

*Tidskrift för
politisk filosofi*

Nº 3 2025 — årgång 29

Bokförlaget *Thales*

→ Människors lika värde – en skiss

Roger Fjellström

Med en inledning av Mats Lundström

INLEDNING

Roger Fjellström 1945–2025

ROGER FJELLSTRÖM AVLED 80 år gammal den 5 augusti 2025 efter en längre tids sjukdom. Han föddes i Boden, men växte upp i Stockholm.

Roger var en mångbegåvad person med många strängar på sin lyra. Han var filosof, författare, kulturskribent, förläggare och bildkonstnär. Men filosofin var hans stora intresse. Efter studentexamen läste han teoretisk och praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Mellan 1968 och 1978 var han lärare och forskare i praktisk filosofi. 1976 disputerade han på en avhandling med titeln »Socialismen och historiens lagar». Lars Bergström var hans handledare.

Rogers akademiska intresse för moralfilosofi parades med ett politiskt engagemang till vänster – ett engagemang som ha delade med många andra inom universitetsvärlden under senare hälften av 60-talet. Han gick med i gruppen Unga filosofer som bildats på initiativ av hans lärare i praktisk filosofi och sedermera nära vän, Åke Löfgren. Dess måtto var »engagemang och opartiskhet». Till en början låg deras fokus på internationella frågor – särskilt Vietnamkriget – som behandlades i tidskriften *Kommentar* som grundades 1968. Samma år startades, på Rogers initiativ, tidskriften *Häften för kritiska studier*, som hade en mer filosofisk inriktning. Roger blev dess förste redaktör. Han avgick dock efter ett år när tidskriften, enligt hans uppfattning, fick en mer doktrinär marxistisk slagsida.

I början sjuttioalet blev Roger, som så många andra på hans institution, påverkade av Peter Singers antispeciesism. Han skrev flera artiklar i filosofiska tidskrifter på detta tema. Han var också med och grundade tidskriften *Djurfront*, som han ofta medverkade i.

Roger var också verksam som kulturskribent och poet. Han kom ut med sin första diktsamling 1977 (»Andnöd» utgiven av Wahlström & Widstrand). Han lämnade tillfälligt den akademiska världen när han 1979 startade bokförlaget Ordström, där han gav ut egna diktsamlingar och romaner. Han gav också ut också flera namnkunniga utländska författare och poeter för första gången på svenska, till exempel Primo Levi och Henri Michaux, som han stod mycket nära. Men hans främsta insats som förläggare var kanske att låta översätta och tolka Wisława Szymborska, som han publicerade 1980 – 16 år innan hon fick nobelpris.

1993 återvände Roger till den akademiska världen, närmare bestämt till filosofiska institutionen vid Umeå universitet där han blev docent och forskare i praktisk filosofi. Mest ägnade han sig åt moral-filosofiska frågor som rör skolområdet. Han gav ut två böcker i ämnet: *Skolområdets etik* (Studentlitteratur 2004) och *Lärares yrkesetik* (Studentlitteratur 2006). Både Roger och hans böcker var mycket uppskattade på lärarutbildningens kurser i värdegrundsdidaktik.

Den artikel om alla människors lika värde som nu publiceras postumt i *Tidskrift för politisk filosofi* anknyter både till Rogers intresse för djurrättsfrågor och hans intresse för skolans värdegrundsfrågor. Principen om alla människors lika värde är central i skolans värdegrundsdokument. Den är också central i debatten om djurs rättigheter, men då i en mer negativ mening: Varför är likavärdesprincipen begränsad till människor? Som framgår av texten försöker Roger ge ett svar på den frågan – ett svar som tycks innebära att han övergav antispeciesismen. (Se också hans artikel »Singer och antispeciesismen» i *Filosofisk tidskrift* (2009/1).)

Roger har diskuterat innebörden av principen om alla människors lika värde tidigare. Dels i artikeln »Alla människors lika värde» som han skrev som gästredaktör för temanumret om »människovärde» av *Filosofisk tidskrift* (2004/2), dels artikeln »A Sketch of Equal Human Value» som publicerades i tidskriften *SATS – Nordic Journal of Philosophy* (2007/1).

Föreliggande text är en uppdaterad och populariserad version av den senare artikeln. Den skrevs till en workshop som ägde rum 16–17 juni 2021 på Statsvetenskapliga institutionen i Uppsala och som anordnades av Emil Andersson och mig inom ramen för ett projekt om

principen om alla människors lika värde (finansierat av *Uppsala Forum för demokrati, rättvisa och mänskliga rättigheter*).

Roger Fjellströms anhängare har godkänt publiceringen av texten. Vissa redaktionella korrigeringar, som inte påverkar textens sakliga innehåll, har gjorts i samarbete med redaktionen för *Tidskrift för politisk filosofi*.

Förhoppningsvis kommer hans skarpsinniga »skiss» att stimulera flera att försöka reda ut vad principen »alla människors lika värde» kan betyda. Denna princip som så många säger sig omfatta – men som få kan förklara vad den egentligen innebär och varför den är så självklart riktig.

Mats Lundström

ARTIKEL

Människors lika värde – en skiss

Standardtro med många facetter

CENTRALT I VÅR kultur är föreställningen att människor har en speciell, lika status, eller lika värde. I stället för »lika värde» används inte sällan andra, förmodat synonyma uttryck, exempelvis människans »värdighet». Föreställningen återopas exempelvis i den svenska regeringsformen, i FN:s och EU:s deklarationer om mänskliga rättigheter, och den hålls för en viktig ingrediens i vad våra barn ska lära sig i skolan.

Men hur ska denna *standardtro*, som en filosof har kallat den (Wertheimer 1974: 108), närmare bestämt förstås? Och är den verkligen berättigad? Hur ser i så fall berättigandet ut? Eller har vi här att göra med vad en annan filosof har beskrivit som »en av de grundaste föreställningarna i vår tid»? (Pojman 1992: 622).

I denna artikel skissar jag vad jag hoppas är klagörande svar på dessa frågor. Låt mig börja med ett erkännande, den förmenta standardtron är verkligen dunkel. En orsak till detta är att den, närmare

betraktad, har flera olika facetter som sällan hålls isär och som det är oklart hur, om alls, de bör kombineras. Man anar skilda, preliminära konceptioner av människovärde. Jag listar:

- F1. Mänskligt *liv* har värde i sig, eller *inneboende* värde.
- F2. *Bara* mänskligt liv har värde i sig, alternativt: Mänskligt liv har *högre* värde än alla andra arters liv.
- F3. Mänskliga *individer* har värde i sig, eller *inneboende* värde.
- F4. *Bara* mänskliga individer har värde i sig, alternativt: Mänskliga individer har *högre* värde än individer av alla andra arter.
- F5. *Alla* mänskliga individer har värde i sig.
- F6. Det värde i sig som alla människor har är *lika* mellan dem.
- F7. Människors lika värde är *absolut*, eller *okränkbart*.
- F8. Att människorna har lika värde är *objektivt giltigt*.

F1 och F2 svarar ungefär mot vad som i franskan kallas *la dignité de l'homme*. Dessa två facetter rör oss som art, och refererar till de ideala eller åtminstone de normala liv som vi lever. De förutsätter att en jämförelse mellan mänskliga och icke-mänskliga livsformer är görlig, där de förra med avseende på värde är unika eller högst rankade.

F3-F6 rör oss som individer, och svarar ungefär mot vad som avses med franskans *la dignité de la personne*. De uttrycker *etiska* ställningstaganden genom att distribuera värde över människor. De tycks bygga på en jämförelse både mellan mänskliga individer och mellan mänskliga och icke-mänskliga individer.

Enligt dessa skulle alltså människornas inneboende värde vara lika trots otaliga skillnader i graderbara egenskaper. F7-F8 skulle förklara hur detta kommer sig. De rymmer då *metaetiska* ställningstaganden, det vill säga skäl avseende de etiska ställningstagandenas innebörd, karaktär och giltighetsgrund, både vad gäller mänskliga liv och vad gäller mänskliga individer. Tillsammans ser de ut att forma ett *kombinat* som ger kraft åt våra etiska principer.

