

Etiska vägmarken 6

MÄNNISKOSYNER

STATENS MEDICINSK-ETISKA RÅD

Boken beställs från: Fritzes
Kundtjänst
1 06 47 Stockholm
Orderfax 08-20 50 21, Telefon 08-690 90 90

Etiska vägmärken 6
Människosynen
Upplaga 1:1
ISBN 91-38-30448-1
Gotab 10693, Stockholm 1994

Innehåll

Förord 5

På spaning efter en människosyn 9
Göran Hermerén

En apa är ingen människa 30
Karin E. Larsson

Människan som person och som aktör 43
Erwin Bischofberger

Hur vi blivit vad vi är. Ett genetiskt perspektiv 56
Marianne Rasmuson

Människosyn i religionerna, och utanför dem 71
Kajsa Ahlstrand

Varseblivning och människosyn 83
Gunnel Elander

Moralens talesman i naturen: Människan enligt islam 94
S Parvez Manzoor

Darwins ofullbordade – Försök till en människosyn 111
P C Jersild

Författarpresentationer 129

Ordförklaringar 131

Förord

Statens medicinsk-etiska råd har i serien **Etiska vägmärken** tidigare publicerat bland annat **Det svårfångade människovärdet**. I föreliggande skrift vidgar vi nu perspektivet till människosynen. Självfallet gör vi inte anspråk på att täcka alla aspekter på ett så sammansatt begrepp.

Alla har en människosyn

Alla har säkert en människosyn, även om få av oss kanske i detalj kan redogöra för just vår syn på människan. En människosyn kan vara mer eller mindre intuitiv, mer eller mindre medveten. Därför kan begreppet människosyn vara svårt att avgränsa från till exempel det närliggande begreppet människovärde, och från vår livsåskådning i stort. Kanske är det också så att man inte håller sig med en människosyn utan flera beroende på i vilket sammanhang den aktualiseras. Säkert förändras också människosynen genom livet så att man ser litet annorlunda på saken när man är gammal än man gjorde som ung. Det sammanhänger med att synsättet knappast kan undgå att påverkas av omgivningen, av samhällets och närmiljöns sätt att resonera och bete sig. Människosynen kan – förenklat uttryckt – sägas vara en syntes av intryck förmedlade via förebilder, uppfostran, kunskaper, personlighetsdrag, möten med andra och rådande värderingar i samhället.

Några citat kanske kan ringa in vad man kan mena med människosyn. Renässansfilosofen Machiavelli skrev så här i sitt kända verk **Fursten**. "Om människorna kan man i allmänhet säga följande: de är otacksamma, ombytliga, falska och förställda". Nobelpristagaren James Watson, DNA-spiralens upptäckare, skriver: "tidigare **trodde** vi att vårt öde stod skrivet i stjärnorna. Idag **vet** vi att det är inristat i våra gener". Eller för att citera biskop Ingmar Ström: "Grunden är 'att allt vad ni vill att människorna skall göra mot er, det skall ni göra mot dem'. Den kristna människosynen tvekar inte. Det finns också en humanistisk människosyn utan religiösa

förtecken, som vördar allt mänskligt liv, särskilt det svaga. De för inte fromt tal men gör medkänslans gärningar”.

Spelar människosynen någon roll

De olika synsätten på människan behöver inte stå i motsatsställning utan kan komplettera varandra. Man kan, även om man anser vårt öde vara inristat i generna, ändå känna medkänsla och vilja skydda de svaga. Man kan också se olika på människan som privatperson och som yrkesperson. En kirurg måste kunna skjuta den omedelbara medkänslan ifrån sig för att kunna förmå sig att skära i en människa. En psykiater måste för att kunna hjälpa sin patient både försöka tränga in i patientens psykotiska tankevärld – och samtidigt försöka se den utifrån. Den behandling hon sedan föreslår kan komma att styras av hennes människosyn, beroende på om hon ser människan som ett moraliskt subjekt eller som ett slags levande maskin.

Att en apa inte är en människa är lätt att bli överens om. Påståendet att människan skulle vara ett däggdjur bland andra däggdjur, kan däremot upplevas som provocerande. Ändå har vår syn på djur och människor och deras inbördes förhållande stor betydelse, när det gäller experiment med försöksdjur eller vid framtida möjligheter till transplantationer av djurorgan till människa, eller vid en så vanlig behandling som insulin från svin till diabetiker.

Bara exempel

Statens medicinsk-etiska råd har bett några personer inom och utom rådet att skriva om människosynen och dess roll, vad den grundar sig på och vilka slutsatser den leder till. Sverige är idag ett mångkulturellt samhälle. Därför har vi också velat ha med bidrag om andra religioner än de västerländska för att i någon mån vidga horisonten. Självklart finns det många andra syner på människan som kunde varit med, där ibland ett samlat bidrag om synen på människan som en social varelse. Men skulle alla tänkbara aspekter av människosynen bli belysta hade det krävt ett mångdubbelt större utrymme. Vi tror ändå att de uppfattningar som här presenteras kompletterar varandra och att de är så pass brokiga i sina synsätt att de kan uppmuntra till egna tankar.

Författarna ansvarar helt för innehållet i sina respektive bidrag, men hela texten har varit föremål för diskussioner inom rådet.

Rådets utgångspunkter för det etiska samtalet finns återgivna i **Etik – en introduktion** (omarbetad upplaga 1993). Att först läsa den tror vi kan vara en bra förberedelse för att öka utbytet av skriften **Människosyner**.

Gunnar Bengtsson
Ordförande

På spaning efter en människosyn

Göran Hermerén

Inledning

Olika vetenskaper har sina människobilder. De fungerar som utgångspunkter för tänkande och modellbyggande. Inom ekonomin talar man då och då om "homo economicus", den väl informerade beslutsfattaren som handlar rationellt och försöker maximera sin förväntade nytta. Inom sociologin talar man på motsvarande sätt ibland om "homo sociologicus", en gruppvarelse som får sin identitet genom sina relationer till andra. Det är här fråga om förenklingar, där vissa drag hos människor renodlas, ibland tas de för givna. De kan vara allmän accepterade inom en forskningstradition och häftigt ifrågasatta inom andra. I skönlitteraturen gestaltas olika människouppfattningar. Odysseus, Faust, Raskolnikov, Don Juan, Madame Bovary, Lord Jim, Lady Chatterly och Tom Jones kan ses som modeller av människor. Författarens människosyn predikas inte utan visar sig i sättet att gestalta människorna och relationerna mellan dem. Viktigt här är helhetsperspektivet. Detta gäller oavsett om människosynen är optimistisk eller pessimistisk. Det gäller också om människan enligt författaren i sin helhet består av atomer som följer lagar av statistiskt eller annat slag, eller om människan är andlig till sin natur och återföds i olika skepnader, om människan är en marionett som saknar fri vilja eller som huvudpersonerna i Sartres dramatik är dömda till frihet. Dessa antaganden om människan återkommer som utgångspunkter för ställningstaganden i många fall i det praktiska livet, också i vård, organisation och forskning. Det är i dessa sammanhang som de är särskilt intressanta här.

Jag skall i det följande använda termer "människosyn" synonymt med "människouppfattning", "människobild" och "teori om människans natur". Dessa uttryck har naturligtvis lite olika innebörd och stilvärde. Men innan de definierats exakt är det svårt att med bestämdhet uttala sig om skillnaden mellan dem. Jag använder dem här för att ringa in ett begrepp som jag efter hand skall försöka göra klarare.

Det är viktigt att hålla isär begreppen människovärde och människosyn. Föreställningar om människovärde av det ena eller andra slaget kan ingå i en persons människosyn. Men en persons människosyn innehåller mera än dessa föreställningar. Det skall jag i varje fall försöka visa i detta kapitel.

Människosyn är uppenbart ett vagt och svärfångat begrepp: man kan inte konstatera vilken människosyn en person har genom att titta i mikroskop eller andra mätinstrument, än mindre genom sådana metoder avgöra vilken människosyn som är den "rätta". Begreppet människosyn kan definieras på flera sätt, och man kan påstå eller förneka åtskilliga teser om personers människosyner.

Det är därför viktigt att hålla isär definitioner av begreppet människosyn, olika empiriska eller normativa teser om människosyner (definierade på det ena eller andra sättet) samt argument för dessa teser.

Avgränsning av begreppet människosyn

Vad är det man är på spaning efter när man är på spaning efter en människosyn?

Man bör skilja mellan en persons människosyn, fattad som en benägenhet att tänka, skriva, handla, osv på ett visst sätt och hans eller hennes människosyn i betydelsen vissa uttryck för sådana dispositioner (handlingar, tankar, skrifter). Jag använder ordet "människosyn" i det följande i den första av dessa huvudbetydelser. Bestämda handlingar och skrifter kan emellertid användas som utgångspunkt för försök att rekonstruera en persons människouppfattning i den första betydelsen.

Man kan invända att avståndet är kort i medicinsk praxis mellan dessa två betydelse av "människosyn": människosynen, diagnosen och behandlingen hänger ihop, och de är alla baserade på medicinska texter. Att avståndet är kort är emellertid ingen principiell invändning mot distinktionen.

En människouppfattning är enligt vad jag här föreslagit en mer eller mindre genomarbetad teori om människans natur som innehåller antaganden om bl a vilka drivkrafterna är för mänskligt handlande: vad som påverkar vårt beteende, vad vi strävar efter och varför vi gör det. En människouppfattning ger alltså nyckeln till hur mänskliga handlingar skall förstås eller förklaras. Den definition jag kommer att ge kan byggas ut och preciseras i olika riktningar.

Alla har en människosyn, mer eller mindre genomtänkt och artikulerad. Man kan också vara mer eller mindre medveten om olika inslag i den. Några av människosynens komponenter är uppmärksammade, andra är dolda. Människosynen är inte heller statisk, utan kan utvecklas och fördjupas med tiden. När det gäller definitioner av begreppet människosyn, kan det vara rimligt att resonera i flera steg. Till att börja med kan man enas om att en människosyn innehåller föreställningar och attityder av flera slag. Några av dem är spekulativa, dvs kan åtminstone för närvarande inte beläggas eller bevisas. Andra är empiriska, och kan i princip prövas genom välkända vetenskapliga metoder. Vissa inslag i människosynen är normativa och värderande, dvs de innehåller värderingar och uttalar sig om hur man bör handla, om vad som bör vara eller gälla.

I nästa steg kan begreppet ringas in genom att man preciserar vad som mer exakt ingår i dessa olika föreställningar.

Till de *spekulativa* inslagen i en persons människosyn hör t ex ställningstaganden till frågan om människan har en fri vilja, antagandet att människan är en helhet som är mer än summan av sina delar (organ, vävnader, celler), tron på ett liv efter detta, tron att det finns medfödda idéer, tron att upplevda orättvisor i livet kommer att kompenseras efter döden, tron att själen har ett evigt liv, att människan som art kommer att existera så länge det finns något liv på vår planet, liksom förnekandet av sådana uppfattningar.

Till de *empiriska* komponenterna i en persons människosyn hör antaganden om drivkrafterna till mänskligt handlande, om vad människor eftersträvar, dvs om vad som påverkar människans upplevelser och handlingar (ekonomiska motiv, självhävdebehov, etc.), antaganden om vilka mål människor faktiskt söker nå (gemenskap med andra, att sko sig på andras bekostnad, att hjälpa andra). Hit hör också mer eller mindre empiriskt väl belagda antaganden om förhållandet mellan arv och miljö, om ex-

istensen av försvarsmekanismer och undermedvetna skikt i människans själsliv.

Till de *normativa* komponenterna i en persons människosyn hör antaganden om vad som ger livet dess värde och om vilka rättigheter och skyldigheter som olika aktörer har i skilda situationer samt andra påståenden om hur världen bör vara beskaffad, t ex som under vilka betingelser människor bör ha rätt att få sina behov tillgodosedda. Hit hör också tesen att människan är skapelsens herre och har rätt att utnyttja naturen för sina syften, liksom det motsatta antagandet att människan inte är skapelsens herre utan en del av naturen och därför bör leva i harmoni med naturen.

Normativa komponenter kan i sin tur delas upp i flera: (a) värderingar, inkluderande analys av brister hos eller föreskrifter om hur dessa brister kan eller bör åtgärdas, och (c) en framtidsvision av hur det kommer att bli när dessa brister är åtgärdade. Denna vision kan fungera som ett argument för förslagen. Hos mer genomarbetade människosyner som de kristna, de marxistiska eller de existentialistiska finns åtminstone skissartade ställningstaganden av alla dessa tre slag.

Enligt kristendomen är det grundläggande felet hos mänskligheten att människan har missbrukat sin fria vilja och syndat. Hos Marx är felet att människan blivit främmande för (alienerats från) sin egen sanna natur genom det kapitalistiska samhällets produktionsförhållanden. Freud anser att felet är att det inte finns något harmoniskt förhållande mellan själslivets olika delar eller funktioner och inte heller mellan individen och den värld i vilken individen måste leva. Vi vantrivs i kulturen, hette en av Freuds böcker. Hos Sartre är felet att vi försöker undvika den ångest som insikten om vår frihet ger. Bristerna avhjälps enligt kristendomen genom att vi tar emot Guds förlåtelse och börjar ett nytt liv i den kristna församlingen. Enligt Marx måste samhället radikalt förändras innan det kan bli någon verklig förändring av individens liv. Ärlighet och insikt om att vi är dömda till frihet är enligt Sartre botemedlet. Också visionerna av framtiden är olika. Enligt de kristna finns det fullkomliga livet först efter döden, medan marxisterna anser att det finns här på jorden, i det framtida klasslösa samhället. Somliga antaganden i en människosyn kan vara svåra att tolka och klassificera. Detta gäller t ex antagandet att det finns en principiell skillnad och inte bara en gradskillnad mellan människor och djur. Beroende på hur detta antagande tolkas, kan det uppfattas normativt, spekulativt eller empiriskt, eller som någon kombination av detta. Antagan-

det att människan är det enda djur som vet att hon skall dö kan också föras hit. Vad vet vi om vad djuren vet? Detta kan vara ett empiriskt antagande med spekulativa inslag, eller ett spekulativt antagande med empiriska inslag.

I en tredje etapp kan man skilja mellan olika svar eller ställningstaganden till dessa tre kategorier av frågor. Vad ger människolivet dess värde? Har människan rätt att utnyttja naturen för sina syften? Har människan fri vilja? Var går gränsen mellan friskt och sjukt i psykiskt avseende? Finns en sådan gräns? Finns det ett liv efter döden? Vad är drivkrafterna till människans handlande? Hur förhåller sig arv och miljö till varandra? Genom att kombinera svaren på dessa och liknande frågor kan man då identifiera olika människosyner. På så sätt erhålles en rad olika exempel på människosyner.

Tesen att människan är fri, skapande, reflekterande, ansvarig för sina handlingar och i grunden altruistisk är sålunda ett uttryck för en människosyn som innehåller några av dessa komponenter. Den motsatta tesen är att människan är en maskin och därmed ofri, utan ansvar för sina handlingar, och programmerad genom den genetiska koden eller genom kampen för tillvaron att maximera sin egen eller artens förväntade nytta är ett uttryck för en annan människosyn. En viktig komponent i människouppfattningen består av en vision av vad det innebär att vara en riktig människa och att leva ett fullvärdigt liv, av föreställningar om hur man bör reagera i vissa situationer. Detta system av normer och värderingar kan vi kalla för ett människoideal eller ett personlighetsideal. Det är hopkopplat med de mer teoretiska komponenterna i människosynen på sätt som det skulle föra för långt att gå in på i detalj här.

Begreppet människosyn är inte välavgränsat. Man kan till och med tala om en serie överlappande begrepp som kan men inte behöver ha en gemensam kärna. Till kärnan hör enligt min mening svar på de normativa, spekulativa och empiriska frågor som nämnts ovan. Denna kärna kan sedan kompletteras på olika sätt. I somliga sammanhang (t ex när det gäller människosyner i världen) kan en viss komplettering te sig naturlig, i andra (t ex när det gäller människosynen i skolan) kan andra kompletteringar förefalla rimligare.

I skolan är människosynen knuten till lärarens relation till eleverna, till utbildningsmål och personlighetsideal, medan den i politiken framförallt är kombinerad med en diagnos av vad som är fel i samhället och förslag

beträffande hur felen skall avhjälpas. I sjukvården är människouppfattningen på motsvarande sätt kopplad till bemötande av patienter, val av behandlingsmetoder, attityder till förebyggande arbete och uppföljning. Det är människosynernas roll i vården som är särskilt intressant i detta sammanhang.

Man får också räkna med att en persons eller grupps människosyn kan vara mer eller mindre innehållsrik. Den kan innehålla medvetna eller omedvetna ställningstaganden till några få frågor (t ex drivs människans handlande av egoism?), medan andra lämnas öppna.

Exempel på människosyner

Ofta ställs i den allmänna debatten en naturvetenskaplig ofta funktionalistisk människosyn mot en humanistisk eller personalistisk. I den förra betonas människans biologiska natur, den genetiska kodens och de kemiska processernas roll i människan, hur människans beteende bestäms av hennes genetiska utrustning, av barndomsupplevelser och av betingning. Människans funktion och förmåga att fungera i olika sammanhang är avgörande för vår värdering av henne. I den senare betonas i stället människans egenvärde och autonomi, hennes frihet och ansvar, hennes skapande och reflekterande förmåga. Vår värdering av människan är inte beroende av hennes funktionsförmåga utan till det faktum att hon är människa; människovärdet (som ingår i människosynen) är lika för alla.

Idéhistoriskt finns det en lång tradition för en sådan motsättning. Men denna grova schematisering innebär flera problem. Det finns också fler alternativ än dessa två som ofta på ett onyanserat sätt spelas ut mot varandra. Man får vidare observera risken att dessa människosyner beskrivs i värderande ord, så att det från början blir givet att alla rättänkande människor i alla lägen måste ansluta sig till en av dem.

För det första behövs inslag från båda dessa människosyner i vård, organisationer och i forskning. Att integrera dem blir en viktig uppgift för framtidens vårdfilosofi. Metaforiskt kan man uttrycka det så att människa är medborgare i flera riken samtidigt: hon består av celler, vävnader och organ. Vissa kemiska processer i dessa celler, vävnader och organ är livsviktiga. Samtidigt är människan mer än dessa celler, vävnader och organ: hon är en moralisk varelse i den meningen att hon har moralisk ställning, moraliska rättigheter och skyldigheter. Att bortse från någon av dessa si-

dor innebär en otillåten förenkling, en reduktion av människans komplexitet.

För det andra är dessa huvudtyper av människosyner mycket oprecisa, och var och en av dem kan utvecklas i många riktningar. Det finns alltså anledning att skilja mellan fler än två människosyner med utgångspunkt från förutsättningar och idéer inom humanistisk, beteendevetenskaplig, samhällsvetenskaplig och naturvetenskaplig forskning.

I en uppsats som kom för snart tjugo år sedan skilde jag mellan sju olika människosyner, och i en samtida bok skiljer Leslie Stevenson från delvis andra utgångspunkter mellan sju olika teorier om människans natur, vilka inte var identiska med mina sju människosyner. Sju, åtta eller nio... eller det dubbla, var man stannar är naturligtvis lite godtyckligt, men det viktiga är att det finns fler än två.

Med avsikt har jag valt exempel och tillämpningar i första hand från psykiatrin, eftersom människosynen alldeles uppenbart spelar en central roll där i vård (såväl i förebyggande arbete, diagnostik som i behandling), forskning och organisation. Men läkares och övrig vårdpersonals människosyn spelar naturligtvis också en viktig roll inom många andra områden och i allt omvårdnadsarbete.

De människosyner jag då lyfte fram var följande:

1. *Apparatsynen*. Människan är en apparat. Det finns en gradskillnad (men ingen artskillnad) mellan väckarklockor, datamaskiner och människor; apparaternas komplexitet varierar. Psykiska störningar hos människor beror på att någon del i apparaten gått sönder. När en apparat går sönder lagrar man den genom att reparera eller byta ut trasiga delar. Vissa psykiska sjukdomar botas på motsvarande sätt genom psykokirurgiska ingrepp (lobotomi, leukotomi och elchocker).

2. *Den biologiska synen* (termostatsynen). Människan är en självläkande och självreglerande organism. Hugger man av svansen på en ödla, växer den ut igen. Psykiska sjukdomar beror på att systemet tillfälligt råkat i olag. (Ventilen i termostatsystemet har t ex hängt upp sig och behöver smörjas). Man ger då lugnande eller ångestdämpande medel (psykofarmaka), som mer eller mindre söver ner organismen och påverkar patientens upplevelse av sin situation. Man hoppas därvid på att organismen skall reglera sig själv, dvs att en självläkningsprocess skall sätta igång.

3. *Rättssynen*. Människan är som en rått. Råttors beteende i labrynter har studerats ingående av bl a inlärningspsykologer. Tack vare behaviorister som Tolman och Skinner vet vi mycket om råttor och därför också om människor. Genom lämplig betingning kan råttor lära sig att hitta rätt i labrynter, att föredra grön framför rött, och åtskilligt annat också. Genom lämplig betingning kan man få människor med psykiska störningar – som betar sig ”onormalt” – att bete sig enligt vissa allmänt accepterade normer och regler.

4. *Vilddjurssynen*. Människan är ett ondskefullt (enligt vissa alternativ: gott, enligt andra varken gott eller ondskefullt) djur, som helt behärskas av sina drifter, framför allt av sexualdriften, aggressionsdriften, maktdriften och självhävdelsesdriften. Dessa drifter är naturliga och måste få tillfredsställas. Undanträngs de uppstår neuroser. Undanträngandet av sexualdriften är den avgörande neurosbildande faktorn. Psykiska störningar botas genom att människan fritt får leva ut sina drifter och följa sina impulser.

5. *Den dynamiska synen*. Människan är inte bara objekt utan också subjekt: Människan är en tänkande och handlande varelse. Hon kan göra rationella medel-mål analyser och genom sina beslut och handlingar själv påverka sin situation, vilket förutsätter att det i någon mening är rimligt att tala om viljefrihet och handlingsfrihet. Psykiska störningar beror på omedvetna konflikter eller konflikter mellan krav man inte är medveten om. Störningar elimineras genom att man försöker få patienten till insikt om problemen (konflikterna, kraven, situationen).

6. *Den gruppteoretiska synen*. Människan är framför allt en social varelse, vilket innebär att hon är medlem av en grupp. Gruppen karakteriseras av en viss interaktion mellan medlemmarna och av sammanhållning kring vissa normer. Psykiska störningar beror på att de normala relationerna mellan gruppens medlemmar rubbats. Störningarna lokaliseras alltså inte till individerna utan till relationerna mellan individerna. Dessa störningar elimineras genom att gruppen som helhet får terapi, inte bara den individ som sökt hjälp.

7. *Den miljöteoretiska synen*. Människan är en kroppslig varelse, som lever i en viss bestämd fysisk, social, politisk och ekonomisk miljö, som hon påverkar och påverkas av. Denna miljö, som givetvis också normalt inklude-

rar andra personer, befinner sig alltså i ständig förändring. Psykiska störningar beror på ogynnsamma betingelser i den yttre miljön. Störningarna botas genom att den yttre miljön (eventuellt hela samhället) ändras. Detta gäller inte bara vid förebyggande vård, dvs profylaktiskt, utan också för individuell terapi.

De olika människosynerna ovan kan preciseras och kombineras på många sätt. Åtminstone kan vissa inslag i somliga mycket väl kombineras med vissa delar av andra. Man kan vidare säkert tänka sig olika mellanformer. Jag har renodlat och schematiserat dem för att få fram vad jag betraktar som huvudtankegången i var och en.

De här skisserade människosynerna kan alltså utarbetas åtskilligt. En del av dem finns emellertid beskrivna och förespråkade i litteraturen. Apparatsynen artikulerades redan av den franske upplysningsfilosofen och läkaren Julien Offray de La Mettrie, mest känd för sin bok *L'homme machine* (1748), medan renässanshumanisten Pico della Mirandola (d. 1494) i sitt *Tal om människans värdighet* långt tidigare hade framfört en motsatt syn på människan som i vissa avseenden föregrep Sartres idéer om människans frihet.

Vilddjurssynen och den dynamiska synen är ju nära besläktade med varandra och med idéer som förts fram i den psykoanalytiska traditionen. Här kan vi skilja mellan en rad olika varianter. I Freuds egna skrifter kan man finna en tydligt utveckling, och hans elever har utvecklat hans idéer i olika riktningar. Till dem hör Wilhelm Reich och Erich Fromm.

Vilddjurssynen för väl närmast tankarna till den människosyn som uttryckts av D.H. Lawrence i en rad böcker medan Alfred Adler, Karen Horney och andra utvecklat den dynamiska synen i olika riktningar. Rättssynen har uttryckts i en rad böcker av B.F. Skinner, senast i den mycket uppmärksammade *Beyond Freedom and Dignity* (1973). En intressant variant av vilddjurssynen har uttryckts i Konrad Lorenz banbrytande studier och jämförelser mellan människors och djurs beteenden. I sin bok *Aggression – det så kallade onda* (1974) studerar Lorenz aggressivt beteende mellan medlemmar av samma art och undersöker vilken dess artbevarande funktion kan vara. Lorenz menar att människors beteende är underkastat samma naturlagar som djurens, även om vi står på en högre utvecklingsnivå. Man kan därför dra slutsatser från studier av djur: människan har en-

ligt Lorenz liksom en del andra djur en medfödd drift till aggressivt beteende mot sin egen art.

”Vår sociala personlighet är en skapelse av andras tankar”, skriver Marcel Proust på ett ställe i sitt mäktiga verk På spaning efter den tid som flytt. Den grupp- och miljöteoretiska synen betonar människans roll som samhällsvarelse och vad möten med och relationer till andra betyder. Den hade liksom det samhällspolitiska perspektivet många förespråkare under sjuttioalet, inte minst bland vänstern. ”Människans verkliga natur är summan av hennes sociala relationer”, skrev Marx i sin avhandling om Feuerbach 1848. Men man hör inte lika mycket om den i våra dagar, kanske därför att genetikens framsteg antas ha underminerat tanken att arvet betyder ingenting och miljön allt. Det verkar svårt att hävda att arvet inte har någon betydelse mot bakgrund av genetikens framsteg de senaste decennierna.

När jag här formulerat några exempel på människouppfattningar, har jag tagit fasta på sådana där det förefaller rimligt att anta att det finns ett samband mellan människouppfattningen och valet av terapi. För att undvika missförstånd vill jag vidare betona att jag inte i detta avsnitt gör reklam för någon viss av de sju här exemplifierade människouppfattningarna. Syftet med mina exempel är bara att visa vad jag tänker på när jag talar om människouppfattningar.

De exempel jag skisserat illustrerar slutligen för det mesta bara den del av isberget som syns ovanför vattenytan. Enligt definitionen inkluderar människouppfattningarna med andra ord mer än de mer eller mindre teoretiska föreställningar som kodifierats i de sju olika exemplen ovan. Detta gäller inte minst de normativa och spekulativa föreställningar som är ett väsentligt inslag i människouppfattningarna.

Två ytterlighetsfall – en pedagogisk förenkling

Pedagogiskt förenklat kan man ställa två förhållningssätt- och bakomliggande människosyner – mot varandra. I praktiken är bilden förstås mer komplex.

I det ena fallet ser man patienten som ett objekt, någon som är föremål för vård. Patienten är ett typfall, ett exempel på en viss typ av sjukdom eller tillstånd. Det är läkare och övrig vårdpersonal som vet vad som är bäst för patienten (eller åtminstone tror sig veta det). Följaktligen bestämmer

de också – och bör bestämma – vilken behandling patienten skall få. Patienten kan inte, och vill inte, ta ansvar för sina egna handlingar, och det är i sista hand samhället som definierar patienternas behov – och bestämmer vilken vård vi har råd med. Patienten är ett problem, våra resurser är begränsade, och det gäller att hjälpa så många som möjligt på ett så effektivt och billigt sätt som möjligt. Organisationen är hierarkisk och toppstyrd och präglas av kontroll och övervakning.

I det andra fallet ser man patienterna som ett subjekt, någon som kan, vill och bör ta ansvar för sina handlingar. Varje människa är unik och har unika möjligheter som kan utnyttjas i vårdarbetet. Patienten är en resurs, expert på hur det känns att ha en viss sjukdom, medan vårdpersonalen är sakkunnig på att diagnostisera, bota och förebygga sjukdomar. Genom att dra nytta av varandras kunnande kan vårdpersonalen (inklusive läkare) och patienten hjälpas åt att förbättra situationen för den enskilde. Organisationen är ”platt” och bygger på dialog och närhet – och på motivation genom gemensamma mål.

Teser om människosyner

När det gäller människosyner i vården, är det i första hand två typer av teser som förefaller intressanta att undersöka. Det gäller dels teser om människosynens rötter, dels teser om människosynens funktioner. Till detta kommer teser om hur människosyner kan rättfärdigas.

Till den första kategorin (påståenden om människosynens rötter) hör teserna

- (1.1) Människosynen är inte något medfött
- (1.2) Människosynen är inte något som man väljer
- (1.3) Människosynen är något som man förvärvar gradvis.

Låt mig något utveckla innebörden i dessa teser, som inte är oförenliga utan kompletterar varandra.

En människouppfattning är inte en statisk storhet i den meningen att man föds med en människouppfattning som är färdig i alla detaljer och som sedan inte förändras. Men människouppfattningen är inte heller något som man lämnar kvar på jobbet när man går hem klockan fem eller något som man förnyar lika lätt som man byter kostym; man kan inte välja

mellan människouppfattningar på samma sätt som man kan välja mellan olika slipsar.

Sanningen ligger enligt min mening någonstans mellan dessa båda ytterligheter. En persons människouppfattning är något som har djupa rötter i hela hans personlighet. Men samtidigt kan människor, inte minst naturligtvis psykiatriker och andra som är verksamma inom denna sektor av sjukvården, arbeta med sig själva, utvecklas och mogna på grund av de erfarenheter de får i sitt arbete och genom den litteratur de läser.

En person förvärvar sin människosyn successivt genom uppfostran, utbildning, upplevelser och erfarenheter. Förebilder och iakttagna rollmönster har större betydelse i detta sammanhang än förmaningar och litteraturstudier. Men den litteratur som läses på t exårdhögsolor och på läkarlinjen är givetvis också viktig. Detsamma gäller de kommentarer lärare och kamrater gör – liksom det som inte blir läst eller kommenterat.

I sitt dagliga arbete ställs psykiatern inför exempel på olika typer av mänskligt beteende och störningar i vad han betraktar som normala mänskliga relationer. Han måste självfallet reflektera över orsakerna till vad han ser, och kommer så småningom mer eller mindre medvetet till en uppfattning om vilka typer av orsaker som är särskilt betydelsefulla.

Utbildningen förstärker tendenser som kan ha grundlagts tidigare och påverkar hur människor ser på och behandlar varandra. Den påverkar därmed också kliniskt handlande och forskning, vilket i sin tur präglar utbildningen av följande generationer av sjuksköterskor, vårdlärare, läkare och andra som arbetar inom vården.

Är detta riktigt, innebär det att en person förvärvar sin människosyn bl a genom sin utbildning och delvis utan att vara medveten om det, dvs utan att välja själv. Om olika personalgrupper har mycket skiftande utbildning, bör detta kunna påverka deras människouppfattning eller människosyn. Att läkare och sjuksköterskor genom sin utbildning förvärvar delvis olika människouppfattning kan naturligtvis leda till kommunikationsproblem och konflikter i vården. Det kan också bidra till att förklara varför det är så svårt att förändra en organisation eller verksamhet.

Till den andra kategorin (påståenden om människosynens funktioner) hör teserna att

- (2.1) Människosynen påverkar handlandet i vården
- (2.2) Människosynen påverkar valet av arbetsformer på kliniker
- (2.3) Människosynen påverkar kriterier på "friskt", och "sjukt", osv.

När en apparat går sönder, lagar man den genom att byta ut eller reparera trasiga delar. Antar man att människan är en sinnrikt konstruerad apparat, kan det ligga nära till hands att t ex försöka bota psykiska störningar genom psykokirurgiska ingrepp. Ser man människan som en svart låda i ett stimulus-responssystem, kan det i stället vara frestande att genom lämplig betingning eller beteendeterapi försöka få människor som betar sig "onormalt" att ändra sig så att de följer vissa allmänt accepterade normer i samhället komplicerat kemiskt system och antar att psykiska störningar beror på att systemet tillfälligt råkat i obalans, ligger det nära till hands att försöka bota psykotiska patienter med psykofarmaka. Utgår man däremot från att psykiska problem beror på omedvetna konflikter förefaller det naturligt att försöka bota patienter med hjälp av samtalsterapi, som ger in-sikt om de bakomliggande konflikterna.

Antas människan slutligen primärt vara en social varelse (och därmed medlem av en grupp) är det frestande att tro att psykiska störningar beror på att de normala relationerna mellan gruppens medlemmar störts. Dessa störningar kan elimineras genom att gruppen som helhet får terapi, inte bara den individ som sökt hjälp.

Den människosyn man har kan slå igenom också i organisation och forskning. Den kan inbjuda till att favorisera olika samarbetsformer, "platta" respektive hierarkiska beslutssystem. Ser man alla medlemmar av vårdteamet som värdefulla komponenter i arbetet, som lika viktiga medarbetare, påverkar det rimligtvis även fördelning och inredning av lokaler, liksom arbetsklimatet mellan människorna.

Formuleringar av typen "testa olika metoder" eller "validera olika terapier" har ju normalt en teoretisk klang, och det är kanske inte lätt att se på vilket sätt värderingar och normer kommer in i detta sammanhang. Men de kommer in när man skall ställa upp kriterier (kännetecken) på att en behandling har lyckats. Säger man att en behandling har lyckats, om och endast om ..., kommer vad man sätter in på de tre punkternas plats att i vissa fall vara bestämt av ens människouppfattning. Personer med olika människouppfattning kan ha olika hälsobegrepp, vilket leder till att somliga av dem som arbetar på en klinik kan anse att en patient är frisk, medan andra däremot anser att patienten inte är det.

Betyder det att testningen blir cirkulär? Inte nödvändigtvis. Det kan ligga nära till hands att tro det, om man säger att människosynen bestämmer terapin, att terapin utvärderas genom att man tittar på dess effekter,

och att effekterna värderas med utgångspunkt från människosynen. Människosynen är för det första bara en av många faktorer som bestämmer diagnos och terapi, och den är ingalunda den mest betydelsefulla. För det andra är det huvudsakligen de empiriska föreställningarna i människouppfattningen som bidrar till att bestämma valet av terapi, medan det framför allt är de normativa inslagen som förutsätts vid jämförelsen mellan och utvärderingen av effekterna.

