

# **NESTEETIKK OG TEKNOLOGI**

**Belyst ut fra**

**Jonas' ansvarsprinsipp, Løgstrups nesteetik og Kemps teknologi-etikk**



**Skrevet av**

**Anne Mari Strand Olsen**

**Veileder: Professor Svein Aage Christoffersen**

**Masteroppgave i kristendomsstudier ved Det teologiske fakultet**

**Universitetet i Oslo**

**Vår 2008**



*”AMBIVALENSEN ER LANGT FRA ET YTRE HINDER FOR MORALEN ELLER ET SYKDOMSTEGN, TVERT OM ER DEN MORALENS NORMALE TILSTAND OG ET TEGN PÅ GOD HELSE.”*

(Bauman 1996, 121)



## FORORD

Å skrive en oppgave i etikk er i utgangspunktet en erkjennelse av at man aldri kommer til å bli ferdig. Idet man mener å ha kommet i mål, har man sannsynligvis tråkket feil et sted og bør muligens begynne å revurdere sine svar. Etikk er ambivalens. For å si det banalt: livet og verden er ikke svart-hvitt, og da kan heller ikke etikken være det. Dermed blir man heller aldri ferdig med den.

Dette året har vært både spennende, lærerikt og morsomt (og det må vel kanskje innrømmes: til tider slitsomt). Jeg begynte på prosjektet med en intensjon om å skrive en rent teoretisk oppgave og unngå å blande noe ”virkelighet” inn i det hele. Dette er et av de punktene hvor det etter hvert viste seg at jeg i utgangspunktet tok feil. En av de store lærdommene dette året har gitt meg er derfor at:

”Det er ikke mulig å diskutere og avveie etiske grunnprinsipper uten noen som helst forestilling om hva disse prinsippene vil bety i praksis.” (Christoffersen 1994, 12)

Jeg vil først og fremst rette en stor og utilstrekkelig takk til veileder Svein Aage Christoffersen. Takk for eksemplarisk og engasjerende veiledning, for faglig dyktighet, kritiske bemerkninger og spørsmål, og for snikende lærdom. I det hele tatt: for å ha gjort det hele til en meget god og lærerik prosess. Dette prosjektet hadde på ingen måte kommet i havn om jeg skulle plundret på egenhånd.

En stor takk også til familie, venner og medstudenter for (blant mye annet) tålmodighet, korrekturlesing og oppmuntring. En spesiell takk til Kristin for utallige lange og inspirerende diskusjoner. Bedre kverulant skal man lete lenge etter.

Ikke minst: Takk, Olav – for det meste.

Oslo, mai 2008

*Anne Mari Strand Olsen*



# INNHold

<b>FORORD</b>	<b>4</b>
<b>1.0 INNLEDNING</b>	<b>8</b>
<b>1.1 Problem, metode og disposisjon</b>	<b>8</b>
1.1.1 Etikk og teknologi	8
1.1.2 Hans Jonas' kritikk av nesteetikken	9
1.1.3 Metode og disposisjon	9
<b>1.2 Fortellingen om den barmhjertige samaritan og moderne teknologi</b>	<b>11</b>
1.2.1 "Hvem er så min neste?"	11
1.2.2 Mehrets sykdom og behandlingsmetoder	12
1.2.3 PGD, PGD-HLA og forskning på befruktete egg	14
1.2.4 Bioteknologiloven	15
<b>2.0 TEKNOLOGI SOM ETISK UTFORDRING</b>	<b>19</b>
<b>2.1 Jonas: Endring i makt krever endring i etikk</b>	<b>19</b>
2.1.1 En helt ny etikk for en helt ny tid	19
2.1.2 Teknologien som ny etisk utfordring	20
2.1.3 Jonas om genteknologi	23
<b>2.2 Kemp: Valg av teknologi er valg av samfunn</b>	<b>24</b>
2.2.1 Den tradisjonelle etikken kommer til kort	24
2.2.2 Teknologiens bakside går opp for oss	24
<b>2.3 Løgstrup: Bivirkninger og helhet</b>	<b>26</b>
2.3.1 Bivirkningenes overtakelse	26
2.3.2 Mål, middel og bivirkninger	27
2.3.3 Helhet, del og universets enhetskarakter	28
<b>2.4 Sløk: Frigjøringen har gjort oss til skadedyr</b>	<b>29</b>
2.4.1 Moralen har forsvunnet	29
2.4.2 Primitivismen	30
2.4.3 Israel og Hellas	31
2.4.4 Da instansen forsvant	33
<b>3.0 ETIKK FOR EN TEKNOLOGISK TIDSALDER</b>	<b>37</b>
<b>3.1 Jonas' ansvarsprinsipp</b>	<b>37</b>
3.1.1 Det etiske vakuum og frykten	37
3.1.2 Menneskehetens plikt til å eksistere	38
3.1.3 Ansvar og den ubetingede plikten	41
3.1.4 Om normers bundethet i prinsipper	43
3.1.5 Art versus individ	46
<b>3.2 Løgstrups nesteetik</b>	<b>47</b>
3.2.1 Tillit, makt og fordring	47
3.2.2 Ansvar, fordring og livsytring	51
3.2.3 Ansvar hos Løgstrup	53
3.2.4 Makt hos Løgstrup	55
3.2.5 Nestekjærlighet på avstand	57
3.2.6 Løgstrups nestebegrep	59
3.2.7 Livsytring som idé og den kosmiske likhet	62

<b>3.3 Kemps teknologi-etikk</b>	<b>66</b>
3.3.1 Det uerstattelige mennesket	66
3.3.2 Etikk og det narrative	67
3.3.3 Vi erindrer den Andre	68
3.3.4 Kemp om bioetikk og den potensielle	70
<b>4.0 NESTEETIKKENS IRRELEVANS?</b>	<b>74</b>
<b>4.1 Tilbake til Mehmet</b>	<b>74</b>
4.1.1 Kort repetisjon av Mehmet-saken	74
4.1.2 Mehmet-saken og nesteetikk	74
4.1.3 Mehmet-saken, menneskets uerstattelighet og det narrative	79
4.1.4 Mehmet-saken og ansvarsprinsippet	82
<b>4.2 Nesteetikkenes irrelevans?</b>	<b>85</b>
4.2.1 Løgstrup om etisk argumentasjon	85
4.2.2 Etikk og teknologi	87
4.2.3 Avslutning og konklusjon	92
<b>KILDER</b>	<b>98</b>



# 1.0 INNLEDNING

## 1.1 *Problem, metode og disposisjon*

### 1.1.1 **Etikk og teknologi**

Nye teknikker stiller oss overfor nye etiske utfordringer. Selv om teknikk i en eller annen form alltid har vært en del av menneskets liv, er det siden ved den nye teknologien som utfordrer oss på nye måter. For det første ligger det en makt i de nye teknikkene som strekker seg utover den felles tid og det felles rom, noe som blant annet innebærer at handlingen vi utfører her og nå får følger for mennesker som ikke enda er til. Den nye makten griper over mer enn det mellommenneskelige møtet som ofte er fokus i den tradisjonelle nesteetikken. For det andre er ikke teknologi lenger ren praktisk kunnskap. Teknologi innebærer også vitenskapelig forankret teknikk (Kemp 1996, 28). Med teknologien har teknikkene blitt mer spesialisert. De er ikke lenger bare et håndverk, men de krever også spesialkunnskap i form av teoretisk viten. Dette får følger for ansvaret. Hvem har ansvar for den handlingen vi ved hjelp av teknologien utfører? Har vi alle et kollektivt ansvar, eller sitter spesialisten med et større ansvar enn den allmenne bruker? Den andre siden av dette vitenaspektet er at vi har behov for å opparbeide oss kunnskap om konsekvenser. Kunnskap om handlingens følger melder seg ikke spontant i forbindelse med utførelsen av handlingen. Den må beregnes i langt større grad enn tidligere, på bakgrunn av hva vi kan tenke oss at handlingen kan innebære av bivirkninger. Dette medfører også en erkjennelse av at vi ikke kjenner alle følgene, og heller ikke har mulighet til å beregne dem med full sikkerhet. Hvordan skal vi forholde oss til dette faktum?

Blant annet fordi teknisk handling får følger utover den felles tids- og romdimensjon, fordi nye teknikker krever spesialkunnskap og fordi de ulike teknikkene har bivirkninger som ikke er intenderte, problematiserer teknologien både plasseringen av ansvar og beregningen av handlingens følger, og dermed av ansvarets utstrekning. Når våre tekniske handlinger får følger på avstand i tid og rom, er det ikke lenger lett å se konsekvensene av dem. Har vi ansvar for de handlingene vi utfører nå, men hvis følger ikke viser seg før langt inn i fremtiden? Har vi et etisk ansvar for fremtidige mennesker? Har vi ansvar for potensielle mennesker? Gir det noen mening å snakke om nestekjærlighet i forhold til mennesker vi aldri vil møte, eller å behandle mennesker som ikke enda eksisterer som mål i seg selv og ikke bare som middel?

### **1.1.2 Hans Jonas' kritikk av nesteetikken**

I *The Imperative of responsibility* (1984) beskriver Jonas hvordan han oppfatter dagens etiske situasjon og de nye utfordringene vi står overfor – problemer vi må løse helt på egenhånd fordi tidligere tider, og dermed den overleverte etikken, aldri har trengt å forholde seg til denne typen problemer (Jonas 1984, x). Jonas legger vekt på at teknologien, med sin økning av menneskelig makt, har endret den menneskelige handlings natur (Jonas 1984, 1). Dermed har også ansvaret endret karakter. Tidligere var det langt tydeligere hvem man hadde ansvar for. Ansvaret strakk seg aldri utover den felles tid og det felles rom. Den du møtte var din neste, og det var de umiddelbart nære man pliktet å tenke etikk og moral i forhold til. Ansvaret strakk seg ikke utover det konkrete møtet fordi menneskets makt ikke strakk seg lenger. All tradisjonell etikk bygger på en slik ren nesteetikk, men denne etikken er irrelevant i forbindelse med teknologi, mener Jonas, fordi makten ved bruk av teknikkene strekker seg utover den felles tid og det felles rom, og dermed strekker også ansvaret seg lenger (Jonas 1984, 5). Vår tid trenger helt nye prinsipper fordi makten har endret innhold. I forbindelse med teknologi er det ikke lenger de kortsiktige og nære konsekvensene av våre handlinger som er av størst betydning (Jonas 1984, 6). Jonas er særlig opptatt av det helt nye problemet at våre handlinger har ført til at menneskehetens fortsatte eksistens trues. I forbindelse med teknologi har menneskets makt økt så kraftig at den gamle etikken ikke lenger er nok. Vi trenger et nytt ansvarsprinsipp som også tar høyde for de nye utfordringene teknologien stiller oss overfor.

Problemstillingen for denne oppgaven er: *Er nesteetikken i forbindelse med teknologi irrelevant, og er Jonas' ansvarsprinsipp et bedre alternativ? Hvordan kan nesteetikken eventuelt møte de problemstillingene teknologien stiller oss overfor?*

### **1.1.3 Metode og disposisjon**

For å tematisere nesteetikk i forbindelse med teknologi vil jeg begynne med Hans Jonas og hans kritikk av den tradisjonelle måten å tenke etikk på. For å møte denne kritikken har jeg som representant for nesteetikken benyttet meg av Løgstrup og hans måte å argumentere etisk på. Kemp vil med sin teknologi-etikk bli brukt delvis for å utdype teknologiens utfordringer og delvis for å gå dypere i problematikk spesielt forbundet med genteknologi. Det er to grunner til at genteknologi vil bli omtalt spesielt. Den ene er at dette er en type teknologi som

i aller høyeste grad vedrører menneskelivet og etikken. I forbindelse med sin bioetikk skriver Kemp at bioteknologien har reddet etikken fra:

”[...] uforpliktende spekulasjoner og ”metaetikk”, ved å vise at det i vår tid eksisterer etiske vanskeligheter som ingen av oss kan lukke øynene for og overlate til ”ekspertene”; de er for nært innpå oss til at vi kan skyve dem fra oss.” (Kemp 1996, 147-148)

Genteknologi er teknikker hvor man endrer eller undersøker arvestoffet til en organisme, og er en viktig og ny gren av bioteknologien (Bioteknologinemnda 2007, 1). Genteknologien sier også forholdsvis mye om i hvor stor grad vår makt har økt. Dette er noe av bakgrunnen for den andre grunnen til at genteknologi vil bli omtalt spesielt. Genteknologi inngår i det praktiske eksempelet på ny makt og nytt ansvar som vil bli brukt i oppgaven. For å spisse problemene og se hvilke praktiske konsekvenser de ulike teoriene kan få, har jeg valgt å gå noe inn på Mehmet-saken (jeg vil snart komme tilbake til hva denne saken går ut på). På tross av dette grepet er ikke dette først og fremst en praktisk oppgave. Mehmet-saken er brukt på oppgavens premisser, og oppgaven er ikke i hovedsak en analyse av ulike genteknologiske teknikker. Mehmet-saken vil bli brukt for å kaste lys over ulike problemer ved etikk i forbindelse med teknologi, og for å få et skarpere blikk på måten de ulike etiske teoriene møter teknologien på og hvilke følger de ulike teoriene kan få i praksis. Dette er først og fremst en deskriptiv oppgave. Den er ute etter å beskrive deler av etikken i forbindelse med teknologi, og å se på utfordringene nesteetikken står overfor i forbindelse med teknologi generelt og genteknologi spesielt. Jeg er ikke ute etter å legge klare føringer på spesifikke teknikker, men å belyse forholdet mellom nesteetikk og teknologi fra flere sider.

En diskusjon mellom de ulike teoriene og på hvilken måte man beskriver etikk i forbindelse med teknologi, er også en diskusjon om hvordan man etisk kan begrunne ansvar og handling. Et gjennomgangstema er derfor hvor etikken begynner: begynner den i prinsippene, eller begynner den i våre liv med hverandre? I den sammenheng vil også Sløks bok *Moralen der blev væk* (1993) bli brukt for å utdype etikkens problemer idet han hevder at vi ikke lenger kan snakke om normer som annet enn klokskapsregler. Sløk vil i det store og hele bli brukt på samme måte som Mehmet-saken: ved hjelp av ham spisses problemene og belyses fra ulike vinkler. Hans teori vil derfor ikke bli gjennomgående analysert.

Jeg vil først beskrive problemene rundt forholdet mellom etikk og teknologi mer utførlig. Dette gjøres først ved å se på vårt møte med teknologien i forbindelse med Mehmet-saken, før jeg på mer generell basis vil gjøre rede for hvordan Jonas, Løgstrup, Kemp og Sløk beskriver de nye etiske utfordringene teknologien stiller oss overfor. Deretter følger Jonas' møte med disse problemene, før nesteetikken slik Løgstrup fremstiller den beskrives. Kemp følger deretter med sine perspektiver og måter å møte teknologien på. Etter at disse teoriene er gjort rede for, vil jeg komme tilbake til Mehmet-saken og se hvordan de ulike perspektivene gir seg ulike utslag i forbindelse med teknikkene som inngår i dette konkrete tilfellet.

Som utgangspunkt for kritikken av den tradisjonelle nesteetikken, vil jeg aller først kaste et lite blikk på historien om den barmhjertige samaritan. Hva sier den om nesteetikkk?

## **1.2 Fortellingen om den barmhjertige samaritan og moderne teknologi**

### **1.2.1 "Hvem er så min neste?"**

Da Jesus fikk spørsmålet "Hvem er så min neste?", svarte han med historien om den barmhjertige samaritan (Luk 10, 25-37). Etter å ha fortalt om presten og levitten som gikk forbi den overfalte og om samaritanen som tok ham med til et herberge og pleiet ham, stiller Jesus ifølge Lukas et motspørsmål: "Hvem av disse tre synes du nå viste seg som en neste for ham som ble overfalt av røvere?" (Luk 10, 36). Slik flyttes i denne fortellingen fokus fra den trengende til den ansvarlige – til den som har makt. Den lovkyndige som i utgangspunktet stilte spørsmålet blir tvunget til å vurdere sin egen ansvarlighet, og til å se at den som viste barmhjertighet, viste seg også som en neste. I en slik sammenheng viser spørsmålet om hvem min neste er seg nærmest som en vrangforestilling, i det minste som et feil fokus. Spørsmålet er snarere om du selv viser deg som en neste. Det er makten man innehar det avhenger av, ikke den plikten man måtte ha fått foreskrevet. Jesus avslutter historien med å si: "Gå du og gjør som han" (Luk 10, 37).

I denne historien, og ofte ellers i Jesu forkynnelse og tale om nestekjærlighet, er det livet mennesker imellom det er snakk om (Løgstrup 1996, 51). I fortellingen om den barmhjertige samaritan står enkeltpersoner overfor enkeltpersoner, og har en helt konkret makt over den andre idet de har mulighet til å vise barmhjertighet ved å hjelpe den overfalte. Presten, levitten og samaritanen har mulighet til å vise seg som en neste ved å fullbyrde nestekjærlighetsbudet.

Slik er det ikke nødvendigvis i forbindelse med teknologi. Her er det ofte ikke bare én neste, men mange. Det er ikke på langt nær alle vi møter ansikt til ansikt. Flere av dem våre handlinger antas å implisere befinner seg langt utenfor vår umiddelbare nærhet. Det er ikke engang sikkert at vi vil leve i samme tid som den som opplever følgene av de handlingene vi utfører her og nå. Gir det i en slik situasjon noen mening å spørre om vi har vist oss som en neste? Kan vi i forbindelse med teknologi ”gå og gjøre som han” ved å vise barmhjertighet og elske vår neste som oss selv? Jeg vil nå først illustrere noe av vanskeligheten i dette ved å komme med et eksempel fra vårt møte med teknologi, før jeg mer generelt går inn på kritikken av nesteetik i forbindelse med teknologi og de nye etiske vanskelighetene teknologien stiller oss overfor. Mehmet-saken er et eksempel på teknologi-etikk i praksis. Hva går så Mehmet-saken ut på?

### **1.2.2 Mehmet's sykdom og behandlingsmetoder**

Våren 2004 ble Mehmet et svært kjent ansikt for det norske folk. Mehmet Yildiz var da seks år gammel. Han lider av den arvelige blodsykdommen beta-talassemi major. Talassemi er en samlebetegnelse for flere ulike typer arvelige blodsykdommer (Andersen 2004, 2) og er den vanligste arvelige sykdommen i verden (Folge 2006). Den har flere grader. Siden begge foreldrene til Mehmet er bærere, har han fått den mest alvorlige formen. Selve sykdommen skyldes en feil på kromosom 11 som fører til at de røde blodlegemene ikke fungerer som de skal. Mehmet er blodfattig, og kroppen hans får verken i seg nok oksygen eller luftet ut karbondioksidet. Til tross for at de røde blodlegemene ikke fungerer, fortsetter beinmargen å produsere dem – i større grad enn hos friske mennesker. Et fåtall av disse defekte blodlegemene transporteres ut i blodbanen, mens flesteparten blir ødelagt i beinmargen kort tid etter at de er dannet (Gelehrter 1998, 112). Dette fører til at beinmargen utvider seg i skjellettet, noe som igjen fører til at skjellettet blir dårlig. Mehmet, som de fleste andre med denne sykdommen, behandles med en kombinasjon av blodoverføring og medisin mot jern. Blodoverføring får han for å dempe overproduksjonen av røde blodlegemer i beinmargen, og for å tilføre celler som kan transportere oksygen og karbondioksid inn og ut av kroppen (Andersen 2004, 2). Medisin mot jern får han fordi de stadige blodoverføringene fører til at jern hopper seg opp i vitale organer som hjerte, milt og lever. Denne opphopningen av jern er den vanligste dødsårsaken for talassemi-pasienter (Andersen 2004, 2). Gjennomsnittlig levealder for mennesker med denne sykdommen er pluss/minus 40 år. Behandlingen gjør nemlig ikke pasienten frisk, den demper bare symptomene.

En annen behandlingsmetode, en som kan gjøre pasienten frisk, er stamcelle- eller beinmargstransplantasjon. For at kroppen skal godta transplantasjonen, er det viktig at vevstypen er så lik som mulig. Det er størst sannsynlighet for sammenfall i vevstype blant søsken. Der er sjansen statistisk sett 25 prosent. Ved inngifte kan det også hende at foreldrene kan brukes som donor. Donasjon fra ukjente er også et alternativ, men dette anbefales ikke av blant annet Rikshospitalet. Muligheten for å finne en egnet donor er ikke stor. Det er heller ikke mulig å teste et menneske for alle mulige vevstyper det måtte ha. Det er stor risiko forbundet med transplantasjon fra ikke-familiær donor – overlevelsen er bare på 60 til 70 prosent (Andersen 2004, 3). Når forventet levealder er ca 40 år, mener mange at risikoen er uakseptabel. Hittil har Rikshospitalet utført helbredende behandling av beta-talassemi major på fem barn. Tre av barna fikk beinmarg fra søsken, ett fikk stamceller fra navlestrengen til søsken, og ett barn fikk fra forelder (Andersen 2004, 3).

Mehmet har en eldre frisk bror, men han har dessverre ikke kompatibel vevstype og kan dermed ikke gi Mehmet beinmarg. Foreldrene til Mehmet ønsket seg flere barn, og en ny søster eller bror kan, ved riktig vevstype og fravær av sykdom, gjøre Mehmet frisk ved hjelp av den nye behandlingsmetoden. Sjansen er, rent statistisk, 25 prosent for at barnet vil være sykt ved spontan graviditet. Det er også 25 prosent sannsynlighet for at vevstypen vil være den samme som Mehmet's. For at barnet både skal være friskt og ha samme vevstype som Mehmet, er sjansen – på papiret – i underkant av 20 prosent ved spontan graviditet. Siden begge Mehmet's foreldre er bærere av sykdommen, vil de bli tilbudt fosterdiagnostikk og eventuelt abort dersom fosteret er sykt.

Et alternativ til spontan graviditet, med all den usikkerhet og tilfeldighet dette innebærer, er preimplantasjonsdiagnostikk (PGD). PGD er gentesting av befruktete egg før de eventuelt settes inn i livmoren. Man tester altså de brukbare eggene før man forsøker å gjøre kvinnen gravid. PGD er dermed en metode som kombineres med kunstig befruktning – som oftest IVF (*in vitro* fertilisering). Det var i 2004 født omkring 8-10 barn i verden ved hjelp av kombinasjonen PGD-IVF (Borge 2004, 16), men suksessen varierer. Det er mange usikkerhetsmomenter også her. Man kan trenge mange IVF-behandlinger for å bli gravid, og kanskje må man gi opp på veien, eller man kan lykkes på første forsøk. Det er også en viss usikkerhet knyttet til sikker viten ved gentesting av de befruktete eggene, og til selve transplantasjonen av stamceller. Våren 2004 var det på verdensbasis foreløpig bare ett barn

som var erklært frisk etter slik behandling (PGD-født donorsøsken og transplantasjon) (Borge 2004, 17), men flere var da i vente.

### **1.2.3 PGD, PGD-HLA og forskning på befruktede egg**

PGD er altså testing, eller diagnostikk, av embryo noen dager etter befruktning og før det eventuelt implanteres i en livmor. Man kan isolere enkeltceller fra et embryo, eller en blastocyst, og undersøke det for spesifikke genvarianter, særlig med henblikk på å utelukke arvelig sykdom. Man vet da hvilke gener man ikke ønsker, og kan slik velge ut de eggene som ikke inneholder disse. Ved assistert befruktning befrukter man uansett alltid flere egg enn man trenger. Noen ser man at aldri vil utvikle seg til et foster. Disse velger man bort. Deretter kan man ved PGD teste de eggene som ser fine ut, og utelukke de eggene som har sykdomsgenet. Man vil uansett ikke implantere alle de fine eggene i livmoren, men velge ut ett eller to. PGD blir en hjelp på veien til hvilke man skal velge å sette tilbake i kvinnen. Det er også et alternativ til fosterdiagnostikk og seinabort, selv om noen i tillegg vil utføre enten fostervannsprøve eller morkakeprøve seinere i svangerskapet for å være på den sikre siden.

I Mehmet's tilfelle gjelder det ikke bare å utelukke sykdom hos det fremtidige søskenet. Embryoet må, for å kunne hjelpe, også testes for "positive egenskaper" – det må ha samme vevstype som Mehmet. Dette krever kombinasjonen PGD-HLA. HLA står for Human Leukocyte Antigen og gir vevstype (Bioteknologinemnda 2005, 16). HLA er derfor et skritt videre fra PGD: PGD brukes for å luke ut syke befruktede egg, mens HLA ikke sier noe om sykdom, men om egenskap. HLA kan også brukes der det ikke er snakk om noen genetisk sykdom, men der man likevel ønsker et søsken med samme vevstype – for eksempel for behandling av et barn med leukemi. Kombinasjonen PGD-HLA er med andre ord en tosidig utvelgelse: for det første må man velge vekk sykdom, samtidig som man i tillegg må velge en spesiell egenskap ved egget.

Både befruktning utenfor kroppen og PGD er utviklet på grunnlag av forskning på befruktede egg, så denne typen forskning er en forutsetning for teknikkene. Forskning på befruktede egg var ikke tillatt i Norge i 2004 (selv om IVF og svært begrenset bruk av PGD var det), men hadde vært oppe til diskusjon flere ganger. Blant annet arrangerte Bioteknologinemnda allerede i 1993 et åpent møte som diskuterte et forslag til endring av bioteknologiloven som ønsket å åpne for denne typen forskning. Forskning på befruktede egg er også en viktig

forutsetning for stamcelleforskning. Fordelene med slik forskning er åpenbare. Vi ønsker å finne ut mer om teknikken og mulighetene, blant annet i håp om å kunne lege flere. Det har for mange fremstått som en form for dobbeltmoral å benytte seg av teknikker som bygger på slik forskning, slik som IVF, samtidig som man ikke tillater å bedrive den selv – av moralske grunner. For mange virker det også bortkastet ikke å bruke overtallige egg, som uansett vil bli destruert, i ”det godes tjeneste”. Men eggets moralske status har vært svært omdiskutert, og det vekker sterke motreaksjoner hos mange når man ønsker å forske på noe som kan utvikle seg til å bli et menneske. Det er snakk om spørsmål som berører livets begynnelse; når får mennesket sin verdi?

Mange av de genteknologiske teknikkene, mulighetene og de etiske hensyn forbundet med disse har vært oppe til diskusjon flere ganger, og det har ikke alltid vært like lett å se verken lovens konsistens eller dens konsekvenser. Slik jeg oppfatter det, var det særlig lovverkets praktiske konsekvenser – konsekvensene for enkeltmennesker – som viste seg da Mehmet's situasjon ble en mediasak. Hvordan har så dette lovverket utviklet seg, og hvordan ser det ut i dag?

#### **1.2.4 Bioteknologiloven**

I 1987 var Norge det første land i verden som fikk en lov om kunstig befruktning (Bioteknologinemnda 1993, 1). Denne loven var forholdsvis restriktiv og det ble ganske raskt foreslått endringer – blant annet i 1993. Jeg vil ikke i detalj gå inn på disse forslagene, da disse åpner for uendelige diskusjoner og avveininger, men konsentrere meg om kort å fremstille det som er av mest relevans med hensyn til Mehmet.

Det var fra tidligere en liten åpning i loven for PGD, men kun ved *alvorlige, kjønnsbundne sykdommer*. Før 1994 var ikke PGD lovregulert i Norge (Bioteknologinemnda 2005, 7). Da var metoden ny og lite kjent. I den nye loven fra 1994 ble det åpnet for PGD i svært begrenset skala, som nevnt ovenfor, og det ble i den samme loven innført et forbud mot forskning på befruktete egg – noe som i praksis, i mangel på forskningsmiljø, gjorde PGD utilgjengelig i Norge (Bioteknologinemnda 2005, 7). Bioteknologiloven av 2003, som trådte i kraft 1. januar 2004, innførte et generelt forbud mot PGD, med unntak av ovennevnte dispensasjon. Det ble blant annet begrunnet med at det allerede i utgangspunktet fantes et forbud i og med at forskning på befruktete egg ikke var tillatt, og unntaket for alvorlig arvelig kjønnsbundet



sykdom begrunnet man med at det i slike tilfeller var lett å trekke en grense (Bioteknologinemnda 2005, 7). Dette generelle forbudet hadde ikke vært i kraft mer enn et par uker før det konkrete ”tilfellet” Mehmet ble trukket fram i media (Bioteknologinemnda 2005, 7). Mehmet's sykdom er ikke kjønnsbundet – sykdomsgenet sitter ikke på x eller y kromosomet. Dermed utelukket loven ham fra behandling. For å kunne hjelpe Mehmet måtte man åpne for PGD også i sammenhenger hvor sykdommen ikke var kjønnsbundet. For det andre, og dette var det helt nye, måtte man åpne for å selekttere embryo ut fra bestemte egenskaper (vevstype). For det tredje kom igjen diskusjonen om forskning på befruktete egg opp, i og med at et slikt tilbud i Norge forutsatte denne typen forskning. Den lille åpningen for PGD som fantes i loven fra før var begrenset til behandling i utlandet. Men hvis det generelle forbudet skulle oppheves og tilbudet utvides slik at flere skulle kunne benytte seg av denne metoden, ville det også bli nærliggende å åpne for et slikt behandlingstilbud her hjemme.

Som en direkte konsekvens av Mehmet-saken,<sup>1</sup> la stortingsrepresentantene John I. Alvheim og Harald T. Nesvik fram et forslag om endring av bioteknologiloven som kunne åpne for å hjelpe foreldrene til Mehmet å få et barn – både fordi de i utgangspunktet ønsket seg et friskt barn, men samtidig et som kunne være donor for Mehmet (Alvheim 2004 og Sosialkomiteen 2004). Utfallet ble en endring (lov av 15. juni 2007) som trådte i kraft 1. januar 2008. Denne åpnet for en begrenset bruk av PGD og en begrenset forskning på *overtallige* befruktete egg<sup>2</sup>. PGD ble tillatt ved alvorlig arvelig sykdom hos foreldrene, og det ble også åpnet for begrenset bruk av PGD-HLA for å få barn med en viss vevstype. En nemnd ble opprettet for å ta seg av søknader om slik behandling. Behandlingen er altså ikke åpen for alle, men må innvilges av dispensasjonsnemnda.

Denne loven ble til som et politisk kompromiss i Stortinget. Det ble ikke foretatt noen bearbeiding fra departementet, og loven kom til uten at man på vanlig måte innhentet høringsuttalelser (Bioteknologinemnda 2005, 8). I stor grad var den en Mehmet-lov (Bioteknologinemnda 2005, 8). I lovforberedelsene er Mehmet's sak i fokus. For meg fremstår det som ganske tydelig at det her er Mehmet man først og fremst har i tankene, og at hans situasjon på mange måter former loven. Dette mener jeg er særlig tydelig når det gjelder

---

<sup>1</sup> Dette kan muligens være misvisende. Det er ikke nødvendigvis slik at Mehmet-saken ene og alene forandret loven. Som jeg har forsøkt å få fram ovenfor, hadde det lenge vært en diskusjon i Norge rundt disse tingene. Selve problemstillingen dukket ikke opp i og med Mehmet, men dette konkrete lovforslaget gjorde det.

<sup>2</sup> Loven åpner ikke for å dyrke fram celler ene og alene til forskningsformål. Egg som er brukt til forskning skal heller ikke implanteres i noen livmor, men destrueres. De implanterte eggene skal ikke på noen måte genetisk modifiseres (Bioteknologiloven § 2A-1. Genetisk undersøkelse av befruktete egg).

spørsmålet om man skal tillate vevstyping. Det virker som man langt på vei er enige om at man krysser en grense ved å tillate det, i og med at det her er snakk om tilvalg av egenskaper og ikke fravalg av sykdom. I en slik situasjon er det ikke lenger det fremtidige mennesket som står i fokus. Hvilken vevstype barnet får kan man ikke med rimelighet tilskrive som noen spesiell verken fordel eller ulempe for det fremtidige barnet. Det er noe man velger ene og alene til fordel for et annet menneske. Mange av argumentene går dermed ut på om dette er å gå for langt. For det første er ikke det å velge barnets egenskaper noe vi ønsker å gjøre. Frykten for bioteknologi har for mange, slik jeg oppfatter det, bunnet i en frykt for et ekstremt sorteringssamfunn hvor foreldre nærmest kan skape sine egne barn i *sitt* (ønske)bilde. Dessuten spøker Kants doktrine om mennesket som mål i seg selv og ikke kun som middel i bakgrunnen når man velger på bakgrunn av egenskaper som utelukkende kommer andre til gode, og ikke det fremtidige individ selv. Men skal man snakke om mål og middel, bør man kanskje også nevne at vi alle i svært mange sammenhenger bruker medmennesker *også* som middel. I denne sammenheng kan det å få barn være et relevant eksempel. Få vil si at man får barn for det fremtidige barnets egen skyld. Om det tenkte barnet blir født eller ikke vil vel være fullstendig irrelevant for ”det selv” før det i det hele tatt er et være i noen som helst fysisk form? Det å få barn er noe man gjør fordi man *selv* ønsker det. Likevel står ikke dette ønsket i motsetning til det at barnet, idet det er en realitet<sup>3</sup>, blir et mål i seg selv. Det bør også sies i denne sammenheng at spesifikke vevstyper heller ikke er noen ulempe – stort sett<sup>4</sup>. Vevstype er jo ingen sykdom, og når man uansett må velge ut enkelte egg til fordel for andre, kan man kanskje like gjerne velge de(t) som blir til gagn for flere?