F2 och F4 är värdejämförelser mellan mänskligt liv och mänskliga individer å ena sidan, och liv och individer av andra arter å den andra. F2 och F4 har attackerats för de stänger ute icke-mänskliga liv och individer från rummet för våra etiska överväganden.

Alltsedan tidigt 1970-tal har en intensiv diskussion förts om jäm-

förelserna. Jag ska inte här gå direkt in på denna diskussion, utan fokusera på de mänskliga individernas värde, så som detta formuleras i F3, F5–F8. Tanken att alla människor har ett lika, absolut, objektivt giltigt värde ska jag kalla *principen om människors lika värde* (i fortsättningen förkortat PM). Denna princip betraktar jag som centrum i en tänkt standardtro.

PM framstår med ett sådant högt anspråk att den bjuder in till att förkastas, eftersom den tycks gå emot andra, normala värdedistributioner, vari vi tar människor, handlingar, händelser, ting och tillstånd för att ha *olika* värde motsvarande vad och hur mycket de betyder för oss, individuellt eller kollektivt. Människor värderar vi särskilt med avseende på ekonomiska, sociala, kulturella, estetiska, moraliska etcetera egenskaper.

Stater vilka i sin konstitution hyllar någon variant av PM prioriterar likafullt sina medborgare framför icke-medborgare i mängder av avseenden. Och medborgarna finner sig, de vill så gärna bli prioriterade. För att öka sina älskade barns värde låter de stat och samhälle skola dem under lång, avgörande tid. Tanken på människors lika värde har svårt att finna plats här, den skrivs diskret ner till den mer realistiska föreställningen att alla människor borde få lika utgångsvillkor för att bli någon med sammantaget högt värde, väl positionerad i klasser med toppvärde.

Men dessa och andra värdeomständigheter vederlägger inte automatiskt PM. Vad de visar är att det lika värdet utgör en helt *egen sort*. Som sådant kan det existera vid sidan av vardagliga värderingar, utan att nödvändigtvis ge full accept av de senare. PM måste, menar jag, tänkas ha den normativa kraften att både främja och begränsa vardagsvärderingarnas spel.

Hur är detta möjligt? Och hur långt kan en sådan kritisk normativ samexistens gå utan att PM kollapsar? Vari ligger PM:s säregna kraft? Underligast av allt, hur kan väsentligt, lika värde tillkomma oss *bara* därigenom att vi är människor, utan ytterligare villkor?

Rättigheter i stället för värde?

ATT ALLA MÄNNISKOR skulle ha ett högt, lika värde har förefallit många filosofer så besynnerligt att de försökt ersätta det med en

föreställning om dygd, eller rättigheter: mänskliga, medborgerliga, politiska.

Dygdealternativet skulle uttolka PM som en disposition att värdera och behandla alla fundamentalt lika. I kristna termer är det påbudet att vi ska älska vår nästa så som oss själva. Men varför skulle detta utgöra en dygd, om inte för det förmodade etiska faktumet att vi alla har ett lika värde?

Rättighetsalternativet tolkar PM till en föreställning om vissa grundläggande rättigheter. Ingemar Hedenius gav ett exempel på detta, när han skrev: »Att alla människor har samma värde betyder att de alla har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade, och att ingen är privilegierad i dessa avseenden» (Hedenius 1982).

Till stöd för detta pekade Hedenius på den långa tradition som formats av en serie deklARATIONER av mänskliga rättigheter, exempelvis den amerikanska (1776), den franska (1789), och FN:s deklARATION (1948). Vad han inte säger är att i alla dessa förutsätts PM och att denna värdeprincip anses utgöra *grunden* för rättigheterna ifråga.

Tag till exempel *The US Covenant on Civil and Political Rights* (1976), där står att »erkännandet av det inneboende värdet hos och de absoluta rättigheter som tillkommer alla medlemmar i den mänskliga familjen utgör grundvalen för frihet, rättvisa och fred i vår värld». Texten inleds med en försäkran att överenskommelsens undertecknare menar att dessa rättigheter *framgår ur* (>derive from>) den mänskliga personens inneboende »värdighet»/»värde» (>dignity>).

I samma ådra säger den första artikeln i det första kapitlet av *Charter of Fundamental Rights of the European Union* (2000) att »Människans värde/värdighet (>dignity>) är okränkbart». Även här hålls människovärdet för att vara den absoluta grunden för våra fundamentala rättigheter; vårt innehav av nämnda värde/värdighet skulle *förklara varför* vi bör respekteras och skyddas med hjälp av ett system av rättigheter. Utan en sådan förklaring står sig deklARATIONER och konventioner om mänskliga rättigheter slätt – de framstår då som något vi helt enkelt kommer överens om. Rättighetsproklamationerna förlorar då i såväl trovärdighet som performativ kraft. Skulle en part inte önska att ingå en överenskommelse, är det svårt att se var denne skulle kunna finna välgående etiska skäl att ändå göra det.

Hänvisningar till det underliggande PM-antagandet om människovärdets okränkbarhet är särskilt viktigt eftersom de mänskliga, medborgerliga och politiska rättigheterna normalt inte hålls för att vara okränkbara. Rättigheter kan kollidera, begränsas, upphävas, slås ut. Rätten till frihet, exempelvis, är hävd för brottslingar. Och yttrande- och tryckfrihet kan övertrumfas av hänsyn till rikets säkerhet.

Det okränkbara människovärdet är vårt yttersta mentala försvarsvverk mot dödande, förföljelser och tortyr. För utilitarister, som Hedenius, borde väl denna metaetiska fortifikation behövas eftersom mänskliga rättigheter och dygdiga dispositioner för dem kan enkelt övertrumfas när etikern tycker sig se att konsekvenserna avseende den största möjliga lyckan så kräver.

Men notera här, vad som består i alla kalkyler, och som inte går att övertrumfa eller förhandla bort, är den utilitaristiska traditionens rotkoncept, emfatiskt hävdad av Jeremy Bentham och John Stuart Mill. Hos den förre uttrycktes detta så: »Everybody to count for one, nobody for more than one.»¹ Ja, varför i hela friden skulle alla räknas lika om de inte har likhet i värde?

PM framstår således som grundläggande för våra etiska principer och moraliska överväganden, genom att ge upphov till dem, ge stöd och struktur åt dem, och validera dem. Dygder, rättigheter och skyldigheter kommer i andra rummet, skilda uttryck för den respekt som människovärde naturligt inger.

Men exakt hur är detta undanlidande inneboende värde funtat, genom vad förtjänar det sin unika, förmodat höga ställning, och hur närmare bestämt relaterar det till etiska ställningstaganden och moralisk praktik?

Skilda slag av värde

NÄR MAN SYNAR de olika värdebegrepp som etiker laborerar med faller visst ljus över dessa frågor. Här ännu en ungefärlig lista:

V1. Värde som *mål*. Det är den komparativa önskvärdhet som tillkommer ting, individer, institutioner, händelser, fysiska och psykiska tillstånd etcetera, i kraft av att vara eftersträvansvärda resultat av vårt handlande. Värden i denna mening speglar vad människor strävar

efter att uppnå i sitt och andras liv, exempelvis frihet, meningsfullhet, skaparkraft, lust eller lycka. Värde i denna mening specificeras ibland som *finalt*, och betecknar då målets överordning i förhållande till andra mål.

V2. Värde som *medel*. Det är den komparativa önskvärdhet som tillkommer ting, individer, institutioner, händelser, fysiska och psykiska tillstånd etcetera, i kraft av att vara verksamma redskap som gör att våra mål åstadkoms. Medel kan vara mer eller mindre effektiva, ett medel kan överträffa andra.

V3. *Intrinsikalt* värde. Det komparativa värde som något har helt/huvudsakligen i kraft av sina inre egenskaper. Lycka, exempelvis, är ett värdefullt tillstånd oavsett omständigheter och följder.

