



**AALBORG UNIVERSITY**  
DENMARK

**Aalborg Universitet**

## **Kapitel II-09 Menneskers særstatus**

Arler, Finn

*Published in:*  
Biodiversitet. Videnskab Kultur Etik I-II

*Publication date:*  
2009

*Document Version*  
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

*Citation for published version (APA):*  
Arler, F. (2009). Kapitel II-09 Menneskers særstatus. I F. Arler (red.), *Biodiversitet. Videnskab Kultur Etik I-II* (Bind 2, s. 13-46). Aalborg Universitetsforlag.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us at [vbn@aub.aau.dk](mailto:vbn@aub.aau.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## Menneskers særstatus

Et tilbagevendende argument for bevarelsen af den biologiske forskellighed er nytteværdien for mennesker. Det er derfor interessant at se, hvor langt det bringer os. Forud herfor vil der imidlertid være grund til at se på argumenterne for at tildele mennesker en sådan særstatus, at det bliver legitimt primært at vurdere andre arter efter nytteværdi. At mennesker har en *faktisk* særstatus har vi tidligere konstateret (kapitel 6). Denne særstatus giver *mulighed* for at bedømme andre arter efter nytteværdi. Menneskene har evnerne og styrken til at vurdere og behandle andre levende væsner efter selvvalgte kriterier. Spørgsmålet er, om der desuden er gode grunde til at tilkende mennesker en *etisk* særstatus.

Afklaringen heraf forbliver et internt menneskeligt anliggende, da repræsentanter for andre arter ikke kan deltage aktivt. Spørgsmålet forudsætter omvendt allerede i udgangspunktet, at mennesker evner at sætte sig ud over deres egen artsmæssige horisont og kan tænkes at være villige til at give køb på nogle af de privilegier, som den faktiske særstatus muliggør. Det forudsættes, at mennesker er villige til at lade handlinger, regler og idealer bedømme med udgangspunkt i en form for tværartslig upartiskhed i stil med den, vi tidligere (kapitel 6) har set Simpson gøre sig til talsmand for.

At det overhovedet kan komme på tale at ville leve op et sådant krav er ingen selvfølge. Det er ikke uden videre oplagt, at vi skylder repræsentanter for andre arter at give en begrundelse. Ingen af dem har bedt os om det, og de er ikke selv i stand til at legitimere sig. Der kan for så vidt alene være tale om et mellemmenneskeligt anliggende, der bedst lader sig forstå som en udløber

af et generelt mellemmenneskeligt krav om legitimitet. Hvis vi skylder os selv og hinanden at kunne legitimere vore handlinger med udgangspunkt i upartiske og alment acceptable grunde (eventuelt forstået som en slags fiktiv gensidig kontrakt),<sup>1</sup> så forekommer det rimeligt tillige at spørge, om grundene holder vand, når vi medtænker tilstedeværelsen af andre levende væsner med egne bestræbelser.

Der findes flere slags begrundelser for at tilkende mennesker en etisk særstatus. Man kan skelne mellem fire klassiske grundtyper af begrundelser. Der er argumenter baseret på *religiøse overbevisninger*, argumenter baseret på *styrkeforhold*, argumenter baseret på *gensidighed*, og endelig argumenter af *teleologisk* eller *perfektionistisk* tilsnit. Der er overlapninger mellem de fem typer, og nogle kan i en vis udstrækning oversættes til hinanden.

Spørgsmålet om menneskers særstatus er beslægtet med spørgsmålet om antropocentrisme. Det hævdes ofte, at den afgørende skillelinje indenfor debatten om biodiversitet går mellem på den ene side antropocentrikere, dvs. folk der sætter menneskene i centrum, og på den anden side bio- og økocentrikere, forstået som folk der hver på deres måde ikke gør det. Som vi skal se, er det en sandhed med betydelige modifikationer. Alle de nedenfor beskrevne argumentationsstrategier kan således opfattes som biocentriske, uanset om de ender med at tilkende mennesker særstatus.

### ***Det religiøse argument***

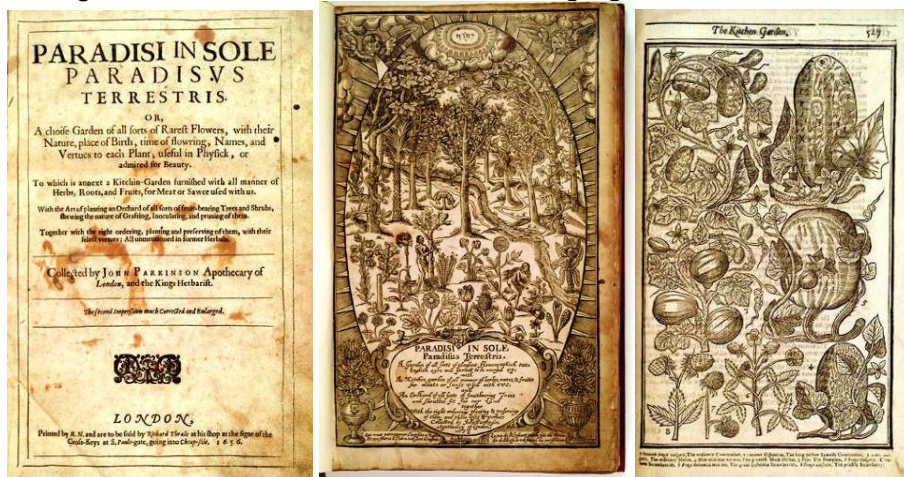
Enhver, der har arbejdet med spørgsmål om biodiversiteten og dens værdi, vil sikkert kunne bekræfte mig i, at især én reference går igen, nemlig referencen til de bibelske fortællinger. Fra kristendommen erobrede rollen som den centrale verdensopfattelse i vor del af verden og frem til 1700-tallet, udgjorde disse fortællinger det centrale omdrejningspunkt for diskussioner om menneskers forhold til andre arter.<sup>2</sup> Da systematiske undersøgelser af den levende verden blev genoptaget i renæssancen, var skabelsesberetningerne, myterne om Edens have og om Noas ark, et fælles referencepunkt. 1500-tallets botaniske haver blev ligefrem set som en bestræbelse på at rekonstruere Edens have eller paradiset.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jf. bl.a. I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ed. K. Vorländer, Hamburg: Felix Meiner 1980, §2; Albrecht Wellmer: *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986; Th. M. Scanlon: *What We Owe to Each Other*, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1998.

<sup>2</sup> Righoldige referencer kan findes i værker som Clarence Glacken: *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley/L.A./London: University of California Press 1967; John Passmore: *Man's Responsibility of Nature*, London: Duckworth 1974; Robin Attfield: *The Ethics of Environmental Concern*, Athens & London: The University of Georgia Press 1983/1991.

<sup>3</sup> Jf. John Prest: *The Garden of Eden. The Botanical Garden and the Re-Creation of Paradise*, New Haven & London: Yale University Press 1981. Se også nedenfor kapitel 11.

Her blev naturens bog sammenskrevet til et overskueligt resume, en skabelsens encyklopædi, hvor man kunne aflæse bredden af skaberens kreativitet. Jagten på den ægte Edens have indstilledes først ved overgangen til 1700-årene.<sup>4</sup>



I midten frontispicen til den engelske hofgartner John Parkinsons guide til skabelsen af jordiske paradisi *Paradisi in Sole. Paradisus Terrestris* fra 1629. Til venstre titelbladet og til højre en side fra afsnittet om køkkenhaven.

Der er mange referencer til Edens have eller paradiset i de urtebøger og hortikulturelle værker, der dukker op sidst i 1400-tallet. Det gælder både i tekster og illustrationer. Jeg nøjes med et par eksempler. John Parkinsons *Paradisi in Sole. Paradisus Terrestris* fra 1656 viser på frontispicen ovenfor et billede af Edens have og fortæller med direkte reference til 1. Mosebog, at bogen rummer beskrivelser af både “alle slags skønne blomster” og nyttige “urter, rødder og frugter.”<sup>5</sup> Godt hundrede år senere kan man på titelbladet af en tysk version af den 10. udgave af Linnés *Systema naturae* se nedenstående afbildning af forfatteren, der stolt bar tilnavnet “den anden Adam” p.gr.a. hans mani for navngivning, sidde i Edens have, med en linnea ved sin fod, og skrive dyr og planter i mandtal. Ældre naturhistoriske bøger vrimler med tilsvarende eksempler.

Også i en nutidig sammenhæng støder man ofte på referencer, selvom relationen typisk er mere distanceret og lettere humoristisk. Lad mig igen blot nævne et par eksempler. I en tekstsamling om artsbevarelse bruger den amerikanske biolog Thomas Lovejoy titlen ”Species Leave the Ark One by One.”<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Janet Browne: *The Secular Ark. Studies in the History of Biogeography*, New Haven & London: Yale University Press 1983.

<sup>5</sup> John Parkinson: *Paradisi in Sole. Paradisus Terrestris*, London 1656. Bogens titel spiller på forfatterens navn: park-in-sun.

<sup>6</sup> Thomas Lovejoy: “Species Leave the Ark One by One,” in: Bryan Norton (ed.): *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*, Princeton University Press 1986.

Norman Myers har kaldt en af sine bøger om truslen mod den biologiske diversitet *The Sinking Ark*.<sup>7</sup> David Ehrenfeld har formuleret et ”Noa-principle” om arters eksistensret.<sup>8</sup> David Takacs’ bog om *The Idea of Biodiversity* er forsynet med undertitlen *Philosophies of Paradise*.<sup>9</sup> C. Mann & M. Plummer valgte at give deres kritik af den amerikanske lovgivning om truede arter titlen *Noah’s Choice: The Future of Endangered Species*.<sup>10</sup>



Til venstre opslaget om æbletræet i Adam Lonicers *Kreuterbuch* fra 1582. Til højre Linné fremstillet som ”den anden Adam,” der navngiver og nummererer i en tysk version fra 1760 af den tiende udgave af *Systema Naturae*.