Under diskusjonene om ny bioteknologilov i 2001 var det intern uenighet i Bioteknologinemnda når det gjaldt PGD. Noen mente det burde tillates, andre var imot. Når det gjaldt vevstyping, var man da enstemmig enig om at dette ikke skulle tillates for å skape et barn som kunne redde et annet (Bioteknologinemnda 2005, 6). I høringsvaret fra Bioteknologinemnda datert 6. juni 2006 derimot, var 10 av 21 medlemmer for å tillate valg av vevstype. Selvfølgelig er det her mange ting som kan spille inn, men jeg tror ikke det er helt tilfeldig at stemmene for å tillate et slikt valg økte så drastisk etter Mehmet-saken. Man kan selvfølgelig her diskutere hvor ”rett” det er at en slik konkret situasjon skal avgjøre lovgivning, eller om Mehmet-saken gjennom media ble lagt fram på en ”riktig” måte, og om

---

<sup>3</sup> Uavhengig av hvilket stadium man måtte anse det for å være dét.

<sup>4</sup> Visse sykdommer, slik som diabetes og multippel sklerose, mener man er knyttet til bestemte vevstyper (Bioteknologinemnda 2005, 28). I slike tilfeller vil vevstype kunne vise seg å være en ulempe.

teknikkene muligens ble oversolgt. Dette er ikke direkte tema for denne oppgaven. Min hensikt med Mehmet-saken er gjennom et eksempel å illustrere hvordan teknologien møter oss – og hvordan vi møter teknologien. Denne saken er et eksempel på et av våre møter med nye metoder og teknikker. Hvordan vi skal forholde oss til dem er på ingen måte selvsagt.

Dette er en ganske annen situasjon enn den vi hører om i historien om den barmhjertige samaritan. I historien Jesus forteller er det kun én å ta hensyn til. Om kulturen tilsier at dette ikke er din venn, er det likevel en konkret person. Han må bortdefineres for ikke å være en neste. Ifølge budet om å elske din neste som deg selv, venn som fiende, fremstår det som forholdsvis åpenbart hva som er det rette å gjøre – i alle fall slik vi i vårt samfunn i dag leser den. I Mehmet-saken, derimot, går hensynet i ulike retninger. Skal vi ta hensyn til Mehmet, må vi i flere henseender overse hensynet til den fremtidige personen (det barnet som skal bli født), mens den potensielle personen (i form av embryo) kun er et middel. Er nesteetikken i en slik situasjon irrelevant? Har historien om den barmhjertige samaritan noen som helst relevans i forbindelse med slik teknologi? Jeg vil senere komme tilbake til denne saken. Først vil jeg se på noen andre sider ved ny teknologi som problematiserer nesteetikken. På hvilken måte er den makten vi har i forbindelse med teknologi annerledes enn tidligere? Hva slags endringer ligger i den nye teknologien sammenliknet med tidligere tiders teknikker? På hvilke måter skaper dette en ny situasjon for etikken?

## 2.0 TEKNOLOGI SOM ETISK UTFORDRING

### 2.1 Jonas: Endring i makt krever endring i etikk

#### 2.1.1 En helt ny etikk for en helt ny tid

Som jeg skrev i innledningen,<sup>5</sup> mener Jonas at vi trenger en helt ny type etikk fordi den tradisjonelle nesteetikken ikke kan møte de utfordringene vi står overfor i forbindelse med teknologi. All tidligere etikk hadde det til felles at den menneskelige situasjon, både når det gjaldt menneskets natur og når det gjaldt tingenes natur, ble oppfattet som om det var gitt en gang for alle, og derfor var også det gode for mennesket bestemt (Jonas 1984, 1). Samtidig var rekkevidden av menneskelig handling, og med det ansvaret, begrenset (Jonas 1984, 1). Slik er det ikke lenger, og dermed er også grunnlaget for moral endret.

”[...] [T]he qualitatively novel nature of certain of our actions has opened up a whole new dimension of ethical relevance for which there is no precedent in the standards and canons of traditional ethics.”

(Jonas 1984, 1)

Selv om teknikk i en eller annen form alltid har vært en del av menneskets liv, og som sådan ikke er noe nytt, er den nye teknologien så forskjellig fra tidligere at den endrer hele det menneskelige grunnlaget for handling, mener Jonas. Dessuten har vår kunnskap om teknikkenes virkninger blitt langt større, noe som fører til utvidet ansvar (Jonas 1984, 7-8). Tidligere innebar etikken ansvaret for mennesker i den umiddelbare nærhet. Det var en etikk blant mennesker som delte et felles ”nå”. De man hadde ansvar for, var mennesker som delte samtid (Jonas 1984, 5). Det samme gjaldt sted; de man skulle tenke etikk overfor, hadde et felles rom som var, i alle fall til en viss grad, avgrenset (Jonas 1984, 5). Det var også et handlingsrom og en etikk som ikke krevde eksperter eller spesialkunnskap. Ethvert menneske kunne finne ut hva som var rett og galt i gitte situasjoner (Jonas 1984, 5). Ingen ble holdt ansvarlige for uintenderte seinvirkninger av handlinger som i utgangspunktet var ment godt. Det gode eller onde i en handling ble ene og alene bedømt ut fra hvordan den virket innenfor et avgrenset rom og i en avgrenset tid (Jonas 1984, 6). Det var aldri tvil om hvem som utførte handlingen, og om den var god eller ond kunne forholdsvis lett avgjøres av mennesker som var vitne til den (Jonas 1984, 6). Dette har nå endret seg, og da må også etikken endre seg, hevder Jonas.

---

<sup>5</sup> Se 1.1.2 Hans Jonas' kritikk av nesteetikken.

Jonas avskriver ikke nesteetikken helt. Han sier ikke at den i dag er fullstendig irrelevant. I sin nære kontekst gir den fortsatt mening (Jonas 1984, 6). Men, sier han, teknologien har endret makten og rekkevidden av menneskelig handling, og det er dette som nå er hovedutfordringen. Det er ikke lenger den dagligdagse handlingssfæren mellom mennesker i (umiddelbar) nærhet som er det viktigste:

”But this sphere is overshadowed by a growing realm of collective action where doer, deed, and effect are no longer the same as they were in the proximate sphere, and which by the enormity of its powers forces upon ethics a new dimension of responsibility never dreamed of before.” (Jonas 1984, 6)

Teknologien har altså gitt mennesket større makt, og har slik endret den menneskelige handlingens natur. Siden etikk er forbundet med handling (Jonas 1984, 1), følger det at en slik endring også må føre til en endring i etikken, mener Jonas. Hvilke sider ved teknologien er det som gjør at den krever en endring av etikken?

### **2.1.2 Teknologien som ny etisk utfordring**

Jonas gir fem grunner for at teknikkene nå utgjør et nytt og særegent tilfelle for etikken. Den første kaller han *virkningens ambivalens* eller *teknikkens flertydighet*:

”[...] [H]vordan forholder det seg hvis vi beveger oss innenfor en kontekst hvor enhver bruk av muligheten i det store, om den er foretatt i aldri så god hensikt, etter hvert fører med seg fenomener med økende og til slutt dårlige virkninger, virkninger som ikke kan skilles fra de opprinnelig påtenkte ”gode” virkningene, og som til slutt kanskje langt overgår disse?” (Jonas 1997, 8)

Jonas fremhever slik at det ikke bare er når teknikken misbrukes med overlegg – i betydningen ”til onde formål” – at den fører til negative konsekvenser. Det kan den nemlig også når den brukes til høyst legitime formål, for teknikkens langtidsvirkninger ligger nærmest i selve begrepet *teknologi*: ”[...] langsiktighet ligger på en måte implisitt i all teknisk handling” (Jonas 1997, 8). Den langsiktigheten Jonas her snakker om oppfatter jeg som bivirkninger av de teknikkene vi benytter oss av. Det er her snakk om virkninger som ikke er tilsiktet, men som likevel ligger innebygd i teknologien. Også når teknikken brukes til høyst legitime formål kan den ha langsiktige negative virkninger (Jonas 1997, 8). Teknikkens etikk er helt nødt til å ta innover seg denne langsiktigheten og indre flertydigheten i enhver teknisk handling, mener Jonas (Jonas 1997, 9). Slik er teknologiens virkning ambivalent. Vi kan ha et

høyverdig mål om å løse et akutt problem, men med de langtidsvirkningene som ligger implisitt i alle teknikker er det ikke sikkert at målet helliger middelet. En av disse langsiktige farene ved teknologien er at bruk av en teknikk ofte fører til nye teknikker, som igjen fører til nye muligheter. Det er ikke lett å få oversikt når nye muligheter oppstår fra bruk av nye teknikker. Dette fører med seg et behov for å ta de nye mulighetene i bruk.

Det er dette Jonas omtaler som *brukens naturnødvendighet*, som er den andre grunnen til at teknologi gjør situasjonen for etisk tenkning ny. Dette handler om forholdet mellom mulighet og bruk – mellom potensialitet og aktualitet. På de fleste andre områder, mener Jonas, betyr ikke det at man er i besittelse av en makt eller evne nødvendigvis at man benytter seg av den (Jonas 1997, 9). Enhver annen kunnskap synes å kunne ta forbehold mot at den brukes (Jonas 1997, 9). På teknikkens område fremstår det for Jonas som om denne differensen mellom å kunne og å gjøre ikke finnes. Et samfunn som har basert hele sin livsførsel på teknikkens muligheter, fremstår som ”tvunget” til å utnytte dem:

”Er den ene eller andre nye muligheten blitt åpnet [...] og utviklet gjennom handling i det små, vil dette nødvendigvis tvinge frem at den brukes stadig mer og gjør denne bruken til et varig livsbehov.” (Jonas 1997, 9)

Jonas sier ikke eksplisitt noe om hvorfor det er slik, men slik jeg oppfatter ham, spesielt i sin omtale av genteknologi (som jeg snart vil komme nærmere inn på), henger det sammen med menneskets umettelige vitebegjær. Vi ønsker å få svar på mest mulig, og ofte er det slik at en ny metode videreutvikler seg til det vi anser for å være bedre metoder. Hovedpoenget til Jonas er her at dette medfører et stort etisk ansvar for mennesket når det gjelder enhver tilegnelse av muligheter – enhver tilføyelse av nye midler (Jonas 1997, 10) – nettopp fordi de stadig eskalerer. Dessuten er det ikke bare mulighetene som øker; det gjør også mulighetenes virkninger.

Jonas er opptatt av de *globale virkninger i tid og rom*, som er det tredje nye ved teknologien. Han hevder at med vår teknologi tar vi pant i fremtidig liv, kun for å oppnå nåværende og kortsiktige fordeler og behov – behov som stort sett er selvprodusert (Jonas 1997, 11). Disse fjerne, fremtidige og globale virkningene tilfører etikken en helt ny dimensjon, og de kaller på ansvaret. Dette er ifølge Jonas ”et nytt kapittel i etikken historie, et kapittel som avspeiler de maktens nye proporsjoner som etikken må ta med i betraktningen” (Jonas 1997, 11).

Jonas omtaler *bruddet med det antroposentriske* som det fjerde nye elementet med relevans for etikken. Dette er en følge av de globale virkningene og bruddet med naboskapets romlige og tidsmessige felles horisont. Det har alltid vært det gode for *mennesket* man har skullet sikre gjennom etikken, mener Jonas (Jonas 1997, 11). Det man hadde i tankene i enhver menneskelig plikt, var mennesker (Jonas 1997, 12). Perspektivet kunne til nød utvides, slik at det gjaldt "[...] i verste fall: menneskeheten, og for øvrig ikke noe annet på denne jord" (Jonas 1997, 12). Men som regel har etikkens mål vært satt langt lavere – altså ved individet – for eksempel slik det kommer til uttrykk i "elsk din neste", hevder Jonas (Jonas 1997, 12). Det nye er at nå krever også *alt* som har et eget mål i seg selv – ifølge Jonas dermed alt levende (Jonas 1997, 12) – sin del av respekten, i og med menneskets ødeleggelse av hele planetens biosfære:

"Det utvidede perspektivet allierer det menneskelige godet med livets sak som helhet, i stedet for at disse to står fiendtlig overfor hverandre, og gir livet utenfor mennesket dets egen rett." (Jonas 1997, 12)

Jonas hevder at teknikken plasserer mennesket i den rollen som tidligere kun religionen har plassert det i, nemlig rollen som skapningens forvalter eller vokter (Jonas 1997, 13). Det har blitt menneskets transcendentale plikt å beskytte den rike genbanken som evolusjonen har resultert i (Jonas 1997, 13). Tilgangen på makt har for første gang gjort det menneskelige ansvar *kosmisk* (Jonas 1997, 13).

Dette henger også sammen med den femte grunnen til at teknologien utgjør et nytt og særegent tilfelle. Jonas omtaler denne grunnen som *det metafysiske spørsmål* – spørsmålet om eller hvorfor det skal finnes en menneskehet: "hvorfor mennesket skal opprettholdes slik evolusjonen har frembrakt det og hvorfor menneskets genetiske arv skal respekteres" (Jonas 1997, 14). Hvorfor skal det i det hele tatt finnes liv? Hva vi svarer på disse spørsmålene avgjør hvor mye vi kan tillate oss å risikere gjennom frivillig bruk av ulike teknikker. Det helt nye er at vi faktisk må besvare dem, fordi vi har makt til å ødelegge muligheten for dette livets videre eksistens.

Jonas mener at "de tekniske landevinningenes positive konsekvenser blender oss" (Jonas 1997, 16) slik at vi ikke ser (eller vil se) hva de bærer med seg av negative følger. Han hevder

at teknikken har en tendens til grenseløshet, og at denne kanskje utgjør den mest akutte trusselen (Jonas 1997, 16):

”Med hvert nytt skritt (= ”fremskritt”) innenfor teknikken setter vi oss under tvang til å ta det neste og testamenterer den samme tvangen til ettertiden – som til slutt må betale regningen.” (Jonas 1997, 17)

Jonas skriver også mer spesifikt om noen av disse teknikkene som anses for å være fremskritt. Jeg vil nå gå litt inn på hva han sier om genteknologi, fordi dette har sammenheng med Mehmet-saken.

### **2.1.3 Jonas om genteknologi**

Før genteknologiens tidsalder var mennesket subjekt mens ”naturen” var objekt når det gjaldt teknisk handling (Jonas 1997, 76). Dette har nå forandret seg, hevder Jonas. I og med teknikkens muligheter innen biologisk teknikk, er ikke denne distinksjonen lenger et faktum: ”mennesket kan være direkte objekt for sin egen byggekunst, og det i sin arvelige fysiske konstitusjon” (Jonas 1997, 77). Gjennom biologisk teknikk møter nemlig ikke teknikken lenger dødt stoff. Det forholder seg derimot slik at virksomhet møter virksomhet (Jonas 1997, 78). Den biologiske teknikken søker ikke bare å bygge, men å ombygge – å forandre allerede bestående strukturer (Jonas 1997, 77). Dette, fremhever Jonas, har innflytelse på det viktige spørsmålet om *forutsigelighet* (Jonas 1997, 78). I forbindelse med bioteknologi arbeider teknikeren på elementer med en egen dynamikk, og dermed øker antallet ukjente faktorer og følger enormt (Jonas 1997, 78), noe som også henger sammen med forplantning og arv (Jonas 1997, 80). Med forplantning og arv blir hele prosessen *irreversibel* – den kan ikke som ren mekanikk på døde ting rives ned og bygges opp igjen (Jonas 1997, 79). Hvert skritt er ugjenkallelig, og når resultatene blir synlige er det for sent for korreksjoner (Jonas 1997, 79) – i alle fall fram til vi eventuelt har innført begrepet ”vrakgods” i den menneskelige ligningen (Jonas 1997, 80). Slik jeg forstår Jonas, vektlegger han i forbindelse med genteknologi farene forbundet med en utvikling vi ikke har noen oversikt over. Et byggverk av dødt materiale kan man rive ned igjen og forkaste. Det kan man ikke uten videre med levende vesener, og spesielt ikke mennesker. I alle fall ikke hvis man ønsker å holde ”vrakgods” utenfor begrepsapparatet i forbindelse med mennesker. Vår manglende kontroll over utviklingen henger ikke minst sammen med at den utviklingen vi setter i gang videreutvikler seg. Og denne videreutviklingen har vi ingen som helst kontroll over, for vi kjenner ikke alle faktorene.



## **2.2 Kemp: Valg av teknologi er valg av samfunn**

### **2.2.1 Den tradisjonelle etikken kommer til kort**

I likhet med Jonas mener Kemp å se klare begrensninger i den tradisjonelle etikken. Han trekker det i sin ytterste konsekvens ikke like langt som Jonas, noe jeg vil komme tilbake til senere. Men også Kemp påpeker at den tradisjonelle etikken i utgangspunktet kommer til kort fordi den ikke strekker seg utover nestekjærlighetsetikken (Kemp 1996, 12), slik denne kommer til uttrykk blant annet i fortellingen om den barmhjertige samaritan. I forbindelse med teknologi blir dette et stort problem. I likhet med Jonas begrunner Kemp dette med at mennesket i en teknologisk tidsalder ikke bare har ansvar for sine handlinger overfor de nærmeste, men at det nå også har ansvar for "[...] de handlinger som ved hjelp av moderne teknologi utøves over lang avstand i tid og rom" (Kemp 1996, 12). Hvordan beskriver Kemp denne nye teknologiske tiden?

### **2.2.2 Teknologiens bakside går opp for oss**

Flere hendelser i nyere tid har på ulike måter sjokkert mennesket og redusert dets entydige positive oppfatning av teknologien, mener Kemp (Kemp 1996, 20). Han viser til atombombene over Hiroshima og Nagasaki og de store ulykkene innen den kjemiske industrien<sup>6</sup>. Disse ulykkene førte blant annet til at troen på ekspertene ble redusert. Ekspertene ble ikke lenger ansett for å være ufeilbarlige orakler som kunne forutse enhver fare forbundet med teknologien de utviklet og forsket på. Man fikk erfare at teknologien kunne slå feil og utgjøre en fare for mennesket. I det hele tatt ble det tydelig at mennesket ikke hadde full kontroll over den teknologien det selv hadde utviklet – selv ikke ekspertene hadde full kontroll over alle implikasjoner. Et av hovedproblemene, slik Kemp ser det, henger sammen med at ekspertene er nettopp eksperter – de er spesialisert på det rent tekniske:

”Teknikeren er utdannet til å løse eksakte vitenskapelige og tekniske problemer, og det tekniske fagspråket er kun egnet til å uttrykke slike problemstillinger.” (Kemp 1996, 11)

Det tekniske fagspråket klarer derfor ikke verken å uttrykke eller besvare spørsmål angående etiske hensyn til menneskene som skal leve med teknologien. Slik egner ikke det tekniske fagspråket seg til å si noe om våre handlingers etiske kvalitet. Jeg oppfatter dette dit hen at det

---

<sup>6</sup> Seveso 1976, Three Mile Island 1979, Bhopal 1984 og Tsjernobyl 1986.

dermed oppstår en arbeidsdeling som ikke gagnar etikken. Menneskene som arbeider med teknologien – enten det gjelder utvikling eller bruk – kan lett fratras ansvaret for følgene av teknologien. Dette er nemlig ikke deres hoveddomene. Teknologien tar ikke stilling i etiske spørsmål. Det må mennesket selv gjøre. I forskningen og utviklingen av de ulike teknikkene er det ikke det etiske hensynet som står i fokus. Denne todelingen henger slik jeg forstår det også sammen med at teknikkene ikke lenger bare er praktisk kunnskap, men har blitt mer spesialisert og nå også er avhengig av teoretisk viten. Når teknikeren – spesialisten på en type teknologi – ikke har hovedansvar for det etiske aspektet, samtidig som han kjenner feltet best (i alle fall rent teknisk), blir det etiske aspektet underbelyst. Det er ikke gitt hvem som helst å vurdere de følgene teknologien får, og heller ikke eksakt hva en teknisk handling innebærer. Når dette ikke er hovedfokus for teknikeren selv, som på mange måter har hovedansvar for utviklingen av teknologien, har det etiske lett for å forsvinne.

Kemp beskriver også, i likhet med Jonas, bioteknologien som en ny gren av teknologien som er ganske ulik tidligere teknikker. Når det gjelder genteknologi påpeker Kemp at dette omfatter en utvidelse av den tradisjonelle etikken fra en personetik, til å bli en etikk som også omfatter potensielle personer i form av embryoer (Kemp 1996, 149). Vårt problem i dag, hevder han, er at vi kan foreta betydelige inngrep i menneskets biologiske liv, uten alltid å være klar over (eller ønske å klargjøre) når vi utnytter det mennesket vi behandler, og når vi helbreder det (Kemp 1996, 151). Kemp påpeker at selv om abort alltid har vært diskutert, har debatten blitt utvidet i forbindelse med nye genteknologiske muligheter (Kemp 1996, 161). Tidligere var dilemmaet ”retten til liv” satt opp mot kvinnens rett til å bestemme over egen kropp og hvorvidt hun også hadde rett til å bestemme over utviklingen av fosteret i sin egen kropp (Kemp 1996, 161). Når genteknologi kommer inn i bildet, er det ikke lenger bare snakk om retten til liv versus selvbestemmelse. Slik jeg oppfatter Kemp, er det nå snarere snakk om integriteten til det fremtidige mennesket i den potensielle personen. De genetiske anleggene er nemlig den arven som mennesket utvikler sin personlighet med: ”De er så å si dets første eiendom, det aller helligste et menneske kan ”eie”” (Kemp 1996, 169). Kemp mener det er en krenkelse av menneskets intime privatliv å gripe inn i dets gener uten svært tungtveiende grunner. At slike grunner i det hele tatt eksisterer dersom det befruktete egget man har grepet inn i skal utvikle seg til et foster, betviler Kemp på det sterkeste (Kemp 1996, 169).

Kemp hevder at ”valg av teknologi er valg av samfunn” (Kemp 1996, 23). Dette innebærer at valget av teknologisk og vitenskapelig utvikling er et politisk valg. Det er også et valg av hva

slags liv vi selv ønsker, og et valg av hvilke muligheter vi ønsker å gi våre etterkommere. Jeg oppfatter Kemps teori slik at den teknologien vi tar i bruk, skaper og danner samfunnet. Gjennom teknologien formes samfunnet, og det er her det etiske aspektet ligger. Teknologien får såpass omfattende følger at etikk er nødt til å være en integrert del av utviklingen. Kemp skriver at det vi *kan* gjøre, ikke nødvendigvis er det vi *bør* gjøre (Kemp 1996, 44). Dette oppfatter jeg dit hen at den makten vi innehar gjennom kunnskap og ferdighet ikke nødvendigvis gir oss retten til å benytte oss av den. Noe er ikke etisk forsvarlig simpelthen ved å være mulig.

## **2.3 Løgstrup: Bivirkninger og helhet**

### **2.3.1 Bivirkningenes overtakelse**

Løgstrup er, i likhet med Jonas og Kemp, opptatt av teknologiens virkninger for etikken. Det nye i sammenhengen mellom teknologi og etikk, hevder han, er at skillet mellom helhet og del har blitt skarpere fordi det ikke lenger er målet som er det viktigste, men derimot bivirkningene av middelet vi benytter oss av for å nå målet (Løgstrup 1983, 22). Mennesket setter seg mål om hva det ønsker å utrette, og for å nå målet benytter det seg av teknologi (middel). Men dette middelets bivirkninger kommer ofte overraskende på oss med sin ”verdensforvandlende makt”. Dette kommer av at mens vi har beregnet målet idet det er tilsiktet, er middelets bivirkninger utilsiktede (Løgstrup 1983, 22), og derfor har vi heller ikke tatt høyde for og beregnet dem. De er nettopp *bivirkninger*. De har ikke egentlig noe med målet å gjøre – og det er målet vi ofte har blikket festet på – men er utilsiktede virkninger av det middelet vi benytter oss av for å komme dit. Noe som ytterligere problematiserer dette er at mens målet er kortsiktig og kun påvirker deler, er middelets bivirkninger langsiktige endringer som påvirker helheten.

Tidligere har tekniske fornyelser stort sett blitt oppfattet ene og alene som et gode (Løgstrup 1983, 22). De har hjulpet oss med å nå våre mål, som gjennom store deler av historien har vært meget viktige. For eksempel har bekjempelse av fattigdommen vært en kamp gjennom hele menneskets historie, og teknikken har her spilt en stor rolle (Løgstrup 1983, 18).

Teknikkene har slik kommet til av en grunn – nemlig at de trengs. Målet med teknikkene har vært såpass åpenbare at man ikke stiller spørsmål ved deres berettigelse. Tekniske fornyelser har av den grunn stort sett ene og alene blitt ansett som et gode (Løgstrup 1983, 22). Dette har nå forandret seg. Fornyelsene har blitt dobbeltydige: den ene og samme fornyelsen er på den

ene siden positiv fordi den hjelper oss å nå de målene vi har satt oss, men på den andre siden er den negativ fordi middelets bivirkninger kan føre til uopprettelig skade. Denne tosidigheten er noe nytt ved vår tid. Noe som ytterligere kompliserer disse forholdene er at mens man i forskning og utvikling av de ulike teknikkene hele tiden har ført vitenskapelig kontroll med utviklingen av middelet, er man langt mer usikker når det gjelder bivirkningene. I forbindelse med utviklingen av teknikker, testes hver hypotese og teori man fremsetter grundig. Når det gjelder *bivirkningene* av de prosessene og den produksjonen vitenskapelig og teknologisk forskning omsettes i derimot, er disse utenfor enhver kontroll (Løgstrup 1983, 23). Mens middelet for å nå målene grundig etterprøves, har man lite oversikt over midlenes bivirkninger. Når det ofte er bivirkningene som står for de gjennomgripende forandringene, blir denne mangelen på kontroll og forutsigbarhet et stort problem. Når målene våre ikke lenger er så åpenlyst forsvarlige som tidligere, blir det hele langt mer etisk problematisk.

### **2.3.2 Mål, middel og bivirkninger**

I de tidligere fasene av teknologiutviklingen gjaldt stort sett regelen om at så lenge målet var forsvarlig, var middelet det også. Det holdt at målet var etisk godt: "[...] målet tog midlerne ind i sin forsvarlighed" (Løgstrup 1983, 18). Etter hvert har det imidlertid vist seg at *bivirkningene av midlene* er så alvorlige at selve målet blir uforsvarlig (Løgstrup 1983, 18). Det trenger ikke nødvendigvis å være noe galt med målet *i seg selv*, men målet er ikke viktig nok til at det er verdt bivirkningene av middelet. I Vesten har vi nemlig i stor grad fått lagt fattigdommen bak oss og er dermed i gang med å tilfredsstille *luksusbehov*. Her er ikke problemet at luksus i seg selv er galt. Problemet er at når målet er luksus – ikke nødvendighet – og omkostningene er såpass store, kan ikke lenger målet rettferdiggjøre middelet med dets bivirkninger. Nå er det bivirkningene som er viktige – langt viktigere enn målet (Løgstrup 1983, 22). Gang på gang fører bivirkningene til en omorganisering av samfunnet, som følges av en endring av livsmønsteret (Løgstrup 1983, 22). Det er vanskelig å få overblikk over bivirkningenes innflytelse på livsmønsteret og omgivelsene, for det dreier seg ikke bare om nærvirkninger, men også om fjernvirkninger (Løgstrup 1983, 20). Når det er bivirkningene og ikke selve målet som står for de mest omgripende forandringene, er det fordi målet er isolert. Målet utgjør bare en del av utviklingen, mens bivirkningene forandrer totaliteten (Løgstrup 1983, 22). "Ikke med eet slag og ikke med overlæg går en teknisk proces over fra at være forsvarlig til at være uforsvarlig [...]" (Løgstrup 1983, 18). Overgangen mellom forsvarlighet

og uforsvarlighet er glidende fordi man idet man forsøker å løse et problem, ofte skaper et nytt med middelets bivirkninger (Løgstrup 1983, 18-19).

### **2.3.3 Helhet, del og universets enhetskarakter**

I vårt samfunn er teknikk, økonomi og politikk for infiltrert i hverandre til at det er mulig å skille dem (Løgstrup 1983, 19). Hvem som dirigerer hvem av utøverne i de ulike gruppene, er umulig å si. Vårt samfunn, både når det gjelder omgivelse, utseende og livsmønster, er i langt større grad enn vi er klar over bestemt av teknikken. Løgstrup påpeker, i likhet med Kemp, at det likevel ikke nødvendigvis er gitt at teknikerne treffer de viktige avgjørelsene (Løgstrup 1983, 19). Løgstrup hevder det er etikken som representerer helheten (Løgstrup 1983, 21). Bare ved hjelp av etikken kan vi bli klar over følgene av forandringer innen de ulike delene. Av og til blir vi oss ikke bevisst helheten før den trues (Løgstrup 1983, 21). Dette viser seg blant annet i det at vi har latt oss overraske av den økologiske krise, og at vi ikke har blitt oss den bevisst før utviklingen truer med sammenbrudd for hele vårt livsgrunnlag. Det vi lever på, i og av – den naturen som vi inngår i og er en del av – har fremstått for oss som en selvfølge: ”[D]et som vi lever på er for selvfølgelig til at være fremme for vor bevidsthed” (Løgstrup 1983, 21). Den økologiske krise viser at det vi trodde var en selvfølge – den helheten som utgjør vårt livsgrunnlag – faktisk har en engangskarakter. Den består ikke evig, og den fornyer seg ikke stadig, dermed kan vi ikke gjøre akkurat hva vi vil uten at det får konsekvenser. Løgstrup nevner tre globale trusler vi nå har kommet ut for: den økologiske krise, energiproblemet og befolkningsveksten (Løgstrup 1983, 20). Alle disse peker på tilværelsens, klodens og universets engangskarakter. I vår vestlige kultur har vi gått ut fra at naturen var et uendelig reservoar (Løgstrup 1983, 20). Dette er et premiss som har ligget i bunnen når vi har avgjort hvordan vi skal handle. Uten særlig ettertanke har vi regnet med at det ikke finnes grenser for naturens selvrensende kraft. Denne oppfatningen viser seg i den økologiske krise. Krisen viser oss at naturen er begrenset og kan ødelegges. Den kan ødelegges *uopprettelig*. Den økologiske krise har lært oss at universet har en engangskarakter (Løgstrup 1983, 20-21). Vi har vært så fokusert på de ulike delene, på målet med de forskjellige midlene (og av og til også på middelet selv), at vi ikke har klart å ha blick for helheten – eller vi har ikke ønsket å ha blick for den. Derfor er etikk av største betydning i forbindelse med teknologi, fordi den representerer nettopp helheten. Men det er på ingen måte selvsagt hvordan etikken best kan møte de utfordringene teknologien stiller oss overfor.

## **2.4 Sløk: Frigjøringen har gjort oss til skadedyr**

### **2.4.1 Moralen har forsvunnet**

Ikke bare er det problematisk å finne ut hvordan vi best kan møte disse problemene. Selv om vi skulle finne en god løsning, er det ikke selvsagt at denne løsningen fremstår som like god for alle. Sløk viser til noen av dagens vanskeligheter, deriblant bioteknologi og atomvåpen, og påpeker at man har begynt å fatte at ”mennesket er det eneste virkelige skadedyr” (Sløk 1993, 140). Han slår fast at ”[s]iden vi frigjorde os fra vor status som naturvæsener, har vi i stadig stigende tempo optrådt destruerende på hele den øvrige natur” (Sløk 1993, 140). Det har kommet mye godt ut av teknologien, men vi har nå kommet til et vendepunkt hvor det ikke lenger er lett å avgjøre om de ønskelige følgene veier opp for de katastrofale (Sløk 1993, 140-141). En selvfølgelig instans for prinsippene våre finnes ikke lenger, og dermed har vi heller ingen moralnormer i ordets rette betydning. Alt vi har, sier Sløk, er subjektive klokskapsregler som vi må forsøke å overtale andre til å mene er fornuftige. Det vi i dag har behov for, i mangel av en autoritet som gir oss entydige og allmenngyldige normer og i møte med den nye teknologien, er å formulere hensiktsmessige klokskapsregler som kan gjøre den kommende utviklingen noe mer ønskelig enn den foregående (Sløk 1993, 141).

