

# To teorier om fosterets moralske status

**Morten Magelssen**

*Dette er et utkast til en artikkel som ble publisert i Norsk Filosofisk Tidsskrift nr 3, 2011: <http://www.idunn.no/ts/nft/2011/03/art04>*

*(Magelssen M. "To teorier om fosterets moralske status". Norsk filosofisk tidsskrift 2011; 46(3): 199-211.)*

\*\*\*

I spørsmålet om fosterets moralske status står særlig to grupper posisjoner mot hverandre: Enten er fosterets verdi gitt av dets *artstilhørighet* eller *natur*; eller av at det har utviklet visse *egenskaper*.

## Innledning

Spørsmålet om menneskefosterets moralske status er både interessant i seg selv og reiser andre spørsmål av mer fundamental filosofisk betydning. I tillegg er fosterets verdi et sentralt etisk premiss i etiske og politiske spørsmål om abort, embryonal stamcelleforskning, visse teknikker for assistert reproduksjon, samt andre bioteknologiske metoder.

Mange filosofer som har befattet seg med spørsmålet havner i én av to grupper: Enten hevder de at fosteret får verdi ut fra dets tilhørighet til *menneskearten*, dets *natur* eller *essens*; eller de hevder at øvrige av fosterets *egenskaper* gir det dets verdi. Posisjoner i den første gruppen leder gjerne til at alle medlemmer av menneskearten, alle som har del i menneskets natur, har menneskeverd. For slike posisjoner er det nødvendig å imøtegå anklager om *speciesisme*: Det å gi moralsk forrang til menneskearten fremfor andre arter, uten nærmere begrunnelse.

Den andre gruppen posisjoner innebærer at fosteret først får menneskeverd når det har utviklet de påstått nødvendige egenskapene i tilstrekkelig grad. Det finnes tallrike syn på hvilke egenskaper som utløser moralsk status. Rasjonalitet, evne til å

føle smerte og hjerneutvikling er blant kandidatene. En sentral utfordring for denne gruppen av syn er å forklare hvordan egenskaper som er *ulikt fordelt* i befolkningen kan gi opphav til *egalitært menneskeverd* – at alle som har menneskeverd har samme moralske verdi.

Denne artikkelen vurderer kritisk to posisjoner fra nyere filosofisk diskusjon om fosterets verdi, én fra hver av de nevnte to kategorier. Disse teoriene gjør forsøk på å besvare de sentrale utfordringene, og de regnes av mange til de mest lovende teoriene i debatten om fosterets moralske status.<sup>i</sup> Francis J. Beckwiths og Christopher Kaczors posisjon er en variant av teorien om *fosteret som en substans med rasjonell natur*. De hevder at også det befruktete egget besitter rasjonell natur, og derfor er en person.<sup>ii</sup> David Boonins posisjon innebærer at den egenskapen fosteret må ha utviklet for å ha menneskeverd, er *organisert aktivitet i hjernebarken*, som kan gi opphav til bevissthet og et ønske om å leve.<sup>iii</sup> I det som følger skal vi studere disse posisjonene, og peke på svakheter og mulige styrker.

Det er verdt å merke seg at de fleste aktørene i den filosofiske debatten om fosteret er enige om ett empirisk premiss: Menneskelivet starter ved unnfangelsen. Peter Singer skriver for eksempel:

Whether a being is a member of a given species is something that can be determined scientifically, by an examination of the nature of the chromosomes in the cells of living organisms. In this sense, there is no doubt that from the first moments of its existence an embryo conceived from human sperm and eggs is a human being.<sup>iv</sup>

Uenigheten dreier seg derfor ikke om hvorvidt fosteret er et menneske, men hvorvidt mennesker på fosterstadiet har menneskeverd.

Ofte formuleres spørsmålet om fosterets verdi som *hvorvidt fosteret er en person*. Hvis fosteret er en person, er det også en ”rettighetshaver”; det har menneskeverd, retten til liv, samme moralske status som alle fødte mennesker. I vestlig tradisjon har ”person” vært brukt synonymt med ”individ med fornuftsevner”.<sup>v</sup> Dette kan i vår sammenheng være villedende, for hvorvidt fornuftsevne er nødvendig for menneskeverd er nettopp et av de omstridte spørsmålene. Av praktiske grunner følger denne artikkelen tradisjonen ved å la spørsmålet om fosterets verdi være synonymt med spørsmålet om hvorvidt fosteret er en person. Hvis fosteret viser seg å være en person, innebærer det at det har menneskeverd, og samme rett til ikke å bli

drept som det er gjengs oppfatning at fødte mennesker har. ”Menneskeverd” og ”rett til liv” blir derfor i det følgende brukt synonymt med ”personstatus”.

