

Etisk gradualisme, og ærefrykt for sårbart liv

Øko-filosofiske refleksjonar

Bakgrunn

«Djupøkologi» versus «berekraftig utvikling», dette er to markante posisjonar i den normative debatten om dei økologiske utfordringane. Arne Næss mot Gro Harlem Brundtland, for å seie det slik.

Kort sagt, djupøkologien («økosofien») ser verdiar i det meste, også i fjell og landskap – ikkje berre verdiar «for oss», men verdiar i tinga sjølve. Dette er viktig som eit etisk dannelsingsprosjekt, der vi lærer å sjå verda og oss sjølve på ein ny måte. Men det er ikkje ein posisjon som det er lett å få gjennomslag for, og særleg ikkje overfor tunge marknadsorienterte institusjonar. Dessutan, straks vi går frå livssyn til handling, må vi differensiere og prioritere. Kva og kven skal ha forrang? Kva er viktigast og kva er mindre viktig? Dermed er vi utover økosofien som overordna visjon og over i dei meir nyanserte og case-orienterte diskusjonane.

I definisjonen av «berekraftig utvikling» (*sustainable development*) i Brundtlandrapporten er det tale om behov (*needs*), dvs. om menneskelege behov: «berekraftig utvikling er utvikling som møter dagens behov utan å gå på kompromiss med framtidige generasjonars evne til å møte deira behov»¹. Det framgår av konteksten at det er menneskelege behov det er snakk om, jamvel om både *homo sapiens* og andre dyr har behov. Det er tale om menneskelege behov for «framtidige generasjonar».²

Eit grunnproblem gjeld begrepet om «berekraftig vekst» (*sustainable growth*) i ei verd med veksande befolkning og forbruk, og med ein globalisert og vekstorientert kapitalisme med betydeleg politisk makt. Men her nøyer vi oss med å vise til at det normative i Brundtlandrapporten er avgrensa til *mennesket*; naturen og andre skapningar har berre verdi i forholdet til oss menneske.³

Dette er ikkje påfallande, i og for seg. Området for etikk blir ofte avgrensa til mennesket og den menneskelege verda: berre menneske kan handle moralsk eller umoralsk, berre menneske kan rosast eller lastast i moralsk forstand, berre menneske kan vere moralske aktørar. Derfor, blir det sagt, er det berre mennesket som kan ha verdi i seg sjølv; alt anna kan berre ha verdi indirekte, relativt til mennesket. Dette er ei gjengs oppfatning – ein *etisk antroposentrisme*: mennesket, og mennesket aleine, er alle tings mål.

Men i kva grad er ein slik etisk antroposentrisme haldbar eller rimeleg? I denne teksten skal vi sjå på argument for og imot oppfatninga om at alle menneske har ein unik etisk status i forhold til alle andre levande og følande skapningar. Eg skal her argumentere for ein mellomposisjon, mellom antroposentrismen hos Gro Harlem Brundtland og djupøkologien

hos Arne Næss – kort sagt, til fordel for ein *etisk gradualisme*, med gradvise overgangar mellom menneske og andre pattedyr, og mellom mennesket og naturen. Eg held dette for å vere ein sterk posisjon, samtidig som denne posisjonen har normative implikasjonar til forsvar for naturen og med kritikk av den pågåande utarminga og øydelegginga av naturen. Ein slik etisk gradualisme står sterkare enn ein etisk antroposentrisme, også den langsiktige og opplyste antroposentrismen som vi møter i Brundtland-kommisjonen. Og ein slik etisk gradualisme er mindre problematisk og kontroversiell enn djupøkologien hos Arne Næss.

Eit metodologisk poeng

Når vi tenkjer på grunnleggjande etiske spørsmål, har vi gjerne visse spesielle tilfelle i tankane, kanskje utan å vere klar over det. Eg går derfor ut frå at etiske diskusjonar kan ha godt av ei drøfting av slike underliggjande tilfelle, og det er det vi skal gjere i det følgjande. Eg går dessutan ut frå at vi både kan argumentere ved hjelp av typiske tilfelle og ved hjelp av gradar av likskap mellom nærskyldte tilfelle. Kvar har sine fordelar. Den førstnemnde får oss til å sjå skilnader; den sistnemnde får oss til å sjå samanhengar og overgangar. I filosofien trengst begge.

Argument til fordel for etisk gradualisme

Vi skal sjå på ein del argument til fordel for etisk gradualisme, men først vil eg minne om styrken ved ein etisk antroposentrisme – her er det:

Moral høyrer heime i den sosio-kulturelle verda av handlande og tenkjande menneske, og det same gjeld for andre normer og verdiar, både rettslege og estetiske. Naturen kan vere objekt for estetiske holdningar og opplevingar. Naturen kan også vere objekt for rettslege reguleringar, t.d. retten til å eige og bruke naturlege ressursar. Og naturen kan vere objekt for moralske vurderingar, i alle fall når det gjeld den biologiske naturen: utrydding av truga artar blir hos oss sett på som eit moralsk spørsmål, og unødvendig påføring av smerte på ikkje-menneskelege sansande skapningar blir som oftast sett på som moralsk forkasteleg.⁴

Sansande dyr, i det minste, er såleis gjenstand for moralske vurderingar frå mennesket si side. Men desse dyra kan ikkje sjølve ta del i desse vurderingane. Heller ikkje kan dei handle fritt og rasjonelt slik vi kan. Dei kan ikkje handle moralsk, heller ikkje umoralsk, berre amoralsk, utan ansvar eller plikter av noko slag. Dyrar rett er derfor asymmetriske, det vil seie, rettane til dyr inneber plikter for oss menneske, utan nokon plikter når det gjeld dyra sjølve. Ikkje ein gong ein sjimpanse blir gjort moralsk ansvarleg for det han gjer.

Etisk antroposentrisme framstår derfor som ein fornuftig posisjon: Moral tilhøyrer berre mennesket og den menneskelege verda. Sjølv når vi spelar igjennom eit visst repertoar av tilfelle, frå den fysiske naturen til planter og sansande dyr, verkar denne konklusjonen haldbar. Også for det meir kinkige eksemplet med sjimpansen synest konklusjonen klar.

Men likevel, det pågår ein intens diskusjon, særleg i medisinsk etikk, om den moralske status for grensetilfella i menneskelivet.⁵ For eksempel, vi har grundige diskusjonar om den etiske status for foster og for menneske med alvorleg hjerneskade. I kva grad har dei moralsk status som personar? I kva grad har dei rettar som personar? Det finst akademiske diskusjonar, det finst offentlege debattar med fokus t.d. på abort og eutanasi, og det finst ulike initiativ på vegner av dei som ikkje sjølve er i stand til å ta del i slike diskusjonar og debattar.⁶

I slike grensetilfelle har vi medlemmer av menneskeslekta, t.d. foster og alvorleg hjerneskadde, som ikkje er slik som det typiske (paradigmatiske) tilfellet av eit menneske som person. Spørsmålet om deira moralske status og deira moralske rettar blir derfor diskutert av andre. Denne typen «advokatorisk representasjon» er standard for mindreårige.⁷ Til vanleg er foreldra dei første til å ta vare på egne barn. Men andre personar eller institusjonar kan også inneha denne rolla. Dette «advokatoriske» ansvaret er meint å skulle avta gradvis i samsvar med modningsprosessen hos barna; det sluttar når barna blir myndige.

Advokatorisk representasjon i medisinsk etikk er på eit vis meir vidtgående; her bevegar vi oss lengre bort frå det typiske (paradigmatiske) tilfellet av myndige og moralsk ansvarlege personar enn det som er tilfellet ved oppfostring av barn. Vi har t.d. foster på ulike stadie, og vi har menneske som enno er i live, men som ved enden av livet ikkje lenger er i stand til å ta del i ein diskusjon om deira eigen situasjon. Vi har menneske som er sterkt senile og menneske med alvorleg hjerneskade. Vi har nyfødde utan storehjerne som aldri vil bli i stand til å ta del i slike diskusjonar.

Langs dei same linjer, men idet vi går utover området for medisinsk etikk, har vi tilfelle av advokatorisk representasjon for ein verdig omgang med dei som nyleg er avlidne, for dei verdiar og ønskemål som dei stod for i levande live. Og vi har tilfelle av advokatorisk omsorg for kommande generasjonar og dermed for hypotetiske personar, det vil seie, for dei som ikkje enno er individualiserte, men som er statistisk registrerbare, jamvel om det finst ulike scenarior med ulike talverdiar for folk i framtida.

I den grad medisinsk etikk, og vår etiske omsorg meir generelt, inkluderer alle slike tilfelle i feltet for menneskeleg moral – og såleis gir kvar av desse individa ein status som ein person med moralske rettar – så har vi her tatt eit avgjerande steg bort frå det paradigmatiske tilfellet for menneskeleg moral. Ved denne utvidinga inkluderer vi alle som tilhøyrer menneskeslekta uavhengig av evner og ferdigheiter. Vi inkluderer alle som kan bli myndige menneske. Vi inkluderer alle som har vori eit myndig menneske. Og vi inkluderer alle som ein gong ville kunne ha blitt eit myndig menneske.

Det er visseleg store skilnader mellom desse ulike tilfella. Og i mange tilfelle rår det ikkje allmenn semje om den moralske status til dei det gjeld; debattane om abort og eutanasi illustrerer poenget. Men likevel er det ein allmenn tendens til å gå frå det paradigmatiske tilfellet av normale myndige menneske over mot tilfelle der dei moralske ferdigheitene i stigande grad er fråverande, og der endepunktet er dei som berre tilhøyrer menneskeslekta (for å seie det slik).

For eksempel, forholdet mellom det å vere ein person og det å kunne bli ein person blir heftig diskutert. Eit foster er ein potensiell person, men i kva meining *er* det ein person? Det same gjeld for dei som tidlegare var ein person. Ein terminal pasient med alvorleg hjerneskade har vori ein person, men i kva meining er vedkommande framleis ein person?

Dette er viktige spørsmål i praktisk forstand, ettersom vi bevegar oss inn mot det moralske skiljet mellom det å myrde eit menneske og det å drepe eit ikkje-menneske, det førstnemnde er moralsk forkasteleg, det sistnemnde blir til vanleg sett på som moralsk akseptabelt, i det minste når det skjer utan å påføre unødig smerte.