På billedsiden er referencernes også fortsat talrige. Det gælder selv for nyere bøger, der har biologisk forskellighed som tema. Forsiden af Scott Atrons *Cognitive Foundations of Natural History* er prydet af Jan Brueghel den ældres billede af Noas ark, på John Passmores *Man’s Responsibility for Nature* finder vi skabelsen, fortolket i en 1200-tals mosaik fra Markuskirken i Venedig. Robin Attfields *The Ethics of Environmental Concern*, viser Edward Hicks’ tolkning af Noas ark fra 1846. Man kunne uden besvær mangedoble listen. Allerede i kraft af denne markante kulturelle betydning vil det være passende at indlede en undersøgelse af biodiversitetens værdi med de bibelske fortællinger om skabelsen og syndfloden. Lad os kort rekapitulere beretningernes centrale elementer.

<sup>7</sup> Norman Myers: *The Sinking Ark*, New York: Pergamon Press 1979.

<sup>8</sup> David Ehrenfeld: *The Arrogance of Humanism*, Oxford: Oxford University Press 1978.

<sup>9</sup> David Takacs: *The Idea of Biodiversity. Philosophies of Paradise*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press 1996.

<sup>10</sup> C. Mann & M. Plummer: *Noah’s Choice: The Future of Endangered Species*, New York: Alfred A. Knopf 1995. Da den amerikanske lovgivning senere åbnede op for, at væsentlige projekter kunne tillades på trods af deres fare for truede arter i området, blev kommittéen, der skulle tage stilling til ansøgningerne, da også betegnet som ”the God Squad.”

I begyndelsen skabte Gud himlen, jorden og havet.<sup>11</sup> I følge den første skabelsesberetning, samler-, jæger- og hyrdesamfundets version, kom planteverdenen til på andendagen, at (selvom lyset først fulgte på tredjedagen). På fjerdedagen begyndte skabelsen af dyreverdenen med havenes og luftens skabninger, der blev til “efter deres arter.” På femtedagen var det landdyrene tur, både de nyttige og tamme som kvæget, de skræmmende som krybet og alle de vildtlevende dyr. Samme dag skabte Gud menneskene i sit eget billede og satte dem til at herske over alle havets, luftens og jordens dyr. Menneskene tildeltes frugt og grøntsager til føde, mens de øvrige dyr tildeltes grønne urter. Efter hver skabelsesakt konstaterede Gud, at resultatet var blevet godt.



*Paradisets have i to biologisk mangfoldige udgaver af den flamske kunstner Roelant Savery fra 1620'erne. Til venstre Edens have (Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerp). Til højre Paradiset (Staatliche Museen, Berlin).*

I agerbrugernes version, foregår skabelsen i en anden orden. Straks efter himlen og jordens skabelse kom Adam til, formet af agerjordens muld. Derpå tilplantedes Edens have med skønne og nyttige planter. Før Adam, havens gartner, var der ingen planter. Først da haven var bragt i orden, begyndte Gud at skabe dyrearterne én efter én, og Adam gav dem navne. Til slut blev Eva skabt af Adams ribben. De levede lykkeligt, til æblet på kundskabens træ blev spist, og de på linie med Gud kunne skelne godt fra ondt. Gud forstødte dem fra Edens have, så de var tvunget til at leve med møje og besvær af markens urter. Han forbandede jorden, og forsikrede, at der ville være rigeligt med ukrudt, torne og tidsler at kæmpe mod i vildnisset udenfor haven.

Senere, da menneskene var blevet mangfoldige, testede de syndens grænser i en grad, så de fremstod som en fejltagelse. Gud besindede sig kun med tanke på Noa, der gav håb for det skabte. Noa måtte reddes, og med ham alle dyrearter. Syv par af hver af de ”rene” arter kom med i arken, og et par af hver af de ”urene.” Plantearterne behandledes helt lemfældigt. Blev de bragt ombord,

<sup>11</sup> Det følgende er baseret på *Bibelen*, København: Gyldendal 1986, 1. Mosebog, kap. 1-10. Jf. også J. Baird Callicott: “On the Intrinsic Value of Nonhuman Species,” in: Bryan G. Norton (ed.): *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1986, pp. 145ff.

var det alene som føde. Resten måtte klare sig som de bedst kunne. Da syndflo- den var ovre, indgik Gud en pagt om aldrig mere at udrydde dyr og mennesker. Han tillod menneskene at spise kød og sprede frygt og rædsel blandt dyrene. Gør alt hvad I vil, lød det generøse tilbud, jeg skal ikke længere blande mig.



Til venstre Noas Ark under udarbejdelse i Hartmann Schedels *Liber Chronicarum* fra 1493. Til højre jesuitterpræsten Athanasius Kirchers *Arc Noë* fra 1675. Kirchers bog var en af de sidste, der søgte at forsvare fortællingen om Noa som en realistisk historie.

Mange af fortællingernes elementer dukker op i tilknytning til behandlingen af den biologiske mangfoldighed. Edens have, arnestedet, den koncentrerede diversitet og det efterstræbelsesværdige ideal. Vildnisset, der må bekæmpes gennem hårdt arbejde, men samtidig er stedet hvor menneskene gør sig selvstændige, og hvor man kommer tættest på sin skaber. Sikring af alle dyrearter, selv kryb og slanger, på bekostning af levesteder, varieteter og individer – dog med mennesket Noa og hans familie som vigtig undtagelse. Naturens skala, der giver højerestående arter råde- og fortrængningsret over de laverestående, dyr over planter, mennesker over dyr. Skabelsens fuldendthed med mennesket i en tvetydig rolle. Osv. Disse elementer dukker op senere i afhandlingen.

Det, der i første omgang skal optage os, er dog menneskets tilkendelse af særstatus. Menneskene får i fortællingerne en særstilling på i hvert fald fem måder. For det første tildeler Gud dem en særstilling derved, at han skaber dem i sit eget billede. For det andet sætter han dem til at herske over alle andre skabninger. For det tredje spiser menneskene af kundskabens træ, og bliver i stand til på egen hånd at skelne mellem godt og ondt. For det fjerde overvinder menneskene gennem arbejdet med vildnisset den umyndighedstilstand, de var henvist til i Edens have. Endelig er det bemærkelsesværdigt, at mens dyrene får navne som arter, får menneskene det som individer. Dyrene reddes da også netop *ex situ* som arter, Noa og hans familie som individer.

Hvad betyder det, at mennesket er skabt i Guds billede? Når svaret må forblive åbent for en bred vifte af fortolkninger, så skyldes det, at der er lagt sekvenser ind i fortællingens konstruktion, der er selvreferentielle på samme måde som i fortællinger om naturens egne processer og om økologisk integritet

(kapitel 8). Menneskene bliver således selv de afgørende skabere og fortolkere. Fortæringen af kundskabens æble giver mulighed for selv at skelne. Det selvudviklende arbejde i vildniset overvinder umyndiggørelsen. Afprøvningen af grænserne for det gode og rette ender i både syndflod og frihedspagt. Gud udnævnte menneskene til herskere. Da dyrearterne var kommet velbeholdne ud af arken, kunne menneskene gøre med dem, hvad de ville. Noa og hans sønner blev instrueret om at blive frugtbare og sprede sig ud over jorden, og tilmed om at få andre dyr til at skælve. Overfor en jord, som Gud selv forbandede, synes der ikke megen grund til at holde sig tilbage. På den anden side kan mennesket netop ikke længere blindt tage mod ordre. Før syndefaldet levede Adam og Eva i lykkelig uskyld og gjorde som Gud ville. Efter syndefaldet bliver det en selvstændig opgave at leve op til dette at være skabt i Guds billede – eller slet og ret at være menneske. Med Rousseau kan vi sige, at de tabte uskylden for i stedet at måtte kæmpe for dyden.



To fremstillinger af syndefaldet i Edens biodiverse have af Jan Brueghel den ældre fra 1610-12. Til venstre hedder Edens have (Galleria Doria-Pamphili, Rome), til højre Adam og Eva i Edens have (Royal Collection, Windsor).

Gud betragtede angiveligt sit skaberværk som godt og værd at bevare, og påbudet om at bevare alle dyrearter må ses som et hint om at beskytte og vedligeholde. Menneskene har imidlertid selv erobret friheden til at vurdere, tilmed netop ved at ignorere skaberens forbud. En skabning i Guds billede kan ikke følge råd uden selvstændige overvejelser. Slet ikke fra en Gud, der langtfra selv har vist sig som det bedste forbillede. Uden at blinke udsatte han planterne for syndflodens katastrofe og med dem det meste af dyreverdenen. De få dyr, der overlevede, blev i stedet overladt til skabninger, der opfordres til at sprede skræk og rædsel. På den ene side tillægges alle dyrearter en særlig værdi, ikke blot fordi de er skabt af Gud, men også fordi de på én eller anden måde er gode. Er menneskene generøse og omsorgsfulde som gartneren Adam, vil de sikkert have øje for disse kvaliteter. På den anden side står menneskene over alt andet, skabt i Guds billede som de er, og kan som Gud selv handle lunefuldt og despotisk, hvis det passer dem. Samtidig handler menneskene også som Guds stedfortrædere, når de skaber nyt, og ingen kan kræve, at de skal begrænse udfoldelse, frihed og kreativitet af hensyn til mindreværdige skabninger.