### Fosteret som substans

Beckwith og Kaczor hevder at fosteret er en substans i aristotelisk forstand, altså en individuelt eksisterende ting. Fosteret er et menneske, har følgelig del i den fellesmenneskelige rasjonelle natur, og moralsk verdi som springer ut av denne naturen.<sup>vi</sup> Posisjonen kalles gjerne ”the substance view of the fetus”, ”fosteret som substans”. De ser befruktningen som en hendelse der sædcellen og eggcellen gjennomgår *substansiell forandring*, opphører å eksistere, og gir opphav til en ny substans, zygoten (det befruktete egget).<sup>vii</sup> Zygoten er et helt individ, den har sitt eget genom, og den tilhører menneskearten. Den er i stand til å styre sin egen utvikling og vekst i retning av å skulle bli et fullvoksnet menneske. Zygoten er i metafysisk forstand en uavhengig organisme; vel er den avhengig av et gunstig ytre miljø, men det samme kan sies om alle andre mennesker. Den har sitt eget indre formål og grunnleggende evner. I likhet med spedbarnet, barnet og tenåringen, er det befruktete egget et individ som er i ferd med å utfolde sitt potensial for vekst og utvikling. Men under hele denne prosessen forblir det hva det er. Det er samme individ, samme substans som utvikler seg til en moden utgave av seg selv. Hvis vi sporer vår egen utvikling bakover, kan vi se at vi har vært tenåringer, barn og spedbarn, vi har vært et foster, og før dét et tidlig embryo, et befruktet egg. Her starter vårt livs reise; ingen av oss har noen gang vært sæd- og eggceller. Organismens utvikling er gradvis og kontinuerlig; det er ikke noe stadium i utviklingen der individet gjennomgår substansiell forandring, det vil si opphører å eksistere og gir opphav til et nytt individ.

Fosteret er derfor en substans, og det har en essens, menneskenaturen, som vedvarer gjennom forandringene det gjennomgår. Det er fosterets menneskelige natur som muliggjør karakteristiske menneskelige aktiviteter og funksjoner.

Menneskenaturen utgjøres av disse evnene; og mennesket har en rasjonell natur.

Dette er Beckwiths og Kaczors forklaring på hva det vil si at fosteret er en substans med rasjonell natur. Og videre, hevder Kaczor, ”[b]eings with endowments that orient them towards moral values, such as rationality, autonomy, and respect, thereby merit inclusion as members of the moral community”.<sup>viii</sup> Individuer med rasjonell natur er med andre ord *personer i moralsk forstand*. Dette siste er ikke et

argument, men en påstand som trenger nærmere begrunnelse. Hvorfor er rasjonell natur en tilstrekkelig betingelse for å være en person? Beckwith og Kaczor besvarer dette indirekte, ved å forsøke å vise at alle alternativer er uholdbare. For mennesker er rasjonell natur en essensiell, det vil si definerende, egenskap. Hvis det å være en person ikke er knyttet til rasjonell natur, må *visse ikke-essensielle egenskaper* være nødvendige for å være en person. Beckwiths og Kaczors strategi er, for det første, å vise at hver enkelt teori som har vært foreslått om hvilke ikke-essensielle egenskaper som trengs for å være en person, leder til konsekvenser vi vil anse som uakseptable; og, for det andre, å vise at det prinsipielt er problematisk å la moralske rettigheter være knyttet til ikke-essensielle egenskaper. For som McMahan sier, det er grunn til å betvile "the compatibility of our all-or-nothing egalitarian beliefs with the fact that the properties on which our moral status appears to supervene are all matters of degree".<sup>ix</sup> Ikke-essensielle egenskaper som opptrer i ulik grad, i et kontinuum, blant mennesker, synes å føre til at også menneskeverd blir en gradert egenskap, ulikt fordelt blant mennesker. Beckwith og Kaczor konkluderer med at vi blir stående igjen med at rasjonell natur er det som gjør et individ til en person, som det mest plausible alternativet.

At fornufts- og tenkeevner, og evnen til å overveie mellom alternativer i valgsituasjoner, er det som gir mennesket en spesiell moralsk status, er utbredte oppfatninger. Men de er ikke uten videre lette å gi et ikke-sirkulært argument for. Beckwiths og Kaczors posisjon ville vært styrket hvis man også kunne argumentere for at rasjonell natur gir personstatus. Etter mitt syn er det tre mulige strategier for å etablere at rasjonell natur gir personstatus. Den første er å nøye seg med å vise til at det er en utbredt og allment anerkjent oppfatning at fornuftsvesener har retten til liv. Den andre er et kantiansk argument. Jens Saugstad argumenterer for at vi spesielt respekterer handlinger som har moralitet (det vil si har sin motivasjon i plikt), ikke kun legalitet (ytre overensstemmelse med plikten).<sup>x</sup> Fri vilje er en forutsetning for å handle med moralitet. Saugstad tillegger det formede fosteret og spedbarnet fri vilje, og dette har derfor, i motsetning til det tidlige fosteret, krav på moralsk personstatus.<sup>xi</sup> Utfordringen for "fosteret som substans" er dermed å sannsynliggjøre at fri vilje er en egenskap som hører til rasjonelle naturer, og at også embryoer derfor har fri vilje, selv om utøvelsen av denne evnen er blokkert fordi de nevrobiologiske forutsetningene ennå ikke er til stede.

Den tredje strategien er å argumentere ut fra karakteristiske menneskelige goder. Et slikt argument – som riktignok er avhengig av kontroversielle premisser som det igjen må argumenteres for – kunne skisseres som følger:<sup>xiii</sup> Siden jeg er et menneske, består min vekst og gode liv (eng.: ”flourishing”) i å fremme de karakteristiske menneskelige goder (liv, helse, vennskap, kunnskap, etc.) i mitt eget liv. Det er rasjonelt å fremme disse godene, og irrasjonelt å skade dem. Men det som er grunnleggende goder for meg, er også grunnleggende goder for individer som deler min natur. Det er derfor irrasjonelt å skade de godene som individer som deler min natur nyter godt av.<sup>xiii</sup> Et av disse godene, livets gode, har spesiell betydning ved at det er en forutsetning for søken etter alle andre goder. Hvis det er irrasjonelt og derfor moralsk galt å skade karakteristiske menneskelige goder i andres liv, er det a fortiori galt å drepe andre individer som deler min natur. I så fall har individer med samme natur som jeg – rasjonell natur – en rett til liv, og er personer i moralsk forstand.