Desse moralske spørsmåla er på mange måtar kasta på oss, fordi utviklinga av moderne teknologi i stigande grad har gjort det mogleg å gripe inn medisinsk, overfor desse grensetilfella av menneskeleg eksistens. Og når desse tilfella blir vurdert moralsk, er vi tvinga inn på ein viss gradualisme, nemleg ein gradualisme innanfor menneskeslekta.⁸ Det vil i første omgang vere spørsmål om *empirisk gradualisme*, ikkje etisk gradualisme, det vil seie, vi erkjenner at det er biologisk og psykologisk kontinuitet mellom ulike individ innanfor menneskeslekta, men likevel held vi fast på at dei alle har moralsk status som menneske. Eigenskapar og ferdigheiter varierer, men dei er alle menneske med menneskeverd og menneskerettar. Dette er ein *etisk antroposentrisme* som er oppdatert på dei ulike grensetilfella som vi kjenner frå medisinsk etikk

Så langt har vi ikkje stilt spørsmål om skiljet mellom *homo sapiens* og andre levande skapningar. Men på dette punktet bør vi også sjå på grensetilfella på den andre sida av artsgrensa: Vi veit at sjimpansane kan gjere saker og ting, at dei kan kommunisere, og at dei erfarer smerte og glede. Genetisk sett er sjimpansane nære slektningar, og dei har velutvikla hjerne og nervesystem. Likevel, ein sjimpanse har ikkje dei høgare evnene som er nemnde ovanfor. Sjimpansen er ikkje ein moralsk aktør; han er ikkje moralsk ansvarleg for det han gjer. Språkbruken er ikkje kreativ og refleksiv. Men han gjer ting, føler og samhandlar. Han har truleg sjølvmedvit og oppleving av eigen identitet. Og han har avgjort høgare mentale evner enn somme av dei som tilhøyrer menneskeslekta og som blir representert «advokatorisk» på grunn av deira moralske status som menneske. Det siste punktet er eit urovekkjande faktum.

Til sjølvforsvar kunne vi, vi menneske, leggje til at vi faktisk tar smerte hos ikkje-menneskelege levevesen på alvor. Det å påføre dyr unødvendig smerte blir sett på som umoralsk; i mange land er det endåtil forbode ved lov (jamvel om spørsmålet om kva som er nødvendig og unødvendig smerte i kvart konkret tilfelle, opnar rom for lemfeldige skjønnsvurderingar).

Det er meir kontroversielt når det kjem til spørsmålet om korvidt vi har moralsk plikt til å fremje velferda hos ikkje-menneskelege skapningar, t.d. hos høgare pattedyr. Og det verkar som det er lite støtte for det syn at vi bør hjelpe desse dyra til å få eit langt liv – med unntak av kjæledyr (som har egne sjukehus, til og med egne gravplassar). Men som oftast blir det sett på som heilt greitt, moralsk sett, å ta livet av ikkje-menneskelege skapningar, medrekna høgståande pattedyr, slik som sjimpansen. Smertefritt drap av dyr blir sett på som moralsk akseptabelt, med den underliggjande føresetnaden at desse dyra ikkje er medvitne om dei skal

døy, med unntak av situasjonar der dei blir truga på livet (og det er ei av dei smertefulle erfaringane som vi menneske burde prøve å la vere å påføre dyr).

Det som starta som sjølvforsvar, endar her i eit ubehag: ein del pasientar, så vel som tidlege foster, er heller ikkje medvitne om sin eigen død. Endå verre: om dei blir drepne smertefritt ville dei truleg i endå mindre grad enn dei fleste høgtstående pattedyr oppleve dette som traumatisk.

Umiddelbart er det rimeleg å akseptere prinsippet om at *like tilfelle bør behandlast likt*. Dersom det skal vere ein moralsk skilnad mellom to tilfelle, må det også vere moralsk relevante skilnader ved dei faktiske eigenskapane hos dei to.⁹

Men når det gjeld faktiske eigenskapar, kan det neppe påvisast avgjerande skilnader mellom grensetilfella av *homo sapiens* (omtala som «the hard cases» i biomedisinsk etikk) og høgare pattedyr: I visse tilfelle kan ikkje-menneskelege pattedyr ha meir av moralsk relevante eigenskapar enn visse medlemmer av menneskeslekta.

I slike tilfelle kan vi argumentere ut frå tidlegare eller potensielle eigenskapar og ferdigheiter for å etablere ein moralsk forrang for desse medlemmene av menneskeslekta: Dei har hatt, eller kan utvikle, eller kunne ha utvikla dei eller dei moralsk relevante eigenskapane og ferdigheitene.

Argumenta ut frå potensialitet er eit interessant argument. Dette er t.d. det vanlege katolske (aristoteliske) argumentet til fordel for ein moralsk status for foster heilt frå befruktinga. Fosteret kan bli ein person, det er potensielt ein person, derfor bør det reknast som ein person. Men biologien er graduell og naturen er ofte utan klare grenser. Ein kan alltid gå eit steg lengre: Kva med potensialiteten til menneskelege egg og spermier?¹⁰

Potensialitetsargument kan derfor vere problematiske.¹¹ For eksempel, for å kvesse det til: ut frå potensialitetsargumentet, korleis kan vi sjå det å drepe ein vital sjimpanse som moralsk, når vi fordømmer aktiv eutanasi for terminale pasientar med alvorleg hjerneskade, utan særleg nevrofysiologisk aktivitet?

Dette er eit felt for sterke emosjonar.¹² Slike emosjonar er lett å forstå, akkurat som diskrimineringa av andre artar kan forklarast og forståast på ulikt vis, psykologisk og sosiologisk. Men det same gjeld for dei fleste holdningar og handlingar, og ein del av dei ville vi knapt forsvare moralsk – slik som rasediskriminering. Og kva har vi her om ikkje ein type rasisme på vegner av menneskeslekta?¹³

Like fullt, det finst rimeleg gode argument til fordel for ein etisk særstatus for *homo sapiens*.¹⁴ For eksempel, ein *etisk antroposentrisme* kan tene som bolverk mot moralsk forfall. Dét er eit argument med betydeleg vekt, ikkje minst i lys av erfaringane frå Det tredje riket. Men dette er primært eit signal om varsemd, og ikkje eit argument mot å stille spørsmål om artsgrensene.

Biologien opererer stort sett med kontinuitet medan vi i moralske samanhengar ofte er vant til å tenkje ut frå skarpe grenser – skuldig eller uskuldig, menneske eller dyr. Dette byr på problem for ein etisk antroposentrisme – jamvel om intensjonane er prisverdige.

Men kva eksakt er det som er prisverdig ved denne posisjonen? Svar: intensjonen om å forsvare det moralske universet, viljen til å forsvare menneskeverdet. Men i så fall, er det moralske universet og menneskeverdet verkeleg truga av ei anerkjenning av biologiske samanhengar? Kva med ei meir subtil nytenking om tilhøvet mellom paradigmatiske tilfelle og overlappande tilfelle – kunne dét gi betre løysingar?

Vi kunne seie at menneskeverdet ville vere truga dersom vi behandla menneske som ikkje har paradigmatiske moralske eigenskapane, slik vi behandlar dyr. Men universet ville moralsk sett vere i betre forfatning dersom vi behandla ikkje-menneskelege skapningar som del av den moralske verda. Etisk gradualisme kan derfor anten bli oppfatta restriktivt, og såleis truge menneskeverdet, eller inkluderande, ved at vi moralsk sett «oppgraderer» ikkje-menneskelege skapningar.

Ettersom vi truleg har ein moralsk intuisjon til fordel for ein etisk antroposentrisme, korleis kunne vi forsvare denne intuisjonen? Eit forsøk ville vere å sjå bort frå aktuelle eigenskapar hos menneske og ikkje-menneskelege skapningar og i staden halde fast ved ein reint genetisk definisjon av det å vere eit menneske:¹⁵ Alle menneske, fordi vi genetisk tilhøyrer *homo sapiens*, har ein moralsk status, og alle andre skapningar har ingen slik status, uansett kva for aktuelle eigenskapar dei har! Etisk antroposentrisme kunne i så måte omtalast som ein «*speciesisme*».

Eit argument til forsvar for dette standpunktet kunne vere av egoistisk art: Vi vil forsvare oss sjølve! Vi er menneske! Vi er dei som tenkjer og dei som handlar. Og vi definerer kor grensene går og handlar deretter, til vårt forsvar!¹⁶ Dette svaret kan for mange vere emosjonelt tilfredsstillande, men intellektuelt er det det ikkje.

Ein biologisk basert etisk antroposentrisme (ein etisk «*speciesisme*») møter problem på ulike plan, mellom anna ut frå utviklingslæra: Skal vi tru Darwinismen, er det ikkje skarpe grenser mellom *homo sapiens* og andre menneskeliknande skapningar. Det er mutasjonar og ulike artar, men det er også kontinuitet. Og uansett kva vi tenkjer om Darwinismen, så veit vi at *homo sapiens* ganske lenge levde side om side med genetisk nærskylde slektningar. Korleis skulle vi ha behandla dei, dersom dei hadde overlevd til vår tid? Ville vi ha sett på dei som moralsk ansvarlege? Ville vi ha tilskrivi dei menneskerettar? Eller ville vi ha drepi dei utan moralske skruplar? Rett nok, det er eit faktum at desse slektningane ikkje lenger finst, men dei kunne ha gjort det.¹⁷ Det berre vart slik at dei ikkje gjer det.

Desse spørsmåla er spesielt vanskelege for ein etisk posisjon som er grunna på genetik. Det er vanskeleg å sjå korleis dei som forsvorar ein genetisk «*speciesisme*», kan komme utanom denne typen spørsmål. Og det er vanskeleg å sjå korleis svaret kan bli noko anna enn ei anerkjenning av ein viss etisk gradualisme, noko som vil undergrave eit kjernepunkt i ein slik «*speciesisme*».¹⁸

Kort sagt, utfordringa er å nytenkje forholdet mellom paradigmatiske og gradualistiske tenking, slik at menneskets særegne moralske status ikkje blir tilsløra, samtidig som den biologiske gradualismen ikkje blir fornektet. Dét trur eg er mogleg, m.a. med utgangspunkt i diskursetikken. Men den litt ubehaglege oppgåva står likevel ved lag: det å drøfte ulike tilfelle i grenselandet mellom menneske og andre pattedyr, for å prøve ut deira moralske status. Og då kan det hende at vi må evaluere den moralske status på nytt, både for somme ikkje-menneskelege skapningar og for somme tilfelle av «the hard cases» – men utan å oppheve det paradigmatiske skiljet mellom menneske og dyr.

Argument til fordel for etisk antroposentrisme

Trass i dei gradualistiske argumenta ut frå grensetilfella mellom menneske og høgare pattedyr held vi fast ved den paradigmatiske unike posisjonen til mennesket: Mennesket er moralsk aktør, ikkje i den meining at menneska faktisk handlar moralsk, men i den meining at mennesket er i stand til å gjere det. Mennesket handlar ikkje berre på instinkt. Vi, som menneske, handlar også ut frå sosiale normer og verdiar, og vi er klar over at vi gjer det. Vi har evne til å reflektere over normer og verdiar, og til å argumentere for og imot, og vi kan endre dei, meir eller mindre medvite. I så måte har ein viss fridom andsynes naturen.

Denne fridommen, som på eit vis set oss fri frå naturen, er knytt til mennesket som sosialt vesen: Vi kommuniserer ut frå ei sosialisering inn i ein fellesskap. Vi kommuniserer med heile skalaen av språkhandlingar. Derfor kan vi reflektere og diskutere, avvise og godta, kort sagt, tileigne oss innsyn og innsikt.

Som handlande kan vi velje mellom alternativ, til dømes ved å ta eit steg attende for å kunne ta to steg framover på eit seinare tidspunkt, og såleis overskride grensene for passiv tilpassing. Vi kan tenkje og velje mellom hypotetiske alternativ og vi kan basere handlingane på langsiktige mål.

