

Morten Fastvold

Essay til tidsskriftet Humanist nr. 4/2009:

Hvordan begrunne ideen om menneskeverd humanistisk?

Postulatet om at ethvert menneske har en egen, iboende verdi, et menneskeverd som ingen får krenke, står sentralt i både kristen og humanistisk tenkning. Det fremheves særlig av de kristne, slik f.eks. Kristelig folkeparti-leder Dagfinn Høybråten gjorde under partilederdebatte på valgnatten 14. september 2009, da han lovet at KrF fortsatt skal være «en klar røst for menneskeverdet». Slike uttalelser kan gi inntrykk av at menneskeverd er et spesifikt kristent begrep, eller i det minste at de kristne har et større eierskap til dette begrepet enn ikke-kristne. Så hvordan skal humanetikere forholde seg til det?

Høybråten og andre må selvsagt få si det de vil, så spørsmålet blir derfor om humanetikken kan gi sin egen begrunnelse for hvorfor tanken om menneskeverd skal ha en helt sentral plass også i humanismen. Da snakker vi ikke om noen kristen-humanisme i f.eks. N.F.S. Grundtvigs ånd, der Høybråtens uttalelse vil være uproblematisk, men om en sekulær humanisme der kristentro og annen religiøsitet ikke har noen plass. Kan også den sekulære humanismen – humanetikken – med like stor rett som de kristne, påberope seg menneskeverd som en sentral tanke?

Svaret på dette store og brennbare spørsmålet er helt klart ja, selv om noen humanetikere kanskje ikke er så sikre på det, og derfor føler seg på gyngende grunn. For det ville unektelig vært penibelt hvis humanetikken langt på vei baserte seg på en idé som kristendommen kan begrunne bedre enn den selv. Og hva hvis denne begrunnelsen viser seg å være et dogme for både kristne og humanetikere? Da hadde humanetikken fremstått som mer religionslignende i sitt fundament enn det humanetikere selv vil like å tenke på.

En slik kamel bør man i det lengste unngå å svelge. La oss derfor se hva som kan anføres for en sekulær begrunnelse av ideen om at vi alle har et menneskeverd.

Menneskeverd og likeverd

Kanskje jussen kan gi oss en pekepinn på hvor humanetikere bør søke etter sin sekulære begrunnelse av ideen om menneskeverd? Beveger vi oss inn på jussens område, ser vi at denne ideen er uløselig knyttet til tanken om at alle mennesker er likeverdige, slik at også begrepet likeverd må trekkes inn i drøftingen. For hvis alle mennesker har sitt egenverd, må dette innebære at alle har det samme slags egenverd, både juridisk og moralfilosofisk sett, slik at alle i kraft av det blir likeverdige.

Følgelig snakker jurister helst om likeverd, siden jussens oppgave er å regulere samkvemmet mennesker imellom. (Mens moralfilosofier, som godt kan drøfte enkeltindivider isolert sett, samt menneskelig samkvem innenfor de rammer loven gir, vel så gjerne snakker om menneskeverd.) Paradeeksemplet på dette er postulatet om at alle mennesker er født like, det vil si likeverdige, som står innledningsvis i både den amerikanske uavhengighetserklæringen av 1776 og den franske menneskerettighetserklæringen av 1789. Samt i FN's menneskerettighetserklæring av 1948 og i en rekke lands grunnlover.

Vi har her med et abstrakt, formelt juridisk postulat å gjøre som kan virke sekulært nok. La oss derfor fortsette langs disse baner, og fastslå at likeverd ikke må forveksles med kategorien «lik» samt «ulik», slik disse konkret anvendes på faktisk eksisterende enkeltmennesker. Det at noen er høye, andre er lave, noen er blonde, andre er mørke, noen er smarte, andre er enfoldige og så videre, er den ulikhet vi stadig støter på i det faktiske livet, og som vi må abstrahere fra. Bare gjennom en slik abstrahering kan vi juridisk, samt moralfilosofisk, konstruere det likeverdsbegrepet som blir selve sperren mot forskjellsbehandling på grunnlag av klasseslørighet, kjønn og hudfarge. Likhet for loven er idealet som dermed knesettes, og som forfektes i alle vestlige demokratier. Og som helt klart er humanistisk i sin ånd.

Som den amerikanske forfatteren Mark Twain har formulert det: «En persons rase er meg likegyldig. Det er nok for meg at han er et menneske: Verre kan det ikke bli.»

En slik underfundig svartsynthet harmonerer bra med en humanisme som fokuserer på enkeltindividet som et *menneske*, uten hensyn til om vedkommende er kvinne eller mann eller fattig eller rik eller hvit eller sort eller en helgen eller en kjeltring. Noe som også er å abstrahere fra konkrete realiteter. Og det er gjennom en slik abstraksjon vi blir bedre i stand til å godta enkeltmennesker slik de er, paradoksalt nok. Vel kan man ønske at de tedde seg annerledes, samt gjerne arbeide for nettopp det, for eksempel ved å foreslå lover og samfunnsinstitusjoner som kan fremme menneskenes gode sider. Men det er ved å se på hver enkelt person som et *menneske* at vi setter menneskeverdet – og den tilhørende kjærlighet til mennesket – i høysetet. Mark Twain gjør det på et romslig, humanistisk vis, enten hans humanisme er kristelig eller sekulært fundert.

Men her beveger vi oss bort fra jussen og tilbake til moralfilosofien, og til en mer substansiell forståelse av menneskeverd, selv om også denne humanistiske forståelsen er abstrakt og helt generell. Jussen er langt «tynnere» i så måte, med sin ensidige vektlegging av sakens formelle og prinsipielle side – av hvordan det *skal* være, selv om det ikke er slik. Et til dels skrikende misforhold mellom formaliteter og realiteter kan da oppstå, slik som når det blir langt mellom lovens ideelle fordring og den faktiske rettspleien.

Poenget er imidlertid at ideelle fordringer like fullt *er* viktige og vel verdt å holde fast ved. (Noe som ikke betyr at man ikke skal gjøre det man kan for å minske gapet mellom ideelle fordringer og realiteter.) Idealet om en rettsstat der hvert enkelt menneskes egenverd respekteres og der vilkårlig fengsling og domsavsigelse ikke forekommer, utgjør tross alt en vesensforskjell fra fåmannsvelder og despotier av ulike slag, der det å berike seg selv samt favorisere ens egen familie eller gruppe, anses som det eneste naturlige, og dermed som det som er rett. Opp igjennom historien har dette vært normen, mens den type rettsstatstenkning som fikk sitt gjennombrudd i siste halvdel av syttenhundredetallet, nesten bare praktiseres i den vestlige verden. Fremdeles er dette et nytt og skjørt politisk byggverk når vi anlegger et hundreårsperspektiv på saken.