Først når skaberguden tillægges en række af de egenskaber, som findes i en tredje skabelsesberetning, Platons fortælling i *Timaios*, opstår et gudebillede med forbilledlige egenskaber.<sup>12</sup> Det gamle testaments vægelsindede, upålidelige og tyranniske hersker, hvis visdom ligger hinsides den menneskelige forstands rækkevidde, og kun kan bekræftes gennem blind tro, erstattes af en skabergud, der handler ud fra gode og gennemskuelige grunde. Tages en sådan skaber som forbillede må man acceptere den tilstrækkelige grunds princip, og altid kunne forsvare sine handlinger med alment acceptable begrundelser. Ifølge Platons tolkning kan en sådan skaber forventes at ville etablere en balanceret orden, et perfekt og sundt verdensdyr som ham selv, uden ubegribelige spring, og uden behov for senere eksterne indgreb. Platon argumenterer blandt andet for, at ordenen bør rumme den størst mulige tilværelsesfylde (på én gang eller over tid), den største biologiske diversitet, der selvmodsigelsesfrit kan tænkes. Det er imidlertid blot Platons tolkning – der som alle andre må testes med gode argumenter. Det skabte verdensdyr besidder nemlig akkurat som dets skaber en indbygget fornuft, og det er menneskenes lod både at formulere, afprøve og efterleve de krav, der rimeligvis må stilles til dyret. Hvordan ordenen bør tage sig ud, og hvad kravene mere præcist vil være, er det overladt til dyret selv, og dermed til menneskene som den bevidste del heraf, at ræsonnere sig frem til.

Også denne beretning rummer således selvreferentielle sekvenser. Verdensdyret er autonomt (ellers var det ikke perfekt), og da menneskene selv er del af dyret, kan der ikke henvises til dyrets fordringer som en ekstern instans. Dyrets fordringer kan ikke adskilles fra de fordringer, menneskene selv finder det fornuftigt at efterleve. Også menneskenes rolle som del af verdensdyret vil det derfor være op til dem selv at fortolke – på basis af gode grunde. Lad os derfor forlade myterne og vende os mod grundene.

### ***Argumenter baseret på styrkeforhold***

Den klassiske repræsentant for en argumentationsstrategi, der tildeler menneskene en særstatus på basis af styrkeforhold er den engelske filosof Thomas Hobbes. Hans argumentationsgang er grundlæggende såre enkel. I udgangspunktet er der ikke noget specielt ved mennesker, der giver dem en etisk særstatus. Ret beset kan man dårligt tale om en etisk særstatus. For Hobbes handler det alene om en faktuel, styrkebaseret særstatus. Han kan uden videre betegnes som biocentriker. Mennesket er blot ét dyr blandt andre, og må som alle de øvrige dyr kæmpe for opretholdelsen af livet i vildnisset hinsides Edens have. Kampen er hård, og kun de stærkeste og mest begærlige overlever – med blod

---

<sup>12</sup> Plato: "Timaeus," in: *The Dialogues of Plato*, ed. R.M. Hare & D.A. Russell, vol. 3, London: Sphere Books 1970.

på tænder og klør. Alle dyr stræber efter at overleve og få magt over andre, således også mennesket, der tilmed mere end noget andet dyr er drevet af et hvileløst magtbegær, som kun døden kan sætte en stopper for.<sup>13</sup>

Menneskers særstatus er ikke givet på forhånd. Den er tilkæmpet, og den er alene opnået, fordi menneskene i kampens forløb har vist sig at være stærkere, kløgtigere, mere snu, mere magtbegærlige, mere kreative – men frem for alt mere samarbejdsberedte – end alle andre organismer. Retten til at udnytte andre vindes i kamp, og kampen er faldet ud til menneskenes fordel, fordi de har formået at samarbejde om at udvikle mere magtfulde våben end andre dyr. Det, der er afgørende for udfaldet, er nemlig ikke det enkelte menneskes ”naturlige kræfter,” men derimod de ”instrumentelle kræfter,” som menneskene selv føjede til, da de først havde lært sig at handle i fællesskab. Disse kræfter sætter dem i stand til at klare sig selv mod fysisk bedre udrustede rovdyr. Det er frem for alt de sociale og innovative evner, der muliggør en udvikling af den instrumentelle magt, der gør menneskene ulig meget stærkere end alle øvrige organismer.

I det, som Hobbes betragter som den oprindelige naturtilstand – det uregulerede vildnis udenfor Edens have – er der ingen andre love end jungleloven, og enhver er fri til at bruge sine egne kræfter, sin egen magt, efter eget ønske. Det handler om at bevare livet, og enhver må gøre alt, hvad han finder fornødent hertil.<sup>14</sup> Inden der skabes sociale love, findes intet begreb om rimelighed og retfærdighed, ligeså lidt som der findes regler om ejendom. Enhver, plante, dyr, menneske har i udgangspunktet en lige og ubegrænset mulighed for at til egne sig og hensynsløst benytte sig af alt andet. End ikke ens egen krop har man en særlig ret til. Er andre stærke nok, vil de tage over. Alle organismer står i udgangspunktet lige, uanset om kampen føres mellem artsfæller eller på tværs af arter. En væsentlig forskel adskiller dog den interne kamp menneskene imellem fra den eksterne kamp mod dyr fra andre arter. Forskellen er den, at menneskene magtmæssigt er så lige, at den indbyrdes kamp aldrig vil have en klar vinder. Ingen kan vide sig sikker, for er den foreløbige vinder stærk, kan han besejres af den kloge, er han klog, kan han besejres af den listige osv.

Uden en fælles regulering kan man se frem til en udmarvende kamp mellem ligemænd, der vil resultere i evig usikkerhed og for bestandigt forhindre udvikling af den instrumentelle magt – og dermed også både rigdom og magt over andre arter. Valget står mellem at fortsætte den interne kamp til alle ligger udmattede, sårede og døde på slagmarken, og at indgå en gensidig kontrakt, der giver mulighed for fred og øget velstand til alle. Ethvert nok så selvisk kalkulerende fornuftsvæsen vil kunne indse, at kontrakten er at foretrække. Enhver vil være interesseret i at etablere en ordening, hvor de selv giver køb på retten til at

<sup>13</sup> Th. Hobbes: *Leviathan* (1651), ed. C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin 1974, p. 161.

<sup>14</sup> Hobbes (1651/1974), pp. 183ff.

gøre som det passer dem, mod at andre gør det samme. I virkeligheden er der ikke tale andet end en omskrivning af den gyldne regel, ifølge hvilken enhver bør gøre mod andre, hvad man selv vil kræve af dem.<sup>15</sup>

At fredskontrakten er til alles bedste, kan indses af alle fornuftsvæsner. Men hvorfor ikke inkludere dyrene og alle de øvrige organismer i kontrakten? Fordi det er umuligt at indgå kontrakter med dyr, der ikke forstår kontrakten og hvad den indebærer. Og så er der ingen gevinst for den stærke ved at indgå overenskomst. Dyrene kan ikke skelne krænkelse (*Injury*) fra almindelig skade (*Damage*). Selvom vi måtte ønske at indgå kontrakter med f.eks. farlige rovdyr eller sygdomsbakterier, er det ikke muligt. Heldigvis giver kontrakten menneskene mulighed for at udvikle de fælles kræfter i en grad, som gør aftaler med andre organismer mindre påkrævede. Dyrene forbliver udenfor kontrakten, og kan fortsat behandles i overensstemmelse med den oprindelige ubegrænsede ret til at tilegne sig og bruge. Er herredømmet først sikret, er der naturligvis intet, der forhindrer menneskene i at være omsorgsfulde.

David Hume viderefører denne tankegang i sin diskussion af retfærdighedens grundbetingelser. Spørgsmålet er, hvornår vi kan tale om retfærdighed, og hvem vi skal inddrage i retfærdighedens sfære. Humes svar udelukker alle andre væsner end mennesket. Ikke alene fordi en indlemmelse af dyrene forudsætter, at de kan forstå kontrakten. Kontrahenternes vil desuden fordrer et mindstemål af styrkelighed parterne imellem, før de kan se en fordel i at underkaste sig begrænsninger. Fandtes der en rationel art, der kunne forstå og overholde kontrakten, men hvis medlemmer var så svage, at de ikke kunne gøre modstand overfor krænkelse, så ville vi ikke være forpligtede overfor dem, og de ville ikke have nogen rettigheder. Den ene part ville kunne kommandere uden begrænsning, mens den anden servilt måtte adlyde.<sup>16</sup>

Da de ikke kan genere os, ville vi ingen fordel have af at inddrage ikke-menneskelige organismer i retfærdighedens sfære. Selvom Hume straks tilføjer, at vi sært nok rummer bredt favnende altruistiske følelser,<sup>17</sup> og de fleste derfor føler sig forpligtet af ”menneskelighedens lov” om venligsindet behandling af dyr, så er styrkeforholdet den afgørende faktor for menneskenes særegne status. Udgangspunktet er fortsat biocentrisk. Alle står i princippet lige fra starten, men menneskene har fået de bedste kort på hånden, og kan suverænt bestemme betingelserne for de øvrige arter – i det mindste efter at de har sluttet sig sammen i

<sup>15</sup> Hobbes (1651/1974), pp. 190ff og 318.

<sup>16</sup> David Hume: *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777), La Salle, Illinois: Open Court 1966, p. 23. Jeg har behandlet Humes teori om retfærdighedens betingelser mere udførligt i artiklen ”Two Concepts of Justice,” i: *Human Ecology Review* vol. 3 no. 1, 1996.

