

DEN OPTIMALE BEHANDLING?

– Om medicinsk etik



3. udgave

Poul Storgaard Mikkelsen

SYSTIME >

om at kunne begrænse sig. Etik er således ikke spørgsmål om overordnede universelle værdier, derimod noget praktisk. Etik drejer sig om at etablere omgangsformer, der trækker grænser for, hvad man byder andre og sig selv, og etik hviler dermed i højere grad på skik og brug end på idealer. Disse grænser lærer vi at kende gennem afvisningen, dvs. i situationer, hvor vores adfærd ville overskride de konkrete sociale tærskler. Hermed kan man sige, at etik er grænsebevidsthed opstået ud fra konkrete adfærds- og omgangsformer mennesker imellem, dét Schmidt kalder anstændighed.

Lars-Henrik Schmidt overfører nu tanken om urtabuer til det medicinske område og ser abort og manglende omsorg for syge som en krænkelse af mordforbudet. Kloning er en overtrædelse af incestforbudet, idet der i kloningen er tale om at skabe mere kød af samme kød. Endvidere er kloning udtryk for forældres ultimative magt over deres afkom, som de har skabt i deres eget billede. Transplantation er en krænkelse af kannibalismeforbudet, da der i transplantationerne sker en optagelse af et andet menneske, omend optagelsen sker uden for fordøjelsessystemet. Organtransplantation er for Schmidt at se et udtryk for at vi lever i en kannibalistisk kultur, hvor medmennesket er reduceret til konsumvare, til noget – en genstand – vi kan indoptage (se T. 50).

ETIK OG MODERNITET

Mange har påpeget, at vi lever i en sekulariseret verden, hvor religion og dagligdag er skilt ad. Religion er en meget privat affære, og hvis vi anvender religiøse argumenter i den politiske eller kulturelle debat, er der ikke mange, der lytter alvorligt til os. Eksempelvis er der i den brede offentlighed ikke megen slagkraft i at argumentere imod abort ved at sige, det er en krænkelse af budet om, at man ikke må slå ihjel. I et samfund, der vægter fornuften og logiske argumenter, er der mere styrke i argumenter, der ud fra sociale og økonomiske kendsgerninger taler for retten til abort.

Ofte siges det også, at vi lever i en postmoderne verden, hvor de store fortællinger, som religionerne, ideologierne og de politiske systemer tidligere udgjorde, er brudt sammen. Med begrebet fortælling menes, at man tidligere havde et sammenhængende og normdannende system som fx kristendommen at orientere sig efter – eller gøre oprør imod. I det system hvilede etikken på selvgyldige autoritetskilder som Gud og medmennesket. Man handlede på en bestemt måde, fordi det var Guds krav eller var til gavn for medmennesket, og med kirken som garant vidste man, hvad der var godt og ondt, oppe og nede.

Nu er forholdet imidlertid det, at man eksempelvis ikke længere bare er kristen, man tror også gerne lidt på reinkarnation. Eller man er ikke længere bare socialist uden et stænk af liberalisme. De store fortællinger bliver dermed en række betydningssystemer man kan gå tur i og plukke af efter lyst og behov, hvorved de opløses i smådele og kombineres på nye måder. Hermed skabes der

grobund for en udbredt individualisme, hvor den eneste gyldige autoritet er, hvad den enkelte føler og tænker lige i øjeblikket. På den måde bliver mennesket vægtløst, fordi der ikke er nogen absolutte størrelser at stå i forhold til.

Når autoritetskilderne for etikken tømmes, stilles mennesket og etikken frit, hvilket giver både problemer og muligheder. Et problem er, at vi ikke har nogle faste og skudsikre værdier, som vi alle så at sige fødes ind i. Enhver må danne sig sit eget etiske system, hvorved etik bliver til etikker, og en fælles etik bliver udtryk for en overenskomst, man har indgået med andre, og som man kan gå ud af igen, opsiges, når man ikke længere har behov for eller lyst til at være i det kontraktforhold. I autoritetskildernes tab af status ligger også en række muligheder. De mange værdier med hver deres personlige aftryk er udtryk for en frodighed og mangfoldighed. Værtdipluralismen kommer bl.a. til udtryk i enkeltsager som dyrevelfærd og miljøetik.

Den stigende fokusering på den anvendte etik hænger bl.a. sammen med den moderne medieeksplosion. Vi forsynes konstant med billeder og ord fra alle egne af kloden. Globaliseringen af nyhedsstrømmen og bevidstheden bevirker, at vi til stadighed får en række nye emner at forholde os etisk til (fx rovdriften på regnskove, dumpning af miljøaffald, politikermoral osv). Imidlertid er det ikke muligt at tage etisk stilling til det hele, og derfor kaster man sig over en enkelt sag for at kæmpe for det gode på netop det område.

På baggrund af den skitserede udvikling opfatter vi ofte etik som et privat anliggende. Hvis vi ser på spørgsmålet om organdonation, så er den en mulighed, som det enkelte menneske må afgøre om det vælger eller ej, evt. sammen med sin familie, og man skal træffe beslutningen uden at kunne læne sig op ad en fælles folkelig etik. Der er så at sige ikke en folkelig overenskomst om, hvorvidt organdonation er acceptabel eller ej. Det er op til den enkelte at afgøre, om man vil give eller modtage organer, og mennesket må i det lys anses for at være selvrådende og selvstyrende. Vi rådgiver os selv om, hvilke kriterier der skal være gældende for, at en handling kan anses for etisk forvarlig, og på den måde kan vi styre vores liv i den retning, vi ønsker.

Et andet eksempel har vi inden for fosterdiagnostikken. Er kvinden over 35 år, når hun bliver gravid, tilbydes hun forstervandsprøve eller moderkagebiopsi for at fastslå, om barnet evt. er handicappet, bl.a. undersøger man for Downs syndrom (mongolisme). Viser det sig, at der er noget galt med barnet, tilbydes kvinden abort, også selv om det er efter den 12. svangerskabsuge, der er valgt som grænsen for fri abort. Man kan vælge et liv som handicapforældre – og man kan lade være – det er op til én selv. Hermed bliver etik let til et spørgsmål om rettigheder (til- og fravalg) mere end et spørgsmål om fælles overordnede værdier og målsætninger.

Privatiseringen medfører en sekulariseret etik, hvor ansvarligheden kun har rod i det menneske, der formulerer den. Vores opfattelse af liv og død, godt og ondt er vidt forskellig, og derfor tager vi ikke etisk stilling på grund-

lag af nogle forskrifter, men på grundlag af os selv. Det moderne menneske er så at sige blevet sin egen etiske og livsanskuelsesmæssige autoritetskilde. Når man eksempelvis beder befolkningen tage stilling til organdonation, spørger man hvert enkelt individ, hvor mange eller få organer, vedkommende vil lade transplantere.

Imidlertid kan de fleste mennesker blive enige om, at social ansvarlighed og hensynet til medmennesket er fælles værdier i samfundet, og umiddelbart ved de fleste godt, at disse værdier stammer fra den jødisk-kristne kulturarv. Tendensen til lukkethed og privatisering møder altså modstand fra forskellige sider, idet etik ses som et mellemmenneskeligt anliggende, der er med til at holde samfundet oppe. Eksempelvis er et af formålene med Det Etiske Råd netop at holde den folkelige debat om medicinske problemstillinger i live.

ETIK OG KRISTENDOM

Fra kristen side har man også forsøgt at genrejse etikken. I lange tider har der fra teologisk side været lagt afstand til, at der skulle eksistere en særlig etik for kristne. Det kristne evangelium drejer sig om menneskets forhold til Gud. I det forhold kommer mennesket p.g.a. sin syndighed til kort og har derfor behov for Guds tilgivelse. Mennesket magter således ikke at være som det burde og er henvist til Guds nåde. Det særligt kristne er altså relationen mellem Gud og menneske, og kristendommen kan ikke begrunde en etisk stillingtagen eller levere færdigsyede meninger til den etiske debat. Evangeliet kan kort sagt ikke reduceres til en række leveregler, men vedrører menneskets totale forhold til Gud.

På den baggrund er det forståeligt, at det vakte opstandelse, da en sognepræst og abortmodstander for år tilbage demonstrerede imod den frie abort iført præstekjole. Hans ønske var at markere en kristen modstand mod abort, mens hans modstandere så præstekjolen som udtryk for utidig sammenblanding af kristendom og samfund. Abortloven er et samfundsanliggende, som den kristne nok kan forholde sig til, men ikke skal blande sig i. Samtidig kan vi ofte høre menigmand undre sig over tavsheden fra biskoppers og andre kirkefolks side i forbindelse med de etiske spørgsmål. Man efterlyser en kirkelig og kristen stillingtagen til etiske emner som genmanipulation, forsøg med aborterede fostre, dødshjælp osv.