Vi, som menneske, er aktørar. Vi er medvitne og tenkjande. Vi er sosiale skapningar som lever i ein eller annan fellesskap. Vi har ikkje berre materielle behov. Vi lever ikkje berre sosialt på ein måte som krev lov og orden; vi har også ein personleg identitet tileigna gjennom sårbare sosialisering- og individualiseringsprosessar. Og som sosiale vesen tar vi del i ei historisk utvikling. Vi er med i ein prosess av begrepsmessig og institusjonell differensiering som utvidar området for moralske handlingar og ferdigheiter (og for moralske dilemma og utfordringar).

Alle desse eigenskapane er paradigmatiske for oss menneske som moralske vesen. Og menneska er *oss*. Vi er dei som spør og som diskuterer menneske og moral. Ingen andre gjer det, så vidt vi veit. Kort sagt, det at mennesket er moralsk aktør, er ikkje berre eit ytre faktum som kan observerast; når vi prøver finne ut kva mennesket er, kven mennesket er, søker vi å forstå oss sjølve.

Eg lar det bli med dette, til så lenge. Desse merknadene held eg for å vere sanne, som utsegner i ei beskriving om mennesket som moralsk vesen. Og i det universet vi kjenner, er det

vanskeleg å sjå kven elles dei kunne gjelde for. Mennesket er paradigmatiske eit moralsk vesen. Så vidt vi veit: dét moralske vesenet.

Men tilbake til debatten: Til hjelp for å grunnngi det moralske skiljet mellom menneskefoster og nyfødde på den eine sida og høgare paddedyr som sjimpansane på den andre, kunne vi velje, endå ein gong, å framheve begrepet om *potensielle eigenskapar*, i kontrast til *aktuelle eigenskapar*.

(i) Som gjennomgangen av *aktuelle eigenskapar* hos dei ulike grensetilfella har vist, gir ikkje aktualitetsargumenta grunnlag for eit skarpt skilje mellom mennesket og andre pattedyr. Først har vi spørsmålet om kva for aktuelle eigenskapar som skal tilleggjast vekt. Kva er dei *moralsk relevante eigenskapane*? Nokre sentrale kandidatane er: evna til å handle rasjonelt og fritt, evna til reise interessekrav, og sjølvmedvit. Men sjølv om vi vart samde om eit klart og konsistent begrep om kva som skal reknast som moralsk relevante aktuelle eigenskapar, er det ikkje sikkert at eit slikt begrep ville støtte eit skarpt moralsk skilje mellom alle pattedyr som genetisk tilhøyrer menneskeslekta på den eine sida og alle andre pattedyr på den andre. For, kva for aktuelle eigenskapar vi enn måtte velje, så vil det mest sannsynleg anten vere visse menneske som manglar desse eigenskapane, eller så vil det finnast høgt utvikla ikkje-menneskelege skapningar som har meir av slike eigenskapar enn somme sterkt skadde eller lite utvikla menneskelege individ. Dersom vi t.d. valde medviten sjølvidentitet som ein slik etisk relevant eigenskap, ville vi ikkje kunne inkludere nyfødde menneskebarn (og dermed opnar vi døra for diskusjonen om smertefri spedbarndrap i spesielle tragiske tilfelle).¹⁹ Dersom vi valde visse grunnleggjande hjernefunksjonar som moralsk avgjerande aktuell eigenskap, ville vi ha problem med å skilje mellom menneskefoster og sjimpansefoster, og vi ville måtte erkjenne at normale sjimpansar har meir av denne aktuelle eigenskapen enn somme menneske med hjerneskode. Dersom vi inkluderer nyfødde menneskebarn og menneske med alvorleg hjerneskode, ville vi også måtte inkludere vaksne sjimpansar. Derfor er det vanskeleg å sjå korleis nokon aktuell eigenskap som helst skulle kunne støtte eit etisk skarpt skilje mellom alle menneske på den eine sida og alle ikkje-menneskelege skapningar på den andre.

(ii) Til støtte for eit slikt skilje er *potensialitetsargument* meir lovande, men ikkje alltid avgjerande. Dersom vi t.d. oppfattar potencialet for eit framtidig sjølvmedvite liv som ein moralsk avgjerande eigenskap, ville vi ha tilfelle av alvorleg defekte spedbarn med mindre av denne potensialiteten enn det vi ser hos normale nyfødde sjimpansar. Men, på dette punktet kunne vi innføre begrepet om *potensialitet av andre orden*, det vil seie, ein potensialitet for å få ein potensialitet. På dét grunnlaget kunne vi argumentere for eit moralsk relevant skilje mellom dei to tilfella: Eit hjerneskode menneskebarn kunne, som menneske, ha hatt eit potensiale for å bli eit sjølvmedvite vesen, i kontrast til ein normal sjimpanseunge. (Det er trist om ein hest er blind, men ikkje at moldvarpen er det.) Dette er avgjort eit interessant poeng. Men det problematiske i denne argumentasjonen ligg i overgangen frå å betrakte reelle potensialitetar hos eit individ til å betrakte potensialitetar som kan tilskrivast den arten som individet tilhøyrer.²⁰

For å summere: potensialitetsargument kan gi støtte til eit begrep om etisk antroposentrisme («speciesisme»), men ikkje vilkårslaust.²¹

(iii) Det finst ein *sosiologisk* versjon av den antroposentriske posisjonen, som eg kort skal kommentere. Denne posisjonen forsvargar ikkje ein genetisk antroposentrisme, eller speciesisme i ein streng forstand, men ein *sosial* antroposentrisme. Argumentet går ut på at det å vere ein person, med moralske rettar, ikkje er noko individuelt gitt, uavhengig av samfunnet, men at dette er ein moralsk status som medlemmene blir tilskrivne i ein bestemt fellesskap. Alle medlemmer i denne fellesskapen har moralske rettar i samsvar med den rolla og funksjonen dei har i denne fellesskapen (som kan vere anten egalitær eller hierarkisk).²²

Ved eit slikt begrep om ein sosialt grunna moralsk status unngår vi begrepet om individuelle rettar knytte til aktuelle eller potensielle eigenskapar hos individet. Alt som trengst, i følge eit slikt samfunnsmessig begrep, er ei understreking av at vedkommande er inkludert i fellesskapet, stort sett uavhengig av individuelle eigenskapar. Dersom vedkommande er inkludert, vil vedkommande ha moralsk status med visse rettar (avhengig av kva slag samfunn det er tale om). Dei som ikkje er inkluderte, har ikkje slike rettar, utan omsyn til kva for aktuelle eller potensielle eigenskapar dei måtte ha. For eksempel, eit samfunn kan inkludere alvorleg hjerneskadde menneske som medlemmer med grunnleggjande moralsk status, og det same samfunnet kan velje å ekskludere sjimpansar med høgare aktuelle (og potensielle) eigenskapar. Dersom eit slikt samfunn bestemmer at det skal vere eit skarpt skilje mellom genetiske menneske og alle andre pattedyr, har vi eit døme på ein sosialt grunnitt antroposentrisme. Kort sagt, ved tradisjon eller ved vedtak kan eit samfunn gå inn for ein etisk antroposentrisme.

Men prisen å betale er etisk kontekstualisme: Korvidt vi blir inkluderte eller ekskluderte som medlemmer av fellesskapen, det blir bestemt av ein gitt tradisjon eller eit gitt vedtak. Skiljelinja mellom det å vere innanfor og det å vere utanfor kan i ein gitt kontekst vere slik at ei viss gruppe av menneske blir ekskludert, eventuelt definert som undermenneske. Derfor er det påkravd med ein open diskusjon om *legitimiteten* til den gitte tradisjonen eller til ein gitt type av vedtak. Berre i den grad desse vilkåra blir diskuterte fritt og alle berørte er samde om dei, vil vi med rette kunne seie at desse vilkåra er legitime. Ved eit slikt forsøk på legitimering (eller kritikk) av ein gitt tradisjon, vil vi overskride den etiske kontekstualismen og ta eit steg i retning av ein diskursetikk.

(iv) *Diskursetikk*, som ein meta-etisk prosedyre, inneber ein viss antroposentrisme fordi alle aktuelle deltakarar, i den verda vi kjenner, er menneske.²³ Men dette er berre eit empirisk faktum; i prinsippet kunne alle taleføre og følande skapningar vere kandidatlar for å ta del i slike diskusjonar. Dessutan finst det eit demarkasjonsproblem, med tanke på kompetansekrav for å kunne delta. I tillegg har vi problemet om korleis dei bør representerast som sjølve ikkje er i stand til å ta del i etiske diskusjonar. Alt i alt betyr dette at det også for diskursetikken er avgrensingsproblem av ulikt slag, også mellom menneske og ikkje-menneske. Den støtta som diskursetikken gir til etisk antroposentrisme, er derfor ikkje utan vilkår.

På dette trinnet i drøftinga vil eg føye til nokre merknader om visse aspekt ved desse problema: Vi må vurdere vilkåra både for eiga deltaking og for advokatorisk deltaking i slike

(meta)etiske diskusjonar. Som eit tankeeksperiment: burde talføre og intelligente Marsbuarar kunne ta del? Ut frå dei grunnleggjande føresetnadene for diskursetikken må svaret vere positivt. Burde berre mentalt funksjonshemma menneske ha eit advokatorisk forsvar og ikkje høgare pattedyr som faktisk er mentalt meir utvikla? Ut frå føresetnadene for diskursetikken bør svaret vere negativt: alle levande skapningar som kan skadast, burde forsvarast advokatorisk, ettersom dei (som «moral subjects») tilhøyzer «dei berørte»,²⁴ kvar og ein i samsvar med eiga livsform og eigen moralske status (og det opnar for etisk gradualisme, t.d. frå meir sensitive til mindre sensitive skapningar).

Her møter vi innfløkte overgangar mellom det å vere moralsk handlande («moral agent»), det å kunne samtale om moral (vere «moral discussant»), og det å vere «moral subject», utan å kunne handle moralsk eller diskutere moralske spørsmål. Når vi drøftar «advokatoriske» diskusjonar, blir derfor skiljet mellom menneske og ikkje-menneske uskarpt, enno ein gong – som vi straks skal sjå. Men først nokre merknader om ulike teoretiske perspektiv.

Teoretiske perspektiv

Det er meir å seie om moralsk relevant kontinuitet og diskontinuitet mellom menneske og ikkje-menneske. Det finst ulike grunnoppfatningar om kva som bør reknast som etisk relevante eigenskapar og ferdigheiter. Vi skal derfor minne om visse teoretiske perspektiv, nemleg (a) utilitarismen, (b) den deontologiske posisjonen, og (c) diskursetikken.