<sup>17</sup> En moderne position, der i store træk svarer til den Humeske, kan findes hos Richardt Brandt: *A Theory of the Good and the Right* (1979), New York: Prometheus Books 1998.

*Common-wealths* og har udviklet instrumentelle kræfter. Der er ingen forpligtelser, ingen rettigheder og ingen retfærdighed udenfor kontrakten.

## ***Argumenter baseret på gensidighed***

### ***Gensidig nytte***

Både Hobbes og Hume lægger afgørende vægt på samfundskontrakten mellem lige stærke parter. Kontrakten er til alles fordel, fordi den giver gensidig sikkerhed og muliggør forøget velstand. En sådan kontrakt er den mest minimalistiske form for argumentation, der er baseret på gensidighed. Mellem tilstrækkeligt lige parter vil der være en gensidig fordel ved at afstå fra at angribe hinanden. Kan der tilmed etableres samarbejde eller venligsindet konkurrence, vil den fælles indsats som med en usynlig hånds hjælp resultere i et større samlet resultat. Kontrakten og det efterfølgende arbejde er til gensidig fordel – men ophører også, hvis fordelene forsvinder for en af parterne. Menneskenes særstatus er betinget af deres magt og nytte.

Værdien af den enkelte organisme – menneske eller ej – kan måles på en skala med magt og nytte som enhed. Værdien (*Value* eller *Worth*) af en organisme er den pris, der vil blive betalt for brugen af den.<sup>18</sup> Den præcise værdi afhænger både af organismens evner i forhold til andre, og af købernes behov. Det gælder også et menneskes værdi, der bedømmes af andre enten i magtkampen eller på det frie marked. Er der ingen magt bag, fortaber mennesket sin særstatus og bliver slave. Er der omvendt blot den mindste mulighed for, at slaven rotter sig sammen med andre, der har styrke til at gøre oprør, kan det bedre betale sig at indgå en kontrakt på et frit arbejdsmarked. Er der ingen nytte bag, udebliver kontrakten, og mennesket går til bunds.

Den gensidige nytte er imidlertid ikke den eneste måde, gensidigheden kan anvendes som argument. Kontrakten er blot en måde at efterleve den gyldne regel om at gøre mod andre, hvad man ønsker at andre skal gøre mod en selv, nemlig som hypotetisk imperativ: så længe man har fordel af det, bør man benytte sig af reglen, mens den med fordel kan ignoreres, når den ikke længere er nyttig. En pragmatisk løsning på en tilstand, hvor alle ellers nådesløst bekæmper hinanden. Lad os derfor se på nogle alternativer.

### ***Gensidig respekt: Kant***

En anden klassisk form for argumentation, som er baseret på gensidighed, finder vi hos den tyske filosof Immanuel Kant. I modsætning til Hobbes og Hume

---

<sup>18</sup> Hobbes (1651/1974), pp. 151f.

tager Kant ikke udgangspunkt i gensidig nytte, men i *gensidig respekt*. Selvom man ingen nytte har af det, og selvom man ikke føler sig knyttet til eller engageret i et andet menneske, så må man respektere vedkommende som et selvstændigt væsen med en intern og uafhængig målrettethed. Man må aldrig nøjes med at betragte et medmenneske som et middel til at opnå et eksternt mål. Man må tillige respektere vedkommende som et mål i sig selv.<sup>19</sup>

Den gensidige respekt tolkes her i så ren en form som muligt. Den må ikke baseres på følelsesmæssigt engagement eller på overvejelser om styrke, evner og nytte. Et menneskes værdi kan ikke alene være relativ til dets magt, nytte- og omsætningsværdi. Der er tillige en absolut værdi, værdigheden (*Würde*), som er uafhængig af evner, markeds- og nytteværdi (*Wert*).<sup>20</sup> Det, der har en pris, kan måles og erstattes med andet, mens det, der har værdighed, er umåleligt og uerstatteligt. De to elementer må under ingen omstændigheder blandes; de tilhører hver sin verden. I den ene verden hersker den ubetingede lighed, i den anden hersker den kvalitative forskellighed. Gensidigheden kan ikke være afhængig af en kontrakt til fælles fordel, for så betinges den af magt og evner. Den kan end ikke afhænge af følelsesmæssige bindinger, som gør forskel på folk, end ikke af overensstemmende opfattelser og mål i et fællesskab.

Mennesket er en tvetydig størrelse. På den ene side finder vi en fysisk, sanselig del med evner og egenskaber, ønsker og hensigter, en særegen psyke og et særligt temperament. Det er den *phaenomenale* eller psykologiske personlighed. På den anden side rummer mennesket en metafysisk, oversanselig kerne, et oversanseligt jeg. Det er den transcendentale eller *noumenale* person, der rummer en intrinsisk værdi, værdigheden, som er ens for alle og ikke lader sig reducere til anvendelses- eller omsætningsværdi. I denne del af mennesket findes den frie moralske vilje, der indbyder og indbydes til gensidig respekt. Når menneskene tillægges særstatus i forhold til andre levende væsner, er grunden den, at der i forholdet mellem mennesker (og eventuelle andre fornuftsvæsner) opstår en gensidig anerkendelse af og respekt i kraft af den transcendentale kerne. Ethvert menneske er i princippet i stand til at opfatte denne kerne hos sig selv såvel som hos andre,<sup>21</sup> og dermed til at indse gyldigheden af kravet om

<sup>19</sup> Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Hamburg: Felix Meiner 1965, p. 50 (428).

<sup>20</sup> Kant (1785/1965), p. 58 (434f).

<sup>21</sup> Det er uklart, hvordan vi erkender denne *noumenale* kerne hos andre. Det kan ikke være gennem erkendeevnen, forstanden, der alene har med det dennesidige, *phaenomenale* at gøre, og som tolker alting i kausale termer. Det kan heller ikke være gennem fornuften, der producerer idéer, bl.a. om frihed, men som ikke erkender. Tilbage er dømmekraften, der befinder sig ét eller andet sted mellem forstand og fornuft, og som tolker verden i teleologiske termer. At henvise til dømmekraften er heller ikke tilfredsstillende, da det kun dennesidige fænomener som tolkes teleologisk, og de har netop ikke samme krav på respekt som den *noumenale* kerne. Jeg har tidligere diskuteret problemet i ph.d.-afhandlingen *Omkring dømmekraften*, Århus 1991.

også at behandle andre som mål i sig selv – som ligeværdige borgere i det moralske fællesskabs republik.

En tilsvarende gensidighed kan ikke etableres i forhold til andre organismer. Et dyr kan ikke forstå de moralske principper eller indse det ultimative krav om respekt. Det kan ikke finde en transcendentale kerne hos sig selv, endsi-ge genkende den hos andre, og kan derfor ikke tage del i moralens fællesskab. Da det er den ensartede metafysiske kerne i menneskene – og ikke den forskel-ligartede fysiske fremtræden – der fordrer gensidig respekt, kan organismer, der ikke rummer en sådan kerne, behandles uden begrænsninger. Alle andre orga-nismer end mennesker kan uden problemer vurderes efter nytteværdi.

Dog anfører Kant en indirekte forpligtelse. Vi skal behandle dem ordent-ligt og ikke tilføje dem unødigt smerte, men kun fordi vi ellers bliver hårdhude-de og hjerteløse overfor mennesker.<sup>22</sup> Den direkte forpligtelse gælder kun men-nesker, mens dyrene er træningsbane for mellem menneskelig omsorg. Men hvorfor skulle vi blive brutale overfor mennesker ved at være brutale overfor dyr, hvis vi har indset, at det første er forkert, mens det sidste er i orden, fordi der blot er tale om ting? Den amerikanske filosof Robert Nozick har sammen-ignet det med en forventning om, at baseball-spillere, der nyder at slå til bol-den, vil banke til folks hoveder, blot fordi de ligner bolde. Hvis folk kan skelne mellem bolde og hoveder, hvorfor skulle de så ikke kunne skelne mellem men-nesker og andre dyr?<sup>23</sup> Hvis dyr er ting på linie med bolde, kan man roligt slå løs, selvom hunden overfladisk set minder om et menneske.

Kants argument holder ikke, men illustrerer tydeligt, at han i realiteten lægger en langt større vægt på den *phaenomenale* eller psykologiske del af mennesket, end de formuleringer, han bruger i de oftest refererede skrifter fra 1780'erne (*Grundlegung* og *Kritik der praktischen Vernunft*), lægger op til. Det synes han selv at indse, og kort før 1790, hvor den såkaldt tredje kritik, *Kritik der Urteils kraft*, udkommer, accepterer han da også at tale om en særegen for-måls mæssighed i den dennesidige del af mennesket,<sup>24</sup> der dermed i sig selv tillægges et direkte krav på hensyntagen. I *Dyds læren* fra 1797 formuleres der-

<sup>22</sup> Immanuel Kant: *Eine Vorlesung über Ethik* (1784/85), ed. Gerd Gerhardt, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1990, pp. 256ff. Også John Locke opfordrede til at stoppe børns grusomheder mod dyr, fordi det kan gøre dem følelseskolde overfor andre mennesker (John Locke: *Some Thought Concerning Education* (1693), ed. J.W. & J.S. Yolton, Oxford: Clarendon Press 1989, p. 180.) Locke bruger kun argumentet som ét af flere, hvoraf de vigtigste er, at man generelt ikke skal ødelægge noget uden grund, dels at man ikke skal påføre dyr lidelser uden et nobelt formål.

<sup>23</sup> Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell 1974, p. 36.