”Mennesket er ladt alene med sig selv, med sin egen opfindsomhed og klogskab; det kan ikke længre skyde ansvaret over på ydre autoriteter, men må påtage sig den tunge byrde selv.” (Sløk 1993, 139)

Dette har sammenheng med at moralen i sin *opprinnelige* betydning av ordet ikke lenger finnes. Sløk bruker ordet moral i betydningen ”betegnelse for, hvad man i et givet samfund anser for rosværdige handlinger, man bør udføre, og forkastelige handlinger, som man bør undlade” (Sløk 1993, 8). Moralnormer kan skifte – både mellom ulike samfunn og innad i et samfunn. Men, sier Sløk, moralnormer kan ikke ”svæve frit i luften” – de må begrunnes i noe (Sløk 1993, 9). Det er her etikken kommer inn i bildet:

”Det etiske er den måde, på hvilken man begrunder en given moralnorm, eller etik er angivelsen af et eller andet højeste princip [...] om hvis gyldighed der hersker generell enighed.” (Sløk 1993, 9)

Hvis enhver slik etisk fundering blir borte, svekkes moralnormen. Den mister da sitt fundament og dermed sin evne til å stille krav (Sløk 1993, 9).

Sammenhengen mellom moralnormer og deres etiske begrunnelse er en konsekvens av at mennesket ikke lenger oppfattes som et rent naturvesen, hevder Sløk (Sløk 1993, 9). Man kan tvinge dyr til å oppføre seg på en bestemt måte, men ikke ved hjelp av moralnormer. ”Dyr er naturvæsener, og det giver ingen mening at gjøre moralnormer gjeldende over for dyr” (Sløk 1993, 9). Sløk siterer her Kemp og hans tale om autonomi. Dyr er seg ikke bevisst som et selvstendig vesen, og dermed ikke som autonomt i den forstand at det kan gi seg selv en lov (Kemp i Sløk 1993, 9-10). Autonomien forutsetter at et levende vesen er i stand til å skille seg selv fra alt annet og alle andre (Kemp i Sløk 1993, 10). Sløks tese er at en oppfatning av mennesket som stilt overfor en absolutt fordring er en forutsetning for at man i det hele tatt kan snakke om etisk begrunnede moralnormer (Sløk 1993, 40). Han viser dette ved å gå gjennom store deler av den vestlige moralhistorie. Jeg skal ikke gjengi hele hans gjennomgang, men vil peke på noen sentrale deler for å illustrere hva han mener. Sløk starter i primitivismen, hvor det heller ikke gir mening å snakke om moral. Hvorfor gjør det ikke det?

#### **2.4.2 Primitivismen**

Sløk viser at det finnes samfunn hvor man ikke er autonom fordi man ikke skiller mellom seg selv og alle andre eller alt annet. Sløks mener at man om et *primitivt* samfunn ikke kan bruke våre begreper om moralnormer eller etisk begrunnelse (Sløk 1993, 34), og han viser dette gjennom flere antropologiske studier. Poenget til Sløk er ikke her at en oppfattelse av det vi ville kalle moral på ingen måte er til stede. Det forholder seg ikke slik at i et primitivt samfunn finnes det ingen form for regler og mennesket kan gjøre akkurat som det vil uten at det får konsekvenser. Det forholder seg snarere tvert om: i et primitivt samfunn må det vi kaller moralnormer forstås som det vi tenker på når vi snakker om *naturlover*. I et samfunn hvor mennesket oppfatter seg som naturvesener – et samfunn hvor mennesket identifiserer seg med eller lever i enhet med naturen – kan man ikke snakke om moralnormer eller etisk begrunnelse. Det vi anser som moral er snarere lover med naturlige konsekvenser. Man kan bryte naturlovene, men da må man ta den uavvendelige konsekvensen dette medfører (Sløk 1993, 34). Sløk illustrerer dette ved å sammenlikne det med å kaste seg ut fra et fjell. Slik kan man til en viss grad bryte naturloven – eller kanskje heller overse den – men konsekvensen, og den er man med nødvendighet nødt til å ta, er at man blir drept. Det er en *lovmessig konsekvens* (Sløk 1993, 28). Det er ikke her snakk om verken straff eller skyld. Det vi ville ansett som straff, er ”naturloven” med sine ufravikelige konsekvenser. Denne stiller ikke til

ansvar – den bare *er*. Det finnes ikke her noe å være ansvarlig overfor. Konsekvensene kommer av seg selv ifølge tingenes natur.

Moralnormer krever altså en etisk begrunnelse som kun gir mening når man har brutt den primitive identifikasjonen med naturen, mener Sløk (Sløk 1993, 29).

”Først når mennesket har fattet sin radikale forskel fra alt naturgivet, må det for overhovedet at utfolde en menneskelig tilværelse udkaste kulturelt betingede moralnormer og i religiøs eller filosofisk forstand give en etisk begrundelse for den.” (Sløk 1993, 29)

Det er også en annen type samfunn hvor slik språkbruk ikke gir noen mening: i samfunn som ikke aksepterer noe generelt gjeldende etisk prinsipp. I et slikt samfunn vil alle moralnormer falle til jorden. De vil ikke være noe allmenngyldig krav. Man kan fortsatt godt snakke om både etikk og moral, men ifølge Sløk er det kun fordi man ikke har oppdaget at ”enhver etisk fundering er blevet en illusion, og at alle moralnormer derfor svæver frit i luften og i realiteten har mistet enhver gyldighet” (Sløk 1993, 10). Hvor gir det så mening å snakke om moralnormer – i ordets egentlige betydning?

### 2.4.3 Israel og Hellas

Primitiviteten kan gå tapt. I møte med andre kulturer blir mennesket seg bevisst at det ikke nødvendigvis er et naturvesen, eller det blir seg bevisst sin *kulturbestemthet* (Sløk 1993, 35). Jeg oppfatter her Sløk dit hen at idet man blir seg bevisst sin kulturbestemthet, oppstår problemet med moralnormer og deres etiske begrunnelse (Sløk 1993, 35). Verden fremstår ikke lenger som naturlig, i betydningen: menneskets oppfattelse av virkeligheten er ikke nødvendigvis lik for alle. Den er nettopp en *oppfatning* og den er bestemt av menneskets omstendigheter. Idet man løsriver seg – eller blir løsrevet – fra naturens lovmessighet, oppstår behovet for begrunnelse av moral. I forbindelse med Israel handler denne begrunnelsen om Gud.

For Israel var Gud både lovgiver og dommer, og mennesket måtte alltid stå til ansvar overfor ham (Sløk 1993, 38). Slik har mennesket enda ikke blitt autonomt (i betydningen *sin egen lovgiver*). Normene anses nemlig ikke for å være tilfeldige og oppstått av historiske og kulturelle grunner. De hevdes å være evige og uforanderlige, og gitt av en ubestridelig autoritet (Sløk 1993, 38). Deres gyldighet avhenger ene og alene av at de er gitt av Gud, og



det er meningsløst å spørre om noen ytterligere begrunnelse. Gud er uransakelig og han er den absolutte autoritet (Sløk 1993, 38). Lovene er gitt av ham og begrunnes ene og alene i ham.

Slik forholder det seg også i kristendommen. Jesus begrunner budene i Guds autoritet og budene har sin gyldighet gjennom ham. Vel finnes det bud som er mer og mindre viktige, og man vil komme i situasjoner hvor de må veies opp mot hverandre, men til syvende og sist har de sin begrunnelse i Gud (Sløk 1993, 41-42).

Her blir mennesket stilt til ansvar overfor en høyere instans fordi denne instansen trekker dem til ansvar. Hvordan ser så dette ut i Hellas, som jo også er en viktig del av vår tradisjon? For grekerne fantes det ikke én Gud å være ansvarlig overfor.

Overgangen fra Israel til Hellas betegner overgangen fra Gud til natur (Sløk 1993, 47). I etisk sammenheng var vanskeligheten for Hellas at de ikke hadde noen Gud på samme måte som Israel hadde det. Grekerne hadde en mengde guder, men til syvende og sist var de hver og en et uttrykk for, og dermed ett med, naturkrefter eller lignende (Sløk 1993, 46). Man begynte etter hvert å snakke om én gud, men denne var likevel noe annet enn den jødiske, idet den i realiteten var det samme som verden (Sløk 1993, 46). Gudene kunne derfor ikke brukes som etisk begrunnelse for moralen, slik Jahve kunne det. Moralnormene var derimot begrunnet i selve naturens orden (Sløk 1993, 47). Dette er fortsatt en form for primitivisme, men litt etter litt løsriver mennesket seg fra dette. Det opplever etiske dilemmaer, og må finne begrunnelser for sine valg. Det er nettopp i en slik situasjon begrunnelsen trengs: idet man er usikker på eller uenige om rett og galt er man avhengig av å begrunne sin oppfatning.

Hva skal så grekerne begrunne rett og galt i? Sløk skiller mellom to instanser: physis og nomos. Physis betegner menneskets natur – dets evige eller medfødte vesen. Gudene er det mytiske uttrykket for at menneskets natur er evig og uforanderlig, og at det derfor inneholder et overordnet etisk krav til mennesket (Sløk 1993, 53). Nomos er den politiske lov som er utstedt av kongen, og som borgerne derfor skal adlyde (Sløk 1993, 52). Slik jeg forstår Sløk, er physis overordnet nomos, men idealet er at nomos skal uttrykke physis. Physis skal fungere som begrunnelse for nomos, og physis er dermed det overordnede etiske prinsipp, mens nomos er moralnormene. Statens orden (nomos) skal svare til verdensordenen (physis) (Sløk 1993, 54). Physis stiller dermed absolutte krav til mennesket.

Dette mønsteret følges mer eller mindre inn i middelalderen og gjennom hele denne perioden, hvor Israel og Gud kombineres med Hellas og natur. Mennesket stilles overfor et absolutt bindende krav. Dette kravet kommer til uttrykk i et bærende etisk prinsipp som igjen begrunner moralnormene (Sløk 1993, 88).

#### **2.4.4 Da instansen forsvant**

Da middelalderen opphører, fungerer ikke lenger kirken som en ubestridelig autoritet slik den gjorde gjennom middelalderen. Ikke bare er kirken forsvunnet som ubestridelig autoritet, men selve ideen som sådan er borte:

”[...] selve ideen om en autoritet er forsvundet. Der er sket en oppløsning i den forstand, at kirken nu må konkurrere med andre kulturelle magter, med videnskapen, filosofien, æstetikken, politiske ideologier og lignende.” (Sløk 1993, 89)

Denne tidens humanisme fører med seg en endring i synet på mennesket: universet er i mennesket, ikke omvendt. På ulike måter ble det fremhevet at vel hadde Gud skapt universet, men det forelå da kun som mulighet. Det er først med mennesket at det går fra å være mulighet til å bli virkelighet. Universet var først virkelig til når det var til *for* noen (Sløk 1993, 98). Dette fører også med seg en endring av sannhetsbegrepet: det eksisterer ikke på forhånd noen sannhet, men ”det er det autonome menneske, der må udkaste sandheden og stå inde for den” (Sløk 1993, 99). Det var ikke her snakk om ren skeptisisme. Sannheten fantes virkelig, men det var menneskets oppgave – som Guds medarbeider i skapelsen – å finne og beskrive den (Sløk 1993, 99). Når mennesket er blitt autonomt, gir det også seg selv sine egne moralnormer.

Men det er enn så lenge ikke snakk om full relativisme. Mennesket måtte nemlig stå inne for de moralnormene det ga (Sløk 1993, 100-101). Det nye er at man ikke lenger streber etter et bestemt mål, slik som man tidligere strebet etter Gud. Man skal strebe, men det er snakk om en uendelig streben. Enhver formulert sannhet er kun foreløpig, og man kan derfor aldri slutte å strebe etter den (Sløk 1993, 102-103). Den fullstendige relativismen kommer først senere, noe som fører til at moralen, i ordets opprinnelige betydning, forsvinner.

Sløk starter moralens avslutning med Hume og hans omfattende skepsis. Verden er for Hume uten substans og sammenheng. Alt er bare fritt svevende egenskaper som vi aldri kan få noen egentlig erkjennelse av. Vi kan anta årsaker og virkninger, men vi kan aldri få noe egentlig begrep om og erkjennelse av *nødvendigheten*, for nødvendigheten kan ikke sanses (Sløk 1993, 107). Det vi kaller viten er egentlig bare vane, mener Hume. Vi kan aldri vite noe med sikkerhet (Sløk 1993, 108). Det er menneskets *følelse* som frembringer begrepene om godt og ondt. De eksisterer ikke på forhånd og i seg selv (Sløk 1993, 108).

Her mangler det et overordnet etisk prinsipp, for en følelse kan ikke fungere på en slik måte. Ifølge Humes tankegang finnes ikke moralnormene på forhånd. De er noe som frembringes av menneskets følelser (Sløk 1993, 109). Når det øverste etiske prinsipp (slik som Gud eller physis) forsvinner, finnes det ikke noe fundament for moralnormene. Dermed har moralen mistet sin karakter av fordring, noe som igjen fører til at de tradisjonelle begrepene om etikk og moral er borte (Sløk 1993, 109).

Sløk går så over til Kant og hans forsøk på å gjøre opp med Humes skeptisisme. Kant vil redde erkjennelsen. I et forsøk på dette, omdefinierer Kant begrepet *verden*. Verden i seg selv er utilgjengelig for oss, hevder Kant. Derfor betegnes heller verden som den av oss *erkjente* verden (Sløk 1993, 112). Men hva er da virkelighet? Er virkeligheten den av oss erkjente verden, eller er virkeligheten verden slik den er i seg selv, men som vi ikke har tilgang til? Slik jeg forstår det, mener Kant at det finnes to lag med virkelighet: den av oss erkjente og strukturerte verden, og den verden som vi ikke har noen tilgang til. Og her oppstår problemet: det finnes en virkelighet og det finnes en sannhet, men i og med at vi aldri kan få tilgang til den, kan den ikke hjelpe oss. Den erkjente verden, derimot, er bare et slags forsøk på gjengivelse av den virkeligheten vi ikke har tilgang på, og vil dermed til syvende og sist være relativ – i alle fall slik den fremstår for oss. Hvis den bakenforliggende sannheten ikke er tilgjengelig, må vår egen erkjennelse være en slags kvasi-fasit, og historien har jo vist at vår erkjennelse kommer med ulike svar. Dermed får ikke Kant bukt med relativismen.

Mens tidligere tider fokuserte på det ubetingede *kravet* som ble stilt til mennesket, fokuserer man nå i stedet på menneskers *rettigheter*. Det rettes ikke lenger en absolutt etisk fordring til mennesket, og det finnes ikke noe absolutt høyeste gode som det gjelder for mennesket å nå for enhver pris (Sløk 1993, 121). Derfor, mener Sløk, kan vi ikke lenger operere med et moralbegrep. Moralnormer forutsetter at deres gyldighet kan erkjennes i kraft av deres

overensstemmelse med et overordnet etisk prinsipp (Sløk 1993, 136). Når mennesket oppfattes som et autonomt vesen med umistelige rettigheter – i motsetning til tidligere tiders menneske som ble oppfattet som et vesen som var stilt overfor et absolutt bindende krav eller et vesen hvis oppgave var å nå fram til et altavgjørende mål – kan det ikke lenger konstanteres et høyeste etisk prinsipp, noe som igjen fører til at man ikke kan gi noen metafysisk begrunnelse for noe moralsk påbud (Sløk 1993, 136). For nåtidens menneske er moral redusert til de regler for skikk og bruk vi er oppdratt til og sosialisert inn i, og denne ”moralen” er basert på følelser (Sløk 1993, 136). Vi reagerer umiddelbart på det vi ser rundt oss, og kan si at slikt ”bør man” eller ”bør man ikke” gjøre, men disse moralske dommene er kun følelsesutbrudd som ikke bygger på noen dypere filosofisk innsikt – langt mindre på noen objektivt gitt sannhet. Det gir ingen mening å spørre om et følelsesutbrudd er sant eller falskt. Sløk mener derfor at det er feil bruk av språket når vi fortsatt snakker om moral. Det vi i dag omtaler som moral, er snarere *klokskapsregler* (Sløk 1993, 137). En klokskapsregel gjelder ikke ubetinget. Når vi har mistet enhver form for overordnet etisk prinsipp, må vi demonstrere at det er klokt å overholde det budet (klokskapsregelen) vi kommer med (Sløk 1993, 137-138).

Sløk hevder derfor at det ikke lenger finnes noe allmenngyldig å binde normene til, og at vi ikke lenger kan snakke om allment forpliktende moral. Vi kan kun snakke om klokskapsregler – slik jeg oppfatter det et slags subjektivt sett med ”normer” som vi ønsker å overtale andre til å tilegne seg. Det eneste middelet vi har for denne overtalelsen, mener Sløk, er retorikk. Vårt eneste gyldige redskap er overtalelse. Det finnes ikke lenger noe øverste prinsipp, noen øvre *instans*, som gjør normene allmenngyldige. Vi kan ikke påberope oss en autoritet – det være seg Gud, menneskelig autoritet eller noe som helst annet – som forplikter oss alle på den samme oppfattelsen av rett og galt. Dermed har moralen, i sin opprinnelige betydning, forsvunnet. Ikke bare som entydig oppfatning, men som fenomen. Distinksjonen mellom rett og galt har blitt flytende.

Teknologien har ifølge Kemp, Jonas og Løgstrup ført med seg nye problemstillinger og nye ansvarsområder. Vi har ikke lenger bare ansvar for de nære situasjoner, men siden våre handlinger i forbindelse med teknologi får følger også utover denne sfæren, må også etikken utvides. Det at det ikke finnes noen selvsagt instans for normene, og at moralen derfor i sin opprinnelige betydning ikke lenger finnes, gjør ikke situasjonen lettere for etikken. Jonas er spesielt opptatt av det fremtidige. Dette omfatter mennesker som enda ikke er til, og dermed

dekker etter hans mening den tradisjonelle nesteetikken på ingen måte dette området. En ny etikk for en ny tid må også ta innover seg problemet med trusselen mot det fremtidige menneskelige liv. I så henseende er nesteetikken ifølge Jonas irrelevant. Hvordan vil Jonas møte de nye utfordringene?

## 3.0 ETIKK FOR EN TEKNOLOGISK TIDSALDER

### 3.1 Jonas' ansvarsprinsipp

#### 3.1.1 Det etiske vakuum og frykten

Jonas er enig med Sløk i at det ikke lenger finnes noe normer kan bindes til og at dette har ødelagt selve ideen om normene (Jonas 1984, 22). Likevel har ikke denne mangelen på bundethet ødelagt følelsen for og av normer, mener Jonas. Selv om det blir hevdet at normene ikke har noe fundament og at det også er umulig å finne et slikt, står vi ifølge Jonas ikke helt tomhendt tilbake (Jonas 1984, 22). Han går for det første inn for å finne noe normene kan bindes til, og for det andre å finne noe som kan gi oss tilbake *følelsen av* en allment gyldig etikk. Jonas vektlegger på denne måten følelse i etikk og moral. Han mener etikken har en objektiv og en subjektiv side. Den objektive hører til fornuften, mens den subjektive er følelse (Jonas 1984, 85). Slik jeg oppfatter Jonas, mener han at fornuften er den som på sett og vis ”lager reglene” (normene), mens følelsen er den som får oss til å forholde oss til dem. Følelsen er motivasjonen mens fornuften er stadfestelsen. Følelsen av *ansvar* må være en av to hovedkomponenter i dagens etikk, mener han:

”Only the added *feeling of responsibility*, which binds this subject to this object, will make us act on its behalf. We contend that it is this feeling, more than any other, which may generate a willingness to sustain the object’s claim to existence by our action.” (Jonas 1984, 90)

Jonas skiller mellom to typer ansvar. Den ene er formell og ofte nedskrevet i lover. Den andre er ikke nedskrevet, men den er en *ansvarsfølelse*. I den første typen er man ansvarlig *for* sine handlinger, i den andre typen er man ansvarlig *overfor noen eller noe* (Jonas 1984, 90). Når det gjelder ansvar for fremtiden, plasserer han det i sistnevnte kategori. Det er *ansvarsfølelsen overfor menneskeheten* (prinsippet/ideen) som her gjør seg gjeldende (Jonas 1984, 93). Jeg vil senere komme tilbake til dette ansvaret og denne distinksjonen og se om Jonas kommer til rette med den, men først vil jeg omtale en annen hovedkomponent basert på følelse som Jonas mener er svært viktig for etikk i forbindelse med teknologi. Selv om vi har lite rett til å snakke om objektivt bindende etikk og egentlig ikke kan annet enn å håpe på at andre lar seg overtale av våre subjektive følelser (Jonas 1984, 25-26), argumenterer Jonas likevel for at vi *har* ansvar og at det *er* visse ting vi må bevare. Dette mener han har best sjanser hvis det skjer på grunnlag av frykt:

”We know much sooner what we do not want than what we want. Therefore, moral philosophy must consult our fears prior to our wishes to learn what we really cherish.” (Jonas 1984, 27)

Så lenge vi ikke vet hva faren innebærer – så lenge vi ikke kjenner farene – vet vi ikke hva det er vår oppgave å bevare og hvorfor vi i tilfelle skal bevare det. Kunnskap om hva som er verdt å bevare – og hvorfor – kommer fra vårt innsyn i hva som for all del må unngås. Vi tar ikke feil av ondskap når vi møter den, mener Jonas, men det gode kjenner vi først via erfaringen av dets motsetning (Jonas 1984, 27). Derfor er vår første plikt når det gjelder en etikk for fremtiden og i forbindelse med de nye teknikkene å identifisere de faretruende langtidsvirkningene av teknologien (Jonas 1984, 27). Men dette alene løser ikke problemet. Mange av truslene ligger så langt fram i tid at de ikke utgjør noen fare for oss selv og våre nærmeste. Et slikt tenkt (i motsetning til erfart) og fjernt onde vekker ingen spontan frykt hos oss (Jonas 1984, 28), nettopp fordi, slik jeg her oppfatter Jonas, det ikke direkte berører meg og mine nærmeste. Dermed får vi ingen erfaring av frykten. Vi må aktivt omdanne disse tankene til en slags ”spirituell” frykt for fremtidige generasjoners tenkte (muligens antatte) problemer (Jonas 1984, 28).

Det utarbeides ulike prognoser for fremtiden, og ingen av dem er helt sikre. Hvordan skal vi forholde oss til dem? Jonas’ svar er at ”[...] the prophecy of doom is to be given greater heed than the prophecy of bliss” (Jonas 1984, 31). Dette begrunner han blant annet med at utvikling satt i gang av teknologiske hjelpemidler med et kortsiktig mål har en tendens til å bli selvstendig (Jonas 1984, 32). Jeg oppfatter her Jonas dit hen at han mener utviklingen har uventede og utilsiktede følger, i tråd med Løgstrup som jeg har vist ovenfor. De utilsiktede bivirkningene, som ikke egentlig hadde noe med målet å gjøre, har en egen utvikling som er vanskelig å beregne. Dermed har vi ikke makt over det lenger. Utviklingen er selvstendig, og det er ikke alltid noe vi kan gjøre noe med når den først er satt i gang (Jonas 1984, 32). Derfor, mener Jonas, bør vi prioritere velbegrunnede muligheter for katastrofe fremfor håp – selv om håpet skulle være like godt begrunnet som frykten (Jonas 1984, 32). Det er *usikkerheten* vi må ta hensyn til, og da skal vi handle på grunnlag av verst tenkelige følger. Hva er så de verst tenkelige følgene av våre handlinger i forbindelse med teknologi?

### **3.1.2 Menneskehetens plikt til å eksistere**

Jonas beskriver vår nåtidige tilværelse nærmest som et skritt tilbake i forhold til tidligere etisk tenkning. Etter at man i lang tid har lett etter svar på hva et menneske bør være, hva dets mål

er og hvor dets verdighet ligger, står vi nå ved den banale og grunnleggende forutsetningen for slike spørsmål: om det faktisk vil fortsette å finnes en menneskehet (Jonas 1984, 139). Det er dette som i forbindelse med teknologi må være vår største frykt og vårt største ansvar. Vi har gjennom vår makt i forbindelse med de helt nye mulighetene som ligger i menneskelig handling ved hjelp av teknologien klart å utsette den menneskelige eksistens for fare for utryddelse. Vi er ikke garantert at det i fremtiden vil finnes en menneskeart. Vårt hovedansvar – det som i vår tid teller mest – er ikke å arbeide fram bilder av hva et menneske er eller bør være. Vår oppgave nå er å opprettholde *mulighetene* som ligger i selve eksistensen av menneskearten (Jonas 1984, 140). Slik jeg oppfatter Jonas, forutsetter dette for det første en mulighet for artens videre eksistens, og for det andre utfordrer det oss til å gi de fremtidige generasjonene livsvilkår som legger til rette for full utnyttelse av artens potensial. Vår hovedoppgave er å gi fremtidige generasjoner muligheten til å utnytte alle sine naturgitte og eksistensielle muligheter.

Jonas hevder at mennesket (som art) har en ubetinget plikt til å eksistere (Jonas 1984, 37). Selv om individets plikt til å eksistere kan diskuteres, kan ikke under noen omstendighet *menneskehetens* plikt til å eksistere diskuteres. Derfor må heller aldri menneskets eksistens eller menneskets essens risikeres. Hva den menneskelige essensen er, går ikke Jonas inn på. Han unnlater dette av ovennevnte grunn: det er ikke dette som i vår tid er hovedproblemet. Utfordringen ligger et hakk før – i forutsetningen for en slik essens – nemlig i eksistensen. Det er dette Jonas konsentrerer seg om. Menneskeheten har en ubetinget plikt til å eksistere, og vi har en ubetinget plikt til å opprettholde denne eksistensen:

”Care for the future of mankind is the overruling duty of collective human action in the age of a technical civilization that has become ”almighty”, if not in its productive then at least in its destructive potential. This care must obviously include care for the future of all nature on this planet as a necessary condition of man`s own.” (Jonas 1984, 136)

Dette ansvaret for menneskeheten inkluderer også et ansvar for levetilstandene til de fremtidige generasjoner og deres mulighet til å leve et fullverdig menneskeliv (Jonas 1984, 137).

Vi har altså en plikt til å opprettholde menneskehetens eksistens gjennom våre handlinger, og må ikke under noen omstendighet utsette menneskearten for fare for utryddelse (Jonas 1984,



37). Dette er ikke en parallell til den tradisjonelle tale om rettigheter og plikter. Det kan ikke sammenliknes med at mine plikter har sin motsats i andres rettigheter (Jonas 1984, 38). ”For only that *has* a claim that *makes* claims – for which it must first of all exist”, hevder Jonas (Jonas 1984, 38). Alt som lever krever retten til å leve, men det som ikke (ennå) eksisterer krever ingen ting og kan derfor ikke lide under mangel av respekt for dens rettighet – som den jo faktisk ikke har (Jonas 1984, 38-39). Det har muligens rettigheter idet det begynner å eksistere, men som ren mulighet har det ingen rettigheter (Jonas 1984, 39). Det har ingen rett til å eksistere før det faktisk gjør det, og kravet på eksistens begynner først ved eksistensen (Jonas 1984, 39) – ikke ved muligheten. Men siden Jonas’ etikk begynner før eksistensen (i og med at det er en fremtidsetikk) har den ikke noe med rettigheter å gjøre. Slik jeg oppfatter ham, har det heller ingen ting med gjensidighet å gjøre. Det gir ingen mening å spørre hva fremtiden noen sinne har gjort for meg, og ut fra dette utlede hvilke plikter jeg har overfor fremtiden. Vi har en ubetinget plikt overfor fremtiden uavhengig av den eventuelle fremtidige eksistensen.

Ikke bare har vi ansvar for menneskehetens eksistens i fremtiden, men vi har også ansvar for hvordan denne eksistensen skal være. Vi har ansvar for fremtidige menneskers *livsvilkår*, for deres livskvalitet (Jonas 1984, 40). Det er heller ikke her snakk om at de stiller krav til oss. Det verst tenkelige, hevder Jonas, hadde vært at de fremtidige i en umenneskelig situasjon faktisk *ikke* bebreidet eller stilte krav, hvis de hadde hatt mulighet. Da ville nemlig vi ha ødelagt så mye at de ikke engang visste at det hadde, eller kunne, vært bedre (Jonas 1984, 41). Men det er ikke fremtiden som stiller kravet, og det er ikke våre etterfølgeres ønsker vi forholder oss til. Det er det bildet av mennesket som står over oss begge som stiller kravet:

”To make it impossible for them to be what they *ought* to be is the true crime [...]. [I]t is less the *right* of future men [...] than their *duty* over which we have to watch, namely, their duty to be truly human” (Jonas 1984, 41-42).

Ifølge Jonas er vi ikke ansvarlig overfor de fremtidige menneskelige *individer*, men vi har ansvar for selve *ideen* om mennesket (Jonas 1984, 43). Ikke engang i en statsleders forsøk på å redde seg selv og sitt folk, skal han eller hun under noen omstendighet sette menneskeheten på spill (Jonas 1984, 36-37). Menneskehetens fortsatte eksistens er det altoverskyggende målet, og dette må i følge Jonas for enhver pris nås. Slik jeg oppfatter Jonas, står enkeltmenneskers liv under menneskehetens fortsatte eksistens (Jonas 1984, 37). Det er ifølge

ham ikke så mye individet som *arten* som må beskyttes (Jonas 1997, 86). Hvorfor skal det så fortsette å finnes en menneskehet? Hva er det som gjør denne plikten til å bevare denne eksistensen, og til å eksistere, ubetinget? Hvordan begrunner Jonas dette ansvaret?

### 3.1.3 Ansvaret og den ubetingede plikten

For å bevise nødvendigheten av menneskehetens fortsatte eksistens, stiller Jonas først spørsmålet om det å være kan settes over ikke-være (Jonas 1984, 46). Videre forbinder han denne diskusjonen med verdidiskusjonen. Jonas stiller spørsmålet: ”hva er det som har verdi?”, og hevder at verdi i seg selv er en verdi (Jonas 1984, 49). Han diskuterer dermed ikke verdier opp mot hverandre, men argumenterer med at *muligheten for verdi* er en verdi, og konkluderer så med at muligheten for verdi derfor bør være til stede (Jonas 1984, 49). Dermed mener han å ha rettferdiggjort det ene underliggende premisset for sin tese, men dette forklarer fortsatt ikke hvorfor *menneskeheten* bør fortsette å eksistere. Det at det værende har verdi er ikke en logisk konsekvens av at verdi bør være, sier Jonas (Jonas 1984, 49), selv om han til dels rettferdiggjør det ved å hevde at verdi krever et subjekt – verdi krever noe som innehar verdi (Jonas 1984, 48).

Jonas går i sin bevisførsel av forpliktelsen på menneskeheten deretter over til å diskutere det jeg vil beskrive som sammenhengen mellom mål/formål og verdi. Han bruker *mål* (ends) i betydningen: ”[...] that for whose sake a matter exists [...]” (Jonas 1984, 51). Videre sammenlikner han *mål* med *mening* og hevder at det finnes en innebygd mening i naturen (Jonas 1984, 78). Naturens bestanddeler har mål, blant annet har menneskets organer et mål og slik også en mening, og dermed har naturen også mening (Jonas 1984, kapittel 3). Jonas hevder at idet naturen har mål, og mening, har den også en form for verdi:

”For with any *de facto* pursued end (whatever made it into this), attainment of it becomes a good, and frustration of it, an evil; and with this distinction the attributability of value begins.” (Jonas 1984, 79)

Videre hevder Jonas at i enhver mening (*purpose*) ligger det en selvheldelse av å være framfor ikke å være; ”[...] being declares itself for itself and against nothingness” (Jonas 1984, 81). Denne bestemmelsen av å være framfor ikke å være møter ingen motstand. Jonas mener at selve det faktum at væren ikke er nøytral til sitt eget være, gjør det værende til en verdi framfor ikke-være (Jonas 1984, 81); ”[...] being makes itself worth its own effort” (Jonas 1984, 81). Ikke-væren fremstår alltid som en trussel mot det værende, hevder Jonas

(Jonas 1984, 81-82). Det å opprettholde seg selv krever ingen overtalelse, i motsetning til det ikke lenger å være (Jonas 1984, 82).