Det kanske skall tilläggas att det inte bara är så att föreställningar om vilka mål som är riktiga influerar psykiatrikerens terapi. Det är naturligtvis också så att psykiatrikern genom sitt kunnande och sina insikter kan bidra till att påverka och formulera dessa mål. Freud har exempelvis i hög grad utövat ett starkt inflytande på många mål på undervisningens, konstens, censurans och pedagogikens område i vår tid. Här finns exempel på intressanta återkopplingar (feedback-fenomen), som är väl värda att undersöka.

Hur som helst är syftet med framställningen i detta avsnitt inte att göra reklam för vissa människouppfattningar, eller för ett visst sätt att förhålla sig till vissa människouppfattningar. Syftet med framställningen är i stället att rikta uppmärksamheten på några problem som jag tror inte har fått den uppmärksamhet de förtjänar.

Till den tredje kategorin (påståenden om möjligheten att rättfärdiga människosyner) hör teserna att

- (3.1) Det är meningslöst att tala om "rätt" eller "fel" människosyn
- (3.2) Men människosyner kan rättfärdigas empiriskt-historiskt
- (3.3) Människosyner har ungefär samma ställning som axiom i geometri eller matematik.

Inte heller dessa teser är oförenliga. Det ligger enligt min mening ett korn av sanning i dem alla. Även om man som jag känner en större sympati för en viss personalistisk människosyn ("patienten som subjekt"), betyder det inte nödvändigtvis att den människosynen är "rätt" och konkurrerande människosyner ("patienten som objekt") är "fel". I vissa fall är det nödvändigt och önskvärt att vårdpersonalen bestämmer åt patienten eller hjälper honom eller henne att komma fram till det beslut som på sikt är bäst för patienten. Att handla i strid mot psykotiska patienters uttalade önskemål kan ibland vara uttryck för en verklig omtanke, något som patienterna förhoppningsvis är tacksamma för efter tillfrisknandet. Man skall heller inte

underskatta risken för att patienten sätter målen för lågt, om det är patienten ensam som skall formulera dem.

Detta innebär att tesen att en människosyn skulle vara riktig och alla andra felaktiga enligt min mening är orimlig. Detsamma gäller tesen att vi kan veta vilken denna riktiga människosyn är. Så enkelt är det inte. Å andra sidan bör man inte utan vidare falla för frestelsen att acceptera den motsatta ståndpunkten, som innebär att alla människosyner är lika bra eller att det inte finns några rationella skäl att föredra den ena framför den andra.

Om en persons människosyn är djupt rotad i hans eller hennes personlighet och till stora delar omedveten, och om den grundläggs under inlärnings- och anpassningsprocesser av skilda slag bland kamrater och i utbildningar, kan den kanske i jämförelsevis liten grad påverkas av rationell argumentation. Det måste vi räkna med. Detsamma gäller ju mycket annat i livet, också många ställningstaganden i politiska frågor.

Accepteras vissa värderingar, kan vi naturligtvis argumentera för att en viss människosyn kan vara mer eller mindre bra för olika aktörer i vissa situationer. Den kan till exempel tillfredsställa deras intressen i högre eller mindre grad. Samtidigt kan det som är bra för en berörd individ eller grupp vara dåligt för en annan, vilket tvingar fram avvägningar. Läkarnas intressen kan komma i konflikt med andra gruppers, vårdpersonalens önskan om bra arbetstider kan komma i konflikt med patienternas intressen på långvårdsavdelningar, och de njursjukas intressen kan komma i konflikt med andra patientgruppers.

Dessa avvägningar kan underlättas av medvetenheten om att våra roller i vården inte är givna en gång för alla. Den som idag är läkare, kan i morgon vara patient. Den som idag är sjuksköterska, kan i morgon vara läkare. Flera roller kan också samtidigt kombineras: en person kan vara skattebetalare och patient samtidigt, eller samtidigt läkemedelsproducent och patient.

Vetenskap och beprövad erfarenhet är kungsord inom vården. Erfarenheter kan vi dra nytta av även på detta område. Har man sett en människosyn tillämpas inom vården, har man också lärt sig något om dess konsekvenser både för patienter och vårdpersonal. Man kan inte bevisa att en viss människosyn är riktig. Men historiska erfarenheter talar för att vi får en bättre vård om vi strävar efter att så långt som möjligt betrakta människor som subjekt, som aktiva, fria, skapande och reflekterande personer

med integritet och rätt till självbestämmande som skall behandlas med respekt.

Här måste man emellertid varna både för kvasi-matematik och för hastiga generaliseringar. Paralyse générale t ex skiljer sig ju från många andra beteendevariationer eller psykiska störningar genom att man någorlunda klart har lyckats lokalisera den somatiska orsaken. Begreppet psykisk sjukdom är för övrigt ingalunda entydigt eller oproblematiskt. Antagligen kan man ge exempel på något område där var och en av de sju människosynerna är tillämplig. Skall man ta bort en blindtarm, är t ex den biologiska synen eller apparatsynen praktiskt tillämplig. Frågan är emellertid, för att uttrycka det grovt, om beteendestörningar kan liknas vid blindtarmsinflammationer. Svarar man nej på detta, måste det rimligtvis finnas områden, där vissa människosyner inte är adekvata och då är det viktigt att identifiera dem.

Kanske kan det vara motiverat att här infoga en reservation. Förmodligen förhåller det sig så att ju mer man sysslar med grova sjukdomsbilder av psykotisk karaktär, desto mindre väsentliga är variationerna i fråga om människosyn. Man vill gärna att enigheten är någorlunda stor mellan psykiatriker med olika människosyn om hur dessa former av beteendestörningar skall förstås och behandlas. Den diskussion som förts kring schizofreni bör dock kunna tjänstgöra som en varning mot alltför stor optimism på denna punkt. Hur som helst är det klart att variationer i människosyn kan ha stor betydelse vid behandling av lindrigare avvikelser.

Men detta betyder inte att vi kan avgöra frågan om vilken människosyn som är bäst genom enkla observationer. Våra erfarenheter måste tolkas och sättas in i ett sammanhang, där vår egen förmåga till inlevelse är viktig. Ofta har människosynerna i det praktiska vårdarbetet en ställning som påminner om axiomens i matematiken eller geometrin. Vi antar dem hypotetiskt, och sedan ser vi vilka konsekvenser det leder till att följa dem. Och då finns det en hel del erfarenheter som talar mer för vissa människouppfattningar än för andra.

Ett etiskt problem

Men om man kan argumentera för en viss människosyn, och om människosynen kan påverkas genom sådan argumentation, när är det i så fall rätt att göra det? Detta etiska problem har inte fått den uppmärksamhet det

förtjänar. Vissa landsting har i broschyrer gått ut och försökt påverka personalens människosyn. Avsikten är naturligtvis den bästa. Men det kan kanske förefalla etiskt betänkligt att medvetet försöka förändra en persons eller en grups människosyn. Ändå sker detta ständigt, och ofta med goda skäl.

Hänsynen till läkarens eller den övriga vårdpersonalens integritet kan komma i konflikt med principen att vården är till för patientens bästa. Märker en vårdlärare att en elev behandlar patienterna som objekt eller kränkande på annat sätt, ingriper läraren med rätta. Men när bör ingripandet ske? Och hur skall detta motiveras? Från konsekvensetisk synpunkt är det inte svårt att motivera ingripandet. Om det har bättre konsekvenser för de berörda att ingripa än att inte ingripa, bör man göra det. Anger man sedan vad man menar med ”bättre konsekvenser”, kan denna handlingsregel få ett konkret och tydligt innehåll.

Men ingripandet kan också motiveras från andra etiska utgångspunkter. Antar man exempelvis att de berörda har vissa rättigheter, och ser man att dessa rättigheter kränks genom att patienter behandlas på ett visst sätt, är det etiskt motiverat att ingripa.

Ett framtidsscenario

Olika detaljer – ordval, gester, handlingssätt – kan visa vilken medveten eller omedveten människosyn man har. Ordval påverkar och påverkas av attityder, och attityder påverkar handlingar, i detta fall i första hand behandlingen av patienter.

Närheten till patienterna och det humanitära engagemanget kan döljas genom ett abstrakt och tekniskt språkbruk. När ekonomernas språkbruk börjar få allt större spridning inom vården och man talar om patienter som kunder, arbetskraften i vården som humankapital, när behandlingar inte betraktas som humanitära hjälpinsatser utan ses som kostnader, och det börjar handla om kamp om marknadsandelar kan detta markera ett skifte i synen på patienter.

Man kan kränka patienterna genom att t ex prata om dem i deras egen närvaro utan att bekymra sig om huruvida de förstår. Patienterna skall inte tvingas klä av sig inför andra. Men om vårdpersonalen inte drar för skynket, behöver det självfallet inte bero på illvilja och likgiltighet. Förekommer sådant vid enstaka tillfällen beror det förmodligen på brådska, slarv

och tanklöshet – men blir det rutin säger det mycket om människosynen på den aktuella kliniken eller avdelningen. Särskilt tydligt ser man nog vad människosynen betyder inom psykiatri och långvården. Hur kommer människosynen att påverkas av nya styrsystem inom vården (DRG, diagnosrelaterade grupper, kombinerade med köp/säljsystemet)? Av utvecklingen inom forskning och teknik i framtiden?

Risken för att nya styrsystem inom vården ökar kraven på effektivitet, minskar utrymmet för spontan omtanke, främjar slarv av det slag som nämndes ovan skall inte underskattas. Sjukvården riskerar att bli en vara på en marknad där olika företag slåss om marknadsandelar och konkurrerar om de mest köpstarka kunderna, inte en rättighet som alla har tillgång till i en välfärdsstat. För att driva verksamheten har det på många håll blivit nödvändigt att intensifiera arbetet på någon annan; interndebiteringarna inom vården har ökat dramatiskt, och de resurser som läggs på detta skulle också kunna komma patienterna tillgodo.

Detta är ett växande problem. Patienten blir en kostnad och en intäktsmöjlighet. Redan nu ser man att man på sina håll tar olika pris för exakt samma operation, beroende på varifrån patienterna kommer (regionpatient eller ej). Vad kommer detta att innebära? Kommer regionpatienterna att särbehandlas? Ingen vet, eftersom inga studier av detta är gjorda. Men de ständiga nedskärningarna i kombination med prissättningen ökar risken – liksom risken för att utrymmet för klinisk forskning skall minska, vilket kommer att drabba framtida patienter.

Anta att man i HUGO-projektets kölvatten får en kunskap om människans arvs massa som vi idag bara ofullständigt anar konturerna av. Kan gentekniken då komma att påverka vår människosyn, och i så fall på vilket sätt?

Nya kunskaper på detta område kan påverka vår människosyn på så vis att våra föreställningar om människans vilje- och handlingsfrihet undermineras. Åtminstone är det en del som fruktar det. Det skulle betyda att en deterministisk människoupfattning på nytt får vind i seglen. I så fall kommer arvets betydelse att framhävas på den sociala och kulturella miljöns bekostnad. Samtidigt skulle detta förutsätta en väldigt ingående och specifik kunskap om det mänskliga handlandets genetiska determinanter. Åtminstone en del genforskare jag har diskuterat med har ifrågasatt om vi någonsin kommer att få en sådan kunskap.

Riskerar gentekniken vidare att reducera människovärdet? Sådana farhågor förs ibland fram i den allmänna debatten och motiveras med att den nya kunskapen om arvsmassans betydelse kombinerad med möjligheten att gå in och manipulera den kan öka frestelsen att spela skapare, kan underminera toleransen för variationer och göra jakten på det perfekta livet mer lockande.

Men kan man ställa en diagnos på ett fyracellsembryo så får det ju ett slags identitet i den meningen att vi kan beskriva dess egenskaper på ett sätt som gör att det skiljer sig från andra fyracellsembryon. I den meningen får det ett slags av oss okänd identitet, och ett större värde (om det nu har ett värde att veta och kunna beskriva skillnaden mellan olika embryon).

Man kan tänka sig att utvecklingen kan gå i två riktningar: Det kan bli så att det mystiska och oätkomliga i människolivet minskar i takt med att våra kunskaper ökar (människan är inget annat än komplicerad genetisk information och kemiska processer). Samtidigt läggs en allt större ångest på våra axlar i samband med att vi vid fosterdiagnostik och motsvarande kan välja alltmer och därmed blir ansvariga. I allt mindre utsträckning kan vi hänvisa till Gud eller slumpen. Detta kan komma att påverka vår syn på utvecklingsstörda och personer med grava funktionsstörningar och minska toleransen för variationer. Men det kan också bli så att människovärdet flyttas allt längre nedåt, och DNA-spiralen kommer att omges av en hemlighetsfull vördnad. Här har vi livets källa, nyckeln till förståelsen av det mänskliga livet. För egen del vill jag inte utesluta någon av dessa möjligheter och tror att den andra möjliga utvecklingen är minst lika sannolik som den första. Det är ju teoretiskt och snart praktiskt möjligt att ha en "kopia" av sig själv i frysen, en cellodling av sig själv som embryo. Det tar naturligtvis emot att tänka att denna cellodling har människovärde. Men framtidens utveckling inom gentekniken kan underminera flera av våra invanda föreställningar.

Om inte bara apor utan också fiskar har en genetisk kod som i förbluffande hög grad liknar människans, kan ju detta slutligen bidra till att underminera den principiella skillnaden mellan människor, djur och växter som är ett påtagligt inslag i den judisk-kristna traditionen. Det är också principiellt möjligt att ta en gen från t ex en flundra och med genteknik placera in den i en tall; sådant har förekommit. Också detta kan bidra till att eliminera principiella skillnader mellan människor, djur och växter,

och motverka en människocentrerad (antropocentrisk) etik och främja en mer panteistisk världsbild.

Särbehandling kräver, om den skall kunna motiveras på ett etiskt godtagbart sätt, att man kan peka på etiskt relevanta skillnader. Kan man inte peka på sådana, är lika behandling det rimliga. Det viktiga är väl inte den genetiska likheten i och för sig – att så många av de genetiska byggstenarna liknar varandra hos människor och andra varelser – utan att dessa likheter i sin tur möjliggör andra likheter: närvaron av medvetande, förmåga att uppleva smärta och andra tillstånd osv.

Men hälso- och sjukvården påverkas inte bara av snabbt ökande kunskaper i genetik. Kan den ökade användningen av datorer i vårdmiljön påverka vår människosyn? Kan det bli så att människan förtingligas, dvs mer och mer kommer att behandlas och betraktas som en sinnrik och komplicerad maskin, samtidigt som datorn tillskrivs alltfler människoliknande drag: den sägs vara intelligent, den tänker och förstår, och man skyller på datorn som om den kunde ta några egna initiativ och alltså därmed vara ansvarig.

Medvetenhet om både möjligheter och risker är alltid viktig, och en bred debatt kring dessa farhågor och möjligheter tror jag alla tjänar på.

Litteratur

Hermerén, G Människosyn och terapi i psykiatrin, Nord Psykiat. Tidsskrift, 1975: 29: 293-313.

Hermerén, G Hur påverkar människosynen vården? Läkartidningen, 1988: 85; 3956-3960.

Jacobsson, N.-O. (ed) Människosyn och terapi. Nya perspektiv, Stockholm: Natur & Kultur 1974.

Jeffner, A. Att studera människosyn. En översiktlig problemanalys. Linköping: Tema T, rapport 21. 1989

Juul Jensen, U. Moraliskt ansvar och människosyn, Lund: Studentlitteratur 1985.

Lorenz, K. Aggression – det så kallade onda, Stockholm: Pan. 1974

Radhakrishnan, S. & Raju, P.T., red, *The Concept of Man*, London: Allen & Unwin, 2 uppl. 1966

Sjöström, B *Helhetsperspektiv och människosyn*, Lund: Studentlitteratur. 1990

Skinner, B. F. *Bortom frihet och värdighet*, Stockholm: Norstedts. 1973

Stenbäck, A. *Psykiatrins och sociologins människosyn*, Nord. Psykiat. Tidskrift. 1973: 27; 89-98.

Stevenson, L. *Sju teorier om människans natur*, Stockholm: Forum. 1990

Sylwan, P. *In på livet. Genteknik, livsforskning, samhälle*; Stockholm: Natur och Kultur 1994.

Uddenberg, N. *Ett djur bland alla andra? Biologin och människans uppfattning om sin plats i naturen*, Nora: Nya Doxa. 1993

En apa är ingen människa

Karin E. Larsson

Få tycks ana den stora betydelse som modern biologi kommer att få och har fått för synen på människan.

För mig, liksom gissningsvis för många andra svenskar, särskilt unga svenskar, är närheten och respekten för naturen grundläggande för mitt tänkande, för mitt handlande – och mitt liv. Det påverkar även mitt sätt att se på människan.

Det är här en av mina målsättningar att kunna visa på att en naturvetenskaplig, kanske ”grå” och ”tråkig” syn på människan och livet, kan vara en stabil grund för ett humanistiskt synsätt. Kunnighet om naturvetenskap, och då särskilt den moderna biologin, behöver inte automatiskt ge dystopier eller resultera i en socialdarwinistisk människosyn.

Jag vill poängtera att det är enbart löjligt att göra begreppen naturvetenskap, teknik och humaniora så väsensskilda som vi i dag gör dem. Eller snarare – det är livsfarligt att inte integrera begreppen i en helhetssyn. Om vi inte tar in alla aspekter av livet, kan de naturvetenskapliga dystopierna bli sannmardrömmar. Det längtar i varje fall inte jag efter.

Eftersom kunskap om genetik och ekologi tyvärr inte är allmängods, mer än i vulgärversioner, kommer jag att försöka förklara alla begrepp jag använder i den följande texten så grundligt som möjligt. Därav vissa utläggningar om saker som i förstone inte verkar ha ett dyft med människosyn att göra. Men det har det. Som vanligt hänger allt ihop i slutändan.

En apa är ingen människa

När man diskuterar människosyn kan det vara praktiskt att först fundera över vad en människa är.

Vad är det som är så särskilt med människor? Varför är hon unik? Hon bygger katedraler, hon har uppfunnit demokratin, hon vet hur man använder en bulldozer. Varför kan människan allt detta? Jo, hon har en ganska stor hjärna i förhållande till sin genomsnittliga kroppsvikt och hon har motsättbara fingrar. Tack vare människans stora hjärna kan hon hålla balansen och reglera sina kroppsrörelser så att hon kan hantera redskap. Det kan i och för sig shimpanser också göra, men människan blev lite duktigare och har lite större hjärna. Aporna stannade i skogen, människan började bruka jorden och bygga städer.

Är en apa en människa? Nej, en apa är ingen människa, även om vi är släkt. En apa kan inte para sig med en människa för att få befruktningssugliga barn. Det går inte eftersom människor och apor tillhör olika arter. Det betyder att det är alltför många arvsanlag (gener) som skiljer individerna åt, för att en lyckad cellsammansmältning ska kunna ske. Människan är unik därför att hon är människa. Det låter väl kanske inte vidare revolutionerande, men det har sina konsekvenser, vilket jag kommer till senare.

Men först något om Charles Darwin och hans tankar.

Charles Darwin och hans tankar

När Darwin lade fram sina teser om det naturliga urvalet 1859 och i november samma år publicerade boken "Om arternas uppkomst", mötte han mycket motstånd. "Hu, vilken karl som jämställer människan med apor och andra själlösa djur! Människan, Guds avbild, inte ett dugg mer än en apa! En allt igenom biologisk varelse!" Nej, så kunde det inte vara. Darwin måste ha fel.

Och visst hade Darwin fel i en hel del. Band annat visste han inte något om generna och om arvets mekanismer. Han anade att det fanns något i varje varelse som kan föras vidare genom generationerna, från förälder till barn, men han visste inte vad eller hur. Hur kunde man förklara att en dotter var lik sin mor? Hur kunde en rödhårig man få svarthåriga barn men rödhåriga barnbarn? Något måste det vara, det kände Darwin på sig.

Dessutom var Darwin i desperat behov av en förklaring av arvsmechanismen, för att på så sätt kunna befästa sina teorier om urvalet.

Munken Gregor Mendel upptäckte hur färg och form hos en ärtväxt ärvs ner genom de olika generationerna. Mamma ärta är rödblommig och pappa ärta är vitblommig, tillsammans får de skärblommig avkomma. Avkomman pollineras med varandras pollen och det blir en fjärdedel vita, en fjärdedel röda och resten rosa "blombarnbarn". Detta trolleri kartlades av Mendel. När hans upptäckter uppmärksammades kring sekelskiftet, lades också grunden för det som vi i dag kallar *genetik*, läran om arvsanlagen.

Efter det att den riktning, som brukar kallas neo-darwinism, uppkom på 1930-talet efter R A Fishers, J B S Haldanes och även W D Hamiltons upptäckter, jämkades de nya rönen ihop till det paradigm biologer liksom de flesta av oss andra arbetar efter, även om inte alla gör det lika medvetet som en biolog.

Det (neo)darwinistiska paradigmet i mycket korta drag

I korta drag går paradigmet ut på att de gener som är bäst anpassade till miljön överlever. Det betyder alltså inte att det finns några "supergener" som är bra i sig och andra som är undermåliga i sig. Det finns bara gener som passar bättre än andra in i en livssituation.

Mullvaden behöver inte gener för syn, eftersom den mestadels lever under marken, och har därför inga gener aktiverade för att utveckla ett synorgan, eftersom ett sådant skulle slösa onödig energi. Det är som att köpa ett klädesplagg som man aldrig använder – det är slöseri med tid och pengar och utrymme.

Havsörnen däremot behöver utmärkt syn, eftersom synskärpan ger den bättre förutsättningar för att leva vidare genom generationerna. Den havsörn som har bäst syn jagar bättre, finner mer mat, överlever alltså, fortplantar sig, kan ge sina ungar mer och bättre mat och kan på det sättet få starka barn som i sin tur kan fortplanta sig. En blind havsörn skulle ha svårt att finna mat och skulle antagligen svälta eller frysa ihjäl innan han/hon hittat någon lämplig partner att para sig med.

Så kan gener som är fördelaktiga i en viss miljö föras vidare generation efter generation.

Det är dessa idéer i korta drag som biologer arbetar efter, och de ligger till grund för en särskild människosyn som jag tycker mig se allt mer spridd, även bland icke-biologer.

Den förutsätter att människan, liksom alla andra organismer, fortfarande håller på att anpassa sig till sin omgivning. Detta betyder inte att det är så kallad socialdarwinism. Varför jag anser att socialdarwinisterna har en felaktig uppfattning kommer jag att ta upp senare. Men använder man vad vi kan kalla den "neodarwinistiska insikten" med kärlek och ett öppet hjärta, om man kombinerar den med humanism, så ligger den till grund för en mycket positiv människosyn. Den blir till en hyllning av livet.

De själviska genernas betydelse för synen på människan

Låt oss anta att vi alla är fordon som skjutsar gener (jfr Richard Dawkins "The Selfish Gene", 1976, ny upplaga 1989, finns på svenska). Generna kan då ses om ett slags liftare som liftar med levande varelser.

Låt oss också anta att det enda generna "vill" (de har så vitt någon vet ingen egen vilja, men vi kan använda ordet "vill" som en liknelse) är att förmera sig i allt fler kroppar, det vill säga att gå vidare till individens barn och barnbarn, och på det sättet leva vidare. Generna liftar vidare från generation till generation. När den levande kroppen blir äldre och löper risk att dö, parar den sig med en annan individ. På så sätt kan generna lifta vidare i det nya livet, i den nya kroppen (avkomman), även om föräldrakroppen dör. Ju fler unga kroppar den gamla kroppen kan producera, desto bättre är det för generna, eftersom då ökar sannolikheten för att åtminstone någon avkomma skall bli så gammal att den kan alstra nya kroppar. Det här liftandet förekommer även i andra variationer, till exempel i de cykler som parasiter lever vidare genom (till exempel mask-människa-mask etc.).

En logisk konsekvens av dessa två antaganden blir då att alla människor är lika mycket värda. Varje människa är ju då bara kropp. Kroppen blir en tillfällig genbärare. Kroppens uppgift blir att para sig så att genen kan föras vidare i nästa generation. Misslyckas kroppen med parningen kan man säga att genen gjort ett misslyckat drag (än en gång: generna gör inga medvetna val, men det är enklare att förklara processerna som om de gjorde det), att gensammansättningen gav en mindre parningsbenägen

kropp, men inte att kroppen var bra eller dålig. En misslyckad parning kan ju bero på så mycket, till exempel sjukdom och olyckor.

Det resulterar i en moralisk neutral syn på människan. Människan är bara. Eller bara och bara – det är helt fantastiskt att människan är, precis som att nyckelpigan är och rajgräset är och toffeldjuret är.

Ondska och godhet

Synsättet dömer inte människan som ond eller god. I och för sig skulle det rent teoretiskt kunna finnas gener för ondska och godhet. En vedertaget ”ond” person som Adolf Hitler skulle, om sådana gener funnits, ha haft en sällsynt elak mamma och pappa och fått små elaka barn om han fått några, oavsett allas individuella uppfostran och upplevelser. Den ”goda” Florence Nightingale skulle bara ha haft änglar i släkten, oavsett allas individuella uppfostran och upplevelser, om ondska-godhet hade gått i arv gen-vägen. Men i dag har vi inte kunnat hitta några sådana gener, varken i laboratoriet eller i vardagslivet.

Däremot kan vi människor anse vissa aktiviteter orsakade av genernas fortplantningssträvan som ”elaka”, till exempel när lejonet dödar en gnu för att lejonet ska bli mätt och orka föda upp sina små. En sådan tanke är ett felslut för det handlar ju om att överleva. En katt, som i ett trängt läge fräser och rispar till med en klo, är inte elak, utan vill visa att hon känner sig hotad och vill värna om sitt liv, som kan ge upphov till kattungar. Det är alltså inte ondska. Det är inte snällhet heller, nota bene, utan det *är* bara. Katten är varken ond eller god. Katten är katt. Katten *är*.

Människor, som begär onda eller goda handlingar, begär dem nästan uteslutande i ett socialt sammanhang. Skulle Florence Nightingale ha varit alldeles ensam utan en människa på Krim, hade ingen brytt sig om att hon var så in i mörket god. Hon hade bara varit. Samma sak med Adolf Hitler. Skulle han ha varit ensam i hela världen, skulle han inte ha haft någon att spela ut sin ondska mot. Han skulle bara ha varit.

Det här synsättet gör det ganska ointressant att tala om ondska eller godhet, eftersom dessa begrepp är mänskliga påfund. Vi är. Vi är liv. Liv kan inte vara ont eller gott, och eftersom vi alla är uttryck för liv, är vi varken onda eller goda. Jag vill gå så långt som att säga att ondska och godhet inte finns mer än i tankevärlden hos vissa människor. Snarare kan man säga att både Nightingale och Hitler är bra exempel på uttryck för den na-

turliga driften att attrahera det motsatta könet och därmed få möjlighet att befrukta eller bli befruktad vid fler tillfällen än andra. Hitler skaffade sig makt, mat, pengar, möjligheter och blev därmed en idealfar för en mor som vill ha många präktiga, lagom feta barn. Genom att utöka sitt imperium – revirstrider finns inom de flesta djurgrupper – blev han ännu mäktigare och ännu mer attraktiv. Makt är sextigt, som det heter. Nu vet jag inte om Hitler hade så värst många fler barn än andra, men hade han överlevt och vunnit kriget, skulle sannolikt kvinnorna stått i rad. Det är extra viktigt att verkligen vinna kriget. En man som kan erövra och behålla ett territorium har stor chans att kunna föda upp barnen fett och väl. En förlorare är inget att ha. Den ger magra och skrälliga barn som har svårt att hitta partners och kan därmed inte föra generna vidare. En vinnare är en vinnare på alla plan. Att Hitler gjorde saker som brukar betecknas som onda, anser jag kan bero på att Hitler inte tycks ha varit alltför intelligent och därför inte kunde få utlopp för sin drift på ett mer konstruktivt sätt än genom förstörelse. Hitler betedde sig oerhört okultiverat och primitivt.

Nightingale betedde sig också enligt ritningarna. Vad är lämpligare hos djur – som människan – med långa graviditeter och länge hemmavarande barn, än en person som kan ta hand om hur många människor som helst? En stark, rejäl, praktisk kvinna – en idealkvinna. Hon kan föda upp många barn och stannar säkert hos dem. Knappast är hon otrogen heller – i varje fall var hon alltid på plats vid de sjuka, trogen och ordentlig, och det skulle vara ganska sannolikt att hon betedde sig likadant i äktenskapet också (även om man aldrig kan vara säker). Om nu Nightingale inte fick så många barn själv, betyder det nog mer att hon valde att lyfta sig över driften. Hon tycks ha varit viljestark och medveten om sin tids fördomar mot professionellt verksamma kvinnor.

Sammanfattningsvis. Om man ser människan som ett genfordon blir hon alltså en moraliskt neutral varelse. Men hon föds inte som ett oskrivet blad. Hon föds med sina givna förutsättningar, men inte med ett fullständigt program som för all framtid bestämmer hur hon ska vara.

Socialdarwinisterna har missuppfattat det mesta

Jag nämnde något ovan om socialdarwinismen, darwinismens vulgärform. Socialdarwinisterna har missuppfattat uttrycket "the survival of the fittest". Det betyder på biologspråk inte "den starkares överlevnad" eller nå-

got sådant, utan helt enkelt ”den mest anpassades överlevnad”. Vi människor är ganska väl anpassade till att vara djurlivets allt-i-allon: vi äter det mesta, vi kan leva nästan överallt, vi får barn över hela året, vi är inte vidare extrema på något sätt. Vi är anpassade till den miljö där vi lever nu och kan därför fortplanta oss och överleva med framgång (så till den milda grad att vi har ett överbefolkningsproblem). Men än är vi inte perfekt anpassade till ett liv på två ben – det vet alla vi som har haft ryggskott och svullna fötter.

Om man skulle följa en socialdarwinistisk modell strikt, skulle alla som är defekta på något sätt dödas. Endast de perfekta människovarelserna skulle överleva och Den Perfekta Människan skulle utvecklas.

Men så kan det knappast vara. Vi återgår till uttrycket ”the survival of the fittest”, det vill säga att den överlever som är mest anpassningsbar till livssituationen vid det ögonblicket. Men tänk om livssituationen förändras? Då är inte den individ, som förr var så perfekt anpassad, lika lämpad längre. I stället blir kanske individ nummer 2, som förut var något mindre perfekt, nu den mest anpassade och framgångsrika individen.

Har man då decimerat den så kallade genetiska variationen genom mord på avvikande, är sannolikheten mycket liten att individer med anorlunda genuppsättning finns kvar, vilket gör risken för populationens totala kollaps överhängande.

Innan vi går vidare i resonemanget vill jag förklara begreppet genetisk variation. *Genetisk variation* betyder att de olika individernas genuppsättning varierar inom populationen. Variationen uppkommer genom mutationer, det vill säga nedärvbara genförändringar. Det är detta som anses ligga till grund till att evolutionen fungerar.

Skulle alla individers genuppsättningar vara identiska, skulle alla vara likadana, och då skulle det inte finnas några speciella egenskaper att välja bland. I populationer med låg genetisk variation är följaktligen alla individer mer genetiskt lika varandra än i populationer med hög genetisk variation. I samhällen med mycket inavel brukar den genetiska variationen vara lägre än i ett samhälle med stort urval av parningsvilliga individer från främmande populationer. Nu åter till resonemanget.

Det finns en intressant kartläggning av Sveriges bävrars genetiska variation, gjord av en grupp Uppsala-forskare med docent Hans Eliegren (SLU) i spetsen. Det var nämligen så att bävrarna i Sverige och Norge nästan var utrotade på 1940-talet. Det fanns bara några enstaka individer

kvar i Norge, och knappt någon i Sverige. Naturvårdare hämtade då över några norska bävrar till Sverige. Eftersom bävrarna inte tycks ha några samvetsbetänkligheter vad gäller syskonparning, och då förhållandena för de skandinaviska bävrarna samtidigt förbättrades, förökade sig dessa bävrar väldigt snabbt. I dag finns det mer än hundratusen bävrar i Sverige! Det forskarna upptäckte var att bävrarna i Sverige har nästan identiska arvsanlag. Vissa smärre variationer finns naturligtvis, men annars skulle man kunna säga att Sveriges bävrar egentligen är en enda bäverindivid kopierad hundratusen gånger!

Varje god socialdarwinist eller rashygienist borde ha vrålat av glädje inför dessa forskarrön. Detta skulle kunna vara beviset för att det går att låta endast de starkare överleva, och för en ren ras (art)! Men den kloke humanisten och neo-darwinisten inser naturligtvis att det i stället betyder att bävrarna är illa ute: förändras Sveriges natur åt ett för bävrarna ofördelaktigt håll, kommer de alla att dö ut. Den genetiska variationen, som fungerar som en buffert mot förändringar, är utslagen. Bäverundersökningen är ett fint exempel på att alla individer behövs här i världen: djur A är lika mycket värd som djur B, människa A som människa B. Vi behöver varandra för att vi är vi, och om inte annat, för att vi har vår unika genupsättning. Mina gener är inte riktigt dina gener, och det är vår styrka.

Man skulle kunna fundera vidare och tänka sig att individer med så stor genetisk variation som möjlig är värda mer än de med liten variation. Fast en individ kan inte variera hur mycket som helst, för om en individs genupsättning skiljer sig allt för mycket från en annans, så försvåras och kanske till och med omöjliggörs en lyckad befruktning, som nämndes i början. På så sätt hålls variationen i schack: för liten variation är inte värdefullt eftersom populationen blir känslig för omvärldsförändringar. För stor variation är sällan värdefullt eftersom det försvårar möjligheten till lyckad befruktning. Det är när variationen mellan populationer är så stor så att framgångsrik fortplantning hindras som man brukar mena att en ny art uppstått.

Det goda samhället?

Rent strikt finns det inga defekta gener, utan bara ett samhälle som är mer eller mindre bra på att acceptera variationer och olikheter. En närsynt och astigmatisk havsörn har liten förmåga att finna bytesdjur och skulle därför

svälta ihjäl och inte kunna fortplanta sina närsynthetsgener i havsörns-samhället. Inte för att genen i sig var dålig – den var ju bra på att ge närsynthet! –, men för att den motverkar en av de allra viktigaste egenskaper en havsörn måste ha: en utmärkt syn. Men en närsynt och astigmatisk Karin E Larsson har ändå ett värde i människosamhället, främst därför att en god syn inte är det främsta kriteriet för överlevnads- och reproduktionsframgångar hos människan.