Bringer slike betraktninger oss nærmere en sekulær begrunnelse av begrepet menneskeverd? Kanskje litt, men jussens «tynne» og rent formelle begrephåndtering må ikke forlede oss til å tro at vi ved å ty til den, kvitter oss med religiøse føringer. Vel var de franske revolusjonære av 1789 eksplisitt anti-kristelige, og vel er FNs menneskerettighetserklæring ment som en felles plattform for en hel verden med ulike religioner og livssyn. Men de fleste amerikanske «founding fathers» av 1776 var erklært kristne, noe også eidsvollsmennene av

1814 var. Til forskjell fra de amerikanske stater anno 1776 var Norge anno 1814 så religiøst homogent at eidsvollsmennene kunne nedskrive i grunnloven hvilken religion det nye kongeriket Norge skulle ha, nemlig den evangelisk-lutherske. Dermed knyttet de uten omsvøp likeverdstanden til en kristen bekjennelse, i stedet for bare å snakke abstrakt juridisk, og slik skyve dette nøkkelbegrepets moralfilosofiske eller teologiske opphav ut av synsvidde. Eller kanskje heller under teppet.

Om jurister kan si at «Dette er ikke mitt bord», så kan moralfilosofier ikke tillate seg en slik forklaringsfraskrivelse. De må i stedet si som den amerikanske presidenten Harry Truman, at «The buck stops here» – hvilket betyr at: Jeg tar på meg ansvaret, og skyver det ikke videre til noen annen.¹ Oppgaven med å begrunne ideen om menneskeverd og om likeverd er unektelig moralfilosofiens bord, så la oss vende tilbake dit.

Ikke bare én, men flere forklaringer

Dagfinn Høybråten og andre kristne vil sikkert være juristene behjelpelige med å utfylle det som menneskerettighetserklæringer og grunnlover sier om likeverd. De vil kunne påpeke Jesu budskap om menneskets egenverd, samt at dette har vært en bærebjelke i den vestlige kultur i de siste to tusen år, selv om den først i de siste hundreårene har fått sitt juridiske og politiske gjennomslag. Videre vil de kristne kunne si at ideen om at hvert menneske har en egenverdi – eller et menneskeverd – er en religiøs åpenbaring fra Faderen, og som Sønnen til fulle forsto (til forskjell fra profetene, som bare delvis gjorde det), hvorpå han forkynte dette budskapet til alle (og ikke bare til sin egen folkegruppe, jødene), ut fra mottoet «Gjør alle folkeslag til mine disipler».

På tilsvarende vis ser muslimer ideen om menneskeverd som sentral i Profetens budskap. Norske «moderate» muslimer med innvandrerbakgrunn og med et positivt syn på vår rettsstat og velferdsstat (og som er langt flere enn de «radikale islamister» som gjør så mye av seg i mediebildet), tenderer til å si at det norske samfunnet er mer muslimsk i sin karakter enn landene de kom fra, der klan- og gruppetenkning og korrupsjon er normen, og der ideen om menneskeverd samt likeverd har trange kår: Både Gud og Allah ønsker en rettsstat samt en velferdsstat der ærlighet varer lengst, og der det også ellers er mulig å te seg moralsk uten å bli utnyttet og tråkket på av den grunn.

Dette gjelder selv om statsforfatningen er aldri så sekulær, noe som kan virke paradoksalt. Men som kjent er både Guds og Allahs veier uransakelige, og resultatet er uansett at både kristne og muslimer finner seg vel til rette i dagens norske samfunn, og kan tenke seg at nettopp Guds eller Allahs hånd i det stille har hatt en avgjørende hånd med i laget for at tilstandene er blitt som de er blitt. Som det heter i vår egen nasjonalsang: «... har Vårherre stille lempet, så vi vant vår rett».

En slik betraktningssmåte virker svært plausibel, bare man godtar det høyst uplausible premisset om at det finnes en skapergud som også har inngitt oss en moralsk sans, samt

¹ Utsagnet «The buck stops here» er avledet av det gjengse uttrykket «passing the buck», som betyr å frasi seg ansvaret. Uttrykket stammer fra pokerspill i det ville vesten, der oppgaven med å dele ut kortene gikk på omgang, og der gjerne en kniv med et hornskaft (på engelsk: a buckhorn handle) markerte hvem sin tur det var. En slik kniv, og etter hvert en hvilken som helst markørgjenstand, ble kalt en «buck». Hvis noen vegret seg for ansvaret med å stokke og dele ut kortene, kunne han sende kniven/markørgjenstanden videre til nestemann – hvilket altså var «to pass the buck». President Truman hadde et skilt påskrevet «The buck stops here» på sitt skrivebord i det hvite hus, og hans eksempel har alle senere presidenter måttet forholde seg til.

kanskje en objektivt eksisterende naturrett som vi må erkjenne og etterleve, slik katolikkene har hevdet helt siden Thomas Aquinas på tolvhundretallet. Når humanetikere verken tror på noen gud eller på noen objektivt eksisterende naturrett, må en helt annen betraktningmåte anlegges.

Dette er fullt mulig rent logisk, ettersom et saksforhold – slik som at vi faktisk mener at hvert menneske har en egenverdi, et menneskeverd – vil kunne gis mer enn én forklaring. At én bestemt forklaring (eller betraktningmåte eller begrunnelse) kan passe bra i forhold til de tankene man ellers har, innebærer ikke at den er riktig. Å slutte fra at noe *kan* være slik og slik til at noe *er* slik og slik, er en logisk feiltakelse vi må styre unna. Som i vitenskapen må vi også i filosofien ha et våkent øye for alternative forklaringer som kanskje er like gode, eller enda bedre. Bare slik unngår vi å bli forført av besnærende forklaringer som virker så riktige fordi de *kan* være riktige, enda de ved nærmere ettersyn viser seg å ikke være det likevel.

Så hva kunne være en alternativ, ikke-religiøs forklaring på det fenomenet at vi tillegger oss selv og andre et menneskeverd? Har vi her noe mer å slå i bordet med enn de abstrakte, formale juridiske betraktninger som allerede er nevnt, og som innebærer å fraskrive seg et substansielt forklaringsansvar?

Intuisjonens retningsgivende kraft

Svaret her bør være ja, ikke minst med tanke på den intuisjon eller magesfølelse som også humanetikere har, og som går ut på at ideen om menneskeverd og likeverd *er* basert på noe langt mer substansielt enn et konstruert, formelt juridisk prinsipp. Også humanetikere vil, som de religiøse, tendere til å si at det snarere forholder seg omvendt: At det ikke er det formelle, juridiske prinsippet som har banet vei for ideen om menneskeverd og likeverd, men at det er ideen om menneskeverd og likeverd som har banet vei for det formelle, juridiske prinsippet om dette.