Fordi det å være en person betyr å ha rasjonell natur, og ikke knyttes til medlemskap i menneskearten, unngår Beckwith og Kaczor speciesismen. Skulle vi oppdage vesener med rasjonell natur som ikke er mennesker, vil disse også være personer i moralsk forstand.

Vi kan nå oppsummere Beckwiths og Kaczors teori om fosteret som substans skjematisk:

P1: Fosteret er et menneske fra befruktningen.

P2: Alle mennesker har rasjonell natur.

P3: Alle individer med rasjonell natur er personer i moralsk forstand.

K: Derfor, fosteret er en person i moralsk forstand fra befruktningen.

### **Mennesker uten rasjonell natur**

Har alle mennesker en rasjonell natur? Hva med fostre som på grunn av genetiske eller andre utviklingsavvik aldri vil kunne bli rasjonelle? Et eksempel er anencephali, der storhjernen ikke utvikles. Et slikt sterkt skadet menneske vil aldri kunne utvikle bevissthet eller rasjonalitet. Hvordan kan det da gi mening å si at det har rasjonell natur? Et menneske forblir ”orientert mot rasjonalitet”, svarer Kaczor, selv om denne orienteringen ikke kommer til uttrykk, på grunn av sykdom, søvn eller tidlig utviklingsstadium.<sup>xiv</sup> En sykdom eller skade gjør ikke individet til en annen type

vesen, men til et individ av samme natur som er skadet. Skaden gjør at det ikke får virkeliggjort det potensial som ligger i dets natur i samme grad som friske individer får. Å si at et medlem av menneskearten *mangler noe*, slik vi ville si at et sterkt hjerneskadd menneske mangler rasjonelle evner, gir bare mening hvis vi har en standard å vurdere individets evner opp mot. Og det er nettopp det vi har, i konseptet menneskets natur.

### En naturlig evne til rasjonalitet er ikke alltid moralsk relevant

Selv om vi går med på at alle mennesker har en rasjonell natur, vil det være mennesker der rasjonaliteten ikke har utsikt til å bli realisert. Hvordan kan denne naturen da være moralsk relevant? Eller som Saugstad sier: ”Det springende punkt [...] er hvorfor en egenskap som er nødvendig for verd på artsnivå ikke skulle være det på individnivå”.<sup>xv</sup> Hvis rasjonalitet gir personstatus, hvorfor er det det at du *tilhører en art* som har en rasjonell natur, snarere enn at *du selv* er rasjonell, som gir deg personstatus?

Saugstad mener at i den grad det finnes noe godt svar, er det et skråplansargument: Hvis vi ekskluderer noen medlemmer av menneskearten fra moralsk status, kan dette føre til en utglidning, der veien blir kort til også å ekskludere gamle og syke, funksjonshemmede og andre utsatte grupper fra personstatus.<sup>xvi</sup> Men jeg mener denne responsen har to svakheter. For det første, argumentet er avhengig av empiriske premisser som må sannsynliggjøres: Er det sant at å utelukke fostre fra personstatus fører til en slik utglidning? Og for det andre, argumentet innebærer en moralsk pragmatisme som moralske realister, slik tilhengere av fosterets personstatus ofte er, vil finne ukomfortabel: Hvis fosteret er en person i moralsk forstand, er det fordi det er et *moralsk faktum*, ikke fordi vi velger det av hensyn til gode konsekvenser for samfunnet.

Kaczor svarer at innvendingen innebærer en misforståelse av ”natur”-begrepet.<sup>xvii</sup> Det er rett å si om individer med rasjonell natur at de alle *er* rasjonelle. Det kan trekkes en analogi til kjønn: Et foster har manns- eller kvinnekjønn selv om det verken har utviklet reproduksjonsorganer eller for tiden er involvert i reproduksjon. På samme måte er et foster rasjonelt selv om det verken har utviklet rasjonalitetens organ (sentralnervesystemet), eller for tiden praktiserer rasjonalitet. Å si at et føtalt menneske ikke er rasjonelt fordi det ikke fungerer rasjonelt nå, blir som å

si at et menneske ikke har manns- eller kvinnekjønn med mindre det nå er i ferd med å reprodusere seg. Derfor, mener Kaczor, er et menneske rasjonelt selv om det ikke har utført eller kommer til å utføre de aktiviteter som er spesifikke for rasjonelle vesener.

### **Rasjonelle individer uten rasjonell natur**

I McMahan's tankeeksperiment "Superchimp" har en sjimpanse fått fornuftsevner som et resultat av genetisk forbedring.<sup>xviii</sup> Siden denne sjimpansen ikke tilhører en art som har rasjonell natur, synes det å følge at den heller ikke er en person i moralsk forstand. Men hvis sjimpansen er rasjonell, er det ikke rimelig å regne den som en person? Videre, hvis det ble bedrevet utstrakt genetisk forbedring kunne vi tenke oss at de fornuftige sjimpansene kom til å bli i flertall. Ville da sjimpanse-artens natur endre seg, slik at sjimpanser nå hadde rasjonell natur, og samtlige sjimpanser, også de ikke-fornuftige, ville bli personer?

Førrige innvending handlet altså om hvordan vi skal se på individer av rasjonell natur som ikke har rasjonalitet som aktualitet. Denne innvendingen handler om det motsatte, hvordan vi skal anse individer uten rasjonell natur som har rasjonalitet som aktualitet.