Jag kan ju en del andra trevliga grejer, trots att jag famlar i en dimmig värld utan glasögon. Dessutom har ju människan kunnat uppfinna glasögonen och kontaktlinserna, som kommer väl till pass i min situation. Detta tycks också vara en av de saker som skiljer människan från de andra djuren: vi kan med hjälp av våra tummar och vår hjärna kringgå de problem mindre välanpassade gener ger oss. En halvblind havsörn ligger illa till, en halvblind Karin kan leva vidare. Pluspoäng för människosamhället, eller hur?

Det bör tilläggas att det givetvis förekommer fel när DNA-molekylen ska avläsas, när den ska som man säger replikeras (bli fler), när cellerna delas, när... ja, det finns otaliga tillfällen då det kan förekomma brott på DNA-molekylen och kromosomerna, men i de allra flesta fall lagas de med hjälp av bland annat enzymer som verkar som klister.

Generna – ett fängelse för individen?

Nå, men är inte generna ett fängelse för individen? Bestämmer inte generna vad vi ska göra med våra liv? Finns det gener som bestämmer över individens sexualitet?

Finns det gener för dumma och gener för nobelpristagare? Nja. Genforskning är knappast någon astrologi, även om det kan tyckas så ibland. Generna spår inte. Generna dömer dig inte. Generna anger inte vad du ska göra med ditt liv, utan vad du *kan* göra.

Alltså – människan har stor valfrihet, men hon har en genetisk bakgrund som bestämmer och i viss mån begränsar den rent fysiskt. Det är svårt för mig som rakhårig blondin att utan stora problem få ett utseende som en lockig negress, men däremot begränsar inte våra gener mina och negressens tankar, vår vilja eller värde.

Samhället det neodarwinistiska synsättet skapar

Vilket samhälle skapas av människor som mer eller mindre medvetet har det neodarwinistiska förhållningssättets människosyn? Spelar synsättet någon roll?

O ja! Även om de flesta miljöpartister, miljöchefer, miljöaktivister, bra miljövalare, komposterare, gröna vågare och andra ”gröna samhällsmo-
dernister” inte har den teoretiska grunden klar för sig, är de djupt påver-
kade av den. I en undersökning har unga människor tillfrågats om de
tycker att människan är överlägsen djuren, och en majoritet lär ha sagt nej.
Människan var enligt dem likvärdig med djuren. Ett sådant tänkande in-
verkar både på vårt sätt att värdera en människa och vår syn på människan.
Människan är inte något mer än en biologisk varelse. Men frågar man
samma personer om människan är en kulturbärare, skulle de med allra
största sannolikhet svara ja. Människan är hundra procent biologisk var-
else och människan är hundra procent kulturell varelse.

”Det går inte!” utropar den matematiskt kunnige. ”Då är varje män-
niska två gånger sig själv”. Och det är just vad hon är. Människan är
hundra procent gener och geninducerat material, alltså en biologisk var-
else. Hennes gener ser till att hon får sin säregna kroppsbyggnad, med vil-
ken hon kan skapa det vi kallar kultur. Biologin är en förutsättning för
kultur, och det är först när vi på allvar bryr oss om vår biologi som vi kan
få en rättfärdig, till våra hjärtan sann, hållbar kultur. Det är det miljöen-
tusiasterna anar. Det är först när alla människor förstår hur viktig biologin
är för vår överlevnad som vi kan vara stolta över vår litteratur, vår arkitek-
tur, vårt jordbruk, vår bildkonst, vår musik – vår kultur.

Egentligen är det absurt att inte alla i dag till fullo förstår biologins
storhet, eftersom biologin är läran om livet. Men det är nog tyvärr sant att
det är så.

Vi kan lära av historien för att skapa vår framtid

Varför måste vi förstå biologin för att få denna sanna, rättfärdiga, hållbara
kultur?

En av anledningarna till att romarriket föll var att romarna drabbades
av blyförgiftning från vattenledningarna som ledde in i staden Rom. Vat-
tenledningarna innehöll bly. Människorna drack vattnet, som förde med
sig små mängder bly, och blev långsamt förgiftade.

En av anledningarna till att den grekiska antika kulturen minskade i betydelse var att jorden förstördes genom att getter och får kalbetade de hellenska skogarna. Jorden blåste bort, och den förr lättodlade marken dog.

Både romarriket och det antika Grekland var kända för sina högstående kulturer. Än i dag beundrar vi antika konstföremål på museerna och vi går på teater och ser pjäser som "Oidipus". Odysseus, Lysistrate och Zeus är levande figurer för de flesta av oss. Grekland och Rom var stora kulturer.

Men de föll. Det föll bland annat för att de glömde naturen. De glömde att värdera livet lika högt i alla dess former. Antagligen var de omedvetna om detta. Kejsares makt och trigonometriska problem blev viktigare än samlevnaden med naturen. De menade att människan stod över naturen. Naturen var människans slav.

Vi som lever nu måste förstå att insikten i biologin, den moderna biologin, är nödvändig för att få en hållbar kultur. Det är, hur konstigt det än låter, viktigt, livsviktigt, att vi diskuterar den nya gentekniken samtidigt som vi diskuterar begrepp som fri vilja, människosyn, mänskliga rättigheter, etik och demokrati. Vi människor har genom evolutionen erhållit en stor hjärna, vi är klyftiga – därför är det vår moraliska plikt att leva i samklang med naturen. Har vi inte respekt för livet, hur kan vi då någonsin anse oss som högre stående? Då är vi bara kräk.

HUGO kommer att ha betydelse för synen på människan

Just nu pågår ett projekt som heter HUGO. Det betyder *Human Genome Organization*. Organisationen uppdrag är att kartlägga varenda mänsklig gen, eller rättare sagt haspar. DNA-molekylen består av ett band av haspar. DNA betyder deoxyribonukleotidsyra och är uppbyggd av något som brukar liknas vid stegpinnar i en lång lång stege, DNA-stegen. Varje "stegpinne" består två nukleotider som håller varandra "hand i hand". Handslaget, stegpinnen, eller vilken liknelse vi nu tycker passar bäst, utgör ett haspar. Nukleotiden är uppbyggd av en kvävebasgrupp, en sockergrupp och en fosforylgrupp. Kvävebasen måste hitta en annan passande kvävebas för att kunna skaka hand och bilda en stegpinne. Det är stegpinnarna, hasparen, som bygger upp de egenskapsinducerande, kodande enheter som vi kallar gener. (En bra förklaring på detta och introduktion till den

genetiska vetenskapen är den lättlästa boken "Genetiken i bild & bubb-
lor", Bokskogen, 1986).

HUGO har ett hästjobb att göra eftersom det finns ungefär 3 miljarder baspar (per mänsklig cell!). Eftersom varje gen är i genomsnitt 2000 baspar har vi ungefär en miljon gener, varav maximalt 100 000 anses egen-
skapskodande. Resten är ett slags skräp från tidigare evolutionära stadier,
tros det. Generna ligger fördelade på 23 kromosompar.

HUGO har blivit en symbol för vetenskapens framsteg. Snart känner vi varandras bokstav i den instruktionsbok som våra arvsanlag är! Är inte det otroligt? Vi kommer att kunna spåra sjukdomar och abnormiteter ända ner på embryonivå, och på det sättet lindra människors lidande.

Men samtidigt skapar dessa insikter nya problem, som ny teknik brukar göra innan vi lärt oss att förhålla oss till den på ett bra sätt. När basparinventeringen är klar, vet vi lika mycket som Gud om hur människans "instruktionsbok" ser ut. Vi vet kanske inte riktigt hur "boken" ska läsas, men vi kan se "texten". Det krävs mycket hög moral av människorna att inte börja fingra allt för mycket på "instruktionsboken", byta ut "bokstäver" och "sidor" som behagar oss mindre, till sådana som passar bättre in i samhället.

Redan i dag kan vi genom fosterdiagnostiken bestämma om vi vill att ett skadat barn ska få födas eller aborteras. Det är stora frågor som kräver hög moral och innebär en test av våra respektive människosyner.

Socialdarwinisten skulle antagligen bli ganska klåfingrig. Vi skulle kunna konstruera en supermänniska med de mest åtråvärda egenskaper en människa kan ha. Vi skulle kunna låta denna supermänniska styra världen, eftersom hon är så perfekt. Men gissningsvis skulle inte vårt samhälle bli så mycket bättre för det, eftersom variationen saknades. Variation, både kulturell och genetisk, är grundläggande för ett hållbart samhälle. Vår supermänniska, vårt frankensteinmonster, skulle försöka maximera sina geners vinning – precis som allt annat liv – och eftersom hennes motstånd (det vill säga de individer som är annorlunda) eliminerats av oss klåfingriga, skulle hon kunna fortsätta utan begränsningar från människohåll. Hon skulle få allt fler avkommor. Fast bara till en viss gräns. Det finns alltid en naturlig begränsande faktor för alla populationer, vare sig det gäller havsörnar eller supermänniskor. En tänkbar begränsande faktor för supermänniskan kan vara att syret i atmosfären tar slut, eller helt enkelt – utrymmet på jorden. Hon skulle inte få plats, och till slut skulle po-

pulationen krascha. Efter ytterligare generationer (med tillhörande naturliga mutationer) skulle variation återigen börja uppkomma i supermänniskopopulationen och motståndet skulle öka och begränsa en andra befolkningsexplosion.

Vi skapar vår egen historia

Det är utomordentligt viktigt att vi alla diskuterar den nya biologin, eftersom den utvecklas så oerhört snabbt.

Förstår du hur snabbt den moderna biologin utvecklas om jag säger att genetiska institutionen var tvungen att byta ut de tusensidiga kursböckerna varannan, var tredje termin när jag läste genetik, eftersom böckerna blivit totalt föråldrade under året som gått? Det som var stort alldeles nyss, är så oerhört passé nu. Och forskningsresultaten påverkar oss alla, människor, djur, växter, svampar och encelliga organismer.

Det finns många som är rädda för den snabba utvecklingen, men jag är inte rädd. Jag tycker att det tvärtom är väldigt roligt. Det ger mig samma hisnande känsla som att åka loopen.

Det pratas så mycket om att vi lever i ett historiskt viktigt skede, och då menar man Sovjetunionens fall och Berlinmurens rivning 1989. Men på laboratorierna skapas historia varje dag, och det uppmärksammas inte särskilt mycket. Fast alla vi som gillar att åka loopen, vet att man måste ta en paus lite då och då för att få tillbaka känslan för balans. Det är därför oerhört viktigt att filosoferna tränger in i laboratorierna och lär sig förstå. Det som sker i laboratorierna och i ekologernas-genetikernas datorers simuleringsprogram har en oerhörd betydelse för vår syn på människan.

Framtidens barn frågar inte: "Hur är människan? Vad är en människa?" Hon frågar: "Vilken sorts människa vill vi ha? Hur ska människan respektera livet på bästa sätt?" Och det är en milsvid skillnad.

Litteratur

Dawkins, Richard. Den själviska genen: /en sociobiologisk studie/.- 2., bearb. och utvidgade uppl. – Stockholm: Prisma, 1992

Gonick, Larry, Wheelis, Mark. Genetiken i bild & bubblor. Göteborg: Bokskogen, 1986

Människan som person och som aktör

Erwin Bischofberger

Människor som framträder på etikens dialogtorg, på politikens arenor och i företagens styrelserum har de senaste årtiondena alltmer kommit att betraktas som aktörer. Kulturarbetare, idrottare, affärsfolk, forskare och vårdpersonal framstår först och främst som verksamma och nyttiga människor. Det är i den egenskapen som de agerar, agiterar och argumenterar, formulerar målen för politisk och ekonomisk verksamhet, lägger upp strategier för sitt handlande, fattar beslut och utför dem. De mest omtalade aktörerna finner man nuförtiden förmodligen bland dem som styr eller styrs av marknadskrafterna.

I den västerländska humanistiska traditionen har människan alltid framstått som aktör. Som termen antyder skall en aktör agera, omsätta tankar, avsikter och strävanden i verksamhet. Människan skall inte enbart reflektera över utan ingripa i verklighetens gång. Hon skall inte enbart betrakta utan även förändra världen. Stora visionärer och mystiker såsom Platon och Paulus, Birgitta av Vadstena och Teresa av Avila var, och strävade efter att vara, kraftfulla aktörer.

Det finns emellertid en aspekt på människan som oftast saknas eller rentav har uteslutits i dagens diskussion om människosynen. Denna bortglömda aspekt har under många faser av västerlandets idé- och kulturtradition stått främst när filosofer och teologer bemödade sig om att beskriva människans väsen, nämligen att hon först och främst är person, och att hon först därefter också är, och bör vara, aktör. Person är hon alltid, aktör är hon ibland, gärna ofta. Egenskaper som beskriver en aktörs profil finns inte alltid med hos personen. En aktör skall för att kunna spela sin roll för-

foga över självbestämmande, måste ha insikt och kunna göra en insats. Aktörer är alltid personer, men personer fungerar inte alltid som aktörer. En människa kan bli utblottad på sina funktioner, hon kan vara handlingsförlamad, reduceras till sin blotta existens och ändå förbli person.

Avsikt och målsättning

De båda nämnda sidorna av människosynen berör två frågor som människor sedan urminnes tider har ställt. Den första frågan är vem är jag? Den andra frågan är vad skall jag göra respektive hur skall jag handla? De båda frågorna hör ihop. Det är därför som det är min avsikt att här föra samman aktörsaspekten med personaspekten eftersom bådadera hör hemma i den människosyn som har vuxit fram ur västerlandets reflektioner om människans väsen.

Denna dubbla aspekt av människosynen finner vi både hos de gamla grekerna och i den judisk-kristna traditionen och den löper som en röd tråd genom västerlandets brokiga tankeväv. Att belysa dessa båda aspekter av människosynen är givetvis endast ett perspektiv. Det finns fler, exempelvis att betrakta och beskriva människan som biologisk, kulturell, samhällsbyggande och andlig varelse, eller som en varelse i samspel med den yttre miljön. Det perspektiv jag har valt är alltså inte exklusivt utan ingår i ett större sammanhang.

Synen på människan som person och som aktör har under historiens gång inte alltid varit välbalanserad. Ibland råder det rivalitet mellan dem, och den ena hotas slås ut av den andra. Man kan tala om en människosynens dialektik som innebär ett spänningsförhållande mellan människan som person och som aktör.

Det torde inte råda något tvivel om att aktörsaspekten dominerar över personaspekten i dagens människosyn. Denna dominans är knappast oproblematiske. Man finner idag en oro över att det mest spännande – och avgörande – hos människan tycks vara det hon gör och inte det hon är. Hon tycks i allt högre grad få sitt värde av vad hon presterar och inte av att hon finns till. Samtidigt hör det till de tragiska dragen i den bild som speglar dagens människa att det hon håller på med inte längre tycks stå i samklang med det hon är. Aktörens övertag över personen framkallar inte sällan häftiga reaktioner i form av en inre upprördhet, ibland ett trotsigt uppror, från personens sida. Hos en rad av vår tids svenska författare, ex-

empelvis Tomas Tranströmer eller Kjell Espmark (så olika de än är), har jag funnit en kraftfull revolt mot den utifrånstyrda, rotlösa och upplösta människan. Människan som aktör förlorar fotfästet i tillvaron eftersom hon lever skild från sig själv, från sin identitet som person. Frågan uppstår då vad och hur hon är som person i förhållande till det hon kan och skall göra som aktör.

Jag misstänker att det är relativt lätt att fatta vad det innebär att vara aktör eftersom vår tid är mer förtrogen med "görat". Personbegreppets innebörd däremot kan framstå som ogripbart och dunkelt eftersom vi i handlandets tidevarv känner oss främmande inför "varat". Det märkliga är att termerna person och aktör båda har sina rötter i den klassiska kulturen och är till sin innebörd (om än inte etymologiskt) släkt med varandra. Aktören leder nämligen tankarna till någon som framträder på en scen och spelar teater. En "aktör" har ursprungligen varit skådespelare, en association som även "person" väcker. I den antika världen betecknade nämligen termen "person" en ansiktsmask som gav aktören-skådespelaren en bestämd roll. Det latinska substantivet *persona* hänger ihop med verbet *personare* som betyder genljuda: genom ansiktsmasken ljuder aktörens roll och identitet.

Personen som dynamisk drivkraft

Under historiens lopp har personbegreppet förändrats innehållsmässigt. Teologer och filosofer såsom Tertullianus (ca 160–220), Augustinus (354–430), Boëthius (480–524) och framför allt Thomas av Aquino (1225–1274) har använt sig av termen för att beteckna och i någon mån fånga in det undflyende och gåtfulla hos människan. I den västerländska traditionen som dessa teologer och filosofer hörde hemma i och var med om att skapa är personen ett *ontologiskt begrepp* som betecknar själva grunden till alla andra aspekter på människosynen (det grekiska *to ón* betyder "det som är"). Personen växer och vidgar sitt medvetande som foster och barn, kommunicerar som dialogpartner, mediterar som mystiker, tar ansvar och handlar som aktör. Det som ligger till grund för alla dessa livsyttningar har fått beteckningen person. Thomas av Aquino säger att allt hos människan subsisterar (bottnar) i personen. Såsom trädet är förankrat med rötterna i marken, och bygget i fundamentet.

När filosoferna säger att personbegreppet utgör grunden för människans alla manifestationer av liv menar de också, att personen är begåvad med en aktiv och stundtals otålig expansiv drivkraft. I en eller annan form vill personen förverkliga sig själv som aktör som frigör den dynamiska potentialen av inre energier och i möjligaste mån möta utmaningarna från sin yttre miljö. Personen som *är* vill komma till uttryck i aktören som *handlar*. Personen härbärgerar möjligheter som genom konkret verksamhet kan förvandlas till yttre verklighet. En sjuksköterska är förmodligen inte nöjd med att enbart hysa känslor av empati, hon vill i handling föra över sin förmåga till inlevelse genom sin insats för patienten. Medan alltså personbegreppet är ontologiskt och utgör grunden för människans väsen är aktörsbegreppet av moralisk natur. Men personen har redan från början, genom sina inre avsikter och drivkrafter, en moralisk inriktning.

När jag tar till historien för att söka efter en hållbar människosyn och för att reda ut begreppen gör jag det för att råda bot på den endimensionella människosyn som jag ofta möter idag. Det gångna skall öppna, och inte blockera, vägen till vissa delar av en människosyn som har trängts ut i marginalen. En medeltida mästare vid namn Eckhart har kanske klarare och djupare än de flesta formulerat förhållandet mellan person och aktör genom att skilja mellan varat och görat – och genom att sammanföra de två grundläggande aspekterna för mänsklig existens.

Inspiration från medeltiden

I sina Undervisande Tal säger Mäster Eckhart (1260–1327), att människan inte kan vara hel i det hon gör, om hon inte är hel i det hon är. Det är därför som människorna inte borde tänka så mycket på vad de skulle göra, de borde mera tänka på vad de skulle vara. På sitt mästerliga sätt sammanfattar Eckhart sin tids syn på sambandet mellan människan som person och som aktör. Endast den person som är god till sitt väsen kan i längden fungera som god aktör och därigenom handla rätt.

Genom att förankra personens handling i hennes väsen följer Eckhart ett axiom, en grundläggande sats, som satte sin prägel på medeltidens synsätt och livsstil. Den korthuggna latinska satsen lyder *Agere sequitur esse* – görat följer varat. Det man gör skall bygga på det man är. Axiomet innebär att människan i sitt handlande (*agere*) måste rätta sig efter verkligheten (*esse*). Att svika en medmänniska eller medvetet föra henne bakom ljuset

innebär att förvanska verkligheten. Den främste uttolkaren av axiomet var Thomas av Aquino. Det är också där, i människans vara och väsen, i personens kärna, som dygden är förankrad. Och det är dygden som skall stimulera till handling.

I anslutning till sina gamla grekiska läromästare, särskilt Aristoteles (384–322 f Kr), ansåg Thomas att dygden (grekiska *arete*, latin *virtus*, engelska *virtue*) är grundläggande för en människas disposition (*habitus*) och förmåga till moraliskt handlande. Dygdeläran är själva hjärtpunkten i Aristoteles etik. Även om han inte kände till och därför inte kunde använda sig av personbegreppet så har enligt honom dygden faktiskt sina rötter i människan som person och skall styra henne som aktör. Hon skall nämligen handla i enlighet med sitt eget väsen som är målinriktat och där dygderna hjälper henne att uppnå sitt mål.

Kärnan i Aristoteles etik

Enligt Aristoteles är alltså dygd en genom övning förvärvad färdighet, en disposition som inte är medfödd men formar karaktären hos en person. Denna disposition gör det möjligt för en person att sträva efter och närma sig sitt specifikt mänskliga mål (*telos*). Detta mänskliga mål – ett mål som skall vara i harmoni med hennes väsen – är det goda livet (på grekiska *eudaimonia* som innebär lycka eller välgång).

För Aristoteles är det inte avgörande, på vilket sätt en människa konkretiserar det goda livet: om hon gör det som fiskare eller filosof, som bågskytt eller bonde. Däremot är det avgörande att det goda livet inte kan förverkligas utan dygd. För en av Aristoteles inspirerad människosyn är det otänkbart och obegripligt att man skulle kunna uppnå ett gott liv utan att utöva dygderna. I Euderniska etiken skriver han att ”dygden är orsaken till det medvetna valet av det riktiga målet”. Det goda livet förutsätter den goda människan. Dygderna är människans förmåga att gestalta sin tillvaro i enlighet med sina föreställningar om ett gott liv. Det är en förmåga som hör hemma i henne som person och skall brukas av henne som aktör.

Någon kanske invänder att personbegreppet och dygdeläran speglar en klart individualistisk människosyn. Den smarte eller starke aktören i vår tid motsvaras av Aristoteles dygdiga person som klarar sig bäst. Detta får gärna ske på bekostnad av den mindre dygdige. Och samhället blir en arena där var och en söker förverkliga sin egen självvalda föreställning om

det goda livet. Mot en sådan individualism (som utvecklats nära två tusen år senare) framhåller Aristoteles att det hör till människans väsen att forma en politisk gemenskap. Människan får inte använda sig av sina förmågor endast för egen del. Hon hör som person hemma i samhället (på grekiska polis) och har därför som aktör ansvar för samhället som helhet. Samhällets mål är att som en fri gemenskap sträva efter det goda livet. Det är uppenbart att dygder som mod eller hederlighet befrämjar detta mål. Etik och politik hör ihop. De gamla grekerna var till sitt väsen och i sitt handlande starkt samhällsorienterade. Det innebär också att praxis inte får vara skild från, utan skall vara en nödvändig följd av reflektion och teori.

Aktörsmodellens dominans

Efter den antika dygdetiken – som speglas i både medeltidens och renässansens människosyn – har diskussionerna om dygderna (liksom den om personen) alltmer hamnat i skymundan. Sedan upplysningstiden och det nya vetenskapliga synsättets genombrott och dominans har moralfilosoferna – det vill säga de som har befattat sig med normativ etik – först och främst funderat över vilka etiska principer (riktlinjer), normer (regler) och handlingskonsekvenser som bör styra människans handlande.

Både Aristoteles och Thomas av Aquinos intresse för dygderna som väsentliga drag i människosynen och som moralens drivfjädrar tycktes stå i vägen, när man sökte lösa den moderna tidens etiska konflikter. Handlingsnormer och -konsekvenser har en mer objektiv innebörd. Det innebär att man kan pröva principernas hållbarhet och till en viss grad även beräkna konsekvenserna av att exempelvis ta en viss teknologi i bruk. Principer, normer och konsekvenser är mer än dygderna jämförbara och tillgängliga för filosofisk analys.

När dygderna försvann förändrades det etiska scenariot avsevärt. Det såg ut som om moralen hade förlorat sin själ. Vad hjälper riktlinjer och regler när en människa inte är motiverad att sträva efter det goda och handla rätt? Man har med rätta lyft fram aktörsmodellen men samtidigt låtit personmodellen falla i glömska. Det är som om den ovan nämnda dialektiken i människosynen hade fått slagsida. Visserligen har även i vår tid en personorienterad etik varit levande i både den franska (Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier) och den tyska (Martin Buber, Er-

ich Fromm, Karl Rahner) kulturkretsen. Personalismen har emellertid haft svårt att vinna terräng i den anglosaxiska världen där man finner de mest vitala avsnitten av den vetenskapliga, i synnerhet den biologiska, forskningsfronten.

Liksom personen så har även dygden kommit i skymundan i den svenska diskussionen om människans väsen och hennes moral. Och på samma sätt som människan i egenskap av aktör har spelat en framträdande roll på den etiska scenen så har principer och regler ingått i aktörsmodellen som en ofta använd konfliktlösningsmetod. Den modellen innebär att man i analysen av en konflikt identifierar de inblandade aktörernas intressen, avväger dessa mot varandra för att sedan finna en lösning med hjälp av allmänt vedertagna etiska riktmärken såsom autonomi-, godhets- och rättvisepincipen.

Personbegreppet är inte aktörsmodellens fiende. Den har sina stora fördelar och förtjänster. Den har hjälpt många att tydliggöra en konflikt och finna en lösning på den. Men frågan återstår hur insikten om etiska principer och regler kan väcka en människas inre energier och motivera henne till handling. Aristoteles och hans moderna uttolkare såsom Alasdair MacIntyre eller Nancy Sherman hävdar med rätta att dygderna är handlingsinriktade karaktärsanlag. Det är moralens existentiella drivkrafter som länkar samman människan som person och som aktör. Aktörsmodellen bör därför kompletteras med en personmodell där dygderna spelar en avgörande roll.

Personmodellens återkomst

Revolten mot en enbart principinriktad etik kom för ett dussin år sedan. Den inleddes av Alasdair MacIntyre som är en av USA:s ledande filosofer. Sedan han år 1981 hade gett ut sitt banbrytande verk *After Virtue* kom en strid ström av skrifter som behandlade samma ämne. I sin nyligen publicerade översiktsartikel *The Return of Virtue* åskådliggör William C Spohn otillräckligheten i en etik där enbart riktlinjer och regler, plikter och påbud väntas påverka människans handlande.

Ett utslag av denna bristfällighet är principernas oförmåga att ge vägledning när komplicerade beslut måste fattas. Principerna har ofta inte kunnat klara den uppgift man tilldelat dem. Hur skall man exempelvis låta bli att lösa en till synes olösbar konflikt med våld? Hur skall man avväga

naturens egenvärde mot dess bruksvärde? Var går gränserna för användningen av genteknologiska metoder på levande organismer? När förvandlas välbehövliga ingrepp i patienters liv och hälsa till övergrepp mot dem? Vilka medicinska insatser skall prioriteras i ett samhälle där växande vårdbehov ställs mot krympande tillgångar?

Det är inte minst frustrationen över de etiska principernas oförmåga inför en person som inte är motiverad att handla efter dem som har lett till revolten. Vad hjälper noggranna kalkyler om hur mycket vi tunnar ut ozonskiktet, om hur många arter vi utrotar dagligen, om hur mycket vi smutsar ner oceanerna, när ingen eller bara några få eldsjälur bryr sig om det? När de etiska principerna om vårt ansvar för kommande generationers livsbetingelser och för arternas mångfald dör bort i tomma intet? När den moraliska energi som ansträngningen kostar är så svår att mobilisera? Kan dygderna hjälpa vidare när principerna inte längre räcker till? Förmår en existentiellt involverad människa mer än en kunnig konsult?

Här kan givetvis en mängd protester hopa sig. Invändningen att mina föreställningar om hur man kan och skall bemöta moraliska utmaningar i vår tid kan kanske låta något moraliserande. Det finns emellertid ett annat, och förmodligen större, problem som skymtar när man ifrågasätter principernas slagkraft och framhåller dygdernas förmåga. Är den person som inte är utrustad med dygder lika omedveten och handfallen som den som aldrig har hört talas om normer och principer?

Här dyker den för vårt ämne avgörande frågan upp, om dygder kan bli föremål för inläring. Aristoteles svarar ja på den frågan. Både föräldrarnas fostran av sina barn och vänskapen utgör en adekvat miljö och grund för framväxten av dygderna. Man kan lära sig och "ta till sig" dygderna i familjen och vänskapskretsen. Där finns de primära levande förebilder och de handlingsmönster som förmår påverka. Men inte bara där. Det är ett samhälles plikt att med hjälp av sina institutionella instrument, exempelvis skola och vård, dana karaktären och förmedla förmågan att utöva dygderna.

Aristoteles var alltså medveten om att dygden kräver en social kontext för att kunna slå rot hos en människa. Det är sannolikt att vår egen tid måste komplettera det sociala sammanhanget för inläring av dygderna. Den primära och naturliga miljön är som sagt kärnfamiljen som emellertid måste vidgas till att omfatta arbetslag och sjukvårdsteam, skolklasser och forskarlag. En levande ideell gemenskap (en idrottsklubb eller en för-

samling, freds- och miljörelser osv.) kan skapa utmärkta tillfällen för inlärning som leder till och bekräftar en i den personliga övertygelsen rotad moral. Min erfarenhet säger mig att det aldrig är för sent att påbörja en ibland onekligen besvärlig process av moralisk skolning.

Dygdernas innebörd

Det är dags att efter en historisk återblick något mer systematiskt få grepp om person- och dygdebegreppet. Vad är det då som döljer sig bakom den fadda och kraftlösa termen dygd? Spohn säger att *virtues are skills of character*; dygder är moraliska egenskaper hos en person, exempelvis mod, pålitlighet, sanningsenlighet, trofasthet, uthållighet. Dessa egenskaper disponerar eller bereder människan att orientera sitt handlande mot goda mål, exempelvis att befrämja gemenskapens (familjens, vänkretsens, församlingens, samhällets osv) bästa, värna om miljön, förvärva kunskap, utföra ett arbete respektive utöva ett yrke, söka försoning, skapa fred. Denna målinriktning ger en människas handlande profil och sammanhang. Dygdebegreppets innebörd tycks vara mera robust än vad termen i förstone låter påskina. Spohns uppfattning om dygderna är en inskränkning av den innebörd som Aristoteles lägger i dygdebegreppet. Filosofen skiljer nämligen mellan de intellektuella dygderna och karaktärsdygderna. Det är dessa senare moraliska dygder som det här är frågan om. När man då med den inskränkningen försöker att precisera begreppet innebär det hos olika anhängare till en dygdetik följande gemensamma drag:

- Dygdetiken tar först och främst sikte på den mänskliga personens grundattityder och karaktär. Extrema attityder skall man undvika: dumdristighet skjuter över målet, feghet skjuter under målet, bara mod når målet. Slösaktighet ger för mycket, snålhet för lite, generositet är dygden i mitten mellan de extrema attityderna.
- Dygden går längre än krav och regler. Pliktetiken säger att man bör göra gott mot en behövande människa. Men välviljans dygd (*the virtue of benevolence*) går längre än godhetsplikten (*the duty of beneficence*). En av de centrala dygderna i Aristoteles dygdetik är storsinnet (*megalopsychia*) som sträcker sig utöver vad rättvisan kräver. En svårt lidande cancerpatient skall enligt konstens alla regler få adekvat smärtbehandling. Men doktors och sköterskans empati, deras medmänskliga när-

varo och beredskap att lyssna kan mycket väl gå längre än reglerna kräver. Sveket åsidosätter reglerna, dygden sträcker sig utöver dem.

- Dygden visar sin kreativitet när människan skall handla utan att ha regler till sin hjälp. Regler är ju bara stödstrukturer som skall tjäna och leda personen rätt. Men livet kan aldrig fångas in i regler. Livet gäckar ofta både bud och förbud. En respektfull och trofast människa brukar handla rätt även i moraliskt utsatta gränssituationer. En svekfull och föraktfull människa som är låst i sin självupptagenhet är inte hjälpt av regler hur tydliga de än är.
- En god människa som tack vare sina livsbefrämjande inre drivkrafter handlar rätt får erfara livets mening, i enlighet med Aristoteles ord: En människa är inte god till sitt väsen enbart därför att hon gör det goda utan därför att hon gläder sig över det goda. Den goda personen och den rätta handlingen blir ett. Att känna igen enheten – dvs att se personen och hennes innersta drivkrafter speglade i handlingen – väcker glädje. Personen och aktören möter varandra.

Dygdernas aktualitet

En viss kultur eller samhällsutveckling kräver och formar vissa specifika dygder. Visserligen behåller de gamla grekernas fyra kardinaldygder tapperhet, rättrådighet, klokhet och måttfullhet sin aktualitet, liksom de tre ”teologiska” dygdena tro, hopp och kärlek. Nya tider behöver emellertid nya dygder. Vår tid präglas av ett ofta illa dolt värdesystem där icke-moraliska (inte omoraliska) värden såsom hälsa, framgång och måttbandsreglerad skönhet bestämmer måttet av lycka. Mänsklig lycka knyts ofta inte längre till inre moraliska ideal som människan bär inom sig, utan till *yttre* mätbara biologiska eller ekonomiska företräden.

Enligt både den grekiska filosofin och den judisk-kristna värdetraditionen har mänsklig lycka bara bestånd, om människan rotar sig i, och strävar efter, moralisk godhet. De moraliska egenskaper som hjälper en människa att stå emot tidens ytliga trend är frimodighet, anspråkslöshet, civilkurage, tolerans för naturliga och kulturella variationer och inte minst ett självständigt omdöme.

Det är inte minst människans ansvar för miljön som den senaste tiden har aktualiserat behovet av moraliska grundattityder. Det är inte svårt att konstatera, att människoarten har samlat så mycket kunskap och fått så-

dan makt över naturen att de andra arternas naturliga motstånd och för-
måga till överlevnad hotas. Det instrument som i detta läge återstår för att
begränsa människans makt är hennes självkontroll, hennes självcensur. I
stället för det naturliga urvalet måste – ur personperspektivet – moralen
påverka människans förhållande till naturen. Den kommer i framtiden
inte att kunna reglera sig själv om inte människan med förnuft och moral
reglerar sin makt över den.

Detta var inte nödvändigt på den bibliska skapelseberättelsens tid för
flera tusen år sedan. Att utöva sitt herravälde över en hotfull och farlig na-
tur var då människans enda sätt att överleva. Det var ett nödvändigt och
självklart moraliskt imperativ att lägga jorden under sig och att söka tämja
naturen. Hon hade inget annat val än att utvinna sin dagliga föda ur en
motsträvig natur. Det kom emellertid till en brytpunkt där den hotade
människan själv förvandlades till ett hot mot naturen. Människans eko-
nomiska intressen råkar i konflikt med naturens ekologiska krav. Männis-
kan som person har fått ett nytt moraliskt uppdrag, nämligen att granska
och om nödvändigt tygla sitt beteende som aktör. Nya dygder såsom var-
samhet och vördnad för allt levande bör ingå i dagens moraliska ideal.