Det at man har intuisjoner om at noe forholder seg slik og slik, betyr ikke at man dermed har rett. Intuisjoner er langt fra ufeilbarlige og kan meget vel lede oss på villstrå – dét skjer gjerne når de blandes opp med ønsketenkning. Men vi bør ikke sky intuisjoner av den grunn. En ultra-skeptisk holdning som også avviser intuisjoner som noe innbilt og uvitenskapelig tøv og tant, blir altfor asketisk og i strid med det som – ja, nettopp – intuitivt oppleves som fornuftig og i samsvar med faktiske realiteter.

Bruker vi i stedet vår edruelige skepsis til å lære oss å skjelne mellom «ekte» intuisjoner og det som bare delvis er intuisjoner, men vel så mye innbilninger og ønsketenkning, kan intuisjoner ofte lede oss på rett vei. Vel finnes det ikke noe klart kriterium for å skjelne slike «urene» intuisjoner fra de rene, så dette blir et spørsmål om skjønn og selverkjennelse. Men går vi med på at det finnes noe som kan kalles intuisjoner, kan vi sirkle inn hva dette er ved å bruke det urgamle bildet av en bueskytter som skyter sin pil mot et mål et stykke lenger fremme. (Stjernetegnet Skytten er en slik bueskytter, og de som er født i skyttens tegn, er angivelig utstyrt med en velutviklet intuisjon.) En intuitiv oppfatning er som en pil vi skyter ut, og som der og da treffer et sted lengre borte, som vi må bruke tid og krefter på å gå bort til.

Den tid og de krefter det da er snakk om, handler om rasjonell tenkning. Oppgaven med å gå bort til pilen og studere hvor godt eller dårlig den traff, samt hvorfor den traff så

godt eller dårlig, er å foreta en rasjonell, kritisk undersøkelse av det intuisjonen utsier: Ledet vår intuitive oppfatning oss på rett vei, eller førte den oss på villspor?

Intuisjonen gir oss således retningen for en rasjonell, kritisk undersøkelse vi kan foreta i etterhånd, noe som i spørsmålet om menneskeverd og i andre anliggender kan være verdifullt. Den sammenfatter – eller syntetiserer – på et blunk hva vi så langt i livet har lært og skjønt på det aktuelle området, og er således ingen mystisk egenskap fra oven eller noen røst inngitt oss av Gud som vi ikke kan forholde oss rasjonelt til.² Uten intuisjon eller magefølelse ville vi knapt ha visst hvor vi skulle gå, og blitt stående og virre formålsløst omkring i en fornuftens abstrakte og retningsløse verden. Med fornuften alene ville vi aldri ha klart oss, verken evolusjonært sett som art eller som enkeltindivider i dagliglivet.

At det også for ikke-religiøse kan være vel anvendt tid og krefter å ta ens intuitive oppfatninger alvorlig, får vi noen klare hint om når vi ser hvordan ideen om menneskeverd og likeverd, og om menneskerettigheter, formidles i skolen og i omsorgssektoren og på andre samfunnsarenaer der kravet til politisk korrekthet står sterkt. Der unnlater læreren eller formidleren som oftest å problematisere dette våre fundamentale verdigrunnlag, kanskje ut fra antakelsen om at dét vil bli for innfløkt for elevene, eller for de ansatte, eller for allmennheten forøvrig.

Sannheten er nok snarere at læreren/formidleren selv ikke har noen god, ikke-religiøs begrunnelse klart for seg, og derfor føler seg på gyngende grunn. Nettopp derfor kan det fortone seg som å banne i kjerka, også for de ikke-religiøse, hvis vi mest mulig fordomsfritt underkaster ideen om menneskeverd og likeverd (og om menneskerettigheter) en kritisk undersøkelse, hvor intuitivt sikre vi enn måtte være på at ideen holder vann: Har vi nå virkelig grunn til å basere oss på ideen om menneskeverd og likeverd (og menneskerettigheter), og hva er i så fall en god begrunnelse for dette?

Siden vår intuisjon kan ta feil (fordi mye av det vi har lært og skjønt fram til nå kan være feil), vil en underliggende frykt for dette kunne inngi oss en følelse av at grunnen under våre føtter revner, slik at vi blir stirrende ned i avgrunnen: Hva hvis det – gisp! – *ikke* finnes noen rasjonelt holdbare grunner til å postulere et menneskeverd og likeverd med tilhørende menneskerettigheter? Hvordan skal det gå med oss da?

Her gjelder det å bevare fatningen og oppvise den åpenhet og det intellektuelle mot som situasjonen krever, og som må fremleskes både hos oss selv og hos den oppvoksende slekt. Dét forutsetter i sin tur et syn på tankemessige problemer og testing av ideer som noe bra, og ikke som noe dårlig som vi helst ikke vil ha.

Nonsens på stylder?

Ser vi bakover i historien, finner vi nok av problematisering og endog fornektning av tanken om menneskeverd og likeverd samt om menneskerettigheter. I forrige århundre, som flere historikere har kalt ekstremismens århundre, ble slike tanker forhånet og tråkket under jernhæl av såvel fascister/nazister som kommunister. Da var det i stedet rasen eller nasjonen eller samfunnsklassen som hadde egenverdi, mens individet bare var et høyst utskiftbart nummer i

² En god, populærvitenskapelig utdyping av dette poenget gir forfatteren, journalisten og den «intellektuelle eventyreren» Malcolm Gladwell i sin bok *Blink. The Power of Thinking without Thinking*, 2005. Denne boka er blitt en internasjonal bestselger og er kommet i norsk utgave med tittelen *Blink. Intuisjonens kraft*, Gyldendal, 2005.

rekken som måtte underordne seg Rasens eller Nasjonens eller Historiens store plan, og som godt kunne ofres for Den langt større sak. Ingen enkeltpersons livsprosjekt kunne jo måle seg mot noe så grandios – Føreren og Partileders unntatt, som begge var større enn livet, og dermed ble gjort til gjenstand for persondyrkelse.

Den til tider krampaktige forsikringen om menneskeverdets og menneskerettighetenes eksistens som ble gjengs i vestlige demokratier etter 1945, tjente langt på vei som en besvergelse for å mane totalitarismens onde ånder vekk og gi plass for de gode krefter. Forståelig nok. Men siden vi ikke kan bygge noen humanisme på besvergelses, blir vi nødt til å saumfare kritisk det vi baserer oss på, slik at dette ikke stivner til dogmer vi og andre bare må godta fordi det *er* slik.

Ser vi enda lenger tilbake i historien, til slutten av syttenhundredetallet, da rettighetstenkningen var en ny utvekst og en logisk følge av ideen om menneskeverd og likeverd, finner vi en uforferdet vilje og evne til å problematisere disse for oss så uangripelige grunntanker. Friskest i sin kritikk var den engelske filosofen Jeremy Bentham (1748–1832), som er kjent for følgende påstand: Å snakke om naturlige rettigheter er nonsens, og å snakke om naturlige og uavhengelige rettigheter er nonsens på stylter!