En tilhenger av "fosteret som substans" vil kunne svare at McMahan's fornuftige sjimpanse ikke lenger er en sjimpanse, men gjennom genetisk forbedring har fått endret sin natur. Det er umulig å overskride sin natur på en slik måte at man virkeliggjør evner man ikke hadde et naturlig potensial for. Når en sprinter setter verdensrekord på 100 meter, har han ikke overskredet sin menneskelige natur, men tvert imot virkeliggjort den til det fulle. McMahan's fornuftige sjimpanse, derimot, har overskredet sin natur og fått nye evner som endrer dens natur. Den har nå en rasjonell natur, og er følgelig en person.

### **"Fosteret som substans" strider mot sentrale intuisjoner**

Stretton hevder at Beckwiths og Kaczors posisjon svekkes ved at den har konsekvenser som strider mot sterke og utbredte moralske intuisjoner.<sup>xix</sup> Vi nevner to slike intuisjoner her. For det første, at abort blir mer problematisk etter hvert som svangerskapet skrider frem; og for det andre, at spedbarn født uten storhjerne

(anencephalus), personer i irreversibelt koma, og hjernedøde som holdes i live på respirator ikke har fullt menneskeverd.

Slike intuisjonsdrevne innvendinger mot teorier i normativ etikk er potente hvis intuisjonene er sterke og utbredte og ikke beror på påviselige misoppfatninger eller moralsk irrelevante forhold. I motsatt fall kan det være at det like gjerne er intuisjonene som bør korrigeres i lys av den omstridte teorien.

Den første intuisjonen gjenspeiles i abortlovgivningen i mange land, inkludert vårt eget. Det er en utbredt intuisjon at sene aborter er mer moralsk problematiske enn tidlige, men det er også et betydelig mindretall som vil benekte eller i det minste betvile dette. Dessuten kan denne intuisjonen delvis bero på en feilaktig, men utbredt oppfatning om at fosteret blir mer menneskelig etter hvert som svangerskapet går fremover. I tillegg er det trolig et (i denne sammenheng) moralsk irrelevant forhold som er med på å forme intuisjonen, nemlig at en abort sent i svangerskapet blir en mer traumatisk opplevelse for den gravide og for helsepersonell jevnført med tidlige aborter. Det er derfor grunner til å betvile at intuisjonen om at abort blir mer moralsk problematisk sent i svangerskapet fyller de nødvendige vilkår som en potent innvending mot Beckwiths og Kaczors teori.

Om den andre intuisjonen kan vi påpeke at hjernedøde mennesker etter gjeldende dødsriterier anses for å være døde, og at det ikke er noe ved Beckwiths og Kaczors teori som gjør disse dødsriteriene uakseptable. De kan derfor gå med på at hjernedøde mennesker ikke er levende, og følgelig ikke har menneskeverd. Når det gjelder personer i irreversibelt koma, er det en utbredt oppfatning at de har bevart sitt menneskeverd, men at det ikke nødvendigvis betyr at de må holdes i live med medisinsk teknologi for all fremtid. Behandlingsavslutning som medfører personens død trenger ikke stride mot personens rett til liv. For retten til liv er en rett til ikke å bli tatt livet av, men ikke en rett til å bli holdt i live med alle midler. Når det gjelder spedbarn uten storhjerne tror jeg Stretton har et sterkere poeng, og at mange vil holde at disse, i motsetning til hva Beckwith og Kaczor vil måtte mene, ikke har full moralsk status.

Oppsummert har Strettons intuisjonsdrevne innvendinger mot "fosteret som substans" en viss kraft, men også betydelige svakheter.<sup>xx</sup>



## Metafysiske innvendinger

Én innvending av metafysisk art bestrider at zygoten er identisk med det voksne mennesket den utvikler seg til, fordi det legges et konkurrerende begrep om *personlig identitet* til grunn. Identitetsbegrepet i ”fosteret som substans” forutsetter at individet er identisk med sin kropp, noe som er omstridt.<sup>xxi</sup> Andre innvendinger i denne gruppen benekter at det finnes noen felles menneskenatur, eller kritiserer metafysiske begreper som teorien gjør bruk av, slik som substansbegrepet. For å ta ordentlig stilling til disse innvendingene, er det nødvendig å gå inn i kompliserte og omfattende diskusjoner fra forskjellige områder i filosofien. Dette går utenfor rammene for denne artikkelen, men det er likevel viktig å ha nevnt disse.

## Organisert hjerneaktivitet-kriteriet

David Boonin argumenterer for at personstatus forutsetter organisert elektrisk aktivitet i hjernebarken.<sup>xxii</sup> Dette oppstår en gang mellom 25. og 32. svangerskapsuke. Før dette stadiet har fosteret ikke personstatus og retten til liv; etter dette er fosteret en person og har retten til liv. Boonins argument kan oppsummeres som følger:

P4: Organisert aktivitet i hjernebarken er en nødvendig forutsetning for bevisste opplevelser.

P5: Bevisste opplevelser er en nødvendig forutsetning for ønsker (”desires”).

P6: Det er nødvendig å ha ønsker for å være en person i moralsk forstand.

K: Derfor er organisert aktivitet i hjernebarken nødvendig for å være en person i moralsk forstand.

Hva mener Boonin med P6, at ønsker er nødvendig for å være en person? Han tar utgangspunkt i Don Marquis’ teori om at det som gjør drap på mennesker galt i typiske situasjoner, er at det fratår offeret en *fremtid-som-vår*.<sup>xxiii</sup> En fremtid-som-vår innebærer verdifulle opplevelser som individet enten ønsker nå, eller senere vil komme til å sette pris på. Marquis benyttet selv begrepet i et argument for at fosteret er en person. Siden fosteret typisk allerede fra befruktningen har en fremtid-som-vår som det senere vil komme til å sette pris på, har det samme rett til liv som oss allerede fra befruktningen, hevder han.