Nogen samlet stillingtagen fra kirkens folk til konkrete etiske dilemmaer skal vi næppe forvente. Imidlertid har biskop Jan Lindhardt i bogen "Ned fra soklen" (se T. 12) gjort sig til talsmand for det synspunkt, at etikken bliver hjemløs, når den løsrives fra religionen. Begrundelsen er, at religionen giver en horisont for etikken, der rækker ud over det enkelte individ. Et etisk udsagns gyldighed vurderes ikke alene ud fra det enkelte menneskes viden og forståelse, men på baggrund af en samlet livsanskuelse, der kan fungere som

kompas for det moderne – og retningsløse – menneske. Ikke således forstået, at man kan plukke enkeltelementer, som man personligt synes er tiltalende, ud af kristendommen og evt. kombinere som man selv ønsker. I den sammenhæng er kristendommen umoderne, idet den fremtræder som et samlet system, man må overtage. Til gengæld er det dette umoderne træk, der giver etikken tyngde og dermed indhold til begreber som godt og ondt. Det gode fremmer livet mellem mennesker, mens det onde destruerer det. Kristendommens helhedsstruktur gør det ligeledes muligt at tale om fælles etiske normer, hvilket får Lindhardt til at skrive, at "det kristne evangelium bør være etikens moder". For at kunne fungere i den moderrolle må teologien imidlertid træde ned fra soklen, hvilket vil sige, at den skal forlade det lukkede kirkerum og gå ind i den samfunds-mæssige virkelighed.

AT ARBEJDE MED ETIKTEKSTER

For at bevare overblikket og få etableret et fagligt forsvarligt niveau i arbejdet med de etiske problemstillinger er det nødvendigt at gå systematisk til værks. Til den brug kan følgende model være en vejledning. Det er imidlertid vigtigt at understrege, at der er tale om en vejledning og ikke en vridemaskine, som alle etiktekster og etiske udsagn skal presses igennem. Det væsentligste er, at man går systematisk til værks, demonstrerer overblik, nuancerer og er i stand til at finde og bruge argumenter.

- 1) Kort præsentation af emne og problemstilling
- 2) Inddeling af teksten i afsnit med overskrifter (giver og viser overblik) – herunder resumé
- 3) Formulering af tekstens grundpåstand/holdning
- 4) Undersøgelse af argumentationen. Hvordan når forfatteren frem til netop den holdning?
 - Find tekstens pro- og kontraargumenter
 - Hvilket menneske- og samfundssyn argumenteres der ud fra?
 - Argumenteres der med skråplanseffekten? Argumentet siger, at har vi først sagt ja til en teknik i lille målestok, er vi allerede begyndt på at sige ja til den i stor målestok.
 - Anvendes der argumentationskneb, såsom skræmmeargumenter, henvisninger til personer med stor autoritet og appel til følelser?
 - Manipuleres der, så fx ærgerrighed og økonomiske interesser camoufleres som næstekærlighed og barmhjertighed?
- 5) Placering i etisk tradition
 - Er der træk af nytteetisk argumentation i teksten?
 - Er der træk af pligtetisk argumentation i teksten?
 - Er der træk af en tabu-etisk argumentation?

6) Perspektivering:

- a) I forhold til andre tekster, film osv.
- b) I forhold til den almindelige debat

Modellen bevæger sig fra det beskrivende over det analyserende til det vurderende. For at bevare fast faglig grund under fødderne og ikke havne i småsnak om etiske problemstillinger, er det nødvendigt at holde fast i argumentationen, både ens egen og tekstens. En årsag til at undersøge argumentationen i en tekst er bl.a., at man på den baggrund kan vurdere, hvilken etisk tradition, teksten hører hjemme i.

Forenklet kan man sige, at en handling kan deles op i tre faser: *Motivet* (viljen), *selve handlingen* og *konsekvenserne* (lykke eller smerte). Pligtetikere vægter det, der går forud for handlingen, altså sindelaget, mens nytteetikere vægter det, handlingen resulterer i. Pligtetikeren vil se på, om der er en god vilje, mens nytteetikeren vil afveje den lykke og smerte en handling vil medføre i forhold til hinanden.

I den sammenhæng er det ligeledes væsentligt at se på menneskesynet. Hvorledes argumenterer teksten for, hvad der gør et menneskes liv værdifuldt? Fokuseres der udelukkende på lykken, eller har lidelsen også betydning? Skelnes der mellem mennesket og det eventuelle handicap, det bærer? Betragtes mennesket som uerstatteligt?

I forbindelse med ovenstående rejses der også spørgsmål om, hvilket samfundssyn teksten repræsenterer. Hvem er der plads til i samfundet, og hvor går grænsen for normalitet? Hvor store økonomiske belastninger kan et menneske forvente, at samfundet vil påtage sig for dets skyld?

Når man skal vurdere etisk argumentation er det værd at overveje holdbarheden af argumenterne. Eksempelvis kan man nogen gange høre, at en bestemt medicinsk teknik strider mod det naturlige, eller mod en guddommelig – ikke nærmere defineret – skabelsesorden. Spørgsmålet er her, hvad man kan definere som naturligt, eller om der overhovedet findes noget uberørt naturligt, vi kan bruge som målestok. Vil det ikke være mere rimeligt at bruge det humane som argument: Vil den nye teknik fremme det menneskelige og menneskets udfoldelsesmuligheder – eller vil den hæmme dem?

I den forbindelse er det også værd at overveje holdbarheden af den variant af tabutanken, hvor man af frygt for at gribe ind i naturen afstår fra at anvende en teknik. For at forene den uargumenterede ærefrygt for livet med den reflekterede etik kan man sige, at etik er en gennemtænkning af, hvad der skal være tabu.

Etiske problemer og traditioner

Immanuel Kant: Af "Grundlæggelse af moralens metafysik", 1785

Filosoffen Kant fokuserer i sin etiske tænkning på viljen bag handlingen og på det enkelte menneskes værdi.

Det er ikke muligt at tænke sig noget i denne verden, ja end ikke engang uden for den, som kan anses for godt uden en *god vilje*. Forstand, vid og dømmekraft, og hvad nu åndens talenter end kan hedde, eller temperaments egenskaber såsom beslutsomhed, standhaftighed med det man har sat sig for, er uden tvivl i mange henseender både gode og ønskelige; men hvis viljen der skal gøre brug af disse naturgaver, og hvis særlige natur derfor kaldes for karakter, ikke er god, kan de også være yderst slette og skadelige. På samme måde er det med lykkens gaver. Magt, rigdom, ære, ja selv sundhed og hele det velbefindende og den tilfredshed ved ens tilstand som går under navnet lyksalighed, skaber mod og dermed også ofte overmod dersom der ikke er en god vilje der korrigerer og formålsretter lykkens og lyksalighedens indflydelse på sindet og dermed også på hele handlingsprincippet. Og så behøver det endda ikke at nævnes at ingen fornuftig og upartisk tilskuer kan finde velbehag ved synet af et menneske det altid går godt men som ikke kan smykke sig med en ren og god vilje. Den gode vilje synes således at være den uundgåelige betingelse for selve værdigheden til at være lykkelig.

(...)

En handlings moralske værd ligger altså ikke i den forventede virkning og derfor heller ikke i et eller andet handlingsprincip som låner sin bevæggrund fra denne forventede virkning. Thi alle disse virkninger (ens eget velbehag, ja endda fremmen af andres lykke) kunne ligeså godt komme i stand gennem andre årsager, og et fornuftsvæsens vilje var således ikke nødvendig; det er imidlertid i denne alene at det højeste og ubetingede gode findes. Der kan derfor ikke være andet end forestillingen om selve loven, den lov der kun findes hos fornuftsvæsenet, der udgør det gode vi kalder det moralske – alt under forudsætning af at det er loven og ikke den forventede virkning der bestemmer viljen. Dette gode er allerede til stede i den person der handler derefter og behøver således ikke først at ventes i virkningen.

Men hvad kan det vel være for en lov der er således at forestillingen om den uden indskrænkning kunne kaldes absolut god uden hensyn til den forventede virkning. Da jeg har berøvet viljen enhver tilskyndelse til at adlyde en eller anden lov udfra de konsekvenser en handlen efter loven ville medføre, så bliver der som princip for viljen intet andet tilbage end den almengyldige handlingslov, den nemlig, at jeg aldrig skal bære mig anderledes ad end at jeg samtidig kan ville at min maksime skal være en almengyldig lov. Det dre-

jer sig her om den blotte lovmæssighed, der tjener, og dersom begrebet pligt ikke skal være en illusion og et blot indbildt begreb, nødvendigvis må tjene, som princip for viljen. Dette er i fuld overensstemmelse med den almindelige fornuft i dens bedømmelse af handlinger; den almindelige fornuft har altid det omtalte princip for øje.

(...)

Lad os imidlertid antage at der findes noget hvis eksistens har et absolut værd i sig selv. Det vil være noget der ved at være et mål i sig selv kan danne grundlaget for bestemte love. Det vil da være i dette, og kun i dette, at grunden for et muligt kategorisk imperativ, dvs. grunden for praktiske love, findes.

Nu hævder jeg at mennesket, og ethvert fornuftsvæsen i det hele taget, eksisterer som formål i sig selv, og ikke blot som et middel for vilkårlig brug for denne eller hin vilje. Ethvert menneske må i alle de handlinger der er rette- de mod det selv eller mod andre fornuftsvæsener altid tillige betragtes som mål. Alle tilbøjelighedernes genstande har kun et betinget værd. Thi dersom tilbøjelighederne, og de derpå begrundede behov, ikke var der, så ville deres genstand være uden værd. Men tilbøjelighederne selv som kilde til vore behov, vil så langt fra at have en absolut værdi i sig selv, for hvis skyld man ønskede dem. Snarere være noget ethvert fornuftsvæsen ønsker helt at blive fri for. Værdien af alle de genstande der er resultat af vore handlinger er således altid betinget. De væsener hvis eksistens ikke afhænger af min vilje men af naturen har derfor, forudsat det ikke er et fornuftsvæsen, kun en relativ værdi som middel og kaldes derfor *sager*. Fornuftsvæsener kaldes derimod *personer*; allerede deres natur udmærker dem ved at være et mål i sig selv, dvs. som noget der ikke blot kan benyttes som middel og som derved begrænser al vilkårlighed (og som er genstand for agtelse). Personer er altså ikke blot subjektive formål hvis eksistens har værdi for os som virkning af vore handlinger; de er også objektive formål; dvs. de er væsener hvis eksistens er et mål i sig selv; de er formål i hvis sted man ikke kan sætte noget andet som de blot skulle tjene som middel til. Thi der eksisterer intet andet end personer der har absolut værdi. Var alle værdier betingede, og derfor uden nødvendighed, så kunne der ikke findes noget højeste princip for fornuften.