(a) Utilitarisme

Vi ser her bort frå dei ulike variantane av utilitarisme og deira indre problem. Idet vi her fokuserer på grunnbegrepa om liding (og velvære) i utilitaristisk tenking, vil eg berre framheve følgjande poeng: I dette utilitaristiske perspektivet er det ikkje rimeleg å halde oppe eit skarpt etisk skilje mellom menneske og andre sansane skapningar. Analysert i utilitaristiske termar inneber biologisk og psykologisk gradualisme umiddelbart ein etisk gradualisme. I så måte er utilitaristar som Jeremy Bentham og Peter Singer konsistente når dei forfektar ein etisk gradualisme. Jeremy Bentham seier det slik:

The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withheld from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprices of a tormentor. It may one day come to be recognized that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But

suppose they were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?²⁵

Med Peter Singers ord:²⁶

If equality is to be related to any actual characteristics of humans, these characteristics must be some lowest common denominator, pitched so low that no human lacks them – but then the philosopher comes up against the catch that any such set of characteristics which covers *all* humans will not be possessed *only by humans*. [...] Surely every sentient being is capable of leading a life that is happier or less miserable than some alternative life, and hence has a claim to be taken into account. In this respect the distinction between humans and non-humans is not a sharp division, but rather a continuum along which we move gradually, and with overlaps between the species, from simple capacities for enjoyment and satisfaction, or pain and suffering, to more complex ones.²⁷

Utilitaristane omtalar dei ulike tilfella ved begrep om liding og velvære. Dette er dei etisk relevante eigenskapane i utilitarismen. Når dei fokuserer på grensetilfella mellom menneske og ikkje-menneske, er det derfor ikkje overraskande at utilitaristane forsvargar ein etisk gradualisme.

(b) *Den deontologiske posisjonen*

Vi skal, i eit deontologisk (normativt) perspektiv, fokusere på tilhengarane av individuelle rettar. Dei utgjer ei blanda gruppe. Det første poenget er dette: i den grad desse tenkjarane beskriv moralsk relevante tilfelle ved begrep om individuelle rettar, t.d. som medfødde rettar til eigedom,²⁸ til valfridom og til liv, er det i første omgang ikkje sannsynleg at dei vil tendere mot etisk gradualisme (sjølv når dei analyserer grensetilfelle mellom menneske og ikkje-menneske). Jamvel om det finst menneske som ikkje er i stand til å nyte godt av desse rettane, finst det neppe noko ikkje-menneske (i universet slik vi kjenner det) som er i stand til å nyte desse rettane. I så måte er det, ut frå dette deontologiske perspektivet, ei viss støtte til etisk antroposentrisme.

Men denne stønaden er betinga. Alt avheng av om ikkje-menneska kan seiast å ha moralske rettar, som igjen er avhengig av dei faktiske eigenskapane deira, slik som fornuft og ansvarsevne. Ved å operere med begrep om *rettar* i staden for begrep om *nytte*, bevegar vi oss frå spørsmålet om status som «moral subject» til spørsmålet om status som «moral agent», eller, rettare, vi snevrar inn på vilkåra for å vere «moral subject» og dermed utelukkar vi ei omfattande gruppe av ikkje-menneske. Men vi opererer framleis med eigenskapar som i prinsippet er «tilfeldig» knytte til det å vere eit menneske, det vil seie, til myndige og tilreknelege menneske.

Det er mogleg å operere med «lågare» rettar, for å seie det slik – t.d. retten til å bevege seg fritt og til å overleve i eit naturleg habitat. Slike rettar kan også tilskrivast dyr, i form av plikter for menneska. På negativt vis kunne vi, ut frå eit deontologisk perspektiv, argumentere for at menneska ikkje burde avgrense den naturlege fridommen til dyr, eller gripe inn i habitatet deira, eller ta livet av dei, så sant det ikkje er gode grunnar for slike inngrep.

Dessutan, i den grad individuelle menneskelege rettar blir sagt å omfatta *retten til ressursar* (som er nødvendige for liv og helse), bevegar vi oss bort frå det rettsliberale begrepet (med vekt på politiske og sivile rettar) i retning av eit sosialdemokratisk begrep (med vekt også på sosiale og økonomiske rettar) – frå formale rettar til substansielle rettar, for å seie det slik. Dersom vi legg vekt på sosiale og økonomiske rettar, blir skiljet mellom deontologisk og utilitaristisk tenking mindre skarpt. Av same grunn blir det då meir av ein gradualisme med tanke på grensetilfella mellom menneske og ikkje-menneske.

Her kan vi føye til ein merknad: I den pågåande diskusjonen om den moralske status for dyr møter vi ofte eit generelt skilje mellom utilitaristiske argument og argument om individuelle rettar.²⁹ Den førstnemnde posisjonen, utilitarismen, har velkjende problem med tanke på spørsmålet om rettferd, men i tillegg gir denne posisjonen eit svakt forsvar for utryddingsdruga artar, ettersom smertefri død (eller smertefritt drap) av individ som tilhører ein utryddingstruga art, i mange tilfelle kan passere den utilitaristiske testen om maksimal velvære og minimal lidning.³⁰ Men også den sistnemnde posisjonen, ved vekt på individuelle rettar for menneske og dyr, gir eit svakt forsvar for utryddingstruga artar når trugsålet har *naturlege* årsaker.³¹

(c) Diskursetikk

Dei (frå Hegel til Habermas) som meiner at spørsmålet om sosial identitet er eit grunnleggjande tema i etikk og politikk, vil tendere mot å vurdere det paradigmatisk skiljet mellom menneske og ikkje-menneske som avgjerande.³² Grensetilfella, av menneske som ikkje er i stand til å tileigne seg ein sosial identitet, vil neppe bli oppfatta som eit viktig motargument, ettersom ingen ikkje-menneske (så vidt vi veit) kan blir sagt å kunne tileigne seg denne typen personleg identitet, ved språkbasert sosialisering og gjensidig rolletaking. Rett nok, det finst visse former for sosial læring og rolletaking hos høgare pattedyr, t.d. hos sjimpansar, men dei går ikkje gjennom den form for sosio-kulturell danning som er typisk for mennesket som historisk, språkfør og reflekterande aktør.

Truleg kan vi oppsummere argumenta ved å seie at det utilitaristiske perspektivet er begrepsmessig for snevert for å gripe grensetilfella mellom menneske og ikkje-menneske på ein adekvat måte. Dét betyr ikkje at dei deskriptive analysane til utilitaristane er feilaktige eller uinteressante. Det betyr at perspektivet deira er begrepsmessig utilstrekkeleg.³³ Utilitaristane grip ikkje det paradigmatisk skiljet mellom menneske og ikkje-menneske, ettersom dei ikkje har blick for dei moralsk relevante aspekta ved tileigning og vedlikehald av språkbasert og sosio-historisk identitet. Dessutan er det rimeleg å seie at tilhengarane av

individuelle medfødde rettar opererer med begrep som er for snevre for å gripe feltet for sosialisering (og for refleksiv og diskursiv rettferdiggjering) på ein god måte.

(d) Samanfattande merknader

Den overordna konklusjonen så langt er derfor at ideen om eit paradigmatisk skilje mellom menneske og ikkje-menneske framstår klarast hos dei som arbeider med sosial identitet og diskursiv rasjonalitet. Men det gradualistiske argumentet, slik som i utilitarismen, er ikkje dermed avvist, berre «oppheva» (i hegelsk forstand).

Slik eg ser det, er det to fordelar med diskursetikken i forhold til utilitarismen og dei klassiske teoriane om før-sosiale individuelle rettar – kort sagt:

(a) Dei to sistnemnde posisjonane forutset sosialiserte individ, utan at dei sjølv drøftar kva ei identitetsskapande sosialisering betyr for forholdet mellom individ og fellesskap og for behovet for ei gjensidig anerkjenning av sårbar sosial identitet.³⁴

(b) I den pågåande diskusjonen blir det ofte fokusert på detaljerte analysar av faktiske og potensielle eigenskapar hos ulike skapningar. Men då har vi faren for eit «naturalistisk mistak» (feilslutning frå «er» til «bør») straks desse eigenskapane blir nytta for å underbygge normative konklusjonar. Den beste vegen ut av dette utføret er å finne i ein refleksjon om konstitutive føresetnader for normativ diskusjon, kort sagt, det er å finne i diskursetikken.³⁵ Diskursetikken tar utgangspunkt i sjølvrefleksiv innsikt (i første person) hos dei som diskuterer, og søker å påvise at visse normative føresetnader er ufråkommelege fordi dei ikkje kan fornektast utan at ein motseier seg sjølv.³⁶ Fordi den er etikk grunna på sjølvrefleksiv innsikt om det å argumentere, omfattar diskursetikken ein gyldigheitspretensjon ut frå idealisert rolletaking og gjensidig anerkjenning blant deltakarane; dette inneber at sosialisering og kommunikasjon utgjer grunnelement i diskursetikken. Utilitarisme og klassisk deontologi grunnir ikkje eigne føresetnader på denne sjølvrefleksive måten; dei er «før-kritiske» i den forstand at dei forutset eller postulerer ein gyldig normativ grunnposisjon.

Både sosial identitet ved sosialisering og normativ grunniving ved sjølvrefleksjon og diskusjon er viktige element i diskursetikken. Sjølv om diskursetikken har sine indre problem, t.d. med omsyn til inkludering og ekskludering av deltakarar (anten dei er menneske eller ikkje-menneske), og sjølv om dette problemet omfattar «advokatorisk representasjon» for menneske og ikkje-menneske, er diskursetikken likevel, slik eg ser det, det beste framlegget for ein overordna etisk teori. Begrepa om rettferd og solidaritet, sjølvkritisk universalisering og situering i ei livsform, alt dette er viktige trekk ved diskursetikken.³⁷ Ved å omfatte samspelet mellom sosialisering og individualisering unngår diskursetikken både abstrakt individualisme og krass naturalisme (med tanke på rettar og moralsk relevante eigenskapar).

I tillegg til å vere post-metafysisk robust, ved sjølvrefleksiv kritikk og intersubjektive argumentasjonsprosessar, har diskursetikken den fordelan at det ikkje berre blir tala om nytte eller om rettar – der vi straks har spørsmålet om graduelle overgangar mellom menneske og ikkje-menneske – men at det er tale om sosialiserte individ med sosio-historisk identitet

grunna på gjensidig anerkjenning ved kommunikasjon. Slik identitet finst neppe hos ikkje-menneske. I den grad etikk ikkje berre er eit spørsmål om rettar og fordeling av ressursar, men også om kommunikativ anerkjenning (og sosial identitet), har vi eit argument til fordel for det syn at menneska paradigmatisk har ein særeigen moralsk status.

Dermed seier vi ikkje at sosial identitet er likeleg til stades hos alle menneske, og heller ikkje at sosial identitet ikkje kan tileignast (i ei eller anna form) blant ikkje-menneske, anten dei er pattedyr eller Mars-buarar. Men sosial identitet, meir enn biologiske reaksjonar og psykologiske eigenskapar, er paradigmatisk menneskelege eigenskapar. Og sosial identitet er eit meir høveleg begrep i denne samanhengen enn abstrakte begrep om før-sosiale individ med medfødde rettar.³⁸

Menneske og maskin, etisk dualisme

Det finst også eit anna demarkasjonsproblem, ikkje mellom menneske og dyr, men mellom menneske og robotar, eventuelt Mars-buarar. Som eit tankeeksperiment kunne vi tenkje oss at intelligente biologiske skapningar eksisterer ein eller annan stad i universet. La oss kalle dei Mars-buarar. La oss gå ut frå at dei er genetisk forskjellige frå oss. La oss gå ut frå at dei brått viste seg på Jorda, og at vi var i stand til å kommunisere med dei. Så er spørsmålet: Skulle vi då utelukke dei frå det moralske feltet, fordi dei tilhøyrer ein annan art?