<sup>24</sup> Jf. også min "Mellem natur og moral. Immanuel Kant og sædelighedens æstetik," in: Jerker Blomquist (red.): *Människan och naturen*, Lund: Platonselskabet 1995; "Natur, Ethik und Ur-teils kraft," in: Th. Mertens et.al. (ed.): *Immanuel Kant über Natur und Geselleschaft*, Odense: Odense Universitetsforlag 1996; samt afsnittet "Mellem natur og moral – om etik efter syndfloden" in: Arler (1991).

for også et nyt kategorisk imperativ: "Egen fuldkommenhed – andres lykke"<sup>25</sup> som grundprincip i etikken. Den kølige agtelse for den transcendentale kerne må suppleres med en varmere og mindre stivnakket sympati for det dennesidige, hvis det moralske engagement skal være andet end en tom gestus.

Med understregningen af hensyntagen til den dennesidige del af mennesket undergraver Kant sin egen underkendelse af andre organismers moralske relevans. Også andre levende væsner stræber jo hver især efter en særlig form for lykke, og rummer hver sin form for formålmæssighed. Hvis den *phaenomenale* del af mennesket har krav på omsorg, hvorfor så ikke andre *phaenomenale* væsner, der kan beskrives i teleologiske termer? Kants svar er, at formålmæssighed (*Zweckmässigkeit*) ikke er en kategori på højde med transcendentale formål i sig selv (*Zweck an sich selbst*). Den første er dømmekraftens opfindelse, mens den sidste er en egentlig fornuftsidé med højere status. Som *homo noumenon* kan det ikke reduceres til middel, ikke engang for sig selv, men må betragtes som mål i sig selv.<sup>26</sup> Det dennesidige menneske "i naturens system," *homo phaenomenon* eller *animal rationale*, er af ringere betydning, og har alene "vulgærværdi." Som "dyremenneske" har det "ydre nytteværdi" og kan prissættes som enhver anden vare. Den *phaenomenale* del af mennesket kan sælges i kraft af sin brugsværdi som arbejdskraft, mens den *noumenale* del ikke er til salg. Og dog fastholder Kant forpligtelsen i forhold til dette dyremenneskes dennesidige lykke (*Glückseligkeit*). Synspunktet er paradoksalt, uanset om det drejer sig om mennesker eller om andre dyr. Hvorfor skulle vi være apriorisk forpligtede til at udvikle æstetisk sensibilitet og medfølelse overfor vore medmennesker, hvis disses formålmæssighed som dennesidige væsners kun er af tingslig karakter og for så vidt "af ringe betydning"? Jeg skal vende tilbage til dette paradoks senere (i kapitel 15).

Kant leverer en helt særlig – og som vi også senere skal se: uhyre indflydelsesrig – form for argumentation for menneskers særstatus, baseret på gensidighed. En argumentation, der forsøger at gøre sig uafhængig af såvel magt og nytte som af sympati og venskab. I den transcendentale verden, hvor de *noumenale* kerner genkender hinanden (uvist hvordan) og yder gensidig respekt, spiller begreber som nytte og venskab ingen rolle. Prisen for at give mennesket særstatus er høj. Mennesket gøres på platonisk vis til mødested for to uafhængige verdener – den jordiske og den overjordiske. Mange andre har senere forsøgt at omformulere Kants centrale pointe – den gensidige respekt, anerkendelsen af andre som mål i sig selv – uden at havne i den problematiske to-verdens-teori. Hvad er det da, der alene findes hos mennesket som helt igennem dennesidigt væsen, og som også biocentrisk set fordrer respekt?

<sup>25</sup> Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797), ed. Bernd Ludwig, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.

<sup>26</sup> Kant (1797/1990), § 11.

### *Andre bud på grundlaget for gensidig respekt*

En klassisk pointe er den, som renæssance-humanisten Pico della Mirandola formulerede i sit skrift om menneskets værdighed fra 1487, og som kan genfindes hos mange senere forfattere. Mens alle andre skabninger på forhånd er defineret og begrænset af fastlagte love, er menneskene udstyret med en fri vilje. Et menneske kan frit skabe sin egen tilværelsesform, uanset om det primært har øje for dyriske former for tilfredsstillelse, eller stræber efter at nærme sig det guddommelige. Andre dyr har alt med sig fra moders skød, og formår ikke at føje noget selvstændigt til. De er fastlåst i et bestemt mønster. Menneskene derimod er ”gravide med alle muligheder” og kan konstruere særegne livsformer.<sup>27</sup>

Denne pointe er beslægtet med den kantianske, men undviger referencen til det transcendentale.<sup>28</sup> Den kan genfindes mange steder i lettere transformeret form. John Rawls’ begrundelse for frihedsprincippet er, at vi bør respektere hinanden som personer i kraft af evnen til at have en autentisk overvejelse forestilling om det gode, som kan revideres af fornuftige grunde.<sup>29</sup> Robert Nozick bruger samme argument. Mennesket har et særligt krav på respekt i kraft af evnen til at styre sit liv efter overordnede, selvvalgte forestillinger.<sup>30</sup> Michael Walzers begrundelse er tilsvarende,<sup>31</sup> at mennesker ”skaber og bebor meningsfulde verdener,” der ikke kan rangordnes på en upartisk måde. Alle må ligeligt respekteres for deres særlige kreation. Også Peter Kemp har,<sup>32</sup> med direkte reference til Pico, pointeret menneskets evne til at være sin egen ”skulptør,” at være ”arkitekt for sin egen verden,” og til at ”danne sig en narrativ vision om det gode liv.” Det er i kraft af denne selvvalgte bestræbelse, det menneskelige liv tilføjes en særlig mening, der udløser et særskilt krav på respekt og beskyttelse. Gensidigheden tolkes som gensidig anerkendelse, baseret på værdien af – eller værdigheden ved – at forfølge egne livsprojekter. Dyr er ikke omfattet, fordi de ikke bevidst udkaster og forfølger egne planer, men agerer på grundlag af medfødte eller tillærte, men aldrig selvvalgte endsige overvejede målsætning-

---

<sup>27</sup> Pico Della Mirandola: *Oration on the Dignity of Man (De hominis dignitate)* (1487), Chicago: Gateway Books 1956. Argumentet har vi allerede truffet i kimform hos Plinius (kapitel 2) og kan findes hos andre forfattere fra samme periode.

<sup>28</sup> Pico deler dog den platoniske to-verdens-teori med Kant. Mennesket er placeret ”midtvejs mellem himlen og jorden,” mellem det tidløst uforanderlige og tidens strøm, med guder og organismer. Pico finder dog om den frie skabelse stærkest som begrundelse for værdigheden.

<sup>29</sup> John Rawls: *A Theory of Justice*, Oxford University Press 1972; klarest formuleret i *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, pp. 30ff.

<sup>30</sup> Nozick (1974), p. 49.

<sup>31</sup> Michael Walzer: *Spheres of Justice*, Oxford: Basil Blackwell 1983, p. 314.

<sup>32</sup> Peter Kemp: *Det uerstattelige. En teknologi-etik*, København: Spektrum 1991, pp. 35 og 186.



ger. Hvor andre dyr alene kan udsættes for smerte og ubehag, kan mennesker tillige udsættes for mangel på respekt, når de ikke i tilstrækkeligt omfang anerkendes og respekteres som personer med mulighed for at forfølge selvvalgte livsmål. Mens dyr alene kan smertes, kan mennesker tillige krænkes.

Dette bud rejser dog næsten lige så mange spørgsmål, som det løser. For det første må man spørge, om alle personer alene i kraft af en principiel *mulighed* for at vælge livsprojekt – uanset hvad projektet består i – har et lige krav på respekt. Alle visioner om det gode liv er trods alt ikke lige respektindgydende, blot fordi de er selvvalgte. Hvis man ikke respekterer projektet som meningsfuldt, dvs. som noget en rationel person ville kunne vælge, respekterer man så fortsat personen som én, der evner at udkaste meningsfulde projekter? Er det respektfuldt nok blot at tilkende personer formelle rettigheder?

Mange liv kan vanskeligt siges at blive levet efter selvvalgte livsprojekter. Nogle mennesker er ikke i stand til at styre og regulere deres liv ”i overensstemmelse med en overordnet forestilling om det gode” eller at ”danne sig en narrativ vision om det gode liv.” Velkendte eksempler er spædbørn og psykisk svækkede individer. Alle kan ikke siges at have samme *reelle* muligheder for at leve efter et selvvalgt livsprojekt. Nogle begrænses internt af evner, vilje, lyst etc. For andre er det eksterne betingelser som fattigdom, krig, tvang eller lignende, der begrænser. Hvem kan i det hele taget siges at have styr på sit livs prioriteter? Giver sådanne forskelle anledning til differentiering af respekten?

Hvis den gensidige anerkendelse og tildelingen af særstatus er afhængig af *muligheden* for eller *evnen* til at leve sit liv i overensstemmelse med en meningsfuld, samlet og ordnende vision, så vil grænsen mellem dem, der har en sådan status, og dem, der ikke har, under ingen omstændigheder gå ved menneskeartens grænser.<sup>33</sup> Man kan så enten vælge at begrænse mængden af individer med særstatus, eller man kan forsøge at finde en mere samlende karakteristik, der dækker alle mennesker. I det sidste tilfælde vil det ikke være muligt samtidig at holde ikke-menneskelige organismer ude. Hvorfor er det alene organismer med *selvvalgte* livsprojekter, der har krav på respekt og fordrer tilbageholdenhed fra andre? Hvorfor gælder det ikke alle organismer med livsforløb, uanset om der er tale direkte valgte projekter eller ej? Mister organismer ethvert krav på respekt, blot fordi de ikke selv er i stand til bevidst at vælge livsprojekter? Hvad er det, der gør netop valget til så altafgørende et forhold, at man ikke blot differentierer mellem organismer, men ligefrem graver en uoverstigelig kløft mellem dem, der er inde og definerer nytten, og dem der er ude og i bedste fald kan være nyttige?