Personmodellens begränsning

Dygdetiken saknar givetvis inte invändningar och problem. Måste inte en
människas handlingar kunna granskas och bli föremål för allmänna be-
dömningar? Och gör inte etiska omdömen som skall vara vägledande för
mänskligt handlande med rätta anspråk på allmän giltighet med möjlighet
att argumentera för och emot? Känner sig inte människor som påverkas
av dygdetiken upphöjda över regler och riktlinjer? Struntar de inte ibland
i att redovisa skälen för sitt handlande? Är inte dygdetiken dömd till god-
tycke? Ersätter den inte den nödvändiga etiska analysen av komplicerade
ställningstaganden med en sorts oreflekterad moralisk intuition (av Aris-
toteles kallad *phrónesis*) på dygdernas grund? I sista hand mynnar invänd-
ningarna ut i grundfrågan, om den dygdige alltid handlar rätt. Jag tror inte
det.

Men jag tror inte heller – som Sokrates och Platon menade – att den
som har rätt etisk insikt alltid gör en motsvarande moralisk insats.

De nämnda invändningarna skulle vara berättigade och förödande, om
dygden bannlyste all reflektion över regler, plikter och handlandets kon-

sekvenser. Dygdetiken är inte något teoretiskt alternativ till pliktetik eller konsekvensetik. Den vill utifrån personmodellen vara ett komplement till aktörsmodellen som måste bibehålla sin ställning som redskap för att lösa etiska konflikter. Problemet med denna konfliktlösningsmodell är att den kan framstå som alltför självgående och skild från den levande personen.

Min avsikt har varit att ”sammanföra” den etablerade aktörsmodellen med den åsidosatta personmodellen. En människosyn som gör anspråk på att vila på och ha vuxit fram ur den västerländska kulturtraditionen måste ta hänsyn till människan som både person och aktör. Det är en dialektisk människosyn, fylld av inre och yttre spänningar. Vår tid favoriserar att betrakta och behandla människan som aktör. Aristoteles och Thomas menade att aktörerna endast går i land med sina svåra uppgifter i sitt samhälle om de minns – och påminner varandra om – att de är personer som skall styras inifrån sina inneboende etiska övertygelser där dygderna har sin hemvist. Jag menar att detta gäller i hög grad även i dagens samhälle.

Dygder som leder människan som person, och principer som hjälper henne som aktör, befruktar varandra. Aktörsmodellen måste kompletteras med personmodellen, regel- och konsekvensetik med dygdetik. Utan dygd saknar personen balans och måttfullhet i sitt handlande, utan riktlinjer och utan reflektion över konsekvenserna av sina handlingar (i synnerhet de långsiktiga följdverkningarna) kan hon vara utan den värdefulla vägledning som analysen av en etisk intresskonflikt kan ge. Vi behöver både etisk skicklighet och moralisk trovärdighet. Båda är nödvändiga för att etik skall kunna bli praktisk och verkningsfull moral.

Litteratur

Aristoteles. Nikomachiska Etiken. Översättning och kommentar av Märten Ringbom. Natur och Kultur. Stockholm 1967.

Aristoteles. Politiken. Översättning av Karin Blomquist. Paul Åströms förlag. Stockholm 1994.

Bischofberger E. Mäster Eckharts andliga undervisning. Med förord av Karl Vennberg. Katolska bokförlaget. Uppsala 1994.

Fromm E. Att ha eller att vara. Natur och kultur. Stockholm 1982 (2:a uppl.)

MacIntyre A. *After Virtue.* The University of Notre Dame Press. Notre Dame 1981.

MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* The University of Notre Dame Press. Notre Dame 1988.

Piltz A. *Mellan ängel och best. Människans värdighet och gåta i europeisk tradition.* Alfabeta bokförlag. Stockholm 1993 (2:a uppl).

Porter J. *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics.* Westminster/John Knox Press. Louisville 1990.

Rohls J. *Geschichte der Ethik.* J.C.B. Mohr Verlag. Tübingen 1991.

Sherman N. *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue.* Clarendon Press. Oxford 1989.

Spohn W C. *The Return of Virtue Ethics.* *Theological Studies* 53;1992:60-75.

Uddhammar E (utg). *Gemenskaparna.* Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Murray. Timbro. Stockholm 1993.

Hur vi blivit vad vi är. Ett genetiskt perspektiv

Marianne Rasmuson

”Vad gör fästingar för nytta?” frågar 11-åringen efter sommarens erfarenheter av dessa blodsugare. ”Ingen alls, utom för sig själv och sin art” svarar biologen – kanske med tillägget ”precis som vi människor”.

I ett biologiskt perspektiv är vi nämligen en art bland andra arter, utrustad med samma strävan att fortplanta släktet som kännetecknar alla levande varelser. Det naturliga urvalet har format våra genetiskt betingade förutsättningar och begränsningar. För en realistisk bild av vår situation i dag är det därför nödvändigt att kasta en blick bakåt mot vårt förflutna – människans biologiska ursprung och evolution.

Förhistorien

Moderna människor har en lång historia bakom sig som lämnat sina spår, både kulturellt i form av språk, idéer, religion, kunskaper och teknik, och biologiskt i våra gener och andra faktorer av olika slag som formar oss mentalt och fysiologiskt. Under människans förhistoria har slump och tillfälligheter hela tiden samspelat med klimatets växlingar, nödtvungna förflyttningar och tillgängliga genetiska varianter. Kontinuiteten finns där, eftersom varje ny företeelse måste bygga på ett utnyttjande av existerande möjligheter, men utvecklingen tycks ibland ha tagit plötsliga språng och prövat nya möjligheter efter långa stabila perioder.

Hur länge har det funnits människor på jorden? I stora drag är vår förhistoria känd genom fossila fynd och bevarade spår av mänsklig verksam-

het. För två till tre miljoner år sedan levde i Afrika flera arter av förmänniskor med upprätt gång men relativt liten hjärna. Åtminstone en av dessa, *Homo habilis*, använde bearbetade verktyg och upprättade ett slags gemensam hembas. För en miljon år sedan fanns representanter för släktet *Homo* ända bort i Kina och sydöstra Asien, men vår egen art, *Homo sapiens*, som är den enda överlevande, anses ha uppkommit för mindre än 200 000 år sedan, återigen i Afrika. Jämfört med de tidigaste förmänniskorna hade hjärnvolumen då ökat till mer än dubbel storlek. Under den senaste istiden befolkades Europa av neandertalarna, ett robust folk med stor hjärna som bodde i grottor. För ungefär 35 000 år sedan trängdes de dock undan av en modernare människotyp som gjorde grottmålningar, jagade mammut och begravde sina döda, och vilkas kranium och kroppsbyggnad inte avvek från våra dagars människor. Detta kan fynden berätta, men när kom det speciellt mänskliga till; jagmedvetandet, språket, familjebildningen, moralen, lagarna och religionen? Vi vet det inte, men någon gång i den fysiska kontinuiteten måste ett mentalt språng ha tagits – ett språng som ledde människor in på den kulturella utveckling som vi är ensamma om i den biologiska världen.

Gemensamt med oss hade dessa tidiga människor sin anatomi och fysiologi, sin stora hjärna och sin långa barndom med mycket tid för inläring och träning i nödvändiga färdigheter. Där förekom social samverkan, vilket dock inte är något unikt för släktet *Homo*, den finns hos vargar, apor och i hög grad hos de sociala insekterna. Men människors sociala liv är annorlunda, mer variabelt och flexibelt och mindre styrt av genetiskt fixerade beteenden. Vad gäller språk kan bin förmedla budskap genom sin dans och valar har troligen en väl utvecklad kommunikation med olika läten. Men människans symbolspråk gör det möjligt att tala om abstrakta ting, om händelser långt tillbaka i tiden eller vad som skall hända i framtiden. Det har givit oss gemensamma föreställningar om omvärlden, myter, traditioner och religioner. Orden och namngivning av tingen gör det möjligt att organisera informationen och skapar en logik i tänkandet som kommunikation med kroppsspråk och läten aldrig kan ge.

Sålunda utrustade kunde nästa avgörande steg tas i människans utveckling. Under den neolitiska omvälvningen för cirka 10 000 år sedan ökade hon sitt resursutnyttjande genom att börja odla jorden och hålla tamboskap. Spår av jordbruk finns i 10 000 till 12 000 år gamla lämningar från Mindre Asien i form av vete- och kornkärnor. Några tusen år yngre

är de äldsta fynden av odlad majs i Syd- och Mellanamerika och ris i Kina. Någon direktkontakt mellan kontinenterna med överförd teknik är knappast trolig och den innovation som ledde till odling och lagring av sädeslag har förmodligen uppkommit flera gånger oberoende av varandra. Man kan spekulera om att en kombination av klimatfaktorer, ett socialt system med arbetsfördelning och en viss mental nivå med stor sannolikhet leder till odlingsförsök, och att detta inträffat upprepade gånger på olika håll i världen utan att alltid lämna spår efter sig.

Den utslätande civilisationen

Ett tredje steg i människans exploatering av sin omgivning upplever vi just nu. Med metallurgins, de fossila bränslenas och de tekniska innovationernas hjälp sker sedan ett par århundraden en snabb och genomgripande förändring av vår materiella standard. Förändringar i fråga om livsmedelsförsörjning, samhällsstruktur, kommunikationer, informationslagring och -överföring har ingripit påtagligt i alla människors liv.

Framställning av livsmedel har delegerats till en krympande lantbefolkning som med hjälp av kemikalier och maskiner, genetisk manipulation och specialfoder producerar vegetarisk och animalisk föda med maximal effektivitet.

Tack vare de snabba kommunikationerna är vi inte längre lokalt bundna som förr och de utkomstmöjligheter som styr bosättningen betingas av andra ekonomiska faktorer än den lokala tillgången på livsmedel. Till de snabbt växande miljonstäderna distribueras förnödenheter från avlägsna platser, ofta i andra världsdelar.

Men kommunikationer rör inte bara den kroppsliga förflyttningen.

Artificiella ljud och bilder har tagit över allt större del av det direkta samtalets funktion. Den mängd information som på elektronisk väg sprids över världen är i sin tur resultatet av vår ökade förmåga att samla in och lagra information. Från början rymdes allt i den enskilda människans hjärna, men även om minneskapaciteten kan övas upp, och säkert är mycket stor hos vissa individer, har hjärnan ändå ett begränsat utrymme. Från de första enkla bilderna och skrivtecknen har lagringskapaciteten stegvis ökat genom skrift på pergament och papper, boktryckning, tabellverk och datorer till mikroprocessorer och chips, liksom åtkomligheten

genom läs- och skrivförmågans spridning, persondatorer och elektroniska nätverk.

Allt detta som teknik och uppfinningsrikedom åstadkommit och marknadskrafterna spritt över jordklotet vilar på en grund av samlad mänsklig förmåga. Ingen enskild person kan ge mer än ett ytterst ringa bidrag, men de flesta kan lära sig att utnyttja vad tidigare generationer gemensamt åstadkommit i fråga om idéer, vetenskap och teknik.

Den högteknologiska livsstilens snabba genomslag kan ses som ett bevis på människors anpasslighet och flexibilitet. Med sin materiella enhetlighet tycks den uppfylla djupt liggande behov som tidigare tillfredsställts på många varierande sätt och har därigenom bidragit till att utplåna urgamla kulturella skillnader i fråga om livsföring. En konsekvens av den globala uniformiteten är att kunskaperna om lokala ekologiska förhållanden tunnas ut. Vad som under långa tidsrymder utprovats av olika urbefolkningar i fråga om att utnyttja resurserna i en viss miljö försvinner med deras bortglömda traditioner.

Arv och miljö

Av den kapacitet som finns i den mänskliga hjärnan kan man förmoda att var tid och var situation tar fram det som just då är väsentligt. De fallenheter vi i dag utnyttjar maximalt är inte de som var viktiga för stenåldermänniskan eller ens för våra far- och morföräldrar för hundra år sedan. Vi ser att människor av olika ursprung och från olika kulturer kan bebo samma land och blandas i storstädernas myllrande folkvimmel. Men samlevnaden betyder inte en totallikformighet i behov och livsstil utan sänderfaller i många personligt utformade miljöer, byggda på vars och ens förutsättningar. I ett mångkulturellt samhälle finns stora valmöjligheter och många tillfällen att ta till vara och träna upp förmågor av olika slag.

Hur långt kan man nå genom inläring och träning och hur mycket av samhällets mångformighet och differentiering beror på människors olika biologiska förutsättningar? Det är här den aldrig bilagda konflikten om arv kontra miljö blir uppenbar. Flexibilitetens utsträckning och inlärningsförmågans gränser har diskuterats av pedagoger i århundraden och vetenskapliga belägg för och emot dess begränsningar har lagts fram av beteendevetare, antropologer, sociologer och genetiker. Alla är i stort sett överens om att människan formas av sin kultur och har ett utomordentligt

flexibelt beteende betingat av det späda barnets hjälplöshet och den långa mognadstiden.

Men när det gäller orsakerna till de individuella variationerna i psyke och mental förmåga går åsikterna fortfarande starkt isär. Där florerar idéer allt från den totala flexibiliteten – det oskrivna bladet – till en rigid biologisk determinism.

Med modern terminologi gäller frågan de genetiska ramarnas omfång och i vad mån den medfödda genetiska konstitutionen har betydelse för variationen mellan individer. Somliga anser att de biologiskt betingade förutsättningarna har minskat sitt inflytande allt eftersom kulturellt överförda kunskaper och färdigheter blivit allt viktigare, så att de numera är helt betydelselösa. Andra är mindre benägna att bortse från biologi och genetik.

Det är ingen enkel sak att skilja de biologiska och kulturella faktorernas betydelse. Det är ogörligt för den enskilda individen och endast i ett statistiskt perspektiv kan man uppskatta det relativa inflytandet av arv och miljö på en observerad variation, dock bara inom en definierad befolkningsgrupp. Delvis beror detta på att människor som studiematerial utesluter klagörande experiment. Men det finns också andra svårigheter som har med den långsamma mognadsprocessen att göra. Individens egenskaper prövas i en aktuell situation i ett visst levnadsstadium, men beror av tidigare händelser och långa orsakskedjor. Det befruktade ägg som ger upphov till en ny människa är inget oskrivet blad utan redan präglad av sitt geninnehåll som utgör en av oändligt många möjliga kombinationer av de gener som finns hos föräldrarna. Den fortsatta utvecklingen bygger på genetiska förutsättningar i ett kontinuerligt samspel med miljöfaktorer av skilda slag, allt från näringsförhållandena under foster- och spädbarnstid till hemmets kulturella nivå och personliga upplevelser genom kontakter med människor, natur, böcker och filmer. Ett visst beteende har en optimal åldersperiod då inlärningen går mycket lättare och snabbare än tidigare eller senare i livet. Under de första levnadsåren koordineras rörelserna och barnet börjar reagera på omgivningen med glädje, ilska, blyghet eller rädsla. Den språkliga förmågan införlivar abstrakta begrepp som antal och storlek i medvetandet, viljan och själv behärskningsprövas under trotsperioder och senare utvecklas logiskt tänkande, socialt ansvar och empati. Denna ordningsföljd och dess åldersberoende är så allmän att den kan ses som utmärkande för vår art.

För att effekten av en enstaka faktor, genetisk eller miljöbetingad, skall kunna klart urskiljas måste dess verkan vara entydig och ha genomslagskraft i en variabel bakgrund. Det finns genetisk variation som sätter sådana tydliga spår, t.ex. i ögon- och hudfärg, blodets egenskaper, sinnesorganens funktion. En del varianter är betydelselösa, åtminstone under normala livsbetingelser, andra kan ge mer eller mindre grava handikapp, allt från skelning eller utskjutande underläpp till icke livsförenliga abnormiteter. Dessa tydliga genetiska variationer kan ses som toppen på ett isberg, de flesta genvarianter ger obetydliga effekter som får betydelse först i kombination med övriga gener eller i speciella miljöer. Tillsammans bildar de dock grunden till vår individualitet och personlighet sådan den formas i samspel med yttre omständigheter.

Att peka ut specifika miljöeffekter är svårare, och de kända fallen gäller huvudsakligen infektioner, t.ex. röda hund, eller kemikalier som fostret utsätts för. Redan där är det dock fråga om ett samspel med genetiska förutsättningar. Missbildningar till följd av neurosedynintag under graviditeten drabbade t.ex. endast vart tionde barn som utsattes för risken.

Tvillingstudier avslöjar genernas inflytande

Tvillingar är naturliga experiment som varit till stor hjälp för att besvara frågor om flexibiliteten och vilka skilda vägar utvecklingen kan ta från en given genetisk utgångspunkt. Det enäggiga tvillingparet har identisk genuppsättning till skillnad från det tvåäggiga som i likhet med vanliga enfödda syskon är identiska för ungefär hälften av sina gener. Det är sedan länge känt och erkänt att enäggiga tvillingar visar större överensstämmelse än tvåäggiga i fråga om utseende, fysiologi och sjukdomsprofil. Men de är inte helt identiska, ett födelsemärke kan skilja deras utseende, födelsevikten kan variera på grund av olika näringstillgång under fosterstadiet, den ena tvillingen kan drabbas av en sjukdom som den andra förskonas från.

De enäggiga tvillingarna är mycket lika i fråga om mental förmåga som den avslöjas i olika intelligenstest. Men hur är det med deras personlighet och med egenskaper som attityder och värderingar, där man under uppväxten tar starka intryck från omgivningen? För att bedöma flexibilitetens gränser krävs att tvillingarna under påverkbara perioder av sitt liv utsatts för olika miljöer. Först genom aktivt sökande efter tidigt separerade enäggstvillingar har man nyligen kunnat få ett godtagbart svar på dessa frå-

gor, ett svar som dock alltid kan kritiseras på grund av bristfälligheter i de givna förutsättningarna om skilda miljöer och erfarenheter. De gjorda studierna visar på en förbluffande överensstämmelse i flera personlighetsdrag, t ex utåtriktad contra inbunden läggning, grad av ängslan, pessimism eller optimism, social dominans. För dominansen är likheten till och med större hos åtskilda tvillingar än hos par som vuxit upp tillsammans, vilket visar på en anpassning till en egen roll inom familjen. Några exakta kopior av varandra blir enäggstvillingarna alltså inte ens i samma hemmiljö.

Även mycket föränderliga och av tidsandan influerade attityder och värderingar har visat sig ha en genetisk komponent. Då man jämfört en- och tvåäggstvillingar som vuxit upp tillsammans visade enäggiga par större överensstämmelse än de tvåäggiga för sådant som attityder till dödsstraff, självmord, horoskop, aborter, skilsmässor, nedrustning, klädmode och jazzmusik.

Är vi då slavar under våra geners inflytande eller har vi möjlighet att styra våra öden? År 1929 utkom i Tyskland en undersökning av brottslighet hos tvillingar med titeln: "Verbrechen als Schicksal." Författaren Johannes Lange kunde visa att av 13 enäggiga tvillingpar där kriminalitet förekom, båda var straffade i 10 par, endast den ene i tre fall. Bland de 17 tvåäggiga par han redovisade överensstämde bara två par, där båda var straffade. Eftersom de enäggiga paren också visade stor likhet i fråga om typ av brott och ålder vid den kriminella debuten ansåg man sig med fog kunna tala om en ödesbestämd kriminalitet.

Senare undersökningar har inte kunna bekräfta Langes resultat. Ju mer förutsättningslöst uppgifterna om brottslighet har samlats in desto mindre andel utgör de par där båda är straffade. I två undersökningar gjorda på 1970-talet i Danmark och Norge uppgår de överensstämmande enäggiga paren endast till 35 % respektive 21 %, mot 15 % hos de tvåäggiga paren. Ödets inverkan har betydligt reducerats genom mer invändningsfria undersökningsmetoder, men ett genetiskt inflytande kan inte uteslutas.

Till ungefär samma resultat har man kommit genom att studera registrerad brottslighet hos tidigt bortadopterade barn och kriminell belastning hos de biologiska föräldrarna, respektive i adoptivfamiljen. Trots att adoptivbarnen inte haft någon kontakt med sina biologiska föräldrar finns det ändå ett starkare inflytande från dessa (starkast från far till son) än från de adoptivföräldrar som svarat för uppväxtmiljön. Ett sådant samband finns

också för vissa former av alkoholism, schizofreni, depressioner och asocialt beteende. Nyligen har man också funnit en genetiskt styrd enzymbrist som har ett klart samband med okontrollerade utbrott av aggression.

Trots kritik av olika slag från mer miljöinriktade beteendeforskare måste den rimliga slutsatsen ändå bli att vår genetiska konstitution gör oss mer benägna att anamma vissa beteenden framför andra, förutsatt att det finns förebilder i vår omgivning. I ett samhälle helt utan alkohol blir ingen alkoholist.

Förberedd inläring

Vilka faktorer är det som avgör vad vi anammar och vad vi skjuter ifrån oss av all den information och påverkan som ständigt sköljer över oss? Varför är vi olika i fråga om vad vi registrerar och hur vi reagerar? Ett sätt att beskriva det genetiska inflytandet i våra liv är att se det som en "förberedd inläring". Termen är psykologisk och står för en inre villighet att lära sig ett visst beteende. Att använda höger hand för mer komplexa motoriska färdigheter som att klippa, skriva, kasta, underlättas för de flesta av en förberedd inläring men ställer sig mycket svårare för ett fåtal som saknar den starthjälp, det vill säga de vänsterhänta. Vänsterhänthet är vanligare i vissa familjer, vilket pekar på bakomliggande genetiska faktorer, men det finns ingen enkel genetisk modell som förklarar dess uppträdande. Tydligt samverkar många olika faktorer som tillsammans avgör utfallet i det enskilda fallet, och så förhåller det sig troligtvis också med variationer i andra egenskaper som är resultatet av en utvecklingsprocess.

Vilken hand man föredrar att använda kan tyckas tämligen egalit, men andra genetiskt förberedda beteenden kan vara mer belastande i vårt moderna samhälle. Kanske var de nödvändiga för överlevnaden under de hårda livsvillkoren som rådde för den tidiga människan, och under de långa tidrymder som föregick de neolitiska och teknologiska omvälvningarna har det funnits gott om tid att förankra vissa handlingsnormer i våra gener.

Bland allmänt förekommande brister i vårt sätt att uppfatta omvärlden finns ett typologiskt tänkande som gör att vi gärna tar till oss stereotyper och schabloner. Med utgångspunkt från ett fåtal signaler gör vi våra bedömningar och fyller ut luckorna med tidigare erfarenheter och mer eller mindre medvetna aversioner. Vi är också dåliga på intuitiv riskbedöm-

ning. Effekterna av sällsynta men förödande katastrofer underskattas gärna och personliga faror som vi frivilligt utsätter oss för är mindre avskräckande än påtvingade och kollektiva risker. Många människor lider av fobier och har som barn utvecklat stark motvilja och rädsla för till exempel ormar, spindlar eller åskväder, medan potentiellt större risker i vår närmaste omgivning som elektriska uttag och köksknivar inte alls uppfattas som riskabla, troligen därför att de utformats först sent under människans tid på jorden.

Biologiska begränsningar i hjärna och sinnesorgan påverkar vår uppfattning av omvärlden, vad vi iakttar och minns blir grunden till vår världsbild som i sin tur påverkar vårt sätt att leva och vilka val vi gör i olika situationer. Det typologiska tänkandet kan vara en följd av vår hjärnas begränsade kapacitet. Vi vill se enheten i det mångformiga och söker det allmängiltiga bland alla variationer för att kategorierna skall rymmas bland våra föreställningar och snabbt kunna aktualiseras. För att tillfredsställa vårt behov av en begriplig förklaring till vad som sker i vår omvärld är vidskepelse och tro på övernaturliga krafter en alltid tillgänglig utväg som följaktligen blivit fast förankrad i människonaturen. Även människans mest särpräglade förmåga, symbolspråket, är en yttring av detta resursnäla associationsmönster. I vårt dagliga liv spelar typologin en betydelsefull roll genom att underlätta vår bedömning av signaler från omgivningen. Vi definierar snabbt ett objekt som levande eller livlöst, indelar de levande varelserna i växter, djur och människor, karaktäriserar människan som barn eller vuxen, man eller kvinna, vän eller fiende.

Med utgångspunkt från denna kategoriindelning anpassar vi sedan vårt handlande. Då en snabb reaktion är påkallad är den primära bedömningen viktig och nödvändig, men den måste kunna nyanseras. Det första intrycket av en människa blir ofta avgörande, men för våra sociala relationer är det bättre om vi kan modifiera våra omdömen och ta hänsyn även till mer subtila individuella särdrag. Ett avskräckande exempel är det rasistiska tänkandet och handlandet som aldrig når längre än till typen. Det är bara alltför lätt att skaffa sig en förenklad och fördomsfull bild i synnerhet av människor man inte känner. Främlingen blir en representant för sin grupp och antas ha dess typgenskaper. Resultatet blir felbedömningar och orättvisor, ibland triviala men stundom av katastrofal omfattning som etniska förföljelser och utrensningar.

Könsroller

Till den förberedda inläringen måste också våra sociala könsroller räknas. Gener och kromosomer är inte könsbundna, med undantag för den manliga men nästan gentomma Y-kromosomen. Könsdifferentieringen åstadkoms därför huvudsakligen av hormoner som redan på tidigt fosterstadium initierar en könsspecifik utveckling. Det är numera klart visat att denna inte bara berör fortplantningsorganen utan också påverkar hjärnan, och därmed i sista hand även vårt beteende. Att mäns och kvinnors olika roller i samhället helt skulle vara inlärd och kulturellt betingade är inte längre en hållbar hypotes. Den kvinnliga särart som numera så omhuldas har en klart biologisk bakgrund, men då vi drar våra slutsatser spelar det typologiska tänkandet oss åter ett spratt. Vilka mentala test och mätningar vi än gör visar sig den individuella variationen inom vardera könet vara mycket större än den lilla men påvisbara medeltalsskillnaden. Överlappningen är så stor att vi måste gå till de mest extrema utfallen av en egenskap för att hitta riktigt klara könsskillnader, som till exempel i fråga om utpräglad matematisk begåvning där pojkar är i flertal, eller personer som överlever sin 100-årsdag där 5/6 är kvinnor.

Även om det finns tecken på biologiskt präglade mönster är de långt ifrån fullständigt utslagsgivande och kan inte tas till intäkt för något visst handlingsprogram. Det finns alltid valmöjligheter. Vad gäller könsrollerna kan skillnaderna överdrivas och väl avgränsade kvinnliga och manliga livsstilar upprätthållas mer eller mindre med tvång, eller man kan sträva efter att med lagstiftning och träningsprogram utjämna olikheterna. Det senare är kostsamt och leder knappast till full jämlikhet, men försök i den riktningen är ändå en motvikt mot den slentrian och det traditionella grupptänkande som alltför ofta får råda.

Varför har könsens beteenden och livsstil tenderat att bli olika? Den evolutionistiska förklaringen är en könsberoende förberedd inläring som effektiviserat livsuppehållet under de kärva och socialt rigida förhållanden som förmodligen rått under mycket långa tidsrymder. Vid en strikt arbetsfördelning har kvinnorna, bundna vid barnen, ägnat sig åt deras vård och sociala anpassning samtidigt som de bidragit till uppehållet genom födoinsamling i närheten av hembasen, under det att männens revir varit större och deras ansvarsområde ett annat. Utforskande av terrängen, planering av gemensamma jaktföretag, hantering av konfrontationer och underhandlingar med andra stammar var männens uppgifter. Uttalade köns-

skillnader i fråga om revirstorlek och orienteringsförmåga har experimentellt kunnat påvisas hos vissa sorkarter där olikheterna i hanars och honors levnadssätt är stora. Samma slags biologiskt betingade prägling kan ha varit betydelsefull för de tidiga människornas överlevnad och satt spår som ännu kan skönjas som olikheter i pojkar och flickors intressen och beteenden.

Hjälpssamhet och altruism

Även om kamp och konkurrens gärna ses som darwinismens huvudsakliga mekanism kan det naturliga urvalet även förklara förekomsten av självupppoffrande beteenden och ömsesidigt samarbete till båda parternas bästa. Moderskärlek och omsorg om familjen förklaras genom en strävan att i första hand se till att de egna generna förs vidare, även om individen själv måste offra sig för detta. Ju närmare släktskap desto större andel gemensamma gener och desto större skäl för upppoffringar. Genetikern J B S Haldanes uttalande att han var beredd att offra livet för två syskon eller åtta kusiner bygger just på den matematiska sannolikheten för att offret skall vara lönsamt med utgångspunkt från genernas överlevnad.

För människor är dock inte släktskapen den enda orsaken till osjälviska handlingar. Det man identifierar sig med och kämpar för kan vara en nation, en religion, en klass eller ett parti. Här får man anta att kulturell indoktrinering varit verksam och att gruppen blivit ett socialt substitut för den biologiska familjen.

En utvidgad vilja att hjälpa andra kan också bygga på vinstförväntningar genom ömsesidigt samarbete med mottagande och återgåldande av tjänster. Sådana överenskommelser kräver, om de skall fungera, såväl strikta moraliska regler som personkännedom och gott minne, annars finns stora risker att bli lurad. Mycket av vårt sociala liv består i att att göra bedömningar av andra människors avsikter och tillförlitlighet.

Nobelpristagaren i ekonomisk vetenskap år 1978 Herbert A Simon har föreslagit att vår genetiskt förankrade tendens till läraktighet kan vara till hjälp för att sprida gott uppförande. Han påpekar att det kan vara biologiskt fördelaktigt att lägga an på sympatiskapade relationer som gör oss socialt accepterade av våra medmänniskor, även då det i detta beteendekomplex ingår ett visst inlärt mått av altruism, det vill säga hjälpssamhet utan baktankar. I sin modell visar han att naturligt urval faktiskt skulle

kunna gynna gener som främjar foglighet och hjälpsamhet på bekostnad av gener för själviskhet och olydnad. Risken är att en sådan läggning också kan underlätta indoktrinering till ett förslavat levnadssätt.

Vägen till personlig mognad

Personlighetens utformning kan sägas ske genom en förberedd inläring som vilar på en genetisk grund och gradvis uppenbaras under barnets utveckling och tillväxt. Hela tiden beror nästa steg på tidigare erfarenheter och lärdomar, och med stigande ålder blir spelrummet för alternativa möjligheter och nya reaktionsmönster allt trängre. Man kan inte lära gamla hundar sitta och det är svårt att förmå vuxna människor till ändrade vanor och livsstil.

I den tidigaste barndomen är samspelet med omvärlden passivt. Det späda barnet tar emot vad det behöver av kroppslig kontakt och näring. Mycket snart kommer ett reaktivt moment in där barnets personlighet ger olika reaktioner från personer i dess närhet och det själv svarar med varierande grad av tillit och öppenhet eller rädsla och avståndstagande. Det tredje steget är det aktiva sökandet. Vad intresserar barnet, vad tar det till sig, vilka människor tyr det sig till eller undviker? Ju mer mångformig och varierande miljön är desto större är valmöjligheterna och desto starkare kan genetiskt styrda tendenser och förberedd inläring göra sig gällande. En tillåtande och rikhaltig omgivning bör därför ge mer varierande personligheter än sträng social disciplin.

I sina tvillingundersökningar har Siv Fischbein vid Högskolan för Lärarutbildning i Stockholm visat att olikheterna i skolprestationer inom tvåäggiga tvillingpar, som har olika genetiska förutsättningar, ökar med åldern men förblir oförändrat små inom de enäggiga paren. Hon fann också en skillnad mellan socialgrupper, i det att de tvåäggigas differens var mindre i en högre och mer studiemedveten socialgrupp, där nödvändigheten av studier framhålls starkare, än i hem utan intresse för skolans utbildningsmål och utan förväntningar på att barnen skall prestera bra betyg.

Vad vi blir är således inte helt styrt av ett genetiskt öde. Vi rör oss inom biologiskt begränsade ramar men har ändå en ganska stor frihet att formas av olika influenser, liksom vi själva kan utöva påverkan på andra. När allt kommer omkring har vi ju många böjelser och begär som vi för det mesta

lyckas lägga band på om de är oacceptabla för samhället. Individens personliga mognad är en social process som styrs av rådande moraliska och kulturella värderingar. Samma genetiska förutsättningar kan därför förmodas ge olika resultat beroende på när och i vilken miljö utformningen sker. Jämförelsen mellan separerade enäggstvillingar är de enda empiriska studierna av sådan formbarhet. Tidsanda och samhällsklimat kan dock förmodas ha ett stort inflytande på personlighetens utformning och olikheterna mellan de sociala miljöer i samma land och samma tid som tvillingarna upplevt blir i jämförelse ganska obetydliga. Om formbarhetens gränser har vi därför inga klara begrepp.

Hoten inför framtiden

Vi har blivit vad vi är genom en lång historisk process, full av tillfälligheter, som under tusentals år format vår arvs massa. Genom någon nyck av naturen har vi utrustats med en hjärna som gör oss till tänkande, planerande och spekulerande varelser. Men samtidigt har vi behållit mycket av däggdjurens emotionella och fysiologiska drivkrafter. Detta är ett aldrig tidigare prövat biologiskt experiment vars alla konsekvenser ännu inte hunnit utvärderas. Människans väg har varit full av disharmonier och konflikter, men där finns också bevis på mer hoppingivande kapaciteter som har sin grund både i vårt genetiska och kulturella arv: beredskap att pröva nya lösningar, uppfinningsrikedom och etisk medvetenhet. Gör detta oss rustade att i fortsättningen gripa in och styra livet?

Redan med de första odlingsförsöken tog människan avstånd från naturtillståndet, och med varje kulturellt och tekniskt framsteg har vi fjärrat oss från de livsbetingelser som råder för jordens övriga arter. Vi har varit så framgångsrika i att föröka oss och uppfylla jorden att befolkningstillväxten i dag utgör det största hotet mot mänskligheten. Sedan 1950 har jordens befolkning mer än fördubblats och de nuvarande 5,6 miljarderna väntas om 30 år ha blivit 8 miljarder. Tack vare en framgångsrik växtförädling och en ohämmad användning av energi (till största delen fossila bränslen) för bevattnings- och mekanisering av jordbruket har livsmedelsproduktionen hittills kunnat hålla någorlunda jämna steg med befolkningens tillväxt. Men framtidsutsikterna är inte ljusa. Vi kan knappast ta ut en ännu större andel av de globala resurserna för egen del, och det finns

många som tvivlar på att odlingskapacitet och fördelning av förnödenheter kan effektiviseras så mycket som kommer att krävas.