Slik jeg oppfatter Jonas, mener han dette er bevis på at være er å foretrekke fremfor ikke-være – på generell basis. Dermed er også menneskehetens fortsatte eksistens å foretrekke fremfor dets ikke-væren, og siden vi har makt til enten å opprettholde eller å ødelegge denne muligheten, er det vårt ansvar å opprettholde den – for enhver pris. Man kan jo til dette stille spørsmålet om menneskehetens fortsatte eksistens er å foretrekke, og opprettholdelsen av menneskelig eksistens er et etisk krav, hvis denne eksistensen, eller artens opprettholdelse, skulle gå utover alt annet levende. Dette spørsmålet kan jeg ikke se at Jonas besvarer. Han konsentrerer seg om å konstatere at for å ta vare på menneskeheten må vi også ta vare på naturen, for denne er vi helt avhengig av for å overleve (Jonas 1984, 136-137).

Jonas begrunner plikten til å verne om livet (som idé) i vår enorme tilgang på makt. Takket være vår kunnskap har vi makt til å ødelegge, og dermed har vi ansvar. Men det er også en annen grunn til at vi har ansvar for fremtiden. Det ligger i det at vi har muligheten til å tenke igjennom og, i det minste til en viss grad, forutse hvilke følger våre handlinger får eller kan få. Usikkerheten når det gjelder våre handlingers følger løser han ved å tilføye det ovennevnte prinsippet: vi skal alltid handle på sikrest mulig måte – vi skal alltid handle i *frykt* for verst tenkelige konsekvenser. Jeg oppfatter frykten hos Jonas som en slags nødbrems som, hvis vi ikke klarer å forutse konsekvensene, skal slå inn og dempe farten slik at vi ikke handler for fort og uten å ha vurdert følgene nøye. Den fungerer også som en form for tolkningsmetode og er slik sett hermeneutisk; fremtiden skal ses i lys av våre handlinger, og om våre handlinger er gode eller onde skal tolkes i lys av frykten for de verst tenkelige konsekvenser.

Hvem er så ansvarlige? Jonas skriver stadig i kategorien ”vi”. Vil det si at vi alle er like ansvarlige? Vil det si at vi som mennesker per definisjon er ansvarlige? For Jonas er det den makten vi innehar som gjør oss ansvarlige for våre handlinger, og ansvaret vokser proporsjonalt med den kunnskapen, og dermed den makten, vi har. Som mennesker har vi makt over naturen, og som mennesker er det vår plikt å bevare den for fremtiden. Men jeg tolker ansvarligheten hos Jonas dit hen at han også her mener at den vokser proporsjonalt med kunnskap og makt. Slik jeg oppfatter ham, mener han at spedbarnet er en form for fremtidig generasjon som vi har ansvar *for*, mens vitenskapsmannen selv har et stort ansvar når det

gjelder å tenke igjennom hvilke konsekvenser hans forskning og utprøving kan få, fordi han har kunnskap og makt til å gjøre det.

Slik jeg oppfatter Jonas er vi altså ansvarlige *for* våre handlinger som får virkninger langt inn i fremtiden. Denne ansvarligheten er grunnet i plikten *overfor* menneskeheten (ideen/arten) og ellers alt levende (fordi alt som lever har verdi)<sup>7</sup>, og denne plikten skal vi tolke i lys av frykten for verst tenkelige konsekvens av våre handlinger. Grunnen til plikten er at menneskeheten – som en viktig del av det værende – har en plikt til å eksistere, og vi har kunnskap og makt til å avslutte menneskehetens kapittel i naturens og verdens historie. Et av spørsmålene til en slik måte å resonnerer på, er om vi på denne måten kan være ansvarlige *overfor* en idé?

### 3.1.4 Om normers bundethet i prinsipper

Som Jonas påpeker<sup>8</sup> er det en forskjell mellom å være ansvarlig *for* noe, og å være ansvarlig *overfor* noe eller noen. Slik jeg oppfatter det, kan man være ansvarlig *for* sine handlinger, i betydningen: ”dette er du ansvarlig for, fordi din handling fikk disse konsekvensene”. Da er du skyld i at noe gikk som det gikk. Når det gjelder ansvar *for*, handler det ofte om årsak og følger. Eller det kan handle om å ha ansvar *for noen*, slik som i fortellingen om den barmhjertige samaritan. Ansvar *overfor*, derimot, forutsetter at det finnes en øvre instans. Det må finnes noe som binder oss til å handle på en bestemt måte – det forutsetter noe som står over oss og trekker oss til ansvar. Det handler om å begrunne normer i noe som står over både mennesket og prinsippene, og som gjør prinsippene allment forpliktende. En slik bindende instans for normene kan være en statlig myndighet som trekker meg til ansvar for de normer og regler som gjelder i samfunnet, eller det kan være en gud som krever at jeg skal handle på en bestemt måte.

Sløk tematiserer som sagt dette i *Moralen der blev væk*. Han mener at vi ikke lenger kan snakke om moralnormer med en etisk begrunnelse. Instansen har forsvunnet, og dermed finnes det ikke lenger noe å binde normene til (Sløk 1993). For å gjelde absolutt krever normene en allmenngyldig oppfattelse av hva som er rett og galt, og noe å begrunne dette

---

<sup>7</sup> Begrunnet som ovenfor (kort gjenfortalt): det ikke å være fremstår alltid som en trussel for alt som lever, derfor har være forrang framfor ikke-være. Det å være møter ingen motstand, i motsetning til det ikke lenger å være. Også naturen har mål, og derfor mening. Alt som lever har derfor verdi, og man skal opprettholde mest mulig verdi fordi verdi i seg selv er en verdi.

<sup>8</sup> Se 3.1.1 *Det etiske vakuum og frykten*.

med. De krever noe som står bak og trekker til ansvar. I Israel var som tidligere vist denne begrunnelsen Gud. Gud hadde en udiskutabel autoritet, og de kravene som ble stilt til mennesket kunne ene og alene begrunnes i ham. Hos grekerne hadde normene sin begrunnelse i verdensordenen. *Physis* var begrunnelsen for *nomos* ved at *nomos* skulle tilsvare den evige og uforanderlige orden. Normenes mangel på allmenngyldighet henger også sammen med at vi ikke lenger vektlegger enhvers *plikt*, men snarere enhvers *rettigheter*. Jonas påpeker også dette skiftet av fokus, og forsøker å gjeninnføre fokuset på plikt: vår fremste plikt er å bevare menneskeheten. Men bak denne plikten – bak Jonas' ansvarsprinsipp – står det egentlig noe som trekker oss til ansvar?

Jonas mener vi har ansvar *for* videreførelsen av menneskearten. Vi har ansvar for ikke å ødelegge muligheten for en fremtidig menneskehet – både når det gjelder det at den faktisk skal eksistere, og når det gjelder måten den skal eksistere på. Men slik jeg oppfatter Jonas bygger dette på at vi er ansvarlige *overfor* denne menneskeheten – ikke som potensielle enkeltindivider, men som art og idé. Jonas mener at det av ulike logiske og naturlige grunner (som vist ovenfor) bør finnes en menneskehet. Slik jeg tolker Jonas, mener han dette er en metafysisk og objektiv sannhet som ikke har noe med subjektive meninger å gjøre. På grunn av den makten vi gjennom vår kunnskap har til å utradere alle muligheter for en fremtidig menneskehet, er vi ansvarlige *for* den *fordi* menneskeheten som idé krever det. Menneskeheten – eller selve væren i seg selv – er dermed ifølge Jonas en slags øvre ”instans” som binder oss til å handle til det beste for fremtiden.

Plikten til å bevare menneskeheten bunner altså i selve ideen om menneskeheten, men denne ideen kan ikke trekke meg til ansvar. Denne ideen er selv et prinsipp som trenger en instans for å være allmenngyldig. Det kan argumenteres imot plikten til å opprettholde menneskearten. Det kan hende resten av det værende – alt som lever – som Jonas i prinsippet gjør et forsøk på å gi en udiskutabel egenverdi, hadde vært tjent med at menneskeheten opphørte å eksistere. Ifølge Sløk kan man da rive ned hele Jonas' ansvarsprinsipp – om man er god i retorikk og argumenterer overbevisende nok for sitt standpunkt.

Har så Jonas egentlig kommet til rette med den ubetingede plikten på menneskets fortsatte eksistens og løst en del av problemene knyttet til etikk i forbindelse med teknologi? Hvorfor skal egentlig menneskeheten fortsette å eksistere? Er dette virkelig en nødvendighet? Noen ville kanskje hevde at verden som helhet ville vært bedre tjent med at mennesket aldri hadde

vært til, eller at det bare hadde forsvunnet. Jonas er opptatt av å heve seg over antroposentrismen (Jonas 1984, 136) og mener at vi ikke lenger kan tillate oss å skille mellom mennesket og resten av det værende. De nye utfordringene teknologien stiller oss overfor forener disse to perspektivene ved at det å ta vare på naturen også er å ta vare på menneskeheten. Likevel argumenterer han på en måte som forutsetter en viss antroposentrisme. Selv om vi er avhengig av naturen og må ivareta den for å overleve, følger det ikke med nødvendighet at ”mest mulig være er best” innebærer et være for menneskeheten. Kanskje hadde resten av det værende hatt det best uten mennesket? Kanskje hadde totaliteten av verdi vært størst hvis mennesket ikke hadde vært til? Jonas skriver om vår tradisjonelle oppfatning av artenes egne overlevelsesinstinkt, og – slik jeg oppfatter ham – mener han at denne tankegangen er avleggs og unødvendig (Jonas 1984, 137-138). Men er det ikke nettopp dette han argumenterer med når han sier at menneskehetens fortsatte eksistens er obligatorisk og *derfor* må vi ivareta den naturen vi er i ferd med å ødelegge? Da er det mennesket (som art!) som står i sentrum, og uansett hvor mange ord man bruker på å forfine det, vil naturen fortsatt mest av alt være et middel. Om naturen hadde hatt et mål i seg selv (Jonas 1997, 12) – slik jeg oppfatter dette: om naturen var en verdi som *for sin egen skyld* måtte opprettholdes – kunne man argumentert for at menneskeheten burde opphøre for å opprettholde mest mulig være og dermed mest mulig verdi. Jonas’ argumentasjon blir noe inkonsistent idet han på den ene siden argumenterer med at væren er et mål i seg selv (Jonas 1997, 12) – at all væren er en verdi – samtidig som han hevder at siden menneskeheten er avhengig av alt det værende, er også det værende utenfor menneskeheten noe det er vår transcendent plikt å beskytte (Jonas 1997, 13) – men her begrunner han det i menneskehetens behov, ikke i livet utenom menneskets egen rett.

Det bør i denne sammenheng påpekes, som omtalt i forrige kapittel<sup>9</sup>, at hovedgrunnen til Jonas når det gjelder å heve seg over antroposentrisme, er at hensynet til naturen og hensynet til mennesket ikke lenger står mot hverandre som motstridende hensyn. Perspektivene har nå, idet vår makt truer naturen, smeltet sammen slik at å ivareta naturen er en forutsetning for å ivareta mennesket. Likevel er dette, som jeg har vist ovenfor, en selvmotsigelse idet han begrunner plikten overfor menneskeheten i maksimeringen av mest mulig verdi (noe som også ifølge Jonas innbefatter naturen) *samtidig* som han gir alt som lever en egen udiskutabel rett av samme grunn. Dette er det ene problemet ved Jonas’ argumentasjon. Men det er også

---

<sup>9</sup> Se 2.1.2 *Teknologien som ny etisk utfordring*, omtalen av bruddet med det antroposentriske.

et annet aspekt ved Jonas' ansvarsprinsipp som er problematisk, og kanskje viktigere enn en viss inkonsistens.

### 3.1.5 Art versus individ

Jonas er opptatt av at vi trenger en helt ny type etikk. Han er opptatt av at nesteetikken ikke lenger holder mål som samfunnsetikk, at den er irrelevant i forbindelse med dagens største etiske utfordringer, fordi våre utfordringer innebærer plikten overfor kommende generasjoner – ikke som potensielle mennesker, men som menneskeheten som et hele. Men er fremtidsfrykten virkelig så ny? Er vår tid såpass annerledes enn tidligere tider at disse to ikke kan sammenliknes? Krever vår teknologiske tid en *helt* ny etikk fullstendig løsrevet fra den gamle? Er ikke muligheten til stede for at man alltid har tenkt på kommende generasjoner? Jeg vil tro at mange alltid har hatt omtanke for sine etterkommere, og at store deler av menneskets liv gjennom tidene har gått ut på å arbeide for å kunne overlate eiendom og livsgrunnlag videre til senere generasjoner i best mulig stand. Men det er nettopp her Jonas tenker annerledes. Han snakker nemlig ikke om slektsledd. Jonas snakker ikke om enkeltpersoners kommende generasjoner. Han snakker om *menneskeheten* som et hele – som en idé løsrevet fra personlige bånd og slik menneskets kanskje naturlige fremtidsperspektiv. Kan man virkelig løsrive slektsledd fra hverandre på denne måten? Kan man snakke om menneskeheten uten å snakke om mennesket?

Jonas prioriterer *menneskearten* framfor *individet*. Samtidig ønsker han å heve seg over utilitarisme (Jonas 1984, 137). Men forutsetter ikke hans teori i bunn og grunn en ekstrem sådan? Utilitarismen gir seg, slik jeg ser det, utslag i et av Jonas' hovedpoenger og ligger under som et element gjennom hele hans teori. Nettopp det at han fjerner enkeltmennesket som viktigste enhet og i stedet innsetter *menneskeheten* som det øverste etiske ansvarsprinsipp, mener jeg taler for seg hva gjelder ekstrem utilitarisme. I sin fremhevelse av menneskehetens og "menneskelighetens" fortsatte eksistens – som fenomen og idé – står han i fare for å glemme selve *mennesket*. Hva er så menneskeheten om ikke nettopp hvert enkelt menneske?

Jonas' forsøker altså å løse de problemene vi står overfor i forbindelse med teknologi ved å flytte perspektivet fra individet til arten. Han mener at det faktum at våre handlinger får følger for kollektivet (menneskeheten), krever en kollektiv etikk. Løsningen på dette mener han er å

flytte perspektivet fra individet og enkeltmennesket til fellesskapet – fellesskapet på tvers av tid, rom og til dels også art. Jonas mener at vår fremste plikt er å bevare menneskeheten, og for best å ivareta den må fokus flyttes fra enkeltmennesket til arten som helhet. Dette er ikke problemfritt. For det første oppstår det problemer i forbindelse med begrunnelsen fordi denne plikten ikke nødvendigvis kan gjøres allmenngyldig. Man kan imot Jonas resonnement argumentere med at væren som helhet – at alt som lever sett under ett – er tjent med at mennesket som art forsvinner, forutsatt at målet er en maksimering av verdi (som jeg ovenfor har vist at Joans argumenterer med idet han hevder at verdi i seg selv er en verdi), og at alt som lever i seg selv har verdi. For det andre er det ikke selvsagt at det er problemfritt å flytte perspektivet fra enkeltmennesket til arten. Jeg vil nå gå videre til Løgstrup og se om man kan imøtegå disse utfordringene ved hjelp av nesteetikken. Først vil jeg gå inn på hvordan Løgstrup møter begrunnelsesproblemet.

## **3.2 Løgstrups nesteetikk**

### **3.2.1 Tillit, makt og fordring**

I *Den etiske fordring* tar Løgstrup utgangspunkt i Jesu forkynnelse og går inn for på allment mellommenneskelig grunnlag å bestemme den holdningen til det andre mennesket som ligger i Jesu nestekjærlighetsbud (Løgstrup 1991, 9). Løgstrup spør hvordan Jesu holdning til det andre mennesket arter seg, og hvorfor dette forplikter oss – som sagt på rent allmenngyldig grunnlag. Løgstrup mener fordringen er en del av det menneskelige liv slik dette livet *er*.

Som Sløk påpeker er ikke Gud, og heller ikke Jesus, noen selvsagt autoritet. Det er her snakk om en bestemt tradisjon som langt fra alle anser seg for å være forpliktet på. Verken Gud eller Jesus er en allmenngyldig instans som uten videre kan begrunne normer og moral. Det er nettopp svekkelsen av Guds selvsagte autoritet som er en av grunnene til at vi ikke lenger kan snakke om allmenngyldige normer. Gud er ingen selvsagt instans, og noen selvsagt instans er heller ikke lenger mulig å finne. Løgstrups synspunkt er at selv om han tar utgangspunkt i en bestemt tradisjon, betyr ikke dette at det kun er de som selv anser seg som forpliktet på Jesu forkynnelse som fordres til å ta vare på det av den andres liv man har makt over. Fordringen gjelder alle. Dens ansvar *for* er ens neste – hvem det enn måtte være – men dens *overfor* er anonym. Vi kan ikke peke på instansen bak fordringen, men fordringen ligger likevel under i ethvert mellommenneskelig møte. Fordringens avsender er et tolkningsspørsmål, men fordringen selv er ifølge Løgstrup umulig å komme utenom. Hvorfor er den det?



Løgstrup hevder at menneskelivet er slik at vi under normale omstendigheter møter hverandre med en *naturlig tillit* (Løgstrup 1991, 17). Mistilliten er sekundær og oppstår kun under særskilte forhold. Under normale omstendigheter tror vi umiddelbart at den andre ikke har onde hensikter, og begynner ikke å tvile før vi har bestemte grunner til det. Vi møter ikke andre mennesker i den tro at de har til hensikt å føre oss bak lyset med mindre omstendighetene gjør oss mistroiske. Å leve på en annen måte enn å leve tillitsfullt ville være livsfiendsk:

”Vi kunne simpelthen ikke leve, vort liv ville visne, det ville blive forkrøblet, om vi på forhånd mødte hinanden med mistillit, tiltroede den anden at stjele og lyve, forstille sig og føre os bag lyset.”  
(Løgstrup 1991, 17)

Men det å vise tillit fører med seg visse farer, for det innebærer på mange måter å utlevere seg selv. Ikke slik at man uttømmer seg selv og hele sitt liv til alle og enhver. Løgstrup tar også høyde for at vi hver enkelt er i besittelse av en urørlighetssone (Løgstrup 1983). Poenget er at idet man utleverer seg i tillit og tar for gitt at den andre gjør det samme og ikke har onde hensikter, er man prisgitt den andres hensikter. Tilliten kan misbrukes og slik brukes imot den som har åpnet seg for den andre i tillit. Men enhver ytring, enten den er talende eller taus, skjer under normale omstendigheter under den forutsetning at den andre oppfyller vår forventning (Løgstrup 1991, 19) – den forventning at den andre er oppriktig og sannferdig.

Når vi alle under normale omstendigheter utleverer oss selv i tillit, er vi også alltid under hverandres makt. Den vi møter kan som sagt misbruke vår tillit. Slik er ethvert møte mennesker imellom en form for blottstilling (Løgstrup 1991, 18-19). Tilliten kan etter hvert – i takt med våre erfaringer – stå i fare for å bli undertrykt. Men i utgangspunktet er det tilliten som er naturlig. Å reservere den er noe man må lære av erfaring (Løgstrup 1991, 25). Slik sett har man aldri med et annet menneske å gjøre uten å holde noe av det andre menneskets liv i sin hånd. Det kan være så banalt som en sinnsstemning, eller det kan være langt mer alvorlig. Uansett har vi som mennesker alltid en makt over hverandre. Vi lever i samme verden og spiller inn på hverandre – uansett hvor selvstendige vi måtte tro at vi er. På grunn av dette levevilkåret (at vi i utgangspunktet utleverer oss i tillit, og slik har makt over hverandre), ligger det alltid en fordring i ethvert møte mellom mennesker. Denne fordringen går ut på å ta vare på det av den andres liv som du holder i din hånd. Hadde det vært slik at ethvert

menneske selv kunne velge hvordan det ville møte verden, ville ikke fordringen vært der. Da ville de eneste fordringene tilstede vært de som personen selv stilte. Men menneskelivet er ikke slik. Vi kan ikke selv velge tilliten. Den er vår naturlige reaksjon. Tilliten er så naturlig at vi ikke tenker over den før den blir misbrukt. Tilliten er i utgangspunktet gitt og står derfor ikke til oss. Menneskelivet er laget slik at det ikke kan leves på annen måte enn ved å utlevere seg selv til den andre i tillit, og slik gi mer eller mindre av sitt liv i den andres hånd (Løgstrup 1991, 28). Derfor fordrer fordringen at vi skal ta vare på det av det andre menneskets liv som blir lagt i vår hånd – uavhengig av hvor banalt eller alvorlig det måtte være.

Denne fordringen er uttalt og forlanger tolkning. Den sier ingen ting om *hva* man skal gjøre for å bevare det av den andres liv som man holder i sin hånd. Den sier bare *at* man skal bevare det. Min tolkning av hva som tjener den andre best er ikke nødvendigvis sammenfallende med dennes ønsker. Utfordringen går noen ganger ut på at jeg, bedre enn den andre selv, vet hva som er best (Løgstrup 1991, 31). Våre liv går derfor ikke ene og alene ut på å etterkomme den andres krav og forventninger. Dersom det forholdt seg slik, ville våre liv kun vært et redskap for andre. Fordringen er en fordring om kjærlighet – ikke om ettergivenhet (Løgstrup 1991, 31). Ut fra vår egen livsforståelse må vi selv avgjøre hva fordringen går ut på, og finne ut hva vi skal gjøre for å bevare det av den andres liv som vi holder i vår hånd.

Nå er det jo slik at vår livsforståelse ikke nødvendigvis er den samme. Det er en kjensgjerning at vi mennesker på mange måter har ulik virkelighetsoppfatning og at ”verden”, med alt den måtte innebære, ikke fremstår likt for alle. Hvis man selv skal avgjøre – uten å ta hensyn til den andres ønsker – hva man skal foreta seg i enhver situasjon, kan det derfor foreligge en fare for grove overgrep på den andres individualitet. Motsatsen til dette er for det første at fordringen fordrer at vi skal handle uselvvisk og kun med den andres ve og vel for øyet. For det andre har vi ikke makt over den andres *vilje* selv om vi har noe av personens liv i vår hånd. Det er den andres individualitet og vilje som avgjør hvordan han eller hun ønsker å møte vårt svar på fordringen. Idet vi svarer på fordringen, må vi også være villige til å la den andre være herre i sin egen verden (Løgstrup 1991, 37). Den andre må ha anledning til å ta stilling til vårt svar på fordringen, og vi kan ikke bestemme hans eller hennes *reaksjon*. Fordringen innebærer ikke å gjøre seg selv til herre over den andres reaksjon. Enhver er selv ansvarlig for seg selv, og fordringen går ikke ut på å frata den andre hans selvstendighet: ”Ansaret for den anden kan aldrig bestå i at overtage hans eget ansvar”, påpeker Løgstrup (Løgstrup 1991, 39).

Fordringen omfatter *enhver* jeg måtte ha noen som helst makt over. Fordringen går ut på å ta vare på det av den andres liv jeg holder i min hånd uansett om den andre er en av mine nærmeste eller en totalt fremmed. Fordringen krever også min ivaretagelse uten hensyn til på hvilken måte den andre er utlevert meg. Det er irrelevant om han er utlevert meg i tillit eller fiendskap. Så lenge jeg har noe av den andres liv i min hånd – så lenge jeg har noe som helst makt – fordrer fordringen min oppmerksomhet og hjelp. Makt er ikke her avhengig av noen bestemt autoritet. Makten ligger under i ethvert mellommenneskelig møte, og det trenger som sagt ikke å være snakk om en omfattende makt. Det kan være snakk om noe så banalt som makt over en persons sinnsstemning. Det trenger derfor ikke nødvendigvis å være snakk om at man har muligheten til å tvinge den andre til noe. Slik Løgstrup bruker ordet og fenomenet makt, er det ikke nødvendigvis snakk om tvang. Verken den som utøver makten eller den som ligger under for den er seg den nødvendigvis bevisst, og tvang er ingen nødvendig komponent i maktutøvelse eller -innehavelse (Løgstrup 1983, 14). Ofte anses innflytelse og påvirkning for å være ufarlige mens makt er farlig. Løgstrup ønsker ikke å gjøre denne distinksjonen. Han mener innflytelse og påvirkning ikke har godt av å ufarliggjøres (Løgstrup 1983, 14). Slik jeg oppfatter ham, har det med ansvaret å gjøre. Løgstrup hevder at det *er* makt i innflytelse og påvirkning (Løgstrup 1983, 15), og man kan ikke unndra seg ansvaret bare fordi man ikke utsatte noen for direkte tvang. Jeg forstår Løgstrup slik at den makten man innehar kan være tvang nok, og at man derfor må stå til ansvar for det man utsetter andre for – uansett hvilke metoder man måtte bruke for utøvelse av den alltid tilstedeværende makten.

Livet er gitt den enkelte, fremhever Løgstrup. Derfor har mennesket ikke noe som helst grunnlag for å reise en motfordring til det andre mennesket (Løgstrup 1991, 134). Det er heller ikke slik at det andre mennesket av egen kraft stiller fordringen. Fordringen stiller seg selv. Skyldner er ethvert menneske ikke først ved å gjøre noe galt: mennesket er skyldner bare ved å være til fordi livet er gitt den enkelte – helt uten menneskets egen innvirkning (Løgstrup 1991, 134). Til det mottatte livet hører de andre med. De andre utgjør det mottatte livets innhold (Løgstrup 1991, 135). Vi er ikke selv grunnen til vårt liv. Livet er overlatt oss, og vi må overta det ved å ta ansvar for hva vi er og har (Løgstrup 1991, 135).

Når vårt liv med hverandre består i at den ene er utlevert den andre, betyr det at våre innbyrdes forhold alltid er maktforhold. Den ene har mer eller mindre av den andres liv i sin makt (Løgstrup 1991, 65). Utlevertheten til hverandre i tillit er ikke noe vi selv bestemmer. Den hører til vårt liv enten vi vil eller ei. Av dette oppstår fordringen om å ta vare på det liv

som er utlevert en. Det er umulig å komme utenom den makten man måtte ha over det andre mennesket, og dermed er det også umulig å komme unna fordringen. Den vil alltid melde seg. Fordi det er makt i *alle* mellommenneskelige forhold, er vi alltid allerede i utgangspunktet innesperret i avgjørelsen om vi vil bruke den makten vi innehar til hans eller vårt eget beste (Løgstrup 1991, 66). Dermed har vi også valget om vi vil overse eller følge fordringen. Den tvinger oss ikke til noe – den kun fordrer. Fordring innehar ingen beskyttende makt fordi vi har muligheten og valget om vi vil etterkomme eller overhøre den. I vår ulydighet mot fordringen gjør vi den maktesløs (Løgstrup 1991, 66). Likevel er det ikke slik at det ene mennesket på en grenseløs måte er prisgitt det andre menneskets utnyttelse. Takket være rett, moral og konvensjoner (normer) er vi til en viss grad beskyttet mot hverandre. Normene setter på ulike måter grenser for i hvor stor grad den enkelte kan utnyttes av den andre, og de demmer opp for bestemte former for vold. Jeg vil snart komme noe tilbake til normene.

### **3.2.2 Ansvar, fordring og livsytring**

Det står altså ikke opp til oss selv om vi vil eller ikke vil leve i ansvarlige forhold – om vi vil påta oss ansvar eller ei. Vi har ikke selv i utgangspunktet ordnet våre liv. Bare ved å være til befinner vi oss alltid allerede i mellommenneskelige forhold, og vi er dermed allerede ansvarlige (Løgstrup 1991, 124). Ut av dette vokser fordringen om å ta vare på det av den andres liv som vi holder i vår hånd. Dette er også grunnen til at ingen kan frata oss vår ansvarlighet, og det er grunnen til at vi ikke kan pålegge andre vårt ansvar. Minst av alt kan vi legge ansvaret på fordringen. Fordringen gir ingen spesifikke anvisninger. Den forteller oss ikke hva vi skal gjøre, og vi kan dermed ikke skyve ansvaret over på fordringen. Fordringen vokser ut av den kjensgjerning at alle mellommenneskelig forhold er maktforhold, og så er det opp til oss og vår ansvarlighet å avgjøre hva vi skal gjøre med den makten vi innehar. Avgjørelsen må vi selv stå for og stå til ansvar for. Fordringen setter nemlig ikke vår egen innsikt, erfaring, dømmekraft og fantasi ut av funksjon. Det eneste den gjør, er å vise i hvem sin tjeneste vi skal stille dem – i den andres og ikke i vår egen (Løgstrup 1991, 122).

Slik jeg forstår Løgstrup, mener han at våre handlinger vokser ut av det livet vi lever med hverandre, og ansvaret vokser ut av den makten vi har idet ethvert menneske i utgangspunktet utleverer seg selv i en naturlig tillit. Fordringen om å ta vare på det av din nestes liv som du holder i din hånd, vokser slik ut av selve menneskelivets natur. Vi er i utgangspunktet utlevert hverandre i tillit, og vi er gjensidig avhengig av hverandre – vi lever et liv i interdependens.

På grunn av menneskelivets natur fordres vi til å handle mot nesten parallelt med – ikke på tvers av – den naturlige ytringen, utlevertheten og avhengigheten. Det er ikke egentlig en ren forpliktelse. Fordringen pålegger oss i streng forstand ikke noe. Den er ikke autoritær og forteller oss ikke hva vi skal gjøre. Likevel, mener Løgstrup, forteller den oss noe om hva som er naturlig og rett. Hvis vi trosser fordringen ved å trosse nestens tillit, åpenhet eller kjærlighet, da handler vi på tvers av oss selv – vi handler på tvers av våre naturlige livsytringer.

Disse livsytringene er for eksempel tillit, barmhjertighet, talens åpenhet og kjærlighet. Vi er avhengig av de spontane livsytringer for at samlivet skal kunne bestå og fungere. De er i utgangspunktet skjulte ytringer (Løgstrup 1983, 105) – noe de må være for å være seg selv – og uttrykkes indirekte i våre *naturlige* handlinger. For at vi skal bli oss bevisst livsytringen, må det en krise, kollisjon og konflikt til i form av at de spontane reaksjonene må kveles. Det naturlige for talen er dens åpenhet. Spontant snakker vi åpent og sant uten å tenke over hva vi gjør. Men idet vi ikke lenger kan eller ønsker å si sannheten, blir vi oss bevisst at åpenheten *ikke* er der.

Livsytringene er ubetinget i den forstand at de i kraft av sin natur forbyr enhver baktanke. Barmhjertighet med et annet mål for øyet enn barmhjertigheten selv, er ikke lenger barmhjertighet i sin natur. De spontane livsytringer skal og kan aldri være noe middel, men er alltid ene og alene et formål i seg selv. For eksempel er kjærlighet med baktanker ikke lenger kjærlighet. Den er et middel for å oppnå noe.

Livsytringene trenger ingen begrunnelse. Løgstrup hevder at hvis det var slik at mistillit var å foretrekke fremfor tillit, og hat var å foretrekke fremfor kjærlighet, ville samliv og samvær opphøre å eksistere (Løgstrup 1983, 107-108). Det er begrunnelse nok. Livsytringene er våre naturlige reaksjoner. Først når de tvinges opp i bevisstheten fordi de må fortrenkes, eller vi ønsker å fortrenge dem, begynner vi å formulere dem til etiske normer. Normen er en formulering av livsytringen forårsaket av at ytringen har kommet ut i en krise og dermed kommet til overflaten og man derfor har blitt seg den bevisst. Slik begrunnes normen i den aktuelle situasjonen den oppstår i.

Livsytringene er altså de naturlige reaksjonene våre i møte med nesten. Det er reaksjoner vi ikke blir klar over før de trues. I slike situasjoner formuleres livsytringen og blir normer. Normene vokser dermed ut av det mellommenneskelige samværet og samhandlingen.

### 3.2.3 Ansvar hos Løgstrup

Løgstrup vektlegger, i likhet med Jonas, at ansvaret bunner i den makten vi har, og at makten står i stil til og tilsvarende makten den enkelte er utstyrt med (Løgstrup 1991, 61). Men i stedet for å gå veien opp til et øvre prinsipp, slik som Jonas gjør, tar Løgstrup veien nedover til menneskelivets natur. Han hevder at det er ut av vårt forhold til nesten at våre handlinger vokser. Prinsippet beskriver Løgstrup som et gjennomgangselement for tanken (Løgstrup 1964, 15). I hverdagen – i det livet vi lever med hverandre – er det ikke prinsippet som er utslagsgivende: ”Det generelle eller almene er tværtimod et varsko om, at vi kun oppholder os på en mellomstation på opplysningens vej” (Løgstrup 1964, 15). Vår tilværelse er nemlig moralsk og umoralsk før våre prinsipper, mener Løgstrup. Prinsippene er et utslag av hva vi opplever som fullbyrdende og nedbrytende på vår menneskelige tilværelse (Løgstrup 1964, 18). Slik jeg forstår Løgstrup, oppstår de i ulike situasjoner mennesket befinner seg i. Slik som normene oppstår idet de naturlige livsytringene undertrykkes og vi derfor blir oss dem bevisst og formulerer dem som normer, slik har prinsippene sitt opphav i konkrete situasjoner.

