Nikomachiska etik*. I modern tid har Isaiah Berlin framställt denna princip att relevant lika fall skall behandlas lika som sin tolkning av mänsklig jämlikhet: vi skall behandlas lika, "såvida det inte finns ett tillräckligt skäl att inte göra så" ("Equality", *Concepts and Categories*, Oxford U P, 1980, s 82). Som redan har antytts är nackdelen med dylika formuleringar att de, vilket Berlin också inser, inte förser jämlikhetstanken med normerande innehåll så länge det förblir obevisat att de omtalade mångfaldiga skillnaderna människor emellan är irrelevanta för en rättvis behandling av dem.

2. De obestridliga olikheterna

Skall jämlikhetstillskyndarna med stöd i (3) kunna försvara sin tes, måste de följaktligen argumentera för denna irrelevans. Man kan skilja mellan en starkare och en svagare variant av en sådan homogenitet. Den starkare kan lyda så här:

(H+) Alla människor besitter i lika grad alla de egenskaper som är relevanta för en rättvis behandling av dem.

Den svagare kan formuleras:

(H-) Alla människor besitter i lika grad alla de egenskaper som är relevanta för en rättvis behandling av dem *i vissa hänseenden*.

Poängen med (H-) är att människor kan vara lika i de avseenden som utgör fundamentet för vissa grundläggande rättigheter, som rätt till liv, politiska fri- och rättigheter som yttrandefrihet och rösträtt, likhet inför lagen och dylikt.

(Om jämlikheten dessutom skall vara *exklusivt* mänsklig måste dess anhängare också demonstrera att de egenskaper som (H+) och (H-) kvantifierar över särskiljer människor från andra väsen, men denna aspekt lämnas här därhän.)

Bakom (3) och homogenitetsteserna ligger tanken att jämlik behandling består i att alla får *samma tilldelning* eller *samma ranson* (t ex samma rättigheter). Om man tänker sig att jämlik behandling består i att man portionerar ut samma ranson till alla, är det naturligt (men, som vi sett, inte strikt nödvändigt) att basera denna behandling på en frånvaro av relevanta skillnader.

En annan strategi står emellertid till buds: att jämlik behandling anses ha ett visst *mål* – att alla får det ”lika bra” – och att den (som medel) tillåter tilldelning av *olika ransoner* för att uppnå detta mål (t ex att man skänker mer åt dem som har större behov). Vi kan tala om *medel-* respektive *målinriktad* jämlikhetsdistribution. Den senare modellen förutsätter inte en förhandenvarande homogenitet som rättfärdigar likheten i utdelade medel, men den är i stället förpliktigad att mot bakgrund av faktiska olikheter rättfärdiga det likställighetsmål den ställer upp. Innan jag tar upp denna modell vill jag pröva den förra, genom att undersöka sanningshalten av (H-).

En föreslagen kandidat till den sökta likheten, på vilken de grundläggande rättigheterna kan förmodas vara baserade, är egenskapen *att vara människa* tolkad som en biologisk artbestämning: att vara medlem av arten *homo sapiens*. Men enligt det gängse – genetiska – kriteriet på arttillhörighet tillmötesgår denna egenskap inte kravet på (värderings)relevans. Ett tankeexperiment kan klargöra detta. Antag att det på en planet i ett annat solsystem finns en art vilken har en lika högt utvecklad intelligens som vår, vilken lever i en civilisation där konst och vetenskap är lika avancerade som i vår, och vilken kanske också till utseendet liknar oss, men vilken är distinkt från den mänskliga arten på grund av att dess genetiska olikhet är alltför stor för att interfertilitet med oss skall råda. Om vi lyckas etablera kontakt med dessa varelser, vore det då rätt och rättvist att handskas mera lättvindigt med deras väl och ve än med vårt eget, kanske jaga och för-

slava dem? Nej, eftersom deras själustrustning är lika välutvecklad som vår. Alltså verkar det vara denna snarare än arttillhörighet som är moraliskt relevant.