Då människan tar mer och mer av jordens yta i anspråk för sina egna ändamål minskar samtidigt utrymmet för andra organismer. Ett stort antal djur- och växtarter är redan utrotade och många fler hotade till sin existens. Människans totala förbrukning av biomassa till mat, bränsle, papper, byggmaterial, motsvarar omkring 10 % av den solenergi som genom de gröna växternas försorg lagras som biologiskt material. En sådan dominans av en enda art saknar motstycke i det globala ekosystemet och får rimligen långtgående ekologiska konsekvenser.

De allt större tekniska möjligheterna att exploatera naturen är också en potentiell fara. Våra förfäder levde under starkare yttre begränsningar och färre möjligheter att forma livet efter sina egna önskemål. När vi nu bese-grat så många av deras hinder måste vi själva sätta våra gränser, om vi inte vill utmana de starka korrigerande krafter som ekologiska katastrofer med svält och massdöd utgör. Vi måste ålägga oss större sparsamhet, mindre snikenhet och njutningslystnad och visa ett ödmjukare sinnelag inför naturen. Hur vi lyckas med detta är ovisst ty det innebär att vi måste motar-beta och övervinna många av de beteenden som finns förberedda i våra ge-ner, där de en gång – under helt andra förhållanden – var nödvändiga för den tidiga människans överlevnads-kamp. Det fortsatta framåtskridandet för vår art är inte att föröka sig och behärska allt större delar av jorden utan en mental förnyelse med större självbehärskning och mindre egennyttia.

Om vi inte snabbt tar oss an de stora hoten genom kraftfulla åtgärder som förvisso inkräktar på vår frihet, kommer samma öde att drabba oss som tidigare omintetgjort så många försök till nya evolutionära vägar. Endast för oss själva är vårt biologiska existensberättigande – vår nytta – större än fästingens. Det är en insikt som borde uppamma till en mer öd-mjuk syn på vår självpåtaga roll som jordens härskare.

Litteratur

Bouchard Jr, Thomas et al. Sources of Human Psychological Differences: The Minnesota Study of Twins Reared Apart. *Science* 1990;250(12 Oct):223-228

Coppens, Yves. East Side Story: The Origin of Humankind. *Scientific American* 1994;270 (May):62-69

Fischbein, Siv, Gustafsson, Jan Erik. Kunskapsskillnader i skolan. Resultat av en tvillingstudie. Högskolan för Lärarutbildning i Stockholm, 1979

Jordens och människans forntid. Forskning och Framsteg 1975;10 (1-2)

Population, Natural Resources and Development. AMBIO 1992;XXI(1)

Rasmuson, Marianne. Brottslighet och biologiskt arv. BRA-rapport 1983:3

Simon, Herbert A. A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism. Science 1990;250(21 Dec): 1665-1668

Människosyn i religionerna, och utanför dem

Kajsa Ahlstrand

Frågan om människosyn, vem som är människa och vad som är mänskligt, rymmer åtminstone två delfrågor. Den första gäller människans förhållande till andra varelser. Vad är det som skiljer människan från allt annat som lever, vad är det specifikt mänskliga? I västerlandet i dag gäller det kanske framför allt människan i förhållande till djuren, framför allt de oss närliggande primaterna, men i de flesta tider och kulturer gäller det också människans förhållande till gudar, demoner och änglar.

Den andra frågan gäller vem som är människa i andra människors ögon. Vem har rätt att kalla sig människa? Vem blir benämnd människa av andra människor? Här går inte gränsen mellan människa och djur, människa och ängel, utan mellan människa och människa. Är en del mer människor än andra? Hur gammal eller ung, hur sjuk eller skadad får en människa vara, för att uppfattas som människa i andra människors ögon?

Jag har inte någon egen helt och hållet konsekvent människosyn. Det är svårt att tala om "människan", som om det finnes något annat än några basala biologiska egenheter som är gemensamma för alla människor i alla tider, och som samtidigt skiljer människorna från djuren. Ibland talas det om "en kristen människosyn", och eftersom jag är kristen borde jag väl hålla mig med en sådan. Svårigheten är att företrädarna för vad som ibland kallas "den kristna människosynen" inte tycks kunna enas, varken i tiden eller i rummet, om vad som utmärker en sådan människosyn. Det finns några fasta vändningar: "skapad till Guds avbild", "oändligt värde i Guds ögon", men när det skall konkretiseras vad dessa uttryck innebär, så

tycks de kunna betyda praktiskt taget vad som helst. Slaveri, kärnvapenkrig, tortyr, dödsstraff, rasism och antisemitism, barnmisshandel och kvinnoförtryck har eller har haft förespråkare bland människor med auktoritet inom de kristna kyrkorna. För fullständighetens skull bör jag väl tillägga att också motståndare till dessa vidrigheter finns och har funnits inom kyrkorna. Slaveriet hade sina bekämpare som motiverade sitt handlande utifrån en kristen teologi. Kvinnor har fått inspiration av bibeln och den kristna traditionen att söka sig nya möjligheter. Barn, som i många kulturer tidigare var rättslösa, har fått skydd. Kampen mot rasism har i vår tid ofta förts utifrån en kristen övertygelse att människors hudfärg inte bör bestämma deras värde. Trots att bibeln har brukats till att hålla människor i fruktan och förtryck, kommer jag inte ifrån att berättelser från bibeln, särskilt Psaltaren, evangelierna och Paulus brev, har betytt mycket när jag har funderat över hur en människosyn i dag skulle kunna se ut. Jag har fascinerats av hur teologer och mystiker tiderna igenom, har tvingats ifrågasätta sin tids människosyn, utifrån de bibliska skrifterna. Trots alla olikheter finns det en betydande konsensus när det gäller frågan om vem människan är i förhållande till andra varelser. Oenigheten är större när det gäller att avgöra vem som är helt och hållet människa i andra människors ögon.

Mycket av det som kristendomen lär om människans plats i världen är gemensamt för de tre stora västasiatiska religionerna. De är överens om att människan är skapad av Gud, av ande och stoft, till att vara Guds avbild eller ställföreträdare på jorden. Med detta följer vissa regler för tillbedjan och mellanmänsklig samlevnad som människan har att följa, om hon ska uppfylla sin uppgift. Vare sig vi bekänner oss till någon av dessa religioner eller ej, så utgör vissa grundtankar i dessa religioner en slags självklar referenspunkt för västerlänningar. Även om vi inte räknar med någon givare, så tar vi ofta för givet att livet är en gåva, och inte något som vi i varje stycke förtjänat. Varje ögonblick är unikt och kommer aldrig tillbaka. Livet börjar med födelsen (eller konceptionen) och slutar med döden. Även om man tror på en uppståndelse, så är detta livet det enda jordelivet. I allt detta skiljer sig de västasiatiska religionerna från de österländska.

Det som vi tar för givet ifrågasätts av de österländska religionerna. Min andra inspirationskälla är de religiösa traditioner som går under samlingsnamnet "hinduism". Det intressanta med hinduismen är att allt ryms där. Vi skulle kunna tänka oss en motsvarighet på europeiskt håll: "europeism"

där förutom judendom, kristendom, islam, grekisk, keltisk och fornnordisk religion, skulle ingå Aesopos fabler, Illiaden och Odysséen, Shakespeares samlade verk, slaviska folksagor, äldre Västgötalagen, kanoniska rätten, Johannes av Korset, Hume, Luther, Leibniz, Rilke och Marx. Allt är möjligt inom hinduismen: man kan vara ateist, monoteist, henateist eller polyteist. Man kan vara renodlad materialist eller lika renodlad idealist, och allt där emellan. Det som tas för givet i en kultur som präglats av kristendom och upplysning, ifrågasätts av dessa traditioner. Tiden uppfattas på ett annat sätt, liksom materien. Frågan om vem människan är i förhållande till andra varelser och vem som är människa i andra människors ögon, besvaras annorlunda än i de västliga religionerna.

Slutligen, jag är född och uppvuxen i Sverige, i en miljö där religionerna, deras frågor och svar, inte tas för givna. Jag har lärt mig att förhålla mig som om gud icke finnes. Frågan om ett rätt förhållande inte bara till naturen och medmänniskorna, utan också till Gud (gudarna) betyder allt mindre för allt fler, i vår del av världen. Även om det är så, tror jag det finns ett värde i att lyssna till vad människor med en annan världsbild har att säga om människan, om hennes plats i världen och om hennes förhållande till andra människor. Låt oss för en stund låtsas att gudarna finns!

Vem är människan i förhållande till andra varelser?

Jag har svårt att tala och tänka om "människan", en konstruktion av vad som är gemensamt, typiskt och unikt mänskligt. "Människan så som Gud tänkte henne" skulle kanske de kristna säga. Finns det då bara en modell? Är vi inte både lika och olika? I stället för "människan" föredrar jag att tänka och tala om "människor", i pluralis. Människor finns bara som personer med historier, förmågor och kroppar. Men när vi kommer in på religionernas område blir människorna till "människan". I religionernas språk representerar varje enskild människa hela mänskligheten.

I världens religioner är frågan om människans förhållande till resten av naturen och till gudarna ett centralt tema. Människor har funderat över sin uppgift på jorden och svarat i form av myter och berättelser. Det är påfallande att ett gemensamt drag i nästan alla dessa berättelser är att människorna uppfattas ha en särställning i universum, de är ofta de sist skapade varelserna, varken djur eller gudar, men med något av djur och något av gud i sig. Särställning ska här inte uppfattas innebära att människan har

högre värde än något annat på jorden, eller att hon har privilegier som ger henne rätt att hantera naturen efter eget skön. Särställning betyder att hon är nödvändig för att tillvaron ska bli fullständig. Detta är en främmande tanke i ett modernt, västerländskt naturvetenskapligt betraktelsesätt där både gudarna, och på sätt och vis också människorna är bortopererade, nämligen i den mån som människorna uppfattas enbart som djur. I ett religiöst perspektiv är människan något annat än djuren. Detta har mycket lite med biologi att göra. Knappast någon förnekar att människor har mycket gemensamt med djuren: blod, ben, muskler, nerver, ursprung. I en del religioner kan vissa djur i vissa situationer tänkas ha högre värde än en del människor. Så hävdar t ex den indiska regelsamlingen Manus Lag att den som dödar en ko gör sig skyldig till ett grövre brott än den som dödar en lågkastig människa. Detta till trots ses människan som annorlunda än djuren. Inte nödvändigtvis bättre, inte heller sämre, utan just annorlunda.

Vilken är då människans plats i världen? Olika religioner uttrycker det på olika sätt. I de indiska religionerna är det framför allt två aspekter som är viktiga: människan är den som offerar, och hon är den enda varelse som kan förändra karma.

”Hinduismen” är visserligen ingen enhetlig religion med en av alla erkänd samling kanoniska skrifter. Majoriteten av de människor som uppfattar sig som hinduer betraktar emellertid de fyra Vedaböckerna som de viktigaste av de uppenbarade skrifterna. Vedaskrifterna handlar framför allt om hur de olika offren ska utföras. Resten av de hinduiska heliga skrifterna är i stor utsträckning kommentarer till eller meditationer över Vedaböckerna. Långt efter det att de vediska offren upphört, fortsätter ännu i dag Vedaskrifterna att vara de heligaste av texter för de flesta hinduer.

Varför är då offren så viktiga? Jag tror att man måste skilja på åtminstone två skikt i utläggningarna om offrets betydelse. Ett skikt som vi kan kalla ”primalt” och ett som vi kan kalla ”reflektivt”. Det primala skiktet är offret som betalning för något som man gärna vill ha, men inte säkert kan få. Människor i alla tider och kulturer har sökt hälsa, framgång i sina företag, fruktsamhet och harmoni i samhället. Vi kan se att man försökt köpa sig gudarnas, de maktens gunst, som tänks ha den yttersta kontrollen över deras liv, genom att erbjuda dem det som är dyrbart för människor. Jag är ingen religionspsykolog, men det verkar som om detta beteende är djupt rotat i det mänskliga medvetandet. I pressade situationer kan män-

niskor som normalt inte ber, högt eller tyst utbrista ”gode Gud hjälp mitt barn, så skall jag..” Att be om hjälp utan att erbjuda något i gengäld verkar fel, både för moderna västerlänningar och för den vediska tidens människor. De vediska bönerna och offren gäller konkreta ting som till exempel rika skördar, boskapens förökning, manlig avkomma, framgång i strid, hälsa, långt liv och en lycklig tillvaro efter döden. Om detta är offrets primala nivå: ”jag ger för att du må ge”, så finns det i många religioner ett reflektivt stadium, där människor som uppfattar det enkla köpsläendet med gudarna som motbjudande, funderar över vad offret ”egentligen” går ut på.

Även om hinduismen är ett samlingsnamn på en mängd religioner finns det ändå en del skrifter som tillerkänns normerande status inom de allra flesta av de religioner som vi i dagligt tal betecknar som ”hinduism”. Det är knappast möjligt att åstadkomma en definition av hinduism som täcker alla de religioner som vanligen räknas dit och som samtidigt utesluter andra indiska religioner som jainism och buddhism. I stället får vi finna oss i att hinduer idag uppfattar hinduismen som en religion. Det finns människor som uppfattar sig själva som hinduer och som känner igen andra som anhängare av samma religion: hinduismen.

I hinduismens heliga skrifter finns dessa funderingar samlade i flera verk: Brahmanas, Aranyakas och Upanisaderna. Dessa verk ser också människan som en offrande varelse, men teologin kring offret och den offrande är ytterligt sofistikerad. Offret uppfattas som tillvarons centrum, det som håller samman gudarnas värld med människornas värld. Genom offret får människorna ingång i gudarnas värld, offret når gudarna, och genom offret kallar människorna in gudarna i människornas värld. Tillvaron, universum, är beroende av att offret blir rätt utfört. Utan offret är gudarna isolerade från människornas värld. Vinden kan inte blåsa, om inte vindens gud kallas till jorden, regnet kan inte falla, om inte regnets gud kallas till jorden, solen kan inte lysa, om inte solens gud nås av åkallan, djuren kan inte föda och jorden kan inte frambringa växtlighet om inte offret blir rätt utfört, och de enda varelser som kan utföra offret är människorna.

Vad kan då människorna erbjuda gudarna som offer? Vissa texter talar om att människan kommer till världen med en skuld, hon står i skuld till gudarna, de visa, förfäderna och andra människor. Bara genom offret kan skulden avskrivas. Genom att ha blivit född med ett individuellt liv har

människan berett sig rum på gudarnas, förfädernas och andra människors bekostnad. Det enda som kan återställa ordningen som rådde innan människan blev född är offret, och offret kan inte vara något mindre än människan själv. När människan inser detta ställs hon inför tre möjligheter: att bokstavligen låta sig offras, att söka en ersättare eller att interiorisera (införliva) offret. Vi vet inte om det första alternativet någonsin har tillämpats i Indien. Det andra alternativet har förekommit: enligt traditionen är det fem varelser, människan och fyra djur, som är värdiga att offras: hingsten, tjuren, gumsen och bocken. Människan kan ersättas av en hingst, hingsten av en tjur, osv. men det egentliga offret förblir människan själv.

Det tredje alternativet, att offret blev till ett inre offer, var det som kom att tillämpas under Upanisadtiden, men framför allt genom Bhakti. Om offret främst är något inre, att ge upp kravet att hålla fast vid sitt liv till varje pris, en beredvillighet att träda i andras ställe, om det egna lilla livet inte ses som skilt från allt annat levande, öppnas också en möjlighet för de människor som tidigare var utestängda från offerandet att utföra den offerhandling som är förutsättningen för liv. Livet kan ses som en gåva som kan bevaras och blir helt och fullt förverkligad, bara genom att något ges i gengäld. Här är vi tillbaka till den primala nivån av offret. Den människa som utbrister ”gode Gud hjälp mitt barn, så ska jag...” behöver inte nödvändigtvis uppfattas som krasst köpsläende med makterna. En människa är inte en individ isolerad från andra individer. Det hon gör påverkar andra, och det andra gör påverkar henne. Hon kan träda i andras ställe, och andra i hennes ställe. Hon kan ta på sig det som skulle ha drabbat någon annan, och en annan kan ta på sig det som skulle ha drabbat henne. Även om vi tänker bort en världsbild som är främmande för många människor, med gudar som stiger ned lockade av doften av bränt kött, står bilden av människan som offerare kvar. Människan som är beredd att lämna ifrån sig det som är dyrbart för henne, i förhoppningen om att något i tillvaron ska läkas genom hennes gåva.

Genom offret överskrider människan sina begränsningar. Hon når ut-
anför sin egen värld och offret, människans kommunikation med gudarna, kan åstadkomma något som människan ensam inte förmår. Men offret innebär också ett överskridande från gudarnas värld till människornas. Utan offret är gudarna instängda i himlarna. Gudarna och människorna och det som lever på jorden är alla beroende av offret. Genom offret bevaras universum, men kan universum inte bara bevaras, utan också för-

ändras? Ja, svarar den hinduiska traditionen, förändring är möjlig, men det är människan ensam som kan åstadkomma förändringen. Därmed är vi inne på den andra punkten i den hinduiska människosynen: Människan är den varelse som kan förändra karma.

Ordet "karma"¹ kan stå för många saker, både i hinduiskt och västerländskt tänkande. "Jag har fått parkeringsböter tre dagar i rad, så jag måste verkligen ha taskig karma" är ett sätt att använda ordet "karma" som har mycket litet att göra med bruket av ordet i de hinduiska heliga skrifterna. "Karman" var ursprungligen den heliga handlingen, offret. Vissa lingvister menar att den indoeuropeiska rot som finns i karma är densamma som finns i ceremoni. Senare, när offret interioriserades, kom ordet "karma" också att betecknade de moraliska handlingar som en människa utför. En återkommande bild är den av sädd och skörd: som man sår får man skörda. Den som sår god säd får god skörd, och den som sår dålig säd får usel skörd. Eftersom människor som inte gjort något ont i livet ändå råkar illa ut och skurkar lever goda liv, kom denna regel att utsträckas över flera liv och man drog slutsatsen: den som får god skörd har sått god säd, och den som får usel skörd har sått dålig säd, om inte i det här livet, så i ett tidigare.

Det är inte nödvändigt att en människa återföds som människa på jorden, chansen är i själva verket ytterligt liten, troligare är att hon återföds i en helt annan tillvaro: i en himmel, i ett helvete, som djur, som växt eller som livlös materia. Att födas till människa är inte det högsta, bättre är att födas i någon av himlarna till en tillvaro av salighet tillsammans med gudarna. Men även himlarnas glädje tar slut, allt måste gå under och en ny cykel av tidsåldrar börja. Målet är att bryta sig ur återfödelseernas kretslopp, men varken gudar eller demoner, djur eller växter, förmår göra det. Det är bara människor som kan, därför att det bara är människor som kan förändra karma. I himlarna njuts det av god karma, i helvetena plågas det av dålig karma, men ingenting kan göras för att förändra det som har gjorts och framtiden går inte att påverka. Man skördar vad man sått. Det är bara när man föds som människa på jorden som förändring är möjlig. Hinduismen anger flera olika möjligheter för hur en förändring, eller rentav förbränning, av karma ska gå till. En är genom rätt utförda offer. En annan genom askes och meditation. En tredje genom att utan att se

¹ Nominativformen av sanskritordet karman är karma. Eftersom det är denna form som gått in i flera europeiska språk, kommer jag här att använda ordet karma.

till resultatet, utföra de plikter som ens ställning i livet bjuder. En fjärde är hängiven kärlek till gudarna. Genom att följa någon av dessa vägar, eller enligt en del skolor, en kombination av vägarna, förändras själva villkoren för livet, inte bara för det egna livet, utan för allt liv.

Människan är lägre än gudarna, men till skillnad från gudarna kan hon förändra karma. Människan kan inte springa ifrån sitt ansvar som människa, hon kan välja att samla god karma, dålig karma eller bränna karma, men allt hon gör eller underlåter att göra har konsekvenser för det större livssammanhanget. Hon är i viss mån bunden av sitt förflutna, men hon har förmåga att påverka framtiden. Hon måste bli medveten om sina möjligheter, för att födas till människa är något mycket speciellt, det inträffar inte ens en gång på en miljon återfödelse, och vid detta sällsynta tillfälle är hon skyldig sig själv och hela det livssammanhang som hon ingår i, att inte använda sina möjligheter på felaktigt sätt.

Har då dessa insikter från hinduiskt håll något att säga människor som varken tror på gudar, himlar eller återfödelse? Jag tror att detta är ett sätt att närma sig frågan om människosyn, om vem människan är i förhållande till andra levande varelser, från ett annat håll än vi är vana vid, även om slutsatserna kanske inte blir så annorlunda.

Från religionerna, i synnerhet judendom, kristendom och hinduism, har jag lärt mig att inte väja för det vidrigaste som människor kan åstadkomma. Att människor förräder sina vänner och dödar sina barn, förgiftar havet och gör jorden obeboelig, är inte någon ny insikt. När vi ryser inför bilderna av svältande människor, så har Klagovisornas författare den mest skakande speakertexten: "Med egna händer måste ömsinta kvinnor koka sina barn för att hava dem till föda." När jag hör någon säga att människan är jordens cancersvulst; att naturen skulle må bättre utan henne; att en mygga har större existensberättigande än en människa, för myggan är en viktig länk långt ner i näringskedjan medan människan högst upp bara tär på jordens tillgångar; då känner jag igen detta. Genom att födas till människa kommer människan till världen med en skuld, sa de indiska vise. Människan står i skuld till historien och till sin omgivning. Den finske väckelsepredikanten Paavo Ruotsalainen lär som svar på frågan hur han såg på människans natur, ha knackat ur sin pipa, pekade på högen av aska och sagt: "ungefär så". Men varken de indiska vismännen eller Paavo Ruotsalainen stannade i skulden och askan. Genom offer kunde skulden betalas, genom omvändelse kunde människan bli läkt. skillnaden i synsätt

mellan de mest pessimistiska ekosoferna och de svartaste teologerna är inte så mycket uppfattningen om människans natur och hennes plats i tillvaron, utan synen på hennes möjligheter.

Religionernas företrädare hävdar att utan människorna är skapelsen, eller naturen om man så vill, ofullkomlig. Inte så att den är fullkomlig nu, långt därifrån, men genom människorna finns det någon varelse på jorden som kan uppfatta möjligheten av fullkomning. Människorna står inför möjligheten att sträva mot denna fullkomning – hur den tänks och vilka medel som för dit, varierar i olika tider och kulturer – eller motarbeta den. Flera av religionerna tillerkänner människorna möjligheter som gudarna saknar eller som gudarna lämnat över åt människorna: jordens framtid är beroende av människorna, av våra val och våra handlingar. Gud har insatt människan som sin ställföreträdare, säger islam. Jorden är överlämnad i människors händer, skulle de kristna kunna säga. Vi kan inte lämna över det ansvaret på någon annan, vi kan inte gömma oss bakom vår ofullkomlighet. Vi som har fötts till människor har möjligheter som djuren och gudarna saknar. Vi kommer inte ifrån det ansvar som förverkligandet av de möjligheterna innebär, varken genom att försöka vara mer gudomliga än vi är, och försjunka i saligt skådande; eller genom att blint följa drifter och impulser utan reflektion som om vi vore helt och hållet djur. Vår uppgift, säger religionerna, är att vara människor: i rätt förhållande till gudarna, tillvarons grundvillkor; till djur och växter, det som lever och det som saknar liv; till andra människor, de som lever nu, de som gått före oss och de som kommer efter oss.

Hur detta rätta förhållande ser ut skiljer sig från religion till religion, från tid till tid, men vissa faktorer är tämligen konstanta: inte ta liv (om inte vissa speciella villkor är uppfyllda), inte tillskansa sig andras egendom, inte ljuga och förtala, följa vissa regler för sexualitet och samlevnad, ta hand om människor som behöver hjälp. Som allt mänskligt kan religionerna både vara förtryckande och befriande, ofta samtidigt och ofta så att det som är förtryckande för några är befriande för andra. Den fråga som ställs är ”vem är människa i andra människors ögon?”.

Vem är människa i andra människors ögon?

Vem som är människa i andra människors ögon är inte enbart, eller ens främst, en biologisk fråga. Det är i själva verket bara en biologisk fråga i

de kulturer som tillerkänner biologin status av filosofi och teologi. Uppfattningen om när det mänskliga livet börjar eller slutar, är kulturell, eller politisk, filosofisk och teologisk, om man så vill. De flesta som förespråkar fri abort har en annan uppfattning om när en människa blir människa i andra människors ögon, än de som kallar abort för mord. Sedan 1988 kan en människa vars bröstorg höjs och sänks (med hjälp av respirator) och har rosor på kinderna betraktas som död i Sverige, nämligen när man använder sig av hjärnrelaterade dödsriterier, medan hon dessförinnan skulle ha ansetts tillhöra de levandes skara.²

I andra kulturer är kriterierna för vem som är människa i andra människors ögon annorlunda. I en del språk är det bara människor som delar samma traditioner som den talande, som rätteligen kan kallas människor. På andra håll kan de nyligen döda räknas till den mänskliga gemenskapen, medan barn och unga som ännu inte genomgått initiationsriterierna inte räknas dit. På många håll, vårt eget samhälle inte undantaget, är det inte självklart att kvinnor är helt och fullt människor i andra människors ögon.

Överlag har religionerna varit utomordentligt dåliga på att se kvinnor och (flicke)barn som fullvärdiga människor. Om detta beror på att religionerna uppkommit och utvecklats i patriarkala samhällen, eller om samhällena blivit patriarkala genom religiös legitimering, lär det inte gå att få klarhet i. En vanlig uppfattning har varit att kvinnor visserligen är nödvändiga för människosläktets fortplantning, men för alla andra uppgifter än att föda barn, är män att föredra. Tulsidas, en hindidiktare från 1500-talet som sammanställde en av de viktigaste versionerna av eposet Ramayana, uttryckte det så: ”Trummor, kvinnor och kastlösa är till för att slå på”. Både i de västasiatiska religionerna och i hinduiskt tänkande, är det bara den fullkomliga människan som kan offra: mannen utan några lyten. Människor som inte uppfyller kraven på fullkomlighet; som är kvinnor, som är behäftade med lyten, som är födda i fel samhällsklass, ställs utanför offerarnas skara, och därmed utanför det sant mänskliga.

När man funderar över religionernas människosyn är det ofrånkomligt att frågan om huruvida kvinnor är lika mänskliga som män, barn lika mänskliga som vuxna, främlingar lika mänskliga som landsmän (!), fattiga

² Jag är inte ute efter att polemisera mot hjärnrelaterade dödsriterier. Min avsikt är att visa på att gränserna för vem som tillhör de levandes skara är kulturellt bestämda. Det är människor i en specifik kultur som avgör vilka biologiska kriterier som ska anses vara avgörande för vad som uppfattas som en levande människa.

lika mänskliga som rika, sjuka lika mänskliga som friska, blir ställd. Det visar sig då ofta att religionerna kan hålla sig med flera människosyner, en som gäller människan i allmänhet, människan i förhållande till andra var-
elser; och en som gäller vem som är den fullkomliga människan. Den fullkomliga människan är, inte helt oväntat, oftast en vuxen, frisk och klok man, gärna från en välbeställd familj, av samma folkslag som religionens anhängare. Det finns undantag, men när "människan" ska personifieras blir det praktiskt taget alltid som man. Nu är naturligtvis detta tankesätt inte begränsat till religionernas område, att uppfatta "människa=man" om inte annat anges, är nog lika vanligt i helt sekulariserade sammanhang som i religiösa.

Min mamma kom en dag hem från sitt arbete på universitetssjukhuset i Linköping och berättade en historia som hon hört av en av läkarna. Han höll på med sin avhandling om någon slags muskelsjukdom och behövde barn och ungdomar som "normalmaterial". Han bad en systerson att fråga sina kamrater om de ville ställa upp för att göra några tester. Dagen efter kom pojken upp till den avdelning där läkaren arbetade och var ganska bekymrad. "Var det ingen som ville ställa upp?" undrade läkaren. "Jo", sa pojken, "men bara tjejer, och räknas tjejer också som normalmaterial?" Sanningen är ju, tyvärr, att tjejer inte självklart räknas som "normalmaterial". Inte i den västerländska medicinen och inte i de flesta av världens religioner. Kvinnor är döttrar, systrar, hustrur eller änkor till män. När man umgås med religiösa texter från olika kulturer, kan man dra slutsatsen att det mesta som sägs om människor gäller uteslutande för män; eller så kan man tänka att det visserligen gällde för män när tankarna formulerades, men att det inte är självklart att kvinnor därför är uteslutna.

Kan kvinnor någonsin uppfattas som människor i mäns och kvinnors ögon? Frågan är öppen, det finns det som pekar på att den bör besvaras jakande, och det som tyder på motsatsen. Fundamentalistiska rörelser i olika religioner är eniga om att kvinnans plats är bestämd på förhand: som maka eller mor. Men det finns också tecken på att kvinnor från olika religiösa traditioner inte längre nöjer sig med att inte vara helt och fullt människor. De tar fasta på det i religionerna som hävdar att kvinnor är helt och fullt mänskliga, i andra människors och i gudarnas ögon. Kvinnor offerar, sätter sig i någon annans ställe, överskrider sina begränsningar. Kvinnor förändrar karma, påverkar framtiden, är medvetna om att de val de gör har betydelse både för dem själva och för de livssammanhang de är insatta i.

Vem är människa i andra människors ögon? Bilden av den vuxne, friske, kloke mannen flimrar förbi. Men i religionerna och utanför religionerna finns också en annan bild. En som inte uttrycker att människa är det samma som frisk och vuxen man, av samma sort som vi. Den andra bilden visar ett sjukt flickebarn från ett främmande land. En varelse som vänder upp och ner på föreställningarna om det sant mänskliga, för detta flickebarn kan varken offra eller förändra karma. Hon kan inte sätta sig i någon annans ställe och hon kan inte påverka sin framtid. Är hon människa i våra ögon? Är vi beredda att sätta oss i hennes ställe och förändra hennes framtid till det bättre? Det är här som frågan om vilken människosyn vi har kan besvaras.

Litteratur

S. Radhakrishnan och P.T. Raju. Ed. *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy.* Motilal Banarsidass. Delhi 1992.

The Vedic Experience, Mantramanjari, An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration. Edited and translated with introductions and notes by Raimundo Panikkar. All India Books. Pondicherry 1983. (Först utgiven av Darton, Longman & Todd Ltd. London 1977)

Kinget, G.Marian: *On Being Human. A Systematic View.* Harcourt Brace Jovanovich Inc. New York, Chicago, San Francisco, Atlanta 1975.

Daly, Mary: *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism.* Beacon Press. Boston 1978.

Varseblivning och människosyn

Gunnel Elander

Inledning

Det finns många olika teorier om människosyn och många definitioner av begreppet. Denna uppsats är inte ett inlägg i en sådan debatt, utan avser att genom exempel visa hur vårdares människosyn kan yttra sig i olika handlingar gentemot patienter. Uppsatsen är avsedd som ett diskussionsunderlag i vårdssammanhang.

Det är viktigt och intressant att diskutera människosyn, inte bara ur ett teoretiskt perspektiv, utan därför att individers människosyn avspeglar sig i beteende mot och bemötande av andra människor. Människors olika människosyn kan också resultera i komplikationer när människor har med varandra att göra och försöker förstå varandra, vilket är ytterligare ett skäl för en diskussion av ämnet.

Min åsikt är att människor inte bekänner sig till en eller annan människosyn, inte ens till en blandning av olika människosyner, utan en persons människosyn visar sig bl a i den bedömning eller värdering som sker i mötet mellan människor. Det man varseblir hos människor är avgörande i en inledande interaktion. Den relation som sedan eventuellt utvecklas påverkar den fortsatta synen på den aktuella personen.

Människosyn på olika nivåer

En 90-årig man vaknade upp på sjukhus efter ett strokeanfall, som medfört att han nu var förlamad och hade talsvårigheter. Mannen var av 'den gamla skolan' lite pryd och konventionell, noga med sitt utseende och att

vara korrekt. Han hette Lars-Gunnar. På sängen ovanför hans huvud fanns en skylt med 'Lasse'. Någon gång, någonstans under vägen från hans hem till sjukhussängen hade den andra delen av hans namn försvunnit och Lars-Gunnar hade ändrats till Lasse.

I ett äldre sjukhem för långtidssjuka människor fanns enbart patientrum för fyra och sex patienter. Vid ett styrelsesammanträde i kommunen beslöt man att riva hemmet, och man byggde istället ett modernt litet sjukhus med företrädesvis enkelrum och några dubbelrum.

En kvinna i 70-årsåldern hade genomgått upprepade operationer och cytostatikabehandling för bröstcancer. Efter ett nytt recidiv föreslogs en ny cytostatikakur. Kvinnan ansåg att hon genomgått tillräckligt många smärtsamma och påfrestande behandlingar och vägrade vidare behandling. Efter många diskussioner med kvinnan och hennes familj och efter det att kvinnan genomgått psykiatrisk konsultation, beslöt man att acceptera hennes beslut.

Dessa exempel ger uttryck för olika människosyner, men på skilda nivåer. Man skulle kunna tala om dels övergripande och dels individuell nivå. Människosyn på en övergripande nivå ger förutsättningar för vård och behandling av patienter men det är den individuella människosynen som avgör hur man utnyttjar de förutsättningar och resurser som finns.

I denna uppsats kommer jag att diskutera dessa skilda nivåer av människosyn och deras konsekvenser för människor. Jag vill också hävda, att på den individuella nivån, vid första mötet med en människa är det varseblivning, det som vi tar in med våra sinnen, som styr hur vi uppfattar och bemöter människor. I denna uppsats kommer också att beröras hur man betraktar människor på grund av deras sjukdomar och tillstånd.

Människosyn på övergripande nivå

Övergripande beslut återspeglar den människosyn som samhället bekänner sig till. Om man t ex beslutar att prioritera barnavård framför åldersvård antyder det att man anser att barn är viktigare än gamla. Om man däremot bygger ålderdomshem i stället för daghem, kan detta tolkas som att man prioriterar de gamla före barnen.

Människosyn på en övergripande nivå kan analyseras genom att studera på vilket sätt organisationer är uppbyggda, hur tilldelning av resurser

sker, hur man prioriterar, hur forskningsanslag fördelas, vilka forskningsmetoder som är förhärskande, m m.

Några effekter av olika människosyn på övergripande nivå

Hälso- och sjukvårdslagen (1982) återspeglar en människosyn. Man säger bl.a. att vården skall bygga på patienters självbestämmande och integritet samt att vård och behandling skall, så långt det är möjligt, genomföras i samråd med patienten. Man poängterar därmed att patienter inte är objekt som utsättes för vård utan aktiva människor som kan ta ansvar och fatta egna beslut. Detta får i praktiken till följd att patienter kan fatta beslut som enligt professionen strider mot patientens bästa, vilket illustreras med fallet om kvinnan med bröstcancer.