Sløk hevder som sagt at alt har blitt subjektivt og relativt. Vi har ikke noe å binde normene til slik at de blir allmenngyldige. Instansen er borte, og dermed er også normene det. Her tar Løgstrup en litt annen vei. Selv om vi ikke kan peke på en allmenngyldig instans bak normene, finnes det noe annet som gjør at de er mer enn bare subjektive og relative klokskaps”regler”: vi forholder oss alltid til andre *mennesker*. Derfor er ikke rett og galt relativt, på tross av at de sosiale normer er under stadig forandring. Mennesket har nemlig alltid behov, og disse behovene gis i menneskets tilværelse alltid en skikkelse. Gjennom den formen og skikkelsen vi gir tilværelsen, vet vi at det forlanges noe av oss. Vår adferd gir vi skikkelse og form som oppførsel og opptreden (Løgstrup 1991, 77). Vår oppførsel blir det alltid tatt stilling til ved at andre på den ene eller andre måten reagerer på den. Reaksjonen er også regulert av den dominerende oppfatning av hvilken form og skikkelse behovene har. Normene viser oss hva som er rett oppførsel. Men hvis normene stadig forandrer seg, har ikke Sløk da rett i at moralen er borte? Er ikke da rett og galt alltid relativt? Har vi ikke med vår historiske kunnskap vist at noe slikt skille som rett og galt overhodet ikke finnes? Nei, det har

vi ikke, mener Løgstrup. Med den historiske viten kan man nemlig ikke viske ut de forventningene andre mennesker har til oss, og man kan derfor ikke få gjort ens egen utnyttelse av andre mindre ond (Løgstrup 1991, 119). Forskjellen mellom hva som er godt og hva som er ondt i mitt forhold til det andre mennesket, er og blir like absolutt uavhengig av om normene som bestemmer hva som er ondt og godt er relative og historisk og tradisjonelt betingede (Løgstrup 1991, 119). Forventningene fra den andre har en bestemt skikkelse, og dermed er innfrielsene av disse forventningene ikke relative. De har ulik form og skikkelse, men selve innfrielsen kan aldri bli relativ. Det kan kun normene. Selv om vi med vår historiske kunnskap vet at det gode av i dag var ondt for 200 år siden, blir ikke det gode av i dag dermed mindre godt og mindre forpliktende for oss (Løgstrup 1991, 119). Det tradisjonsbestemte innhold kan vi aldri bli kvitt. Det tradisjonsbestemte innhold svarer til våre medmenneskers forventninger, og disse forventningene skal innfris i nåtiden – uavhengig av hva mennesker for 200 år siden forventet.

Løgstrups utgangspunkt for etikken er slik det mellommenneskelige samvær. Vi lever ikke livet alene, men har alltid med andre mennesker å gjøre. Når etikken starter i det mellommenneskelige liv i stedet for i prinsippet, kan den begrunnes i de konkrete møtene og i den makten vi alltid har over andre. Normene har sin gyldighet i andre menneskers forventninger til oss. De er ikke bare uforpliktende klokskapsregler uten noen som helst substans. Etikken starter i det livet vi lever med hverandre, og normene vokser ut av det mellommenneskelige møtet og menneskelivets natur. Løgstrup kommer slik med synspunkter som kan imøtegå relativismen slik blant annet Sløk fremstiller den. Han vektlegger den makten vi på grunn av menneskelivets natur alltid har, og gjør oss slik ansvarlige. Vi kan ikke selv velge om vi vil ha ansvar, men vi er alltid i utgangspunktet ansvarlige. Det eneste vi kan velge, er om vi vil bruke den makten vi har til vårt eget eller den andres beste. Men det at vi har valget, betyr likevel ikke at alt er relativt. Vi forholder oss alltid til andre mennesker, og disses forventninger skal innfris i livet her og nå – overfor nettopp dette mennesket. Det at vi har valget gjør ikke det hele relativt – det gjør oss ansvarlige. Fordringen verken tvinger oss til å handle, eller bestemmer hvordan vi skal handle. Vårt valg av handling må vi selv stå for. Men vi kan likevel få et visst innblikk i rett og galt. Livsytringer som barmhjertighet og kjærlighet er det naturlige for oss, og selv om de ikke gir oss konkrete anvisninger, gir de oss et innblikk i hva som er naturlig og rett. Når normene vokser ut av det som er naturlig for oss, bindes etikken i selve menneskelivets natur.

Likevel løser ikke dette på langt nær alle problemene i forbindelse med teknologi. Som Jonas påpeker, strekker makten i forbindelse med teknisk handling seg utover det rent mellommenneskelige møtet. Så langt med Løgstrup har vi ikke kommet stort lenger enn til Jonas' kritikk av den tradisjonelle nesteetikken. For man kan vel ikke godt si at fremtidige mennesker, som enda ikke er til, utleverer seg til oss i tillit? De utleverer seg vel strengt tatt ikke i det hele tatt, i og med at de enda ikke er noe å utlevere? Da kan vi vel heller ikke egentlig si at den fremtidige er min neste? Hvis etikken vokser ut av det konkrete møtet, hvordan kan så disse tankene forholde seg til problemer på avstand i tid og rom? Hvis fordringen stiller seg spontant i mitt møte med nesten, har den da noen relevans når møtet ikke finner sted? Er det mulig, med basis i nesteetikken slik Løgstrup fremstiller den, å møte de utfordringene teknologien stiller oss overfor? Før jeg mer konkret går inn på dette, vil jeg utdype hva Løgstrup sier om makt.

### 3.2.4 Makt hos Løgstrup

Løgstrup skiller mellom to former for makt (Løgstrup 1996). Han kaller dem *den personlige* og *den offentlige* makt. Jeg vil nedenfor komme tilbake til hvordan denne makten gir seg utslag i forbindelse med teknologi, men først utdype disse maktypene noe. Den personlige makt er den jeg har omtalt ovenfor; det er makten som springer ut av det faktum at den enes liv er så sammenvevd med den andres at *alle* forhold mennesker imellom er maktforhold. Slik jeg oppfatter Løgstrup, mener han at det er i slike forhold fordringen melder seg spontant. Den offentlige makt er av en annen type. Denne makten er definert av lover og tjener til å regulere samlivet ved å beskytte den ene mot den andres overgrep. Slik jeg oppfatter Løgstrup, er det denne makten som er til stede i samfunnsorganiseringen.

Ifølge Løgstrup er jordbunnen for etikk makt, i tråd med hva Jonas mener, og han påpeker at denne makten er ulik fra område til område. I tillegg til å skille mellom den personlige og den offentlige makt, skiller Løgstrup mellom makten i de umiddelbare relasjoner og i de målrettede aktiviteter (Løgstrup 1983, 11). Makten er *direkte* til stede i det umiddelbare, nære samværet mellom mennesker, og den er *indirekte* til stede i de konsekvensene våre målrettede aktiviteter har for andre mennesker (Løgstrup 1983, 11). Vi er oss ikke alltid bevisst makten i de umiddelbare relasjoner heller (Løgstrup 1983, 11), akkurat som vi ikke alltid er oss den bevisst når våre handlinger får følger på avstand i tid og rom. Når det gjelder de målrettede aktiviteter, trenger det ikke være noen personlig forbindelse overhodet mellom maktutøver og



den som makten blir til skade for eller kommer til gode (Løgstrup 1983, 15). De kan være skilt fra hverandre av mange mellomledd og aldri personlig vite om den andre. Den målrettede aktivitet er utøvelse av makt på avstand – enten i tid eller rom (Løgstrup 1983, 15). Noe som ytterligere øker avstanden, er de målrettede aktivitetens *bivirkninger*, som omtalt ovenfor.<sup>10</sup> For eksempel kan produksjon (målrettet aktivitet) føre til uopprettelig skade på naturen (bivirkning) og kanskje merker man ikke disse skadene før det har gått flere generasjoner.

Den makten vi innehar i våre målrettede aktiviteter har vokst enormt (Løgstrup 1983, 15). På den ene siden strekker den seg ut i fysisk avstand på grunn av at så mange sammenhenger har blitt globale – når det gjelder både økonomi, politikk og militært. På den andre siden strekker den seg ut i fremtiden slik som forklart ovenfor. Dermed kan man befinne seg i den situasjonen at ingen av dem man har makt over via en gitt aktivitet, vil man noen gang lære å kjenne (Løgstrup 1983, 16). Vi kan heller ikke forutse alle følgene av våre handlinger, og har derfor ikke full oversikt over den makten vi har. Likevel kan vi, i det minste til en viss grad, forutse og beregne noen av følgene. Løgstrup påpeker at på tross av at vi til en viss grad kan beregne følgene av våre målrettede aktivitetens handlinger, overser vi dem ofte og lar problemene ligge (Løgstrup 1983, 16). Hvorfor gjør vi det? Her oppfatter jeg Løgstrup slik at han mener vi gjør det fordi omstendighetene gjør oss i stand til å fortrenge dem. I det nære møtet oppstår konsekvensene mer eller mindre spontant. Det gjør de ikke på langt nær alltid i forbindelse med teknologi. Avstanden både til konsekvensene og menneskene gir oss muligheten til å fortrenge følgene av vår maktutøvelse:

”Tanken på den skade aktivitetene afstedkommer bliver tynd og luftig og opløser sig i afstanden til den der skades.” (Løgstrup 1983, 16)

Dessuten kan vi hevde at resultatene av våre handlinger er for fjerne til at vi kan vite noe sikkert om dem. Vi kan trøste oss med at teknikken skrider så fort frem, og med alle de nyvinninger som stadig kommer, vil det sikkert komme noe som kan gjenopprette det ødelagte eller begrense skaden (Løgstrup 1983, 16).

Teknikken skaper avstand til vår neste – både fordi virkningen av maktutøvelsen ligger så langt frem i tid, og fordi det dermed vil si at også vår neste, den handlingen går utover, er så

---

<sup>10</sup> Se 2.3 Løgstrup: *Bivirkninger og helhet*.

fjern. Så langt er Løgstrup helt enig med Jonas. Mange av våre nester er ikke noen vi noen sinne risikerer å møte. Kan de da i det hele tatt anses for å være nester? Har nestekjærligheten noen mulighet på avstand? Hvordan kan vi med basis i nesteetikken møte de utfordringene både Jonas og Løgstrup viser til?

### 3.2.5 Nestekjærlighet på avstand

Som sagt skiller Løgstrup mellom to typer makt: den personlige og den offentlige. For å forklare hvordan nestekjærligheten gjør seg gjeldende også i maktutøvelse på avstand, begynner Løgstrup i den gylne regel. Denne regelen har ikke noe med gjengjeldelse å gjøre, fremhever han. Den baserer seg ikke på prinsippet ytelse-gjenytelse, men den pålegger meg derimot at fullstendig uavhengig av hva den andre har gjort for meg, det skal jeg likevel gjøre for ham. Slik appellerer ikke denne regelen til vår erfaring – den appellerer til vår *fantasi* (Løgstrup 1996, 51).

Når den gylne regel lyder: ”Alt dere vil at andre skal gjøre mot dere, det skal også dere gjøre mot dem” (Matt 7, 12), er det underforstått ”hva ville du ønsket hvis du var i din nestes sted?”. Dette kaller Løgstrup *fantasielementet*. ”Det skal du gjøre mot dem” er fullbyrdelsen. Her finner det ifølge Løgstrup sted et rollebytte. Rollebyttet består i å fantasere seg til hvilken hjelp man ville satt pris på *hvis* man var i den andres sted, og fullbyrdelsen består i å yte denne hjelpen. Løgstrup hevder at for å kunne flytte nestekjærligheten fra fullbyrdelse til idé, må fullbyrdelsen inneholde et fantasielement – noe å bære med seg videre. ”Hva ville jeg ha ønsket i en slik situasjon?” er fantasien i rollebyttet. Dette elementet blir med inn i ideen.

I mange sammenhenger er det bare denne ideen vi opererer med. Løgstrup viser til organiseringen av samfunnet, og hevder at verken politikere eller befolkning gis noen mulighet til å elske nesten på samfunnsplan. Det er ikke engang på langt nær alltid vi treffer nesten. Men hvis vi vet hva situasjonen innebærer, kan vi tenke oss til hva som er best å gjøre. Selv om vi da ikke fullbyrder noen ren nestekjærlighet, ligger den likevel under som en bærende idé. Man tvinges til å oppføre seg *som om* man elsket nesten (Løgstrup 1996, 55).

Løgstrup illustrerer ideen om nestekjærlighet gjennom en litt annerledes historie om den barmhjertige samaritan (Løgstrup 1996, 53). Han påpeker at det i Jesu forkynnelse er mye tale om mellommenneskelige forhold, men her er det forutsatt at enkeltpersoner forholder seg til

enkeltpersoner. Man forholder seg ikke til menneskeheten eller folket som helhet. Dette gjør likevel ikke nestekjærlighetsbudet ugyldig i større sammenhenger, mener Løgstrup. I Jesu fortelling er det prestens, levittens og samaritanens forhold til den overfalte det handler om. Men hva hvis samaritanen bestemte seg for å gjøre denne situasjonen til et eksempel på en generell trend som måtte gjøres noe med? Kanskje fikk han høre om flere liknende tilfeller og bestemte seg for å gå til myndighetene med saken for å få en ende på røverbandenes herjinger. Men myndighetene vendte det døve øret til. De ville ikke legge seg opp i dette, og nektet å innføre tiltak for å sette en stopper for utryggheten langs veiene. Likevel ville ikke samaritanen la saken ligge, og forsøkte derfor å skape en folkestemning for å få slutt på overfallene. Slik ble den barmhjertige samaritan til en politisk samaritan. Hans politikk ble i utgangspunktet inspirert av hans barmhjertighet. I møte med den overfalte *fullbyrdet* han kjærligheten til nesten, mens i hans politikk fungerte kjærligheten kun som *idé*. Spørsmålet er om nestekjærlighetsbudet her går gjennom så store forandringer at det mister sin identitet. Gir det mening å snakke om nestekjærlighet i samaritanens oppvigling av folket? Når den politiske samaritan inspireres av kjærligheten til nesten som idé, fullbyrder han ingen kjærlighet til nesten. I sitt forsøk på å få innflytelse på samfunnsordenen, kan han til og med risikere å glemme, i det minste miste av syne, de overfalte og heller bli opptatt av hva som skal til for å gi samfunnet stabilitet. Slik kan han i bunn og grunn glemme nesten. Det trengs ingen kjærlighet for å kunne operere med ideen. Det trengs faktisk ikke engang en neste. Likevel ligger *fantasielementet* om den konkrete nesten og om kjærligheten i bunnen, og er slik en integrert del av den politiske samaritans handling – på tross av avstanden til nesten.

I sammenheng med historien om den barmhjertige samaritan var det noen som helt konkret var avhengig av hjelp, og det fantes en helt tydelig makt til å hjelpe. Det samme gjelder til dels i forbindelse med den politiske samaritan: det er her snakk om samfunnet her og nå, om mennesker som lever og som vi på en eller annen måte forholder oss til – om enn indirekte. Den ideen som den politiske samaritan bygger på, er det konkrete møtet med den som trengte hjelp og som han handlet i barmhjertighet overfor. Nesten (her i betydningen den overfalte) og hans egen handling i forhold til ham (det at samaritanen selv viste seg som en neste) trekkes inn i samaritanens handling også på politisk plan. Hvordan kan dette ha sammenheng med fremtidige generasjoner, som fremheves som en av hovedutfordringene for etikken i forbindelse med teknologi?

Løgstrup hevder i forbindelse med fremtidens mennesker at "[s]om de fremtidige generationers afhængighet af os vokser, vokser vor afhængighet af dem [...]" (Løgstrup 1993, 16). Også dette henger sammen med vårt menneskelige livs natur. På den ene siden må det kanskje sies at vi lever like godt selv om vi ikke bekymrer oss for menneskehetens skjebne når vi for lengst er borte (Løgstrup 1993, 16). Likevel er det noe helt egenartet over vårt liv som mennesker, mener Løgstrup; vår interesse for fremtiden strekker seg lenger enn fram til vår egen død (Løgstrup 1993, 16). Våre håp og forventninger strekker seg utover vår egen død: "Fremtiden bevæger os, som om vi kom til at oppleve den. Det er måske mærkeligt, men sådan er vi indrettede" (Løgstrup 1993, 16).

En slik tankegang får følger for nestebegrepet. Nesten er ikke bare den jeg personlig møter ansikt til ansikt. Løgstrup utvider nestebegrepet – og dermed nesteetikken – til ikke bare å gjelde i den nære kontekst, men til også å ha relevans på avstand. Hvordan kan dette nestebegrepet beskrives?

### **3.2.6 Løgstrups nestebegrep**

Nesten er ifølge Løgstrup den som trenger din hjelp – uansett hvem han måtte være. Din neste er den som trenger din hjelp og som du ikke kan vente å få noe igjen av. Nestekjærligheten bygger som vist ovenfor ikke på gjensidighet, enten det måtte gjelde felles mål, gjengjeldelse av hjelpen eller noe annet. Nestekjærligheten er ubetinget, umotivert og ensidig. Man kan ikke på forhånd avgjøre hvem som er ens neste. Det vil i situasjonen gi seg selv (Løgstrup 1993, 22).

Slik jeg forstår Løgstrup er vår neste den vi på en eller annen måte har makt over. Fordi menneskelivet er laget slik at det ikke kan leves på annen måte enn ved å utlevere seg selv i tillit til den andre og slik gi mer eller mindre av sitt liv i den andres hånd (Løgstrup 1991, 28), er ethvert forhold mennesker imellom et maktforhold. Ut av dette maktforholdet springer fordringen. Enhver person fordringen stiller meg til ansvar for er min neste, og fordringen ligger under i ethvert mellommenneskelig møte. Dermed er alle jeg på en eller annen måte har makt over – det vil si enhver jeg møter – min neste. På den ene eller andre måten holder jeg i ethvert møte noe av den andres liv i min hånd. Dette gjør meg ansvarlig for det jeg har makt over, og det gjør den andre til min neste (eller meg til hans neste – sett i tråd med Jesu skifte av fokus) – fullstendig uavhengig av hvem den andre måtte være. Ansvar for nesten springer

ut av den naturlige tilliten den andre møter meg med. Det springer ut av tilliten han ifølge livets natur er nødt til å møte meg med. Dette gir meg makt over noe av hans liv, og nettopp det gjør ham til min neste. Fordringen omfatter *enhver* jeg har noen som helst makt over – fiende som venn. Det er irrelevant om han er utlevert meg i tillit eller i fiendskap, for fordringen krever min ivaretagelse av ham uten hensyn til på hvilken måte den andre er meg utlevert. Det andre mennesket er ikke i mindre grad utlevert meg i mistilliten (Løgstrup 1991, 56). Den andre er like mye min neste i mistilliten som i tilliten.

Det er ikke opp til oss om vi vil leve i ansvarlige forhold eller ikke. Vi har ikke selv i utgangspunktet ordnet våre liv. Bare ved å være til befinner vi oss alltid allerede i mellommenneskelige forhold, og vi er dermed allerede ansvarlige (Løgstrup 1991, 124). Vi har derfor ingen mulighet til å unndra oss ansvaret for nesten. Livet er gitt og mennesket er derfor skyldner allerede i utgangspunktet. Bare ved å være til er mennesket skyldner (Løgstrup 1991, 134), for vi er ikke selv grunnen til våre liv (Løgstrup 1991, 135).

Nestekjærligheten er altså ikke avhengig av relasjoner. Vi skal forholde oss til den fremmede eller fienden *som om* den var en del av våre nære relasjoner. Den kjensgjerning at vi holder noe av den andres liv i vår hånd skal være nok til å behandle og anse ham for å være vår neste – ene og alene fordi vårt liv er gitt oss, ikke fordi den andre biologisk eller sosialt er knyttet til oss (Løgstrup 1991, 162).

Fordringen er ensidig. Den forutsetter på ingen måte at min neste skal kunne yte noe til gjengjeld. Derfor er *enhver* jeg på en eller annen måte har makt over min neste, uavhengig av hva, hvem eller hvordan han er, og uavhengig av om han kan gjengjelde mine handlinger.

Men livet er ikke slik at vi treffer ethvert menneske som på en eller annen måte har behov for oss. Samfunnet er innordnet slik at vi også må ta hensyn til de vi ikke ser. Med velferdsutbyggingen har nestekjærligheten gått over til å bli idé. Gjennom velferdsinstitusjonene handler vi mot våre medmennesker *som om* vi elsket dem. Man forholder seg til nesten – en neste man ikke ser – *som om* man handlet ut fra kjærlighet selv om man på ingen måte gjør det. Slik avradikaliseres og av-emosjonaliseres nestekjærligheten på samfunnsplan. I forbindelse med den barmhjertige samaritan som blir politisk aktivist, blir livsytringene barmhjertighet og kjærlighet omdannet til ideer. Jeg oppfatter Løgstrup slik at også *nesten* her blir en idé. Når den politiske samaritan inspireres av kjærligheten til nesten

som idé, fullbyrder han ingen kjærlighet til nesten. Livsytringen kjærlighet trengs ikke for å operere med ideen. Man har ikke engang behov for en konkret neste. Men man er likevel inspirert av både livsytringen og den konkrete nesten. Selv om ingen elsker nesten på samfunnsplan – selv om nesten ikke engang er til stede i tankene til den som handler – vil den politiske bruken av tanken på nesten tvinge samfunnsdeltakerne til å oppføre seg *som om* de handlet mot sin neste i kjærlighet (Løgstrup 1996, 54).

I og med at min neste er den som på en eller annen måte er avhengig av meg, er også interdependensen et ledd i tanken om nesten. Vi er innbyrdes avhengig av hverandre. Våre liv foregår i interdependens. Men interdependensen er i vår tid ikke bare en personlig avhengighet. Den foregår også på et større og mindre håndfast plan. Dette kaller Løgstrup den politiske interdependensen (Løgstrup 1993, 14). Denne avhengigheten merker man ikke direkte og personlig. Den internasjonale (politiske) interdependensen har blitt global og den har økt i styrke. Alle nasjoner har blitt mer avhengig av hverandre (Løgstrup 1993, 14). Også tidsmessig har interdependensen økt i omfang. Interdependensen strekker seg nå ut i fremtiden og omfatter de kommende generasjoner (nå i større grad enn før idet vi har større kunnskap om dem og mer makt til å beregne følgene av våre handlinger) fordi de er avhengig av våre handlinger her og nå når det gjelder deres fremtidige livsvilkår, og fordi vi etisk sett er avhengig av dem. Det at vi vet at de er avhengig av oss, gjør også oss avhengig av dem:

”Etisk er vi afhængig af de kommende generationer med de chancer vi giver dem eller bedrager dem for.”

(Løgstrup 1993, 15)

Avhengigheten ligger i om vi påtar oss eller om vi overser de oppgavene som former de fremtidige generasjoners tilværelse. Slik jeg tolker Løgstrup, betyr dette at vi er ansvarlige for å ivareta fremtidige generasjoners livsmuligheter, og dermed er også de fremtidige generasjoner vår neste. Vår kunnskap gir oss makt til å ivareta (eller ødelegge) livsgrunlaget for fremtidens mennesker. Dermed har vi noe (eller rettere: mye) av deres liv i vår hånd. Slik er fremtidens generasjoner vår neste.

Men dette forklarer fortsatt ikke helt hvordan vi ved hjelp av livsytringene barmhjertighet og kjærlighet kan forholde oss til de fjerne. Kan vi handle i kjærlighet overfor et menneske som ikke kommer til å leve på 200 år enda – et menneske som faktisk ikke på noen måte *er*? Kan

vi vise barmhjertighet på noen annen måte enn spontant i forhold til et nært medmenneske? Hvordan får egentlig ideen om barmhjertighet betydning på avstand? For å komme inn på dette vil jeg nå gå veien om likhetstanken.

### 3.2.7 Livsytring som idé og den kosmiske likhet

Løgstrup mener likhet er en av de viktigste samfunnsorganiserende ideene vi har i vårt samfunn (Løgstrup 1983, 121). I en viss tråd med Sløk, påpeker også Løgstrup at man i tidligere tider gikk ut fra at maktfordelingen og sosialordningen var fastlagt fra høyere hold. Enten den var gitt fra Gud, den var gitt gjennom menneskets natur eller den avbildet den kosmiske orden, lå den fast og den var ikke noe mennesket kunne rokke ved. Det var en absolutt orden som var gitt på forhånd, uavhengig av menneskets vilje og tanke. Det at vi er del av en maktorden er fortsatt ikke til å komme utenom. Det som har endret seg, mener Løgstrup, er at mennesket har blitt seg bevisst at det er de selv som konstruerer maktordenen. Ordenen blir ikke lenger ansett for å være absolutt, men snarere foranderlig og relativ. Det nye er ikke å være fri for makt og rangorden, men å være medbestemmende for utformingen av den makten man selv er underlagt (Løgstrup 1983, 123). Her kommer likhetstanken inn som en bærende idé. Men likhetstanken er ikke uproblematisk.

Det er ikke slik, ifølge Løgstrup, at likhet mennesker imellom er noe som *er* uavhengig av hva vi måtte tenke. Det er ikke slik at mennesker er født like. En biologisk likhet finnes ikke. Ikke et eneste menneske er identisk med et annet.

”Lighed er først noget der opstår af, at den ene gør den anden til sin ligemand, eller at samfundet gør alle til ligemænd [...], på trods af deres ulighed i utrustning.” (Løgstrup 1983, 121)

Likhetstanken er altså noe som er konstruert av mennesket. At alle skal ha lik sjanse til utdanning, burde være uomstridt. Dette er ikke etisk problematisk. Tanken om at folk bør ha samme rett på medisinsk behandling, samme rettssikkerhet og samme muligheter for jobb uavhengig av kjønn, rase, stand etc., er ting som heller ikke er vanskelige å være enig om. Det er ikke i seg selv etisk problematisk at alle skal ha de samme mulighetene og lik tilgang på hjelp av ulike slag. Likevel kan likhetstanken også være truende og ødeleggende. Likhetstanken er i mange sammenhenger en ypperlig organisator og rettesnor, men den bør likevel ikke brukes til å organisere alt. Hvis vi bruker den til mer enn den egentlig duger til, kan den bli et umenneskelig prinsipp. Hvor langt rekker så likhetstanken?

Likhetstanken er et vern mot vilkårlig maktfordeling og maktutøvelse. Men idet vi bruker denne ideen til å fortrenge ulikheten, blir det en farlig og urettferdig tanke. Hvis den brukes til med god samvittighet å være uberørt av de som faller utenfor – ”de fikk jo tross alt de samme sjansene, så de burde ha klart seg like godt som oss” – da er ikke lenger likhetstanken noe godt prinsipp. Hvis vi hevder at når alle har fått like muligheter (i betydningen rettigheter) må folk klare seg som best de kan, da later vi som om mennesker også er like i anlegg og utrustning – noe som ikke er tilfelle: ”Rykker ligheden ind på ulighedens plads [...] bliver den til et goldhedens og hårdhedens princip” (Løgstrup 1983, 123).

Hvordan kan vi så ha mulighet til å regulere likhetstanken? Hvordan vet vi når den er god og når den er ødeleggende? Det vet vi med livsytringene, mener Løgstrup. Livsytringen regulerer likhetstanken. Barmhjertigheten viser oss hva likhetstanken duger til å organisere og hva den ikke duger til å organisere. Barmhjertigheten trekker grensen mellom når ideen er god og når den er ødeleggende (Løgstrup 1983, 123-124). Men selv om livsytringene regulerer og tester ideene, kan de ikke begrunne verken dem eller politikken. Livsytringene holder det hele oppe, men kan ikke brukes som begrunnelse. Livsytringene forteller oss ikke hva vi skal gjøre – de forteller oss bare *om* vi bør foreta oss noe. Vi må nøye oss med å spørre om våre ideer fortrenger livsytringene, og i så fall – hvis de skulle vise seg å gjøre det – finne ut som best vi kan hvordan vi bør endre samfunnsordningen.

Det finnes to typer likhet – den politiske og den kosmiske. Den politiske likhet er omtalt ovenfor som den bærende og viktigste ideen i vår samfunnsinnretning – i den måten vi organiserer samfunnet på. Kosmisk likhet, derimot, er den ubetingede likheten som er en del av vår tilværelse og som vi ikke kan komme utenom, men som vi likevel kan undertrykke. Den kosmiske likhet er den likhet vi, allerede før den politiske likhet, alltid av naturen befinner oss i (Løgstrup 1983, 127). Den kosmiske likhet innebærer at det er inhumant å la et menneskes verdi og betydning være avhengig av dets bidrag til det felles beste. Mennesket kan ikke måles etter dets funksjonalitet eller produksjon. Når det gjelder et menneskes verdi, kan vi ikke spørre etter hvilke fordeler dette menneskets eksistens har for allmennheten. Menneskets eksistens er hevet over å bli gjort til middel for noe formål, og det er hevet over å bli ansett for å være formålsløst (Løgstrup 1983, 127-128): ”Formålstjenlig eller formålsløst, det enten-eller preller af på menneskets tilværelse” (Løgstrup 1983, 128). Det finnes ingen målestokk for menneskets betydning og verdi. Når det ikke gjør det, er alle mennesker like.



Den politiske likhet er kulturelt og historisk bestemt. Den står i en tradisjon som langt på vei bestemmer hvordan den utformes og brukes. Den politiske likhet avhenger slik av hvilken historisk epoke vi lever i. Den kosmiske likhet er derimot uhistorisk og ubetinget (Løgstrup 1983, 128). Dette betyr likevel ikke at det ikke finnes noen sammenheng dem imellom, for det er det i aller høyeste grad, mener Løgstrup. Den politiske likhet er betinget av den kosmiske likhet. Den kosmiske likhet bærer, akkurat som livsytringene gjør det, hele det menneskelige samvær og alt samfunnsliv. Vår innretning av samfunnet må hele tiden stå til regnskap for den kosmiske likhet. Den kosmiske likhet er en prøvestein på om vår samfunnsordning er av det gode, blant annet ved at den politiske orden bedømmes etter hvordan den tar stilling til de svake i samfunnet (Løgstrup 1983, 128).

Løgstrup kaller denne likheten kosmisk fordi universet er vårt opphav, og vi er slik innfelt i naturens kretsløp. Vi skylder også universet den likhet som består i at ingen tilværelse kan bedømmes etter hvor stor betydning den har for allmennheten (Løgstrup 1983, 129).

I vårt moderne samfunn har det oppstått problemer som var ukjent for tidligere tider. Vi har med vår velferd fått store fordeler, men også store ulemper. Det som er nytt, mener Løgstrup, er at ulempene og fordelene har felles kilde. De oppstår samme sted. De kommer nemlig begge fra teknologien, ifølge Løgstrup (Løgstrup 1983, 126). De ideene vi trenger i samfunnsorganiseringen og i vårt møte med teknologien, er de ideene som kan fortelle oss hvordan vi kan beholde teknikkens fordeler uten å skape store problemer. Hvilke teknikker kan vi beholde, og hvilke har på kort eller lang sikt truende bivirkninger? Vi må selv ta avgjørelsen om hvilke ideer som er fruktbare, men for å avgjøre dette må ideene testes på livsytringene.

Den kosmiske likhet er også en slags test på vår organisering av samfunnet. Når det gjelder menneskets tilværelse, kan vi som sagt ikke stille spørsmålet om til hvilken nytte det er. Vi kan heller ikke spørre om hva menneskets tilværelse er godt for. Slike spørsmål er irrelevante i forhold til menneskelivet. Menneskets tilværelse kan derfor ikke gjøres til middel for et formål. Om betydningen av menneskets tilværelse er avhengig av dets bidrag til allmennheten, vil forakten for det svake bli veiledende for hvordan samfunnet skal organiseres. Testes dette på livsytringen, vil organiseringen vise seg ikke å holde mål. Mennesket er til for dets egen skyld, og betydningen av et menneskes tilværelse kan ikke

måles med noe utenfor det selv. Dette henger sammen med den kosmiske likhet. Den kosmiske likhet kan man verken stilles i eller fratras – den er noe man alltid allerede har del i. Vi må selv organisere samfunnet, men i vår organisering må vi stå til regnskap for det kosmiske felles: den kosmiske likhet.