«Nonsens på stylter» er siden den tid blitt et hevdvunnet uttrykk i angloamerikanske land for svulstig formulerte «sannheter» som neppe tåler et nærmere ettersyn. Som man på engelsk også gjerne sier ved slike anledninger: «If you can't dazzle them with brilliance, baffle them with bullshit!» Vi gjør derfor best i å ta opp hansken som Bentham kastet, og undersøke nærmere om tanken om menneskerettigheter (samt de tilhørende ideer om menneskeverd og likeverd) bare *er* nonsens på stylter eller noe gedigent bullshit som vi holder oss med fordi det er det beste vi kan gjøre, alternativene tatt i betraktning.

Først må vi i rettferdighetens navn presisere hva Bentham la i sin kraftsats: Han mente ikke å avvise ideen om rettigheter i en hvilken som helst form, han polemiserte kun mot ideen om *naturgitte* rettigheter som angivelig har en evig, objektiv eksistens utenfor mennesket selv. Naturrettstenkningen fikk nemlig et oppsving i engelsk renessansefilosofi som fortsatt ga gjenklang hos jurister og politiske filosofer, og det var denne Bentham langet ut mot.

Når han snakker om uavhengelige rettigheter, som altså er det han kaller nonsens på stylter, sikter han først og fremst til John Locke (1632–1704), som hevder at menneskets mest grunnleggende rettigheter både er naturgitte og uavhengelige: Ingen kan for eksempel inngå en kontrakt med en annen person om å selge seg selv som slave til denne andre personen, og dermed gi avkall på sine rettigheter. Denslags kontrakter blir ugyldige fordi råderetten over eget liv er naturgitt og noe som ingen, heller ikke en selv, kan annullere med et pennestrøk. Nonsens, repliserer Bentham, alle slags lover og rettigheter er menneskeskapt, og utgjør en sosial, rettslig institusjon som ikke har noen objektiv, naturgitt eksistens.

Dette harmonerer bra med et ikke-religiøst syn på lover og rettigheter. Så kanskje Bentham er humanetikernes mann når alt kommer til alt?

Vel, bare til en viss grad. For Bentham forfekter en nyttefilosofi som er blitt kalt utilitarisme (siden et engelsk ord for nytte er *utility*). Denne går ut på at den gode og rettferdige måten å innrette samfunnet på, er å sørge for mest mulig nytte eller lykke for flest mulig. Utover på attenhetretallet ble dette ansett som selvvinnlysene sant, særlig i England. Hvorpå man mer eller mindre lukket øynene for en kinkig mulighet som en slik nyttefilosofi åpner for: At noen kan ofres, eller endog påføres lidelse, dersom dette øker den samlede

nytt/lykken i samfunnet. For hvis lidelsen til de som ofres, mer enn oppveies av den økte lykken/nytt de øvrige samfunnsborgere får, er dette ut fra utilitarismens grunnsette rettferdiggjort.

Problemet er at et slikt grep strider mot den gjengse, grunnleggende intuisjon om at vi alle har et ukrenkelig menneskeverd. Bringer vi ideen om menneskeverd på banen, noe utilitarister ikke så gjerne gjør, synes det åpenbart at visse handlemåter er gale, uansett hvor mye de måtte øke flertallets lykke eller nytte. Utilitarister ser også problemet, og har i over hundre år forsøkt å vise at deres grunntanke *kan* forenes med ideen om menneskeverd og menneskerettigheter, uten at de har lyktes i det på noe enkelt og klart vis.

Så derfor: Om det virker selvinnslysende sant at mest mulig lykke/nytte for flest mulig er det vi bør bestrebe oss på, virker det også selvinnslysende sant at menneskeverdet er ukrenkelig og ikke kan ses bort fra i et kjølig lykke- og lidelsesregnskap, samfunnsborgerne betraktet under ett. Noe slikt ville også stride mot en grunnleggende rettferdighetssans som de aller fleste mennesker har, enten de er religiøse eller ikke-religiøse, og som nettopp springer ut av den intuitivt funderte ideen om et menneskeverd.

Det er ikke minst derfor et velfungerende demokrati er noe annet enn et flertallstyranni. Sikres ikke enkeltpersoner og minoriteter mot å bli overkjørt av flertallet på et vis som krenker deres menneskeverd, vil vi i dag ikke snakke om noe reelt demokrati, selv om alle borgere har stemmerett og det jevnlig avholdes valg.

Er humanisme lik rasjonalitet?

Vår snartur inntil Bentham og utilitarismen bringer oss atter en gang tilbake til spørsmålet om hvordan ideen om menneskeverd kan begrunnes. Ut fra den betraktningen vi endte opp med, kan det synes som om John Locke tross alt har rett, gitt at vi har en rettferdighetssans som virker naturlig innplantet i hver og én av oss, og som synes å forutsette et like naturlig implantert menneskeverd. Men Locke var kristen og uten de sperrer mot gudegitte sannheter som sekulære humanister har. Derfor kan Locke med den største selvfølge la rasjonell argumentasjon og gudstro kjøre tandem, og slik få sin tankekabal til å gå opp. Mens humanetikere må pent basere seg på rasjonell argumentasjon alene og la all form for tro og dogmer fare.

Eller kanskje ikke likevel? Noe humanetikere må ha in mente, er nemlig at rasjonaliteten tross alt har sine grenser, uten at man trenger å bli religiøs eller irrasjonell av den grunn. Om humanetikeres sterke tiltro (!) til fornuft og kritisk tenkning er sunn og velfundert, er det likevel ikke slik at alt her i verden kan begrunnes rasjonelt. Tror (!) man det, ligger man under for en fordom. Tror man dessuten at alle former for tro har med irrasjonalitet og til syvende og sist med religiøsitet å gjøre, er også dette en fordom. Her må vi kunne skille mellom snørr og barter, og ikke gjøre tingene vanskeligere enn det de trenger å være.

Dette poenget kan illustreres med et sideblikk på geometrien, som er en rent rasjonell disiplin, og for mange selve innbegrepet av rasjonalitet. Like fullt baserer geometrien seg på et sett av aksiomer som ikke selv kan begrunnes, men som må godtas som noe selvinnslysende sant, og som alle andre geometriske prinsipper må deduseres ut fra. Grekeren Euklid (ca. 325–ca. 265 f.Kr.) demonstrerte dette nær sagt én gang for alle, uten at vi kan kalle ham irrasjonell eller religiøs av den grunn. I stedet vil det være irrasjonelt å betvile Euklids aksiomer, hvor paradoksalt det enn lyder.