Denna poängtering i lagen om vikten av självbestämmande är en reaktion mot ett tidigare mer paternalistiskt synsätt, där läkare och sjuksköterskor bedömde vad som var bäst för patienten. Men trots denna markering är man inte utan vidare beredd att acceptera beslut som man tycker strider mot det som är bäst för patienten. Man tycker sig ibland behöva anlita en psykiatrisk konsult för att få bekräftat att patienten är kapabel till att fatta rationella beslut.

I rapporten Vårdens svåra val om prioriteringar inom sjukvården (1993) har man givit hög prioritet för 'svaga grupper', de människor vars sjukdom medfört nedsatt autonomi och som således har svårare än andra att ta för sig. Denna prioritering tillsammans med ett flertal andra förslag i utredningen, återspeglar utredningsdeltagarnas människosyn, att alla människor har lika värde, vilket också påpekas upprepade gånger i texten.

Sjukhusrutiner och schemaläggning av personalens arbetstider kan få konsekvenser för den enskilda patienten. Om matvagnen måste vara tillbaka i centralköket inom en viss tid kan detta medföra att patienter inte ges tid att äta själva utan måste matas. I planeringen har mer hänsyn tagits till personal än till patienter.

Samma hänsynstagande framträder när gamla måste läggas tidigt för att personalen skall hinna med detta arbete innan nattsiftet byter av (Elander och Hermerén 1989). En tolkning av sådan schemaläggning kan vara att personalens arbetstider är viktigare än patientens tillfredsställelse.

Olika vårdideologier kan sägas representera olika typer av människosyn. På 1960–70 talen vårdade man människor utifrån ett rondsistem där

en person utförde ett begränsat antal åtgärder på ett stort antal patienter. En person mätte t ex temperatur och räknade hjärtfrekvens på avdelningens samtliga patienter, vilket skulle kunna återspegla en teknokratisk syn på patienter. Efter detta kom gruppvård, vilket också var en uppgiftsorienterad vårdform. På senare tid har man infört primary nursing och individuell vård med PAL och PAS (patientansvarig läkare respektive sjuksköterska). Inom dessa vårdformer påpekas att man skall skapa en relation till patienterna.

Dessa organisatoriska förändringar kan vara uttryck för en människosyn, som förändrats från att ha varit mer teknokratisk och atomisk, till holistisk, men de kan också bero på ökad kunskap. Man har insett att patienter mår bättre av att ha ett begränsat antal vårdare omkring sig än ett stort antal vårdare som utför speciella, avgränsade vårdhandlingar.

För att minska den traditionella synen på patienten har man vid vissa vårdinrättningar börjat byta ut ordet patient mot klient eller kund (Björvell 1988). Detta kan vara ett sätt att 'sälja' sitt sjukhus, men det kan också vara uttryck för människosyn, ett sätt att betona att de som söker vård borde ha mer att säga till om. I och med att man är patient och i det underläge som detta medför, är man inte ens i närheten av ett förhandlingsläge när det gäller vården. Detta blir särskilt tydligt i samband med smärtlindringsproblematiken där patienter är utlämnade till klinikers policy och individuella attityder.

Inom forskning kan man på olika sätt analysera vilken människosyn som är rådande. Om finansiärer ger stöd till projekt som avser att studera blodtryckspreparats effekt på kärlväggar eller till forskare som avser att undersöka hur blodtryckspreparat påverkar en människas livssituation, så kan det vara uttryck för olika kunskapsintressen, men också ett slags människosyn. Att man intresserar sig för en slags kunskap i stället för en annan är förmodligen inte en slump (Hermerén 1988). Man tar till sig och läser forskningsresultat som bekräftar den ena eller andra människosynen, beroende på vad som stämmer med den egna uppfattningen.

De forskningsmetoder som är förhärskande kan också ge uttryck för olika typer av människosyn. Att man menar att livskvalitet och känslor kan reduceras till siffror och bedömas med statistiska metoder uttrycker kanske olika typer av vetenskapssyn, men också skilda sätt att se på människor.

Utveckling av olika instrument för att mäta och jämföra känslor och upplevelser ger också en fingervisning om vilken människosyn de som utvecklat dessa instrument har. Om man t ex anser att man kan bedöma och jämföra olika människors livskvalitet genom att sätta poäng på vissa aktiviteter som patienter kan utföra eller medverka i, så har man därmed sagt att människor är ganska lika och har likartade behov.

Människosyn på individuell nivå

Oavsett vilken övergripande människosyn som uttrycks så är det till sist den individuella människosynen, vårdarens människosyn, som blir av störst betydelse för den enskilde patienten i mötet dem emellan.

När man möter en människa för första gången, en människa som man inte vet något om, så är det enligt min mening 'det man ser', varseblivningen, som avgör hur man betar sig mot den personen. Man observerar personens utseende, beteende och språk, man gör en bedömning och värdering av personen, och detta ger uttryck för en slags människosyn.

Man kan fortsätta att träffa människor och umgås med dem på ett ytligt sätt, där bemötandet avgörs av varseblivningen. Någon relation utvecklas inte. Vad detta beror på är svårt att veta. Man orkar inte med fördjupade relationer med alltför många personer. Men det kan också ha med 'personkemi' att göra. Vissa personer vill man inte lära känna, medan man tar alla tillfällen i akt för att få en djupare kontakt med andra personer.

När det gäller förhållandet vårdare-vårdtagare får man nog inse att man inte kan eller vill skapa en relation med alla patienter. Alla vårdare passar inte heller för alla patienter, men alla passar för någon patient. Det vore värdefullt om man diskuterade detta problem mera öppet. Att erkänna att man inte tycker om vissa patienter anses inte vara acceptabelt. Ibland händer det ändå att någon dristar sig till att säga att man vårdar en patient som man inte tycker om. Detta kan då få till följd att fler personer vågar erkänna att de upplevt samma problem. Att få diskutera detta och kanske hitta förklaringar kan bidra till att lösa problemen.

Martin Buber har i sin bok *I and Thou* (1970) skrivit om möten och relationer mellan människor. Enligt Buber så förekommer jaget, det Buber kallar Jag, inte för sig utan endast i förhållande till Du eller Det. Jag-Du förhållandet mellan människor kräver ömsesidighet och förekommer

endast i relationer. I förhållanden som inte är en relation upplevs människan mer som ett ting och benämns Det.

Buber anser att det är relationen mellan människor som avgör om förhållandet är av karaktären Jag-Du eller Jag-Det. I det ögonblick en relation upphör, övergår Jag-Du till att vara Jag-Det. När relationen återuppstår återgår Jag-Det till Jag-Du. Det är möjligt att man kan jämföra det första mötet, varseblivningen av en annan människa, med det Buber kallar Jag-Det. Om ingen relation utvecklas förblir förhållandet Jag-Det, i annat fall övergår det till Jag-Du. Ömsesidigheten i en relation gör att båda parter påverkas. Det man blir varse hos en annan människa väcker tankar och känslor, som i sin tur påverkar den andra personen. Buber säger att Jaget i Jag-Du relationen framträder som person och blir medveten om sig själv genom att träda i relation med andra personer.

När en relation utvecklas mellan två människor, så bleknar mer och mer det man 'ser' av personen och andra värden tar över, Jag-Du utvecklas. Skallighet, fetma och skönhetsfläckar kommer i skymundan, man 'ser' dem inte längre. Frågorna som 'vad ser han egentligen hos henne' eller 'hur kan hon tycka om honom' är väl inte helt obekanta.

Det samma gäller förändringar hos människor med vilka man redan har en relation. Man ser inte dessa personers åldrande eller defekter som något negativt. Motsatsen kan också förekomma när man har en bra relation med en person, men denna relation av någon anledning försämras, Jag-Du övergår till Jag-Det. Det är då inte ovanligt att egenskaper som man tidigare inte märkt eller i alla fall haft lätt att overse med, accentueras och blir föremål för irritation.

Nedan följer några egna exempel, som jag själv upplevt, på hur man bemött människor utifrån 'det man sett':

En god vän till mig, som är läkare, har sjukdomen multipel scleros. Denna sjukdom kan drabba de flesta organ i kroppen och min vän förflyttar sig numera med rullstol och har bilateralt synliga hörapparater. Hon har berättat för mig hur man i affärer ofta vänder sig till den som beledsagar henne och frågar om denna person tror att den sjuka kvinnan skulle tycka om det eller det eller att man i andra sammanhang frågar om hon kan stå på benen. Min tolkning av detta är att man ser en kvinna som har vissa funktionshinder. På grund av det man ser bedömer man och värderar kvinnan även som mentalt påverkad, som oförmögen att kunna ha preferenser eller att ens kunna kommunicera. Denna bedömning yttrar sig i att

man inte tar till vara de funktioner som kvinnan faktiskt har. Att bli bemött på ett sådant sätt upplevs som förnedrande. De räcker med de funktionshinder som sjukdomen faktiskt medför, utan att man behöver bli bemött som om man hade fler komplikationer än man har.

Den drabbade kvinnan har berättat för mig hur förödmjukad hon känner sig när man behandlar henne som även mentalt handikappad och att hon gärna träffar personer som känt henne innan hon blev sjuk. ”De ser mig på ett annat sätt för de vet hur jag var innan jag blev sjuk”. Dessa personer har en minnesbild av kvinnan i hennes krafts dagar och relationen med kvinnan gör att de även nu ser henne som hon var när hon var frisk, ett Jag-Du förhållande enligt Buber. De rörelseinskränkningar och andra problem som sjukdomen medför blir mindre synliga för människor som har en relation med henne.

För många år sedan arbetade jag som reseledare i ett sydeuropeiskt land. Vid ett tillfälle när en ny grupp människor anlände från Skandinavien fick jag besked om att en av passagerarna hade godkänd övervikt och att denna övervikt bestod av 20 par skor. Ägarinnan visade sig vara en äldre kvinna, ca 80 år, med svårigheter att gå. Jag tog mig an denna kvinna på ett speciellt sätt, lade armen om hennes axlar och förklarade på ett beskyddande sätt hur vi skulle ta oss från flygplatsen och in till hotellet. I bussen övergav jag ’reseledarplatsen’ och satte mig jämte henne. Vad var de då som gjorde att jag betedde mig på detta sätt mot kvinnan? Jo, det var helt enkelt den bild jag fick av henne och den bedömning eller värdering jag gjorde utifrån denna bild. Hennes svårighet att gå tillsammans med hennes stora skopaket formade min uppfattning om henne, hon behövde omhändertas i alla avseenden. Efter mycket kort tid berättade hon att hon var en av Sveriges första kvinnliga gynekologer och jag minns fortfarande hur mitt tonfall ändrades, jag använde mitt normala ordförråd och min kroppsställning råkade. Detta, mitt beteende, avslöjar en hel del om min människosyn. En gammal kvinna med 20 par skor i bagaget ger upphov till en värdering som gör att man betar sig annorlunda än mot andra människor.

Nu har jag framställt denna ’syn’ på människor som om det alltid vore negativt, men så är det inte. Det vi ser hos patienter vi inte känner kan vara till hjälp när vi nalkas dem. Den rullstolsbundna kvinnan har många erfarenheter av hjälpsamhet och assistans av främlingar. Hörapparater, t ex, kan ge en signal om att man skall tala tydligt och vända sig till den man

talar med. En gammal person som har uppenbara svårigheter att gå kräver hänsyn till detta om man t ex skall förflytta sig till en annan avdelning eller behandlingsenhet.

Sjukdomstillstånd och människosyn

Det finns sjukdomar som anses 'finare' än andra och det är nog sannolikt att den sjukdom patienten har i vissa fall påverkar synen på den patienten.

Låt oss som exempel ta två patienter som kommer till en akutmottagning på grund av skärsår. Den ene mannen är alkoholpåverkad och ovårdad och kan inte redogöra för hur han fått sin skada. Den andre mannen är välklädd och har fått sitt sår i samband med att han reparerade sin gräsklippare. Det är rimligt att tänka sig att varseblivningen av dessa patienter uppväcker olika känslor hos personalen. Med all sannolikhet blir båda patienternas sår omhändertagna på ett likartat, professionellt sätt, men risken att bemötandet av de båda männen skiljer sig åt är stor.

Det är också sannolikt att man t ex betraktar en medelålders kvinna som kommer in på gynekologisk avdelning för sitt tredje ofrivilliga missfall annorlunda än en tonåring som kommer in för sin planerade tredje abort.

Gösta Brydolf skriver om detta i en antologi Lidandet och makten (1990). Han menar att man kan urskilja tre grupper av patienter, A, B och C-lagen. Enligt Brydolf så kan man till A-laget räkna medelålders, väletablerade män med hjärtinfarkt, pjäxfraktur hos skidåkare (jag skulle med färsk erfarenhet i bagaget vilja tillägga ridolyckor) och leukemi hos små barn.

Till B-laget kan man räkna personer med oklara ledbesvär, fula bensår och dåligt reglerad diabetes. Flera andra diffusa besvär som yrsel och värk hör också hit. Om patienten uppträder ohyfsat eller aggressivt löper han definitivt risk att hamna här. Om patienten dessutom kräver tolk finns det stor risk att han hamnar i C-laget. Hit räknas missbrukare, nervtablettmissbrukare, patienter med dålig verbal kompetens och med aggressivt beteende. En gravt alkoholiserad, svårt sjuk person kan t o m riskera att bli utan vård. Man måste hålla med Brydolf när han frågar om patienter från dessa olika grupper får vård på lika villkor. Brydolf nämner inte patienter med psykiatrisk sjukdom eller senil demens. Dessa patienter skulle kanske hamna i ett D-lag.

I en studie som genomfördes för några år sedan (Elander et al. 1993) intervjuade jag ett antal personer inom olika yrkeskategorier om vård av gamla. Min uppfattning är att denna typ av vård är synnerligen påfres-tande och borde ställa krav på utbildning samt premieras högt. I vissa kul-turer betraktas gamla människor som en värdefull tillgång i samhället. Man tar tillvara de äldres erfarenhet och kunskap och frågar dem till råds i olika situationer. I vår del av världen är det annorlunda, vi ser ibland gamla som en belastning, en grupp människor man måste ta hand om. Detta är en anledning till att synen på gamla är annorlunda än synen på barn eller medelålders individer. Det finns emellertid ett annat skäl till syn-en på gamla och hur detta kan påverka bemötande och beteende, näm-ligen det man varseblir hos människor. I intervjuerna beskrevs hur det kan vara att komma in på morgonen till en grupp gamla. Det luktar illa i rum-met och patienterna är ofräscha. Man får ta hand om avföring och urin, som ibland är kladdat runt i sängen. Vissa gamla är motspänstiga och stre-tar mot vid varje försök att ordna upp situationen. Man kan förstå att det i en sådan situation ligger nära till hands att man betraktar de gamla mer som objekt än subjekt. Det kanske också är omöjligt att skapa en relation med dessa patienter på grund av kommunikationssvårigheter. Med detta som bakgrund kan man möjligen förklara, men inte försvara, varför gamla ibland bemöts på ett oacceptabelt sätt. Nedan följer några citat från ovan nämnda intervjuer:

”Det är som om man ser gamla som barn med samma brister i sina funktioner, men med den skillnaden att barnen har bättre prognos, bar-nens beroende minskar med tiden”.

”Man kör ibland de gamla nakna från deras rum till badet, det skulle man aldrig göra med en yngre person. Man tvättar dem med dörrarna öppna utan att skyla dem. När de inte äter fort nog tar man skeden från dem och matar, utan att säga något”.

”Matning av dessa patienter kan innebära många problem. Ibland ser man att två vårdare matar var sin patient. De pratar med varandra och ib-land ser de nästan inte munnen på patienten. Maten rinner utanför, de spiller och det kan se ganska kladdigt ut. Dessa patienter har kanske en historia av att vara mycket prydliga och vara vana vid ett snyggt bords-skick, nu får de finna sig i denna behandling”.

”Man talar över huvudet på dem, hon vill ha det, mamma vill inte ha den klänningen, o s v. Ibland har de gamla inte lämpliga kläder och då

händer det att man 'klär ut dem'. Man kan t ex sätta en keps med SKAN-SKA på för att skydda mot solen. Det ser ju ganska lustigt ut och man skrattar åt det. De gamla ändrar ju sin figur och ibland har de 'gummi-klänningar' som är svåra att få på och som spricker i sömmarna. Det ser förskräckligt ut, men de anhöriga vill inte gärna kosta på nya kläder".

"Den aktivering vi erbjuder de gamla tycker jag är tveksam. Man ordnar cirklar utan att fråga om någon är intresserad. Den musik man erbjuder är ofta dragspel och sång av tveksam kvalitet och så visar man Åsa-Nisse filmer eller liknande. Det kan naturligtvis finnas gamla som tycker om detta, men långt ifrån alla".

"Man blir som kompis med patienterna och lär då känna deras egenheter". "Är man nära 90 år och den största glädjen är att få röka, då skall hon också få göra det även om hon inte kan tända cigaretten själv". "Vi försöker att låta patienterna äta själva, även om det tar tid och de spiller på sig. Det är viktigt för deras självkänsla". "Vi försöker ta reda på vad patienterna tidigare sysslat med, både i arbetslivet och på fritiden". "Jag tänker ofta, när det gäller en särskild patient, att det kunde varit min mamma. Då får man en relation med den patienten och försöker göra vården så bra som möjligt".

Ovanstående citat från intervjuer tycks representera olika förhållanden till patienter. I första gruppen av citat talar man om patienter i opersonliga satser som om man stod bredvid och studerade de gamla och som om situationerna inte går att förändra. Det verkar som om någon annan än de som citeras är vårdare. Om man jämför detta med den andra gruppen av citat så talar man här om att lära känna patienterna, att ta reda på mer om deras tidigare liv och intressen, om att uppfylla deras önskemål och stärka självkänslan. Man identifierar dem med sina egna anhöriga. Här finns en närhet, en relation till de gamla som man saknar i första gruppen av citat. De människosyner som återspeglas i dessa intervjuer skulle kunna rubriceras som objekt- eller subjektsyn, eller som Buber säger Jag-Det och Jag-Du förhållande.

Hur man än förklarar beteenden mot människor, som människosyn, som relation, som objekt-subjektsyn, så har människor i allmänhet och patienter i synnerhet en rättighet att bli bemötta med respekt och värdighet. Det vore därför av värde att man diskuterar människosyn och analyserar olika vårdsituationer och vad som ligger bakom vårdares olika beteenden.

Sammanfattning

Utan att göra anspråk på att definiera människosyn, vill jag kort sammanfatta hur detta begrepp kan förstås på individuell nivå, kanske speciellt i vårdsituationer. Människosyn, för mig, visar sig i en bedömning eller värdering av en människa och denna bedömning avgörs av det man varseblir hos en människa vid första mötet. Om en relation inte utvecklas kvarstår den bedömning som grundar sig på yttre faktorer. I och med att en relation utvecklas förändras bedömningen av människan genom den ömsesidiga påverkan som en relation innebär. En större förberedelse på vad mötet med patienter innebär skulle kunna hjälpa vårdare att förstå både sitt eget och andras beteende. Man skulle också, utan att behöva ha dåligt samvete, kunna acceptera att all vård inte kan eller behöver medföra en fördjupad relation, men att man trots det måste vårda människor på ett optimalt sätt.

Litteratur

Björvell H. Omvårdnad i förändring. Låt sjuksköterskan ansvara för patienten. Läkartidningen 1988; 84 (41): 3287-3288.

Brydolf G. "Tankar från roten". I Lidandet och makten (red S-0 Andersson). Stockholm: Gothia 1990.

Buber M. I and Thou: Edinburgh: T. & T. Clark 1970.

Elarider G & Hermerén G. Autonomy and paternalistic behaviour in care. Scand J Caring Sci 1989;3(4): 153-159.

Elander G, Drechsler K, Wallin Persson K. Ethical dilemmas in long-term settings; interviews with nurses in Sweden and England. IntJ Nurs Stud 1993; 30 (1): 91-97.

Hermerén G. Hur påverkar människosynen vården? Läkartidningen 1988;85:(46) 3956-3960.

SFS 1982:763. Hälso- och sjukvårdslagen

Vårdens svåra val: rapport från utredningen om prioriteringar inom hälso- och sjukvården. Stockholm: Allmänna Förlaget, 1993 (SOU 1993:93).

Moralens talesman i naturen: Människan enligt islam

S Parvez Manzoor

Människan, för mig, är inget empiriskt givet (*datum*) utan en teoretisk föreställning. Människosyn är således inte något man härleder ur de empiriska vetenskaperna, utan ett begrepp man konstruerar förutsättningslöst (*a priori*). Allra minst hör människan hemma inom biologin där hon reduceras till natur och betraktas enbart som en organism. Visserligen är människan en biologisk art, men hon är en kulturbärande art. Eller som Lewis Mumford uttrycker det:

”Människan förekommer aldrig i ett naturtillstånd; för så fort man träffar någon som kan kallas för människa, är hon redan i ett kulturtillstånd.” Jag ifrågasätter alltså ståndpunkten att det biologiska tänkande, som för övrigt är infiltrerat av utombiologiska värderingar, leder till en adekvat beskrivning av människans natur/kultur. Biologin har aldrig lyckats bevisa att människans kultur är en biologisk betingelse.

Givetvis är problemet med relationen mellan kropp/själ, natur/kultur, biologi/teologi osv olösbart, men man kan aldrig påstå att kroppen, naturen och biologin på något vis har vunnit ett avgörande slag, allra minst den slutliga segern, även själen, kulturen och teologin.

Frågor om 'människans art och natur' är intimt förknippade med 'transcendensens' problematik och hör hemma inom konstens, religionens och filosofins revir. (Med transcendens menar jag det som inte är omedelbart tillgängligt för sinnen; det som överskrider gränsen för möjlig kunskap.) Det är inom dessa delar av vårt mänskliga arv vi får en aning om transcendensen och det är därifrån jag hämtar inspiration till min männis-

kosyn. Den biologiska människouppfattningen bör därför kompletteras, om än inte revideras, av en mer ideell sådan.

En transcendental människosyn kräver alltså en kritisk hållning till de empiriska vetenskaperna, men den innebär inte att man förkastar vare sig den (natur)vetenskapliga kunskapen eller metodiken. Den bara varnar för scientismen, den ideologi som hävdar att naturvetenskaperna levererar en helhetsbild av vårt universum och vår tillvaro. Kunskapsteoretiskt förpliktigar medvetenheten om människans transcendens att man inte förväxlar vad som är kunskapsmässigt etablerat och vad som enbart är ideologiskt antaget; att man drar klara gränser mellan den partiella kunskapen och den holistiska tolkningen. Den vetenskapliga kunskapen är ett faktum, den vetenskapliga världsbilden är en konstruktion, en 'myt'. Utan att ta den utomvetenskapliga fantasin till hjälp, förmår inte den vetenskapliga metodiken att teckna någon helhetsbild av världen. Ingen tolkning, ingen världsbild.

Det är både relevant och intressant att knyta denna fråga om kunskap och tolkning, fakta och värderingar, till den aktuella debatten mellan modernister och 'postmodernister' där en av tvistefrågorna gäller förnuftets historiska omfång och giltighet. Mot Upplysningens påstående att det mänskliga förnuftet är universellt och 'transcendentalt' (ahistoriskt), hävdar postmodernisterna att det inte finns ett förnuft utan flera, godtyckliga och historiskt tillfälliga varianter. Men, paradoxalt nog har de mest resoluta postmodernistiska attackerna mot transcendensen bara lyckats understryka immanensens motspänstighet (intractability). (Med immanens menar jag det som är omedelbart tillgängligt för sinnen; det som ligger innanför gränsen för möjlig kunskap). För de har inte enbart bekräftat förnuftets sönderfall och bevisat tillgängligheten av en rad konkurrerande texter, utan också tvingat oss att medge att den fenomenella, förnimbara världen inte kan skiljas från en noumenell, konstruerad text och att vi inte kan återopa något här-och-nu utan att föreställa oss ett sluttillstånd (end).

Förnimmelser och världshypotes utgör således ett enda kontinuum. Det finns ingen värld utan en medföljande text eller tolkning. Inte själen utan språket, inte förnuftets universella text utan den historiska gemenskapens språkliga text, förmedlar mellan cogito (jaget) och kosmos. Medan vi kan förkasta filosofernas nous, det universella intellektet, kan vi inte bli kvitt språkets transcendens. Världen behöver inte vara förnuftets

noumenella text men som en språklig konstruktion, förblir den likväl en transcendent text. Utan en transcendent referent, således, finns varken symbol eller verklighet, varken tid eller evighet, varken en värld eller ett jag. Utan ett bortom (beyond), betyder varken varats immanens eller människans existens något. Endast de ofrånkomligt transcendentala symbolerna (signifiers) hos vår mänsklighet, jaget, språket, gemenskapen, är förmögna att skänka kosmos meningslösa intet ett namn och en boning.

Denna debatt visar också att humanismens ideal inte kan upprätthållas utan den, påstådda eller ej, transcendensen. Accepterar man den historiska existensen som den enda grunden för Människan, eller immanensen som hela verkligheten, kan man inte vara trofast den humanistiska världsåskådningen. Transcendens och humanism går hand i hand.

Den andra frågan som ryms inom denna diskussion rör värdet av den vetenskapliga kunskapen. Att den moderna vetenskapen (Science) utgör en säker väg till kunskapsutvinning är odiskutabelt. Att den gör anspråk på att äga en universell och verifierbar metodik kan inte heller förnekas. Vad som, däremot, är ofrånkomligt i denna diskussion är frågan om den vetenskapliga kunskapen innehåller några måttstockar på hur denna kunskap kan och bör värderas eller ej? Säger den oss något om huruvida, t ex, den enorma makt vetenskapen skänkt oss, är god eller ond, gudomlig eller djävulsk? Det förefaller vara säkert att vetenskapen är oförmögen att fastställa sin egen betydelse eller besvara frågan om och i så fall på vilket sätt, den är nyttig eller god. Frågan om dess egenvärde kan, i vilket fall som helst, inte besvaras med hjälp av den vetenskapliga metodiken. Den allmänna hållningen att vi bör handla rationellt och således vända oss till vetenskapen för pålitlig information ligger helt utanför den vetenskapliga metodikens revir och kompetens.

Ett annat besläktat fenomen man länge har grubblat över är att den naturvetenskapliga kunskapen ogiltigförklarar mänsklig erfarenhet och framkallar en abstrakt, osinnlig tillvaro. Den åstadkommer inte enbart en fragmentarisk värld utan den gör den också otillgänglig för oss. Filosofen och vetenskapsmannen A N Whitehead, hävdar, t ex, att en 'tvådelning av naturen' (bifurcation of nature) är ett grunddrag inom modernt tänkande. Erfarenheten klyvs i två separata halvor: den upplevda och kvalitativa å ena sidan och den härledda och kvantitativa å den andra. Han framhåller vidare att den senare delen är verklig och primär och att den förra delen enbart hör till det 'subjektivas' sfär. Men vårt intima umgänge med natu-

ren sker genom de omedelbara upplevelserna, genom varseblivning och känslor och de skapar vår estetiska bild av världen. Det är här och ingen annanstans vårt estetiska möte med den fysiska världen äger rum. Nu stängs denna värld helt inne inom psyket: den blir en rent mänsklig affär och vår alienation med naturen blir ett faktum.

Sammanfattningsvis, måste vi medge att vi inte har någon universell, kunskapsteoretiskt ofelbar, världstext (Den naturvetenskapliga texten är *de facto* transkulturell och äger således en viss universalitet men den är inte befriad från kunskapsteoretiska (cognitive) fördomar). Eftersom vi inte kan sätta människans fantasi i karantän i väntan på att en fullständig bild av vår tillvaro så småningom träder fram; och eftersom den naturvetenskapliga kunskapen skapar en främlingskänsla mot världen och föranleder t o m en intelligibilitets kris (jmf kvantumteori), är min människosyn mindre beroende av den naturvetenskapliga traditionen än av den religiösa tron och det humanistiska arvet. Konkret härleder jag min människosyn ur min egen historiska tradition, Islam, som mest kompromisslöst hållit fast vid Guds transcendens och människans särställning i skapelsen. Dessa inledande ord var nödvändiga eftersom den vedertagna världsbilden idag, helt oomtvistligt, är naturvetenskaplig och inte kan åsidosättas utan en närmare förklaring.

Den teologiska diskursen och människan

Den sekulära människan har inte bara svårt att 'tro på' Gud, mest för att de moderna vetenskaperna inte lyckats 'hitta' honom i kosmos, hon ser ingen nytta med Gudsspråket över huvudtaget. Men det teologiska samtalet, liksom det filosofiska, är i högsta grad ett sätt att tala om människan, belysa hennes situation och orientera henne i det annars så meningslösa kosmos. Det är viktigt att påpeka detta då en av vår tids mest älskade fördomar är att religion och teologi inte bara står i motsatsförhållande till humanism och antropologi utan också har ersatts av de senare.

Inte underligt att en modern tänkare, Hannah Arendt, anser att problemet om människans natur, den Augustinska frågan, *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* (Vem är jag då, min Gud? Vilken är min natur?), 'endast kan besvaras av Gud som skapade människan. Frågan om människans natur är lika mycket en teologisk fråga som frågan om Guds väsen: bägge kan avgöras bara inom ramen för ett gudomligt uppenbarat

svar.' Även alla filosofiska försök att definiera människans natur slutar med ett postulat, ett grundpåstående om någon slags gudomlighet, den s k filosofernas gud, som vid närmare granskning visar sig vara en Platonsk ide om människan. Och så är det med islam: dess teologi och antropologi talar egentligen samma språk och det är lika legitimt och begripligt att karaktärisera islam som en *teocentrisk humanism* som det är att kalla den för *humanistisk teism*. Både den teologiska och den antropologiska diskursen inom islam är i grund och botten humanistiska.

Att presentera islam för en västerländsk läsare är alltid en stor utmaning, eftersom de kulturella fördomarna är enorma och historiskt djuprotade. För den sekulariserade är islam oförståelig p g a sin religiösa, dvs föråldrade, världsbild; för den kristne förblir islam oförlätlig för att den klart avvisat 'det glada budskapet' och tidigare förklarat de kristna rikena krig. Dessutom råder idag en mångfald av världsåskådningar som snarare är förvirrande än upplysande. Inte heller finns det något språk som skulle kunna göra de olika diskurserna rättvisa, dvs den religiösa, den filosofiska, den naturvetenskapliga, den socioekonomiska osv. Det jag presenterar här är därför en ren kompromiss.

Min redovisning tar hänsyn till den pluralistiska situation som råder idag. Den använder sig av ett språkbruk som oblygt erkänner de nära besläktade religiösa traditionerna, såsom kristendomen och judendomen, men den är samtidigt medveten om att den moderna världen idag betraktar sig själv både som efterkristen och postmetafysisk. Mycket av det som är gemensamt för islam och den kristna-västerländska traditionen har inte tagits upp, och de direkta citaten ur de heliga skrifterna utelämnas helt för den moderna sensibilitetens skull. Inte underligt att denna personliga framställning är lika mycket självkritisk som den troget redovisar den islamiska traditionens historiska hållning.

Islam som trosuppfattning

Islam är, till sitt innersta väsen, en religiös tro, en föreställning om hur saker och ting var i begynnelsen och en förtröstan om hur de kommer att vara vid tidernas ände. Den är både 'transcendental' och historisk. Sett ur det transcendentala perspektivet är Islam Guds egen 'religion', dvs. den eviga vägledning som uppenbarades för människan från begynnelsen. Då man inom Islam inte ser någon motsättning mellan mänsklighetens urre-

ligion och Guds uppenbarade tro, är Adam, den första människan, också den förste muslimen och profeten. Betraktat ur det historiska perspektivet, verkar Islam vara anslutet till den profetiska tradition, som började med Adam och slutar med Muhammad, och till viken *hör* både Moses och Jesus, både Noah och Abraham, samt otaliga andra 'varnare'. Islam erkänner därför samtliga bibliska profeter som sina egna men avfärdar alla anspråk på Guds val av ett eget folk, det israeliska. Vidare, saknar islam den linjära frälsningsplan, som enligt den kristna uppfattningen kulminerar i Guds inkarnation i Jesus. Den islamiska universalismen förespråkar inget mindre än att alla människor har tagit del av det gudomliga budskapet, att alla nåtts av profeterna. Även religionsfenomenologiskt visar islam påtagliga likheter med andra monoteismer, särskilt med de två bibliska religionerna, judendomen och kristendomen. Enligt den muslimska självuppfattningen håller, emellertid, endast *islam fast* vid den ursprungliga och kompromisslösa monoteismen.

I den västerländska traditionen har gudsbegreppet varit föremål för två motsägelsefulla och motstridiga tolkningar, den israeliskt-bibliska och den grekiskt-filosofiska, som trotsat alla försök till en syntes.

Denna spänning, menar många, har bidragit till den västerländska civilisations enastående storhet och tragedi. Den kristna föreställning om inkarnationen är, enligt detta resonemang, ett försök att överbrygga de motsättningar som en transcendent och en immanent Gudsuppfattning medför. Islam förnekar denna inkarnation för att den komprometterar Guds transcendens men raserar inte alla broar mellan Gud och människa. Det är inte i människans kropp utan i hennes förstånd (*'Aql*, intelligence) mötet mellan det gudomliga och det mänskliga äger rum. Guds ord till människan är ett budskap, ett kategoriskt imperativ om man så vill, som uppenbarar sig i det mänskliga språket, i de heliga skrifterna, och i sin fulländning i Koranen. Islam ställer alltså det som är oföränderligt hos Gud mot vad som är varaktigt i människan. Det unika förhållandet mellan Gud och människa som utgör grunden till Islam som tro och livsåskådning kan uttryckas så att 'Islam är mötet mellan Gud som Han är och människan som hon är.' Alltså är Islams gudsbild inte oupplösligt sammankopplad med en viss uppenbarelse i en viss tid. Inte heller betraktas människan som en fallen varelse som kan 'räddas' av ett under eller en syndare som måste försäkras frälsning. Människan är en teomorfisk varelse som äger både förstånd och vilja att lyda Gud. Medan kristendomen betraktar

människan som passion och upprorisk vilja, uppfattas hon inom islam som transcendentalt förstånd som bär inom sig frön till egen frälsning. Att betrakta människan som förstånd framför vilja och passion är att inte fördöma skapelsen som fallen eller naturen som 'ofrälst'. Islams teologi fäster således mycket större vikt vid skapelsen än vid frälsningen. Skapande inbegriper frälsning.