Hvornår bliver der helt præcis tale om respektløse handlinger? Hos Kant er der som nævnt tale om to former for respekt: På den ene side den empirisk

---

<sup>33</sup> Som påpeget af bl.a. Richard & Val Routley: ”Against the Inevitability of Human Chauvinism,” in: Robert Elliot (ed.): *Environmental Ethics*, Oxford University Press 1995.

baserede respekt for de *phaenomenale* individer efter dyder, egenskaber og livsprojekter, man betragter som værdifulde. Her er tale om en respekt, der graderes efter værdien af dyder, egenskaber og projekter. På den anden side den transcendentalt baserede respekt for *noumenale* personer, som ikke kan gradueres, men gælder alle, der opfylder kriterierne. Men hvis den transcendentale basis forsvinder, hvor går da grænsen mere præcist mellem hensyntagen til henholdsvis ligheden og forskelligheden? Uanset svaret: pointeringen af respekt for mennesket som sådant, uafhængigt af evner, herunder evnen til at træffe frivillige eller velovervejede valg, har haft afgørende betydning på fem områder, hvor forskellen mellem behandlingen af mennesker og af andre organismer har været mest markant:

- For det første i relation til *ofringer, drab og ufrivillige anvendelser* af menneskers kropslige egenskaber. Kravet udelukker derimod ikke, at andre organismer kan dræbes og fortæres uden samtykke.
- For det andet i relation til *slaveri og livegenskab*. Mennesket må ikke ufrivilligt indespærres, købes og sælges. Andre organismer indespærres, købes og sælges derimod med henblik på udnyttelse til nyttige formål.
- For det tredje i forhold til de *private rettigheder*, der sikrer mod krænkelse af liv, velfærd, ære og værdighed samt ejendomsret. Andre organismer kan som sagt kun smertes, ikke krænkes, og beskyttes derfor almindeligvis kun mod unødigt smerte.
- For det fjerde i relation til *deltagelsesrettigheder*, f.eks. stemmeret, opstillingsret, organisationsret, taleret etc. Andre organismer kan ikke deltage, og bliver i de fleste tilfælde end ikke repræsenteret advokatorisk.
- For det femte i relation til *sociale rettigheder*, dvs. omsorgen for svage og nødlidende. Vilde organismer har ingen sociale rettigheder, men overlades til deres skæbne uden menneskelig beskyttelse.

Det er værd at bemærke, at der ikke ved nogen af de nævnte forskelle er tale om en decideret blankocheck med hensyn til behandlingen af andre organismer. Sagen lades åben. Den gensidige respekt angår kun mennesker, men udelukker på ingen måde omsorg for andre organismer.

### ***Det kommunikative fællesskab***

En tredje form for argumentation, der knytter an til gensidigheden som grundlag for at tillægge mennesker etisk særstatus, findes i den såkaldte diskurs- eller samtaleetik.<sup>34</sup> Mennesker tildeles her en særstatus i kraft af deltagelse i et

---

<sup>34</sup> Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, vol. 2, specielt artiklen "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik"; Jürgen Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, specielt: "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm," samt J.

kommunikativt fællesskab med gensidige forpligtelser. Alle værdier, principper etc., af relevans for en etisk stillingtagen, må afprøves i fælles samtale. Ingen norm eller værdi kan gøre krav på gyldighed uafhængigt af afprøvningen. Skal afprøvningen være genuin, må der stilles en række krav til deltagerne både under og udenfor samtalen, fordi det sidste uvægerligt vil influere på det første.

En samtale bør foregå i gensidig respekt. Alle indgår i udgangspunktet på lige fod. Enhver vurdering skal baseres på de argumenters styrke frem for på eksterne hierarkier og tilfældige magtkonstellationer. Alle skal i princippet have ret til at deltage i et sådant omfang, at ingen relevante synspunkter og interesser på forhånd udelukkes. Ingen personer må på forhånd holdes ude, og alle har lige ret til at fremføre argumenter, hvortil også må regnes personlige erfaringer, oplevelser, tolkninger etc. Det er argumenternes styrke, uden hensyntagen til persons anseelse, der står i centrum.

Samtalens forudsætninger angår alene faktiske og potentielle samtaledeltagere. Den gensidige respekt og hensyntagen når i første omgang ikke længere ud end til dem, der kan tage del i refleksive samtaler. Det udelukker både dele af menneskearten og andre organismer fra medvirke. Habermas' svar er, at disse grupper må repræsenteres advokatorisk. Småbørn og psykisk handicappede kan blive advokeret af familiemedlemmer, omsorgspersonale eller frivillige organisationer. Dyreværns- eller miljøgrupper kan forpligtes på at repræsentere hensynet til andre arter. Kommunikationsdeltagernes særstatus betyder dog uundgåeligt, at de, der ikke deltager, får en sekundær placering. Deres advokater skal først overbevise alle andre om, at hensynet til deres klienter er relevant. De er ikke på forhånd sikret hensyntagen. Alle formelle krav til samtalen kan opfyldes uafhængigt af, om andre arters behov og interesser inddrages.

Habermas betragter selv forholdet til andre organismer som værende af "morallignende" art (en tese som dog kræver afprøvning i samtaler). Vi synes at have "morallignende" forpligtelser overfor følende væsner fra andre arter. Da moralens kerne for Habermas er forhold mellem tilregnelige personer, vælger han især at tolke forholdet til andre arter som et "evaluativt" eller "teleologisk" spørgsmål. Det drejer sig ikke om en af de primære og direkte forpligtelser, der er basale i egentlige gensidighedsforhold, men om en sekundær indholdsmæssig bestemmelse af det gode liv. Argumentet er, at omsorgsfuld omgang med organismer fra andre arter med udstrakt hensyntagen til følelsesliv og æstetiske kvaliteter, vil være en væsentlig ingrediens i moderne menneskers liv.<sup>35</sup>

Vi har her at gøre med en blød landing i afklaringen af forholdet til andre levende væsner. De fornuftige samtalepartnere placeres i kerneområdet for etik-

---

Habermas: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991. Jeg har behandlet tilgangen mere grundigt i "Diskursmoral. Et essay om Jürgen Habermas," in: Arler (1991), og i "Samtalens ret. Jürgen Habermas' rekonstruktion af retten", i: *Retfærd* 72, 1996.

<sup>35</sup> Jf. hertil Habermas (1991), pp. 219ff.

ken i kraft af de krav, der gør sig gældende i samtaler. Herudover sætter diskursetikken ingen begrænsninger for, hvilke principper og prioriteringer der skal være styrende for samkvemmet mellem mennesker indbyrdes eller for samkvemmet mellem mennesker og andre organismer. Eneste rettesnor er upartiskheden – eller partiskheden for fornuften, som Habermas formulerer det – man må bestræbe sig på at lade de bedste argumenter afgøre sagen. Hvis fortællerne for andre organismer har de stærkeste argumenter på hånden, må man gøre disse til sine egne og udvikle regler og handlemåder, der kan forenes hermed.

Andre når til tilsvarende resultater ad nært liggende veje, bl.a. Thomas Scanlons moderne bud på en kontraktteori. Kontrakten er ikke som hos Hobbes og Hume resultatet af selviske agents kalkulation, men af overvejelser, som gøres af agenter, der udelukkende motiveres af ønsket om at finde fælles principper, ”der ikke med rimelighed [*reasonably*] kan afvises af folk, der tilstræber at finde principper for fælles regler, som andre med tilsvarende motiver ikke kan have rimelig grund til at afvise.”<sup>36</sup> Scanlons teori minder om Habermas’, da begge betragter bestræbelsen på at kunne retfærdiggøre principper og grunde overfor andre som basal. Scanlon undviger dog Habermas’ unødige insisteren på, at afklaring af gyldighed skal ske i faktiske samtaler. Scanlon argumenterer da også ligesom Habermas imod at betragte forpligtelsen overfor ikke-rationelle organismer som en af samme art som den, vi har overfor rationelle dyr.

Ikke-rationelle væsner kan blive fysisk generede, men aldrig moralsk stødt. Derfor er det heller ikke moralsk forkert at behandle dem dårligt i samme snævre forstand, som det er tilfældet overfor rationelle dyr, der forstår den moralske forpligtelses karakter.<sup>37</sup> Selvom ikke-rationelle dyr hverken kan føle skyld eller blive stødt moralsk, så kan deres advokatoriske repræsentanter dog stadig tænkes at blive det. Ikke-rationelle dyrs manglende forståelse af moralske forpligtelser medfører derfor ikke, at man frit kan behandle dem efter forgodtbeholdende. Den moralske forpligtelse har blot en sekundær status i forhold til forpligtelsen overfor rationelle dyr, som kan bedømme begrundelser rimelighed, og som betragter bestræbelsen på at finde og følge velbegrundede principper som basal. De grunde eller principper, som behandlingen af ikke-rationelle dyr baseres på, skal være alment anerkendelsesværdige, så man overholder den primære forpligtelse overfor fællesskabet af moralsk motiverede væsner.

Scanlon holder mulighederne for, hvad der kan tælle som relevante grunde, meget åbne. Frem for alt forudsættes det ikke, at den menneskelige velfærd skal være påvirket, før der er tale om en grund. Der er en stribe ting og forhold, man kan finde værdifulde uden at relatere deres værdi til effekter på menneskelig velfærd. Værdien af kunst og musik eller af unikke arter og landskaber kan

---

<sup>36</sup> Scanlon (1998), p. 4.