En propå i denna anda är John Rawls' tanke att människor är jämlika "som moraliska personer, som varelser med en föreställning om vad som är bra för dem och med ett sinne för rättvisa" (*A Theory of Justice*, Harvard U P 1971, s 19). Idén kan spåras tillbaka till Kants lära att alla människor är delaktiga i "ändamålets kungarrike", dvs har förmåga att skaffa sig en moraliskt god vilja.

Detta antagande är emellertid oriktigt: vissa människor är så gravt mentalt handikappade att de tycks renons på all förmåga att handla moraliskt. Dessutom verkar vissa människor ha en större kapacitet att efterleva moralens krav än andra: det förefaller inte troligt att helgonet och brottslingen skulle ha samma förmåga att leva upp till moralens normer. Varför skulle denna gradskillnad inte avspegla sig i form av ojämlikhet på rättighetsplanet (så att man räddar livet på helgonet snarare än på brottslingen, ge fler röster åt de moraliskt mer fullkomliga etc)? Den allmänna slutsatsen blir således att ifråga om själsförmögenheter är människor så radikalt olika att det inte här kan finnas någon grundval för jämlikhet.

Härav följer att inte bara (H-) utan också (H+) är falsk, att människor är olika med avseende på *vissa* egenskaper som är relevanta vid fördelningen av för- och nackdelar. Ekonomiskt välstånd fördelas exempelvis efter egenskaper som människor besitter i olika omfattning: somliga är onekligen bättre skickade än andra att t ex nå toppjobben med de högsta lönerna.

Ibland hör man kravet att folk bör ges samma sociala start, så att de har lika möjlighet ("equal opportunity") att nå de åtråvärda samhällsposterna. Ingen stat har uppnått jämlikhet i detta hänseende – har t ex eliminerat de ekonomiska skillnader som ger olika möjlighet till skolutbildning och sociala kontakter – men även om så skulle vara fallet, skulle folk inte ha samma chanser att klättra upp till samhällstoppen, ty vissa föds med bättre genetiska anlag än andra, med anlag för att utveckla högre intelligens, mer energi, etc. En del föds rentav med svåra handikapp som inte bara stäcker deras karriärmöjligheter utan också gör dem starkt beroende av hjälp från andra.

Låt oss distingera mellan det värde en människas liv (vid olika tidpunkter) har för andra varelser (för vilka det kan finnas värde) – dess

transitiva värde – från det värde livet har för henne själv – dess *reflexiva* värde. (Dessa termer introducerades i min uppsats ”Människovärde”, *Filosofisk tidskrift* 1986:1.) Jag skall här utgå ifrån att vad som har värde för en individ kan förstås i termer av vad som tillfredsställer vederbörandes önsknings. Ett livs reflexiva värde består således i den grad i vilken de önskemål, som den levande själv utvecklar, tillfredsställs, medan dess transitiva värde utgörs av den utsträckning i vilken detta liv bidrar till tillfredsställelsen av andras önskemål, dvs till det reflexiva värdet av dessa liv.

Det arbete en människa utför har förhoppningsvis (transitivt) värde för andra samhällsmedborgare, och den lön hon får för det ökar förhoppningsvis hennes livs reflexiva värde. Men för alla ansträngningar som har transitivt värde får man inte betalt i reda pengar – att en kvinna tar hand om sina barn, att man bispringer sina vänner, kan vara illustrationer av detta. De kan vara sin egen belöning – dvs att utföra dem kan höja det reflexiva värdet av ens liv lika mycket som det bidrar till värdet av andras liv (för dem) – eller så kan de kompenseras genom gentjänster från de gynnade.

Detta indikerar möjligheten av vägningar mellan det transitiva och det reflexiva värdet av ett liv. Sådana kommer till uttryck i begreppet *förtjänst*. Som en första approximation kan man säga att det transitiva värdet av någons liv är grunden till vad hon förtjänar i form av reflexivt värde: det senare värdet skall stå i proportion till det förra. Tanken är med andra ord att man genom att ge någon vad hon förtjänar upprättar en *rättvis balans* mellan (det transitiva) värdet för andra av hennes förhävanden och (det reflexiva) värdet för henne själv av hennes liv. Som regel är det nämligen så, att man måste göra vissa uppoffringar för egen del för att kunna bidra till andras väl. Ens förtjänst är grovt uttryckt en rättvis kompensation för denna förlust i reflexivt värde.