Skal der således gives et højeste praktisk princip og – når det drejer sig om den menneskelige vilje – et kategorisk imperativ, så må det udgøre et objektivt princip for viljen. Dette princip dannes udfra forestillingen om det der er et nødvendigt mål for enhver eftersom det er et mål i sig selv. Det skal følgende kunne tjene som en almengyldig praktisk lov. Dette princip grundlag er dette: *Den fornuftige natur eksisterer som mål i sig selv*. Således må mennesket nødvendigvis forestille sig sin egen eksistens. For så vidt er det altså et subjektivt princip for menneskelige handlinger. Men ethvert fornuftsvæsen betragter sin egen eksistens på samme måde og gør det udfra de fornuftsgrun-

80 de der gælder for mig. Det er derfor også et objektivi-
tets princip, og da det er
det højeste praktiske grundlag må alle viljens love kunne udledes af det. Det
praktiske imperativ er således dette: *Handl således at menneskeheden i din per-
son såvel som i enhver anden person altid tillige behandles som mål og aldrig kun
som middel ...*

Fra: "Kant",
indledning, oversættelse og noter
v. Justus Hartnack
(Munksgaard, 1991)

T. 3.

Peter Singer: "Fornuft og etik"

*Den australske filosof Peter Singer gør ud fra et moderne utilitaristisk synspunkt
op med Kants etik. Singers form for utilitarisme kaldes også for præferenceutili-
tarisme, hvilket betyder, at en handling skal vurderes ud fra, om den fremmer el-
ler hæmmer et menneskes interesser.*

Der er en gammel filosofisk tanke, der forsøger at vise, at rationel handling
er det samme som etisk handling. I dag forbindes argumentet med Kant og
optræder hovedsagelig hos moderne kantianske forfattere, selvom det i hvert
fald går så langt tilbage som til stoikerne. Argumentet præsenteres i forskelli-
ge former, men den fælles struktur er som følger:

1. En form for universalitet eller uvildighed er essentiel for etikken.
2. Fornuft er universelt eller objektivi-
tets gyldig. Hvis det f.eks. følger af præ-
misserne "alle mennesker er dødelige" og "Sokrates er et menneske", at So-
krates er dødelig, så må denne slutning gælde universelt. Den kan ikke være
10 gyldig for mig og ugyldig for dig. Dette gælder universelt om fornuften, hvad
enten den er teoretisk eller praktisk.

Derfor:

3. Kun en dom, der tilfredsstiller (1), opfattet som en nødvendig betingelse
for en etisk dom, kan være en objektiv rationel dom i overensstemmelse med
15 (2). For jeg kan ikke forvente, at andre rationelle agenter vil acceptere en dom
som gyldig, hvis jeg ikke selv ville acceptere den i deres sted; og hvis to ratio-
nelle agenter ikke kan acceptere hinandens domme, kan disse af den grund,
der gives i (2), ikke være rationelle domme. At sige, at jeg ville acceptere min
dom, selv hvis jeg var i en andens situation og den anden i min situation, er
20 imidlertid simpelthen at sige, at jeg kan foreskrive min dom fra et universelt
perspektiv. Både etikken og fornuften kræver, at vi hæver os over vores egen
særlige standpunkt og indtager et perspektiv, hvorfra vores egen personlige
identitet – den rolle, vi tilfældigvis spiller – er uden betydning. Således kræ-
ver fornuften, at vi handler i overensstemmelse med universelle domme, og
25 i samme udstrækning, at vi handler etisk.

Er dette argument gyldigt? Jeg har allerede påpeget, at jeg accepterer den første
præmis, at etik indebærer universaliserbarhed. Den anden præmis fore-
kommer også at være ubestridelig. Fornuften må være universel. Følger kon-
30 klusionen så? Her er fejlen i argumentet. Konklusionen synes at følge direkte
af præmisserne; men dette træk medfører en gliden fra den begrænsede for-
stand, hvori det er sandt, at en rationel dom må være universelt gyldig, til den
stærkere forstand af "universel gyldighed", der svarer til universaliserbarhed.

Forskellen på disse to betydninger kan indses ved at tænke på et ikke-uni-

35 versaliserbart imperativ som det absolut egoistiske "lad enhver gøre, hvad der er i *min* interesse." Dette er forskelligt fra det universelt egoistiske imperativ – "lad enhver gøre, hvad der er i *hendes* eller *hans* interesse" – fordi det indeholder en uundgåelig reference til en bestemt person. Derfor kan det ikke
40 være et etisk imperativ. Mangler det også den universalitet, der kræves for at det kan være et rationelt handlingsgrundlag? Aldeles ikke. Enhver rationel agent kunne acceptere, at andre rationelle agents rent egoistiske handlinger kan retfærdiggøres rationelt. Enhver kan rationelt anlægge en absolut egoisme. (...)

Min tanke er, at vores etikopfattelse er blevet vildledende i samme grad,
45 som moralsk værdi kun kan tilskrives handlinger, der udføres for at gøre det rigtige, uden yderligere motiver. Det er forståeligt, og fra samfundets synspunkt måske endda ønskeligt, at dette er den fremherskende holdning; ikke desto mindre bliver de, der accepterer denne opfattelse af etikken og derfor gør det rigtige, fordi det er rigtigt, ofre for en slags bondefangerkneb – selv
50 om det selvfølgelig ikke er bevidst udført.

At denne opfattelse af etikken ikke kan begrundes, er allerede blevet påpeget af, at det tidligere i dette kapitel diskuterede argument for en rationel retfærdiggørelse af etikken slår fejl. I den vestlige filosofis historie har ingen så kraftigt som Kant fremhævet, at vores almindelige moralske samvittighed
55 kun finder moralsk værdi, når pligten gøres for pligtens egen skyld. Alligevel indså Kant selv, at uden en rationel retfærdiggørelse ville denne almindelige opfattelse af etikken blot være "hjernesvind". Og det er netop tilfældet. Hvis vi – som vi har gjort det i generelle vendinger – afviser den kantianske retfærdiggørelse af etikens rationalitet, men prøver at opretholde den kantianske opfattelse af etik, lader vi etikken hænge frit svævende i luften. Den bliver et lukket system, et system, der ikke kan drages i tvivl, fordi dets første præmis – at kun handlinger, der begås, fordi de er rigtige, har moralsk værdi – udelukker den eneste tilbageværende mulige retfærdiggørelse af netop denne præmis. Ifølge denne opfattelse er moraliteten ikke et mere rationelt mål
60 end en hvilken som helst anden påstået selvbegrundende praksis, såsom etikette eller den type religiøs tro, der kun kommer til dem, der først har skaffet al skepsis af vejen.

Taget som en opfattelse af etikken som helhed betragtet, må vi forkaste det kantianske etikbegreb. (...)

70 Jeg vil foreslå, at etikens universelle aspekt giver en overbevisende, om end ikke afgørende, grund til at indtage en stort set utilitaristisk position.

Mit motiv til at foreslå dette er som følger. Ved at acceptere, at etiske domme må fældes fra et universelt perspektiv, accepterer jeg, at mine egne interesser ikke kan tælle mere end alle andres interesser, blot fordi de er mine interesser. Når jeg tænker etisk, må således mit meget naturlige anliggende, at
75 mine egne interesser bliver plejet, udvides til også at gælde andres interesser.

Forestil Dem nu, at jeg prøver at vælge mellem to forskellige handlingsforløb – måske om jeg selv skal spise alle de frugter, jeg har indsamlet, eller om jeg skal dele dem med andre. Forestil Dem desuden, at jeg træffer afgørelsen i et
80 fuldstændigt etisk vakuum, at jeg ikke kender noget til nogen form for etisk overvejelse – vi kunne sige, at jeg er på et før-etisk tankeniveau. Hvordan ville jeg beslutte mig? Noget, der stadig ville være relevant, ville være, hvordan de mulige handlingsforløb ville påvirke mine interesser. Hvis vi definerer "interesser" bredt nok, sådan at vi regner alt, hvad folk ønsker sig, som i deres
85 interesse (medmindre det kolliderer med andre ønsker), så ville det faktisk se ud til, at på dette før-etiske trin er det *kun* ens egne interesser, der kan være relevante for afgørelsen.

Antag, at jeg så begynder at tænke etisk, i den udstrækning at jeg anerkender, at mine interesser ikke tæller for mere end andres, blot fordi de er mine.
90 I stedet for mine egne interesser skal jeg nu regne med interesserne hos alle de personer, der påvirkes af min beslutning. Dette kræver, at jeg skal afveje alle disse interesser og vælge det handlingsforløb, der mest sandsynligt maksimerer de påvirkedes interesser. Således må jeg, i det mindste på et vist niveau i min moralske tænkning, vælge det handlingsforløb, der alt i alt har de
95 bedste konsekvenser for alle involverede. (...)