Dét verkar kontraintuitivt, gitt at dei var trivelege og vennlege, fornuftige og rimelege, omsorgsfulle og ansvarlege; kort sagt, dersom dei hadde dei evnene og eigenskapane som vi forbind med myndige menneske. Ein restriktiv speciesisme framstår som inadekvat.

Dette er eit tankeeksperiment, så la oss leike med tanken: Dersom desse Mars-buarane var intelligente og kommunikative, men ute av stand til å føle smerte av noko slag, ville vi då like å ha dei med som likeverdige partnarar i etiske diskusjonar? Eller, ville vi då meine at det finst ein god del moralske spørsmål som desse Mars-buarane ikkje er kompetente til å vurdere? Kanskje det. For i dette tilfellet kunne vi med rette skilje mellom dei og oss, for desse Mars-buarane ville ikkje oppfylle vilkåret for ei deltaking i etiske diskusjonar om smerte og liding av ulikt slag.

Kva så om desse Mars-buarane var mekaniske skapningar av eit eller anna slag, liksom robotar? Vi går stadig ut frå at dei er intelligente og språkføre, at dei kan bevege seg slik som oss og agere slik som oss. Men dei kan ikkje føle smerte, heller ikkje glede – dei har ingen erfaringar av å svelte eller fryse, ingen erfaringar av omsorg, eller av å bli slått eller torturert. Kort sagt, dei er ikkje biologiske individ: dei har ikkje kjensler og erfaringar knytte til det å vere bio-kroppslig skapningar – dei har berre data (informasjonar) om slike tilstandar, samt formal intelligens, pluss rørsler og verbal respons.

I kva forstand kan dei seiast å ha personleg identitet? Kunne dei bli sosialiserte og individualiserte? I kva mening kunne dei seiast å ha eit språk? For argumentets skuld går eg ut frå at desse problema kan leggjast til side og at vi kan stille følgjande spørsmål: La oss gå ut frå at desse Mars-buarane fungerte godt i ein teoretisk diskusjon, med støtte i empiriske

data og logikk. Men kunne vi ha dei som likeverdige partnerar i ein praktisk diskusjon? Dei kunne ta del i normative diskusjonar på eit formalt plan, der diskusjonen galdt bruken av reglar (slik som regelen «lik behandling av like tilfelle»³⁹). Men korleis skulle dei kunne ha noko å seie om behov og verdiar, og om rimelege tolkingar og vurderingar av behov? Korleis skulle dei kunne vere i stand til å diskutere slike saker?

Vi ser for oss at dei er mekaniske skapningar som ikkje er fødde, ikkje har foreldre eller familie, ingen barndom, ingen seksualitet, ingen sår eller sjukdom, og ingen død – dei treng berre å bli reparerte av og til (slik som bilar og datamaskinar). Kort sagt, dei er tekniske skapningar utstyrte med avanserte computer-hjerner og ein bevegeleg kropp.⁴⁰ Likevel, eg vil tippe at vi ikkje ville rekne med at desse skapningane kunne ta del i praktiske diskusjonar, trass i om dei er intelligente og om dei på eit formalt grunnlag meistrar eit stort omfang av sanne utsegner om verda, og jamvel om dei kunne sjå ut som oss og kunne lære ved respons og tilpassing.⁴¹

Dette tankeeksperimentet illustrerer to poeng:

(i) Det finst føresetnader for å ta del i praktiske diskusjonar, føresetnader som kjem i tillegg til det som trengst for å ta del i teoretiske diskusjonar. Det å ha ein biologisk kropp er avgjerande. Såkalla kunstig intelligens er ikkje nok for etiske og meta-etiske diskusjonar.

(ii) Sjølv om det ikkje er eit skarpt skilje mellom menneske og høgare pattedyr og at ein viss etiske gradualisme kan vere på sin plass – men utan å fornekte den paradigmatisk posisjonen til sosialiserte menneskelege individ – vil eg meine at det er eit (relativt) skarpt skilje, og eit etisk viktig skilje, mellom intelligente biologiske skapningar og intelligente ikkje-biologiske skapningar (om noko slikt skulle finnast). Robotar vil kunne meistre så mangt, men på eit visst punkt er det ikkje lengre rimeleg å tale i gradualistiske termar, når det gjeld forholdet mellom menneske og robotar.⁴² Her er det eit etisk skilje.

Terminologiske merknader

Eg skal avslutte refleksjonane, i det etiske grensefeltet mellom menneske og høgare pattedyr, med å døfte nokre begrepslege distinksjonar.

Når vi diskuterer den moralske status for menneske og ikkje-menneske, kan det vere nyttig å skilje mellom «*moral agents*» og «*moral subjects*» - som vi på norsk kanskje kunne omtale som «*moralske aktørar*» og «*moralske vesen*». Den førstnemnde er i stand til å handle moralsk, den sistnemnde kan bli skadd på ein måte som er moralsk relevant. Moralske plikter gjeld både forholdet mellom moralske aktørar og forholdet deira til moralske vesen som ikkje er moralske aktørar. Men moralske vesen, som ikkje er moralske aktørar, kan ikkje ha plikter, korkje til kvar andre eller til moralske aktørar.

Dersom vi skulle utarbeide begrepet om moralske aktørar, dvs. om aktørar som kan handle moralsk, ville vi ta med evna til å forstå ein situasjon og til å vurdere om det som ein gjer (eller ikkje gjer) er moralsk viktig og riktig, og evna til å handle i samsvar med denne

forståinga og denne vurderinga. Om vi skal prøve å gjere eit slikt begrep om moralske aktørar meir presist, bevegar vi oss inn i filosofiske debattar om handlingsbegrepet og om rasjonalitet og ansvar. Men her går eg ut frå at det grove skiljet mellom moralsk aktør og moralsk vesen er tilstrekkeleg klart og meningsfullt for vårt formål. Eg nøyer meg med å føye til eit begrep om «*moral discussants*»: dei som er i stand til å diskutere moralske spørsmål (på norsk, forsøksvis: «*moralsk diskutant*» - ein uelegant term!), for så å drøfte forholdet mellom moralske aktørar, moralske diskutantar og moralske vesen.

Det kan hevdast at begrepa om moralske aktørar og om moralske diskutantar omfattar dei same individ: Dei som er i stand til å handle moralsk, er i stand til å diskutere moralske handlingar, og dei som er i stand til å diskutere moralske handlingar, er også i stand til å handle moralsk. Men jamvel om dette skulle vere empirisk sant, betyr ikkje dét at dei to begrepa seier det same. Likevel, det er rimeleg å gå ut frå at dei som er i stand til å handle moralsk, normalt er i stand til å tale om vurderingane og handlingane deira, og også vere i stand til å forklare kvifor dei meiner at handlingane deira var moralsk riktige i eit gitt tilfelle. Dette ville i så fall vere eit første steg i retninga av ein moralsk diskusjon. I så måte er det rimeleg å meine at moralske aktørar potensielt er moralske diskutantar.

Men dette er eit kinkig punkt. Her er det t.d. tale om ulike nivå: Sjølv om moralske aktørar paradigmatisk er moralske diskutantar, betyr ikkje det at alle er det. Sjølv om moralske aktørar potensielt er moralske diskutantar, betyr ikkje det at dei alltid faktisk er det. Det finst tilfelle av moralske aktørar som er relativt uskikka til å diskutere dei moralske sidene ved eigne handlingar. Evna til å diskutere moralske spørsmål krev betydelege ferdigheiter. Det forutset ein viss intelligens og ei viss trening. Den påkravde sosiale og intellektuelle treninga omfattar ei evne til å ta eit steg attende og reflektere over eit gitt tilfelle ut frå ulike perspektiv, med ei evne til å veksle mellom ulike begrep, og ei evne til å diskutere kor relevante eller irrelevante dei ulike begrepa kan seiast å vere i ulike tilfelle. Denne typen begrepsmessig og hypotetisk tenking krev ikkje berre myndige og tilrekelege individ, men også ei viss kulturell utvikling, det vil seie, ein viss grad av kulturell modernisering.⁴³

Kunne vi omvendt seie at det å vere i stand til å ta del i ein moralsk diskusjon er nødvendig for å vere i stand til å handle moralsk? Svaret vil avhenge av dei føresetnadene som er innbygde i det å handle moralsk og det å ta del i ein diskusjon. Igjen kan vi prøve med eit tankeeksperiment. Vi førestiller oss ein robot og ein gud, begge har høveleg intelligens, med informasjon om alle relevante fakta, og evne til å tale og lytte. Kort sagt, vi går ut frå at begge (roboten og guden) er i stand til å ta del i vitskaplege (teoretiske) diskusjonar. Men er krava for å ta del i ein teoretisk og ein praktisk (etisk) diskusjon dei same? Dersom svaret er ja, er desse teoretiske diskutantane også moralske diskutantar, og vi kunne spørje om dei også kunne betraktast som moralske aktørar. Men kan diskutantar utan ein biologisk kropp (slik som roboten eller den kroppslause guden) reknast som moralske aktørar? Vi minner om det vi har sagt ovanfor: Ein skapning utan biologisk kropp har ingen biologiske behov, ingen erfaringar om biologisk forankra smerte eller glede, ikkje biologisk fødsel eller vekst, ikkje biologisk aldring eller død, ikkje biologisk sårbarheit. Ein slik skapning kunne, ut frå våre føresetnader, diskutere alle moralsk relevante fakta om moralske vesen, anten dei er menneske eller ikkje. Ein slik skapning kunne også anvende rettslege og logiske prinsipp, slik

som prinsippet om å behandle like tilfelle likt. Men korleis skulle denne skapningen kunne vere i stand til å forstå og vurdere biologisk liv, med sårbarheit og død? Denne skapningen kunne få informasjon om desse fakta, men utan å ha tileigna seg, gjennom eiga erfaring, dei begrep som er nødvendige for å forstå kva desse fakta går ut på. Vedkommande kunne få informasjon om folks reaksjon, men korleis skulle vedkommande kunne forstå desse reaksjonane? Denne roboten, eller kroppslause guden, har ikkje erfaring frå livsprosessar i den psykologiske og sosiale verda, medrekna sosialisering og læring basert på kroppslig eksistens og interaksjon. Denne skapningen kunne berre registrere folks handlingar mekanisk, utan å forstå kva emosjonane og interessene går ut på.⁴⁴ Som ikkje-deltakar i den biologiske verda, og i den sosial verda som direkte eller indirekte er basert på biologisk eksistens, ville denne skapningen ikkje vere i stand til å ta del i den rolletakinga som er ein føresetnad for praktiske diskusjonar, og som igjen opnar for universalisering og for solidaritet.⁴⁵

Eg diskuterer ikkje her det klassiske spørsmålet om korvidt djevelen kan ta del i praktiske diskusjonar, det vil seie, korvidt god vilje er eit krav for å ta del i moralske diskusjonar.⁴⁶ Tankeeksperimentet fokuserer på bio-kroppslig eksistens som føresetnad for begrepet om å vere ein moralsk diskutant. Roboten har ingen biologiske kropp, berre ein mekanisk. Guden har ingen kropp, eller han har ein kropp som er evig og usårleg, ikkje fødd og ikkje dødeleg.