Løgstrup kommer med et nytt element i nesteetikken som ikke gjør det til en ren nærhetsetikk. Løgstrup utvider nestebegrepet til også å omfatte mennesker på avstand, og han viser at barmhjertighet og kjærlighet også er relevante i større sammenhenger. Nestekjærligheten forutsetter ikke det konkrete møtet for å være et element i etikken. Det nære er det vi i avstanden bygger på. Sagt på en annen måte: de reglene vi i samfunnet kommer fram til (også i forbindelse med teknologi), kan testes på bæreelementene i det nære fellesskapet – elementer som barmhjertighet og nestekjærlighet. Den nære nesten er ideen som gir seg utslag også i handlinger på avstand. I forbindelse med teknologi kan vi teste det at våre handlinger får følger og kanskje ødelegger livsgrunnlaget for fremtidige generasjoner, på for eksempel barmhjertigheten. Barmhjertigheten er ikke her spontant til stede, men den kan likevel si oss noe om hva som er rett og godt – også på avstand. Løgstrup peker også på de utfordringene vi står overfor i forbindelse med teknologi. Våre handlinger får bivirkninger som går utover fremtidige mennesker, og han peker i likhet med Jonas på utvidelsen av menneskelig makt. Likevel trekker Løgstrup en linje mellom etikken i den nære kontekst og måten vi bør tenke og handle på også når våre handlinger får følger på avstand.

Men dette løser ikke alle problemer. Hvis vi kaster et blikk på Mehmet-saken igjen, viser dette seg ganske tydelig. Her går som tidligere nevnt hensynet i ulike retninger. Skal vi ta hensyn til Mehmet, må dette nødvendigvis gå utover hensynet til flere av de potensielle personene i form av embryoer, og det er en overhengende fare for at fordringen overhøres i forbindelse med den fremtidige personen. Kan Løgstrups tanker, og nesteetikken, være til nytte i en slik sammenheng? Jeg vil utdype dette nedenfor, men først vil jeg gå videre til Kemp og hans teknologi-etikk, som også omfatter en bioetikk i forbindelse med genteknologi, før jeg kommer tilbake til Mehmet-saken. Kemp har også skrevet om det potensielle mennesket, noe som hittil ikke har blitt belyst. Hvordan møter Kemp teknologiens utfordringer og Jonas' forslag til løsning på disse problemene?

### **3.3 Kemps teknologi-etikk**

#### **3.3.1 Det uerstattelige mennesket**

Kemp beskriver etikken som visjonen om det gode liv (Kemp 1996, 31). Etikken dreier seg om det rette forhold til andre mennesker. Med Jesus innføres ideen om det enkelte menneskets absolutte verdi (Kemp 1996, 31). Denne tanken om det enkelte menneskets absolutte verdi uttrykker Kemp som ”det enkelte menneskets uerstattelighet” (Kemp 1996, 32). Denne tanken innebærer at det enkelte menneske ikke kan erstattes uten tap. Det ene menneskets plass vil aldri kunne fylles av noen andre fordi ethvert menneske er unikt og enestående. Menneskene er ikke bare eksemplarer som kan skiftes ut med hverandre (Kemp 1996, 33). I uerstatteligheten ligger også det at man er *et mål i seg selv*, og derfor aldri skal behandles utelukkende som middel (Kemp 1996, 94).

Kemp er opptatt av det narrative i etikken. Han hevder at ”grunnlaget må finnes i kunsten og særlig i fortellingen [...]” (Kemp 1996, 39). Kemp ønsker å finne ut på hvilken måte mennesket best kan leve med teknologien, og dette mener han man kan finne i det narrative. Jeg vil snart komme tilbake til det narrative aspektet ved Kemps teori. Kemps spørsmål er hvordan vi kan forholde oss til teknologi uten at det går utover den enkeltes uerstattelighet. Han slår i likhet med Jonas og Løgstrup fast at etikken i vårt samfunn har fått en ny dimensjon fordi vilkårene for menneskelig handling har endret seg. Vilkaene for menneskelig handling er ikke lenger de samme som de var på Jesu tid. Denne endringen er det først og fremst vitenskap og teknologi som er skyld i. Vitenskapen og teknologien har i moderne tid skapt helt nye vilkår for realiseringen av det gode liv, noe som har ført til en avgjørende endring i oppfattelsen av etikken (Kemp 1996, 91).

Kemp mener ikke at teknologien bare er av det onde, men han advarer mot visse sider ved den – eller virkninger av den. Den moderne teknologien har gitt mennesket nye muligheter til å behandle andre som et rent middel, på bekostning av det uerstattelige, og disse tekniske manipulasjonene har ikke i seg selv noen innebygd grense – grensen må mennesket selv stå for (Kemp 1996, 317). En grunnsetning Kemp fremsetter i denne sammenhengen er at ”[s]lik man betrakter et menneske, slik behandler man det også – og omvendt” (Kemp 1996, 317). Grensen for manipulering går der vi – gjennom vårt menneskesyn – selv setter den, hevder han (Kemp 1996, 317).

### 3.3.2 Etikk og det narrative

Kemp er som sagt opptatt av det narrative i etikken. For å illustrere det narrative i forbindelse med etikk og teknologi, skriver Kemp om en av nyere tids ulykker i forbindelse med teknologi: den kjemiske ulykken i Seveso. Jeg vil ikke gå i detalj når det gjelder dette konkrete tilfellet, men nøye meg med å poengtere Kems hensikt med fortellingene om denne ulykken, nemlig å vise fortellingens og språkets (det narratives) betydning i forbindelse med vår forståelse av vitenskapens og teknologiens rolle – og dermed av det etiske – i det moderne samfunn (Kemp 1996, 68). Kemp viser gjennom flere ulike gjenfortellinger av denne hendelsen at vi for det første er helt avhengig av det narrative. Sannheten om Seveso kan ikke uttrykkes uten det narrative språket (Kemp 1996, 78). Vi kan bare forstå hendelsen gjennom en fortelling – det holder ikke med tall og harde fakta (Kemp 1996, 78). For det andre viser gjenfortellingene at en historie som handler om teknologi, og som har et etisk poeng, kan fortelles på flere måter (Kemp 1996, 78). Det narrative har derfor stor betydning også i sammenheng med etikk og teknologi (Kemp 1996, 79): ”Fortellingen er nødvendig for å uttrykke teknologiens betydning for samfunnet og den enkelte [...]” (Kemp 1996, 80). En fortelling om en bestemt hendelse i forbindelse med teknologi, kan ikke unngå å implisere en etikk (Kemp 1996, 78). I forbindelse med Seveso-ulykken innebærer dette en oppfattelse av hva som er den riktige holdningen til begivenheten, og av hvordan de ulike involverte personene burde reagert i de konkrete situasjonene (Kemp 1996, 78).

Det samme etiske aspektet finner man i fiksjonslitteraturen. Disse fortellingene skal lede leseren til å gjøre seg opp en mening. Ikke i den forstand at fiksjonslitteraturen skal være moralprekener, men i forbindelse med etikk er fortellingene (også fiksjonen) en appell til leseren om å overveie om en bestemt oppfatning av det gode liv (det som gjenfortelles) kan tjene som en mulig horisont for ens egen handling (Kemp 1996, 88). Slik jeg forstår Kemp, kan man dermed trekke fortellingene inn i sitt eget handlingsliv og se sine avgjørelser i lys av dem. Den litteraturen som beskriver livet på en slik måte at den får enkeltmennesker til å føle seg ”kallet” til å ta en avgjørelse om hva som er det gode i hverdagen eller i politikken, kan tjene etikken, mener Kemp (Kemp 1996, 89). Han hevder videre at fortellingene er grunnlaget for normene:

”Normer og ledetråder er bare abstraksjoner som er blitt trukket ut av konkrete narrative modeller for livet, og som deretter er anvendt til å styre det aktive livet og dets historier.” (Kemp 1996, 89)

Uten de fortellingene som går forut for alle abstrakte dommer og all prinsipiell kritikk, ville vi ikke hatt noe grunnlag for å bedømme historiene vi hele tiden blir fortalt, hevder Kemp (Kemp 1996, 89). Her oppfatter jeg Kemp dit hen at han mener historiene går forut for vår oppfattelse av rett og galt, og at vi ut av fortellingene utleder normer.

Slik jeg oppfatter Kemp, handler både etikk og det narrative om erindring. Gjenfortelling er erindring, og måten vi gjenforteller på er både bestemt av og bestemmende for erindringen. Slik vi opplever en hendelse, slik gjenforteller vi den og slik ”moraliserer” vi over den. Fortellingen kan alltid fortelles på flere måter, men den måten vi velger å gjenfortelle på, bestemmer de etiske konklusjonene. Samtidig bestemmer den måten vi gjenforteller på vår erindring ved at vi skaper nettopp *den* historien – som kunne vært en annen med et helt annet (eventuelt stikk motsatt) etisk poeng. Slik jeg oppfatter Kemp, mener han at den måten vi velger å fortelle om noe på – den måten vi erindrer på – innvirker på vår handling. Det er snarere dette som bestemmer normene, enn normene som bestemmer hvordan vi erindrer og gjenforteller. Kemp trekker også erindringen videre, og omtaler den i forbindelse med møtet med den Andre. Hvordan forholder Kemp seg til Jonas’ kritikk av den tradisjonelle etikken?

### 3.3.3 Vi erindrer den Andre

Kemp tar utgangspunkt i Lévinas’ etikk for å beskrive nærhetsetikkens utfordringer. Hos Lévinas er det ansiktet som kaller på min ansvarsfølelse. Ansiktet utstråler ifølge Lévinas en nakenhet og en annerledeshet som gjør det umulig å redusere ham til meg selv. Han er ikke en del av min verden.<sup>11</sup> Dette fører til at ”[d]en andre Personen er den eneste jeg kan myrde” (Lévinas i Kemp 1996, 103). Man myrder ikke et dyr, for dyret er en del av vår verden.

”Men den Andre, som er utenfor min egen verden, kan suverent si nei til meg, stille meg overfor en uforutsigelig reaksjon, også selv om jeg er i stand til å utslette vedkommendes tilstedeværelse med en korde eller en kule. Overfor meg stiller han eller hun altså ikke nødvendigvis med en fysisk makt som er større enn min, men vedkommende stiller meg alltid overfor sin ”*transcendens’ uendelighet*” ” (Lévinas i Kemp 1996, 103).

Denne etikken bygger på et forhold ansikt til ansikt. Etikken forutsetter møtet. Den bygger på at den etiske bevisstheten er formet av forestillingen om den andre personen – personen som

---

<sup>11</sup> Ikke i den forstand at han ikke er en del av mitt liv. Han inngår i aller høyeste grad i mitt liv, men han er ikke *en del av meg*. Han er Den Andre.

setter seg opp mot menneskets ønske om å ville besitte verden (Kemp 1996, 103). Noe av den kritikken Kemp reiser mot Lévinas, er i hvilket omfang etisk handling er forbundet med ”ansiktets nakenhet”. Slik Kemp beskriver Lévinas, uttrykker ansiktet hos ham seg gjennom en ”sanselig tilsynekomst”. Kemps innvending er at i en teknologisk verden er ikke den Andre alltid nærværende. Ofte huskes den Andre kun takket være en viten om eller erindring av ham. I en teknologisk verden må vi mer enn noen sinne kommunisere på avstand i tid og rom (Kemp 1996, 105).

”[H]vis etikken [...] utelukkende angår samlivet med den Andre som jeg kan se og høre umiddelbart, så gir den fritt spillerom for de verste grusomheter, dersom de andre menneskene befinner seg på avstand i tid og rom” (Kemp 1996, 106).

Hvordan forholder Lévinas’ tanker seg til dette fenomenet? Kemp nevner *Sporet av den Andre* hos Lévinas. Dette er et essay hvor Lévinas skildrer et ansvar som ”strekker seg utover det nærværende” (Kemp 1996, 111). Kemp vedgår at Lévinas både her og i *Totalitet og uendelighet* beveger seg utover nærhetsetikken, men han spør samtidig om Lévinas egentlig har hevdet noe annet enn det som allerede ligger i den tradisjonelle nestekjærligheten, der det heter at kjærlighetsbudet gjelder *ethvert* annet menneske – fiende som venn og kjent som fremmed. Denne oppfatningen innebærer ifølge Kemp at ”man skulle være radikalt åpen for enhver annen nåtidig person” (Kemp 1996, 113). Lévinas tilføyer at dette også gjelder for den Andre i fremtiden. Det Lévinas derimot ikke har gjort seg noen tanker om, hevder Kemp, er ”at ansvaret må vedrøre tidsmessige eller romlige virkninger av teknologiske handlinger, som på lang sikt eller på stor avstand kan ødelegge andres liv” (Kemp 1996, 113). Kemp hevder at Lévinas’ etikk derfor trenger en korreksjon, eller i alle fall en utvidelse, og at denne er å finne hos Jonas (Kemp 1996, 113).

Kemp er likevel kritisk til Jonas’ sterke skille mellom avstandsetikk og nærhetsetikk (Kemp 1996, 115). Avstandsetikken forutsetter nemlig nærhetsetikken, mener Kemp. Den forutsetter det konkrete møtet og den forutsetter erindringen om den Andre.

”For å forstå hva de mulige langsiktige virkningene av våre handlinger kan innebære, må vi forestille oss det tidsmessige eller romlige fraværende mennesket som et ansikt som uttrykker en levende, kroppslig person vi kjenner fra det umiddelbare møtet med den Andre.” (Kemp 1996, 116)

Slik må de handlingene som får følger på sikt forstås i analogi med handlingene i det nære møtet (Kemp 1996, 116). Tankegangen om handlingsgrunnlaget fra det konkrete møtet – erfaringen av det konkrete mennesket – må overføres og gjelde også i avstandsetikken.

Kemp kritiserer Jonas for kun å snakke om menneskeheten som sådan (Kemp 1996, 116). I en slik tale snakker man som tidligere nevnt ikke om annet enn selve menneskearten. Faren er da at "[e]n slik artsbetraktning går glipp av tanken om den enkeltes uerstattelighet, som er fundamental for moderne etikk" (Kemp 1996, 116). Hos Jonas er det arten som blir uerstattelig – ikke det enkelte individ. Kemp står fast på at ingen avstandsetikk kan presse nærhetsetikken tilbake til å gjelde kun i det rent konkrete mellommenneskelige møtet (Kemp 1996, 116). Behovet for en avstandsetikk er stort, men nærhetsetikken er likevel ikke irrelevant. Den har på ingen måte utspilt sin rolle, mener Kemp. For å være human er avstandsetikken avhengig av nærhetsetikken – som erfaringsgrunnlag.

"[...] [D]et er bare gjennom erfaringen av og erindringen om det personlige møtet, at vi virkelig kan erkjenne den Andres uerstattelighet, og dermed hva den Andre har behov for." (Kemp 1996, 92)

Kemp mener altså at Jonas går for langt når hann fullstendig overser individet i forbindelse med teknologi-etikk. Han er enig i Jonas' fremhevelse av at fremtidige mennesker nå må være en viktig og integrert del av etikken, men han mener likevel at den tradisjonelle nesteetikken ikke er irrelevant. Den vi handler overfor i vår nære kontekst, må trekkes med inn i avstandsetikken. Vi må se den fjernere Andre i analogi med den nære Andre. Her er slik jeg forstår Kemp erindringen og det narrative av stor betydning. Slik vi erfarer den nære Andre, slik erindrer vi ham, og slik kan han settes i analogi med den fremtidige Andre. Dette er en del av det narrative. Gjennom våre fortellinger erindrer vi både historier og mennesker på den måten vi anser for å være riktig, og vår oppfattelse av rett og galt (normene) blir også til gjennom våre gjenfortellinger av historien. Slik vi oppfatter virkeligheten, slik narrativiserer vi den. Før jeg går videre og ser hvordan Kemps teori ser ut i praksis, vil jeg gå inn på hans bioetikk. Kemp har også tanker om den potensielle personen som må gjøres rede for før jeg vil vende tilbake til Mehmet-saken.

### **3.3.4 Kemp om bioetikk og den potensielle**

Mer enn noen annen teknologi signaliserer den moderne bioteknologien en endring i menneskets forhold til naturen, og da spesielt til menneskets egen natur, hevder Kemp (Kemp

1996, 147), i tråd med hva også Jonas fremhever når det gjelder genteknologi. Gjennom bioteknologien har mennesket blitt i stand til å manipulere med alt som lever. Det store spørsmålet er hvor grensen for all denne makten over naturen går. Hvor langt kan vi gå før det blir umenneskelig? Hvor langt kan vi gå i manipuleringen uten at det går utover vår menneskelighet? Kemp besvarer ikke inngående dette spørsmålet, men han avklarer noen prinsipielle aspekter ved hele problematikken.

Kemp hevder at bioteknologien har skapt den nye, voldsomme interessen for etiske spørsmål (Kemp 1996, 147). Bioteknologien har på mange måter reddet etikken, mener han, spesielt i den forstand at etikken nå har blitt mer konkret. Bioetikk defineres her som ”hva som er tillatelig eller utillatelig når det gjelder våre inngrep i og behandling av enhver form for levende liv” (Kemp 1996, 149). Den handler om etiske spørsmål som angår levende vesener. Det aspektet som hittil ikke har kommet fram i oppgaven og som er relevant i forbindelse med Mehmet-saken, er hva som kan sies om *den potensielle personen*.

Kemp hevder at ”[i]deen om at det befruktete menneskelige egget har samme verdighet som en person, er [...] uholdbar” (Kemp 1996, 170). Det ville forutsette at man gjorde seg store anstrengelser for å redde et embryo fra spontanabort. Kemp forutsetter ideen om ”en økende verdighet for det menneskelivet som begynner ved befruktningen” (Kemp 1996, 170). Slik antar man også at mennesket har større rett til å foreta inngrep på et tidlig tidspunkt i svangerskapet enn på et senere (Kemp 1996, 170-171). Kemp omtaler den franske biologen Jacques Testart som hevdet at hvis mennesket ikke respekterer det menneskelige egget, respekterer det heller ikke den humaniteten som er i egget (Kemp 1996, 170). Slik jeg oppfatter det, mente ikke Testart med dette at man ikke skulle foreta seg noe som helst – at alle inngrep og all teknologi som omhandlet fostre, var forkastelig. Det han forsøker å gjøre, er å bremse utviklingen. Vi må ikke tro at vi har lov til hva som helst. Vi kan ikke manipulere helt uten mål og mening uten at det til slutt får konsekvenser for vår humanitet. Testarts poeng er at etikken ikke må utelates fra teknologien. Viten er ikke verdt hva som helst.

”[...] [H]vis man ikke respekterer det menneskelige som er i egget [...], så havner man i barbari. Men dermed mener jeg ikke at man skal respektere det så absolutt at man aldri rører det. Det handler om å reflektere grundigere over målet, ikke bare over den nytten man kan ha, men også over dette: Hva utgjør de eventuelle farene?” (Testart i Kemp 1996, 171).



Dette er jo også i tråd med hva Jonas legger vekt på i sin omtale av frykten som hermeneutisk prinsipp i vår tolkning av fremtiden. Kemp trekker en linje til Lévinas og hans tale om den Andre, og mener at et befruktet egg, embryo eller foster neppe kan forstås som en autonom person (Kemp 1996, 175). Likevel kan man snakke om en *verdighet* fordi det betraktes som en ”potensiell” person, og fordi det er snakk om en glidende – og ikke helt bestembar – overgang fra den potensielle til den virkelige person. ”Men en potensiell person er nettopp ikke den aktuelle person, og kan dermed ikke ha like stor verdighet som denne”, påpeker Kemp (Kemp 1996, 175).

Kemp fremhever to viktige forskjeller mellom potensiell og ”fullverdig” person. Den første er at et embryo eller et foster på et tidlig stadium ikke har nervesystem (Kemp 1996, 176). Nervesystemet antas å være en forutsetning for å føle smerte. Den andre viktige forskjellen er at et embryo eller foster ikke på noe utviklingstrinn kan antas å ha en vilje eller selvbevissthet som kan oppleve lidelse (Kemp 1996, 176). Det å oppleve lidelse forutsetter en person som kan skille mellom motsetninger – motsetningen mellom det man kan og det man gjerne ville (Kemp 1996, 176). Fosteret kan ikke skille mellom seg selv og noe annet. Dermed kan det heller ikke danne en bevissthet om seg selv, noe som igjen fører til at det verken kan oppleve smerte eller lidelse (Kemp 1996, 177). Det kan kun oppleve frustrasjon (Kemp 1996, 177). Videre henviser han til at det er først etter fødselen at det levende vesenet har mulighet til å fornemme fravær og nærvær – det er først da det får en opplevelse av tidsmessige og romlige avstander. Slik må et menneske være født for å bli i stand til å være selvstendig og til å kunne lide (Kemp 1996, 177). Det er først ved fødselen at det blir en person som er virkelig uerstattelig. Likevel er tilblivelsen av en person av det gode, og dermed er også selve tilblivelsesprosessen av det gode (Kemp 1996, 183).

Jeg oppfatter Kemp dit hen at han mener at en utvidet respekt for menneskelivet til også å gjelde den potensielle person, er av det gode (Kemp 1996, 183), selv om den minker jo tidligere stadiet er. Kemp hevder også at noe radikalt skjer ved fødselen. Idet vesenet atskilles fra moren, skjer det noe som er skjellsettende. Idet vesenet kommer inn i denne verden, uttrykker det nemlig helt fra fødselen av et behov for kommunikasjon (Kemp 1996, 183-184). Barnets opplevelse av de voksnes fravær, kan antas å være den første betingelsen for at barnet kan oppleve avstander i tid og rom, og hele livet igjennom bevarer mennesket et behov for fellesskap ved å søke de andres kjærlighet, vennskap eller anerkjennelse (Kemp 1996, 184).

Kemp deler bioetikken inn i tre nivåer: personens nivå, de potensielle personenes nivå og nivået for alle levende vesener eller naturen generelt sett. Slik jeg oppfatter Kemp, mener han at det kun er på personens nivå man kan snakke om den uerstattelige Andre. Personens nivå innbefatter også, slik jeg oppfatter Kemp, fremtidige mennesker. Som jeg skrev ovenfor, erindrer vi det nære møtet og setter så den fremtidige Andre i analogi med den nære Andre. Det at Kemp skiller mellom tre ulike nivåer i bioetikken, betyr likevel ikke at man kan gjøre hva man vil på de andre nivåene. Selv om den potensielle personen ikke kan betraktes som den uerstattelige og ukrenkelige Andre, er den fortsatt noe man skal respektere, og noe som har en viss form for og grad av egenverdi. Den har verdighet som potensial, og dette potensialet skal man respektere. Likevel er han ikke den uerstattelige Andre.

Kemp skiller altså mellom personens nivå og den potensielle personens nivå. På personens nivå hører også den fremtidige Andre hjemme. Kemp skiller som sagt mellom den fremtidige eller fjerne Andre og den nære Andre, men han setter ikke disse opp mot hverandre som motsetninger, slik som Jonas gjør. I en viss tråd med Løgstrup, mener Kemp at nærheten er det vi i avstanden bygger på. Er det så noen prinsipiell forskjell mellom fremtidens Andre – i form av kommende generasjoner, og et embryo eller foster, som jo også er en kommende generasjon? Er de begge ”potensielle personer”, eller er det en ulikhet dem imellom?

Jeg vil nå gå over til Mehmet-saken og se hvordan de ulike perspektivene som hittil har kommet frem gir seg utslag i praksis i forbindelse med denne konkrete saken.

## **4.0 NESTEETIKKENS IRRELEVANS?**

### **4.1 Tilbake til Mehmet**

#### **4.1.1 Kort repetisjon av Mehmet-saken**

Mehmet var mye omtalt i norske medier våren 2004. I januar samme år hadde en ny bioteknologilov trådt i kraft. Denne forbød i all hovedsak teknikken PGD. Den forbød også, uten forbehold, forskning på befruktete egg og HLA. PGD er diagnostikk til bruk ved kunstig befruktning. Ved hjelp av denne teknikken kan man diagnostisere befruktete egg slik at utelukkende (det man velbegrunnet antar er) friske egg implanteres i kvinnen. Ved IVF-behandling befrukter man alltid flere egg enn man benytter seg av. HLA er en teknikk som angir det befruktete eggets vevstype.

Mehmet har en blodsykdom som han har arvet fra begge foreldrene. Folk med denne sykdommen blir gjennomsnittlig ca 40 år om de får behandling. Den vanlige behandlingen av denne sykdommen gjør ikke pasienten frisk – den behandler bare symptomene.

En ny type behandling, derimot, kunne gjøre Mehmet frisk. Den gikk ut på å transplantere stamceller fra en egnet donor. Problemet var at Mehmet ikke hadde nære slektninger med kompatibel vevstype, og dermed kunne han ikke behandles på denne måten – med mindre han fikk et søsken som kunne donere stamceller fra navlestrengsblod eller beinmarg.

Foreldrene til Mehmet ønsket seg flere barn, men de ønsket et friskt barn, og samtidig et som kunne hjelpe Mehmet. Dette krevde teknikkene beskrevet ovenfor – teknikker som i 2004 var forbudt ved norsk lov. Dette var teknikker som hadde vært oppe til diskusjon tidligere, men som ikke ble tillatt før etter Mehmet-saken. Under diskusjonen om ny lov i 2001 var det stor uenighet når det gjaldt PGD, men i Bioteknologinemnda var man da enstemmig enige om at vevstyping ikke burde tillates. I den nye loven som trådte i kraft 1. januar 2008, var vevstyping tillatt i tilfeller som liknet Mehmet's.

#### **4.1.2 Mehmet-saken og nesteetik**

Den åpenbare neste i denne sammenheng er Mehmet. Jeg tror man med temmelig stor sannsynlighet kan regne med at det at han ble et ansikt – det at loven slik den var fikk et konkret ”offer” – var utslagsgivende når det gjaldt hvor mange som ble engasjert i

bioteknologilovgivningen, og også den utløsende årsaken til at loven ble endret akkurat på det tidspunktet den ble – kort etter at den forrige hadde trådt i kraft. Jeg tror også at Mehmet som konkret neste til en viss grad var med å forme loven, spesielt når det gjelder test av embryoers vevstype. Denne konklusjonen trekker jeg særlig på bakgrunn av at det ved avstemningen i 2001 var enstemmig enighet om at vevstyping ikke skulle tillates hvis man ønsket å lage et barn som kunne redde et annet, mens det i 2006 var 10 av 21 medlemmer av Bioteknologinemnda som ønsket å tillate et slikt valg.<sup>12</sup> Som tidligere nevnt: det er selvfølgelig mange ting som kan ha spilt inn på stemmegivningen, men jeg tror ikke det er helt tilfeldig at stemmene for å tillate en slik teknikk økte etter Mehmet-saken. Med det mener jeg ikke at den nye loven ene og alene kom til på grunn av befolkningens ”personlige” forhold til Mehmet. Spesielt hadde jo forskning på befruktete egg vært et svært omdiskutert tema lenge (og det er vel ikke helt usannsynlig at Mehmet til dels også kan ha blitt brukt som middel i en politisk dragkamp om bioteknologilovgivning). Likevel fremstår det for meg som om man med forholdsvis godt belegg kan hevde at lovendringens tidspunkt og den nye lovens innhold *bar preg av* folks (både politikere og menigmenns) forhold til Mehmet som en konkret person – som en neste.

For det andre har vi Mehmet's familie, spesielt hans foreldre. De er for det første berørte parter med hensyn til Mehmet's situasjon, og slik klare ansikter man kan forholde seg til som en neste. For det andre har de et ønske om friske barn – både en frisk Mehmet og et annet barn som skal slippe å være sykt. For det tredje ønsker man å spare dem for de problemer fostervannsprøve og eventuell seinabort vil føre med seg. Mehmet's foreldre er også ”åpenbare” nester.

Jeg vil nå skille mellom to typer mer eller mindre skjulte nester: den fremtidige neste og den potensielle neste. Først den fremtidige: en annen neste som kommer fram i diskusjoner om de ulike teknikkene som inngår i Mehmet-saken, er nemlig det barnet som ønskes født. I hvor stor grad blir dette barnet et middel for andre? Et av de store spørsmålene her er om barnet bare blir til for å redde Mehmet. Kan det fremtidige barnets autonomi ivaretas i form av at det selv bestemmer over seg selv med alt det er og har? Har det full frihet i valget om det vil brukes som donor? Det er altså det fremtidige barnets frihet som her står på spill. Er det i lys av dette akseptabelt, med tanke på det fremtidige individ, at man velger barn ut fra om det er

---

<sup>12</sup> Se 1.2.6 Bioteknologiloven.

kompatibelt med brorens vevstype? Hvilke følger kan dette få for det fremtidige mennesket? Hva om Mehmet ikke blir frisk – kan barnet da oppleve skyldfølelse senere i livet? Hvordan kan barnets identitet formes av at det ble valgt fordi det kunne redde broren? Kan det også hende at det å hjelpe storebror kan føre med seg en positiv identitetsfølelse? Dette er spørsmål man aldri på forhånd kan få svar på, men som likevel har vært sentrale og viktige i den aktuelle debatten. Noe av det som gjør denne saken så vanskelig, er som jeg sa innledningsvis at man ikke bare luker vekk sykdom, men at det også er snakk om en utvelgelse på bakgrunn av egenskap: det fremtidige barnet må ha samme vevstype som Mehmet. Det er her snakk om tilvalg av en egenskap som utelukkende kommer andre til gode – ikke det fremtidige mennesket selv. Kan man her si at det fremtidige mennesket er et mål i seg selv, og ikke bare et middel?

Her er ikke den fremtidige nesten eller den fremtidige personen i utgangspunktet det samme som den potensielle. Slik jeg ser det er den fremtidige nesten, eller personen, en idé om en neste dannet på grunnlag av noe(n) vi har et forhold til. Den fremtidige nesten er nærmest en realitet uten enda å være det. Den fremtidige nesten har på sett og vis rettigheter i og med sitt imaginære være. Vi kan til en viss grad tenke ut fra oss selv og våre egne følelser hvordan den fremtidige vil tenke, også skal vi ”gjøre mot vår neste som vi ønsker at vår neste skal gjøre mot oss”. Vi kan tenke oss nesten inn i vår egen nåtidige situasjon og gjøre et rollebytte, for å tale med Løgstrup. Det kan vi ikke gjøre når det gjelder embryoet/det befruktede egget. Dets stadium er et helt annet enn vårt eget. Å foreta et rollebytte ville ikke gitt mening. Her snakker vi om den eventuelle neste slik denne er *nå* – ikke slik det er i fremtiden og på linje med oss selv. Jeg oppfatter det befruktede egget som en form for potensiell neste – en ”neste” i kraft av sitt potensial, ikke i kraft av sitt være her og nå.

Samtidig må ”hensynet” til de befruktede eggene veies opp mot hensynet til Mehmet og alle andre som kan hjelpes ved bruk av de ulike bioteknologiske mulighetene. De befruktede eggene blir *utelukkende* brukt som middel – det vil si: de eggene som ikke blir implantert, er utelukkende middel, og det er de uansett om de blir brukt til forskning eller ikke. Det som blir satt inn i livmoren går over til å bli en fremtidig neste, for så forhåpentligvis å utvikle seg til å bli en neste på linje med Mehmet, noe det blir idet det blir født. Skal det befruktede egget anses for å være en neste? Hvordan skal en potensiell neste graderes i ”neste verdi” i forhold til Mehmet? Jeg tror noe av vår frustrasjon i etiske vurderinger i forhold til genteknologi ligger nettopp her, i avveiningen av hvor stor verdi et potensielt menneske – en potensiell

neste – skal tillegges. Man kan fremheve at noen av blastocystene aldri vil kunne utvikle seg til å bli et foster. Man kan også påpeke at naturen selv luker vekk disse, ofte uten at vi engang merker det, ved spontane aborter. Problemet er at vi uansett så godt som alltid vil sitte igjen med et visst antall befruktete egg som vi vet at, hvis alt går som det skal, vil kunne utvikle seg til å bli fostre og etter hvert mennesker på linje med oss selv. Disse potensielle nestene er en del av det som gjør genteknologiens problemer såpass vanskelige. Det er nettopp potensialet som gjør oss usikre. Dette potensialet kommer kanskje særlig tydelig til uttrykk i forbindelse med Mehmet-saken, for her er det ikke hele veien et skarpt skille mellom den potensielle og den fremtidige. Flesteparten av de potensielle ”nestene” vil bli enten kastet direkte, eller de vil bli brukt til forskning først for så å bli kastet. Men minst et av disse potensialene skal velges ut på bakgrunn av fravalg av sykdom og tilvalg av egenskap, for så å gå over til å bli en fremtidig neste (det barnet som ønskes født, altså det fremtidige mennesket) som skal hjelpe Mehmet. Her smelter perspektivene sammen idet det fremtidige mennesket som potensial utvelges på bakgrunn av hva det som fremtidig person kan gjøre for et annet menneske.