For hvilke grunner skulle vi ha til å betvile dem? Finner vi ingen slike, men fortsetter å betvile dem ut fra den ene antakelse at absolutt alt må kunne begrunnes rasjonelt for at vi skal godta det, henfaller vi til en rasjonalitetens fetisjisme som faktisk ikke er rasjonell. En del av rasjonaliteten er å anerkjenne rasjonalitetens grenser, og dette må vi være komfortable med. En humanistisk livsanskuelse raser ikke sammen av den grunn.

Kriteriet «selvinnlysende sant» benyttes også i filosofien (og i teologien), slik vi alt har sett, og her må vi være på vakt. Til forskjell fra i geometriens har man i filosofien gang på gang påvist at det man i én historisk periode fant selvinnlysende sant, ikke var så sant likevel. På et eller annet punkt har man vært blind for en logisk brist eller et uholdbart premiss som kullkaster tesens status som selvinnlysende. En rekke gudsbevis har opp igjennom tidene lidd en slik skjebne, og i dag er det få som tror at eksistensen av noen gud kan påvises rasjonelt på et ugjendrivelig vis.

Vi gjør derfor best i å ikke tillegge vår grunnleggende intuisjon om at hver og én av oss har et menneskeverd, en status som selvinnlysende sann. Hvor mye vi enn opplever denne vår intuisjon som sann, vil det den utsier, aldri kunne sidestilles med et euklidsk aksiom. For som tidligere nevnt, kan intuisjoner lede oss på villstrå, uansett hvor overbevisende de måtte virke.

Men som vi også har sett, inngir intuisjoner oss en retning for en rasjonell, kritisk undersøkelse – og i dette tilfellet et behov for å finne en begrunnelse som er substansiell. Gir vi avkall på den overdrevne hangen til å måtte begrunne absolutt alt vanntett rasjonelt, vil vi på et realiserbart vis kunne lete etter hvilke dennesidige begrunnelser som ideen om menneskeverd kan gis, og så se om de er holdbare. Når vi avstår fra den enkle muligheten, som er å peke mot himmelen og nikke andektig, er dette det beste og fornuftigste vi kan gjøre.

En begrunnelse ut fra menneskets natur

Foruten å appellere til det som virker selvinnlysende sant, er det å appellere til den menneskelige natur en gjenganger i filosofihistorien. Men også tanken om den menneskelige natur har vist seg å være langt mer uklar og variabel enn det mange har villet ha det til. Like fullt er denne tanken fullt forenlig med et sekulært livssyn: Vi trenger ikke å forestille oss at en menneskets natur er skapt eller inngitt oss av noen gud, den kan vel så gjerne være frembrakt gjennom en høyst dennesidig evolusjon.

Uten å måtte forplikte oss til å gi noen fullstendig og vanntett definisjon av den menneskelige natur, noe som neppe lar seg gjøre, holder det til vårt formål å anta at hvert menneske har en naturlig verdighet som spontant springer fram dersom den ikke undertrykkes. Dette stiller den nærmest på linje med våre sanser og mentale grunntrekk, f.eks. vår spontane hang til å lære å snakke i oppveksten, som på et naturlig vis vil utvikle seg dersom den ikke hemmes av sykdom eller skader eller ekstremt ugunstige livsbetingelser.

Forutsetningen for å gå videre i en slik retning, er selvsagt at man godtar at mennesket *har* en natur – at det gir mening å snakke om en menneskets natur. Vel er vi her på ustø grunn, ettersom filosofers beskrivelse av den menneskelige natur har vært like omskiftelig opp igjennom tidene som tilfellet er med de selvinnlysende sannheter. Videre har de ulike forestillinger om en menneskets natur vist seg å være vel så mye av normativ som av beskrivende art. Dette er mye av grunnen til at de har endret seg i takt med de rådende normer

for hva som er et godt samfunn, og hva som er en god måte å utfolde seg på som enkeltmenneske.

Den lærdom vi kan trekke av dette, er at vi gjør best i å fokusere på den store spennvidden i menneskelig utfoldelse, samt vår store tilpasningsdyktighet, i spørsmålet om den menneskelige natur. Med stor rett kan vi hevde at nettopp dette karakteriserer den menneskelige natur mer enn noen bestemt enkelt-egenskap, slik som «god» eller «ond». Mennesker kan *både* være gode og onde, det være seg som enkeltindivider og som art, og noen kan være gode på ett tidspunkt og onde på et annet. En slik inkonsistens kan oppleves som høyst menneskelig i det virkelige liv, samt i gode forfatters og dramatikers menneskeportretter. (Mens mindre gode forfattere og dramatikere gjerne gjør sine menneskeportretter altfor konsistente.) Og som vi vet, kan de innbyrdes karakterforskjeller mennesker imellom være store. Det er derfor tanken om likeverd blir så abstrakt, slik vi tidligere har sett.

Men, kunne man innvende, hvis ideen om en menneskets natur gjøres så vid og altomfattende som dette, blir den ikke da så vid at den sier alt og ingenting? Kan en så vid og altomfattende tanke være til noen særlig hjelp i spørsmålet om å begrunne ideen om menneskeverd på et dennesidig, humanistisk vis?

Ja, faktisk. For selv om spennvidden i menneskelig utfoldelse er stor, så er den ikke ubegrenset. Vi fødes ikke mentalt sett som blanke tavler der hva som helst friksjonsfritt kan påskrives. Dette blir ikke minst klart når vi betrakter mennesket fra en naturhistorisk synsvinkel, som en dyreart skapt gjennom evolusjonen. Samt når vi betrakter småbarn mens de vokser til og sosialiseres inn i samfunnet. Da registrerer vi visse grunntemaer og tilbøyeligheter som lar seg identifisere som spesifikt menneskelige, artsmessig sett, ganske visst med til dels store variasjoner.

Videre vil vi kunne gjenfinne noe av dette hos våre artsfrender i naturen. Stadig mer inngående studier av dyrs atferd viser at våre likhetstrekk med noen av dem på visse områder er større enn det vi tidligere har villet anta. Derfor bør vi kanskje heller si at visse grunntemaer og tilbøyeligheter, slik som trangen til selvhevdelse og til behovstilfredsstillelse, gir seg grunnleggende menneskelige utslag – til forskjell fra de utslag dette gir seg hos f.eks. primater og ulver og katter. «Hva er den spesifikt menneskelige måten å hevde seg selv på eller å kreve behovstilfredsstillelse på?» ville da vært et bedre formulert spørsmål.

Verdighet sett som en spontan livsytring

Noe av det som spesielt særpreger mennesker i så måte, er vår sterke tilbøyelighet til å ville behandles med verdighet, og som vi naturlig synes å være utstyrt med. Vel kan også andre arter ha en slik tilbøyelighet, men neppe i den store grad som vi mennesker oppviser, og som går utover den blotte innordningen i et hierarki som er så typisk – for ikke å si enerådende – i dyreverdenen. Og som også vi mennesker godt kjenner. Tilbøyeligheten til å ville behandles med verdighet er noe forskjellig fra dette, og virker i motsatt retning: Det å bli skjøvet nedover i et hierarki går fort på verdigheten løs, så derfor vil man i første omgang søke å motvirke dette ved å forsvare sin plass i hierarkiet, for så kanskje i neste omgang å *bekjempe* det aktuelle hierarkiet som sosial institusjon. Tenk bare på hvor mye en hierarkisk samfunnsorden er blitt forkastet som urettferdig opp igjennom tidene av opprørske lederskikkelser og tenkere!