V4. *Extrinsikalt* värde. Det komparativa värde som något har helt/huvudsakligen i kraft av sina yttre egenskaper. Värdet mod, exempelvis, är extrinsikalt genom att kräva att vissa yttre komponenter ska vara för handen, exempelvis fara för värdebärandens liv och lem. Ett annat exempel skulle vara (normal) framgång, genom att en sådan kräver omgivningens erkännande.

V5. Inherent värde, här kallat *inneboende* värde. Det är ett värde som likt en essens tillkommer en individ i sig själv, utan att vara mål eller medel för hens handlande. Det är ett värde som kan upplevas i skiftande former, men ändå är ojämförbart och saknar grader.

Något förvirrande är att även V1, V3–V4 ofta *benämns som* ›värde i sig› eller ›inneboende värde›. Av dessa har V1–V4 villkor och grader, vilket gör att de inte kan tillkomma människor universellt. Man kan nämligen ha mer eller mindre av dem, i ena eller andra formen – men det gäller inte V5.

Filosofen Lars Bergström skiljer i en bok (2004: kap. »Människovärde») endast mellan ›instrumentellt värde› och ›värde för mig själv›, där det sistnämnda visserligen benämns ›inneboende värde›, men innehållsligt är inget annat än intrinsikalt/finalt värde. Eftersom

Bergström på så vis endast finner oegentliga utformningar av det lika människovärdet, kan han tillskriva dess anhängare orimliga åsikter, som att det är bättre ju fler människor det blir på jorden. Detta, säger han, skulle ligga »i själva värdebegreppets natur, att det blir bättre ju mer värde som finns». Men det går inte att säga om V5.

Immanuel Kant (1785: kap. II) var den förste filosof att urskilja och framhålla det inneboende värdet V5 (tyska *Würde*) och att ställa det mot tidigare välkända typer av värden – i huvudsak V1-V4 ovan – vilka han kallade »prisvärden», eller »marknadsvärden». Han såg deras relationella karaktär. Denna gör att deras giltighet beror av sociala strukturer som är ett slags *marknader* där saker rangordnas, byts, köps och säljs, vinnas och förloras.

Detta är den reala, egocentrerade och penning-dominerade världens värden. Mot dessa ställde Kant en ideal metafysisk sfär: *ändamålets rike* där människorna lever som »mål i sig», i kraft av att de befinner sig i en *patientposition* kringgärdad av universella etiska lagar. Denna belägenhet ser ut att för Kant kompletteras av ett inneboende värde som tillkommer oss som agenter i positionen som *lagstiftare* för nämnda kungarike. Inför de senares »värdighet» grips Kant av »vördnad», båda sakerna i anglosaxiska länder kopplat till »dignity».

Tyvärr skiljde inte Kant mellan de två sidorna av inneboende värde. För agerande lagstiftare utgör ju deras höga grad av kreativitet själva villkoret för deras värde. Men det som huvudsakligen intresserar i den aktuella kontexten är det villkorlösa inneboende värdet hos människor i deras moraliska patientskap.

Detaljer åsido, Kants tanke om ett ovillkorligt, absolut människovärde är enligt Derek Parfit något centralt som har ignorerats i många etiska traditioner.² Jag instämmer. Men denna insikt gör det inte mindre svårt att begripa V5, för att detta avviker från alla andra slags värde som vi diskuterar och praktiskt hanterar i våra liv, genom att vara *ojämförligt* och därtill beroende av några lyckliga eller vinnande egenskaper hos oss. V5 ska, till skillnad från alla andra värden, fånga in ett värde som inte erövrats eller förloras, och som ingen kan ge eller beröva oss – inte ens vi själva. Det här framstår som obegripligt, ja absurt.

Frågan är om inte V5 i Kants utformning ändå gömmer på villkor. Finns vi samtidigt i agentrollen och i patientrollen, eller antingen i

den ena eller den andra? Kanske vårt sökta ovillkorliga inneboende värde bara rör patientskapet?

Innan jag ger mig in på vidare förklaring vill jag peka på något som kan betraktas som ytterligare en form av värde, nämligen ett slags sekundärt inneboende värde. Tänk på föreställningen att det mänskliga livet har högt värde jämfört med det hos andra livsformer. Vi tänker så, trots att vi inte kan jämföra mänskliga livsformer med icke-mänskliga. Tänk också på föreställningen att det är bättre att vara född än att inte vara det.

Dessa saker går inte att veta. De, låt oss kalla dem V6, är postulat, inslag i metafysiska konstruktioner som det saknas egentliga skäl för. Ändå tänks de, utan att vara medel eller mål för vårt handlande, utgöra omistliga förutsättningar för saker vi värderar.

Vi kan här tala om *förutsättningsvärden* och anta att det finns sådana – som det goda i att leva, och att vara delaktig en i värdefull mänsklig sfär – vilka kompletterar den drivkraft som framgår ur vårt inneboende värde.

Begrundande inneboende värde

FILOSOFERS TEORIER OM finalt, eller intrinsikalt värde brukar föreslå att det finns en intim relation mellan värdeegenskaper och icke-värdeegenskaper. Ibland hålls de förra rentav för att *vara* ett slags icke-värdeegenskaper, närmast kallade *naturliga* sådana. Det skulle innebära att när de förra föreligger så föreligger även de senare, och tvärtom. En korrespondens/ekvivalens finns mellan dem.

Exempel på relationen ges av antagandet att mentala fenomen sammanfaller med att hjärnan intar vissa materiella, fysiska tillstånd. Ett exempel från etiken är utilitaristernas tanke att etiska egenskaper som böra, rätt och orätt handling sammanfaller med att vissa naturliga egenskaper, vanligen är det lust, lycka eller preferensers tillfredsställelse.

Hittills har jag presenterat inneboende värde som ovillkorligt, vilket betyder att det inte har grund i att människorna befinner sig i något visst naturligt tillstånd. Detta märkliga förhållande har drivit filosofer till ett förtvivlat sökande efter något naturligt tillstånd som skulle grunda vårt lika inneboende värde.

Två övergripande angreppssätt har figurerat: etisk kollektivism och etisk individualism. I det förra fallet antas individers värde utgöras av naturliga egenskaper som utmärker deras kollektiv, deras *art*. I det senare fallet antas individernas värde utgöras av naturliga egenskaper som *de själva* har.

Kollektivismen finner jag oattraktiv, särskilt i den aktuella kontexten. I dess skugga lurar den godtyckliga artspartiskheten – *speciesismen* – där individer tillskrivs värde via egenskaper som utmärker deras art. En sådan position tycks ändå ha intagits av en del filosofer, exempelvis Robert Nozick (1983) och Dan Egonsson (1998 och 1999).

Vårt lika värde, tänker Egonsson, kan bara handla om att vi alla tillhör arten *homo sapiens*. Det torde finnas ett ytterligare, underliggande antagande för att denna tillhörighet ska ha normativ kraft, nämligen att kvaliteter hos vår art ger den ett synnerligt värde för oss. Här kan man se hur inneboende värde av typen V5 stöttas av ett förutsättningsvärde V6.

I judisk och kristen tradition finns ett annat exempel på etisk kollektivism, nämligen att vi alla är värdefulla i det att vi ingår i en gudomlig skapelse, eller är delar av en gudomlig själ, alternativt att vi är skapade till Guds avbild.

Enligt en vardaglig förståelse av dessa tankar är det osannolikt att vi här har basen för vårt lika inneboende värde. För om Guds verk är heligt skulle denna tanke medföra att alla delar av dess verk är lika inneboende heliga – en position som river upp V6 och går långt utöver PM, vilken bara handlar om människornas lika värde.

En allvarligare svaghet i dessa traditioner är att Gud, Guds skapelse, vår plats i eller vår spegling av Gud, inte befanns ge likhet i värde bland människorna. Tvärt om, i Bibeln möter vi en Gud som prövar, belönar och bestraffar, till och med dödar individer beroende på hur de är och handlar. Gud har många fiender som måste bekämpas, och har därtill ett privilegierat folk bland världens många.

Om människor vore skapade till Guds avbild, skulle Gud antagligen ändå värdera oss olika beroende på i vilken grad vi är gudalika. Hör det inte till religiöst liv att det som ger detta mening är tanken att vi befinner oss på olika nivåer av religiöst värde, och ständigt strävar uppåt på denna värdestege?