Det är uppenbart att såväl det transitiva som det reflexiva värdet av människors liv är olika högt, att människors liv inte är lika mycket värda i dessa bemärkelser. Det är också uppenbart att en fördelning efter förtjänst – en meritisk fördelning – inte befrämjar jämlikhet i den meningen att den tenderar att utjämna skillnader i reflexivt värde mellan olika individers liv. I många fall tenderar den tvärtom att vidga klyftorna av reflexivt värde, eftersom många av dem som kan ge stora bidrag till värdet av andras liv också är väl skickade att sörja för sig

själva, sitt livs reflexiva värde, medan t ex individer med olika handikapp har sämre förmåga att förse sitt liv både med transitivt och reflexivt värde. Om en fördelning efter förtjänst är rättvis, kommer alltså en rättvis distribution inte att gynna jämlikhet med avseende på reflexivt livsvärde.

En del tänkare – t ex franska upplysningsfilosofer som Condillac och Helvetius verkar ha förfäktat att dessa olikheter i förmåga att alstra transitivt och reflexivt värde härflyter ur skillnader i miljö eller yttre omständigheter snarare än ur människors egen natur. Så om allas sociala situation vore densamma, om alla hade föräldrar med lika god ekonomi, fick samma uppfostran och utbildning etc, skulle dessa olikheter försvinna. Man skulle då kunna hävda, för det första, att varje människas *egen* kontribution till sitt livs transitiva och reflexiva värde var densamma och att därför *människors eget* värde – fattat som en värdet av deras egen ursprungliga potential att bidra till sina livs värde – är lika, i motsats till värdet av *deras liv* som delvis är en funktion av yttre faktorer.

För det andra skulle man kunna göra gällande att det inte är *rättvist* att fördela på grundval av det transitiva värdet av *ett liv*, enär detta delvis är ett resultat av externa faktorer över vilka individen inte råår. En rättvis fördelning – som en fördelning efter förtjänst gör anspråk på att vara – måste fördela efter aspekter som individen själv förfogar över och är ansvarig för. Den måste fördela på basis av individens egen natur, konkluderar resonemanget, och alla människors natur har samma värde.

Det finns iögonfallande invändningar mot bägge dessa steg. För det första är det inte sant att om man skalar bort all yttre påverkan av människors natur når man fram till en likvärdig kärna. Om något är ursprungligt hos en människa, är det de genetiska egenskaperna, och dessa är uppenbarligen inte likvärdiga: en del har anlag för grava handikapp som radikalt sänker deras förmåga att befrämja tillfredsställelsen både av deras egna önskemål (det reflexiva värdet) och av andras (det transitiva värdet). Slutsatsen blir att inte bara värdet av människors liv är olika, utan också att deras eget värde är det, dvs deras ursprungliga potential att generera livsvärde.

För det andra har människan uppenbarligen inte ansvar för sina egna genetiska egenskaper. De ligger lika mycket utanför hennes ansvar och kontroll som socialt och miljömässigt inflytande under den tidiga barn-

domen. Om det är orättvist att distribuera reflexivt värde på basis av resultatet av detta inflytande, är det helt klart också orättvist att distribuera sådant värde på basis av hennes ursprungliga, genetiska natur. Eftersom den meritiska fördelningen efter förtjänst begreppsligen gör anspråk på att vara rättvis, underminerar detta resonemang legitimiteten av all slik fördelning. (Jämför min uppsats "Jämlikhet" i *Filosofisk tidskrift* 1991:3.)

Robert Nozick föreställer sig att det här argumentet tar för givet att "grunderna som ligger under förtjänst själva är förtjänta, *hela vägen ned*" (*Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974, s 225) och att man kan bemöta det genom att hävda att vi i stället har naturliga *rättigheter* till några av dessa grunder, t ex att vi har rätt till vår egen kropp med dess inneboende kapaciteter. Men som jag har försökt visat annorstädes ("Har vi en naturlig rättighet till oss själva?", *Filosofisk tidskrift* 1993:3) undergräver inte bara samma, utan också en annan, typ av resonemang appellen till rättigheter.