Poenget er (som nemnt ovanfor) at ein bio-kroppslig eksistens er nødvendig for ein som skal vere i stand til å diskutere praktiske moralske spørsmål. Dei som ikkje kan bli skadd i ein moralsk relevant forstand, ettersom dei ikkje er sårbare, kan ikkje vere moralske vesen (*moral subjects*), og derfor kan dei heller ikkje ta del i moralske diskusjonar (vere *moral discussants*), jamvel om dei er intelligente, har relevant informasjon, og har den semantiske kompetansen som trengst: Ein må vere eit «morsalsk vesen» (*moral subject*) for å kunne diskutere praktiske etiske spørsmål (vere *moral discussant*)

Dersom dette argumentet er haldbart, inneber det (som antyda ovanfor) at diskursetikken har eit biologisk fundament, som del av dei kompetansekrav som gjeld for det å ta del i praktiske diskusjonar (i kontrast til krava for å ta del i teoretiske diskusjonar). Det betyr at biologisk forankra læring og biologisk forankra sårbarheit utgjer eit felles grunnlag for moralske diskutantar, moralske aktørar og moralske vesen.⁴⁷

For å oppsummere: (i) begrepet om ein «morsalsk diskutant» og begrepet om ein «morsalsk aktør» er ikkje samfallande, sjølv om dei er nærskylde, og (ii) begrepet om eit «morsalsk vesen» inngår i begrepet «morsalsk diskutant»: ikkje alle «morsalske vesen» er «morsalske diskutantar», men alle «morsalske diskutantar» er «morsalske vesen».

Konklusjon så langt

Drøftingane våre av etisk antroposentrisme og biosentrisme munnar ut i følgjande konklusjon: I verda slik vi kjenner henne, har mennesket ein paradigmatisk normativ status som «morsalsk aktør» og «morsalsk diskutant». Men når det er tale om «morsalske vesen» (*moral subjects*) har vi ikkje gode grunnar for å postulere eit skarpt etisk skilje mellom menneske og andre dyr.

Tvert om, her finst det gode grunnar for ein etisk gradualisme mellom menneske og andre levande skapningar.

Dette betyr at den implisitte antroposentrismen i Brundtlandrapporten er problematisk. Dette har omfattande praktiske implikasjonar.⁴⁸ Ein etisk gradualisme krev revisjon av alle økonomiske og politiske analysar som utelukkande opererer med menneskelege behov og preferansar. Gjenta setninga! – Tenk over kva dette vil seie, juridisk og økonomisk: dyr som juridiske rettssubjekt, ikkje berre som middel for våre mål!

Men i politikken er det likevel eit avgjerande skilje mellom, på den eine sida, ein økologisk uopplyst, kortsiktig og lokal antroposentrisme, og på den andre sida, ein økologisk velinformert, langsiktig og global antroposentrisme. I mange tilfelle går dei praktiske motsetningane mellom desse to versjonane av etisk antroposentrisme. Det normativt viktige ved Brundtlandrapporten var nettopp påpeikinga av at vi treng ein meir langsiktig og økologisk informert antroposentrisme.

Det *politisk* problematiske i Brundtlandrapporten ligg innbakt i slagordet om «berekraftig vekst», i ei verd prega av globalisert og vekstorientert kapitalisme. Det *etisk* problematiske ligg i det snevre etiske perspektivet ved den underliggjande antroposentrismen.

Ærefrykt for sårbart liv

Desse problemstillingane kvessar seg til i spørsmålet om kva slag menneskeliv vi ønskjer på jorda. *Kven vil vi vere, egentleg?*

Overfor slike problemstillingar er det problematisk å operere med målsetjingar om *nytte* – nytte for kva? Og enkle og allmenne *pliktbegrep* kan lett bli for ubestemte – plikt, til fordel for kva eller kven?

I denne situasjonen kan det vere noko viktig å hente hos ein tenkjar som Hans Jonas, som framhevar at vi bør arbeide for at eit menneskeverdig liv skal kunne halde fram, her på jorda.⁴⁹ Ikkje eit perfekt liv, men eit menneskeleg og menneskeverdig liv.

I dette ligg det ein intuisjon om at det nettopp er mennesket slik det er i dag, som sårbart biokroppslig vesen, som er verneverdig – det er dét vi i grunnen ønskjer å vere og verne, konfrontert med og i kontrast til eit framtidsscenario om nye supermenneske, perfeksjonert gjennom strategisk bruk av bioteknologi.⁵⁰

I eit slikt framtidsperspektiv er det også nærliggande å spørje: Kvifor er det synd at andre levande skapningar dør ut? Kvifor er det synd dersom det ikkje lenger finst elefantar og nasehorn, reinsdyr og ekorn, ugler og piggsvin? Om dei dør ut som art, utan smerte, kvifor skulle det vere så ille?

Dette er normative spørsmål, etiske spørsmål.⁵¹ Men korleis blir denne typen spørsmål takla ut frå ulike moralfilosofiske posisjonar? Vi minner om nokre allmenne poeng:

(1) Enkelt kan vi seie at *nyttefilosofien* vurderer handlingar og tilstandar i lys av den nytte, den smerte versus velvære som eit bestemt handlingsval kan seiast å medføre. Gode og anbefalingsverdige er dei handlingane som fører til mest lyst og lykke i forhold til smerte og ubehag, relativt til alternative handlingar. Lyst og ulyst, for kven? I utgangspunktet: for alle – først og fremst alle involverte personar, alle menneske. Men fordi smerte og velvære er noko som også andre sårbare bio-kroppsslege vesen kan oppleve, er det i nyttefilosofien ei opning for å vurdere tilstanden for alle *sentient beings*, for alle livsvesen som kan føle. Denne nyttefilosofiske utvidinga overfor ”dyreriket” er velkjend, frå Jeremy Bentham til Peter Singer.⁵²

Men dersom den eine dyrearten etter den andre rett og slett døyrt ut, utan smerte eller ubehag, kva skulle då vere betenkeleg med det, sett ut frå denne nyttefilosofien? Og vi kunne legge til, som eit element i dette tankeeksperimentet, at dette kunne vere ein naturprosess, ikkje eit resultat av menneskeleg handling, korkje som intendert handling eller som eit utilsikta resultat, eller som noko som det stod i menneskeleg makt å forhindre. Kva skulle då vere beklageleg ved at desse dyra vart borte?

Så kunne vi svare at det er synd, fordi dyra på ymse vis er nyttige for oss – anten som mat, eller som forsøksdyr, eller som flott motiv for fotografering når vi er på ferie. Det er synd for oss! Og dette er sjølvstøtt eit greitt argument. Det har noko for seg. Det er då også eit velkjent argument i slike samanhengar, m.a. er det typisk at Brundtland-kommisjonens innstilling om berekraftig utvikling nettopp bygger på denne typen argument: etisk antroposentrisme, ut frå nyttefilosofi. Men samtidig som denne argumentasjonen i utgangspunktet er grei nok,⁵³ med tanke på menneskeleg nytte, kjem han opplagt til kort når det gjeld den moralske status for alle andre sårbare livsvesen.⁵⁴

For å gå tilbake til ei meir vanleg tolking av nyttefilosofien, kunne vi ta eit siste steg i omgangen med tankeeksperimentet vårt: Sett no at det ikkje berre var visse dyreslag som smertelaust døydde ut, men at det også galdt *homo sapiens*! Menneskeslekta døyrt smertelaust ut. Kva skulle vi, ut frå ein meir tradisjonell nyttefilosofi, kunne seie til dette (bortsett frå at spelet er slutt, *the game is over*)? I utgangspunktet er det kanskje ikkje så mykje ein nyttefilosof kan seie, utover det å konstatere at han er arbeidslaus. Føresetnaden for nyttekalkylane er borte. Ingen aktørar meir. Ingen preferansar. Korkje nyttig eller unyttig. For, alt som gav desse begrepa mening, er vekk. (Kva seier ein bedriftsøkonom til ein sjølvmoordskandidat? Og kva seier ein samfunnsøkonom til ein sjølvmoordsbombar med kosmologiske ambisjonar?)

(2) Har vi då *plikt* til å halde oppe eit menneskeleg og menneskeverdig liv i framtida, også eit liv for andre sårbare livsvesen? I tråd med Hans Jonas kan vi hevde at dette gir mening. Vi har ei slik plikt. Men ikkje alle *pliktfilosofiske grep* er like relevante i denne samanhengen. Dersom vi, for eksempel, tolkar plikt som eit symmetrisk forhold mellom myndige personar (i tråd med Kant), kan vi få ut mange viktige poeng om gjensidig anerkjenning og mellommenneskeleg respekt. Men dette grepet grip ikkje like godt dei etiske problema vi har overfor sårbare skapningar som ikkje er myndige personar. Og dette grepet grip heller ikkje så godt dei utfordringane som møter oss når vi vurderer framtidige scenario

og kva som der kan vederfarast kommande generasjonar. Her må det vere tale om plikt i ei anna meining; pliktproblematikken må situerast i forhold til dei utfordringane vi står overfor. Den ”formale” eller prosedurale moralfilosofien er viktig. Men her trengst noko anna og noko meir. Noko som også har med ”innhald” å gjere.

(3) Etter Bentham og Kant følgjer Aristoteles! Kva med *dygdsetikken*? Bør ikkje eit dygdig menneske føle ansvar for framtida og handle deretter? Rimelegvis. Og kanskje særleg dersom ein samtidig har tileigna seg den aristoteliske utlegginga av korleis alle levande skapningar inngår i ein større fellesskap – jamvel om denne fellesskapen av alt liv er prega av ein hierarkisk orden, med mennesket som den mest høgt-ståande kroppslege skapningen. Mykje god økoetikk kan utviklast frå Aristoteles. Han reduserer ikkje naturen til materielle partiklar og tomt rom! Men nettopp dette er kanskje også det problematiske punktet, i denne samanhengen. For, Aristoteles’ naturfilosofi er éi lære mellom andre, *eitt ”vokabular” mellom andre ”vokabular”*. Det minner oss om at spørsmålet om dygder og verdiar er situert i forhold til bestemte kontekstar, bestemte tradisjonar eller teoriar. Det er ingenting i vegen med det! Men det forrykkar den kritiske grunningsproblematikken eit hakk bakover: Korleis rettferdiggjjer vi *den forståingshorisonten* som vi etter nøye vurdering, etter seriøs drøfting og beste skjønn, blir ståande ved? Kva slag argument kan vi her komme opp med, som ikkje sjølv er fanga inn i eit kontingent ”vokabular”?