En filosof som framfört en sekulär version av de religiösa uppslagen är Ronald Dworkin (1993). Han menar att *skapande* är det som

ger någon/något värde. Det mesta i naturen kan därför legitimt sägas ha värde i sig, fast människornas dito måste sättas högre genom att de även representerar *kulturens* kraft. Mot detta kan man invända, som exempelvis teologen Göran Collste (2002) har gjort, att ett sådant komplext representerande inte kan tas till intäkt för en princip om individers lika värde. Det styrker däremot en princip om olikhet i värde, eftersom såväl allmän skaparkraft som speciell kulturskaparkraft har många grader och former.

Den i modern tid mest inflytelserika grunden för tanken att vi har ett inneboende värde kommer förstås från Kant, för vilken vi är metaetiska lagstiftare och därtill »mål i sig». Kants personbegrepp har rötter i Platons och Aristoteles essentialistiska och rationalistiska människosyn. Essensen i personskapet hölls även hos grekerna för att vara individens förmåga att överväga och välja sitt handlande utifrån universellt giltiga etiska principer.

En samtida liknande tanke, därtill en som breddar bilden av personskapet, finner man hos James Rachels (1990) och Peter Singer (1993), båda föregivna anhängare av etisk individualism. De gör en distinktion mellan biografiskt och biologiskt liv, och hävdar att människors *biografiska liv* är det som gör att de tillskrivs högt värde i sig. Biografiska skulle, enligt Rachels och Singer, de liv vara som levs av handlande, jagmedvetna subjekt med en unik historia av mening och betydelse som tar agenten in i framtiden genom de skapande projekt hon har.

Men varken Kants förnuftiga, lagstiftande personskap eller Rachels och Singers biografiska dito låter sig tas för stöd åt människors likavärde. Båda sakerna är ägnade att stödja tanken på hierarkier snarare än motsatsen.

Detta blir tydligast hos Kant, genom att han utesluter barn, kvinnor och »vildar» från sådant förnuftigt personskap som ger människovärde. De avförda är enligt Kant endast lämpliga objekt för disciplinering och fostran; det finns hos dem ingen genuin handlingsfrihet och integritet som måste respekteras.

Man kunde söka undgå ovanstående kritik genom att skilja mellan hur individer *faktiskt är* och hur de *potentiellt är*, där man ser den mänskliga potentialiteten som det värdegrundande. Men det svaret förslår inte, för av potentialiteter finns en mångfald som kan klassas och vägas i mängder av avseenden och därvid ge bas åt skiftande vär-

den. Vid en ytterkant av etikens område finns kanske de befruktade äggen. Vid andra ytterkanter finns dementa, de mentalt handikappade, psykopater...

Kant skulle, som den essentialist och rationalist han var, kontra med att den mänskliga potentialiteten likväl är en och densamma, nämligen vår *arts samlade väsen*. Detta, menar han, är nämligen inget annat än objektivt metafysiskt *förnuft*, uppenbart för oss genom kontemplation av fysisk och etisk lag.

Tanken på en mångskiftande mänsklig potentialitet är för Kant något av en illusion. Han pendlar mellan att se människor som empiriska personer och att se dem som potentiella personer med teoretisk, metafysisk förmåga till fritt lagstiftande moraliskt tänkande och handlande.

Det förra synsättet tillämpas exempelvis på förbrytare. Kants princip om respekt för personer reser inget hinder för att staten sätter förbrytare i fängelse eller avrättar dem. Brott skulle sonas, menade han, i enlighet med *Gamla testamentets* princip: Öga för öga, tand för tand.³

En vinglig tankelinje, i dag knappast gångbar. Och skulle vi gå med på att perforera gränsen för etikens område genom att inkorporera alla möjliga former och styrkor av personskap, så återigen bäddas för gradering av värde snarare än likavärde.

Byte av område

DET TYCKS SOM vi måste överge tanken att finna grunden för vårt lika inneboende värde i personskap av något slag. Vi verkar ha kommit in i en återvändsgränd. Om vi inte kan ge genuin substans åt föreställningen om lika inneboende värde så kollapsar PM. Lyckligtvis finns det en utväg via några turneringar som öppnas i det följande.

Situationen är sådan att man, ställd inför de olika kandidaterna till inneboende värde, kan låta sig inspirera av G. E. Moores klassiska argument om *öppen fråga*. För alla de synade förslagen som identifierar en värdeegenskap V med en icke-värdeegenskap IV (naturlig eller övernaturlig), kan vi tydligen fråga oss: Ger *egentligen* förekomst av IV – exempelvis arttillhörighet, moraliskt personskap, biografiskt liv... – förekomst av ett inneboende värde V? Filosofer som tar värdeegenskaper för något slags icke-värdeegenskaper begår vad Moore kallade ett *naturalistiskt misstag*.⁴

Om likavärdefrågan på samma sätt visade sig vara öppen, skulle det betyda att de levererade svaren inte förmått fånga värdeegenskapen. Detta argument förlitar sig på att ett giltigt svar har *själklarhet*, en intuitivt övertygande kraft. Som vi sett har inget av de ovan granskade förslagen funnit likavärdets hjärta.

Efter Moores uppgörelse har tanken på identitet modifierats till tron på ett *superveniensförhållande* mellan värdeegenskaper och icke-värdeegenskaper, och att det är etikens sak att artikulera sådana. Värde identifieras inte längre via några naturliga egenskaper. Däremot kunde vi eventuellt säga att de *ger skäl* för värde, och man kunde tänka sig att de ovan diskuterade förslagen därigenom återupprättas som relevanta.

Jag tror vi nu, med hjälp av det Moore-ingivna argumentet, kan precisera vårt mål: Att ge ett svar som stänger den öppna frågan om vårt likavärde, och därvid demonstrerar en unik normativ kraft som tycks förklara det lika inneboende värdets grundande funktion i förhållande till våra etiska byggen och moraliska praktiker.

För att finna detta behöver vi göra ett väsentligt byte, nämligen lämna den normativa etikens domän och fördjupa oss på *metaetikens* dito. Vår fråga kan nu preciseras: Finns det något nära nog självklart skäl i ontologi, metafysik, vetenskapsteori eller metodologi för antagandet att alla människor har ett lika inneboende värde?

Jag ska genast ge resultatet av mina överväganden. Det är, som sig bör med tanke på det goda mooreska argumentet, ett lika enkelt som intuitivt självklart svar, nämligen att vi alla i en ideal mänsklig observatörs ögon utan undantag är villkorslöst värda att älska.

Värda att föredras

SEDAN LÄNGE HAR kärlek figurerat som något etiskt centralt, och viktigast härvidlag är den kristna traditionen – se, exempelvis, Nygren (1930 och 1936), liksom Ramsey (1950) och Outka (1972). Det finns en sentida sekulär gren på denna tradition vilken anses ha grundats av den katolska prästen och fenomenologiska filosofen Franz Brentano (1838–1917).

Värde uppfattade Brentano som ett slags objektiv normativ emotion av att något är inte bara älskat utan även är *vårt* att älska. Det lå-

ter bra. Men Brentanos närmare förståelse av detta är att vi på en gång intellektuellt och emotionellt kvalificerat *föredrar* en viss sak framför andra saker.

Preferenser kan emellertid graderas bland annat i styrka. Det gör dem mer ägnade till bas för komparativa värdegrepp än för icke-komparativa dito som inneboende värde.

En del samtida filosofer har ändå försökt använda Brentanos tanke, exempelvis Dan Egonsson (1998 och 1999). Egonsson menar att människovärdet kan grundas på att det bland oss finns en universell preferens för människor framför varelser av annan art. Det är tveksamt om detta är korrekt. Men skulle det vara så brister argumentet ändå, eftersom preferensen ser ut att gälla *typer* av liv eller individer, vilket inte implicerar att alla konkreta liv eller människor föredras framför alla icke-mänskliga liv eller varelser. Skulle argumentet i stället avse konkreta individer, finns inget som talar för att preferenserna underlåter att rangordna bland dem – vilket innebär att vi inte får något likavärde hos alla människor.