3. Övervinnandet av de faktiska olikheterna och ett kvarstående dilemma

Om transitivt värde inte duger som rättvis distributionsgrund, verkar det som om en rättvis fördelning av reflexivt värde måste vara anpassad efter den föreliggande nivån av reflexivt värde i individers liv. Mot bakgrund av denna nivås variationer framstår det medelinriktade kravet att alla får samma tilldelning av reflexivt värde som obefogat. Rimligare är en målinriktad jämlikhetsprincip som deklarerar:

- (4) Rättvisan kräver att resursfördelning sker i syfte att åstadkomma att alla kommer att leva liv av samma reflexiva värde,

så att t ex de vars liv faktiskt har lågt reflexivt värde får motta proportionellt mer av detta värde. Karl Marx' slogan "åt envar efter behov" är av detta slag (behovstillfredsställelse höjer onekligen det reflexiva värdet).

I förstone kan man tro att Peter Singers princip om "lika hänsyn till intressen" (*Praktisk etik*, Thales, 1990, s 25) sammanfaller med Marx', och han förefaller själv att tro detta (se s 40). Singers princip föreskriver ju att man skall rangordna intressen eller önskingar efter styrkegrad och först och främst tillfredsställa de starkare. Detta kan tyckas innebära att man vid distribution av en resurs enbart skall se till

var önskemålen efter eller behoven av den är som störst, var tillgången av den skulle leda till den största ökningen av reflexivt värde.

Men i ett av hans exempel visar sig "andra faktorer vara relevanta" (s 26) vid resursfördelning: i en olycksituation tänker han sig att det kan vara berättigat att prioritera lindringen av en läkares smärta om detta sätter henne i stånd att bistå i arbetet med att lindra andra skadades smärta. Singer skriver visserligen att detta gäller "när smärtförmimmelserna är lika" (s 26), men det kan han knappast mena, givet sin utilitarism. Antag att läkares smärta är lindrigare än andra drabbades, men likväl så svår att hon kan bidra till ett effektivare hjälparbete endast om den elimineras. Då påbjuder den utilitaristiska principen att förtur skall ges åt upphävandet av hennes smärta eftersom detta maximerar den totala smärtlindringen. Läkaren hamnar således längre fram i kön av behövande, tack vare att en "annan faktor" – hennes "nyttighet" eller förmåga att hjälpa till – än hennes behov är relevant.

I klartext innebär alltså detta att man vid resursfördelning tar hänsyn inte bara till människors behov, till nivån av deras reflexiva livsvärde, utan också till deras livs transitiva värde. (Den marxistiska rekommendationen – som i sin helhet lyder "Från envar efter förmåga, åt envar efter behov" – tycks missa detta, att det kan vara nödvändigt att ge åt folk för att få dem att utnyttja sina förmågor.) Eftersom det transitiva värdet av människors liv, som konstaterats, är olika stort leder en sådan distribution inte till största möjliga utjämning av det reflexiva värdet av deras liv, utan till att de mer "nyttiga" relativt sett får det bättre.

Det kan verka som om Singers utilitarism, precis som den ovan granskade meritiska tankegången, vid fördelning beaktar individers *förtjänst*, men det finns en signifikant skillnad. För utilitaristen rättfärdigas denna fördelning noga taget inte av att den mottagande har gjort sig *förtjänt* av den, dvs av att den är *rättvis* relativt det transitiva värdet av vederbörandes liv, utan av att den *maximerar den totala summan av reflexivt livsvärde*. Medan meritister hänvisar till rättvisa, hänvisar utilitarister till maximering av den sammanlagda summan av det reflexiva värdet i alla liv. Den förra modellen blickar *tillbaka* på värdet av vederbörandes bidrag och söker en tilldelning vars reflexiva värde står i proportion till det, medan den andra söker den rätta fördelningen genom att blicka *framåt* mot de (framtida) konsekvenser olika fördelningar skulle få.