Den tænke måde, jeg her har skitseret, er en form for utilitarisme. Den adskiller sig fra klassisk utilitarisme derved, at "bedste konsekvenser" forstås som betydende det, der alt i alt fremmer de påvirkedes interesser, i stedet for blot
100 det, der øger lykken og formindsker smerten. (Imidlertid er det blevet foreslået, at klassiske utilitarister som Bentham og John Stuart Mill brugte ordene "lykke" og "smerte" i en bred forstand, som tillod dem at inkludere opnåelsen af det man ønskede som "behag", og det modsatte som "smerte". Hvis denne tolkning er rigtig, forsvinder forskellen på klassisk utilitarisme og utilitarisme baseret på interesser).

*Fra Peter Singer:
"Praktisk etik"*

*(Hans Reitzels Forlag 1993,
oversat fra den engelske 2. udgave også fra 1993)*

T. 4.

Jeremy Bentham: Af "En indføring i principperne for moral og lovgivning", 1789

Filosoffen Bentham opstiller her en metode til beregning af, hvorvidt en handling er god eller dårlig.

Naturen har placeret menneskeheden under ledelse af to suveræne herrer, *lyst* og *smerte*. Det er alene op til dem at udpege, hvad vi bør gøre, og bestemme, hvad vi vil komme til at gøre. Til deres trone er på den ene side fæstnet målestokken for det rigtige og det forkerte og på den anden side årsagernes og virkningernes kæde. De regerer over os i alt, hvad vi gør, i alt hvad vi siger, i alt hvad vi tænker: enhver bestræbelse, som vi gør på at løsrive os fra denne underkastelse, vil alene tjene til at illustrere og bekræfte den. Et menneske kan i ord foregive at afsværge deres herredømme, men i virkeligheden vil man hele tiden være behersket af det. *Nytteprincippet* anerkender dette herredømme og betragter det som fundamentet for det system, hvis hensigt er at rejse lyksalighedens bygning med fornuftens og lovgivningens hænder. Systemer, som prøver på at betvivle det, sætter tom tale i stedet for meningsfuld, tilfældighed i stedet for fornuft, mørke i stedet for lys.

Men vi har fremsat nok metaforer og deklamationer; det er ikke ved hjælp af sådanne midler, at den moralske videnskab skal forbedres.

Da nytteprincippet er grundlaget for dette arbejde, vil det være passende til en begyndelse at give en utvetydig og fastlagt redegørelse for, hvad der menes med det. Ved nytteprincippet forstås det princip, som billiger eller misbilliger en hvilken som helst handling i overensstemmelse med den tendens, som den synes at have til at forøge eller formindske den parts lykke, hvis interesse er involveret; eller, hvad der er den samme sag sagt med andre ord, at fremme eller hæmme denne lykke. Jeg taler om en hvilken som helst handling; og derfor ikke kun om enhver handling, som udføres af en privatperson, men også om enhver regeringsforanstaltning.

Ved nytte forstås den egenskab, i kraft af hvilken en genstand har tendens til at frembringe gavn, fordel, lyst, godt eller lykke (alt dette betyder i dette tilfælde det samme) eller (hvad der igen betyder det samme) at forebygge indtræden af fortræd, smerte, ondt eller ulykke for den part, hvis interesse er involveret; hvis det er samfundet i almindelighed, så samfundets lykke; hvis det er et enkelt individ, så dette individs lykke.

Samfundets interesse er et af de mest almindelige udtryk, der kan optræde i moralens fraseologi; intet under at dets mening ofte går tabt. Når det har en betydning, er det denne. Samfundet er et fiktivt *legeme*, sammensat af individuelle personer, som så at sige betragtes som konstituerende dets *medlemmer*. Hvad er da samfundets interesse? – summen af de forskellige medlemmers interesser, som udgør det.

Det er frugtesløst at tale om samfundets interesse uden at forstå, hvad der er individets interesse. En ting siges at fremme interessen eller at være i et individs interesse, når det har tendens til at tilføje noget til dets totale sum af nydelse; eller, hvad der beløber sig til det samme, at mindske dets totale sum af smerte.

En handling kan da siges at være i overensstemmelse med nytteprincippet eller for kortheds skyld med nytten (i betydningen samfundets nytte som helhed), når den tendens, den har til at øge samfundets lykke, er større end enhver anden tendens, den har til at mindske den. (...)

For at få en eksakt opgørelse af den generelle tendens af enhver handling, som et samfunds interesser er influeret af, gå da frem på følgende måde. Begynd med en af de personer, hvis interesser synes mest umiddelbart at være involveret, og opgør:

1. Værdien af enhver skelnelig *lyst* som synes at være frembragt af den i første omgang.

2. Værdien af enhver *smerte* som synes at være frembragt af den i første omgang.

3. Værdien af enhver *lyst* som synes at være frembragt af den efter den første. Dette udgør *frugtbarheden* af den første *lyst* og *urenheden* af den første *smerte*.

4. Værdien af enhver *smerte* som synes at være frembragt af den efter den første. Dette udgør *frugtbarheden* af den første *smerte* og *urenheden* af den første *lyst*.

5. *Addér* alle værdierne af al den indgående *lyst* på den ene side og al *smerte* på den anden. Hvis saldoen falder ud til fordel for lystens side, vil dette angive handlingens *gode* tendens betragtet som helhed med hensyn til denne *individuelle* persons interesser. Hvis saldoen falder ud til fordel for smertens side, angives derved dens *dårlige* tendens taget som helhed.

6. Tag så hensyn til det *antal* personer, hvis interesse synes at indgå, og gentag den ovenfor nævnte proces med hensyn til hver af dem. *Addér* tallene, der udtrykker graderne af *god* tendens, som handlingen har med hensyn til hver enkelt individ, hvor tendensen i det hele er *god*. Gør dette igen med hensyn til de individer, hvor tendensen er *dårlig* betragtet som helhed. Opgør den samlede *saldo*, som – hvis den falder ud til fordel for lystens side – vil angive handlingens generelle *gode tendens* med hensyn til det totale antal eller samfund af individer, der berøres; hvis den falder ud til fordel for smertens side, vil den angive den generelle *dårlige tendens* med hensyn til det samme samfund.

Det forventes ikke, at denne proces skal følges strengt forud for enhver moraldom eller enhver retslig eller juridisk handling. Den bør dog altid haves for øje.

*Fra Sven Erik Nordenbo: "Moral og Samfund",
Folkeuniversitet, 1978*

T. 27.

Ulla Poulsen: "Sagt om kloning"

Journalisten Ulla Poulsen har lavet en citatmosaik med en række pro- og kontra-argumenter for kloning. Udtalelserne stammer fra en høring om kloning i 1998.

Knap et år efter, at det klonede skotske får Dolly gav anledning til en intens debat om kloning af dyr, har en amerikansk forsker vakt opsigt med sin meddelelse om, at han er parat til at forsøge at klonе et menneske. Meddelelsen har fået debatten om kloningens mulige farer og fordele til at blusse op med fornyet kraft igen.

I Danmark har det i praksis længe været forbudt at klonе mennesker, og Folketinget fulgte sidste år op med et forbud mod at klonе dyr, blandt andet på baggrund af en høring om kloning af dyr, som Teknologirådet havde arrangeret på Christiansborg den 9. april. En lang række eksperter kom dengang med deres bud på, hvordan samfundet og politikerne burde forholde sig til teknikken. Deres udtalelser er ikke blevet mindre aktuelle i mellemtiden, som følgende uddrag af deres indlæg vil vise.

Lars Bolund, professor ved Institut for Human Genetik, Aarhus Universitet:

"I den forbindelse vil jeg også fremhæve, at manipulation af "naturen" er en måde at opnå ny viden på (et grundlæggende menneskeligt behov) og at opnå visse praktiske fordele for os mennesker, men denne manipulation eller beherskelse af naturen har – for mig at se – ingen positiv værdi i sig selv. Tværtimod har den umanipulerede natur en "herlighedsværdi", som også er af betydning for menneskets psykiske sundhed.

Dette er endnu et argument for, at vi skal tænke os godt om, før vi bruger ny viden til at manipulere med naturen eller os selv. For mig er det indlysende, at den usleste ulv har en betydeligt større herlighedsværdi end den mest prisbelønnede mops."

Peter Kemp, dr.theol. & phil, forskningsleder af Center for Etik og Ret:

"Den glidebane, som kloning af dyr betyder med henblik på kloning af mennesker, ligger derfor ikke kun i det rent tekniske, at det bliver svært at hindre, at kloningsteknikken overføres fra dyr til mennesker. Glidebanen ligger også i selve holdningen til naturen: Hvis dyrene blot er redskaber for vores formål, kan nogle mennesker også let blive opfattet som rene midler for de mål, vi sætter os."

Jesper Hoffmeyer, cand.scient., lektor ved Københavns Universitet:

"Naivt kunne man ønske sig, at mennesket ikke havde spist af kundskabens træ, åbnet for Pandoras æske, lært sig at lave atombomber osv. Men naive kan vi ikke tillade os at være. At forbyde opfindsomhed og nysgerrighed er at forbyde menneskelighed.

(...) Viden om, hvordan man kloner pattedyr er nu tilstede. Og vi må tro, at viden om, hvordan man kloner mennesker, også snart vil være til rådighed. En sådan viden kan ikke brændes, spærres inde, holdes uden for grænserne, eller overses. Den må tages til efterretning."