Boonin argumenterer for en annen forståelse og anvendelse av ”fremtid-som-vår”-begrepet. Han kommer frem til at det er *nåværende, ideelle, disposisjonelle ønsker for en fremtid-som-vår* som trengs for å være en person.<sup>xxiv</sup> Vi skal pakke ut dette uttrykket for å se hva det innebærer. For det første, *disposisjonelle*, snarere enn *forekommende* ønsker er moralsk relevante. En person som er i et forbigående koma har ikke noe forekommende ønske om å leve, men vi vil definitivt regne ham som en person. Han er disponert for å ønske å leve, noe som viser seg når han gjenvinner bevisstheten. Derfor er disposisjonelle ønsker for en fremtid-som-vår, snarere enn faktisk forekommende ønsker, det relevante.

For det andre, det er *ideelle*, snarere enn *faktiske* ønsker som er moralsk relevante. En deprimert tenåring som overveier selvmord har ikke noe faktisk ønske om å leve videre, men hvis vi kunne kurere hans depresjon og vise ham hva han faktisk har å leve for, ville han normalt igjen få et ønske om å leve. Boonin mener derfor at det moralsk relevante er den ideelle utgaven av personens faktiske ønsker, der det er korrigert for omstendigheter som fordreier dømmekraften.

Det er altså *ønsket om å leve videre* – nærmere bestemt et *nåværende, ideelt, disposisjonelt ønske om en fremtid-som-vår* – som Boonin mener skal til for å være en person. Hvis det er slik, og slike ønsker ikke kan oppstå uten bevissthet (P5), og bevissthet ikke kan oppstå uten et nevrobiologisk substrat (P4), følger det at fostre som ikke har utviklet organisert elektrisk aktivitet i hjernebarken ikke er personer i moralsk forstand.

Boonins teori har tre viktige styrker. For det første, den unndrar seg en viktig innvending mot teorier som gir personstatus ut fra egenskaper. Som nevnt er det vanskelig å se at egenskaper som er ulikt fordelt skal gi opphav til det samme menneskeverdet for alle. Boonins teori baserer også menneskeverd og personstatus på egenskaper: organisert hjerneaktivitet og evnen til å ønske å leve videre. Men dette er egenskaper som individer enten har eller ikke har; de er ikke ulikt fordelt. Følgelig unngår Boonins teori denne innvendingen. Ideelle ønsker om å leve videre er universelt forekommende og like sterke hos de som har det tilstrekkelige nevrobiologiske substrat for slike ønsker.

For det andre, teorier som gir personstatus ut fra fornuftsevner, bevissthet eller andre egenskaper, utfordres av det vi kan kalle ”episode-problemet”. En person som sover eller er i koma, er ikke bevisst. Er han da ikke en person på det tidspunktet? Veksler personstatusen og retten til liv episodisk, etter som han trer inn og ut av disse

tilstandene? Hos Boonin er kriteriet for personstatus ideelle disposisjonelle ønsker, som, når de først er tilstede, ikke stadig forsvinner og vender tilbake. Boonin unngår episode-problemet.

For det tredje, Boonins teori om hvem som er personer synes å stemme ganske godt overens med utbredte intuisjoner. Levedyktige fostre (23 uker og eldre), spedbarn, demente og komatøse er personer etter hans teori. Hjernedøde er det ikke.

### To intuisjonsdrevne innvendinger

Beckwith presenterer et tankeeksperiment der han mener vi har moralske intuisjoner som Boonins teori ikke klarer å forklare. Ifølge Beckwith har vi en intuisjon om at det ville være galt å skape mennesker som ikke har menneskeverd.<sup>xxv</sup> Eksemplet han bruker er å skape et klonet embryo som utvikler seg til et spedbarn uten høyere hjernefunksjoner, med det formål å høste spedbarnets organer som ”reservedeler” for et sykt søsken. Etter som det klonede embryoet aldri vil utvikle organisert aktivitet i hjernebark, og derfor heller ikke bevissthet og ønsker, vil det aldri bli en person. Problemet, mener Beckwith, er at Boonins teori ikke kan forklare hvorfor slik kloning ville være galt. Men det er grunn til å betvile verdien av dette tankeeksperimentet. Trolig vil mange mennesker finne noe frastøtende i det å skulle skape et skadet menneske på denne måten. Men intuisjonen om dette kan hevdes å ikke være tilstrekkelig sterk og utbredt til at en endring av Boonins teori om fosterets verdi er påkrevd. Det kan like gjerne være at intuisjonen bør endres i lys av den normative teorien.

Ovenfor så vi at ”fosteret som substans” blir anklaget for ikke å kunne gjøre rede for intuisjonen om at abort blir mer moralsk problematisk etter hvert som svangerskapet skrider frem. Men den samme anklagen kan rettes mot ”organisert hjerneaktivitet”. For Boonins teori gir ikke fosteret noen verdi før fremveksten av organisert hjerneaktivitet. Ved dette stadiet går fosteret plutselig fra ikke å ha til å ha fullt menneskeverd og personstatus. Ovenfor fant vi grunner til å betvile om intuisjonen om at abort er mer moralsk problematisk sent i svangerskapet er potent til å rokke ved en normativ etisk teori. Innvendingen svekkes av de samme grunner her.