En variant av Egonssons syn finns hos Peter Singer (1993). Han tror på en värdekonstituerande metaetik där preferenser är värdeskapande, men han avser inte våra faktiska preferenser utan *rationella* sådana. Dessa skulle han inte heller hämta från vardagslivet, utan från omdömet hos en *ideal observatör*.

Det är ett intressant steg, men det ändrar inte mycket. Rationell preferens för mänskligt liv och/eller mänskliga individer spillar fortfarande inte över på varje enskilt liv och/eller varje individ. Det korta men härliga livet hos en fjäril kunde ju vara att rationellt föredra framför ett långt, eländigt mänskligt liv.

Singers bruk av en ideal observatör är hämtad från en tradition som går tillbaka på David Hume (1711–1776). För Hume är det reaktionerna hos en konstruerad sådan figur som tänks ge metaetisk giltighet. Han menade att det hos oss finns en ofta undanträngd *medmänsklig sympati*. Denna får oss att empatiskt leva oss in i och spegla hur det är att vara i våra medmänniskors skor.

Hume konstruktion är en ideal observatör som renodlar reaktionerna på vårt väl och ve, samtidigt som Observatören anlägger ett universalistiskt perspektiv på dem. Dennes samlade reaktioner, tänker Hume, ger oss den optimala metaetiska instansen på grund av vars

reaktioner vi kan utforma giltiga etiska principer. Hume tänker sig självklart att den ideala observatören konstrueras som mänsklig.⁵

Humes syn är emellertid, lika lite som Brentanos, relevant när det kommer till lika värde. Den medmänskliga sympatin i hans metaetiska teori avser gillande respektive ogillande inför sådant som karaktärsdrag, händelser, handlingar, känslor, mentala tillstånd etcetera – vilka genom observatörens reaktioner kan jämföras, rangordnas och bedömas med avseende på önskvärdhet. Vad som här saknas är argument som rör moralens patientsida, där det inneboende värdet hos oss är lika.

En inflytelserik sentida filosof och kristen, Richard M. Hare, föreslog en ideal observatör tänkt att överskrida de begränsningar och partiskheter som mänsklig karaktär skulle ge. Den har en teologisk anstrykning. Hare kallar sin ideala observatör för *Ärkeängeln*. Denne (en ›han‹) tänks utrustad med övermänskliga förmågor att tänka, känna och förstå, liksom ha avsaknad av all svaghet och partiskhet för exempelvis nära och kära. Så här, med blinkning till både Humes och Kants teorier, skulle den metaetiska metoden fungera:

När Ärkeängeln möter en ny situation kommer han att omedelbart skanna av alla dess egenskaper, inklusive konsekvenser av de alternativa handlingar som aldrig kom till utförande, för att sedan forma en universell (men måhända ytterst specificerad) princip som han kan acceptera för handlande i situationen i fråga, vilken roll han själv än skulle spela i den (Hare 1981: 44; min övers.).

Hare tar i både för lite och för mycket när han insätter en Ärkeängel till metaetisk överinstans. För lite, genom att sätta ett fokus som är begränsat till frågan om handlingsriktighet inom ramen för konsekvensetik – där saknas en diskussion som värdesätter individer. Och för mycket, genom att hans konstruktion med en gudomlig varelse är så fjärran oss människor att vi inte kan annat än fantisera om Höga vederbörandes överväganden och bedömningar.

Kan vi ens opartiskt försvara oss mot tanken att människor i en haresk Ärkeängels ögon inte är mer värda än myror eller krokodiler?

Kanske det ideologiska övermodet i Hares metaetik var det som fick konkurrerande tankelinjer att ta över debatten. Jag tänker på Jür-

gen Habermas s.k. *diskursetik*, och en antal *rättviseteorier*, framför allt de som utvecklats av John Rawls (1971), Ronald Dworkin (1983), och Will Kymlicka (2002).

Enligt Dworkin »finns det trots en långtgående oenighet om vad rättvisan kräver en grundläggande enighet bland företrädarna för olika rättviseteorier. Denna enighet består, enligt denna tankegång, i att de anser att alla medlemmar av ett samhälle är, i en grundläggande normativ mening, moraliska jämlingar».⁶

Det leder för långt att här gå in på de ovannämnda teorierna. För dessa talar att de utgör försök att förankra en likavärdetanke i människornas produktiva, sociala liv. Principer för deras samarbete kring fördelning av värdefulla ting fixeras av grupper bestående av moraliska personer med hjälp av en förment optimal förhandlingsmetod.

Mot dem talar, i föreliggande kontext, att inte heller dessa teorier rör människovärde. Rättvisa kommer inte med någon ovillkorlig likhet, utan med deltagarnas hyggliga (eng. *fair*) fördelning av möjligheter att tillfredsställa sina många olika preferenser.

Värda att älska

SOM FRAMGÅTT ANVÄNDER sig både tidigare och senare metaetiker av metafysiska föreställningar om en idealt utrustad, yttersta bedömande instans för etikens frågor. Där finns även inslag av äldre idealiserande religiösa konceptioner som i dag, utanför kyrkan, endast används med blygsel. Jag menar att det ändå finns något högst användbart här. Låt mig därför återvända till de ursprungliga judiskt-kristna föreställningarna.

Relationen mellan Gud och oss människor gäller inte i första hand vår art, eller en typifierad *den Andre* (Benhabib 1992), utan de *konkreta individerna*. Det är en familjär relation mellan den gudomlige domaren och oss, våra liv. Relationen är långt ifrån konfliktfri, där finns trolösa och trofasta, individer som tuktas och de som belönas, en del hyllas, andra stöts bort, åtminstone temporärt. Men alla tycks bevara en stark relation till Gud, med likheter till vad vi kan finna i en normal familj.

Alla, utom de definitivt utstötta, omfattas sålunda av en fader/moderlig kärlek som tillkommer Guds barn endast genom att de är fa-

derns/moderns barn, utan ytterligare kvalifikationer. Det innebär att de i så måtto *älskas villkorslöst*. Barnskapet är bara vad jag kallade ett förutsättningsvärde. Det avgörande, skälgivande förhållandet finns helt och hållet på Guds sida, och består i dennes villkorslösa kärlek till sina barn.

I den tidiga kristendomen fortlevde den gammaltestamentliga tanken om människornas barnskap i förhållande till Gud. Hos *Nya testamentets* Jesus understryks det villkorslösa i denna kärlek, så att även syndare, romerska ockupanter, upprorsmakare och förbrytare av alla de slag omfattas av den. Ingen tappas bort, kanske inte ens Guds fallna änglar.

Upplevelsen att Gud hyser en föräldralik, villkorslös kärlek till sina barn är viktig för att den är *värdeskapande* för dessa, den inger dem ett väsentligt värde oavsett hur de är, lever och handlar. Den kristna gudens kärlek till alla människor utan åtskillnad illustrerar på så sätt en speciell form av kärlek genom att vara villkorslös, absolut och universell. Den kallades *agape* av de tidiga kristna (se Nygren 1930, Outka 1972 och Collste 2020).

Agapetanken har grott ur genuin erfarenhet som inte kräver någon guds inblandning. Utan tvivel finner vi här en socialpsykologisk projektion utifrån den ibland oss existerande faderliga och moderliga kärleken. Att de finns och är allmän, konkret livserfarenhet tycker jag visar att agapelik kärlek⁷ inte är en illusion, utan tvärtom är den elementära kraft i oss som ger näring till föreställningen om en värld där sådan kärlek är fullt ut i dagen.

Människor har genom långa tider, över många samhällsformer och kulturer odlat föreställningen om ideala mänskliga gestalter utrustade med en villkorslös kärlek till medmänniskorna. Tänk på gestalter som Kung Tzu, Mo Tzu, Buddha och Jesus. För att peka ut en tidig imponerande gestalt väljer jag Mo Tzu, kinesisk politiker, general och filosof på 400-talet före Kristus. Högst satte han universell kärlek, också beskriven som opartisk omsorg om alla människor mot bakgrund av att vi alla är lika inför Himlen.⁸

Det är bara att fylla på min ekumeniska lista i närtid: Franciscus av Assisi, Mahatma Gandhi, Moder Teresa, Janusz Korczak, Martin Luther King, Malala Yousafzai... Alla dessa är naturligtvis idealiserade, likväl inger deras blotta existens och kärleksfulla agerande reellt hopp om mänskligheten.