Elisabeth Bock, professor i cellebiologi, Københavns Universitet:

"Hvad man end gør i Danmark, bør man gøre sig klart, at kloning af dyr og mennesker vil finde sted i de kommende år, nu hvor teknologien gør det muligt. Der er næppe tvivle om, at offentligheden snart vil blive konfronteret med forældre, der har mistet et elsket barn og som nu ønsker tilladelse til kloning, og der vil med sikkerhed være indflydelsesrige personer, hvis højeste ønske er en kopi af dem selv. Ligeledes vil der være et pres for at udvikle individer med ønskværdige egenskaber. Det vil formentlig dreje sig om genier, sportshelte, gode borgere eller effektive soldater."

Karen Schousboe, etnolog, medlem af Det Ethiske Råd:

"Vi har selvfølgelig ikke lov til at gøre det andet menneske til objekt for vores totale skalten og valten. Det ville netop være tilfældet, dersom vi klonede os selv for at oprette et reservedelslager, genskabe et barn, vi har mistet, eller mere systematisk skabe "elitemennesker". Således som Hitler formentlig ville have forsøgt på, dersom teknikken havde stået til hans rådighed."

Claus Heinberg, geolog, lic.scient., Landsforeningen Økologisk Jordbrug:

"Bioteknologi og kloning er en grov og primitiv måde at anskue og behandle naturen og dens processer på. Enshed, forudsigelighed og generalisering er de bærende elementer. Strategien må helt generelt forkastes til fordel for en indsats, som har mangfoldigheden og det specifikke som sit arbejdsfelt."

Peter Holm, dyrlæge, lic.med.vet., Danmarks Jordbrugsforskning:

"Personligt ser jeg imidlertid ingen positive eller nødvendige anvendelser af kloning på mennesker, og jeg er meget tilfreds med det nuværende forbud mod menneskekloning. Udsigten til at vide, hvordan det måske kan gøres via erfaringer fra husdyrkloning skræmmer heller ikke. Alle (de nævnte) forplantningsteknikker har kunnet og kan stadig misbruges i racehygiejnens navn, nogle af dem endda uden de store økonomiske omkostninger, men det er ikke sket. Veltrænede elitesoldater frembringes bedre og billigere gennem hjernevask og hård træning end via kloning."

75 Peter Højlund, advokat (Højesteret), lektor ved Københavns Universitet, seniorforsker ved Center for Etik og Ret:

"Det er politikernes ansvar, at ukontrolleret teknisk udvikling ikke driver velfærdssamfundet ud i ekstremer ved at skabe et kunstigt, teknologisk livsmiljø, som befolkningen i bred almindelighed tager afstand fra. I de tekniske systemer mister man opfattelserne af godt og ondt, fordi teknikkens værdisystem er at flytte grænser for teknologisk formåen.

Kloningsteknologien er imidlertid ikke blot en neutral teknik, der kan styres gennem det videnskabelige samfunds egne bevidste valg. Der er tale om en magt fuld kunnen, som der knytter sig betydelige økonomiske og forskningsmæssige interesser til. Teknikken giver magt og dermed muligheden for at gøre ondt. Derfor påhviler det politikerne at sætte de nødvendige grænser for denne teknologi".

Niels Christensen, formand for Landsforeningen til bekæmpelse af Alfa-1-antitrypsin mangel i Danmark:

"Konklusionen på kloningsdebatten er derfor, at vi må glæde os over forskningsresultaterne og opmuntre til fortsat forskning. Vi må håbe, at det transgene får Tracy kan klones med Dolly-metoden og dermed bringe os helbredende og lindrende medicin samt nye og bedre behandlingsmetoder. Vi må nøje analysere evt. uheldige virkninger af kloningsteknikken og regulere, hvor det skønnes nødvendigt.

Således er kloning af mennesker forbudt i Danmark. Men nogle forskere forestiller sig allerede, at man ved hjælp af kloningsteknikken kan reparere enkelte ødelagte celler i menneskets organer, f.eks. lever- eller lungeceller. Og det vil være en stor fordel for patienten i stedet for voldsomme kirurgiske indgreb eller medicinsk behandling med svære bivirkninger."

Kristeligt Dagblad 10/1-98

T. 28.

Lee M. Silver: "Menneskelige "stiklinger""

Den amerikanske genetiker Lee M. Silver gør ud fra konkrete eksempler rede for de positive medicinske effekter ved kloningsteknikken.

KLONING AF BØRN

Anissa Ayala var andearsstuderende på Walnut High School i en forstad til Los Angeles, Californien, i foråret 1988, da hun fik konstateret leukæmi, en langsomt fremadskridende, men i sidste ende dødelig kræft i blodets stamceller. Denne kræftsygdom kan kun kureres gennem en to-trins-proces. Det første trin kræver en behandling med meget giftige kemikalier, der ødelægger alle blodstamceller i kroppen, inklusive de syge. Desværre er blodstamceller nødvendige for at forny de forskellige blodlegemer, efterhånden som der hver dag dør gamle celler. I manglen på stamceller ville en person langsomt løbe tør for de differentierede celler, vedkommende skulle bruge til at transportere ilt fra lungerne til de forskellige organer, og selv om kræften ville være væk, ville han eller hun dø i løbet af nogle få dage.

Den anden del af behandlingen er derfor af afgørende vigtighed. Den består i en udskiftning af de eliminerede stamceller med nye fra en donor. Eftersom blodstamcellerne befinder sig i knoglemarven, gennemføres anden del af behandlingen ved hjælp af en knoglemarvstransplantation. Men transplantatet kan kun komme fra en donor, der har en god vævsforenelighed med den person, der skal modtage det, og chancen for god forenelighed mellem ubeslægtede personer er kun 1 ud af 20.000.

Anissa Ayalas forældre, Mary og Abe, var desperate efter at redde hendes liv, og med hjælp fra deres familie og lokalsamfund ledte de efter en donor. Ingen af medlemmerne af deres store familie var forenelige, og en landsdækkende eftersøgning, der løb over to år, endte også uden resultat. Tiden var ved at løbe ud.

På dette tidspunkt traf Ayala-parret en drastisk beslutning, Mary ville forsøge at få endnu et barn, som kunne give Anissa den nødvendige knoglemarv. Chancerne var ikke store for dem. Abe var 45 år gammel og var blevet steriliseret for længe siden. Mary var 42, en alder, hvor de fleste kvinder bliver bedstemødre, ikke mødre. Selv hvis de kunne undfangе og føde et barn, var der kun 25 % chance for, at barnet ville være foreneligt med Anissa. Og selv hvis barnet var en god donor, ville Anissa stadig kun have 70 % chance for at overleve efter transplantationen.

Abe og Mary var rede til at tage chancen. Abe fik sin sterilisering annulleret, og Mary var også i stand til at blive gravid og forblive det i ni måneder. En undersøgelse viste, at fosteret faktisk var foreneligt med Anissa. Den 2.

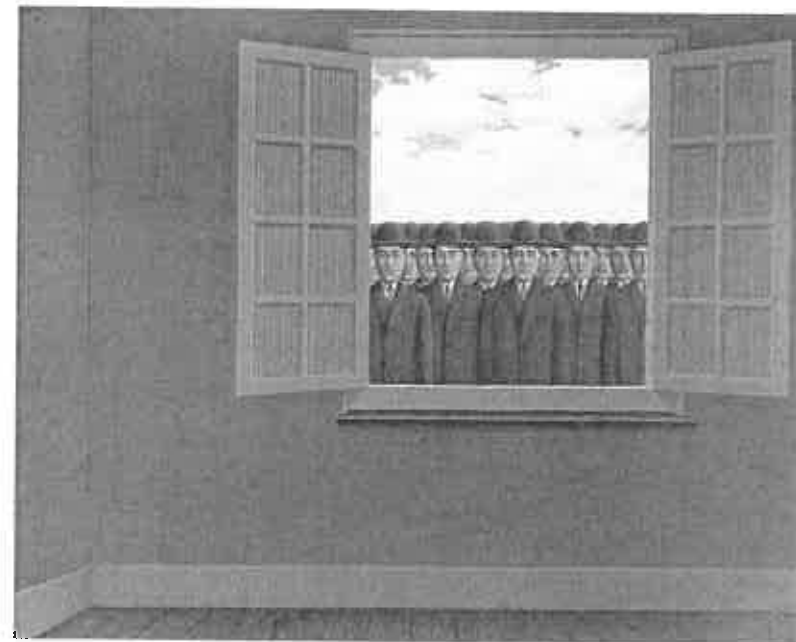
35 april 1990 fødte Mary Ayala Marissa Eve. Fjorten måneder senere blev knoglemarvstransplantation fra Marissa til Anissa udført.

Den 9. juni 1996 blev Anissa, sund og fri for kræft, og hendes søster Marissa sammen med deres forældre interviewet af TV-stationen CNN, da de skulle fejre den femårs-milepæl, hvor en kræftpatient regnes for at have be-
40 sejret sin sygdom. Den seks år gamle Marissa strålede, da hun fortalte interviewereren. "Jeg reddede hendes (Anissas) liv." Efter showet gav Abe og Mary deres højtskede døtre store knus.