Rettsstatens fremvekst kan betraktes i dette perspektivet: Prinsippet om likhet for loven har nettopp brodd mot rigide hierarkiske samfunnsordninger der noen er likere for loven enn andre, og der dette fører til en uverdigg behandling av enkeltborgere, som regel de av lavere rang. Knappt noe gjør et menneske så sint som når dets verdighet krenkes eller utfordres, da reagerer man minst like sterkt som når noe oppfattes som urettferdig. Man skal være svært kuert dersom man lar seg krenke uten å ta til motmæle.

Da går det også på selvrespekten løs, i en grad som oppleves som usunn og naturstridig av andre. For selvrespekt og en følelse av egenverd henger uløselig sammen, det ene kan ikke tenkes uten det andre. Hva som er naturlig for et menneske som får vokse opp i omgivelser som ikke krenker det, men som gir det kjærlighet og mulighet til å utvikle evner og anlegg, er å fremvise en verdighet som det uten videre forventer blir respektert. Noe som også inngir personen selvrespekt.

Her kan vi snakke om en spontan livsytring, for å låne et uttrykk fra den danske filosofen K.E. Løgstrup (1905–1981). Forventningen om å få sitt egenverd respektert er like spontan som når spedbarn forventer umiddelbar behovstilfredsstillelse, og finnes trolig helt fra den tid barnet begynner å orientere seg i verden. Forbeholdenhet og engstelse og tilbaketrekning er karaktertrekk som først utvikles når behov ikke umiddelbart blir tilfredsstilt. Og fremfor alt når krenkelser inntreffer. I en større eller mindre grad er vi alle nødt til å utvikle slike karaktertrekk i livets harde skole, siden full behovstilfredsstillelse til enhver tid er en umulighet. Men forhåpentligvis kommer slike leksjoner i en så tilmålt grad at det ikke går på verdigheten løs. Det vil si at de ikke skjer i form av krenkelser.

Verdighet forstått som en spontan livsytring, samsvarer godt med en intuisjon mange av oss har om at dette er noe grunnleggende ved den menneskelige eksistens, og noe vi derfor ikke kan ta lett på. Helt uten videre, uten at noen trenger å lære oss det, vet vi fra vi er helt små at verdighet er noe vi har krav på, og at vår verdighet krenkes når noen andre går over våre grenser uten at vi har tillatt det. Det å krenke handler jo om å gå over andres grenser, krenkelser er grensekrenkelser. Løgstrup snakker da også om at vi alle, eksistensielt sett, har en urørighetssone som ingen får ta seg inn i uten at det oppleves som krenkende. All overgrepssproblematikk handler om dette.

At Løgstrup var kristen og dessuten teolog og prest, og følgelig setter ideene om spontane livsytringer og en urørighetssone inn i en religiøs kontekst, gjør dem ikke dermed ubrukelige for humanetikere. Løgstrup bedriver nemlig her eksistensialfilosofi, og ferdes dermed på en tankemessig grunn som er åpen for både religiøse og ikke-religiøse, jf. pietisten Søren Kierkegaard og ateisten Jean-Paul Sartre. Humanetikere står derfor fritt til å anvende nevnte ideer i sin egen, ikke-religiøse kontekst.

Empiriske studiers betydning

Den type eksistensialfilosofi som Løgstrup er en eksponent for, åpenbarer et skjæringspunkt mellom det normative og det beskrivende (deskriptive). I tillegg til å komme med moralfilosofiske betraktninger blir det dermed mulig å foreta empiriske studier av hvordan fenomenene verdighet og krenkelser arter seg her i verden. Dette er vel verdt å merke seg. Som moralfilosof har Løgstrup vunnet innpass hos særlig sykepleiere (ikke minst som følge av den norske forskeren og sykepleieren Kari Martinsens vektlegging av hans tanker), noe som har styrket sykepleierstandens filosofiske basis for dens pleie- og omsorgsgjerning.

Medisinske forskere har på sin side foretatt empiriske undersøkelser ut fra det samme skjæringspunktet, og har i de senere år kunnet påvise en sammenheng mellom en uheldig oppvekst og sykdommer senere i personens liv.

Her til lands har for eksempel medisinerprofessoren og tidligere allmennlege Anna Luise Kirkengen utgitt en bok om dette, med den talende tittelen *Hvordan krenkede barn blir syke voksne* (Universitetsforlaget, 2005, ny utgave 2009). Her viser hun at begrepene krenkelse og verdighet kan beskrives i en empirisk, medisinsk kontekst, i tillegg til den moralfilosofiske. Vel ligger det normative føringer i slik forskning, men dette er i pakt med legevitenskapens natur, ut fra dens grunnleggende fordring helt siden Hippokrates fire århundrer før Kristus: Om ikke å skade pasienten, samt forsøke å lindre fysisk og sjelelig smerte, og om mulig helbrede sykdom. Kirkengens og andre medisineres påvisning av en sammenheng mellom krenkelser tidlig i livet og sykdom senere i livet, gir et godt empirisk holdepunkt for den filosofiske antakelsen om verdighet som en spontan livsytring som ikke lar seg kue uten at det får uheldige konsekvenser både for kropp og sjel.

Forøvrig blir vi mennesker mer gjennomskuelige på dette og andre felter når vi betrakter oss selv i et større tidsperspektiv – særlig når vi ser på gamle malerier, fotografier og filmopptak av notabiliteter som formelig strutter av verdighet. For eksempel får alvorlige menn med flosshatt, snurrbart og snippkjole fram det dyptføyte behovet for å opptre med verdighet på en (for oss) heller overtydelig måte. Et spesifikt historisk øyeblikk som vi har fått litt avstand til, fremviser dermed vår allmennmenneskelig hang til verdighet på en særs tydelig måte, nettopp fordi vi i det fordums spesifikke gjenkjenner det artsmessige, allmenne ved denne form for atferd.

Da ser vi også ekstra tydelig hvordan denne naturlige hangen til verdighet kan utarte til det pompøse og forfengelige, med den ufrivillige komikk det medfører. Skjer noe slikt, ønsker vi at en Charlie Chaplin skal dukke opp og gi den det gjelder, et skikkelig spark i baken. For som Chaplin sa: Sparker du en notabilitet i baken, er det umulig for ham å holde på sin verdighet.