Men så har vi da på den andre siden Mehmet – og mange andre med ham – som møter oss som en neste her og nå. Hvor skal vi vende vår nestekjærlighet? Gir det noen som helst mening å snakke om nestekjærlighet i forhold til en celle – tross all verdens potensial? Gir det mening å snakke om barmhjertighet overfor en blastocyst? Kan vi handle i kjærlighet overfor den fremtidige og samtidig handle i nestekjærlighet overfor Mehmet?

Ifølge Løgstrup bunner nesteetikken – eller etikk i det hele tatt – i den kjensgjerning at vi holder noe av vår nestes liv i vår hånd. Vi har en makt over våre medmennesker som gjør oss ansvarlige for mer eller mindre av deres liv. Denne makten bunner i livet slik det i sin natur er. Vi utleverer oss i tillit, og har ikke noe valg i så henseende. Tillit, barmhjertighet, håp og andre livsytringer er våre naturlige reaksjoner på medmennesker, og vi blir oss dem ikke bevisst før vi av en eller annen grunn mer eller mindre blir tvunget til å skjule dem. Hvordan forholder så dette seg til Mehmet-saken?

I denne saken var det overfor Mehmet barmhjertigheten ble vist. Det var han som tydeligst ble oss utlevert, og han var den vi her og nå kanskje hadde en makt til å hjelpe. Det var Mehmet som mest åpenlyst fremsto som en neste, og det var overfor Mehmet vi tydeligst viste oss som en neste. Men i diskusjonen ble heller ikke den fremtidige eller den potensielle glemt. Om det

gir mening å snakke om barmhjertighet overfor en blastocyst er kanskje tvilsomt, men det er likevel ingen tvil om at vi har en makt over det potensielle livet. Det er heller ingen tvil om at vi har makt over den fremtidige. Her har vi faktisk makt både til å gi det liv, og vi har makt til å ta oss den frihet å velge en (liten) del av denne fremtidige nestes livsfullbyrdelse. Som jeg tidligere har nevnt,<sup>13</sup> ønsker ikke Løgstrup å skille mellom innflytelse og direkte tvang. Dette er ifølge ham å kamuflere makten. Den er der like fullt. Selv om vi ikke direkte tvinger Mehmeds fremtidige søsken til å bli donor, vil det i en slik situasjon hvor egget blir valgt på bakgrunn av hvilken vevstype det har, sannsynligvis være snakk om en stor grad av innflytelse i forhold til å donere overfor den fremtidige neste. Det er ikke nødvendigvis slik at han eller hun vil tenke over det – det vet vi ikke med sikkerhet noe om – men makten vil likevel være til stede.

Løgstrup fremhever (som vist ovenfor<sup>14</sup>) at spørsmålet om til hvilken nytte det er, eller hva det er godt for, ikke kan stilles til menneskets tilværelse. Menneskets tilværelse kan ikke gjøres til middel for et formål. For å sitere tidligere gjengivelse av Løgstrup:

”Om betydningen av menneskets tilværelse er avhengig av dets bidrag til allmennheten, vil forakten for det svake bli veiledende for hvordan samfunnet skal organiseres.” (3.2.7 Livsytring som idé og det kosmiske felles)

Om dette testes på den kosmiske likhet, vil kanskje vår organisering av samfunnet – våre prinsipper og lover – i forhold til den fremtidige vise seg ikke å holde mål. Det er nettopp betydningen av det fremtidige individs bidrag – om ikke til allmennheten, så i alle fall dets bidrag til *noen* – som her avgjør *utvelgelsen*. Her er riktignok utvelgelsen foretatt blant de potensielle, men like fullt på bakgrunn av hva de som fremtidige mennesker kunne bidra med. Om vi skal tenke ut fra nesteetikken slik Løgstrup fremstiller den (og utvider den) også i forhold til den fremtidige, vil kanskje ikke våre prinsipper holde mål i forhold til den fremtidige nesten. Tester vi handlingen på livsytringene barmhjertighet og kjærlighet, vil den heller ikke vise seg å holde mål. Den fremtidige blir ikke ene og alene elsket *i seg selv*. Likevel er det liten tvil om at det vil bli elsket i seg selv idet det blir født. Det forholdt seg jo ikke bare slik at barnet skulle bli født ene og alene for å redde Mehmet. Det ble også skapt for et eget liv med andre mål enn bare det å redde storebror. Samtidig blir det ”her og nå” – som

---

<sup>13</sup> Se 3.2.1 Tillit, makt og fordring.

<sup>14</sup> Se 3.2.7 Livsytring som idé og den kosmiske likhet.

den fremtidige personen i den potensielle – valgt på bakgrunn av hvor godt det kan være til hjelp. Den fremtidige må her veies opp mot Mehmet. Kan vi tillate oss å la hensynet til Mehmet gå utover den fremtidige – eller å la hensynet til den fremtidige gå utover Mehmet? Vi får ikke her noe entydig svar på hvem vi skal velge å være en neste overfor. Nesteetikken slik Løgstrup fremstiller den velger ikke i hvilken retning hensynet skal tas. Skal vi handle i barmhjertighet overfor nesten her og nå, eller skal vi handle i barmhjertighet og kjærlighet overfor den fremtidige nesten?

Prinsippet om menneskets uerstattelighet griper også tak i blant annet middel-aspektet. Kan dette prinsippet si oss mer om de etiske hensyn i Mehmet-saken?

#### **4.1.3 Mehmet-saken, menneskets uerstattelighet og det narrative**

*Det uerstattelige* er i Kempes betydning *individet*. Dette er det øvre prinsippet Kemp setter for sin teori og sine uttalelser i forbindelse med teknologi generelt og genteknologi spesielt. Ut fra dette prinsippet, og våre historier i forbindelse med det, skal vi ifølge Kemp utlede normer. Hjelper dette prinsippet oss i forbindelse med Mehmet-saken? Kan det si oss noe om hva som er det rette å gjøre i denne sammenheng, eller i det minste gi oss en dypere innsikt i hvordan vi bør forholde oss til de ulike partene i dilemmaet?

Spørsmålet som prinsippet ikke gir noe svar på, er når mennesket får sin verdi. Det sier at *noe* har verdi, men det beskriver ikke dette ”noe”. Problemet, slik jeg ser det, er at *menneske* ikke på langt nær er noe selvbeskrivende begrep. Desto mindre selvbeskrivende er det kanskje i livets startfase og idet man snakker om personer som enda ikke er til som annet enn en idé på bakgrunn av vårt bilde av ”mennesket”. Det at mennesket har ukrenkelig verdi, sier ikke noe om *når* noe blir menneske. Det sier heller ikke noe om hva det innebærer å være menneske. Selv om det blir koplet sammen med prinsippet om at enhver er et mål i seg selv og aldri skal behandles utelukkende som middel, forblir prinsippet diffust. Om man rent prinsipielt vil si at ethvert menneskepotensial har ukrenkelig verdi, sier man samtidig at man ikke kan hjelpe Mehmet. For å hjelpe Mehmet må man krenke den eventuelle verdien som ligger i flere av de potensielle menneskene. Selv om Kemp forsøker å gi noen svar i forbindelse med den potensielle ved å si at det innehar verdi, men ikke like stor verdi som et fullverdig menneske (verdien ligger i *potensialet*), gir ikke dette noen klare retningslinjer i forbindelse med Mehmet-saken. Kan man regne opp verdiene slik at for eksempel 100 potensielle mennesker,



eller befruktede egg, er omtrentlig verdien av et ”fullt ut” menneske? Hva sier i tilfelle dette om det fullverdige menneskets uerstattelighet? Kemp fremhever at vi ikke kan gjøre hva vi vil. Vi kan ikke manipulere uten mål og mening, men likevel er ikke verdien i egget fullt ut endelig. Et menneske er alltid mer verdt enn egget (enn det potensielle mennesket). Men da kan vi vel i bunn og grunn gjøre det meste? Det er jo ikke nødvendigvis slik at vitenskapen driver uten mål og mening. Forskning har ofte – for ikke å si alltid – et eller annet mål. Det er ikke sikkert at alle mål er høyverdige, men det er likevel ikke slik at forskning stort sett manipulerer bare for å manipulere. Ofte er målet å utvikle metoder som på en eller annen måte kan hjelpe mennesker – hjelpe de uerstattelige. Det Kemp egentlig sier, eller den mest bastante konklusjonen som kan trekkes ut av hans teori, er at vi ikke har lov til å ”leke oss” med det potensielle livet. Men utover det gis få retningslinjer.

Man kan også snu spørsmålet og spørre om det at man ikke under noen omstendighet vil krenke menneskepotensialets verdi kan være en krenkelse av Mehmeds verdi, siden han da sidestilles med noe som ut fra manges synspunkt ikke er annet enn en celleklump. En celleklump som *kanskje*, under mange ulike forutsetninger, kan utvikle seg til å bli et ”menneske”. Eller man kan ta en annen vending og spørre om det å luke ut de syke embryoene krenker Mehmeds, og andre sykes, verdi idet man gir signaler om at dette er potensielle mennesker man ikke ønsker (på linje med de mange antydningene om sorteringssamfunn som forekommer i debatten).

I uerstatteligheten ligger det å være mål i seg selv og aldri bare middel. Hva kan dette fortelle oss? Er det greit å være litt middel, bare man også blir betraktet som mål i seg selv? Vi er alle i en eller annen form middel i andres liv. Det hører med til livet også å være middel. Men her er det viktige nettopp dette *også*. Idet vi blir utelukkende middel, krenkes vår verdi som uerstattelige. Om vi blir brukt bare som middel, kan vi erstattes av andre som i like stor grad kan brukes som middel. Er den fremtidige personen utelukkende middel? Kanskje ikke i fremtiden når det blir et konkret medmenneske, men i vår oppfatning av det her og nå kan det muligens betegnes utelukkende som middel. Vi lager det for andre. Den fremtidiges identitet ligger – per nå, i vår ”erindring” av ham slik han er *nå* som fremtidig person – i det at han skal hjelpe Mehmed. Slik blir han nettopp erstattelig, fordi han kan byttes ut med en som kanskje kan hjelpe Mehmed, eller til og med andre i tillegg til Mehmed, enda bedre. Samtidig er det et annet aspekt ved dette: dette mennesket skapes jo ikke utelukkende for å hjelpe Mehmed. Det skapes til et liv. Foreldrene ønsker seg et friskt barn, men *samtidig* et som kan

hjelpe Mehmet. Dette barnet vil få et eget liv – også utenom det at det skal donere noen celler til sin bror. Hele det fremtidige individs liv skal jo ikke gå ut på å hjelpe Mehmet og slik ene og alene være et middel til at et annet menneske skal bli friskt. Men likevel ligger kanskje (u)erstatteligheten til det *fremtidige* individ i det at det kan brukes, og slik blir det ikke ”per nå” *uerstattelig*. Samtidig kan man muligens si at hvis man i frykt for å krenke den fremtidiges verdi – verdien til noe som ikke engang enda *er* – krenker Mehmeets verdi og uerstattelighet. Kan vi sette Mehmeets verdi opp mot noe som enda ikke lever?

Noe av det jeg forsøker å vise ved denne diskusjonen, er at man kan snu og vende på Kemps prinsipp på nær sagt uendelig mange måter. Jeg mener absolutt ikke med det å si at prinsippet i seg selv er ubrukelig og irrelevant, men det forutsetter så mange andre standpunkter for å lede til en konklusjon at alene er det i denne sammenheng vanskelig å benytte seg av. Dette henger sammen med det narrative; dilemmaet blir på ingen måte enklere kombinert med Kemps narrative teori. Våre narrativer er aldri etisk nøytrale (noe Kemp selv påpeker blant annet gjennom sin bruk av Hayden White). Det narrative er derimot alltid nettopp etisk. Gjennom fremstillingen man velger, legger man føringer på hvordan noe bør oppfattes. Som Kemp viser gjennom gjenfortellingene av Seveso-ulykken, er det nærmest utallige måter å fortelle om noe på. Etikken i fortellingen avhenger av ordvalg, av avslutning, av klimaks, av utvelgelse av hendelser i hendelsen – i det hele tatt av hele narrativet med alt dette måtte innebære. Man utleder i høyeste grad etikk av fortellingen, men dermed blir også etikken helt og fullt relativ. Etikken avhenger av hvilken historie man forteller, og normene er ikke bundet til annet enn nettopp denne historien – som kunne vært fortalt på utallige andre måter. Når Kemp hevder at ”grunnlaget for etikken må finnes i kunsten og særlig i fortellingen” (Kemp 1996, 39), gjør han samtidig etikken åpen for nær sagt hva som helst – også for en undertrykkelse av det uerstattelige. Måten man velger å fortelle om ”mennesket” på, blir bestemmende for hvordan man forholder seg til det. Dette påpeker Kemp selv idet han sier at ”slik man betrakter et menneske, slik behandler man det også – og omvendt” (Kemp 1996, 317). Det er mye sant i dette, men likevel er det ikke nødvendigvis et godt grunnlag for etikken. Hvis det narrative alene er bestemmende for etikk og normer, gis det en åpning for det meste. Det narrative selv har ingen innebygd grense for å skille mellom menneskelighet og umenneskelighet. Denne grensen må vi selv sette. Og hvis vi ene og alene setter grensene gjennom våre gjenfortellinger, kan det meste (for ikke å si *alt*) i sin ytterste konsekvens tillates.

Kemp hevder som sagt at sannheten om Seveso ikke kan uttrykkes uten det narrative språket. Nettopp dette er muligens en overvurdering fra Kemp's side av det narratives muligheter for et entydig sannhetsinnhold. Det narrative avhenger av hvordan vi erfarer og erindrer – og basert på dette gjenforteller. Det er vanskelig å finne et entydig svar på hvordan Sannheten om Mehmet-saken – med alle sine ulike aspekter og hensyn – skal fortelles, og kanskje (eller snarere: sannsynligvis) er den ikke engang mulig å finne. I en slik sammenheng finnes det ikke noe å binde etikken til. Bak prinsippet om menneskets uerstattelighet står det ikke noe som trekker meg til ansvar, eller gir meg noe entydig svar på hva som skal anses for å være uerstattelig. Det gis ingen retningslinjer om hva den rette historien om det uerstattelige er, for disse retningslinjene er det vi selv som skaper gjennom våre egne historier. Alt avhenger av min egen gjenfortelling og oppfatning av det uerstattelige. Dermed blir også etikken ubundet. I alle fall blir den ikke bundet til annet enn den enkeltes erindring av historien, og slik ikke på noen måte allmenngyldig. Her er vi igjen tilbake hos Sløk, som hevder at vi ikke kan snakke om normer som annet enn subjektive klokskapsregler. Hos Kemp blir alt subjektive historier som vi trekker subjektive ”normer” ut av. Disse har ingen annen ”instans” enn min egen oppfattelse og gjenfortelling. Slik jeg ser det ender vi her hos Sløk, idet han hevder at det eneste middel vi har til å gi våre klokskapsregler gyldighet, er retorikk.

Kan Jonas' ansvarsprinsipp gi oss et mer entydig svar på hvordan vi bør forholde oss til Mehmet-saken? Hvilke praktiske konsekvenser kan dette prinsippet få?

#### **4.1.4 Mehmet-saken og ansvarsprinsippet**

Ifølge Jonas er ideen om menneskearten, og menneskehetens fortsatte eksistens basert på denne ideen, vårt største etiske ansvar. Det er ideen om menneskeheten vi er ansvarlig overfor.<sup>15</sup> Hvordan forholder så dette seg til Mehmet-saken? Problemet her er at det mangler en viktig forutsetning: vi må først ane hva ideen om menneskeheten innebærer. Det å flytte perspektivet fra individet til arten, forteller oss ikke mer om hva mennesket *er*.

Det finnes noen bestialske konsekvenser av Jonas' tankegang: hvis vi anser menneskearten for å være det som har klart seg best gjennom en lang evolusjon, vil ideen om menneskearten innebære en sterk art som har klart å luke ut en god del svake gener. Vil vi da, ved bruk av kunstige hjelpemidler, føre disse genene videre? Beriker det arten å hjelpe mennesker som har

---

<sup>15</sup> Som tidligere vist er ikke dette på noen måte uproblematisk. Se 3.1.4 *Om normers bundethet i prinsipper*.

syke gener med å føre sine gener videre? Samtidig er det jo nettopp det man ved hjelp av PGD unngår. Ved PGD luker man ut de eggene med syke gener og viderefører de friske – i alle fall de uten de sykdomsgenene man tester for. Slik sett vil det vel være en seier for menneskearten, forutsatt ideen om en sunn og vital art som består av et sett sterke individer som har overlevd en hard evolusjonær konkurranse, å benytte seg av PGD. Sett på denne måten burde helst alle med en eller annen sykdom i et slektsledd, noe som vel i praksis ville innebære alle og enhver, benytte seg av PGD for å videreføre de sterkeste genene.

Dette er den kyniske konsekvensen av Jonas' ansvarsprinsipp. Men her er det forutsatt en idé om den vitale menneskearten. Om man erstatter dette bildet med et annet, vil sannsynligvis konklusjonen bli en annen. Jeg tror man med dette prinsippet er like langt som når vi snakker om det ukrenkelige menneskeverdet i kraft av dets uerstattelighet. Man vil alltid først måtte male et bilde av hva det å være menneske innebærer, eller hva ideen om mennesket egentlig er.

Det er særlig frykten Jonas baserer seg på når det gjelder genteknologi (Jonas 1997, 74-135). Han viser blant annet til at ved bruk av denne teknologien får man et uoverskuelig antall ukjente i konsekvensligningen fordi virksomhet møter virksomhet. I forbindelse med genteknologi møter ikke teknikken lenger dødt stoff – man arbeider på elementer med en egen dynamikk (Jonas 1997, 78). I og med at vi ikke har kunnskap nok til å holde oversikt over *alle* elementer, blir utviklingen uforutsigbar. Dette henger blant annet sammen med forplantning og arv (Jonas 1997, 80), som igjen gjør hele prosessen irreversibel – med mindre vi innfører begrepet ”vrakgods” i den menneskelige ligningen. Innen selve *teknikkens* vokabular er det jo i praksis i bunn og grunn allerede gjort når man tenker på overtallige befruktete egg og utvelgelse ved PGD, men hvordan man definerer mennesket avgjør om man med det anser begrepet for å være innført i selve den *menneskelige* ligningen. På genteknologiens felt fremhever Jonas føre-var-prinsippet, og mener at vi må vurdere alle de verst tenkelige følgene, og avgjøre om dette er noe vi ønsker å leve med, før vi tar i bruk slike muligheter.

I Mehmet-saken har det vært antydning mange potensielle farer. Frykten for sorteringssamfunn har jeg allerede nevnt. Dessuten er man redd for å ta et ”neste skritt” i frykt for hva det neste deretter vil være. Som jeg også har antydning tidligere, var man redd for å overskride en grense ved positivt å velge ut fra egenskaper (vevstype), som et neste skritt etter fravalg av sykdommer. Jeg tror frykten var spesielt stor fordi man her, som tidligere nevnt, så åpenbart

ikke først og fremst tenkte på det fremtidige barnet selv, men på barnets bror og øvrige familie. Ved fravalg av sykdom kan man argumentere med barnets/individets eget beste – det kan man ikke ved valg av kompatibel vevstype.

Jonas er opptatt av teknologiens akselerering. Her mener jeg det også er snakk om en akselerering av muligheter. I svært mange sammenhenger bygger de ulike teknikkene på hverandre. Har man tidligere tillatt noe, er ”faren” stor for at det deretter vil følge et neste skritt. Det er ikke opplagt at dette egentlig er noen fare. Det kan også anses for å være en lettelse – en åpning for nye muligheter til å redde de nære neste. Likevel tror jeg det er verdt å reflektere over at det i praksis er slik at idet man tar i bruk en teknikk, er den på sett og vis allerede legitimert i og med selve anvendelsen, og det neste skrittet blir da kanskje kortere. Jeg oppfatter det slik at man ofte legitimerer det neste skrittet i foregående tillatte mulighet. For eksempel kan PGD bli sett på som en bedre metode enn fosterdiagnostikk. Man slipper å utsette et foster for den faren fostervanns- eller morkakeprøve innebærer, og man slipper å utsette paret for en eventuell seinabort. Slik kan PGD begrunnes ut fra en foregående teknikk, ofte uten at den foregående teknikken tas opp til revurdering. Forskning på befruktete egg kan legitimeres ut fra at det uansett blir mange egg til overs etter en assistert befruktning, og det er langt bedre å benytte seg av disse for å gjøre metodene bedre, enn det er å kaste dem. IVF blir sjelden av den grunn tatt opp til revurdering.

Jonas mener nesteetikken ikke kan benyttes i sammenheng med etiske vurderinger i forhold til teknologi. Teknologien byr på helt nye utfordringer og er et brudd med det gamle naboskapet og fellesskapet i tid og rom, hevder han. Jeg mener Mehmet-saken viser noe annet. Den har elementer av det Jonas fremhever, men den viser samtidig at etikk i en ”ny tid” også handler om mennesker. Mehmet ble en konkret neste og et individ vi som medmennesker måtte forholde oss til. Jeg vil ikke her gå inn på en analyse av den nye lovteksten med henblikk på å avgjøre om den er ”rett eller gal” eller nøyaktig hvor mye Mehmet hadde å si for lovens utforming. Men som sagt mener jeg det er forholdsvis godt belegg for å si at han berørte menigmann og hadde en innvirkning på folks engasjement i bioteknologiske spørsmål. Han ble en neste idet vi som medmennesker så ham som en den ”gamle” loven ekskluderte fra håp om behandling. Det at teknikken var lite utprøvd og muligens ble oversolgt, anser jeg i akkurat denne sammenheng for å være irrelevant.<sup>16</sup> Poenget mitt her er at også ny teknologi

---

<sup>16</sup> Det er derimot svært relevant i forbindelse med Kemps narrative teori.

kan handle om mennesker som fremstår for en som ens neste. Teknologien er ikke løsrevet fra det menneskelige fellesskap her og nå – selv om det strekker seg utover dette. Her bør det samtidig nevnes at det i denne sammenheng er en fare for at nesteetikken kan ha en tendens til å blende oss, nettopp fordi det er den nære som møter oss. Samtidig inngår også den fremtidige i debatten som en vi må ta hensyn til. Hvordan ville utvalget påvirke ham? Som jeg har vist i forbindelse med Løgstrup, kan livsytringene og verdiene fra den nære etikken her fungere som prøvesteiner, og slik vise oss hva våre prinsipper innebærer – også når de har betydning på avstand.

Om man på rent prinsipielt grunnlag avgjør at man ikke vil benytte seg av disse metodene (i frykt for diffuse konsekvenser for ideen om menneskearten), kan man lett oppfattes som en umenneskelig prinsipptrytter. Dessuten vil ikke debattens mange ulike fasetter fanges opp. Jeg mener ikke at man i frykt for å bli oppfattet slik og sånn skal kaste alle sine overbevisninger på båten. Det jeg mener å antyde er at jeg tror man får en skjev debatt om man ekskluderer mennesket som individ fra vurderingene. Man vil miste én verdifull side ved dilemmaet. Vel problematiseres etikken ved et tillegg i perspektiv, men poenget er ikke at man skal gjøre det enklest mulig – man ønsker vel snarere å gjøre det ”riktigst” mulig? Da er det viktig at alle debattens ulike sider blir tatt med i beregningen og argumentasjonen.

## **4.2 Nesteetikken irrelevant?**

### **4.2.1 Løgstrup om etisk argumentasjon**

Når man i etisk argumentasjon vektlegger prinsipper, går man fra det spesifikke (situasjonen) til det generelle (prinsippet). Ved en slik argumentasjon blir en handling rett ene og alene i kraft av at den er i overensstemmelse med et prinsipp (Løgstrup 1964, 12). Spørsmålet Løgstrup stiller til en slik måte å begrunne en handling på, er om den virkelig er etisk.

Ved etisk argumentasjon kan man velge en av to retninger: man kan gå i retning av generalisering, slik man gjør når man begrunner sin handling ved hjelp av prinsipper. Da beveger man seg lenger og lenger bort fra den konkrete situasjonen (Løgstrup 1964, 12-13). Den andre retningen man kan ta, er å bli ved det konkrete (den aktuelle situasjonen). Ved sistnevnte argumentasjon vil man begrunne handlingen i det mellommenneskelige forholdet – noe som blant annet innebærer å ta høyde for kommunikasjon og interdependens (Løgstrup 1964, 13). Det er på denne måten vi til daglig argumenterer, mener Løgstrup. I det virkelige,

dagligdagse liv resonnerer vi ikke ved hjelp av prinsipper (Løgstrup 1964, 13). Vi begrunner ikke til vanlig våre handlinger med at de er i overensstemmelse med et øvre prinsipp. Hvis grunnen til at jeg holder et løfte ikke er hensynet til mennesket jeg har lovt noe, men derimot at jeg vil leve i overensstemmelse med det generelle prinsippet om å holde løfter, så er ikke handlingen ifølge Løgstrup lenger moralsk – den er moralistisk (Løgstrup 1964, 14). Hvis man overfor medmennesker begrunner valgene sine ved å henvise til et øvre prinsipp, er faren stor for at mennesket og menneskeligheten utelates. Løgstrup omtaler prinsippet som "[...] et varsko om, at vi kun opholder os på en mellomstation på opplysningens vej" (Løgstrup 1964, 15). Slik jeg forstår ham, mener Løgstrup at det ikke er prinsippet i seg selv som er viktig; etikkenes mål er de (eller det) som berøres av de prinsippene vi forholder oss til, og det er *disse* som er viktige.

Løgstrup hevder at man i etikken har gått ut fra at moral er normer, og at man dermed har oversett den jordbunn moralens og umoralens handlinger vokser ut av (Løgstrup 1983, 11). Ifølge Løgstrup er en jordbunn for moralen *makt*. Det er makten vi alltid innehar i vårt forhold til andre mennesker ansvaret vokser ut av. Moralen er derfor, slik jeg oppfatter Løgstrup, *alltid bundet i tilværelsens realitet*. Dermed er den ikke fullstendig frittstående og rotløs, slik Sløk hevder at den er. Normene bunner i menneskelivet slik dette livet i sin natur er. Vår tilværelse er moralsk og umoralsk *før* prinsippene. Prinsippene er et utslag av hva vi opplever som fullbyrdende og nedbrytende på vår menneskelige tilværelse.

Prinsippet er aldri umiddelbart tilgjengelig. Det er nemlig ikke slik, mener Løgstrup, at prinsippene allerede i utgangspunktet bare er til slik at vi ikke trenger å gjøre annet enn å se oss om etter ferdiglagde normer. De moralske prinsipper blir først til etter tvil og uenighet (Løgstrup 1964, 15). De oppstår i problematiske situasjoner som krever en vurdering fra vår side. Som blant annet Mehmet-saken viser, er ikke rett og galt objektivt gitte sannheter som vi umiddelbart kan erkjenne. Rett og galt er noe vi ut fra vår livsforståelse må vurdere.<sup>17</sup> Idet vi står i et dilemma der rett og galt ikke er selvsagt, er vi nødt til å argumentere for våre oppfatninger. Prinsippene er en følge av etikken – de er ikke i seg selv selve etikken. De er noe vi kommer fram til etter at problemer har oppstått i det livet vi "lever med" hverandre – også på tvers av rom og tid. Våre liv er innrettet slik at vi som mennesker ikke bare forholder

---

<sup>17</sup> I tråd med at fordringen ikke gir anvisning på *hvordan* vi skal handle – bare *at* vi på en eller annen måte skal bry oss.

oss til livet her og nå. Vår interesse strekker seg utover vårt eget liv, og fremtidens mennesker er oss derfor ikke irrelevante.

Det Jonas gjør, er å opphøye prinsippet til å gjelde *uansett*. Slik jeg tolker Løgstrup, kan dette fort bli moralens måte å være umoralsk på. Prinsippene kan aldri frata oss verken vår ansvarlighet eller vår plikt til vurdering av hensynet til nesten(e) – hvem de(n) nå enn måtte være. Det at nestebegrepet utvider seg og hensynet går i flere retninger, fritar oss ikke fra å ta hensyn til disse og vurdere på hvilke måter vi best kan ivareta deres verdi. Prinsippene kan ikke gjøre nesten(e) ugyldig(e) – uansett hvem disse nestene måtte være, og uansett på hvilken måte vi forholder oss til dem.

#### **4.2.2 Etikk og teknologi**

Teknologien utfordrer oss på mange måter. Ikke minst utfordrer den ansvaret – både følelsen og plasseringen av det. Teknologien har gitt oss en makt som strekker seg utover våre egne og andres liv her og nå. Bismaken av vår makt – i form av bivirkningene av de midlene vi bruker for å nå våre mål – kan ikke nødvendigvis rettfærdiggjøres. Dette kommer blant annet av at våre mål til dels nå har gått over til å handle om å tilfredsstille luksusbehov. De er ikke lenger ren nødvendighet, slik som man før benyttet seg av teknologien blant annet for å bekjempe fattigdommen. I vårt samfunn har vi i større grad enn tidligere fått bukt med fattigdommen, og våre mål – vår hensikt med teknologien – kan ikke på langt nær alltid rettfærdiggjøres. Dette kommer ikke minst av at det ikke lenger utelukkende er snakk om ren nødvendighet. Setter vi målet opp mot bivirkningene (følgene) av middelet (teknologien), er det ikke sikkert at våre mål lenger rettfærdiggjør bruken av de ulike teknikkene.

Vi har fått en større makt over livet – både livet her og nå, det potensielle livet og det fremtidige liv. Dette kaller på ansvaret, men det er ikke lett å plassere det, og det er ikke lett å vite hva det innebærer. Det har blitt viktig også å beregne uintenderte følger av de handlingene vi utfører, og det har blitt viktig å erkjenne at vi ikke kjenner alle følgene av våre handlinger.

Sløk mener grunnen for moralen er borte og at prinsipper og normer ikke har noe å bindes til. Den eneste muligheten vi har for å få gjennomslag for vårt synspunkt, er en til tider forrædersk og lunefull retorikk. Jonas mener nesteetikken er passé og ønsker å løse vår tids



etiske utfordringer i forbindelse med teknologi gjennom et ansvarsprinsipp. Han hevder at vårt overordnede ansvar i dag er å bevare menneskeheten. Ansvarsprinsippet innebærer at mennesket først og fremst har en plikt til å opprettholde menneskeartens fortsatte eksistens, og at vi alltid skal handle slik at muligheten for en fortsatt menneskelig eksistens, med alt det måtte innebære av forutsetninger, ikke trues. For å bevare denne muligheten skal mennesket alltid handle ut fra verst tenkelige følge av dets dilemmas eventuelle handling, noe Jonas betegner som fryktens heuristikk. Dette er et hermeneutisk grep som forteller oss på hvilken måte og i lys av hva vi skal tolke fremtiden. Den eller det mennesket har ansvar *overfor*, altså den "autoriteten" som ifølge Jonas pålegger mennesket dette overordnede ansvaret, er selve ideen om menneskeheten/menneskearten. Det er flere problemer knyttet til dette. For det første finnes det ikke egentlig noe dette prinsippet kan bindes til. Det er "bundet" til seg selv ved at vi har ansvar for menneskeheten overfor den samme menneskeheten. Som jeg tidligere har vist, er det ikke sikkert Jonas' argumentasjon med hensyn til hvorfor denne menneskeheten skal bevares holder mål. Dermed kan, med begrunnelse i Sløk, hele prinsippet tilbakevises som allmenngyldig krav. Prinsippet kan ikke gis allmenngyldighet fordi det kan argumenteres for at denne menneskeheten ikke med nødvendighet må eksistere. For det andre gir ikke prinsippet noen entydig anvisning på hva vi skal forta oss (noe heller ikke fordringen gjør). Det forteller oss *at* det er viktig å bevare noe, men det sier ikke noe om hva dette *noe* er, eller på hvilken måte vi best skal bevare det. Prinsippet forutsetter et bilde av mennesket, og dette kan males på mange ulike måter. Det forutsetter et *menneskesyn* for å være til hjelp. Dette kan i prinsippet være hva som helst, for prinsippet selv sier ingen ting om hva som er menneskets "essens". Om vi hadde hatt et slikt bilde av hva mennesket egentlig er – fullstendig objektivt og entydig – hadde det ikke engang da vært uproblematisk. Det tredje problemet med ansvarsprinsippet er nemlig at det, sett i forhold til den nesteetikken som det motgår, flytter perspektivet fra individet til arten. Å fjerne individet fra etikken er på ingen måte uproblematisk – ikke engang i en avstandsetikk. Teknikken har gitt oss muligheter, og ansvarsprinsippet kan, ironisk nok, bli en åpning for ansvarsfraskrivelse. Løgstrup hevder at en av prinsippenes funksjoner er at vi kan henvise til det når vi ikke vil drøfte problemet til bunns, eller når vi ikke makter å forklare oss (Løgstrup 1964, 14). Ved hjelp av det generelle prinsipp kan man slik skaffe seg etisk ryggdekning (Løgstrup 1964, 14-15). I forbindelse med Mehmet-saken blir konsekvensen at ansvarsprinsippet ikke tar alle sidene av saken med i beregningen. Med et prinsipp som ikke tar høyde for det menneskelige individ, er faren stor for at etikken kan forenkles til å handle om entydige, "objektivt sanne" prinsipper – ikke om

rett og galt. Det blir en forenkling av saken som ikke tjener etikken, fordi ikke alle de ulike etiske hensyn tas med i beregningen.