Lad os nu overveje, hvad Mary og Abe kunne have gjort, hvis kloning havde været tilgængelig for dem, første gang de hørte om Anissas sygdom. Ved
45 at starte med en hudcelle fra Anissas krop, kunne de have konstrueret et nyt embryo med det samme genetiske materiale. Og i stedet for at kæmpe mod usikkerheden, ville de fra starten have vidst, at deres nye barn ikke alene ville være en god donor, men en *perfekt* match for deeres ældste datter (hvilket *kun* er muligt med enæggede tvillinger). Bortset fra en enkelt detalje ville
50 slutresultatet ikke afvige på nogen måde fra, hvad der faktisk skete. Der ville stadig være blevet født et barn ved navn Marissa, og hun ville stadig have kureret sin storesøster. Den eneste forskel ville selvfølgelig være, at i stedet for at have genetisk materiale, der var 99,95 % det samme som hendes ældre søster, ligesom andre søskendepar, der ikke er tvillinger, ville Marissas genetiske
55 materiale være 100 % det samme som Anissas. Ville det gøre nogen forskel for, hvor meget Marissas forældre elskede hende? Ville hun være mindre stolt af at have reddet sin søsters liv?

Det er interessant at se på, hvordan visse prominente bioetikere reagerede, da Ayala-historien blev offentliggjort seks år tidligere, på et tidspunkt hvor
60 Marissa stadig kun var et foster i sin moders krop. Den almindeligste reaktion var dyb krænkelser. "Det er etisk fuldstændigt forkert at få et barn som donor, bare fordi det (barnet) skal gøre noget for en anden," sagde Arthur Caplan. "I behandler et menneske som en ting, og det mindsker værdien af barnet selv," sagde Reinhard Preister. "Børn er ikke medicin for andre men-
65 nesker," sagde George Annas. "Hvad de gør er etisk meget bekymrende," sagde Alexander Capron. Da han blev bedt om at svare direkte på et eksempel, hvor et ældre barn kun kunne blive reddet ved brug af kloning, svarede Richard McCormick, en jesuitpræst og professor i kristen etik ved Notre Dame
70 Universitet, at "jeg kan ikke komme i tanke om én eneste moralsk acceptabel grund til at klonе et menneske."

Hvad fader McCormick især vil have os til at tro på er, at den etisk korrekte ting at gøre i en så smertefuld situation er at lade et ældre barn *dø* og ikke få et andet. Han ville sige, at det er bedre ikke at have nogen børn at elske frem for at have to.



René Magritte: *Vinhøstmåned*, 1959

75 Både bioetikere og de andre, som fordømte Ayala-familien, følte, at de fik et barn af den *forkerte årsag*. Men se hvad Michael Specter fra *Washington Post* skrev som svar på dette:

*Er der nogen derude, der kan give en dækkende definition på, hvad der er en rigtig årsag til at få en baby? Er det bedre at få et barn, fordi ens venner skal have et, eller fordi ens ægteskab ser ud til at mangle noget, end at få barnet for at red-
80 de et liv? Hvad med alle de forældre som får barn nummer to udelukkende fordi, de ikke vil have et "enebarn"? Er det bedre at få et barn for at give ens første barn en legekammerat end for at redde ens første barns liv?*

Selv i slutningen af det tyvende århundrede er der millioner af mennesker,
85 som får børn uden overhovedet at tænke over det. Disse børn er det uventede biprodukt af en instinktiv trang til at mindske seksuelle spændinger gennem samleje. Det er det hele. Er dette biologiske instinkt også uetisk, selv inden for et stabilt ægteskabs rammer? (...)

Hvad med et andet par, hvis situation ikke er lige så ekstrem, som bliver
90 sterile efter at have fået et sundt barn, og som derefter vil have et andet ved at klonе det første? Det andet barn vil naturligvis blive en sent født identisk eller enægget tvilling. Ville dette være uacceptabelt, fordi den ældste tvilling ikke er i en position til at give sit tilsagn til at blive klonet? Det synes jeg ikke. Hvorfor er det nødvendigt at spørge det ældre barn, når forældrene simpelt-

95 hen skaber et nyt af deres *egne* børn med gener, der oprindeligt kom fra dem selv? Naturligt fødte enæggede tvillinger, trillinger og firlinger giver selvfølgelig heller ikke tilladelse til hinandens fødsel.

Men så er der det nye barns følelser at tænke på. Hvordan vil hun have det, når hun vokser op og finder ud af, at hun har samme genetiske materiale som sin søster? Vil hun have det så dårligt, at det ville være bedre for hende, hvis hun slet ikke var blevet født? Jeg tvivler. Børn, der bliver født ved hjælp af standard IVF-teknikker*, ser ikke ud til at blive psykisk skadede, når de finder ud af, at de blev undfanget i en laboratorieskål, og hvis kloning bliver en del af den accepterede praksis i fremtidens reproduktionsgenetiske værktøjskasse, vil det ikke forekomme mærkeligere end IVF gjorde engang.

Måske vil der være et mindre antal tilfælde, hvor en senere født identisk tvilling ikke bliver behandlet med den respekt og værdighed, vedkommende fortjener. Måske vil barnet endda blive misbrugt. Men der er ingen grund til at tro, at det vil finde sted simpelthen fordi, barnet er blevet til ved en kloning. Og hvis det skulle ske, er det misbruget, vi skal fordømme, uanset hvordan barnet er blevet skabt.

Hvis vi accepterer, at sterile forældre, som allerede har et barn, kan bruge kloning, kan vi så også acceptere det, hvis de har to, tre eller fire børn? Og hvad med sterile forældre, som vil have mange kloner, to, tre eller fire, fra det samme ældre barn? Hvad med ikke-sterile forældre, som af en eller anden grund hellere vil have en senere født identisk tvilling end en ikke-tvilling? Hvis du mener, vi bør trække en grænse et eller andet sted, hvor skal den så trækkes, og hvem skal trække den? Og hvis vi trækker en grænse for kloning, hvorfor trækker vi så ikke tilsvarende grænser for det antal børn, forældre kan få på gammeldags maner? Hvorfor tvinger vi ikke kvinder med enæggede tvillinger til at abortere den ene, så det resterende barn ikke bliver udsat for det psykologiske traume, det må være, når vedkommende opdager, at han eller hun ikke er genetisk enestående?

125 KLONING AF VOKSNE

Op til 18 % af alle heteroseksuelle par er infertile fra starten af deres forhold. 100 % af alle homoseksuelle par må også opfattes som infertile i biologisk forstand, idet de ikke kan formere sig naturligt med hinanden. Før kloningen blev en mulighed, tvang uhelbredelig infertilitet parrene til at bruge sædcelle- eller ægdonationer for at kunne få et barn, der var biologisk beslægtet med bare en af forældrene. Indførelsen af fremmede gener i et barn kan imidlertid være en kilde til følelsesmæssig smerte og krænkelser, specielt for den af forældrene, hvis gener ikke er blevet reproduceret.

135 Et par, som er infertilt fra starten af deres forhold, vil naturligvis ikke have nogen børn, de kan klonе. I stedet kunne de klonе en af dem selv for at undgå at få fremmede gener ind i familien.

Specielt lesbiske par ville få en ny måde at dele biologisk forældreskab af et barn. Det ene medlem af parret kunne levere donorcellen, og de kunne begge levere det ubefrugtede æg. Det nyligt dannede embryo kunne der efter indføres i livmoderen på den genetisk ubeslægtede kvinde. Det fødte barn ville være beslægtet gennem generne med den ene mor og gennem fødslen med den anden. På den måde kunne begge kvinder kalde sig biologiske forældre.

145 Kloning kunne også bruges af infertile heteroseksuelle par på nøjagtig samme måde, så længe den kvindelig partner er i stand til at føde et barn. Hvis faderen leverede donorcellen til at klonе fra, ville begge forældre endnu engang med rette kunne kalde sig biologiske forældre.

Ville et fertilt par have nogen grund til at klonе? For langt den største del vil svaret være nej. De vil gøre, hvad de fleste lykkeligt forbundne par altid gerne har villet gøre, og altid gerne vil gøre, nemlig producere et barn, der repræsenterer den ultimative bekræftelse på deres kærlighed til hinanden, et barn, der ikke kun kommer fra den ene eller den anden, men et som blander begge forældres arv sammen. Nogle har foreslået, at kloning kunne give en mulighed for at forhindre overførslen af et dødeligt sygdoms-gen fra en af forældrene til afkommet. Men dette mål kan nemmere nås ved at udvælge embryoer, dannet fra begge forældres køn-celler, som ikke bærer sygdomsmutationen.

Hvad er mulighederne for enkelte individer, der gerne vil være enlige forældre? Specielt kvinder har nu alle muligheder for at ordne tingene selv. De kan kombinere en af deres hudceller med et af deres ubefrugtede æg, sætte det tilbage i livmoderen og lade det udvikle sig til deres eget klonede barn. Mænd vil naturligvis kun kunne klonе sig selv ved hjælp af en rugemor.

Hvor mange mennesker ville reelt have lyst til at klonе sig selv? Hvis man skal tro de opinionsundersøgelser, der er lavet i USA, drejer det sig om 6-7 % af den voksne befolkning. Det er 60 ud af hver tusind mennesker. Det antal er så højt, at man kan få en mistanke om, at mange af dem, der sagde ja til at klonе sig selv, ikke tog spørgsmålet alvorligt. Af dem, der var seriøse, ville mange formentlig skifte mening, hvis de virkelig fik chancen. Under alle omstændigheder skal der nu nok være en del folk tilbage, som vil være villige og rede til at blive klonet, hvis de får chancen.