Skapelsen och evolutionism

Trots den mycket våldsamma debatten mellan de skapationisterna och evolutionisterna i våra dagar, främst i USA, ter sig denna kontrovers som en skuggboxningsmatch. Ändå är både anhängare och motståndare till den darwinistiska utvecklingsläran eniga om att biologiska fakta är av avgörande betydelse för att lösa denna tvist! Oavsett den moraliska konflikten mellan dessa två teorier om människans 'ursprung' är de kunskapsteoretiskt inte oförenliga. De talar inte samma symbolspråk och kan, således, sammanbo under samma existentiella tak. Sett ur det islamiska perspektivet, rymmer Skapelsen frågan om människan, som hon uppfattas inom religionen, dvs som en transcendental varelse, medan evolutionsteorin rör sig om de biologiska arternas uppkomst. Koranens och Bibelns Adam och darwinismens *homo sapiens* bär, helt enkelt, olika identiteter och är annorlunda som moraliska varelser.

Att en sådan kontrovers kan uppstå beror till en stor del på att den moderna människa inte är förtrogen med den symboliska innebörden av skapelseberättelsen. Att den naturliga världen anses vara skapad betyder ju att den för sin existens är beroende av någon annan 'högre' makt. Naturen är således beroende av denna makt och människan, som också tillhör den, är inte sin egen herre. Hon kan inte mynta sina egna föreställningar om gott och ont eller agera självständigt i moralfrågor. Normer och värderingar för människans handlande finns inte i naturen utan i Uppenbarelsen. Trots den gemensamma synen på skapelsen har kristendomen och islam delvis gjort skilda tolkningar av människans natur och ansvar. För kristendomen kom Adam att stå för syndaren, den fallna människan, för islams del förblev han, trots sina misstag, Guds ställföreträdare på jorden. (I den koranska skapelseberättelsen förekommer varken ormen, förföraren eller någon antydning om Evas skuld.)

Människans skapelse betecknar således moralens födelse i naturen.

Moralen som bro mellan människan och Gud

För de gamla grekerna är det rationaliteten som sammanlänkar den dådliga människan och den absoluta ordningen. Genom sitt förnuft deltar människan, beroende av och i den mån hennes ideer är sanna, i den kosmiska lagen (*nous*). För de kristna fyller Jesuperson samma funktion. För muslimer och det semitiska religiösa medvetandet i allmänhet, är den förmedlande länken mellan människa och Gud rättfärdigheten. Det är i det moraliska handlandet som Gud och människa möts. Man kan alltså sammanfatta det islamiska imperativet som 'att Koranens budskap kräver ett personligt ansvar för naturens moraliska ordning.' ("The demand for personal responsibility for the moral ordering of the natural world." M G Hodgson. Samma kristne islamolog beskriver det kristna ansvaret som: "The demand for personal responsiveness to redemptive love in a corrupted world.")

Islam, tillsammans med judendomen, brukar betecknas som en lagreligion. Vad detta egentligen uttrycker är att moralen och etiken, att handla enligt Guds vilja, är oskiljbara från religionen. Att religionen inte enbart är en fråga om 'tro' (faith) och intellektuella föreställningar (belief) utan först och främst betyder rätt handling: *ortopraxi* snarare än *ortodoxi*, är kännetecknande för Islam. Vidare är ordet

'Lagen', oavsett dess oinskränkta brukbarhet i litteraturen, inte adekvat och bör förstås i betydelsen av 'handlingsetik'. Det är enligt denna uppfattning så att alla mänskliga handlingar, vare sig storartade eller ödmjuka, offentliga eller privata, sakrala eller världsliga, blir betydelsefulla och förvärfvar, så att säga, etiska kvoter. Lagen, som är lika mycket lag som etik, gör alltså ingen åtskillnad mellan olika slags handlingar och omfattar även icke-juridiska frågor som inte kan prövas i en domstol. Denna förkärlek för det 'existentiella', som förespråkar att alla handlingar är försedda med en etiskt kvot, förenar muslimen med alla andra som också söker ett universellt moraliskt språk.

Begreppet människa må vara en abstraktion, värd en hel filosofisk diskurs, den enskilda människan och den gemensamma mänskligheten däremot är verkliga och konfronteras evinnerligen i konkreta möten. Ingen människosyn värd sitt namn är fullständig och hel om den endast tar hänsyn till abstraktionen människan, den hypotetiska individ som i sitt enskilda jag företräder den ideala människonaturen. Vore människan inget annat än ett transcendent jag eller en odödlig själ, skulle världen vara utan

några av våra mest igenkännliga mänskliga drag: språket, samhället, tros- och värdegemenskapen. En genuin människosyn innehåller därför föreställningar om mellanmänskliga relationer och samspel. Man finner t o m visioner om världsordningen. Givetvis inbegriper islams människosyn dessa delar av mänsklig verklighet också. Egentligen visar den islamiska traditionen större intresse för dessa 'horisontella' – sociopolitiska och mellanmänskliga – frågor än de 'vertikala' – rent själsliga.

Människans bekymmer

Ett nyckelbegrepp inom Koranen, som haft stor betydelse för muslimsk människosyn, är *zulm*. Begreppet har grundligt införlivats i Islam och tjänar som tyngdpunkt för det moraliska och politiska medvetandet. Det muslimska medvetande som igenkänner *zulm* i tillvaron blir fyllt av ett slags moralisk vrede som inte finner försoning förrän felet är rättat.

Zulm är egentligen ett negativt begrepp som betecknar frånvaron av rättvisa och ordning. Dess semantiska grundform *ZLM* betyder att 'göra orätt, behandla orätt eller handla orättvist', mot sig själv eller mot andra. (Grammatiskt kan verbformerna användas med eller utan det grammatiska och logiska objektet.) Etymologiskt antyder denna term också mörkrets härskande som döljer medlidandets-, rättvisans och jämlikhetens anlete men också paradoxalt nog, ett anlete som inte avtäckar tyranni, förtryck och orättvisa. Vidare beskriver verbet *zalama* att falsifiera, att begå en falsk handling: att utöva *zulm* mot personer och ting, även mot sanning och tillit, är att inte bevilja dem vad som är deras rättighet. Bibetydelseerna omfattar även laglöshet, förvrängning, förfalskning och illvilja. Som metafor antyder *zulm* det mänskliga förståndets förvanskning och människans avhumanisering genom okunnighet och avgudadyrkan. Trots den semantiska bredden av begreppet, skiljer *zulm* sig från andra fruktbara och mångskiftande termer genom att den i hela den muslimska historien behållit både den konkreta och den bildmässiga betydelsen. Det är tack vare att Koranen inte bara begagnar sig av detta begrepp i samband med orättvisor mot medmänniskor, dvs fusk, förfalskning, förräderi, förtal, förtryck osv, utan också mycket övertygande talar om *zulm an-nafs*, den orätt som människan förövar mot sig själv, som den islamiska människosynen inte utvecklat till en abstrakt filosofisk diskurs.

Visserligen kommer den koranska metaforen om *zulm an-nafs* (orätt som själen vållar mot sig själv) nära den kristna insikten om människans skuldkänsla och synd. Men Islam har aldrig haft en uttalad teori om synden i kristen mening. Den islamska läran betonar varken arvsynden eller behovet av frälsning från sådan. De avgörande kristna problemställningarna är således inte centrala, fastän inte helt obekanta, inom islam. Men även om islam delar den kristna insikten om människans skuld, förmildras den genom en orubblig tro på människans förmåga att överträffa sig själv (man's capacity for self-transcendence), att rätta till sin egen situation. Att människan kan föröva orätt mot sig själv, att hon kan skada sin själ, måste ses i samband med att förståndets uppgift är att upplysa människan, att rädda henne. Att inte erkänna Gud som sin herre och underkasta sig dennes vilja är att föröva orätt mot sig själv. Bara den själ som inte är hel (muslim) kan göra så.

Människans dilemma, alltså, enligt den islamiska uppfattningen är inte att hon är upprorisk mot Gud utan att hon inte är i balans med sig själv; att hon gör våld (*zulm*) mot sitt rätta jag. Att samma koranska begrepp kunde uttrycka såväl de konkreta förseelserna som de abstrakta själsliga kvalen bidrog till att den muslimska diskussionen aldrig hamnade i en manikeisk-kristen återvändsgränd om det ondas uppkomst. Den främsta konsekvensen av detta både-och medvetande var att Islam aldrig utvecklades till en renodlad frälsningslära. Den islamiska visionen om en rättvis världsordning – vars klassiska, tidsbundna, tolkning har blivit både moraliskt och pragmatiskt mycket problematiskt i våra dagar – förhindrade muslimer att söka asyl i riken som 'inte var av denna värld.' Trots mystikens frammarsch i muslimska samhällen har Islams band med historien förblivit mycket starka, tack vare insikten om att orättfärdigheten (*zulm*) är lika mycket en konkret transaktion, en världslig ordning som en förnufts förvanskning.

Etiken och lagens obehag

En önskad och för det muslimska samvetet mycket problematisk följd av denna förkärlek för det konkreta har dock blivit att det tillfälligt juridiska fått en permanent hemortsrätt i den islamska fromheten. Den islamska lagen, vars text till stor del härstammar från de enskilda juristernas formuleringar under den 'klassiska' tiden och vilken på ett omisskännligt sätt

återspeglar deras kulturella och personliga tycken och fördomar, har lyckats ersätta Koranen som det etiska rättesnöret.

Lagen har t o m bidragit till att etikens tillväxt hämmats i muslimska samhällen. Underligt nog har den islamska traditionen som räknas bland de främsta i världen när det gäller juridiskt tänkande aldrig studerat Koranens etik på ett systematiskt sätt. Samtidigt har man hyst en stark missstro mot den härskande legalismen. Medan man i västvärlden strävade efter att åstadkomma en förlikning mellan det ideala och det verkliga, mellan norm och historia, plågades det muslimska samvetet av vad som uppfattades som en veritabel spänning mellan *taqwa* (rättfärdigheten) och *fatwa* (textualismen).

Den mest förödande konsekvensen av denna sterila legalism har varit att muslimska samhällen idag verkar tillhöra en svunnen tid samt att deras etiska arv blivit föråldrat. Som bäst uppfattas islams juridiska etik numera som irrelevant – en åsikt som också delas av de egna radikalerna! Ingen annanstans yttrar sig omvärldens etiska kritik med ett större berättigande och med en starkare passion än inom de s k kvinnofrågan. Med förekomsten av vissa iögonfallande muslimska seder såsom slöjan, könssegregering osv är man benägen att tro att Islams kvinnosyn måste bära ansvar för dessa extrema sociala beteenden. Paradoxalt nog är detta dock en uppenbar missuppfattning. Kvinnans särställning eller hennes låga status, påstådd eller verklig, härstammar inte från islams människosyn. Det finns inget i denna människosyn som skiljer kvinnan från mannen. Hon är lika mycket en teomorfisk varelse som mannen och är i andlig och moralisk mening lika suverän, fri och ansvarig som han. För sin 'frälsning', välfärd i eftervärlden och sitt närmande till Gud är hon inte på något sätt beroende av mannens medling eller sakrament. Inte heller finns det några teologiska föreställningar, som om Evas skuld till syndafallet, som skulle ligga kvinnan till last i de sakrala och religiösa sammanhangen. Detta har även bestyrkts av den mycket radikala feministiska teologi som tillkommit i våra dagar.

I de sociala sammanhang där man trots den andliga och moraliska likställdheten ändå kan skönja en särställning för det kvinnliga könet, ligger alltså inte ansvaret hos Koranen. Förklaringen till detta torde få sökas någon annanstans. Främst beror det dock på att de muslimska samhällena ännu inte blivit kvitt den kvinnofientliga patriarkalism som varit allenarådande före industrialismens genombrott och vars numera generande

'innehåll' finns spridda i alla religiösa skrifter, inte minst bland de judiska, kristna, hinduistiska och buddistiska. Givetvis lämnar också islams medeltida folklöre ett rikt smakprov på kvinnoförakt förutom att detta alltid ges religiösa förtecken, men det traditionella islam är inte på något sätt unikt eller mer rabiät gentemot kvinnor än de andra religionerna.

Trots dess skamliga rykte visar den historiska forskningen en helt annan bild av islams tidiga kvinnosyn. Den konstaterar att Koranen, vars världsbild är överväldigande etisk och moralisk, begagnade sig av de juridiska lösningarna på ett begränsat sätt enbart tack vare sitt rättspatos för kvinnofrågor. Huvuddelen av den koranska lagstiftningen hade alltså som motivation att förbättra kvinnas, särskilt den gifta kvinnans, ställning! (Denna bedömning kommer från N J Coulson, *A History of Islamic Law*. Edinburgh, 1964., kap 1). Inte underligt att denna lagstiftning, som både sanktionerade kvinnors arvs- och äganderätt, var den mest progressiva i sin historiska miljö. Att den idag uppfattas som ett hinder mot kvinnofrigörelsen beror till en stor del på den juridiska tradition vars misslyckande med att bearbeta en varaktig och anpassningsbar hermeneutik av den heliga texten bär det egentliga ansvaret för dagens föräldrade kvinnosyn. Denna intellektuella brist är också huvudorsak till den rådande fundamentalismen.

En förbättring av kvinnans situation i de muslimska samhällena kräver alltså en grundlig reform av den juridiska (*fīqhi*) metodiken eller, ännu radikalare, ett avskiljande av den civila lagstiftningen (*mu'amalat*) från den rituella (*'ibadat*). Den förutsätter däremot ingen revidering av Koranens människosyn. Snarare visar denna transcendentala och teocentriska människosyn, menar många muslimska reformister, en väg ur den aktuella krisen. En etisk tolkning av Koranens världsbild och budskap, ja en ny hermeneutik som är fullt medveten om alla de vetenskapliga, filosofiska och sociologiska rön som den moderna människan har gjort men som också granskar dem kritiskt, utgör följaktligen den intellektuella vägen till den samtida världen. En sådan etisk hållning bjuder också den utomstående till en dialog och utestänger inte som den juridiska diskursen gör. Islams framtida roll i världssamfundet är således förknippad med dess vilja och förmåga att inleda etiska samtal med andra traditioner. Till den etiska utopi som mänskligheten idag är tvungen att gemensamt skapa kan Koranens insikt om människans privilegier och ansvar, anser jag, lämna ett viktigt bidrag.

Människans ansvar

Det utmärkande för islams människosyn är att människan inte enbart betraktas ur den enskildes perspektiv som en moraliskt bunden individ, Guds tjänare, som alltid måste lyda sin Herre. Förutom att hon uppfattas som ett sakramentalt förstånd har människan sina konungliga, privilegier. Detta härleds ur Koranen där Adam, hela mänsklighetens fader, utnämns till att vara Guds ställföreträdare eller vice-konung (*khalifa*) på jorden. Denna utnämning beskrivs med ett rikt bildspråk: När Gud ämnade skapa Adam, sin vikarie (*vicarius* motsvarar *khalifa*) på jorden, protesterade änglarna emot detta och sade: "Ämnar du insätta någon som anstiftar ofärd på henne (dvs jorden) och utgjuter blod, medan vi lovprisa dig och välsigna dig?" Till det lämnar inte Gud något egentligt svar förutom det gåtfulla: "Jag vet förvisso vad I icke veten." Sedan lärde Gud Adam "alla möjliga namn", vilka även änglarna var ovetande om. Detta tolkas bl a som att Adam blev 'upplyst' och att människan därefter äger förmågan till den (skapande) kunskap som saknas hos änglar.

I ett annat avsnitt talar Koranen, ännu bildligare, om människans kosmiska ansvar. Gud erbjöd himlarna, jorden och bergen "underpanten" (Detta är den Zetterstenska tolkningen av det koranska ordet *Amana*. I de engelska översättningarna använder man sig uteslutande av ordet "Trust" då den koranska betydelsen inte är så konkret. På samma sätt är det i de tyska och franska tolkningarna.) Medan de vägrade att ta emot den, tog människan på sig detta tyngande ansvar. Trots att hon ömsint bannades, "hon är förvisso orättfärdig och fåvitsk", erhåller människan detta uppdrag. För kommentatorerna betyder detta att både Gud och människan har tagit en stor risk i denna viktiga uppgörelse. Andra tolkningar av Adams uppdrag gör gällande att naturen är människans herrgård där hennes förvaltarskap provas.

Människans tillblivelse, utgör alltså kärnan i islams humanism och är ett av Koranens värdigaste och mest majestätiska temata. Den är dock inte nämnd enbart i samband med Adams skapelse, utan också filosofiskt, med ett symbolspråk, och även biologiskt, med naturvetenskapliga bilder. Människans kollektiva ansvar ligger i att skapa en rättvis ordning på jorden. Som kronan på Guds skapelse är människan begåvad med alla de anlag som behövs för hennes speciella uppdrag. Som Guds vice-konung verkar hon som ett slags kosmisk bro, genom vilken den gudomliga viljan inträder i tid och rum och förverkligar sig, särskilt i fråga om högre etiska

målsättningar. (Likheterna med den Hegelianska filosofin, där världsanden förverkligar sig genom förnuftets frammarsch i historien, är varken tillfälliga eller påhittade. Det finns många beröringspunkter mellan islams klassiska metafysik och den hegelianska andens fenomenologi. Den koranska Vice-konungen är dock p g a sin fria vilja sårbar och inte alls försäkrad ett lyckosam slut i historien.)

Den koranska bilden av människan som Guds ställföreträdare kan läsas såväl *moraliskt* som *politiskt*: den kan tjäna som en grund för en andlig humanism, den kan leverera en heltäckande ekologisk etik, den ger vägledning för en rättvis världsordning och den uppmanar olika samfund till dialog och samförstånd. Tyvärr är dess mest skrämmande politiska tolkning idag fundamentalistiskt. Den anförtror inte Adams konungsliga och pontifikala mandat till hans barn, hela mänskligheten, utan till den egna, muslimska, gemenskapen. Detta visar också med talande tydlighet att avsaknaden av transcendens, även i det sekulariserade muslimska medvetande, leder till en förvanskning av människans sanna natur. Den fundamentalistiska varianten av modern islam är ett svek mot dess andliga arv och ett hot mot dess universella humanism.

Sammanfattning

Islam som religiös tro är bunden till en transcendental syn på människan. Varje mänsklig varelse, varje individ bär, enligt denna syn, Guds bild i sig och åtnjuter således en suverän och okränkbar värdighet. Alltså är den för västerlandet axiomatiska tesen om varje människas lika värde också axiomatisk för islam. Detsamma gäller den fria viljan som grund för allt moraliskt tänkande och handlande. Människan är lika fri inom islam och döms likaledes enbart efter sina handlingar. Men i motsats till den sekulära människan som inte vill kännas vid någon som helst inskränkning av sin frihet förutom av praktiska, samhälleliga och politiska skäl, underkastar sig villigt den religiösa människan, muslimen inbegripen, det hon betraktar som Guds vilja. Vissa områden, och dit hör människan, ter sig därför alltid heliga och okränkbara (*haram*) för muslimen.

Eftersom den moraliska viljan är självinskränkande – en etik där allting är tillåtet eller förhandlingsbart är inte någon etik – betraktar inte muslimen friheten som det högsta goda. Det är just när hon är befriad från alla yttre betingelser, som den moraliska människan avstår från att utföra vissa

handlingar. Så länge den sekulariserade människan således saknar alla tabun, så länge hon inte klart markerar sin egen förbjudna mark, förblir hon för det muslimska samvetet suspekt som moralisk varelse. Och denna muslimska misstänksamhet kommer till uttryck i alla sorters frågor, så lätta att hantera för nyttomoralens väktare, från organtransplantationer, där den 'själslösa' människokroppen behandlas som en slit-och-släng pryl, till genmanipulationer där människan 'spelar Gud'. Jag förespråkar dock inte något absolut förbud i dessa frågor.)

Nyttomoralens ständiga gränsöverskridanden i etiska frågor och dess kategoriska förnekande av människans transcendens verkar för oss muslimer helt oresonliga och stötande. Vad som står på spel i dagens bioteknik är ju inget annat än begreppet 'människan'. Segrar det nyttomoraliska perspektivet i de etiskt mycket svåra beslut som dagens samhällen ändå måste fatta, kommer våra föreställningar om individen och personen att revideras radikalt. Då båda dessa begrepp, människan och personen, hör hemma i den religiösa reflexionen och faktiskt är överförda därifrån till den nya sekulariserade tillvaron, är det åtminstone på sin plats att de troende, även muslimer, får delta i den debatt där dessa begrepp riskerar att elimineras ur det etiska språket.

Den avgörande skillnaden mellan olika människouppfattningar låter sig bättre fångas om vi inte betraktar den som en tudelning mellan tro-ve-tande. skiljelinjerna blir mer meningsfulla om vi inser att etikens innehåll och riktning till en stor del beror på om människan tillmäts transcendens eller ej. Det är inte bara religionen som låst fast sig vid transcendenten: transcendentala föreställningar och modeller finns inom allt tänkande; filosofiskt, humanistiskt, t o m naturvetenskapligt. Tror vi inte på transcendenten hos människan går vi miste om möjligheten till en allmänmänsklig etik överhuvudtaget. Allt blir då en tillfällig maktpolitisk fråga där det praktiska förnuftet, i form av samhälleliga institutioner och apparater, etiskt underordnas statsnyttans princip. I nyttomoralens tankevärld kan t o m en naziststat vara legitim!

Som muslim är min människosyn inspirerad av det koranska anspråket på människans särställning som Guds ställföreträdare på jorden (*Khalifat-Allah fi'l-Ard*) samt mänsklighetens ansvar att sträva efter en moralisk ordning. Jag är således benägen att upprätthålla människans transcendens i etiska frågor, men vill gärna samtala med alla de som inte delar min uppfattning. Ty det etiska ansvaret bär vi gemensamt.

Litteratur Islam

Koranen. K V Zetterstens oförkortade översättning. Stockholm, 1917. (Tredje oförändrade upplagan utgiven med anmärkningar av Christopher Toll. Stockholm, Wahlström & Widstrand, 1979.)

Hodgson, Marshall G., The Venture of Islam. Chicago University Press, 1974. 3 bd.

Rahman, Fazlur, Islam. Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Islams etik

Bournan, Johan, Gott und mensch im Koran. (Impulse der Forschung, Band 22) Darmstadt, 1977.

Fakhry, Majid, Ethical Theories in Islam. Leiden, Brill, 1991.

Hovannisian, Richard G. (ed), Ethics in Islam (Ninth Giorgio Della Vida Biennial Conference). Undena Publication, Malibu, California, 1985.

Izutsu, Toshihiko, God and Man in the Koran. Tokyo, Keio Institute, 1964. (Reprint, New Hampshire, 1987)

Journal of Religious Ethics, Notre Dame University Press, årg. 11, no. 21 (Hösten 1983). (Hela numret är ägnat åt islams etik.)

Rahman, Fazlur, Major Themes of the Qur'an. Chicago, Bibliotheca Islamica, 1980.

Islams socialetik

Boisard, Marcel A., L'Humanisme de l'Islam. Paris, Albin Michel, 1979.

Gardet, Louis, La Cite Musulmane. Paris, Librairie Philosophique J Vrin, 1976.

Khadduri, Majid, The Islamic Concept of Justice. Baltimore, John Hopkins's University, 1984.

Mernissi, Fatima: Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry. Oxford, Basil Blackwell, 1991

Rahman, Fazlur, Health and Medicine in the Islamic Tradition. New York, Crossroad, 1989.

Darwins ofullbordade – Försök till en människosyn

P C Jersild

Trots att det finns otroligt mycket skrivet under rubriken människosyn, behöver man inte lyssna många minuter till dagsdebatten för att upptäcka den stora begreppsosäkerhet som råder. Ofta sätts likhetstecken mellan människosyn och människovärde vilket skapar stor förvirring. Dessutom används båda begreppen, ofta utan åtskillnad, som ammunition i debatten när argumenten tryter. När man inte kan komma på något bättre, kan man alltid anklaga folk för att ha en ”felaktig” människosyn eller att de inte bryr sig om människovärdet.

Avsikten med denna uppsats är att försöka hyfsa begreppet en smula utan några pretentioner i övrigt. Jag har valt en personlig utgångspunkt och frågat mig: vilken är egentligen min människosyn? Har jag alls någon sammanhängande människosyn? Och hur kan den i så fall försvaras? Och, viktigast av allt, är den hållbar om den sätts på prov? Man bör akta sig att tala alltför högt om sin människosyn, eller andra ideal, förrän människosynen och idealen på allvar prövats i verkligheten. Det är handlingen, inte det fagra talet, som gäller. Och hur man till sist kommer att handla, vet man inte i förväg.

Min första stötesten är om det alls går att redovisa en helgjuten och slutgiltig människosyn. Jag tvivlar på det. Människosyn är ju en del av något större, av en världsbild, och kan man inte formulera sammanhängande världsbilder eller någorlunda vattentäta livsåskådningar, går det inte heller att redovisa en helgjuten, ”kategorisk” och oföränderlig människosyn. Jag får nog acceptera att min version av en profan, icke-religiös människosyn

blir ett pragmatiskt hopplöck, där vissa lösa trådändar kommer att sticka ut och en del svårhanterliga frågor helt enkelt måste föras åt sidan.

Inte sällan sätts likhetstecken mellan världsbild och människosyn. En sådan utvidgad människosyn synes mig dock otymplig. Den placerar människan i skapelsens centrum, redan innan förhållandet mellan människan och resten av skapelsen ännu börjat diskuteras. Min utgångspunkt är därför att begreppet människosyn måste ses som något mindre omfattande än en världsbild i stort. Universum fanns ju faktiskt långt före människan.

Människosyn måste också avgränsas från människovärde. Jag menar att begreppet människosyn är större och mer vittomfattande än människovärde. Människovärdet ingår som en del i människosynen, inte tvärt om. I den mån människovärde skall diskuteras får det därför bli som en delrubrik under huvudrubriken människosyn, liksom människosynen i sin tur är en underavdelning av en världsuppfattning.

Historia

Människans förhistoria, den som föregår de senaste 5 000 årens nedskrivna historia, är visserligen ofullständigt känd, men i princip måste också förhistorien grunda sig på tolkningar av fakta. Fakta i form av arkeologiska fynd och numera också analyser av genetiskt material. Denna förhistoria räcker emellertid inte som grund för en människosyn, eftersom en människosyn vid sidan av vissa faktiska bakgrundsfaktorer också rymmer en värdering och ett etiskt imperativ, en uppmaning att tänka och handla på ett föreskrivet sätt. Giltigheten av en människosyn kan varken bevisas eller motbevisas. Det hindrar emellertid inte, som i alla moralfilosofiska diskussioner, att faktabasen är oerhört viktig. För mig utgörs denna faktabas av den darwinistiska historiebeteckningen. Enklast är att i detta sammanhang betrakta Darwin inte främst som biolog utan som historiker, en historiker som utan värderingsmässiga sidoblickar försöker beskriva människans ursprung.

Begreppet människosyn inrymmer alltså något mer än en beskrivning, den innehåller också en uppmaning, ett etiskt manifest, hur vi inte bara kan, utan också hur vi bör se på varandra. Däri skiljer sig inte människosynen från andra etiska grundbegrepp. Etik är aldrig samma sak som en klump fakta. Men en etik som försöker hänga upp sina teser på felaktiga

eller gammalmodiga fakta kommer alltid att få svårt att hävda sig i en öppen diskussion.

Darwins historiebeteckning berättar att människan biologiskt sett är en varelse bland andra varelser, ett däggdjur bland däggdjur, en primat bland primater. Vi är som människor med andra ord lika litet som andra levande varelser undantag i den långdragna darwinistiska processen. Vi har utvecklats ur förstadiet, som – om man går tillräckligt långt tillbaka i tiden – visar få gemensamma drag med den moderna människan. Våra ärfthetsmönster, våra genotyper, har långa sekvenser gemensamma inte bara med de stora aporna utan också med de vanliga husdjuren och till och med insekter och bakterier. Så är människolivet i det långa perspektivet sammanlänkat med allt biologiskt liv i det att vi har en gemensam utgångspunkt, livets uppkomst på jorden, för tre-fyra miljarder år sedan. Denna "livsgnista" har sedan utan avbrott transporterats framåt i historien som en stafettpinne eller en olympisk fackla från art till art, från generation till generation.

Att välja utvecklingsläran som utgångspunkt kan självklart diskuteras och kritiserats. Men en sådan kritik slår lätt fel. Att se utvecklingsläran som en beskrivning av ett historiskt förlopp innebär inte, att man i socialdarwinistisk anda vill upphöja denna utslagningsprocess till norm, till föredöme. Att så har gjorts i förfärande utsträckning, tvärtemot Darwins intentioner, vet vi från den moderna historien. Nazismen är det värsta exemplet på missbruk av darwinismen, vilket gjort att många kritiker av darwinismen har hävdat att darwinismen obönhörligen måste leda till rasdiskriminering och övermänniskoideal. Ibland har man, särskilt från religiöst håll, till och med påstått att en biologisk uppfattning i sig skulle vara ett hot mot humanismen och människovärdet. På senare år har poststrukturalismen sett Upplysningens och vad man brukar kalla Det moderna projektets starka betoning av förnuft och framsteg som det största hotet mot människan. Man har då rubricerat nazismen som en art eller avart av Det moderna projektet, och påstått att nazismen skulle ha varit en form av radikal rationalism; nazisterna var ju så "effektiva". Men grundade verkligen nazismen sin ideologi och sin människosyn på förnuftstro i någon vettig mening? Följande citat ur Robert Jay Liftons monumentalverk "The Nazi Doctors" (1) visar att så inte var fallet:

"Himmlers uppfattning var en varierad blandning av absurditeter och pseudovetenskap. Till exempel trodde han fullt och fast (tillsammans med Hitler och Göring) på

sådana uttryck för rasistisk mysticism som iden om, att Det sjunkna Atlantis hade varit ariernas ursprungliga hemland, och att arierna inte härstammade från aporna som resten av mänskligheten, utan att arierna hade nedstigit från himlen där de legat infrusna i is från tidens begynnelse. Himmler hade 1937 upprättat en meteorologisk avdelning inom SS för att bevisa denna kosmiska isteori.”

Arierna var alltså enligt nazistisk ideologi inte underkastade utvecklingsläran. Man kan säga att nazisterna helt enkelt flyttade gränsen mellan människa och djur, så att den kom att gå mellan arierna och resten av skapelsen i stället för att, som de flesta religioner, lägga den gränsen mellan människan och resten av skapelsen. Någon ”vetenskapligt” grundad ideologi var nazismen inte, den var ett mischmasch av påhittad religion och missuppfattad darwinism.

Man brukar säga att biologin i sig inte innehåller något budskap, någon mening. Vill vi se en mening, en moralitet i det biologiska livet får vi lägga till den tolkningen själva. Formen finns där men innehållet får hämtas från annat håll, från religionen eller från filosofin. Att låta ett normsystem, en etik, bli helt beroende av utvecklingsläran vore därför att begäpa sig i biologin och läsa in budskap i ett skeende som är ren biologi, inget annat.

Att som somliga religiösa fundamentalister jämföra darwinismen med till exempel bibelns skapelseberättelse leder heller ingenstans. Den judisk-kristna skapelseberättelsens alternativ är inte vetenskapligt grundade beskrivningar, dess ”konkurrenter” är i stället andra religioners skapelseberättelser. Man kan inte med logiken i behåll blanda religion och biologi. Skall darwinismens hypoteser om människans uppkomst kritiseras måste det därför göras inom en biologisk-vetenskaplig ram.

Alldeles otroligt är det naturligtvis inte att någon en dag kan presentera en bättre vetenskapligt baserad historik över det biologiska livet än Darwin och hans efterföljare. Ännu har dock ingen lyckats. Men den dag något sådant skulle ske, fick vetenskapssamhället naturligtvis lov att tänka om i enlighet med vetenskapens prövande, icke-dogmatiska natur. Att jag tills vidare baserar mina faktaresonemang på Darwin beror helt enkelt på att det för närvarande inte finns någon bättre, vetenskapligt godtagbar förklaringsmodell.

För ungefär 40 000 år sedan – därom tycks de flesta fackmän vara eniga – skedde ett språng i utvecklingen. Från att tidigare ha varit primitiva föremål av engångskaraktär blir verktygen mer sofistikerade och differentie-

rade och därigenom säkert också värdefullare som egendom. Det finns också spår av gravar och begravningsriter som visar att dåtidens människor inte lämnade sina döda vind för våg. Man har antagit att denna revolution, som naturligtvis inte ägde rum från den ena dagen till den andra, har samband med språkutvecklingen. Med hjälp av ett utvecklat språk når det mänskliga tänkandet nya nivåer, genom att tankar och känslor bättre kan kommuniceras inte minst mellan generationerna. Med hjälp av språket kan den mänskliga tankekapaciteten mångdubblas, i stället för att, som tidigare, i stort sett vara instängd i en enda människa och så småningom gå under med henne. Det är först med språket som människan får en av henne själv uppfattad historia, ett kollektivt minne, som också har en rent praktisk funktion som erfarenhetsbank, ett tankekapital som kan arvas av de yngre från de äldre.

Hur levde de tidiga människorna? Nästan säkert som nomader. De levde som samlare i storfamiljer, grupper och stammar. Huruvida de också var jägare har på senare tid ifrågasatts. Kanske var de i själva verket asätare innan de blev starka och intelligenta nog att jaga själva. Det tidiga familjemönstret vet vi inte mycket om. Det är möjligt att det liknade andra primaters, det vill säga att de dominerande männen hade företräde till kvinnorna, medan yngre och svagare män inte fick para sig alls. Men någon gång för mycket länge sedan långt innan mänsklighetens nedskrivna historia börjar för ungefär 5 000 år sedan, lades grunden för kärnfamiljen, det familjemönster som idag dominerar.

Ibland har det sagts att de tidiga människorna var fredliga och levde i samklang med naturen och var främmande för rovdrift. Denna i och för sig vackra tanke tycks nu vara på väg att överges. Att fornmänniskan förstörde så litet av sin omgivning verkar i stället hänga samman inte med någon idealistisk natursyn, utan med att hon saknade medel, teknik, att förstöra miljön.

Biologin och moralen

Den moderna människans biologiska egenskaper kan knappast ha ändrats mer än marginellt på 40 000 år, så långsam är den genetiska klockan. skillnaderna ligger i stället i kulturen, och miljön. Det skulle betyda att en nyfödd för 40 000 år sedan i stort sett hade utgångspunkten, genetiken, gemensam med en modern baby. Instinkterna skulle vara de samma liksom

andra nedärvda förutsättningar. Man kan påstå att vi som lever nu knappast är intelligentare eller känsligare än de som levde då. När det gäller våra grundläggande känslor – kärlek, hat, längtan, glädje, skräck, ångest, sorg – borde de också vara de samma.