Hoppets betydelse skulle framgå om man frågade människorna *vem* de skulle önska att bli värderade av, om de fick möjlighet att välja. Svaren skulle förstås bli en salig blandning av mytiska varelser, hel- och halvgudar, men framför allt idealiserade människor som de ovan nämnda. Jag kan inte se vilken metaetik som skulle kunna överträffa ingivandet av detta hopp.

Men min skiss behöver mer. Till att börja med, vi gör bäst i att till metaetisk överinstans ha en idealiserad *mänsklig* observatör. En sådan varelses reaktioner och domar torde vare betydligt lättare att förstå, acceptera och förmedla än en oförståelig Guds eller Ärkeängels dito.

Den ideala observatörens mänskliga intelligens och känslighet behövs rimligen för att vederbörande ska kunna fullt ut leva sig in i allt som gör det lätt respektive svårt att leva som människa. Bland den ideala mänskliga observatörens förmågor måste givetvis förmågan till agapelik kärlek finnas. Den är, tänker jag, en mental, på en gång känslomässig och intellektuell reaktion, utlöst hos den ideala mänskliga observatören i presumtivt möte med konkreta mänskliga individer.

Förmågan till den agapelika reaktionen måste kombineras med att den ideala observatören har obegränsad kapacitet att känna och förstå även stora mängder och extrema mänskliga individer. Men notera, dess samlade reaktioner kan inte knytas till individerna vid en viss tid och plats, utan måste relatera till dem i deras komplexa *helhet* över tid och rum, med alla förutsättningar, den totala omgivningen, hela historien, alltsammans övermänskligt och giltigt känt och förstått.

Den agapelika reaktionen uppstår således *inte till följd* av att individer är på det ena eller andra sättet. Det finns inget förtjänande av den – som när vi till vardags säger att något ›har värde›, och då brukar avse något som specificerar, som ger substans åt ›värdet›, till exempel ›värd respekt›, ›värd att tro på›, ›värd att främja›, ›värd att satsa på›, ›värd rättvisa›... Dessa tolkningar fångar inte det extraordinära inneboende människovärdet, vilket går *på tvärs* av hur människor vid olika partikulära tillfällen är.

Det finns otaliga skillnader mellan människorna betraktade i deras helhet. Var och en av oss är unik och därigenom är vi *ojämförbara*, vilket betyder att grund saknas för en gradering i värde av oss.

Genom allt och alla förblir, tänker jag, den agapelika kärleken till

oss en och densamma. För att fortsätta jämförelsen med kristen teologi, svarar denna förmodan mot tanken att människorna inte kan frälsas genom sina prestationer, utan frälsningen kommer generöst till dem av gudomlig nåd.

Man kan, mer optimistiskt och mindre dramatiskt, uttrycka saken så att vi alla är lika som *mottagare* på etikens patientsida. Den ideala mänskliga observatören däremot finns på etikens agentsida och dess reaktioner genererar värde till de på patientsidan att ta emot. Att människorna älskas ovillkorligt av höge observatören är nödvändigt och tillräckligt för att de giltigt tillordnas ett inneboende värde som inte låter sig reducera till vare sig medelvärde eller målvärde.

Det inneboende värdets tillkomst genom en ideal mänsklig observatörs villkorslösa kärlek till oss skvallrar om att det är just *denna* som är vårt lika värdes substans: Värda att agapelikt älska, punkt. Det vill säga, inte bara värda för den ideala mänskliga observatören, utan för vem som helst av oss. Med den insikten sluts den öppna frågan om människors lika inneboende värde.

Sammanfattningsvis, vårt inneboende värde framspringer ur den ideala mänskliga observatörens agapelika reaktioner på oss. Dessa måste bedömas som något *ojämförligt*, *objektivt* och *absolut* värdefullt, för det beror inte av vad människor i gemen eller någon speciell människa tycker och tänker. Vårt inneboende värde kan varken tillskapas, övertrumpas eller berövas någon. Det existerar skapat av mänskligheten i en metafysisk sfär.

Till skillnad från förhållandena i klassisk teologi måste vår ideala mänskliga observatören sakna förmåga att direkt ingripa i individers liv, utöver det indirekta att de observerade individerna, i en spegling av observatörens blick, kan uppfatta sig vara villkorslöst älskade. Liksom att alla andra har fog för att uppfatta dem sådana. Det inneboende värdet är kopplat till vårt patientskap.

Det metaetiska antagandet vi alla är värda att älska implicerar inte logiskt någon bestämd etisk position. Dess sanning tar inte ställning mellan olika möjliga etiska principer och övervägda handlingsval. Fast med Kant, Parfit och andra vill jag gärna hävda vårt inneboende värde kräver respekt för oss. Vi kan förvisso både ge och ta emot respekt för den vi är, men jag tror inte att vi med det lika inneboende värdet kan *kräva* mer.

Vår status som agapelikt älskade är inget förhandlingsresultat. Och noga taget är det som vår respekt tillkommer inte ett abstrakt inneboende värde, utan de konkreta individer vi är, omfattade av den ideala mänskliga observatörens universella agapelika kärlek till oss.

I detta förhållande finns en normativ kraft som har en gränslös kreativ *moralpsykologisk* inverkan på oss. Det hela uttrycker författaren Suzanne Brøgger vackert i en nylig bok (2021), att »agapekärleken är oavhängig sitt objekt. Agapekärleken är kreativ och skapar på så sätt den älskade».

Att så många enskilda personer, och så många av världens publikationer, skolor, föreningar, stater och överstater i världen så ofta i centrala sammanhang åberopar människors lika värde tycker jag väl exemplifierar den genomslagskraft som erkännande av vårt likavärde har. Vilken tanke kan bättre uttrycka vår etiska grundambition?

Samtidigt, viktigt, att hålla alla människor för att vara värda agapelik kärlek medför inte att man gillar, accepterar eller rättfärdigar allt i deras leverne under alla perioder i deras liv. Vad det medför är nog bara maningen att vi behandlar folk med respekt för deras lika människovärde. Detta är humanismens tanke och handling, och där dessa uttrycks skymtar vår transcendentala ideala mänskliga observatör, ständigt underhållen av mänskligheten.

Sammanfattningsvis, det finns en metafysisk ideal mänsklig observatör, sådan att denna – utifrån sin övermänskliga kunskap, förståelse och medkänsla – omfattar alla människor i deras helhet med agapelik kärlek. Det medför att alla människor *är* värda att agapelikt älskas, varför de legitimt kan sägas *ha* ett lika inneboende värde.

Ett test. Kan man säga att en person P saknar människovärde men är värd att agapelikt älska? Och tvärtom, kan man säga att P har människovärde men inte är värd att agapelikt älska? Nej, och nej. Likavärdetankens öppna fråga har stängts. Och PE står fast.

Blåögdhet och konstigheter

SAMMANSMÄLTNINGEN AV EN ideal mänsklig observatör och dennes agapelika kärlek inför konkreta mänskliga individer är således metaetikens besjälade hjärta.

Jag har godtagit att föra fram denna process trots att den är relativt

oanalyserad. Men är det inte blåögt, att tro att en ideal mänsklig observatör *verkligen* skulle ovillkorligt älska även individer som är våldsamma, som mördar, är allmänt hänsynslösa, destruktiva... Skulle inte barn älskas mer än barnamördare? Skulle inte den som gör gott vara mer värd än den som gör ont?

Tankar åt det hållet uttrycks av bland andra Lars Bergström (2004: kap. »Människovärde«). Mitt huvudsakliga svar är tidigare givet: Kritiken förväxlar de olika slagen av värden. Det jag fört fram är ett inneboende värde inspirerat av den ovillkorliga agape som *Nya testamentet* låter Jesus visa i förhållande till såväl barn som till inpiskade syndare, rövare, romerska ockupanter med flera.