### Den indoktrinerte slaven

Beckwith ber oss se for oss en slave som har blitt hjernevasket til å tro at han ikke har noen legitime interesser og ønsker, heller ikke et ønske om retten til liv.<sup>xxvi</sup> Vi har en sterk moralsk intuisjon om at denne slaven like fullt er en person. I Boonins terminologi kan vi si at slaven ikke har et *faktisk* ønske om å leve videre, men når vi korrigerer for de spesielle omstendighetene ser vi at han har et *ideelt* ønske. Men problemet med denne løsningen, sier Beckwith, er at "that judgment seems to assume that the slave is a being of a certain sort that ought to desire a right to life even when he does not actually desire a right to life".<sup>xxvii</sup> For hvordan bedømmer vi at slavens ideelle ønske ville være for retten til liv? Dommen må bero på betraktninger om hva slags individ slaven er. Er han av den typen individer som naturlig har ønsker om rett til liv? Dette betyr at det likevel dypest sett ikke er *ønsker* som begrunner retten til liv, men snarere *naturen* til individet som ville hatt et ønske om rett til liv hvis det ikke hadde blitt indoktrinert. Dette argumentet, som meg bekjent ikke har blitt tilbakevist, tyder på at Boonins ønsker-kriterium lar seg redusere til Beckwiths rasjonell natur-kriterium.

### Organisert hjerneaktivitet-kriteriet er arbitrært

Kaczor påpeker at organisert elektrisk aktivitet i hjernebarken bare er én av flere nødvendige men ikke-tilstrekkelige betingelser for å kunne ha ønsker, og dermed være en person ifølge Boonins teori.<sup>xxviii</sup> Det å være i live, eller å ha en rasjonell natur, er også slike betingelser. Hvorfor skulle personstatus hefte ved én av disse, og ikke ved hver av dem? Er ikke Boonins valg av kriterium arbitrært?

Denne utfordringen kan besvares ved å si at konjunksjonen av disse tre betingelsene er både nødvendig og tilstrekkelig for å ha ønsker og dermed være en person. Og siden individer som har organisert elektrisk aktivitet i hjernebarken som kan gi opphav til ønsker, også med nødvendighet er i live og har en rasjonell natur, er det ikke arbitrært å velge organisert hjerneaktivitet-kriteriet som nødvendig for personstatus.

### Døende har ikke en fremtid-som-vår

Over så vi at det som gjør det galt å drepe uskyldige mennesker ifølge Marquis og Boonin er at det fratår dem en fremtid-som-vår, det vil si et liv med verdifulle opplevelser slik de fleste mennesker kan se frem til. Men hva da med døende personer som ikke ønsker å bli tatt livet av? En døende person med kun få dager igjen å leve har ingen fremtid-som-vår. Hvis han ble avlivet mot sitt ønske, ville vi si at det var en uetisk handling. Men Boonins og Marquis' teori kan ikke forklare hvorfor dette var uetisk. Tesen om at det som gjør det galt å drepe er at det frarøver offeret en fremtid-som-vår holder altså ikke i alle situasjoner, og synes derfor å være tilbakevist. Etersom Boonin bygger sin teori om fosterets moralske verdi på denne tesen, er dette en klar svakhet ved hans teori.

### Ønsker er kun av sekundær betydning

Et ideelt ønske er et ønske om noe som objektivt er et gode, og som fremmer det gode liv for mennesket. Det kan påstås at livet er et gode uavhengig av vårt ønske om at det skal fortsette. Når en person mister livet, er problemet med dette *tapet av et stort objektivt gode*, ikke at personens ønske om å leve ikke ble oppfylt.<sup>xxix</sup> Det tidlige fosteret, som ikke har utviklet noe ønske om å leve, blir objektivt skadelidende når det tas livet av. Boonin ber oss fokusere på ønsker, men ønsker synes å være av sekundær betydning: et ønske er alltid et ønske om et underliggende gode. Er det ikke rimeligere å hevde at en handling bryter med en persons rettigheter fordi handlingen skader personen, enn fordi handlingen går mot personens ønsker? Denne innvendingen angriper P6. Hvorfor skulle ønsker være nødvendige for å være en person?

Tilhengeren av organisert hjerneaktivitet-kriteriet kan medgi at et tidlig foster blir objektivt skadelidende når det tas livet av, men likevel benekte at dette har moralsk betydning. Organisert hjerneaktivitet-kriteriet har den funksjonen at det forteller når objektiv skade ved å miste livet er moralsk relevant.

Derfor er denne innvendingen mot organisert hjerneaktivitet-kriteriet ikke fellende. Men den peker mot et mulig problem for Boonins teori, som vi utbroderer i neste avsnitt.

### Boonins teori synes kunstig og konstruert

Boonin anvender den rawlsianske metoden reflektiv likevekt for å få frem en normativ etisk teori som er forenlig med flest mulig av våre sterke moralske intuisjoner. Som nevnt klarer teorien dette bedre enn mange andre teorier om fosterets verdi. Men det kan hevdes at Boonins teori fremstår kunstig. Vel er den forenlig med sterke intuisjoner, men den gir knapt noen *forklaring* på intuisjonene. *Hvorfor* er det galt å drepe et voksent menneske? Ifølge Boonins teori er det fordi personen har et nåværende, disposisjonelt, ideelt ønske om en fremtid-som-vår. Men jeg hevder at dette svaret er kontraintuitivt. Grunnen til at det er galt å drepe et voksent menneske, er snarere at det fratrar ham livet, et objektivt og grunnleggende gode som i tillegg er forutsetningen for alle andre goder for mennesket.