<sup>37</sup> Scanlon (1998), pp 177ff og 183ff.

ikke måles på det kvantum af menneskelig tilfredsstillelse, de måtte føre med sig. Tværtimod er både tilfredsstillelsen og begrundelsen for at bevare dem netop afhængig af, at der er tale om noget værdifuldt.<sup>38</sup> Det skal vi senere vende tilbage til (kapitel 13 og 14).

Det er ikke på forhånd givet, at menneskelige behov, interesser eller værdier går forud for alle andre relevante forhold. Afklaringen heraf kræver en særskilt argumentation, og udfaldet er ikke på forhånd givet af, at kun en enkelt art kan tage del i samtalen. Det kommunikative fællesskabs etik fordrer upartiskhed (eller partiskhed for fornuften) uden hensyntagen til artslig tilhørsforhold. Positionen er i denne forstand umiddelbart biocentrisk.

### **Venskab**

Et sidste eksempel på en argumentation baseret på gensidighed er Aristoteles' diskussion af venskabets former. Kontrakter indgået af hensyn til gensidig fordel, er blot én blandt andre former for venskab eller fællesskab – tilmed en meget begrænset og utilfredsstillende form.<sup>39</sup> Hver type venskab har sit sæt af forpligtelser eller af "naturlige" love, der passer til forholdets natur. I nære venskaber er fordringerne omfattende, mens kravene svækkes, jo længere man bevæger sig ud på skalaen. Modsat Hobbes og Hume, der starter med, at enkeltstående individer slutter sig sammen i *Common-wealths*, tager menneskene hos Aristoteles allerede i udgangspunktet del i sociale fællesskaber eller venskaber. Kontraktforhold er en udtyndet version af oprindelige former for fællesskab.

Nyttekontrakter optræder langt ud på venskabernes skala. I nære venskaber er der ganske vist også gensidig fordel, men det er ikke det, der bærer forholdet. Venskabet er her det primære, mens fordelene er noget, der følger efter. I nære venskaber er parterne tilmed mere opmærksomme på den anden part end på sig selv. Mest tydeligt ses det i ulige forhold som mellem forældre og børn. Var forholdet baseret på kalkulerende egoisters nyttevurdering, ville resultatet være, at den stærkeste part, forældrene, fik flest fordele. Forældrene elsker dog mest og føler sig mest forpligtede, og yder mest i forholdet.

Der er flere centrale elementer i Aristoteles' analyse af det nære venskab, som adskiller den fra nogle af de tidligere nævnte gensidigheds-begrundelser for menneskets særstatus. For det første er der altid engagement i forhold til venen. Der er ikke tale om et køligt respekt-forhold som i den kantianske tradition. For det andet skal venen fortjene venskabet. Ægte venskaber findes derfor kun gennem gode mennesker. I ulige venskaber, som mellem forældre og børn, kan

---

<sup>38</sup> Scanlon (1998), pp. 97ff og 219ff.

<sup>39</sup> Aristotle: *Nicomachean Ethics*, ed. D. Ross, London: Oxford University Press (1954/1972), specielt Book VIII-IX; *Eudemian Ethics*, ed. H. Rackham, Cambridge Mass./London: Harvard University Press 1952, specielt Book VII. Jeg har diskuteret de forskellige former i Arler (1996b).

den stærke part dog se så store kvaliteter hos den svage, at det gør uligheden til at leve med. For det tredje er interessen i nære venskaber uselvvisk eller desinteresseret. Nære venskaber indgås i modsætning til nyttekontrakter ikke med henblik på gevinst. Der er gevinster, den subjektive tilfredsstillelse og ofte andre former for nytte, men disse følger utilsigtet af engagementet.

Aristoteles betragter normalt ikke forholdet mellem menneske og dyr som én af venskabets former. Gensidigheden er ikke tilstrækkelig. Dyr har ikke nok til fælles med os.<sup>40</sup> De kan ikke tage del i det, der er fundamentalt for egentlige former for venskab: den gensidige forståelse og udveksling af ideer om mål og værdier. Selv mere begrænsede former for venskab som den gensidige nyttekontrakt stiller krav til parterne, som overgår ikke-menneskelige organismer formåen. Mennesket må tildeles en etisk særstatus baseret på evnen til at tage del i mere gennemgribende ven- eller fællesskaber grundlagt på indbyrdes anerkendte værdier. Da venskaber og fællesskaber er basis for alle slags forpligtelser, blive forholdet til andre organismer primært et brugsforhold. Som med andre redskaber – inklusive slaverne – har man både en egeninteresse og en indirekte forpligtelse til at passe godt på dem. Den direkte forpligtelse er relateret til ens egen bestræbelse på at blive et dydigt menneske, der gør det rette.

I *Oeconomica* skriver Aristoteles dog, at man hos tamme og intelligente dyr kan finde komplekse sociale former, der inkluderer gensidig hjælp, velvilje og samarbejde.<sup>41</sup> Om nære venskaber i vanlig betydning er der ikke tale, eftersom dyr mangler evnen til at gøre sig forestillinger om det gode liv. I den *Eudemiske etik* skriver han til gengæld, at man meningsfuldt kan tale om andre former for venskab hos dyr. Den gensidige nytte er således lige så oplagt mellem mennesker og dyr som mellem forskellige slags dyr; hos Herodot kan man eksempelvis finde en beskrivelse af et nyttevenskab mellem krokodiller og fugle, der renser deres skind. Enkelte steder er Aristoteles tæt på at anerkende muligheden for en mere omfattende form for gensidighed i forholdet mellem dyr og mennesker. I disse tilfælde er gensidigheden ikke baseret på sproglig medforståelse omkring værdier, men på ikke-sproglig sympati. Sådanne venskaber vil primært findes mellem børn og dyr.<sup>42</sup>

Der er i det sidste tilfælde ikke tale om en lige relation. Det hele foregår på menneskelige præmisser, og mennesket kan vælge til og fra alt efter lyst. Men ligesom i det ulige venskab mellem forældre og børn kan den stærke part dog være så engageret, at forholdet bliver uselvvisk på samme måde som i lige venskaber. Selvom menneskene tillægges særstatus, og er berettiget til at se på andre organismer gennem nyttens briller, er der således en række stopklodser,

---

<sup>40</sup> Aristotle (1972), p. 1161a.

<sup>41</sup> Aristotle (1935), p. 1343b.

<sup>42</sup> Aristotle (1952), pp. 1236b og 1238a.

der forhindrer en utæmmet udnyttelse. Positionen kan uden videre tolkes som biocentrisk, da den ikke forudsætter speciesistiske elementer, men alene artsu-partiske begrundelser. Tilmed kan mennesker selv risikere at optræde i brugs-genstandenes rolle, hvis bystaten erobres, og de føres bort som slaver.

### ***Teleologiske eller perfektionistiske argumenter***

Som mange andre tager John Locke udgangspunkt i skabelsesberetningens til-delning af ret til at herske over alle andre skabninger. Menneskeheden tildeles en fælles ejendomsret til jorden og alle dens skabninger.<sup>43</sup> Mennesker har som intelligente væsner en særposition. Heri består den afgørende lighed med skabe-ren. Menneskets særstilling kan dog også indses gennem brug af “den naturlige fornuft.”<sup>44</sup> Da ingen ønsker at blive domineret, gør alle klogt i at respektere den samme frihed for andre, som de ønsker for sig selv. “Moralens højeste princip” er den gyldne regel. Da principper ikke kan forventes overholdt af alle, opnås den bedste sikkerhed ved at indgå en gensidigt forpligtende kontrakt garanteret af en statslig autoritet. Fornuften heri kan alle fornuftsvæsner indse, modsat dyrene som man derfor ikke kan have “fællesskab og sikkerhed.”<sup>45</sup> Locke sammenfatter på den måde en række af de tidligere nævnte argumenter: skabel-sen i Guds billede, skaberens overdragelse af det skabte, gensidigheden, kon-trakten, fornuften og friheden som særegent rettighedsgivende kvaliteter.

Han tilføjer imidlertid endnu en begrundelse for menneskers særstatus: mennesker kan tilføje verden noget nyt og værdifuldt. Pointen optræder i for-bindelse med en diskussion af privatejendomsretten. Det, den enkelte supplerer det skabte med, må forblive vedkommendes private ejendom.<sup>46</sup> Forbedring giver særeje. Var menneskene en ordinær del af den skabte natur, ville både de selv og frugterne af deres arbejde være fælleseje. Kun fordi det skabende indi-vid står udenfor den skabte natur, kan det omforme den til noget ekstranaturligt. Var resultatet uden synderlig værd, var der ingen grund til at etablere private rettigheder. Man kunne blot fortsætte med at leve af fælledens ydelser. Kun fordi der finder en væsentlig værdiforøgelse sted, er der grund til at gøre krav på arbejdets frugter. Derfor bevares retten også kun så længe, der tilføjes værdi.

---

<sup>43</sup> John Locke: *Two Treatises of Civil Government* (1690, 3<sup>rd</sup> ed. 1698), London: Dent, Every-man's Library 1970, pp. 28f. Det er menneskeheden som helhed, der fik overdraget jorden og dens skabninger. Adam optræder som menneskehedens repræsentant, ikke som individuel person (p. 21). Locke retter pointen mod Robert Filmers *Patriarcha* fra 1680, hvor det hævdes, at enevælden blev indført med Adam, og at de enevældige herskere stammer i lige linie fra Adam/Noa (p. 18).

<sup>44</sup> Locke (1698/1970), p. 129.

<sup>45</sup> Locke (1698/1970), pp. 122 og 143.