En inflytelserik svensk filosof som häftigt angripit föreställningen om en universell människokärlek som etikens grund är Ingemar Hedenius. Den är, påstod han (1982), ett uttryck för det moraliska överjaget när detta är som galnast. Men han förstod lika lite som Bergström att skilja mellan den agapelika kärlek som skapar inneboende värde och den vardagliga kärleken till alla som många betraktar som en etisk dygd. Han skiljde inte heller mellan kärlek i inneboende likavärde, och kärlek när det handlar om mål- och/eller medelvärde.

Människovärdet är ju inte det enda värde som finns. Parallellt finns flera olika villkorliga, ofta graderade egenvärden, där vi på den positiva sidan finner saker som hälsa, lust, optimism, glädje, och på den negativa sidan finner våld, smärta, lidande och död. Det vari vi är lika är *inte* våra *summor* av villkorliga och ovillkorliga värden, de skiftar förstås.

Dessa påpekanden drabbar bland annat Bergströms framställning. Som filosof i huvudsak lutande åt konsekvensetik torde han tillskriva preferenstillfredsställelser eller lust/lyckoupplevelser egenvärde. Vidare torde han tillskriva människor instrumentellt värde, utifrån vad de bidrar med för att göra världen till en bättre plats. I båda fallen handlar det om vad Kant kallade »marknadsvärden». Eftersom Bergström inte når längre än dit förkastar han antagandet om lika människovärde – trots att slutsatsen även i hans öron »låter lite äventyrlig» (Bergström 2004: 119).

Kontrastera det ställningstagande med Derek Parfitts i hans *On What Matters* (2011: vol. 1). Parfit tillmäter rationella varelsers *dignity* en helt egen sorts värde, sådant att även den värsta person – han nämner Hitler och Stalin – har det. Detta förhållande, skriver Parfit, utgör

»en djup sanning» i etiken (op. cit., 240–241). Men inte heller han kan förklara denna sanning. Tanken på »kärlek som källan till våra skäl» avvisar han (op. cit., 100–101), utan att ha upptäckt den agapelika kärleken och dess metaetiska potens. Likväl kommer han nära min analys, då han erkänner att »kärlek har sin enklaste och klaraste form [...] i föräldrars kärlek till sina unga barn» (op. cit., 101; mina övers.).

Det finns emellertid en tanke som ger visst skäl för Bergströms och Hedenius ståndpunkter. Som jag sa inledningsvis finns det förutsättningsvärden, som att mänskligt liv är något värdefullt. Detta kan inte gärna grundas endast av biologiska tillhörighet till vår art. Det krävs också en viss mental, psykologisk och beteendemässig mänsklig karaktär – svår att specificera, men därför inte okänd eller möjlig att ignorera. Den artikuleras i vardagsspråket genom distinktionen mellan *mänskliga* och *omänskliga* mentaliteter, psyken, beteenden och individer.

Omänskligheten kan bero på medfödda defekter eller på senare svåra trauman. En arketypisk bild för kategorin omänskliga individer är zombies, döda men skenbart levande. En samtida motsvarighet till dem kunde vara seriemördare som exempelvis Ted Bundy och Jeffrey Dahmer, vilka visste att spela vanliga människor men bakom sådant sken valde att vara rovdjur som satt i system att våldföra sig på, döda och äta av människor, till det att praktisera nekrofilii. De accepterade sig vara det omänskligas agenter, och uppfyller därför inte en förutsättning för att omfattas av den ideala mänskliga observatörens ovillkorliga kärlek.

Någon kunde invända att i kristen tradition även de av onda demoner besatta tillmäts människovärde. Men *Nya testamentet* ger knappast stöd för det antagandet. Tvärtom, demoner fördrivs. De förbrytare och syndare som Jesus sägs ägna sig åt framstår som botbara med behov av hans kärleksfullhet för sin bättring.

Vad min konstruktion ger, föreställer jag mig, är den metaetiska insikten att en ideal mänsklig observatörs universella agapelika kärlek konstituerar varje *mänsklig* individ som värd att älska, och detta i lika mån. Denna insikt ger både startpunkt och gräns för våra reflektioner om etiska principer och moraliskt handlande.

Vi ska inte blanda ihop att den ideala mänskliga observatören omfattar alla människor med agapelik kärlek, och att var och en av oss kan och bör i vardaglig mening älska alla människor: Låta leva, inte

skada, hysa omsorg... Det senare följer inte av det förra, tur det för de flesta av oss klarar inte en så väldig sak som universell kärlek. Det må duga att vi älskar oss själva och andra så gott det går.

Jag delar i detta Samuel Schefflers ideal om en etik som ställer måttliga krav på oss, vad han enkelt kallar en *mänsklig moral* (Scheffler 1992). Att en sådan inspireras av metaetikens agapelika kärlek är givet, som sagt. Men hur det sker, beror av förutsättningsvärden (vad jag kallade V6) omständigheter och konkurrerande intressen.

Lite större besvär har jag med att bemöta kritik mot den ovan skissade metaetiken för att involvera olika konstigheter. En klassisk invändning är Kants påpekande (1785), att kärlek är en emotion och därför alltför flyktig och skiftande för att ge den grund som etiken behöver. Själv ger han sig som en lindansare upp i metafysikens höjd och väljer den obevisbara tanken på *etiska lagar* som sin plattform. Han serverar oss en mekanism för att komma åt dessa, nämligen att pröva om vi är redo att universalisera våra moraliska ställningstaganden. Mekanismen är emellertid inte perfekt, den kan inte eliminera moraliska krockar. Beträffande emotioner så utesluter Kant att vissa kan kombineras med något på en gång emotionellt och intellektuellt, jag tänker förstås på den agapelika kärlekens reaktioner.

En annan konstighet är antagandet att en ideal mänsklig observatör ställd inför mänskliga individer skulle *kunna* reagera på dem med agapelik kärlek. För detta skulle krävas att observatören är en otrolig resenär i tid och rum, för att de döda, de nu levande och alla framtida ska omfattas med agapelik kärlek.

Vi får tänka att den ideala mänskliga observatören med sin känslighet för individernas situationer tillåter sig att extrapolera sin miljontals gånger upplevda agapelika kärlek till att inkludera förflutna och framtida individer. Det är märkligt, javisst. Men min konception med den ideala mänsklig observatören utrustad med ett set av övermänskliga egenskaper är inte konstigare än vad man finner hos exempelvis Kant, Hume, Hare, Singer med flera filosofer, som vi har sett ovan. Metaetiken klarar sig inte utan den här typen av extravaganta konstruktioner för att grunda etiken. Försök att komma med något metaetiskt minst lika potent men naturligare!

Ytterligare en förmodad konstighet: Kommer inte vår ideala mänskliga observatör att bli otrogen oss, genom att reagera med agapelik

kärlek också på *andra varelser* än människor? Skulle hen inte då komma att distribuera det vi betraktar som människovärdet alltför vida kring och på så sätt åstadkomma att det urvattnas?

Förvisso en risk. Det är svårt att föreställa sig att vår idealiserade observatörs förståelse och inläggande gör halt vid vår arts gränser. Varelser som i väsentliga avseenden liknar oss torde omfattas av hans agapelika kärlek. Det medför att vi ska respektera även dessa.

Likhet avseende inneboende värde implicerar emellertid inte en lika behandling av eller för oss, eftersom våra omständigheter och intressen är så olika. Vi är rimligen inte skyldiga alla andra varelser samma omsorg som vi bör ägna människor vi har ansvar för, människor som är våra nära och kära.⁹ Men samtidigt, med ökande kunskaper och tilltagande emotionell intelligens vidgas oavbrutet vår moraliska sfär (Singer 1983).

Slutligen

TILLTRO TILL DEN ideala mänskliga observatören i all önskvärdhet, tvivlaren i oss kräver mer av substantiell backning för att acceptera den djärva universaliseringen att *alla människor* omfattas av en agapelik kärlek.