Denne innvendingen blir ekstra potent for en moralsk realist. Realisten søker å finne de moralske fakta. Han vil ikke uten videre akseptere det som kommer ut av en reflektiv likevekt-prosess. Vel kan den resulterende normative teorien være *forenlig* med intuisjonene den er formet av, men det er slett ikke sikkert at den gir den rette *forklaringen* på disse intuisjonene. Og hvis den ikke gjør det, har vi grunn til å betvile at teorien er en veiviser mot etisk sannhet når vi benytter den i spørsmål der vi ikke har sterke intuisjoner.

### Ikke-menneskelige personer og menneskelige personer uten ønsker

Hvis vi kan forestille oss individer som opplagt bør være personer i moralsk forstand, men som ikke har ønsker om en fremtid-som-vår, er Boonins kriterium problematisk. Kaczor nevner intelligente romvesener, engler og guddommer som ”given their vast differences from our fragile human physiology, have nothing that corresponds to what we experience as desire”.<sup>xxx</sup> Gitt at eksistensen av slike vesener er logisk mulig, er Boonins kriterier problematiske fordi de er antroposentriske.

En beslektet innvending er at også menneskelige personer kan være uten ideelle ønsker om å leve.<sup>xxxi</sup> Buddhistenes ideal om nirvana innebærer nettopp å ikke ha noen ønsker. Men vi vil ikke gå med på at en person som har oppnådd nirvana opphører å være en person i moralsk forstand. Hvis det fantes et medikament hvis effekt var at alle ønsker opphørte, ville den som inntok medikamentet slutte å være en person? Dette er paradokser som skaper problemer for Boonins kriterier.

## Fostre og spedbarn kan ikke ha ønsker

Det kan reises tvil om hvorvidt organisert hjerneaktivitet er *tilstrekkelig* for å ha ønsker.<sup>xxxii</sup> Et ønske innebærer både en teoretisk oppfatning og en praktisk dom: Jeg har ikke A; det ville være bra å ha A. Derfor forutsetter ønsker både evnen til å ha oppfatninger, og evnen til å dømme. De fleste vil mene at fostre og nyfødte ikke har disse evnene. Dessuten hevder mange filosofer at individer må ha språk for å ha oppfatninger.<sup>xxxiii</sup> I så fall er organisert hjerneaktivitet ikke tilstrekkelig for å ha ønsker – evnene til å ha oppfatninger og til å dømme kreves også, og disse utvikles ikke før tidligst etter noen måneders alder, trolig senere. Og i så fall vil verken fostre eller nyfødte være personer, etter Boonins teori. Spedbarn har derfor ikke rett til liv. Dette er sterkt i strid med våre intuisjoner. Gitt Boonins fremgangsmåte, som er å tilpasse den normative teorien til våre sterke intuisjoner, svekker denne innvendingen hans teori.

## Konklusjon

Både Beckwiths og Kaczors ”fosteret som substans” og Boonins organisert hjerneaktivitet-kriterium er teorier som er kompatible med mange av våre intuisjoner om liv og død. Teoriene har sine styrker i at de unngår viktige innvendinger som har blitt rettet mot mange konkurrerende teorier, som speciesismen, episode-problemet, og problemet med at ujevnt fordelte egenskaper ikke leder til egalitært menneskeverd. Etter mitt syn har ikke de to teoriene like stor rasjonell appell. Boonins teori rammes av et knippe innvendinger som jeg verken har sett tilbakevist i den filosofiske litteraturen, eller har klart å tilbakevise selv. Tilhengerne av ”fosteret som substans” lykkes bedre i å besvare de motargumenter som har blitt reist. Diskusjonen om teoriene og innvendingene virvler, som vi har sett, opp en rekke beslektede filosofiske stridstema: Personlig identitet, substansbegrepet, forholdet mellom ønsker og rettigheter, moralsk realisme versus rawlsiansk konstruktivisme, med mer. Det er ”fosteret som substans” som baserer seg på de fleste av disse omstridte forutsetningene, og dette er teoriens største svakhet. Hvilke forutsetninger man kommer til spørsmålet om fosterets status med, avgjør i noen grad hvilken av de konkurrerende teoriene man finner mest overbevisende. Det synes derfor som spørsmålet om fosteret moralske status ikke lar seg avgjøre i den normative etikkens

egne lokaler, men må flyttes ut i filosofiens agora, og belyses av teorier fra andre grener av filosofien.

## Abstract

In the question of the moral status of the fetus, two groups of philosophical positions in particular face each other: Theories in which the fetus' value stems from its species or its nature usually lead to the conclusion that the fetus has a right to life from conception; whereas theories that demand the presence of certain attributes before the fetus acquires a right to life, usually attributes moral value to the fetus at a certain stage during pregnancy, or at or after birth. This paper presents the arguably most philosophically potent position from each group: Beckwith's and Kaczor's substance view of the fetus; and Boonin's organized brain activity criterion. The theories' strong and weak points are identified and explored. We are lead to conclude that the former position is the stronger, but that significant objections to each position remain. Arguments from philosophical branches other than normative ethics itself are needed in order to decide which theory is the rationally preferable.

---

<sup>i</sup> Hovedtrekkene i Beckwiths og Kaczors posisjon bifalles blant annet i P Lee og RP George, *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics* (New York: Cambridge University Press, 2008) og J Finnis, "Abortion and health care ethics," i *Bioethics: an anthology*, red. P Singer og H Kuhse (Malden: Blackwell, 2006); mens Boonins bok om abortetikk har blitt lovprist i flere bokanmeldelser (se f.eks. AE Cudd, "David Boonin, A Defense of Abortion," *Ethics* 116, no. 4 (2006), og betegnes av hovedmotstanderen Beckwith som "arguably the most important monograph on abortion published in the past twenty years" (FJ Beckwith, "Defending Abortion Philosophically: A Review of David Boonin's A Defense of Abortion," *J Med Philos* 31(2006))

<sup>ii</sup> FJ Beckwith, *Defending Life. A Moral and Legal Case against Abortion Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); C Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, red. MJ Cherry og AS Iltis, Routledge Annals of Bioethics (New York: Routledge, 2011).