Lavkomikken er full av eksempler på denslags punktering av tvilsom verdighet, der forfengelighet og selvhøytidelighet har fått ta overhånd. Da inngis vi en instinktiv fryd når offeret er høyt på strå og en vi liker å hate. Dette gir oss nok et hint om hvor viktig det er for oss mennesker å fremstå med verdighet – og da helst med en ren og ekte verdighet. Ingen føler trang til å sparke en Nelson Mandela i baken, for den rene og uforfalskede verdighet som mennesker av hans støpning fremviser, og som er blitt kultivert gjennom et langt og prøvet liv, avtvinger uvilkårlig respekt. Mennesker som behandler hverandre med verdighet, og dermed med gjensidig respekt, skaper umiddelbart en god atmosfære rundt seg som har stor normativ kraft: Ja, innser vi da, det er slik vi mennesker skal behandle hverandre, for det er slik vi blir genuint menneskelige i ordets beste forstand.

Et primærgode vi alle vil ha

Også i moderne politisk filosofi har verdighet og selvrespekt vært gjort til et tema. For eksempel har den amerikanske filosofen John Rawls (1921–2002) et våkent blikk for selvrespektens fundamentale betydning for oss mennesker, og det på et vis som harmonerer med betraktningene over. Rawls påpeker at det er noen «primære sosiale goder» som enhver rasjonell person antas å ville ønske seg, uansett hvilket livsprosjekt, livssyn og verdier

vedkommende har. Blant disse regner han «en samfunnsmessig basis for selvrespekt» som det kanskje viktigste. Dette handler om hva samfunnet kan gjøre for å hegne om og fremme den enkelte borgers følelse av egenverd, innbefattet oppfatningen om at ens mål her i livet er vel verdt å realisere. Videre innebærer selvrespekt en tiltro til at man klarer å utføre det man har satt seg fore, altså en tiltro til egne krefter (Rawls sier dette i sitt hovedverk *A Theory of Justice*, 1971, § 67).

Rawls' prosjekt, som er noe av det mest ruvende i de siste hundre års politiske filosofi, er å finne fram til noen grunnprinsipper for et rettferdig og velordnet samfunn. Et slikt samfunn må kunne romme borgere med mange ulike livssyn og livsprosjekter, og som et ledd i dette må det utforme sine institusjoner på et vis som fremmer og ikke hemmer den enkelte borgers selvrespekt. Dette er ikke å blande seg utidig inn i den enkelte samfunnsborgers gjøren og laden (noe amerikanere jo er allergiske mot), men tvert imot å etterkomme noe alle rasjonelle personer sterkt vil ønske seg. Hvilket er å legge forholdene best mulig til rette for at den enkelte skal kunne forfølge sine livsmål.

Ifølge Rawls vil det være mest rasjonelt av oss å velge et samfunn tuftet på dette og andre primærgoder (samt to rettferdighetsprinsipper som ikke skal omtales her) fremfor et samfunn basert på det utilitariske prinsippet om mest mulig lykke/nytte for flest mulig. Videre påpeker Rawls at sosiale forskjeller kan bli så store at de truer samfunnsborgeres basis for selvrespekt, slik at det også vil være rasjonelt å velge et samfunn som begrenser hvor store disse forskjellene kan bli, gjennom ulike former for omfordeling av rikdom, og ved å sikre et minimum av sjanselighet samfunnsborgerne imellom. Dette er i tråd med de grunnleggende likhetsidealer i den amerikanske og andre vestlige lands konstitusjoner eller grunnlover, og som ikke bare bør gjelde i teorien, men også i praksis.

Ser vi saken i et bredt historisk perspektiv, gir Rawls en rasjonell begrunnelse for at despotier er urettferdige og ikke-velordnede, mens moderne demokratier kan gjøres rettferdige og velordnede når bestemte grunnprinsipper følges og de sosiale forskjellene ikke blir for store. For oss borgere av dagens norske velferdssamfunn kan dette fortone seg som å slå inn åpne dører, men da glemmer vi at et samfunn som vårt eget er en ny historisk konstruksjon som helt fram til vår tid ville ha blitt ansett som noe unaturlig. Et despoti der en enehersker eller en liten herskerklasse beriker seg hemningsløst på det store flertallets bekostning, og som et ledd i dette undertrykker flertallet med vold og terror, slik at folk flest fratras sin verdighet, har historisk sett vært det naturlige. Også tilfeller av flertallstyranni, der et flertall overkjører og endog forfølger et mindretall, og dermed fratrar mindretallet dets samfunnsmessige basis for selvrespekt, er en gjenganger i historien.

Selv om Rawls ikke eksplisitt forfekter humanisme, men forsøker så langt råd er å formulere livssynsnøytrale prinsipper som kan få oppslutning fra ulike befolkningsgrupper og minoriteter med vidt forskjellige livssyn, så gir hans politiske filosofi oss noen klare hint om hvorfor humanisme og demokrati og menneskeverd henger så tett sammen som det vi intuitivt begriper er tilfellet. Rawls var forøvrig selv kristen, men gjorde det til en dyd å begrunne sine politiske og moralfilosofiske overbevisninger på en måte som ikke er spesifikt kristelig, og nettopp derfor kan få oppslutning fra såvel sekulære som dem med en annen religiøs tilhørighet. Slik sett bidrar han til å frata de kristne (og andre religiøse) den eiendomsretten de har ment å ha til ideen om menneskeverd. Og til moralen, for den saks skyld. I stedet gjør han det helt åpent hva opprinnelsen til alt dette kan ha vært. Forklaringene her kan jo være mange,

og både av religiøs og sekulær art. Men slike utførlige forklaringer bør forbeholdes de ulike livssyn, og ikke være noe statlig anliggende.

Dermed blir det fritt fram for humanetikken, som ett av flere livssyn, å formulere sin utførlige begrunnelse av menneskeverd – av hvorfor vi kan snakke om noe slikt, og hvor mye menneskeverd bør vektlegges i humanetikken. Videre kan humanetikere og kristne og muslimer etc. fritt diskutere seg imellom hvordan ideen om menneskeverd best kan begrunnes, innbefattet menneskeverdets opprinnelse.

Men når vi beveger oss ut på den felles politiske og institusjonelle arena, må vi i et rawlsiansk samfunn avstå fra slike utførlige begrunnelser. Da må vi gjøre som Rawls selv, nemlig å la være å trekke inn livssynsspesifikke begrunnelser i diskusjoner der dette kan unngås. I stedet må vi bruke en mest mulig livssynsnøytral argumentasjon som både vil kunne godtas av andre, og som er forenlig med vårt eget utførlige livssyn. Dette er verken lett eller naturlig, sett i et historisk perspektiv, men like fullt nødvendig for å bygge en fredelig sameksistens ulike grupper og individer imellom, og dermed fremme hver enkelts menneskeverd. Her kan vi snakke om en ny form for borgerdygd.