(4) Så er vi tilbake ved striden med den skeptiske ettertanken, og dermed også ved dei transcendental-pragmatiske og diskursteoretiske ansatsane til eit svar. Godt så! Men også når vi igjen har gått denne refleksjonsrunden, står vi likefullt overfor spørsmålet om korleis vi som feilbarlege individ, etter beste evne, skal kunne ”bringe på begrep” dei erfaringane vi har av at sårbart liv er utfordrande – ikkje berre i den forstand at vi har eit medansvar for å lindre smerte og lidning og å verne det liv som krev vern, slik vi erketypisk møter denne utfordringa overfor nyfødde barn – men også slik, paradoksalt nok, at vi opplever eit medansvar for at nettopp dette sårbare liv, som sårbart og ufullkomment, skal kunne halde fram her på jorda.

Dette er, slår det meg, på same tid ganske enkelt og ganske underleg. Korleis skulle vi uttrykke det? Korleis skulle vi best ordleggje det? Kven veit. Kanskje treng vi eit sakralt språk. For å setje ord på det vi prøver å seie. Til oss sjølve og andre. ”Ærefrykt for livet”, sa Albert Schweitzer. Gjerne det, eller kanskje, i tråd med Hans Jonas: ”Ærefrykt for sårbart liv”.⁵⁵ Det er vel det vi vil. Det er slik vi vil vere. Når alt kjem til alt.

¹ «Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs» UN World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press, 1987: 43.

² Med særleg vekt på dei fattige: «... in particular the essential needs of the world’s poor» (op.cit.).

³ Jf «Den økologiske utfordring. Samtale med statsminister Gro Harlem Brundtland», ved Gilje, Hagtvet og Skirbekk, 1988: 61.

⁴ Eit påtrengande tema er eksperimentering med levande dyr, jf t.d. Tranøy, «On the Ethics of Animal and Human Experimentation», i Jones utg. 1988: 83-97.

⁵ Jf «the hard cases» i bio-medisinsk etikk.

⁶ Jf den tyske debatten omkring Peter Singers syn på eutanasi, i Hegselmann og Merkel utg. 1991, og Singer 1991: 34-40.

⁷ Om begrepet «advokatoriske representasjon», jf Apel 1988: 123 og 143, og Böhler 1991: 166-186.

⁸ Ein praktisk gradualisme, t.d. med tanke på bruken av knappe ressursar, men ikkje nødvendigvis ein gradualisme med tanke på menneskeverd som prinsipp. For eksempel: Ved eit ulykkstilfelle som omfattar ein person som er 65 år og ein som er 15, der begge er skadd på same vis, og i fall det berre finst dei tilgjengeleg medisinske ressursane for behandling av éin av dei, vil det rimelege valet vere at ein hjelper 15-åringen – ikkje fordi denne personen har ein høgare grad av menneskeverd enn 65-åringen, men på grunn av skilnaden mellom liv levd og liv å leve, for dei to.

⁹ På dette stadium stiller vi ikkje spørsmål om kva «eigenskap» betyr, om det er tale om noko «objektivt», «subjektivt» eller «intersubjektivt».

¹⁰ Og kva med potensialitetane til dei gen som desse cellene er bygde opp av? Og omvendt: potensielt er vi alle døde. Men ingen vil vel argumentere for at hans eller hennar *aktuelle* status bør likestillast med hans eller hennar *framtidige* status som død, som lik.

¹¹ Slike potensialitetsargument kan omfatte eit implisitt normativt naturbegrep, t.d. at det å verkeleggjere menneskelege evner og anlegg, menneskelege potensialitetar, er menneskets normative mål. Jf Aristoteles.

¹² Jf oppstyret omkring Terri Schiavo, som vegeterte i mange år utan påviseleg hjerneaktivitet (1990-2005), før det medisinske regimet (som heldt liv i kroppen hennar) vart avslutta. Tilsvarande (Karen Quinlan), jf Munson (1997), ch. 3.

¹³ Argument for ein etisk gradualisme, jf Rachels 1990. Rachels utarbeider eit rettsbegrep relatert til faktiske individuelle eigenskapar i kvart dyr, menneskeleg og ikkje-menneskeleg. Denne «moralske individualismen» er derfor «artsnøytral» (s. 208). Kvart dyr, menneskeleg så vel som ikkje-menneskeleg, bør vurderast ut frå eigne faktiske eigenskapar. I tillegg til det å kunne føle, framhevar Rachels skiljet mellom å vere subjekt i eit biologisk liv og det å vere subjekt i eit biografisk liv. Det sistnemnde er for Rachels den verdien som gjer drap moralsk forkasteleg. For Rachels er dette graduelle eigenskapar. Her finst det ingen skarp distinksjon som følgjer grenselinja mellom menneske og ikkje-menneske. Jf omtalen av «the moral status of non-human animals» (s. 208-223), der Rachels fokuserer på spørsmål om drap, viviseksjon, og påført smerte.

¹⁴ Jf t.d. Cohen 1986: 866: «Persons who are unable, because of some disability, to perform the full moral functions natural to human beings are certainly not for that reason ejected from the moral community. The issue is one of kind. Humans are of such a kind that they may be subject of experiments only with their voluntary consent. The choices they make freely must be respected. Animals are of such a kind that it is impossible for them to give or withhold voluntary consent or to make a moral choice. What humans retain when disabled, animals never had.»

¹⁵ Vi talar her om aktuelle og potensielle eigenskapar i form av funksjonar. Men i staden for å fokusere på funksjonar, kunne vi fokusere på eigenskapar som fysisk form og storleik: Identifikasjon med dyr er truleg lettare når dyra liknar på oss, med tanke på form og storleik. I så måte kjem hundar og apekattar betre utav det enn delfinar og kvalar. Når det gjeld dyrs rettar, relatert til kvalar, jf. Anthony D'Amato og Sudhir K. Chopra, «Whales: Their Emerging Right to Life», i *American Journal of International Law*, 85/1991: 21-62.

¹⁶ Dette er ein posisjon som vart forsvart av David Hull på eit internasjonalt seminar om biologi og filosofi, på Melbu i juli 1990.

¹⁷ Og tilsvarande for andre «tidlege» menneskeliknande artar.

¹⁸ Det finst ulike forsøk på evolusjonsbasert etikk. I ein vulgær versjon endar det opp i eit naturalistisk mistak (feilslutning frå «er» til «bør»). Jamvel meir raffinerte versjonar av darwinistisk etikk er ofte uskikka til å ta hand om problem relaterte til sosio-historisk modernisering og diskursiv grunngeving, jf Ruse 1986: 101, der Ruse prøver å komme unna begrep som sanning og framsteg (idet han talar om «an illegitimate sense of progress, something quite alien to Darwinism»).

¹⁹ Jf diskusjonen, ut frå utilitaristiske argument, om eutanasi for nyfødde med ekstreme defektar, t.d. Kuhse og Singer 1985.

²⁰ Dette punktet kan oppfattast på to måtar, éin meir genetisk og ein annan meir begrepsmessig. (i) Ut frå den genetiske tilnærminga blir artsbegrepet bestemt genetisk. Kvart individ er berre ei verkeleggjering av ein felles gen-bank, som bestemmer vedkommande art. (ii) Ut frå den begrepsmessige tilnærminga blir artsbegrepet bestemt i form av eit «allmennbegrep» (*universalia*, som hos Platon). Følgjeleg blir artsbegrepet forstått som noko som eksisterer på eit høgare nivå enn kvart partikulært individ. Problemet med den førstnemnde tilnærminga (ved genetik) er at den spesielle individuelle situasjonen blir underkommunisert til fordel for dei allmenne genetiske føresetnadene. Den særlege verkeleggjeringa blir oversett. Det inneber at det dobbelte vilkåret for individuering – arv og miljø – blir redusert til arv aleine. Dermed ser vi bort frå dei avvikande trekk ved utviklinga til eit bestemt individ. Problemet med den sistnemnde tilnærminga (ved begrepsrealisme) er velkjent: Styrken ved argumentet er avhengig av om vi er villige til å tenkje ut frå allmennbegrep (*universalia*). Di meir vi er villige til å sjå artsbegrepet «begrepsrealistisk» (og ikkje «begrepsnominalistisk») di meir overtydande vil denne versjonen av potensialitetsbegrepet vere.

²¹ Som nemnt, problemet vårt er ikkje det naturalistiske mistaket: Når vi talar om etisk gradualisme og refererer til aktuelle og potensielle eigenskapar, inneber ikkje dét ei slutning frå «er» til «bør». Poenget er eit anna, nemleg dette: Dersom det er eit moralsk skilje mellom menneske og ikkje-menneske, må det vere ein eller annan moralsk relevant skilnad mellom dei to. Dét er grunnen til at vi ser etter biologiske og andre skilnader. Med andre ord, eg går ut frå prinsippet om likebehandling: like tilfelle skal behandlast likt. Like tilfelle skal ha same moralske status.

²² Denne posisjonen kunne bli teoretisk styrkt ved argument som definerer moral primært som eit sosialt fenomen (ikkje eit individuelt fenomen, korkje i psykologisk eller biologisk forstand).

²³ Jf «Habermas on a possible ethics for non-humans», i Thompson og Held utg. 1982: 245-250.

²⁴ Jf Jürgen Habermas, 1992: 138, om «die Betroffenen» («those concerned»).

²⁵ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, kap. xvii.

²⁶ Sitert frå «All Animals are Equal», Singer 1986: 226.

²⁷ Singer siterer William Frankena (“The Concept of Social Justice”, s. 23) i Singer 1986:227: «Faced with a situation in which they see a need for some basis for the moral gulf that is commonly thought to separate humans and animals, but can find no concrete difference that will do the job without undermining the equality of humans, philosophers tend to waffle. They resort to high sounding phrases like ‘the intrinsic dignity of the human individual’.” Vidare, sitat frå Singer i Singer 1986:228: “Why should we not attribute ‘intrinsic dignity’ or ‘intrinsic worth’ to ourselves? Fellow humans are unlikely to reject the accolades we so generously bestow on them, and those to whom we deny the honor are unable to object. Indeed, when one thinks only of humans, it can be very liberal, very progressive, to talk of dignity of all human beings. In so doing, we implicitly condemn slavery, racism, and other violations of human rights. We admit that we ourselves are in some fundament sense on a par with the poorest, most ignorant members of our own species. It is only when we think of humans as no more than a small sub-group of all the beings that inhabit our planet that we may realize that in elevating our own species we are at the same time lowering the relative status of all other species. The truth is that the appeal to the intrinsic dignity of human beings appears to solve the egalitarian’s problem only as long as it goes unchallenged. Once we ask why it should be that all humans – including infants, mental defective persons, psychopaths, Hitler, Stalin, and the rest – have some kind of dignity or worth that no elephant, pig, or chimpanzee can ever achieve, we see that this question is as difficult to answer as our original request for some relevant fact that justifies the inequality of humans and other animals. In fact, these two questions are really one: talk of intrinsic dignity or moral worth only takes the problem back one step, because any satisfactory defence of the claim that all and only humans have intrinsic dignity would need to refer to some relevant capacities or characteristics that all and only humans possess. Philosophers frequently introduce ideas of dignity, respect, and worth at the point at which other reasons appear to be lacking, but this is hardly good enough. Fine phrases are the last resource of those who have run out of arguments.”

²⁸ Det finst nokre nøkterne merknader om «the supposed individual right to the free use of property», i Dworkin 1978: 277 (kap. 12).