De finns numera riktiga belägg för att inte bara människan utan också högre djur håller sig med vissa moraliska regler, med en etik om man så vill. Kärnan i denna etik är hur föräldrarna tar hand om avkomman. Fågeln ruvar tålmodigt sina ägg, rävhonan svälter hellre själv än hon missunnar valparna bytet och anfaller hon tvekar hon inte att ta strid mot en mångdubbel övermakt. Allt detta ingår i det grundläggande livsmönstret vars centrala tes är att den nya generationen är viktigare än den gamla.

Andra "djuriska" moralregler har med samlevnad att skaffa. Det kan handla om incest eller kannibalism, eller om en individ som offerar sig för gruppen eller flocken. Att en lång rad sådana beteenden, eller förbud mot beteenden, finns inom djurvärlden är knappast längre kontroversiellt. Det som i stället brukar väcka debatt är vilka beteenden som kan hänföras till nedärvd instinkt och vad som är inlärt – och, inte minst, i vilken grad ursprunget till människans moral kan jämföras med djurens. Av tradition tycks många föreställa sig att människans moral a priori skulle framstå som av ett sämre slag, om vi delade vissa moralmönster med djuren. Men man kan också, vilket jag föredrar, tolka detta förhållande tvärtom: moralinstinkter som vi har gemensamma med djuren sitter så djupt i oss att de inte lär gå att utrota i första taget.

Gott och ont

En fråga som man aldrig kommer förbi är människans förmåga att göra det onda, respektive det goda. Är det alls möjligt att utifrån ett utvecklingsperspektiv närma sig frågorna om ont och gott? Jag menar att det inte bara är möjligt utan också viktigt för vår förståelse av oss själva. En sådan bild av människan skiljer sig knappast heller från hur de flesta ser på sig själva: att vi människor kan vara både onda och goda, det vill säga att människan kan uppträda antingen föredömligt, eller i värsta fall vidrigt och begå de gräsligaste illgärningar. Om detta torde råda konsensus. Det är först när man försöker diskutera orsakerna till människans godhet och ondska, och inte minst vilken väg som bör väljas för att komma till rätta med det onda, som åsikterna skiljer sig.

Egoism och ondska är lätta att placera in som faktorer i en enkel "darwinistisk" vinst- och förlustekvation. Det är inte svårt att förstå ett egoistiskt handlande, ett beteende som har den omedelbara vinsten för ögonen. Intressantare är att söka förklaringar till varför människan ibland avstår från att handla omedelbart egoistiskt. Varför utövar vi inte alltid "den starkes rätt" och stjälar det vi behöver eller slår ihjäl våra fiender utan pardon? Skulle inte det gagna det som säjs vara utvecklingens drivkraft, den egna artens eller gruppens fortlevnad?

Vi vet idag att altruism, också så kallad äkta altruism som inte riktar sig till enbart släktingar, är vanlig också inom djurvärlden, inte minst hos apor. Ett talande exempel är ett experiment som de amerikanska forskarna Masserman, Wechkin och Terris (2) gjorde i början på 60-talet. Ett experiment, som om det upprepades idag, säkert skulle komma i konflikt med djurskyddslagarna. Likväl har det något intressant att säga:

En rhesusapa placerades i ena änden på en avdelad låda och fick lära sig att dra i endera av två kedjor för att få mat. Vilken av kedjorna apan drog i spelade till en början ingen roll. I nästa steg placerades en andra apa i lådans motsatta ände. Golvet där bestod av ett galler som kunde ge elektriska stötar. Aporna skildes åt av en enväggspegel så att apa nummer Ett kunde se apa nummer Två, men inte tvärtom.

Experimentet arrangerades nu så att var gång den första apan drog i den ena kedjan för att få mat, så fick den mat samtidigt som den andra apan fick en stöt. Drog apan däremot i den andra kedjan utlöstes ingen stöt, bara mat. Den första apan – som alltså kunde se den andra hoppa högt av smärta när den fick en stöt – lärde sig snart att enbart dra i den kedja som utlöste mat men ingen stöt.

Experimentet ändrades nu så att en kedja togs bort, så att mat bara kunde erhållas om apa nummer två samtidigt fick en stöt. Flera försök visade att de flesta aporna hellre svält mellan fem och tolv dygn än att de drog i kedjan och därmed plågade sin frände. Egna erfarenheter hos den första apan att vid tidigare experiment ha tvingats vara offer förstärkte det altruistiska beteendet. Liksom om apa Ett tidigare varit burkamrat med apa Två. Men det var inte avgörande, också helt okända apor skonades. I en första försöksserie svält sex av åtta apor hellre än de gav den andra apan en stöt, i en andra omgång handlade tretton av femton apor altruistiskt och svält hellre än att omedelbart tillfredsställa sin hunger.

Jag är inte ute efter att hitta en heltäckande förklaring av altruismen enbart i biologin – det vore att sätta likhetstecken mellan hur världen är och hur den borde vara. Jag har i stället dragit fram de biologiska teorierna om altruism av det skälet att jag finner dem uppmuntrande. En egenskap som är djupt grundad i biologin, som altruismen-godheten, kan därigenom uppfattas som mindre flyktig och svårare att förstöra, än om samma egen-

skap enbart vore resultatet av uppfostran eller påverkan. Biologiskt grundade instinkter, eller om man så vill genetiska plattformar, äger därtill en allmängiltighet. Altruismen blir då inte knuten till något speciellt folkslag, någon särskild kultur eller en enda religion; religioner uppträder ju ofta med monopolanspråk I stället finns möjligheten för oss alla att handla altruistiskt eftersom vi har basen inbyggd i oss som en ärvd egenskap, en instinkt. Hur denna egenskap tas till vara, genom uppfostran, genom personliga exempel, är en helt annan sak, och på den punkten kan kultur, politik och religion – det vill säga vad man brukar sammanfatta som miljöfaktorer – naturligtvis spela en helt avgörande roll. Liksom dagsmiljön, den aktuella situationen. Det är ju välbekant att en anonym folkmassa eller en trupp soldater kan begå illdåd som de enskilda människorna aldrig skulle göra på egen hand. Någon har sagt att det inte finns några farliga människor, bara farliga situationer, situationer knutna till vålds- och maktutövning. Börjar vi bruka våld tycks få människor ha riktigt pålitliga inbyggda bromsar för när det är dags att upphöra.

Arv och miljö

Striden mellan arv och miljö tycks aldrig ta slut, än ges miljön tolkningsföreträde, än arvet. Så böljar diskussionen fram och tillbaka, trots att praktiskt taget alla är eniga om att människan formas av såväl arv som miljö.

En beskrivning av läget i västvärlden skulle kunna se ut så här: Fram till början av 1940-talet hade de som lade tonvikten på arvet en stark ställning. Inte sällan – också utanför Tyskland – var denna betoning av arvet kopplad till rasistiska och deterministiska föreställningar. Steriliseringskampanjerna är ett exempel. Innan nazisterna kom till makten gjordes fler steriliseringar av psykiskt handikappade och mentalsjuka per tusen innevanare i USA än i Tyskland. Också i Sverige steriliserades på 30- och 40-talen och ända in på 50-talet tusentals människor i eugeniskt, ”folkförbättrande”, syfte.

Den stora omsvängningen kom när nazisternas illdåd uppenbarades. Då svängde pendeln kraftigt åt andra hållet. Att alls tala om egenskaper som ärftliga blev suspekt. Detta var inte enbart en reaktion på nazismen, man kan också se det som en frontförskjutning mellan de biologiska vetenskaperna och de samhällsvetenskapliga och humanistiska, där de förra särskilt intresserade sig för arvet medan de senare framhöll miljöns och

kulturens avgörande betydelse. Arv och miljö har genom denna motsättning blivit tillhyggen i kampen mellan ”de två kulturerna”, mellan naturvetenskapen och humaniora.

Det finns också en politisk bakgrund, som lätt karikerad kan beskrivas så här: den biologiska determinismen, den pessimistiska människosynen om man så vill, kopplas gärna ihop med konservativa och reaktionära politiska uppfattningar. Medan den optimistiska tron på människan kommit att framstå som ett vänsterprojekt, där individen inte i första hand ses som ansvarig för sina tillkortakommanden, utan att dessa kan skyllas på samhället. Med det goda samhället i ryggen påstås människan – alla människor – ha närmast obegränsade utvecklingsmöjligheter oberoende av arvet ram.

Flera av dessa kopplingar mellan arv, miljö och ideologi är numera mer eller mindre överspelade och har ersatts av nya, ibland oheliga allianser. Religiösa fundamentalister kan göra gemensam sak med miljövänner för att bekämpa gentekniken, som anses förstärka arvets ideologiska ställning. Medan socialliberala biologer kan hamna på samma sida som gamla reaktionärer i tron på arvets naturvetenskapligt bevisade betydelse. Samtidigt som vänsterpolitiker har en förkärlek att införa förbud och regleringar som rimmar dåligt med samma vänsters av tradition optimistiska och ”positiva” människosyn. Man kan också få höra nyliberaler och libertarianer på yttersta högerkanten i likhet med en del marxister deklarerar en människosyn, som närmast måste betecknas som idyllisk för att inte säja naiv. Libertarianerna utgår ifrån att samhällets välfärdssystem kan slopas och ersättas med välgörenhet. Detta säjs vara möjligt då driften att hjälpa andra skulle vara en viktig del av egoismen. Vad vi i så fall gör när vi utövar välgörenhet är att följa och tillfredsställa våra egna, inneboende drifter, vilket bara en totalt fri marknad påstås lämna utrymme för. Staten behövs inte längre som garant för välfärden.

Feminismen, ett annat kärt stridsområde, tycks å sin sida vara delad i en falang som betonar inneboende, ärftliga könsskillnader, och en annan falang som vill släta över skillnaderna mellan kvinnor och män.

Man kan lugnt påstå att hela den gamla ideologiska kartan, och människosynen med den, håller på att omvandlas och i extremfallen vändas upp och ner – och som alla omvandlingar är också denna förvirrande och smärtsam.

Att striden om arv och miljö så lätt hamnat i ytterligheter har säkert i inte ringa grad hängt ihop med bristen på fakta. I början av 1970- talet inträffade emellertid ett omstörtande forskningsgenombrott, som på ett avgörande sätt har förbättrat faktaunderlaget. Med introduktionen av hybrid-DNA-tekniken blev det möjligt att direkt gå in och läsa i själva arvs-massan och peka ut enskilda gener som säte för ärftliga egenskaper och sjukdomar. Forskare påstår sig numera till och med vara på väg att kart-lägga alkoholismens och schizofrenins ärftlighet. Andra kontroversiella områden som hamnat i fokus är intelligensforskningen, och den totala kartläggningen av människans genom, HUGO-projektet.

Sammanfattningsvis kan man säga att vi nu upplever en informations-explosion inom genetik. Detta kan självklart te sig skrämmande, inte minst för människor som saknar biologiska grundkunskaper. Samtidigt är det helt avgörande för den fortsatta diskussionen att faktaunderlaget för-bättras. Bättre fakta är inte enbart, som en del tycks tro, till förfång för ar-vet. Bättre fakta innebär ju också – vilket är minst lika viktigt – att vissa förmodade ärftliga samband kan sorteras ut ur genetik och i stället hän-föras till uppfostran eller annan miljöpåverkan.

Parallellt med hybrid-DNA-teknikens framväxt har också flera veten-skapliga verk publicerats som försöker återföra instinkten som delförkla-ring till vissa mänskliga beteenden (3). Mest bekant är den av Edward Wilson lanserade sociobiologin. Denna förväxlas ofta och felaktigt med socialdarwinismen. Sociobiologin kan ses som en motkraft till en främst i USA under lång tid dominerande samhällsvetenskaplig skola, som kraf-tigt förringat arvets betydelse och förnekat instinkten. Exempel på det se-nare är behavioristerna som ibland hävdade att vilket friskt barn som helst kan uppfostras och utbildas till vilket yrke som helst, också till konstnär eller vetenskapsman. Det har efter andra världskriget, för att använda en amerikansk klyscha, varit ”politiskt korrekt” att försöka nedvärdera arvets betydelse. Genetikens nya frammarsch har givetvis också stött på annat motstånd, inte minst bland de intellektuella, som sett sin ofta starkt indi-vidualistiska människosyn hotad av den nya genetik.

Med nya faktaunderlag håller debatten nu förhoppningsvis på att hyf-sas och nuläget skulle rent av kanske kunna beskrivas som ett slags balans-tillstånd, en vapenvila, mellan arv- respektive miljöförespråkarna. Men arv- och miljöstriden speglar fortfarande i hög grad kulturkampen mellan

biologer och samhällsvetare, mellan rationalister och mystiker, och mellan olika religioner, filosofier och politiska partier om tankeherraväldet.

Den fria viljan

En av människosynens traditionella stridsfrågor är den fria viljan. Det är förmodligen en i stort sett onödig strid. Grunden för all etik är ju att människan har ett fritt val. Finns inget val kan människan knappast ställas till svars för sina handlingar. Den determinism som anser att allt är förutbestämt och att den fria vilja egentligen inte existerar, kan därför inte läggas till grund för en etik. Determinismen finns i två huvudformer: vissa biologer och naturvetare anser att det inte går att bevisa att människan har en fri vilja, och att det till slut är generna eller fysiken som fullständigt behärskar livet. Den andra typen av determinism är de religiösa riktningar som ser en allsmäktig skapares finger i allt som människan företar sig, en allenarådande gud som bestämmer allt i varje ögonblick. Med ett sådant synsätt blir människans fria vilja också bara ett sken, en illusion.

Går det då att på logisk eller naturvetenskaplig grund visa att viljan verkligen är fri? Det är tveksamt. Vanlig vardagslogik säger att en handling måste ha en orsak. När vi till exempel böjer ett finger så sker de efter en signal från hjärnan. Men vad var det som fick hjärnan att ge signalen till fingret? När vi går vidare bakåt och letar efter orsaken bakom orsaken bakom orsaken, börjar det trassla till sig – ty med fri vilja menar vi ju något som inte automatiskt utlöses av en inre eller yttre impuls. Vad var det egentligen som fick oss att böja fingret? Den fria viljan kan knappast ses som enbart en relästation i hjärnan som omvandlar ingående signaler till utgående. Problemet kan te sig olösligt.

För att komma ur dilemmat med determinerande orsakskedjor – vars yttersta orsak i så fall vore att söka i Big Bang eller någon annan teori om världens uppkomst – har en del tänkare hänvisat till Heisenbergs obestämdhetsrelation. Enligt vad Heisenberg formulerade på 1920-talet är det inte möjligt att samtidigt exakt bestämma en elektrons läge och riktning. Det skulle alltså i atomernas inre finnas ett icke förutbestämt mönster, något som bryter den stela orsakskedjan, en grundläggande osäkerhet, eller om man så vill ett utrymme för en fri vilja. Filosofer som amerikanen John Searle (4) har dock avvisat detta så som en alltför tunn materiell

plattform att basera en fri vilja på. Enligt Searle går det helt enkelt inte att med naturvetenskapliga metoder hävda att människan har en fri vilja.

Man kan då försöka närma sig problemet från en annan utgångspunkt. Vi vet att praktiskt taget alla människor med undantag för ett fåtal psykotiker upplever sin vilja som fri. Det är nästan omöjligt att föreställa sig ett liv där viljan verkligen upplevdes som ofri. Därför kan man – ur subjektiv synpunkt – mycket väl hävda att viljan är fri, fri som känsla och upplevelse.

Man kan då påstå följande: Utan att det går att vetenskapligt bevisa att viljan verkligen är fri, blir det ändå rimligt att utgå ifrån att den är fri, eller åtminstone subjektivt fri. Annars skulle alla etiska och moraliska resonemang och handlingar framstå som totalt meningslösa. Detta är förstås ett cirkelresonemang. Men för att klara sig ur knipen kan man helt enkelt göra ett axiom – ett påstående som inte behöver bevisas – av den fria viljan. Och gå vidare. Kanske kommer någon att så småningom hitta ett bättre sätt att hantera problemet med den fria viljan. Men tills vidare får man, i varje fall jag, nöja mig med ett axiom. Detta är om något ett exempel på vad jag i inledningen kallar en av den sekulära etikens och människosynens lösa trädändar, en brist som preliminärt måste accepteras, för att inte den fortsatta processen skall fastna i ett improduktivt grubbel.

Olika uppfattningar

Någon absolut enighet om människosyn och andra etiska frågor kommer knappast någonsin att uppstå. Den insikten kan hanteras på mer än ett sätt: antingen accepterar man inte oenigheten därför att man är fullständigt övertygad om att ens egen etik, och människosyn, eller religion, är överlägsen alla andras. Det vill säga att det finns en gång för alla given uppfattning som varken kan eller får ifrågasättas. Strategin blir då att försöka omvända andra och få alla människor att ansluta sig till ens egen uppfattning. Den utgångspunkten kan kallas dogmatisk eller fundamentalistisk och omöjliggör, om den dras till sin spets, varje meningsfull diskussion mellan oliktankande.

Den andra inställningen kan man kalla relativistisk. Relativisten är ständigt beredd att ompröva allting, och riskerar därmed att hamna i en slags dagsländesituation där tillfälligheterna får råda. Vilket kan leda till att man till slut inte erkänner några beständigare värden alls. Man hamnar i ett ständigt, opportunistiskt skuttande mellan olika, ibland oförenliga

ståndpunkter. En utpräglad relativism riskerar sluta i en etisk bankrutt där man till slut inte kan upprätthålla ambitionen att försöka skilja på ont och gott, rätt eller fel.

Den tredje ståndpunkten kunde man kalla mångkulturell. Även om man tror att ens egen uppfattning är bäst, accepterar man att andra människor håller på sin uppfattning så som varande bäst. Men i motsats till att söka konfrontation söker man samförstånd, konsensus. I stället för att fråga sig vad som skiljer, frågar man sig vad som förenar. Det visar sig då att de allra flesta uppfattningar om människosyn och etik har vissa gemensamma nämnare. Praktiskt taget alla kulturer fördömer dödande, våld mellan privatpersoner, incest, stöld och bedrägeri och en rad liknande "onda" handlingar. Av tio guds bud torde kanske sju eller åtta kunna omfattas av mänsklighetens majoritet. Det kan alltså finnas en gemensam plattform, ett konsensusområde där man kan samarbeta och utveckla etiken, förutsatt att vissa profilfrågor förs åt sidan.

Denna konsensusetik förnekar inte skillnader mellan olika åskådningar, men den söker inte fördjupa dessa skillnader med kränkande påståenden. Man söker ständigt att via dialoger vidga konsensusområdet, dock aldrig genom att försöka köra över eller ignorera andras åsikter. Givetvis kommer man då och då till en punkt, där det inte längre är möjligt att kompromissa. Då får man ge upp, kanske i hopp om att det skall gå bättre så småningom. Eller, om nödvändigt, får man underkasta oenigheten samma process som i politiken, det vill säga låta majoriteten avgöra efter omröstning. Även om en sådan process, där etiska beslut fattas efter samma ordning som politiska, kan väcka undran eller indignation.

Människovärde

Eftersom Statens medicinsk-etiska råd redan givit ut en särskild skrift med titeln *Det svärfångade människovärdet* (5), skall jag endast helt kort redovisa hur jag ser på begreppet människovärde. För mig är det enklast att sammanfatta detta med ett citat från Ingemar Hedenius:

"Att alla människor har samma värde är detsamma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade och att ingen människa i detta avseende är förmer än någon annan".

Från religiöst håll vill man gärna lägga till något till denna definition, till exempel att människan får sitt värde, eller sin värdighet, genom att hon är Guds avbild. Detta behöver emellertid inte leda till någon omedelbar konflikt med en profan människosyn, så länge man från religiöst håll samtidigt erkänner människovärdet som grund för de mänskliga rättigheterna, enligt ovanstående definition.

Biologins gränser

Är människan något mer än en maskin? Absolut – en maskin kan till exempel varken växa eller fortplanta sig eller läka sina sår. Frågan måste då snarare bli inte hur långt mekaniken utan hur långt biologin räcker som grund för en människosyn. Att biologin i teorin räcker för att förklara hur kroppen fungerar, finns det nog en hygglig samstämmighet kring. Men räcker biologin om man vill fänga in psyket, själslivet?

På det har jag inget svar. Det är mycket möjligt att biologin skulle räcka. I varje fall tycks många anse att biologin räcker som grund för att beskriva hundars eller apors medvetande, eller psyke. Varför skulle biologin i så fall inte räcka åt människan, om det nu är så att människor och apor gick olika vägar för så kort tid sedan som kanske fyra fem miljoner år?

Forskningen om det mänskliga medvetandet tycks dela forskarna i två läger. Dels de – främst filosofer – som anser att biologisk-naturvetenskaplig forskning om medvetandet är meningslös; det går inte att i någon vetting mening undersöka medvetandet utifrån, bara genom subjektiv introspektion. Dels de biologer som menar att det inte finns något i princip oåtkomligt och mystiskt med medvetandet. Dit hör nobelpristagarna Francis Crick, som upptäckte DNA-spiralen, och immunologen Gerald Edelman (6). Edelman menar att hjärnan är ett självorganiserande, självlärande system och att det går en gräns mellan primärt medvetande, som finns hos alla högre djur, och ett ”högre” medvetande som vid sidan om det primära medvetandet finns hos människan och de stora aporna, främst schimpanserna. Grunden för det primära medvetandet är kombinationen av uppmärksamhet och korttidsminne. Det högre medvetandet, som rymmer förmågan till självreflexion, är inte minst kopplat till språket. Förmågan till högre medvetande skulle i så fall ha ”emergerat”, framstrungit, ur hjärnans komplexitet och plasticitet. Något särskild utpekbart centrum för medvetandet i hjärnan skulle alltså inte finnas även om språk-

centrum spelar en viktig roll. Medvetandet beskrivs också som en censor som kan välja att undertrycka eller stärka de impulser som kommer ur de "omedvetna" delarna av tanke-systemet. (En aktuell översikt av debatten om och forskningen kring medvetandet finns i 1994 års julnummer av *Scientific American* (7) och i den av Vitterhetsakademien nyligen utgivna antologin *Om själen* (8).)

Det kan vara på sin plats att betona följande: om något, som själslivet och den fria viljan, framstår som svårförklarligt ur vetenskaplig synpunkt, innebär det inte att det rätta svaret måste stå att finna inom den religiösa sfären. Det kan i stället vara så att något bra svar inte finns, i varje fall inte ännu. Frågan blir då snarare om man tror att vetenskapen i en avlägsen framtid i princip skulle räcka för att förklara "allt", eller om en sådan totalförklaring är principiellt omöjlig. Jag vet inte. Personligen är jag tilltalad av tanken på att det inte är möjligt. Totalförklaringar skrämmer, de kan alltför lätt missbrukas. Jag skulle nog föredra om det funnes flera av varandra oberoende förklaringar till samma fenomen.

Att acceptera att vi människor inte är något mer än "kött", ett djur bland djur, innebär att övervinna ett djupt grundat psykologiskt hinder, för att inte säga motvilja. Att se oss själva som en obetydlig kvist på det stora utvecklingsträdet, gör oss inte bara förvirrade och rädda, det gör oss inte minst förnärmade. Att bli berövad skapelsens krona tycks föda bitterhet. Inte, vilket kunde vara naturligare, en känsla av frihet och en lättnad att inte längre befinna sig i fokus.

Sammanfattning

Människosynen, människosynerna, kan förändras över tiden. Om denna uppsats skrivits för ett par decennier sedan, då genetik och arv stod lågt i kurs, hade texten säkert starkare betonat både den fysiska och inte minst den psykiska miljöns påverkan på människan. Idag är jag utan tvekan mer biologiskt inriktad. Jag ser den utvecklingen som ofrånkomlig. Biologins och genetikens frammarsch har på senare år varit så stark och så övertygande att den omöjligt kan ignoreras. Att avfärda genetiska resonemang som enbart "deterministiska" eller "reaktionära" framstår helt enkelt inte längre varken som rationellt eller hederligt.

Parallellt med biologins framryckning har en berättigad kritik också riktats mot vissa motsatta uppfattningar, ofta på psykoanalytisk grund,

som utan klara bevis velat se de tidiga barnaåren som helt avgörande för personlighetsutvecklingen. Säkert har uppväxten stor betydelse, men inte till den grad att generna kan avfärdas som mer eller mindre ovidkommande. Men även om vetenskapliga belägg skulle saknas för många av de psykodynamiska och socialpsykologiska teorierna, har de haft det goda med sig att de humaniserat psykiatrin och breddat människosynen.

I korta drag skulle min människosyn, min aktuella människosyn, se ut så här: människan är en tänkande och kännande varelse med en fri vilja. Hon är i allmänhet ansvarig för sina handlingar, men det finns situationer när detta ansvar måste lyftas av henne eftersom någon egentlig handlingsfrihet aldrig förelegat. Biologiskt sett är människan ett högst stående däggdjur. Frågan om människan dessutom är något mer och annorlunda – de flesta religiösa anser ju det – måste jag lämna åt sidan. Detta, att inte ta ställning till det religiösa inslaget i människosynen, innebär dock ingen etisk bankrutt. De allra flesta människor har ett etiskt medvetande, ett samvete, alldeles oberoende av nationalitet och religion. Detta etiska medvetande är grundat både i arv och miljö. Det civiliserade samhällets stora uppgift är att utbilda, vårda och stärka människans medfödda och förvärvade möjligheter att göra det goda, och att – å andra sidan – få henne, inte att förneka det onda inom sig, men se till att det onda inte i handling drabbar andra.

Tyvär tycks det vara svårare och ta längre tid att bygga upp och underhålla ett altruistiskt, socialt och osjälviskt beteende. Medan motsatsen, egoismen och strävan efter den omedelbara behovstillfredsställelsen, knappast behöver odlas och vårdas alls. Egoismen finns där ändå. Man kan använda liknelsen med ett sluttande plan: i övre änden befinner sig det goda, i undre änden det onda. Människan är den kula som kan rulla uppför eller utför detta sluttande plan. För att rulla uppåt och hålla sig kvar där fordras ett arbete, en ansträngning – för att rulla nedför behövs inget annat än att detta arbete upphör, och att kulan släpps. Om människan lämnas utan stöd och uppfostran är därför risken överhängande, att hon aldrig förmår ta sig ur egoismen och inte lär sig ta hänsyn till andras eller det allmännas bästa.

Litteratur

- 1 Lifton, R.J. "The Nazi Doctors". Basic Books. 1986.

- 2 **Masserman et al.** "Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys". Northwestern Univ. Medical School. 1964.
- 3 **Degler, C.N.** "In Search of Human Nature". Oxford Univ. Press. 1991.
- 4 **Searle J.** "Minds, Brains & Science". BBC. 1984.
- 5 **Statens medicinsk-etiska råd.** "Det svårfångade människovärdet". Allmänna förlaget 1991.
- 6 **Edelman, G.** "Bright Air, Brilliant Mind". Basic Books. 1992.
- 7 **Horgan, J.** Can Science Explain Consciousness? Scientific American. 1994; 271 (July):72-78.
- 8 **Ellegård, A. (Red.)** "Om själen". Natur och Kultur 1994.

Författarpresentationer

Kajsa Ahlstrand är präst i Svenska kyrkan och forskare vid Svenska kyrkans forskningssekretariat. Hon har disputerat på en avhandling om den katolsk-hinduiske teologen och filosofen Raimundo Panikkar.

Erwin Bischofberger är jesuitpater, dr theol., lärare i medicinsk etik, redaktör för den katolska kulturtidskriften *Signum*, sakkunnig i SMER sedan 1985.

Gunnel Elander är docent i pediatrik vårdforskning och lektor vid enheten för vårdforskning, medicinska fakulteten vid Lunds universitet. Hennes forskningsområden är bl a smärta och smärtlindring hos barn samt etiska problem inom vård och forskning.

Göran Hermerén är professor i medicinsk etik vid Lunds universitet, sakkunnig i SMER och i flera statliga utredningar bl a transplantations- och prioriteringsutredningen. Han är för närvarande sysselsatt med forskning om etiska problem aktualiserade av prediktiv diagnostik.

P C Jersild är författare och leg. läkare. Han är sakkunnig i SMER sedan 1986.

Karin E Larsson är redaktör för ungdomstidningen *CHILL*. Hon är fil.kand. i biologi och journalistik.

Parvez Manzoor har tidigare varit ordförande i Sveriges Muslimska Råd. Han är redaktör för den engelskspråkiga tidningen *Afkar-Inquiry* och skriver flitigt om islamfrågor i internationella skrifter.

Marianne Rasmuson är professor emerita i genetik vid Umeå universitet. Hennes forskning är inriktad mot genetisk variation. Hon har publicerat populärvetenskapliga artiklar inom olika biologiska ämnesområden.

Ordförklaringar

alienation

främlingskap, främlingskänsla

altruistisk

osjälvisk

antropologi

läran om människan som art

ateism

åskådning enligt vilken ingen gud existerar, gudsförnekelse

atomistisk

atomism, inom psykologin en riktning som anser att de psykiska processerna kan studeras som enskilda element utan hänsyn till personlighetens helhet

autonomi

rätt att bestämma om egna angelägenheter, självbestämmande

axiom

grundläggande sats som utan bevis antas vara sann

delegering

överlämnande (av ärende) för handläggning

deskriptiv

beskrivande

determinism

filosofisk ståndpunkt enligt vilken varje skeende har en orsak

dialektik

samtals- eller argumentationskonst (skäl och motskäl ställs mot varandra)

diskurs

samtal

distinktion

åtskiljande, begreppsskillnad

dogm

grundläggande lärosats

dystopi

i litteraturen skildring av ett inhumant, oftast totalitärt framtida samhälle

ekosofi

filosofisk skola, enligt vilken allt levande djupast sett är ett (= en del av ekosfären där det globala ekosystemet är inrymt)

empati

förmåga till känslomässig inlevelse

empirisk

grundad på observation av fakta (och erfarenhet)

eugenisk

arvshygienisk

evolution

utveckling

evolutionism

benämning på utvecklingsläran eller på andra teorier som räknar med en högre utveckling från "lägre" till "högre" former

existentiell

hörande till människans villkor

exploatering

ianspråkstagande, utnyttjande

fundamentalism

religiös uppfattning inom sådana rörelser som söker återvända till de fundamentala (grundläggande) principerna, vilka man anser sig finna i de heliga skrifterna och som kritiserar vad man uppfattar som samtidens urartning

genetik

vetenskapen om hur de levande organismerna ärver sina egenskaper

genetisk

betingad av ärftliga anlag

genom

en organisms fullständiga uppsättning av gener

henoteism

gudsföreställning som betonar att en gud är helt dominant, även om också andra gudar existerar

hermeneutik

tolkningskonst, förståelselära

hierarkisk

organisatoriskt rangordnad

holistisk

holism, betraktelse sett som utgår från en företeelses helhet: helheten anses vara något mer än summan av delarna

hypotes

antagande eller påstående om verkligheten

influens

inflytande

initiationsrit

högtydlighet genom vilken hos naturfolk ynglingarna och flickorna upptas som vuxna medlemmar av samhället

innovation

beteckning på tekniska eller kulturella nyheter (nya idéer)

integrera

förena, sammanföra till en enhet

intelligibilitet

förmåga att kunna fatta med förståndet

interaktion

samspel, ömsesidig påverkan

introspektion

själviakttagelse, iakttagelse av det egna själslivet

kategorisera

indela i kategorier (grupper, klasser, fack)

konception

befruktning

konsensus

enighet mellan parter (med från början motstridiga intressen)

kontext

det sammanhang i vilket något uppträder

kontinuitet

varaktighet

kontinuum

oavbrutet sammanhang

konvention

formell överenskommelse om angelägenheter av gemensamt intresse

kreationism

riktning som hävdar att Bibelns skapelseberättelse är en vetenskapligt korrekt utsaga

libertarianism

uppfattning att människan har en fri vilja som gör henne ansvarig för sina handlingar

lingvist

språkforskare

manikeism

beteckning på försök att förena kristendom och parsism (persisk religion, enligt vilken världen är en kamp mellan det goda och det onda)

metafor

ord eller uttryck som används i överförd betydelse, bildligt uttryck

monoteism

tron på en enda gud

multipl scleros

MS; sjukdom i centrala nervsystemet

norm

regel eller föreskrift (skriven eller uttalad)

normativ

anger en regel eller föreskrift

opportunism

utnyttjande av det för tillfället gynnsammaste, tendensen att vända kappan efter vinden

ortodoxi

fasthållande vid en auktoriserad troslära, renlärighet

ortopraxi

utövande av de rätta handlingarna

paradigm

förebild, mönster

paralysie générale

hjärnsjukdom orsakad av syfilis

paternalistisk

att äta sig rätten att bestämma vad som är bäst för en annan utan att fråga eller lyssna på denne

perception

varseblivning

polyteism

tro på flera gudar

pontifikat

som handhar den sakrala rätten

population

befolkning; i statistiken en grupp individer eller företeelser med en gemensam mätbar egenskap

postulat

förutsättning; sats som förutsätts gälla utan att bevisas eller kunna bevisas

potential

inneboende möjlighet

pragmatisk

inriktad på sakliga resultat mer än på principer

primary nursing

vårdform där sjuksköterskan ansvarar för patienten och handhar den totala omvårdnaden av ett fåtal patienter

primater

den däggdjursordning till vilken vi människor hör

profan

världslig

rationell

överensstämmande med förnuftet, logisk

relativisering

göra beroende av tillfälliga eller subjektiva förhållanden

relativism

filosofisk ståndpunkt som förnekar alla absoluta värden och all absolut kunskap

relevant

av betydelse för det aktuella samhanget

sakramental

som kännetecknar eller är knuten till sakrament (helig handling)

schablon

något invariant och banalt, slentrian, (förenklat) standardutförande

sekulariserad

med tilltagande likgiltighet för det religiösa

sensibilitet

känslighet, mottaglighet

sofistikerad

högt utvecklad

stereotyp

oföränderlig, enformig, ”stelnad”

struktur

det inbördes sammanhanget mellan delar som skapar en helhet

teism

lära om existensen av en gud som inte blott har skapat vadden utan även upprätthåller och styr den teknokratisk teknokrati, teknikervälde, samhälle styrt av tekniska experter och där mänskliga värden riskerar att komma bort

teocentrisk

benämning på fromhetsriktning eller åskådning som har sitt allt behärskande centrum i Gud

teomorfisk

(eg. av Guds form) med förmåga att skilja på gott och ont

textualism

bokstavstro

typologi

översikt av olika typer eller kategorier av företeelser