<sup>iii</sup> D Boonin, *A Defense of Abortion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>iv</sup> P Singer, *Writings on an Ethical Life* (New York: Ecco Press, 2000), 127.

<sup>v</sup> J Saugstad, "Abort," i *Etikk. En innføring*, red. KE Johansen (Oslo: Cappelen, 1994).

<sup>vi</sup> Se særlig Beckwith, *Defending Life. A Moral and Legal Case against Abortion Choice*; Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, men også Beckwith, "Defending Abortion Philosophically: A Review of David Boonin's A Defense of Abortion."; P Lee, *Abortion and Unborn*



---

*Human Life* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1996) og JP Moreland og SB Rae, *Body and Soul: Human Nature and the Crisis in Ethics* (Downers Grove, Il.: InterVarsity Press, 2000).

<sup>vii</sup> Beckwith, "Defending Abortion Philosophically: A Review of David Boonin's A Defense of Abortion," 182.

<sup>viii</sup> Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, 93.

<sup>ix</sup> J McMahan, "Challenges To Human Equality," *The Journal of Ethics* 12, no. 1 (2008): 104.

<sup>x</sup> Saugstad, "Abort," 303-13.

<sup>xi</sup> "[V]år dagligdagse bruk av moralbegrepene i henhold til kriterier vi i praksis alle kjenner, dikterer våre metafysisk-ontologiske antagelser" (J Saugstad, "Kants syn på fosterets og spedbarnets moralske status," i *Menneskeverd. Humanistiske perspektiver*, red. J Wetlesen, *Skriftserie for HF's etikkseminar* (Oslo: 1992), min kursivering.) Formede fostere og spedbarn har fri vilje fordi de i vanlig språkbruk kan omtales som personer, og fordi personstatus videre innebærer fri vilje. Videre har et formet foster empirisk observerbar atferd som gir grunnlag for å tilskrive det fri vilje. De samme forhold gjelder derimot ikke tidlige fostere. En kritisk vurdering av Saugstads posisjon går utenfor rammene for denne artikkelen. En kritikk ville naturlig rette seg inn mot de kantianske teoriene Saugstads syn på fosterets moralske status er forankret i.

<sup>xii</sup> Argumentet jeg skisserer her er inspirert av naturrettsteorien i Germain Grisez, Joseph M. Boyle og John Finnis, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *American Journal of Jurisprudence* 32(1987); og av Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, 96-97.

<sup>xiii</sup> Det argumenteres for dette i John Finnis, *Natural law and natural rights*, Clarendon law series (Oxford: Clarendon Press, 1980), 106-09.

<sup>xiv</sup> Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, 97-102.

<sup>xv</sup> Saugstad, "Abort."; se også D Stretton, "Critical notice - Defending life: a moral and legal case against abortion choice by Francis J Beckwith," *Journal of Medical Ethics* 34, no. 11 (2008): 795.

<sup>xvi</sup> Saugstad, "Abort," 289.

<sup>xvii</sup> Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, 97-99.

<sup>xviii</sup> J McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 146-49.

<sup>xix</sup> Stretton, "Critical notice - Defending life: a moral and legal case against abortion choice by Francis J Beckwith," 795.

<sup>xx</sup> En beslektet innvending som vi av plasshensyn ikke kan drøfte er tankeeksperimentet om hvorvidt du bør redde et spedbarn eller en tank med 100 befruktede egg når du bare kan redde et av disse; siden vår intuisjon er at det er moralsk obligatorisk å velge spedbarnet, tyder dette på at befruktede egg ikke har fullt menneskeverd. Se Saugstad J, *Har befruktede egg sjel?* Aftenposten, 17.3.2002; se også Saugstad J, *Forvirret motstand*, Dagbladet, 8.6.2006. Et interessant tilsvare er SM Liao, "The embryo rescue case," *Theoretical Medicine and Bioethics* 27, no. 2 (2006).

<sup>xxi</sup> At individet er identisk med sin kropp forsvares i Lee og George, *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*; for det motsatte synet, se for eksempel McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, 66-94.

- 
- <sup>xxii</sup> Boonin, *A Defense of Abortion*, 115-29.
- <sup>xxiii</sup> D Marquis, "Why Abortion is Immoral," i *The Abortion Controversy*, red. LP Pojman og FJ Beckwith (Boston: Jones and Bartlett Publishers, 1989).
- <sup>xxiv</sup> Boonin, *A Defense of Abortion*, 56-85.
- <sup>xxv</sup> Beckwith, *Defending Life. A Moral and Legal Case against Abortion Choice*, 139-40.
- <sup>xxvi</sup> *Ibid.*, 147-48.
- <sup>xxvii</sup> *Ibid.*, 148.
- <sup>xxviii</sup> Kaczor, *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, 29.
- <sup>xxix</sup> *Ibid.*, 58-59.
- <sup>xxx</sup> *Ibid.*, 59.
- <sup>xxxi</sup> *Ibid.*, 59-60.
- <sup>xxxii</sup> *Ibid.*, 66-67.
- <sup>xxxiii</sup> Se for eksempel D Davidson, *Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984).