²⁹ Her er nokre utfyllande referansar til den tidlege debatten om dyrs rettar: Clark, S.: *The Moral Status of Animals* (1977). Feinbarg, J. (utg.): *The Problem of Abortion* (1973). Frey, R.: *Interests and Rights: The Case against Animals* (1980). Frey, R.: *Rights, Killing and Suffering* (1983). Godlovitch, R., Godlovitch, S., Harris, J. (utg.): *Animals, Men and Morals* (1972). Kuhse, H. og Singer, P.: *Should the Baby Live?* (1985). Leahy, M. P. T.: *Against Liberation* (1991). Midgley, M.: *Animals and Why They Matter* (1983). Passmore, J.: *Man’s Responsibility for Nature* (1974). Regan, T. og Singer, P. (utg.): *Animal Rights and Human Obligations* (1976). Regan, T.: *The Case of Animal Rights* (1984). Singer, P.: *Animal Liberation* (1975). Singer, P.: *Practical Ethics* (1979). Steinbock, B. (utg.): *Killing and Letting Die* (1980). Tooley, M.: *Abortion and Infanticide* (1984).

³⁰ Jf kritikk av Peter Singers utilitaristiske argument i denne samanhengen, ved Alastair S. Gunn: «Preserving Rare Species», i Regan (utg.) 1984: 289ff.

³¹ For, dersom ein art er i ferd med å forsvinne ved naturleg utval, og ikkje ved menneskeleg inngrep, kva skulle då vere den moralske innvendinga mot ein slik naturprosess, ut frå denne etiske posisjonen? Men dersom ein art kan seiast å ha ein rett til å overleve, så inneber dét ei menneskeleg plikt til ikkje å bidra til å utrydde denne arten (så sant ikkje denne plikta blir overstyrt av andre og meir tungsvegande plikter). Men den retten ein art har til å overleve, inneber ikkje at menneska har plikt til å gripe inn slik at denne arten overlever, ikkje berre fordi prinsippet om ikkje å forårsake unødvendig skade til vanleg blir sett på som moralsk sterkare enn prinsippet om å gjere vel, men fordi det er problematisk å tale om plikter til å gripe inn overfor naturprosessar (der ingen «moral agents» er involverte). Ved naturkatastrofar har vi plikt til å hjelpe andre menneske. Men har vi, av utilitaristiske grunnar, også plikt til å prøve å redusere dyrs smerte som er forårsaka av naturkatastrofar eller andre naturlege hendingar? Jf kvalane som vart stengde inne under isen, eller dyr som er fanga inne av skogbrann etter lynnedslag. Dyrs lidning på grunn av menneskeskapt forureining vil truleg bli oppfatta som hendingar der menneske har plikt til å hjelpe. Men dersom temperature gradvis blir endra (uavhengig av menneskeleg verksemd) slik at visse artar blir utryddingstruga i eige habitat (t.d. kenguruen i Australia), i kva

grad ville det då vere vårt ansvar å prøve å berge dei? Ved naturleg utvikling ville desse artane forsvinne. Burde vi korrigere slike naturporsessar? Ei drøfting om korvidt eit religiøst språk er meir adekvat for å takle slike tilfelle, jf Skirbekk, 2005: 197f.

³² Jf Habermas 2012, med referanse til Michael Tomasello.

³³ Eg ser her bort frå den vanlege kritikken av utilitarismen, t.d. omkring rettferd («bør vi la éin uskuldig lide urett for å redde dei mange?»).

³⁴ Jf Habermas 1991: 223.

³⁵ Jf t.d. Böhler 1991: 999-1019.

³⁶ Eg ser her bort frå skilnadene mellom Apel og Habermas, jf kap. «Tankens vegar».

³⁷ Jf kap. «Tankens vegar». Jf diskusjonen om transcendentalpragmatikken, t.d. Apel 1988:103-153, og hos Habermas i Kelly (utg.) 1990: 32-52.

³⁸ Om begrepet *personleg autonomi* som konstitutiv, regulativ idé, jf kap. «Frå statsborgar til undersått».

³⁹ Gitt at tilfella er begrepsbestemt på ein adekvat måte.

⁴⁰ Dei har mekaniske kroppar, ikkje biologiske kroppar.

⁴¹ Dette er ikkje *science fiction*. Jf politiske visjonar og seriøse prosjekt om utvikling av robotar, t.d. for industrien (for å styrke konkurranseevna) og i eldreomsorg (for å ta av for eldrebølgja). Jf t.d. EUROP 2009, Bischoff *et al.* 2010, og Boscarato 2011.

⁴² Her talar vi om mekaniske robotar, laga av oss menneske. Spørsmålet om biologien kan (bør) tolkast mekanistisk (slik at vi «eigentleg» er «robotar»), er ei anna sak.

⁴³ Det å tale om eit nært forhold mellom begrepet om moralske aktørar og begrepet om moralske diskutantar er derfor problematisk. I så fall talar ein ikkje i empiriske termar, men ut frå idealiserte føresetnader, med tanke på kompetansar som ideelt inngår i talehandlingar, og med tanke på begrepsutvikling og utvikling av sosial identitet, ut frå modernisering og sosialisering. Berre dersom vi argumenterer ut frå slike føresetnader, kan vi utan vidare tale om moralske aktørar som moralske diskutantar.

⁴⁴ Dette er problemet om korleis ein observatør skulle kunne tileigne seg handlingskonstitutive begrep når vedkommande sjølv er utelukka frå å ta del i dei aktivitetane som blir konstituerte ved desse begrepa. Om handlingskonstitutive begrep, jf «Praxeological Reflections» og «Contextual and Universal Pragmatics» i Skirbekk 1993 (tilsvarande 2009a). Også Skjervheim 1959 og Peter Winch 1958.

⁴⁵ Denne skapningen (eller skaparen?) kunne kanskje fungere som ein formalistisk administrator på eit allment plan, men neppe som «moralsk diskutant», ettersom dét krev evne til å vurdere kompliserte og tvitydige situasjonar.

⁴⁶ Heller ikkje diskuterer eg korvidt god vilje er eit krav for å vere ein moralsk aktør, ettersom begrepet om ein moralsk aktør blir forstått ut frå evna til å handle moralsk, og ikkje med tanke på viljen til å handle slik, eller frekvensen av moralsk gode handlingar.

⁴⁷ Dette er eit punkt som kvinnelege filosofar har referert til idet dei kritiserer diskursetikken for å ha ei rasjonalistisk slagside og for å vere kjønnsblind. «The moral self is not a moral geometer, but an embodied, finite, suffering, and emotive being», Seyla Benhabib, «In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», i Kelly (utg.) 1990: 20. Eg går ut frå at dette betyr at ein sårbar bio-kropp er ein føresetnad for å vere eit moralsk vesen, og at det å vere eit moralsk vesen er ein føresetnad for å vere ein moralsk diskutant (men kanskje ikkje for å vere ein teoretisk diskutant). Men dei som argumenterer mot «gender blindness» (op.cit. s. 21) skulle kanskje reflektere over om dei sjølve lir under artsblindskap, «species blindness»?

⁴⁸ Jf korleis vi behandlar dyr, t.d. i matproduksjon: Desse dyra (kjuklingar, grisar, kyr, etc.) blir ofte stengde inne på små areal, utan å kunne bevege seg fritt og naturleg, langt frå eit naturleg habitat. Det moralske poenget er dette: Like tilfelle bør behandlast likt! Ein skilnad i moralsk behandling kan berre rettferdiggjera dersom det kan påvisast ein tilsvarende skilnad i moralsk relevante eigenskapar. Men er ikkje behovet for å bevege seg, for rom, eit behov som alle dyr har, anten dei er menneske eller ikkje? Dessutan, vi mishandlar dyr fordi vi vil ha rikeleg med billige matvarer. Men kan denne preferansen forsvarast moralsk som ein verdi som overkøyrer dei behov og dermed dei verdiar som desse dyra har? – Problemet kan også bli sett på i eit antroposentrisk perspektiv: Dersom utfordringa vår er å unngå svolt, burde vi, av velkjende økologiske grunnar, ete den føda som vi gir til desse dyra, i staden for å ete dyra. Dersom målet er å fø mange menneske, burde vi ete mat frå eit lågare nivå i næringskjeden, kort sagt, vegetabilsk mat, ikkje kjøtt. Men problemet for mange er tvert om at dei et for mykje, og særleg at vi et for mykje kjøtt. Derfor, også ut frå eit omsyn for vår eiga helse burde vi te oss annleis overfor desse dyra. Konklusjonen er klar: vi burde ete mindre kjøtt, betale meir for det vi likevel vil ete, og la dyra leve eit meir naturleg liv.

⁴⁹ Jf *Das Prinzip Verantwortung* (1979), og Fidjestøl 2004.

⁵⁰ Jf framtidsvyane om avansert teknologi og kunstig intelligens som ein veg for omvandling av mennesket. Stikkord «singularity», «human enhancement» og «brain-computer interface».

⁵¹ Vi har ikkje her prøvd å halde styr på dei ulike normative termane, slik som ”moral”, ”moralfilosofi” og ”etik”, mellom anna fordi termane blir brukte litt ulikt hos ulike forfattarar. (Det gjeld ikkje minst Habermas, som har ein spesiell bruk av dei normative termane ”pragmatisk”, ”etisk” og ”moralsk”.)

⁵² Jf Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, kap. XVII, og Singer (1986), “All Animals are Equal”.

⁵³ ”I utgangspunktet”, for dette er naturlegvis kompliserte spørsmål, der det inngår alskens maktrelasjonar, slik at somme medlemmer av menneskeslekta nok vil ha større ”nytte” av bestemte tiltak enn andre. Men det gode ved å bruke nyttekalkylar og å byggje dei inn i eit omfattande økologisk perspektiv, er at dette opnar for utforsking av dei mange utilsikta og langsiktige konsekvensane av dei tiltaka vi er i ferd med å setje i gang. Slik sett kan dette føre til ein sakleg kritikk av ulike tiltak og prosjekt og dermed av rådande samfunnsforhold.

⁵⁴ Ein rask merknad til dei to orda ”nytte” og ”oss”: Dersom vi har ei økosofisk sjølvopfatning, der vi ser oss sjølve som del av eit levande kosmos, vil ei smertefri utarming av dette livskosmos samtidig vere eit indre tap hos ”oss”. Jf Næss’s økosofi, med affinitet til buddhistisk tenking.

⁵⁵ Då eg i si tid skulle lage eit hefte i øko-etikk for økonomi-studerande ved Høgskolen i Bodø, byrja eg med den vanlege tre-delinga i utilitarisme, pliktetikk og dygdsetikk. Men det vart snart påtrengande å supplere desse tre posisjonane med økosofisk etikk, som representerer ein religiøs naturetikk – slik som i buddhisme, spinozisme, eller ansvarsetikken hos Hans Jonas, jf Skirbekk 1999. Jf Hans Jonas om vårt medansvar for framtidig menneskeverdig liv på jorda: ”Du skal handle slik at verknadene av handlingane dine er i samsvar med vedvarande, ekte menneskeleg liv her på jorda”.