Fra: Lee M. Silver: "Fagre nye Børn" (Vinten, 1997, oversat fra den engelske udgave også fra 1997)

Note

*IVF = reagensglasbefrugtning

T. 29.

Leder: "Menneskekopier"

Lederskribenten gør ud fra en kristen guds- og menneskeopfattelse op med kloningsteknikken – og angriber i samme åndedrag biskop Jan Lindhardt for ikke at tage afstand fra teknikken.

Det har vakt berettiget opsigt, at en amerikansk læge og frugtbarhedsforsker nu planlægger at skabe verdens første menneskekopier ved kloning. Disse parallel-mennesker vil forskeren frembringe, fordi de er eneste måde at hjælpe særligt ufrugtbare barnløse par på. Forskeren, der betegner sig som kristen, mener, at kloning er menneskeheds ønske om at blive eet med Gud. Gud skabte mennesket i sit billede, sagde han forleden til amerikansk presse, fordi Gud derved havde til hensigt at gøre mennesket til eet med Gud. Ved kloning opnår mennesket en slags udødelighed, idet det kan reproduceres et uendeligt antal gange. Det er første skridt på vej mod at blive eet med Gud.

USA overvejer at forbyde kloning, men forskeren siger, at han i så fald blot vil klonе i et land, hvor det er lovligt.

Mens internationale lægeeksperter betvivler den ekstreme amerikanske forskers evne til at frembringe en levedygtig klon på nuværende tidspunkt, er der ingen tvivl om, at muligheden for at gøre det øges med tiden. Skotske forskere fremviste sidste år et får frembragt ved kloning.

Roskildes biskop, Jan Lindhardt, forsvarede i aftes i en tv-nyhedsudsendelse den amerikanske forsker med den bizarre argumentation, at det er bedre at være en god kopi end en dårlig original, og at han ikke ser særlige etiske problemer forbundet med kloning. Blot dette at der ligger et moment af selvglæde i, at man vil kopiere sig selv.

Hvordan det harmonerer med kristendommens (samt jødedommens og islams) skabelsesforståelse af mennesket som enestående og unikt henstår i mørke. Ingen menneskers arvmasse er til dato ens. Alle mennesker er forskellige.

Det er den guddommelighed, den amerikanske forsker vil bryde. Han vil selv skabe kopier af mennesker, og når man selv skaber, holder man op med at være skabning. At klonе er at gå Skaberen i bedene. Hans tro på, at mennesket er Gud lig, fordi det er skabt i hans billede, viser, at han har vendt tingene på hovedet.

Ingen er i stand til at overskue de psykologiske problemer, mennesker vil få, hvis de "fremavles" som totale kopier af andre. De etiske og teologiske problemstillinger, der følger med, er endnu mere omfattende.

Det Etiske Råd siger klart nej til kloning, og Danmark forbød sidste år forsøg med klonede celler. De første af i alt 40 lande i Europarådet vil på

mandag underskrive et fælles forbud mod kloning. Det er så håbet, at Europa har vist vejen, og USA og andre lande frivilligt vil følge efter.

Spørgsmålet er, om det er tilstrækkeligt. FN burde bemyndiges til at gribe ind. Kloning af mennesker er et globalt anliggende, og det bør forbydes.

Kristeligt Dagblad 9. november 1998

T. 30.

Jan Lindhardt: "Den originale kopi"

Jan Lindhardt forsvare her sit opgør med et af de ofte brugte argumenter mod kloning, nemlig menneskets originalitet.

Når vi betragter os selv som selvbærende individer, som er udgangspunktet for hele vor etiske tænkning, så kan det være svært at komme ret langt. På en ejendommelig måde kom dette klart frem i foråret 1998, hvor jeg noget hovedkulds blev involveret i en debat om kloning. En amerikansk læge vil-
5 le hjælpe barnløse par med at få børn i form af en kloning af en af forældrene. Jeg havde naturligvis ingen forstand på de medicinske aspekter af sagen, men undrede mig i et tv-indslag over, at det var så vigtigt for os at være enestående, så at vi med hænder og fødder protesterede imod at få kopier lavet af os selv eller andre. Debatten blev et interessant prisme på moderniteten.
10

Jeg kom for skade i TV-2 at ytre, at verden måske ikke faldt sammen af den grund, og at det måske **endda var bedre med gode kopier end dårlige originaler**. Det skulle jeg måske ikke have gjort, for jeg blev ringet op af vrede mennesker, og en række pæne mennesker tog afstand fra mig i medierne. En-
15 ten var jeg ikke rigtig klog, eller også var jeg blot en spasmager.

Reaktionen på denne **uskyldige og temmelig harmløse bemærkning var ikke særligt harmløs**. Én ting var, at man i **lederartikler kunne læse, at dette synspunkt førte direkte til Pol Pots folkemord eller nazismens dødslejr**, en i sig selv temmelig overraskende oplysning. Harmen blev øjensynlig fremkaldt af, at man havde antastet, at mennesket er et enestående væsen, og at ville lave kopier er at angribe selve menneskets væsen og egenart. Et-
20 hvert menneske er nemlig et unikt, originalt og enestående individ, og en kloning heraf ville ramme selve nerven i det at være menneske og menneskelig. Og naturligvis også være vold på naturen og Guds skaberværk og
25 mange andre vigtige ting.

Men det afgørende var originaliteten. At være menneske er at have copy-right. Et fordoblet menneske er ikke et menneske. Det er i virkeligheden et ret uhyggeligt synspunkt. **For det første er det jo en grov diskriminering af énæggede tvillinger. Men for det andet siger man hermed, at det at være uens-**
30 **med alle andre er vigtigere end alt andet.**

Det er vigtigere at være **selvstændig** end at være **hæderlig**.

Det er bedre at være **original** end at være **hjælpssom**.

Det er bedre at være **enestående** end at være **god**.

Kort sagt, det at være **noget for sig selv overgår alt andet**.

35 Det var faktisk det, mange forskellige hæderlige mennesker med "sund fornuft" kom for skade at sige. Individet frem for alt. I hvert fald frem for fæl-

lesskabet. Sund fornuft er åbenbart ikke, hvad det har været. Denne **absurde tankegang** er ikke så gammel, men den er alligevel så udbredt, at vi automatisk tænker sådan, når vi ikke tænker os om. Det er oplysningstidens dyrkelse af individet, som vi bevidstløst har overtaget. Hele det 19. århundrede er en udbygning og forfining af denne tankegang.

Man kan blot se på ordet "original". Det kommer af det latinske *origo*, oprindelse med tilhørende adjektiv og adverbium, *originalis* og *originaliter*. Når man før oplysningstiden brugte disse ord, så henviste man til en persons, et
45 fænomens eller et begrebs oprindelse. Men omkring år 1800 begynder man at bruge ordet anderledes, nemlig i betydningen: det, som ingen oprindelse har. Det, som er unikt. Og det er den betydning, vi i dag som regel bruger det i. Hvis man siger om en maler, at han er original, så betyder det, at han ikke har nogen forgængere. En original forfatter skylder ikke andre noget.
50 Han har det hele fra sig selv. I virkeligheden – sprogforskere kan sikkert forklare det – skifter ordet betydning med 180 grader. At være original er ikke at skyldte forældre, venner, forgængere etc. noget, for man har det hele, eller i hvert fald det egentlige, fra sig selv. Jeg er selv stødt på det i historisk forskning: jo mere man siger om en person, at han er original jo mindre betyder
55 alt det, man ved om tiden, forudsætninger etc. Den originale person går jo ud over alle disse forhold.

I romantikken dyrkede man geniet, som det der overskred alle menneskelige mål og derfor i grunden var uforklarligt. **I vore dage er genitanken blevet demokratiseret og trivialiseret, og vi er alle enere og enestående. Vi er alle**
60 **blevet discount-genier. Hvilket som regel er latterligt.** Når jeg møder folk, der f.eks. hævder, at de har deres helt personlige og originale religion, så er jeg sjældent i tvivl om, at den ligner i tusindvis af andre menneskers helt personlige og originale religion. Hvorfor denne gøren sig til af egne fjer, når de dog alle er lante?

65 Men hertil kommer en anden og i virkeligheden langt alvorligere ting. Man fokuserer ved al denne snak om det enestående, unikke, individuelle etc. På forskelligheden i stedet for at lægge vægten på det fælles. Det fine ved mig, er ikke det jeg deler med andre, men det jeg har for mig selv. Det er ikke min indsats for andre mennesker, men det er min egen selvudfoldelse. Institutioner er hurtige til at følge dette op. Fagforeningen HK annoncerede i store plakater i 1997 på alle vore banegårde, at "Vi synes nu du skal være solidarisk med dig selv". Om ikke andet, så gør det opgaven, at være solidarisk, lidt mere overskuelig. En af vore kendte banker har den enestående enhjørning som varemærke og kalder sig "unibank", hvilket vel skal udlægges, at så-
75 vel banken som dens kunder er enestående. Hvis det gjaldt om at gøre nytte for andre, og hvis min væren var bestemt af mit liv sammen med andre, dvs. min sociale indsats i samfund og privatliv, så var det jo samspillet, overensstemmelsen, evnen til at passe rigtigt ind i situationen, der blev højest prio-

riteret. Men nu er det viljen og dygtigheden til at melde sig ud af det fælles, der er afgørende. Kan vi være tjent med det?