En idémessig allmenning

Dette essayet har antatt formen av korte streiftog innom temaer som juss, nyttefilosofi, den menneskelige natur, eksistensialisme og liberal politisk filosofi. Har så disse streiftogene klart å sirkle inn noen sekulær begrunnelse av ideen om menneskeverd? Det vil det nok være delte meninger om. De som hadde forventet en tvers igjennom rasjonell og ubestridelig begrunnelse, vil måtte bli skuffet. Men da bør de spørre seg om ikke en slik skuffelse skyldes urealistiske forventninger.

Hva streiftogene i det minste har vist, er at ideen om menneskeverd på flere måter springer ut av en allmennmenneskelig erfaringsverden og en basal filosofisk grunn som både religiøse og sekulære kan ferdes på. Dette er i seg selv ingen liten erkjennelse. For dét innebærer at de kristne og andre religiøse ikke har noen eksklusiv eiendomsrett til ideen om menneskeverd. Kristenfolkets tilsynelatende eierskap til denne ideen skyldes først og fremst at de har villet gjøre den til sitt varemerke, og ikke at de i kraft av sin religiøsitet står den nærmere enn det humanetikere gjør.

Jesus selv påviser dette i lignelsen om den barmhjertige samaritan (Lukas 10:25–37), der det er samaritaneren – en ikke-jøde – som forbarmer seg over en skamlått mann i veikanten, enda mannen ikke tilhører hans egen folkegruppe. Mens en fariseer nylig gikk forbi, trolig fordi han ikke syntes at mannens skjebne angikk ham. Barmhjertighet er med andre ord ingen spesifikt kristen oppfinnelse. Eller jødisk for den saks skyld. Det er en allmennmenneskelig impuls som man kan velge å undertrykke eller fremelske.³

³ Tankevekkende nok blir impulsen til barmhjertighet også i dag undertrykt hos israelske jøder, slik NRKs Midt-østen-korrespondent Sidsel Wold kunne fortelle i P2s radiomagasin «Verden på lørdag» 19.9.09. I det heller paranoide åndelige klimaet som har oppstått i Israel etter krigen i Gaza ved årsskiftet 2008/2009, der man hevder at hele verden hater Israel og er blitt antisemitter, mens alle jøder som stiller seg kritisk til Israels politikk, er blitt selvhatere, har en arrogant og egoistisk væremåte fått bre om seg, der man demonstrativt ser ned på selvvopofrende og altruistiske personer. En slik person, som dermed ikke evner å ta seg til rette og skyves til side i sin dumsnillhet, betegnes endog med et eget ord på hebraisk, vedkommende er en *freier*. Den barmhjertige samaritan ville utvilsomt ha blitt ansett som en *freier* i dagens Israel, mens fariseeren som gikk forbi, ville ha vunnet full forståelse.

På tilhørende vis er ideen om menneskeverd noe allmennmenneskelig, må vi anta. For hadde samaritaneren kunnet få sin impuls til barmhjertighet hvis han ikke hadde hatt noen idé eller fornemmelse om menneskeverd? Neppe. Vel kan man tolke hans gjerning som et utslag av medlidenhet, og medlidenhet kan man også ha overfor dyr. En ihuga dyrevenn kunne kanskje ha forbarmet seg på lignende vis over et skamslått esel eller en hund. Men at synet av en mishandlet person liggende i veikanten dessuten oppleves som en krenkelse av menneskeverdet, er noe som gjør opplevelsen kvalitativt forskjellig fra synet av et mishandlet dyr. Etter alt å dømme var det dette som beveget samaritaneren til handling, og ikke medlidenhet alene. Den barmhjertighet han fremviser, springer snarere ut av en nestekjærlighet som er noe mer enn medlidenhet og sentimentalitet, og som er uløselig knyttet til ideen om menneskeverd. Nettopp dette synes å være Jesus' poeng. Samt at nestekjærligheten er universell, og ikke begrenset til medlemmer av ens egen klan eller folkegruppe. Fordi hvert eneste menneske på denne jord har et menneskeverd.

Følgelig kan vi godt ta Jesus til inntekt for at ideen om menneskeverd både er noe universelt og noe som betegner en realitet, eksistensielt sett. Etter alt å dømme har mennesker helt siden steinalderen forholdt seg til denne realitet, fordi den spontant springer ut av den menneskelige eksistens. Det at huleboere gravla sine døde og behandlet sine syke, slik arkeologiske funn påviser, har trolig med dette å gjøre, og skyldes ikke bare primitiv religiøsitet i en verden der naturen var besjelet og dyrene hadde sine ånder.

At Jesus ville ha tillagt sin far i himmelen æren for dette, siden det var han som skapte verden, er så sin sak. Der trenger vi ikke å følge ham. I stedet gjør vi best i å skjære klar av den hevdvunne forestilling – for ikke å si fordom – om at både menneskeverdet og moralen har en religiøs opprinnelse. Først da vil vi klarere innse muligheten for at såvel menneskeverdet som moralen kan gis en dennesidig forklaring som både er mer plausibel og mer rikholdig enn de religiøse. Samt at man, enten man er religiøs eller ei, kan studere menneskeverd, både som fenomen og som en idé, på et filosofisk vis: Vi kan beskrive hvordan menneskeverd som fenomen springer fram i skjæringspunktet mellom det deskriptive og det normative, samt hvordan menneskeverd som idé innvirker på vår måte å være i verden på – på vår eksistens.

Humanetikere trenger derfor ikke føle blygsel, eller endog berøringsangst, overfor ideen om menneskeverd, selv om KrF-leder Høybråten og likesinnede ynder å fremstå som «en klar røst for menneskeverdet». Det kan humanetikere trygt la dem være, vel vitende om at vi ikke pynter oss med lånte fjær når også vi setter menneskeverdet i høysetet. Vi kan med like stor rett snakke om menneskeverd som dem, uten dermed å henfalle til dogmatisme eller noen form for religiøsitet. Tvert imot kan vi fri oss fra den i bunn og grunn innsnevrende grunnantakelsen om at menneskeverdet og moralen er noe gudegitt, og dermed kunne oppnå en bedre forståelse av moral og menneskeverd enn det de religiøse gir seg selv mulighet til.

La oss derfor konkludere med at menneskeverdet er en realitet enten Gud lever eller er død, og at dét bør være nok for oss humanetikere. Dermed kan de religiøse knytte menneskeverdet til sitt gudsbegrep, mens vi humanetikere helt og holdent knytter det til dennesidige faktorer som evolusjonen og til fenomenologisk og eksistensiell filosofi. For det er slike dennesidige faktorer som utgjør den idé- og verdimeslige allmenning vi mennesker har til rådighet, og som vi må benytte oss av så godt vi kan. I et land der allemannsretten til ferdsel i naturen har god hevd, burde ikke dette falle oss spesielt vanskelig.