Hos Jonas settes arten opp mot individet på en måte som muligens ikke er verken etisk eller overhodet mulig. Vi lever i en verden som består av mange individer, og disse må *også* tas med i beregningen. Jonas skiller etter min mening for skarpt mellom mennesket og menneskeheten – med en viss undertone av ren biologi, evolusjonsteori og artstankegang – som om disse skulle være to atskilte enheter. Samtidig som han snakker om å bevare menneskeligheten (eller den menneskelige ”essens”), snakker han om å nedprioritere enkeltindividet av hensyn til menneskeheten (Jonas 1984, 36-37). Hvis det kun er mennesket som idé som skal prioriteres, kan faren være stor for at det blir lite igjen av menneskeligheten – i alle fall i etisk forstand.

Samtidig påpeker Jonas viktige utfordringer og sider ved etikk i vår tid og i forbindelse med teknologi. I sammenheng med genteknologi påpeker Jonas at:

”Da intet mindre enn menneskets natur kommer inn under menneskelige inngreps maktområde, blir forsiktighet første moralske bud og overveielser av hypoteser vår første oppgave.” (Jonas 1997, 74)

Som tidligere antydnet hevder Jonas at mennesket ekstremt lett forføres av enhver kunnskap det er i besittelse av (Jonas 1997, 75). Slik jeg oppfatter Jonas, mener han at mennesket har et umettelig vitebegjær og at vi, slik situasjonen er nå og slik den vil forbli hvis vi ikke tar frykten på alvor, lett kan la oss lede til å tro at enhver kunnskap er vår rett – enhver makt er vår rett å utnytte. I den sammenheng mener Jonas at vi, så langt det lar seg gjøre, må tenke ut alle de mulige konsekvensene av vår handling – ikke bare i den umiddelbare nærhet, men også på sikt – og tolke handlingen ut fra verst tenkelige følge. Dette er, slik jeg oppfatter det, en erkjennelse av at vi ikke kjenner alle følgene, og heller ikke på helt sikkert grunnlag har mulighet til å beregne oss fram til dem. Det er derfor ikke sikkert at frykten er et irrelevant element i forbindelse med teknologi.

Vår tid har andre utfordringer enn menneskene for 200 år siden hadde. Likevel er det et langt steg å ta fra å si det til å si at den gamle tids etikk ikke kan være til noen som helst nytte i forbindelse med de nye teknikkene. Kanskje trenger den tvert imot i aller høyeste grad å videreføres – bare på en litt annen måte?

Kemp ønsker ikke det skarpe skillet mellom nærhets- og avstandsetikk som Jonas fremsetter. Han prøver ved hjelp av narrativ teori å kombinere disse to tankegangene, og setter inn menneskets uerstattelighet som det høyeste etiske prinsipp. Problemet oppstår i forbindelse med det narrative fordi det narrative nettopp ikke i seg selv inneholder noe skille mellom rett og galt annet enn nøyaktig hva *dette* narrative sier om det. Når noe kan omtales, gjenfortelles og erindres på utallige måter, bindes ikke etikken til noe. Mennesket er uerstattelig, men mennesket kan erindres og narrativiseres på uendelig mange måter. Hvem som er et mål i seg selv kan fortelles, og slik legitimeres, på svært ulike vis – også på direkte uetiske måter. Kombineres dette med for eksempel en raseideologi, hjelper ikke uerstatteligheten fordi den i seg selv ikke definerer *hvem* som er uerstattelig. Hvis normene bunner i det narrative uten i utgangspunktet å bindes til noe, kan det meste legitimeres. Det narrative gjengir aldri Sannheten – det gjengir én måte å se det hele på.

Et annet problem basert på erfaring og erindring oppstår når erindringen skal settes opp mot erfaringen. I Mehmet-saken var det Mehmet's ansikt som møtte oss. Det var han som møtte oss med en reaksjon. Hans reaksjon og bønn om hjelp skal settes i analogi med den fjernere Andre. Samtidig skal hensynet til denne nære veies opp mot erindringen av denne samme Andre. Hensynet til Mehmet (som vi erfarer) skal veies opp mot den fremtidige Andre, som erindres på bakgrunn av blant annet Mehmet. Her oppstår det en interessekonflikt som ikke lar seg løse ved å stå fast på at de begge i prinsippet er uerstattelige.

Samtidig er det Kemp sier om nærhetsetikkens forutsetning for avstandsetikken meget viktig. Individet kan ikke erstattes av arten, og det kan ikke settes opp som en motsetning til den. Individet er nettopp en *del av* arten, og en uerstattelig sådan. Den fjerne Andre må erindres i analogi med den nære, og slik bli sett på som uerstattelig på lik linje med den nære. Selv om dette, som vist ovenfor, ikke er uproblematisk, kan det være en viktig prinsipiell tankegang.

Løgstrup belyser nesteetikken fra ulike sider. Han har blant annet en tanke om en neste på politisk plan, der nesteetikken trer frem som begrunnet i *ideen om en neste*. Løgstrup har også tenkt omkring mye av det samme som Jonas, blant annet når det gjelder mangelen på felles tids- og romdimensjon og når det gjelder teknologiens bivirkninger. Han skriver blant annet om problemene med en handlings ofte svært moralske karakter, sett isolert, men likevel blir den problematisk sett i lys av bivirkningenes ”ettersmak”. Det trenger ikke nødvendigvis være

noe galt med målet, men bivirkningene av middelet for å nå dette målet kan gjøre handlingen problematisk. Løgstrup belyser altså ulike sider av nesteetikken, deriblant dens relevans for problemer i forhold til teknologi. Handlinger som får følger på avstand er ikke så vesensforskjellig fra handlinger i det nære samspillet at disse to etiske aspektene er helt løsrevet fra hverandre. Vi lever på mange måter i en ny tid. En del av problemene er helt nye, og dilemmaene er ikke akkurat de samme som de var for presten, levitten og samaritanen som møtte den overfalte langs veien. Likevel finnes det noen konstanter i menneskelivet vi ikke kommer utenom – heller ikke i forbindelse med teknologi. Løgstrup binder etikken i selve menneskelivets natur. Det er ut av vårt fellesskap – også fellesskapet på avstand – at våre handlinger og prinsipper vokser. Selv om tiden er ny, er ikke grunnelementene i menneskelivets natur nye. Når Løgstrup i *På hvilke måder kan man argumentere for et etisk standpunkt* (Løgstrup 1964, 20-23) taler imot eksistensialismen, kommer han inn på at det finnes en likhetslinje mellom ulike etiske situasjoner. Løgstrup tar her opp problemer knyttet til eksistensialistenes fremhevelse av situasjonenes singularitet, og hevder mot eksistensialistene at de blander to ting sammen. Han er enig i at ingen handling kan gjøres om igjen og at en handlings følger aldri kan utslettes:

”Handlingens uigenkaldelighet og følgernes uoprettelighet, der skyldes tidens irreversibilitet, gjør situationen singulær og giver afgørelsen dens etiske vægt.” (Løgstrup 1964, 21)

Likevel, mener han, utelukker ikke dette at mennesker gang på gang befinner seg i liknende situasjoner (Løgstrup 1964, 21). Videre hevder han at i de aller fleste situasjoner dominerer de typiske trekk (Løgstrup 1964, 21). Dette gjør ikke situasjonen mindre singulær, i betydningen handlingens ugjenkallelighet grunnet i tidens irreversibilitet, men likevel er situasjonen typisk, grunnet dens dominerende trekk – altså i sitt innhold (Løgstrup 1964, 21). Løgstrup snakker ikke her om problemer i forhold til teknologi, men jeg mener likevel det kan trekkes en linje til det han sier om vår tids nye problemer; situasjonen har nye trekk, men vi har fortsatt med mennesker – som individer – å gjøre, enten de er fremtidige, fjerne på annen måte eller nære. Det er ikke bare snakk om en diffus idé eller et prinsipp uten helt klart innhold. Det er ideen om nesten basert på måten vi handler på i vår nære kontekst, det livet vi lever med hverandre og livets natur som helhet vi ifølge Løgstrup må tenke og vurdere ut fra.

Ikke bare er nesten relevant på avstand – det er også livsytringene som for eksempel kjærlighet og barmhjertighet. I våre kollektive handlinger kan vi teste vår prinsipper på

livsytringene og se om de er av det gode. Vi kan også teste prinsippene på den kosmiske likhet og se om de holder mål i forhold til det faktum at den menneskelige eksistens aldri kan ses i forhold til hvilken nytte det har. Den kosmiske likhet er som sagt noe man verken kan stilles i eller fratas – man har alltid allerede en del i den. Men som fordringen ikke tvinger seg igjennom, gjør heller ikke den kosmiske likhet det. Kosmos kan ikke organisere vår tilværelse for oss. Det er noe vi selv må ta ansvar for. Vi må selv komme på de ideene og skape de ordningene som er nødvendige for å overvinne – eller i det minste komme i møte – de vanskelighetene vi kommer ut for. Men når vi har gjort det, hjelper den kosmiske likhet og livsytringene oss med å se om våre forordninger er av det gode. Den kosmiske likhet og livsytringene er prøvesteinene vi alltid må forholde oss til og stå til rette for. Slik har både barmhjertighet og kjærlighet noe med fremtidens mennesker og våre utfordringer i forbindelse med teknologi å gjøre. De ligger under som bærende ideer, og det er dem vi kan teste våre handlinger og forordninger på – også i forbindelse med teknologi. Dermed er ifølge Løgstrup nesteetikken på ingen måte irrelevant i forbindelse med teknologi. Den er bare utvidet.

Nesteetikken gir oss ingen lettvinde løsninger. Den gir oss ingen fasitsvar verken på hvordan vi skal forholde oss til den nære, den fjerne eller den potensielle. Likevel kan den kanskje gi oss et visst innblikk i på hvilket grunnlag vi skal ta avgjørelsen. Den avgjør ingenting for oss. Vi må selv stå til ansvar for det valget vi tar. Men nesteetikken kan gi oss noen antydninger om hva vi skal se etter. De prinsipper vi utformer i forbindelse med teknologi kan prøves mot nesteetikkenes grunnelementer – de kan testes mot den kosmiske likhet, mot livsytringene og mot nesten slik vi møter ham i det nære samværet. På bakgrunn av dette må vi ut fra vår egen livsforståelse avgjøre hva vi mener er rett. Verken fordringen eller livsytringene vil noen gang avgjøre det for oss. Det er nettopp dette som gjør oss ansvarlige, og det å være ansvarlig hører med til menneskelivets natur: vi er alltid allerede innesperret i avgjørelsen om hvordan vi vil bruke den makten vi har. Det at makten øker i omfang, kan ikke gjøre samlivet og sameksistensen – på tross av avstanden i tid og rom – ugyldig.

### **4.2.3 Avslutning og konklusjon**

Oppgaven tok utgangspunkt i følgende problemstilling: Er nesteetikken i forbindelse med teknologi irrelevant, og er Jonas' ansvarsprinsipp et bedre alternativ? Hvordan kan nesteetikken møte de problemstillingene teknologien stiller oss overfor?

Det første temaet var hvilke problemstillinger teknologien stiller oss overfor, og Mehmet-saken ble innledningsvis brukt som et konkret eksempel på dette. Denne saken innebærer for det første nye teknikker som stiller oss overfor nye valg. Gjennom PGD og vevstyping har vi muligheten til å lage et menneske som kan redde et annet. Dette utfordrer blant annet spørsmålet om mennesket som mål i seg selv og ikke bare som middel på en ny måte. For det andre viser denne saken hvilken makt som ligger i våre tekniske handlinger, og hvilke nye valg vi nå står overfor. Vi har her en makt over det potensielle livet, det fremtidige livet og livet her og nå som ikke uten videre kan sammenliknes med den makten vi har til å hjelpe i slike situasjoner som fremstilles blant annet i historien om den barmhjertige samaritan. I Mehmet-saken går hensynet i flere retninger, og det er på ingen måte gitt hva som er det rette handlingsalternativet.

Det første hovedkapittelet omhandlet mer generelt hvordan teknologien utfordrer oss. Det er særlig den nye makten som ligger i våre tekniske handlinger som er fokus når Jonas, Kemp og Løgstrup, og også Sløk, beskriver teknologien som etisk utfordring. Makten ligger her særlig i det at våre handlinger i forbindelse med teknologi får følger på avstand. De får følger utover vår nære handlings sfære. Derfor påvirker de både fremtidige generasjoner og alt annet liv (både nåtidig og fremtidig) på en måte som mangler sammenlikning i tidligere tiders etiske tenkning. Det er ikke lett å få oversikt over alle følgene av våre handlinger i forbindelse med teknologi fordi de strekker seg utover vår egen tid, vårt eget rom og også vår egen art.

Vår makt gjennom bruk av teknologi innebærer derfor flere ting. For det første griper den over mer enn handlingene i den nære kontekst gjør. For det andre gjør økt kunnskap om våre handlingers følger oss mer ansvarlige, fordi vi dermed har makt til å gjøre endringer. Vi handler ikke i ren uvitenhet, og dette gjør oss ansvarlige. Vi vet også at vi faktisk mangler sikker viten om våre handlingers konsekvenser. For det tredje er det ikke nødvendigvis noen sammenheng mellom ond hensikt og negativ konsekvens. Den tekniske handlingen kan føre til (og gjør det ofte) uopprettelig skade selv om målet var aldri så godt. For det fjerde påvirker teknologien helheten. De ulike teknikkene har bivirkninger som får følger langt utover dets siktemål. For det femte forutsetter de nye teknikkene spesialister, siden de ikke lenger er ren praktisk kunnskap men også innebærer teoretisk viten. Dette fører til at etikken står i fare for å bli underbelyst fordi teknikerens (spesialistens) hovedoppgave ikke er å ivareta de etiske hensyn.

Innledningsvis sa jeg at problemstillingen også innebar en diskusjon om hvordan man kan begrunne ansvar og handling. Dette kommer av at de ulike måtene å møte teknologien på har forskjellig utgangspunkt; Jonas går opp til et øvre prinsipp, Kemp kombinerer et øvre prinsipp med det narrative og Løgstrup går fenomenologisk til verks idet han tar utgangspunkt i menneskelivets grunnvilkår. Derfor har et gjennomgangstema vært om etikken begynner i prinsippene eller i våre liv med hverandre. Dette var også grunnen til at Sløk i første kapittel ble presentert med sin teori om på hvilket grunnlag vi kan snakke om normer og moral i egentlig forstand. Sløk sier at normer krever en instans som både kan trekke oss til ansvar og fungere som begrunnelse for våre prinsipper slik at de kan gjøres allmenngyldige. En slik bindende, allmenngyldig instans er ikke lenger mulig å finne, mener han. Derfor kan vi ikke kalle våre normer og prinsipper annet enn klokskapsregler som vi må overtale andre til å tilegne seg. Vårt eneste middel for denne overtalelsen er retorikk. Det er med andre ord her snakk om et begrunnelsesproblem: hva bunner vår plikt i, hvorfor skal vi påta oss ansvar og hvordan kan vi begrunne det vi anser for å være rett og godt?

I andre hovedkapittel ble det fremstilt hvordan Jonas, Løgstrup og Kemp møter teknologiens utfordringer og hvordan de begrunner ansvar og prinsipper. Jonas mener nesteetikken ikke har noen mulighet i møte med de nye problemene. Dette kommer av at teknologien utfordrer oss til å tenke etikk også utover den menneskelige eksistens og vårt liv her og nå. Teknologiens virkninger krever blant annet at vi tenker etikk utover vår egen art. Det er ikke lenger bare det menneskelige gode som skal være målet for etikken. Når vår makt øker og strekker seg utover det rent menneskelige, krever dette en etikk i forhold til *alt* som lever. Jonas mener at alt som lever har en egenverdi. Han mener også at når våre handlinger får følger for kollektivet, krever dette en kollektiv etikk. Hans løsning er et prinsipp som flytter perspektivet fra individet til arten. Hos Jonas er det arten som er uerstattelig, ikke individet. Han mener at det tidligere fokuset på enkeltmennesket må vike til fordel for hensynet til fellesskapet. Dette fellesskapet er et felleskap på tvers av rom, tid og til dels også art (fordi alt som lever har en verdi i seg selv). Når Jonas forutsetter at alt har verdi i seg selv og at målet er en maksimering av verdi, kommer han ikke til rette med begrunnelsesproblemet fordi det dermed kan argumenteres imot menneskehetens plikt til å eksistere.

Kemp ønsker ikke den sterke motsetningen mellom etikk på avstand og etikk i den nære kontekst som Jonas legger opp til. Hos Kemp er det individet som er uerstattelig – ikke (bare) arten. Individet må være en integrert del av etikken også i forbindelse med teknologi. Kemp

mener at vi gjennom det narrative og erindringen av den Andre kan handle på avstand i analogi med måten vi handler på i det nære fellesskap. Problemet ved dette er at det heller ikke her finnes noe etikken kan bindes i. Med Kemps narrative teori er vi ikke lenger enn ved Sløks retorikk. Grunnen til dette ble fremstilt i kapittel 3 i forbindelse med Mehmet-saken. Her ble det vist at både historien om mennesket og historien om teknologien kan fortelles på mange ulike måter. Det narrative har ikke i seg selv en innebygd grense for hva som er sant eller godt og hva som er ondt. Hvis vi gjennom det narrative alene skal sette grensen mellom rett og galt, blir rett og galt fullstendig relativt. Det samme problemet finner vi i Jonas' ansvarsprinsipp. Dette prinsippet gir ikke noe bilde av hva menneskeheten er. Bildet av hva menneskeheten egentlig er må males før vi tar i bruk prinsippet, og det kan gjøres på flere måter. Dette åpner for at prinsippet kan innebære hva som helst – også en utsortering av ”svake” deler av menneskeheten. Prinsippet er helt avhengig av et bilde av hva ideen om menneskeheten innebærer.

I historien om den barmhjertige samaritan skifter Jesus fokus ved å flytte blikket fra den trengende til den som har makt. Vi er selv ansvarlige for vårt eget ansvar, og ansvaret avhenger av den makten vi har. Her er ikke det viktige den plikten man gjennom prinsipper får forskrevet, men det er den makten vi selv har, og dermed det ansvaret vi har, som er av betydning. Både Løgstrup og Jonas tar utgangspunkt i at det er makten vi har som gjør oss ansvarlige, men der Jonas går opp til et øvre prinsipp, går Løgstrup til livets grunnvilkår. Dette innebærer også et fellesskap på tvers av tid og rom. Våre naturlige ytringer – slik som barmhjertighet og kjærlighet – kan trekkes inn i den kollektive etikken og fungere som ideer. De er prøvesteinene på hva våre prinsipper innebærer. Det er ikke her snakk om at vi handler i ren kjærlighet overfor fremtidens mennesker. Vi har ingen mulighet til spontant å elske de fremtidige generasjoner. Men den nære nesten og måten vi handler på overfor ham, går over til å bli idé og slik være en integrert del av fellesskaps- og avstandsetikken. Selv om kjærligheten ikke er til stede som en spontan livsytring, er den til stede som en idé og som en test på hvordan våre prinsipper fungerer i praksis.

En av de store forskjellene mellom Løgstrup og Jonas, Sløk og til dels også Kemp, ligger dermed i måten å argumentere på, og i deres utgangspunkt for etisk tenkning. Hos Jonas begynner etikken i prinsippene, og da først og fremst i prinsippet om å bevare menneskearten – for enhver pris. Hos Sløk er det normene som er av betydning, og normene krever noe som gjør at de fremstår for oss som en allmenngyldig foreskrevet plikt. Med Sløk er vi tilbake til



utgangspunktet for historien om den barmhjertige samaritan og spørsmålet om hvem som er min neste: hvem har jeg plikt til å anse for å være en jeg har ansvar for? Hos Kemp begynner normene i våre fortellinger, men det er også her et prinsipp som gjennom historiene skal gis innhold og gyldighet – prinsippet om menneskets uerstattelighet. Hos Kemp blir ikke dette på noen måte allmenngyldig, fordi historien om mennesket ikke er bundet til annet enn hver enkeltes gjenfortelling av det. Løgstrup begrunner handling og ansvar i menneskelivets grunnvilkår – i det livet vi lever med hverandre og den makten vi alltid innehar. Det er ut av dette våre prinsipper vokser. De er ikke i utgangspunktet en foreskrevet plikt, men vår makt gir oss ansvar så langt makten strekker seg. Dette kommer av at våre liv er innrettet på en bestemt måte. Det er ut av våre liv med og mot hverandre problemer og dilemmaer oppstår – de oppstår ikke i og med prinsippet. Prinsippet er en følge av vår menneskelige tilværelse. Det er i denne tilværelsen etikken har sitt utgangspunkt, og det er i vårt menneskelivs natur også en avstands- og samfunnsetikk må ha sitt utgangspunkt. Løgstrup påpeker at det ikke trengs noen begrunnelse for å snakke sant. Derimot trengs det en god begrunnelse for å lyve. Livsytringene kan ikke begrunnes, for da er de ikke lenger seg selv. Derimot må vi begrunne at vi fortrenger livsytringene. Dette kan trekkes inn i forbindelse med teknologi. Vi kan teste våre handlinger og prinsipper på livsytringene. Heller ikke her trengs noen begrunnelse for å handle i tråd med kjærligheten og barmhjertigheten overfor de(n) fremtidige. Derimot trengs det en meget god begrunnelse for ikke å ta hensyn til fremtidens menneske(r). I vår tid handler vi i langt mindre grad enn tidligere ut fra nødvendighet. Derfor kan ikke vår bruk av teknologi på langt nær alltid rettferdiggjøres.

Teknologien stiller oss overfor nye utfordringer som er uten sidestykke i tidligere tider. Makten vi har gjennom våre handlinger har i forbindelse med teknologien økt, og dette kaller på ansvaret. Med maktens utvidelse har vi også fått et utvidet ansvar. Men selv om våre menneskelige handlingers natur har endret seg, har ikke nødvendigvis selve menneskelivets natur endret seg så drastisk at det ikke på noen måte kan settes i analogi med tidligere tider. Situasjonen for etikken i forbindelse med teknologi er en ganske annen enn den vi hører om i historien om den barmhjertige samaritan. Likevel finnes det visse konstanter i menneskelivet som ikke gjør den gamle etikken og tankegangen fullstendig irrelevant. Jeg mener Jonas' ansvarsprinsipp ikke er den beste løsningen på vår teknologiske tids etiske utfordringer. Deler av ansvarsprinsippet er etter min mening ikke annet enn utilitarisme uten noe klart bilde av hva som egentlig har verdi. Det er fortsatt individer vi forholder oss til – enten de er konkrete eller de bare fremstår som idé. Det å flytte perspektivet fra individet til arten gir oss ikke noe

klarere svar på hva vi skal foreta oss. Dessuten tar ikke prinsippet høyde for alle sidene ved dilemmaet, noe som fører til at viktige sider av debatten ikke blir belyst.

Nesteetikken gir heller ingen klare svar. Den sier oss ikke i seg selv *hva* vi skal foreta oss. Likevel kan den gi oss noen perspektiver på *hvorfor* vi skal foreta oss noe. Den kan begrunne ansvaret. Det er likevel opp til oss å ta avgjørelsen om hva vi skal gjøre, men det er nettopp i dette vår ansvarlighet ligger. Vi kan ikke skyve ansvaret over på en ytre autoritet eller et øvre prinsipp. De valgene vi tar må vi selv stå for. Men nesteetikken kan si oss noe om ut fra hva vi skal utlede våre prinsipper. Den kan gi oss en idé om hva etikken vokser ut av, og slik gi oss et utgangspunkt for etisk tenkning som ikke er relativt. Nesteetikken er heller ikke den entydige løsningen, men den er på ingen måte irrelevant. Ut fra det livet vi lever med hverandre vokser etikken, og ut av dette livet må også etikk i forbindelse med teknologi vokse. Men det er også her viktig at alle sider av saken trekkes inn. Som Løgstrup selv påpeker: vi handler ikke lenger på langt nær alltid ut fra nødvendighet, og dette er en kjensgjerning som må tas med i beregningen. Det må også tas med i beregningen at vi i forbindelse med teknologi også handler overfor fremtiden, og hensynet til de fremtidige må også være en integrert del av vurderingen. Vi har i aller høyeste grad makt overfor de fremtidige, og dermed har vi også ansvar.

## KILDER

Alvheim, J. I. og H. T. Nesvik (2004). *Dokument nr. 8:41: Forslag fra stortingsrepresentantene John I Alvheim og Harald T Nesvik om lov om endring i lov 5. desember 2003 nr. 100 om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m. (bioteknologiloven)*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.stortinget.no/dok8/2003/dok8-200304-041.html> [Hentet: 30. januar 2008]

Alvheim, J. I. og H. T. Nesvik (2005). *Dok.nr.8:64: Forslag fra stortingsrepresentantene John I Alvheim og Harald T Nesvik om endringer i bioteknologiloven som åpner for preimplantasjonsdiagnostikk og forskning på befruktete egg*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.stortinget.no/dok8/2004/dok8-200405-064.html> [Hentet: 30. januar 2008]

Andersen, E. K. (2004). *Hva er det med Mehmet?*, *forskning.no* [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.forskning.no/artikler/2004/mars/1079954670.61> [Hentet: 30. januar 2008]

Bauman, Z. (1996). Levinas' og Løgstrups strategi for morallivet. I A. J. Vetlesen (red.), *Nærhetsetikk* s. 111-121, Gyldendal, Oslo

Bibelen (1978/85). Det Norske Bibelselskap

Bioteknologiloven, *LOV 2003-12-05 nr 100: Lov om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m.* [Online] Tilgjengelig fra: <http://www.lovdatabasen.no/all/nl-20031205-100.html> [Hentet: 3. februar 2008]

Bioteknologinemnda (1993). *Rapport fra åpent møte om "prøveørsmetoden" – assistert befruktning*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.bion.no/publikasjoner/1993%2003%2017%20pr%F8ver%F8rsmetoden.pdf> [Hentet: 3. februar 2008]

Bioteknologinemnda (2004). *Preimplantasjonsdiagnostikk – valg av ditt fremtidige barns egenskaper*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.bion.no/publikasjoner/WEB%202005%2011%2017%20Preimplantasjonsdiagnostikk.pdf> [Hentet: 30. januar 2008]

Bioteknologinemnda (2004). *Rapport fra åpent møte – Et barn i ditt bilde*, [online].

Tilgjengelig fra:

<http://www.bion.no/publikasjoner/021204%20Et%20barn%20i%20ditt%20bilde%20WEB.pdf> [Hentet: 30. januar 2008]

Bioteknologinemnda (2005). *Rapport fra åpen høring om preimplantasjonsdiagnostikk*, [online]. Tilgjengelig fra:

[http://www.bion.no/publikasjoner/2005\\_11\\_28\\_PGD\\_horing\\_WEB\\_oppgradert.pdf](http://www.bion.no/publikasjoner/2005_11_28_PGD_horing_WEB_oppgradert.pdf) [Hentet: 30. januar 2008]

Bioteknologinemnda (2006). *Høringsvar: Høring om endringer i bioteknologiloven – forskning på overtallige befruktede egg og begrenset bruk av preimplantasjonsdiagnostikk*, [online]. Tilgjengelig fra:

[http://www.bion.no/uttalelser/2006\\_07\\_06\\_revbiolov\\_befruktede\\_egg\\_pgd.pdf](http://www.bion.no/uttalelser/2006_07_06_revbiolov_befruktede_egg_pgd.pdf) [Hentet: 3. februar 2008]

Bioteknologinemnda (2007). *Genteknologi på naturfagrommet*, [online]. Tilgjengelig fra:

[http://www.bion.no/publikasjoner/temaark/Temaark\\_genteknologi\\_naturfagrommet.pdf](http://www.bion.no/publikasjoner/temaark/Temaark_genteknologi_naturfagrommet.pdf) [Hentet: 11. april 2008]

Borge, O. J. (2004). Mehmet-saker. I *Genialt* nr. 2/2004 s. 16-17

Christoffersen, S. A. (1994). *Handling og dømmekraft. Etikk i lys av kristen kulturarv*, Tano, Oslo

Det nye testamentet (2005). Det Norske Bibelselskap

Folge, L. L. (2006). Mehmet-saken – en seier for pressen?. I *Tidsskrift for Den norske legeforening* [online]. Tilgjengelig fra:

[http://www.tidsskriftet.no/index.php?seks\\_id=1357839](http://www.tidsskriftet.no/index.php?seks_id=1357839) [Hentet: 30. januar 2008]

Gehlerter, Thomas D., Francis S. Collins og David Ginsburg (1998). Chapter 6 – Molecular Genetics of Human Disease: Hemoglobinopathies. B-Thalassemia. I *The Principles of Medical Genetics* s. 108-112, Williams & Wilkins, Baltimore

Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility – In search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, Chicago/London

Jonas, H. (1997). *Teknikk, medisin og etikk – Ansvarsprinsippet i praksis*, Cappelen, Oslo

Kemp, P. (1996). *Det uerstattelig – en teknologi-etikk*, Gyldendal, Oslo

Løgstrup, K. E. (1983). Livsytring og idé. I *System og Symbol* s. 118-132, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1991). *Den etiske fordring*, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1993). Solidaritet og kærlighed. I *Solidaritet og Kærlighed – og andre essays* s. 7-28, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1996). Politik og etikk. I *Etiske begreber og problemer* s. 49-56, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1983). Bivirkningernes verdensforvandlende magt. I *System og Symbol* s. 17-24, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1964). På hvilke måder kan man argumentere for et etisk standpunkt?. I *Svensk Teologisk Kvartalskrift – årgang 40*, CWK Gleerups Förlag, Lund

Løgstrup, K. E. (1983). To magtområder. I *System og Symbol* s. 11-16, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1983). Norm og livsytring. I *System og Symbol* s. 103-117, Gyldendal, København

Løgstrup, K. E. (1983). Urørlighedszonen. I *System og Symbol* s. 161-168, Gyldendal, København

Odelstinget (2004). *Besl. O. nr. 78 (Odelstingsbeslutning nr. 78)*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.stortinget.no/beso/beso-200304-078.html> [Hentet: 30. januar 2008]

Sløk, J. (1993). *Moralen der blev væk*, Centrum, København

Sosialkomiteen (2004). *Innst.O.nr.71: Innstilling fra sosialkomiteen om forslag fra stortingsrepresentantene John I Alvheim og Harald T Nesvik om lov om endring i lov 5. desember 2003 nr. 100 om humanmedisinsk bruk av bioteknologi m.m. (bioteknologiloven)*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.stortinget.no/inno/2003/inno-200304-071.html> [Hentet: 30. januar 2008]

Sosialkomiteen (2005). *Innst.S.nr.225: Innstilling fra sosialkomiteen om forslag fra stortingsrepresentantene John I Alvheim og Harald T Nesvik om endringer i bioteknologiloven som åpner for preimplantasjonsdiagnostikk og forskning på befruktede egg*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://www.stortinget.no/inns/2004/inns-200405-225.html> [Hentet: 30. januar 2008]

Sosial- og helsedirektoratet (2006). *Fakta i forbindelse med revisjon av bioteknologiloven*, [online]. Tilgjengelig fra: [http://www.shdir.no/vp/multimedia/archive/00013/PGD\\_fakta\\_13817a.pdf](http://www.shdir.no/vp/multimedia/archive/00013/PGD_fakta_13817a.pdf) [Hentet: 3. februar 2008]