80 Nej, forhåbentligt ikke. Men denne ego- og originaltænkning er åbenbart i løbet af blot 200 år blevet en så selvfølgelig del af vor tænkemåde, at man næsten kunne tro, at det var et kulturel gen i vor arvemasse. I øvrigt smukt udtrykt i de såkaldt primære menneskerettigheder, der jo ikke er etik, som
85 man ofte fejlagtigt tror. Etik har noget at gøre med forholdet mellem mennesker, mens menneskerettighederne næsten alle drejer sig om beskyttelse af den enkelte. Ejendomsret – hvad er det andet end at holde alle andre væk fra min ejendom, så kan jeg være i fred. Religionsfrihed – frihed til at have hvilken som helst religion, uden indblanding af andre. Forsamlingsfrihed, samvittighedsfrihed etc. På samme måde. Det er alle rettigheder, de sætter mig i
90 stand til at blive fri for de andre.

Det vil altså sige, at vi med denne – egentligt lidt komiske og selvovervurderende – originalitetstænkning pålægger os selv at isolere os fra de andre eksistentielt, religiøst og etisk. De andre hører ikke mig til – undtagen, hvis jeg
95 inviterer dem indenfor. Selv har jeg lov til at være mig selv i al min enestående-hed.

Fra Jan Lindhardt: "Ned fra soklen", (Hovedland, 1998)

T. 31.

Lars Reuter: "Tvillinger i tusindvis"

Lars Reuter, der underviser i etik på et amerikansk universitet, forklarer med udgangspunkt i tabutanken (se T. 10 og 11), hvorfor mange umiddelbart tager afstand fra kloning.

Ofte udløser nye tekniske muligheder et bestemt menneskeligt reaktionsmønster i tre trin: Først kommer chok og kategorisk afvisning. Så følger en mindre emotionel fase med analyse og evaluering af den nye praksis. Og endelig kan anden fase resultere i en bredere offentlig accept.

5 Der er dog tilfælde, hvor dette mønster ikke ses og man har afgjort indtryk af, at kloning hører til den gruppe. Kloning er altså åbenbart et ganske ømfindeligt emne, medens tvillingefænomenet ikke er det.

Måske hænger det sammen med at kloning umiddelbart *fornemmes* som en grænseoverskridelse, dvs. at vi bevæger os ind på et for os i grunden om
10 end ikke uvedkommende, så dog spærret område. En fornemmelse af, at menneskeligt liv er noget på forhånd givet, en i sidste ende ubegribelig størrelse, som på en eller anden måde ikke ligger inden for vores rækkevidde.

Det passer naturligvis ikke bogstavelig talt, for der er alt for mange rystende
15 eksempler på, hvad mennesker kan finde på at gøre mod et andet medlem af deres *species**. Men det virker som om der stadig var visse tabuer tilbage. Og når man oplever den intensitet, som er blevet investeret i diskussionen og gennemførelsen af forbuddet mod kloning, kan man få indtryk af, at også kloning opfattes som et tabu. Kloning berører selve den – biologiske – kerne
20 af vores eksistens. Det er dog vigtigt at komme i hu, at denne kloning af *nucleus** allerede finder sted i naturen, på lige fod med den lidt tilfældige blanding af genetiske informationer fra mand og kvinde. Det nye er ikke, at det sker, men at *vi* gør det.

Denne kongstanke står tydeligvis bag Europarådets holdning. I protokol
25 len uddybes der i de forklarende bemærkninger, at menneskets frihed er større, når tilfældigheden råder over dets aktuelle genetiske sammensætning. Det gælder endda, hvis man – rent teoretisk – forestillede sig, at der fandtes situationer, hvor eventuelle kloner ikke ville blive udnyttet.

Kloning truer nemlig i Rådets opfattelse den menneskelige identitet ved,
30 at en anden bevidst determinerer et menneskes genetiske sammensætning. Europarådet afviser dermed, at mennesket skulle overtage naturens rolle på netop det område. Afvisningen virker også velbegrundet i lyset af, at den tilfældige blanding af de forskellige menneskepars gener skaber større mangfoldighed og konstant fornyelse. Indavl viser jo tydeligt konsekvenserne af
35 manglen på variation.

Men det er ikke den centrale pointe i dette argument. Spørgsmålet er nemlig, om vi kan leve op til ansvaret. Vi har demonstreret, at vi kan eksperimentere med og gøre brug af gener, men endnu ikke, om vi faktisk er modne til at bære det tunge ansvar, der følger af at bestemme menneskegeners sammensætning og fordeling nu og for slægters gang. Den menneskeligt set vanskelige opgave består i at balancere vores kunnen med de skader, vi forårsager.

Opgaven er svær, fordi der i kraft af vores frihed ikke er andre, som kan trække grænsen for os. Vi må selv gøre det. Alene derfor er der god grund til at fordømme kloning af mennesker etisk.

(...)

Måske ligger kloningens fascination i håbet om at kunne normere mennesket selv. Kloning er banalt sagt *kopiering* og, skønt det er ganske usandsynligt, at et menneske simpelthen lader sig kopiere i form af et andet, holdes ønsket derom stadigt i live.

Det er måske fornemmelsen af den guddommelige magt at kunne skabe i sit eget billede, der lokker, eller måske blot længslen efter udødelighed i det mindste i biologisk forstand. Hvorom alting er: Ønsket er sejlivet og man har da naturligvis også forsøgt at få det opfyldt på anden vis: Oplysningstidens kaserner, skoler, fabrikker, hospitaler og andre institutioner kan tolkes som ét stort anlagt forsøg på at normere den enkelte, bestemme hans eller hendes plads i forhold til de andre, kvantificere vedkommendes kvalitet som elev, ansat, soldat, definere det syge og det raske, det konforme og abnorme. Normering altså i stedet for variation.

I det lys vil kloning være et angreb på den variation, som kendetegner naturen og i højeste grad også os selv, dette selveste grundlag for, at man i det hele taget kan forelske sig i den, som netop ikke er som de andre. Enæggede tvillinger er naturligt set en negativ bekræftelse af den variation, som er norm, undtagelsen, der i kraft af sin anomale* standardisering netop viser, at variationen er det normale. Kloning vil være yderligere et skridt til at komme variationen til livs, et angreb på skabningens særpræg og dermed i sidste ende på os selv, thi liv og vækst sker på mangfoldighedens uberegnelige veje og ikke i dammen, hvor alle er ens.

Information, 18. november 1998

Noter

*Species = art

*nucleus = cellekerne

*anomale = afvigende

T. 32.

Jürgen Habermas: "Biologi kender ikke til moral"

Den tyske filosof Jürgen Habermas rejser i teksten spørgsmålet om det klonede menneskes moralske selvopfattelse.

Dieter E. Zimmer har gjort sig til talsmand for, at vi ikke holder os til moralske kategorier som frihed og ansvar, når det skal afgøres, om kloning af mennesker skal være tilladt eller ej, men til biologien (DIE ZEIT Nr. 8/98). Ganske vist kræver en rationel drøftelse af bioetiske spørgsmål, at man i tilstrækkelig grad har sat sig ind i den relevante naturvidenskabelige debat og de naturvidenskabelige kendsgerninger. Men normative spørgsmål kan ikke drøftes og besvares fornuftigt uden inddragelse af normative synspunkter.

Zimmer selv afviser tanken om at tillade kloning af menneskelige organismer med følgende argument: Kloning ville i givet fald bringe den af tilfældet styrede forening af forældrenes gener og dermed en naturlig variationsmekanisme til ophør. Det er netop denne mekanisme, som hidtil har sørget for, at nyfødte kommer til verden som genetiske unika – når der ses bort fra de enæggede tvillinger, som i statistisk henseende kan holdes uden for betragtning. På baggrund af det faktum, at mennesket – som væsen, der tilhører en bestemt art – kun takket være sine bredt varierede anlæg har udviklet sig til "tilpasningsgeni", når Zimmer frem til følgende konklusion: "Hvis menneskene nu ville give sig i lag med at klon sig selv, så ville de forsynde sig imod et af de principper, som de skylder deres eksistens. Derfor må de ikke give sig selv lov til det."

Denne tankegang bliver først til en regulær praktisk slutning, hvis vi tilføjer nogle normative antagelser. Enten betragter Zimmer vores artspecifikke "tilpasningsevne" per se* som en værdi, der burde optimeres. Eller han påpeger, at optimeringen af denne evne også under givne civilisatoriske vilkår er nødvendig for, at arten kan bevares, og supplerer således den empiriske konstatering med det moralske bud, at vi har pligt til at bevare arten, dvs. generativt at videreføre menneskeligt liv. Står vi under dette moralske bud?

Biologien kan ikke overtage moralske overvejelser i vores sted. Og bioetikken burde ikke føre os på biologiske vildveje. På den anden side ved vi, at normative synspunkter idet hele taget er omstridte, og det er i endnu højere grad tilfældet, når det drejer sig om den moralske bedømmelse af nye fænomener. Det gælder også, når man forsøger at komme de mulige følger af kloningen til livs vha. begreber, som er hentet hos Immanuel Kant (1724-1804).

Jeg går ud fra, at principperne for en egalitær retsorden kun tillader afgørelser af en sådan karakter, at de er forenelige med den gensidige respekt for alle borgers lige autonomi. Således kræver det fx mit samtykke, hvis en anden i tidsmæssigt og sagligt begrænset omfang vil disponere over min arbejds-