Denna skillnad är viktig, eftersom vi har sett att det inte är rättvist att distribuera efter förtjänst emedan de varierande (genetiska och miljöbetingade) förutsättningar som ligger till grund för individers olika förtjänster strös ut utan moralens samtycke. Ur ett *rättviseperspektiv* måste således människors – olika – förtjänst (och naturliga rättigheter) – eller med andra ord, differenserna dem emellan med avseende på transitivt värde – förkastas som distributionsfundament. En rättvis fördelning kommer då att bestå i att de får ransoner som i största möjliga mån utjämnar rådande differenser i reflexivt värde – dvs den ovannämnda principen (4). Så tänker jag mig alltså att det uppställda jämlikhetsmålet kan rättfärdigas. (Det finns inte här utrymme att diskutera reservationer av (4), varav den väsentligaste är ”om de inte *frivilligt avstår från värde*”).

Eftersom man i stället för att säga att människor förtjänar X kan säga att de är *värda* X, kan man också kalla denna princip för en *likavärdesprincip*, som hävdar att människor är värda att leva liv av samma reflexiva värde. Denna princip är fullt förenlig med att det *föreligger* differenser i deras livs transitiva och reflexiva värde; den uppställer ju ett *ett mål* som skall realiseras. Dessa två livsvärden måste därför hållas isär: det (reflexiva) livsvärde som är rättvisans mål, å ena sidan, och det faktiska (transitiva och/eller reflexiva) livsvärdet, å den andra.

Det kan förefalla som om vi därmed har nått vårt mål – en jämlikhetsprincip som äger giltighet fastän människors faktiska värde skiljer sig åt – men en komplikation återstår: vi har visserligen dragit slutsatsen att människor är värda (=förtjänar) detsamma, men till priset av konstaterandet att vad de är värda är – ingenting! Resonemanget rättfärdigar därför inte intuitionen att det är att föredra att alla människor lever liv av samma *höga* värde framför att de lever liv av samma *låga* värde. Det är inte *orättvist* att ge dem liv av lågt reflexivt värde i stället för högt, om eländet drabbar dem alla utan undantag, och ingen av dem förtjänar något.

En utväg ur denna svårighet öppnar sig när vi betänker att den utilitaristiska principen inte har vederlagts. Ovan förda resonemang implicerar förvisso att den inte duger som *rättvisepincip*, men därav följer inte att den har satts ur spel som *moralisk* princip. Moralen behöver inte bestå enbart av rättvisa. Det är plausibelt att tänka sig att den också inkluderar en *värde-maximeringsprincip* som säger att det är

bättre att varelsen åtnjuter mer (reflexivt) värde än mindre. (Jag begick ett misstag när jag i "Jämlikhet" bakade in maximeringsövervägandena i en rättvisepincip.) Med denna princip i ryggen kan vi moraliskt rättfärdiga att vi ger människor liv av högt snarare än lågt reflexivt värde.

Denna plausibilitet har emellertid ett pris. Om vi accepterar en moral bestående dels av en egalitär rättvisepincip, dels av en utilitaristisk maximeringsprincip, uppstår rangordningsproblem av detta slag: är ett alternativ där ett mindre värdetillskott helt tillfaller de sämst ställda, och som därmed minskar ojämlikheten, bättre än ett större tillskott som helt eller till större delen tillfaller de välbeställda och som därmed vidgar ojämlikheten?

En del kanske menar att detta är problem som inte uppkommer i praktiken därför att – enligt principen om "decreasing marginal utility" – lyfter ett resurstillskott värdenivån mest där den på förhand är lägst: att låta det tillfalla de sämst ställda är således inte bara jämlikhetsbefrämjande utan också värdemaximerande. Men det transitiva värdets relevans för distribution får inte förbises: med hänvisning till detta värde kan det vara möjligt att rättfärdiga att de välbeställda får mer om de besitter större förmåga att höja levnadsstandarden i hela samhället, och denna belöning är nödvändig för att motivera dem att utnyttja sin förmåga. Vi kan undkomma dylika dilemman endast om det transitiva värdet av människors liv görs lika, men detta inte kan ske med mindre än att vi manipulerar människors gener (på ett vis som f n är tekniskt omöjligt). Så mitt resonemang utmynnar i ett moralsystem med (åtminstone) två grundprinciper som divergerar i vissa omständigheter, men vars prioritetsproblematik inte kan diskuteras här.