Håller den tanken även om vi tänker på närtidens svåraste förbrytare, vilka varken var zombier eller såg sig som medvetet positivt onda? Bland dessa står flera av Förintelsens massmördare ut, så hur blir det med att vara värd att älska när det kommer till Adolf Eichmann, Franz Stangl, Rudolf Höss, Albert Speer med många fler?

Var – kort sagt – även de människor? Auschwitzfången, sedermera författaren Primo Levi ställde sig och oss denna fråga om de värst utmärklade och sargade i nazisternas läger, men den är nog lämpligare på sin plats om flera av bödlarna.

Generellt, när vi vill förstå människor och tar del av vittnesskildringar, psykologiska studier, biografier och diktverk, kan vi komma ganska nära individerna och då brukar våldsmän, uslingar och förrädare liksom hjältar, helgon och lyckans ostar bli igenkännligt mänskliga. Förövarna befinner sig i regel vara tidiga offer, slagna till partiell moralisk blindhet, fulla av hatiska fantasier om upprättelse, drivna av drömmar om värde de saknat.

I dessa saker speglar de pinsamt nog vår fantastiska art med dess oavlatligt hemiska historia av överlägsna män och väldiga erövrare av gigantiska förmågheter. Skulle arten bedömas endast utifrån sina illdåd så ligger vi dåligt till. Speglingen innefattar ju samtidigt arten och individer som de ovannämnda.

För trots en obeskrivlig mängd oerhörda, avskyvärda förbrytelser har art och individer sidor, tider och sammanhang med välvilja och kärlek till och av familj och vänner. Det finns de som begråter eller åtminstone plågas av tanken att människor torteras och avrättas.

Ett exempel erbjuder författaren och motståndsmannen Albert Camus, när han trots den militanta revanschismen i Frankrike efter andra världskriget tog avstånd från dödsstraff för författarkollegan, den anti-semitiske propagandisten och nazikollaboratören Robert Brasillach.

Ytterligare exempel bjuder de tre framstående judiska intellektuella Martin Buber, Gershom Scholem och Hugo Bergman vilka tillsammans agerade mot dödsstraff för Adolf Eichmann då denne 1961 ställdes inför rätta i Jerusalem (se Stangneth 2014).

I alla dessa fall förlorade humanisterna – förstås, höll jag på att säga. Men deras exempel inger hopp, de bringar ännu en gång i dagen den villkorlösa kärleken. Faktiskt gav den unga israeliska staten de tre äldre herrarna rätt i princip, för enligt dess färska konstitution var dödsstraffet slopat.

Eichmann fick bli det undantag som bekräftade regeln – förstaeligt även för honom själv.

En detalj. Under hans tid som fängslad, först i Argentina och sedan i Jerusalem (1960–1962), byttes de närmaste vakterna ofta. Anledningen var att dessa, trots att de identifierade sig som judar, tenderade att utveckla en besvärande medkänsla med fången i galgens skugga. →

Roger Fjellström

Noter

1. Denna sentens tillskrevs Bentham av Mill (1863: kap. 5). Obs, den talar om hur individerna räknas, inte deras intressen.
2. Se Parfit, *On What Matters* (2011, vol. 1: kap. 10).

3. Se exempelvis Roger J. Sullivans analys i Immanuel Kant's Moral Theory (1989).
4. Se Moore Principia Ethica (1903: kap. 1, §13–14). Moore var sannolikt påverkad av David Humes uppgörelse med naturrätten, där man menar sig kunna dra slutsatser om hur något ›bör vara› från beskrivningar av hur något ›är›.
5. Som Hume skriver i en berömd passage i An Enquiry Concerning the Principles of Morals (1777): »When a man denominates another his enemy, his rival, his antagonist, his adversary, he is understood to speak the language of self-love, and to express sentiments peculiar to himself, and arising from his particular circumstances and situation. But when he bestows on any man the epithets of vicious or odious or depraved, he then speaks another language, and expresses sentiments, in which he expects all his audience to concur with him. He must here... depart from his private and particular situation, and must choose a point of view, common to him with others; he must move some universal principle of the human frame, and touch a string to which all mankind have an accord and symphony» (1966: 110–111).
6. Citerat från Emil Anderssons »Jämlig moralisk status och kontraktualistisk rättvisa», opublicerat manuskript.
7. För att komma förbi det specifikt teologiska i agapetanken går jag i fortsättningen över till att tala neutralt om agapelik kärlek, utan att i denna skiss diskutera den närmare.
8. Om Mo Tzu, se exempelvis The Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/mozi/>.
9. Gode Bernard Williams håller inte heller prioriteringar av vår art för att vara en fördom, se »The Human Prejudice» (2002 och 2006). Se även min samtidiga »Equality Does Not Entail Equality Across Species» (2002).

Referenser

- BENHABIB, SEYLA (1992) *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press.
- BERGSTRÖM, LARS (2004) »Människovärde», i hans *Döden, livet och verkligheten*, Thales förlag.
- BRENTANO, FRANZ (1969) [1889] *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*, Routledge & Kegan Paul.
- BRÖGGGER, SUZANNE (2021) *Med egen hand*, Norstedts.
- COLLSTE, GÖRAN (2002) *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*, Peter Lang A. G.

- DWORKIN, RONALD (1993) *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, Knopf.
- EGONSSON, DAN (1998) *Dimensions of Dignity*, Klüwer Academic Publishing.
- EGONSSON, DAN (1999) *Filosofiska essäer om människovärde*, Nya Doxa.
- FJELLSTRÖM, ROGER (2002) »Equality Does Not Entail Equality Across Species», i: *Environmental Ethics*, 24, ss. 339–352.
- FJELLSTRÖM, ROGER (2011) »Love and Equal Value», i: *Essays in Philosophy, Special Issue: Love and Reasons*, 12 (1).
- FJELLSTRÖM, ROGER (2017) »Inuti en folkmördare: Adolf Eichmann», i: *På liv och död och andra omständigheter*, OrdStröm.
- HARE, RICHARD M. (1981) *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford U. P.
- HEDENIUS, INGEMAR (1982) *Om människovärde*, Bonniers.
- HUME, DAVID (1966) [1777] *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, LaSalle Illinois, Open Court.
- KANT, IMMANUEL (1964) [1785] *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (övers. från tyska av H. J. Paton), Harper & Row.
- MILL, JOHN STUART (1961) [1863] »Utilitarianism», i: *Essential Works of John Stuart Mill*, Bantam Books.
- MOORE, G. E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge U. P.
- NOZICK, ROBERT (1983) »About Mammals and People», i: *The New York Times Book Review*, November 27, ss. 11–30.
- NYGREN, ANDERS (1982) [1930 och 1936] *Eros and Agape I–II*, Chicago U. P.
- OUTKA, GENE (1972) *Agape: An Ethical Analysis*, Yale U. P.
- PARFIT, DEREK (2011) *On What Matters*, vol. 1, Oxford U. P.
- POJMAN, LOUIS P. (1992) »Are Human Rights Based on Equal Human Worth?», i: *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, ss. 605–622.
- RACHELS, JAMES (1990) *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford U. P.
- RAMSEY, PAUL (1993) [1950] *Basic Christian Ethics*, John Knox Press.
- SCHEFFLER, SAMUEL (1992) *Human Morality*, Oxford U. P.
- SINGER, PETER (1983) [1981] *The Expanding Circle*, Oxford U. P.
- SINGER, PETER (1993) *Practical Ethics*, 2nd edition, Cambridge U. P.
- SULLIVAN, ROGER J. (1989) *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge U. P.
- STANGNETH, BETTINA (2014) *Eichmann Before Jerusalem, The Unexamined Life of a Mass Murderer*, Knopf.
- WERTHEIMER, ROGER (1974) »Philosophy on Humanity», i: Perkins, R.L. (red.), *Abortion: Pro and Con*, Shenkman.
- WILLIAMS, BERNARD (2006) »The Human Prejudice», i: Williams *Philosophy as a Humanistic Discipline*, (red.) A. W. Moore, Princeton U. P.

Roger Fjellström
Människors lika värde – en skiss

Ursprungligen Williams Walter E. Edge Lecture, hållen på Princeton University den 15 oktober 2002.