<sup>46</sup> Locke (1698/1970), pp. 119 og 130ff.

Lades mulighederne uudnyttede hen, fortabes retten. Omskabelsen er forpligtende: der skal forbedres på ”nobel” vis. Det kan synes en stor forpligtelse at skulle forbedre Guds skaberværk. Sådan er det ikke. Menneskers bidrag er så værdifuldt, at den uberørte natur er næsten værdiløs i sammenligning. Højest en hundrededel af tings værdi kan tillægges det på forhånd skabte. Resten er menneskeværk. Områder, der overlades til naturen, er spild. Mennesket er sat ud i et øde og værdiløst vildnis, og må arbejde for at skabe orden og værdi.

Hvad afgør, om der finder en værdiforøgelse sted? Hvilke standarder skal lægges til grund? Locke har tre svar, hvoraf det tredje er mest interessant i vor sammenhæng. Forud for indførelsen af penge er målestokken menneskelig nytte. Produkter vurderes efter bidraget til ”alle livets behageligheder”: føde, husly, beklædning etc. Retten til at udnytte et område bevares, hvis nytteværdien øges. Med en øget befolkning og produktmængde indførtes pengene, og grænserne mellem ejendommene blev klarere. Det kunne dermed overlades til markedet at afgøre, om der finder værdiforøgelse sted. Er folk villige til at betale for en genstand, må den være nyttig for dem. Øges velstanden, øges også naturens værdi.

Locke nævner imidlertid også en tredje vurderingsform, som er den, der skal interessere os her. Værdiforøgelsen må bedømmes i forhold til ”naturens hovedformål,” som er ”en forøgelse af menneskeheden og en fortsættelse af arten i den højeste perfektion.”<sup>47</sup> I første omgang synes der blot at være tale om en simpel nyttebetragtning. Det gode er det, der forøger nydelsen og velbehaget. Det onde er det, der hindrer den.<sup>48</sup> Da han samtidig pointerer, at der er lige så mange sammensætninger af veje til nydelse, som der er mennesker,<sup>49</sup> synes konklusionen at være den, at man blot skal tilfredsstille sit subjektive begær, hvad det end måtte være. Locke er dog mere raffineret. Det er et grundtræk ved mennesket, at det kan suspendere sit begær. Det kan foretage en grundig overvejelse af, om det, der tilstræbes, også er værd at tilstræbe. Heri består den menneskelige frihed.<sup>50</sup> Mennesker ville ikke adskille sig fra andre dyr, hvis de blot forfulgte alle tilskyndelser uden at overveje, om det begærede er værd at forfølge. Vi kan og bør imidlertid påvirke begærets intensitet, så det bliver proportionalt med værdien af det tilstræbte gode. Vi er som fornuftsvæsner i stand til at skyde argumenter ind mellem tilskyndelse og handling. I stedet for at lade det gode afhænge af præferencer, kan og bør vi lade præferencerne styre af be-

<sup>47</sup> Locke (1698/1970), p. 41.

<sup>48</sup> Locke leverer en tidlig version af den utilitaristiske grundsætning: ”Ting er alene gode eller dårlige i relation til behag og smerte. Vi kalder det godt, som er tilbøjeligt til at forårsage eller øge behaget eller mindske smerten, eller på anden måde skabe eller bevare goder eller fjerne onder. Omvendt kalder vi det et onde, som er tilbøjeligt til at forårsage eller øge smerten eller mindske glæden, eller på anden måde skaber onder eller fratager os goder” (Locke 1706/1972, p. 189).

<sup>49</sup> Locke (1706/1972), pp. 214 og 221ff.

<sup>50</sup> Locke (1706/1972), pp. 217ff. Argumentationen ligger tæt på Aristoteles’ (kapitel 2).



grundede værdier og uafhængige idéer om det gode. Det er alene som væsner, der er i stand hertil, at vi kan betragte os som skabninger i Guds billede.

Der føjes nok en pointe til. Det er ofte vanskeligt at afgøre, hvad der er værd at forfølge. Man kommer let i tvivl om målsætninger og konsekvenser. Derfor er det en god idé at konsultere andre mennesker. Hvori det gode består, er et spørgsmål, der er åbent for fælles argumentation. Det gode kan ikke reduceres til forbigående subjektive præferencer. Der er en social dimension involveret, og argumenter spiller en central rolle. De overordnede livsmål befinder sig på et højere niveau end præferencerne. De mål og værdier, man efter nøje overvejelse og samtale med andre lader være styrende for sit liv, må være både passende for den givne person og efterstræbelsesværdige på en måde, som kan vurderes med argumenter i fælles samtale. De kan ikke blot være afledt af subjektive og inappellable præferencer.

### ***Kvalitativ utilitarisme***

Men hvad er det da for en perfektionering, der “hæver vore bestræbelser” på en måde, som berettiger, at mennesket tillægges særstatus? Locke er ikke klar på det punkt, men andre har taget tråden op. En af disse er John Stuart Mill, der i sin udlægning af nytte- eller lykkeprincippet stærkt betoner kvaliteten, i et ikke nærmere bestemt omfang på bekostning af kvantiteten. Når mennesker tilkendes særstatus i forhold til andre organismer, så er det, fordi vi kan føje aspekter til den skabte natur, som er kvalitativt bedre end dem, andre organismer bidrager med. Dette ekstrabidrag er samtidig det, der skaber den størst mulige lykke.<sup>51</sup>

Nytte- eller lykkeprincip bebrejdes ofte for at skære alting over samme læst og alene måle på nydelsers mængde og intensitet. Alle glæder indgår i regnestykket uanset indhold. Det er ikke rimeligt. Tværtimod må tilhængere af nytteprincippet understrege, at dyrs fornøjelser ikke tilfredsstillende menneskenes forestillinger om lykke. Hvis alle former for fornøjelse blot kvantificeres efter mængde, intensitet og varighed overses det, at mennesker stræber højere end dyrisk begær. “Intellektuelle Fornøjelser, Følelsens og Indbildningskraftens, tillige med den ethiske Glæde” må vurderes højest blandt nydelser. Det ville være absurd, hvis kvaliteten helt skulle lades ude af betragtning. Et væsen, der befinder sig højt på naturens skala, behøver mere end andre for at føle sig lykkelig. Tilfredsstillelsen må kombineres med ‘værdighed,’ hvis man ikke skal føle lede ved at opnå den. At optræde svinsk er at give køb på sin særegne status. Den kortvarige glæde overskygges hurtigt af et langt større ubehag.

---

<sup>51</sup> John Stuart Mill: *Utilitarianism* (1861), her citeret efter Georg Brandes’ oversættelse fra 1872, “Moral grundet paa Nytte- eller Lykkeprincippet,” genoptrykt i *Stuart Mill*, red. Mogens Blegvad, København: Berlingske Forlag 1969, pp. 150ff.

Selvom et væsen, der ikke kender til højere nydelser, lettere tilfredsstilles, så vil et højt begavet væsen aldrig misunde det. Selv hvis det højt udviklede væsen ikke får tilfredsstillende for sin attrå, er bestræbelsen i sig selv mere værdifuld end dyriske tilfredsstillelser. Det er, skriver Mill, med en berømt formulering, "bedre at være et utilfredsstillende Menneske end et tilfredsstillende Svin, bedre at være et utilfredsstillende Sokrates end en veltilfreds Taabe." Er tåben eller svinet uenig, er det, fordi de kun kender den ene side af det, der afvejes, mens modparten har øje for begge sider. Man må have erfaring med kvalitet og viden om værdighedens betydning for at dømme om fornøjelsers værdi. Den karakterudvikling, som forfølgelsen af kvalitativt højeste former for lykke afstedkommer, er et afgørende element i den samlede lykke, ikke blot for menneskene, men for hele den "førende Deel af Skabningen." Vinklen må være biocentrisk, når menneskers særstatus begrundes. Både menneskeheden og "Verden i Almindelighed" vinder derved. Enhver, der formår at optræde som "strengt upartisk, uinteresseret og velvillig Tilskuer" må anerkende dommen. Var svinet eller tåben i stand til at se sagen fra alle sider, ville de bekræfte de velbegavedes særstatus i kraft det særlige bidrag til verden, de yder.

Mills argument er uomgængeligt kontroversielt. Ikke blot fordi han som utilitarist vægter en utilfredsstillende intellektuel stræben højere end kropslig tilfredsstillelse. Vore intuitioner strækkes samtidig til det yderste, når vi skal forholde os til et svin, der kontrafaktisk får udvidet sine evner og derved forventes at nedvurdere sine tidligere bestræbelser. Etableringen af et artsupartisk ståsted, hvorfra man kan bedømme forskellige kvaliteters værdi for skabningen som helhed, vil uundgåeligt være kontroversielt. Ikke mindst når man ender med at vægte sin egen art højest i kraft af netop den form for intellektuel stræben, man finder hos folk som Mill selv. Omvendt så vil bestræbelsen på biocentrisk upartiskhed – på at holde en sådan afstand til sin egen art, at kun moralsk relevante forskelle får lov at tælle med – uvægerligt indebære kontrafaktiske elementer og kvalitative vurderinger. Det er nu engang ikke muligt at diskutere med organismer, der ikke tilhører vor egen art. Argumenter, der stræber efter upartiskhed gennem kontrafaktiske antagelser, kan ikke undgå at være kontroversielle. Det gør dog ikke i sig selv brugen af sådanne antagelser illegitim.

Mill er da heller ikke den eneste, der gør et sådant forsøg. George Gaylord Simpson overvejede helt tilsvarende, hvordan en fremmedartet organisme ville forholde sig til en medskabning som mennesket, hvis den kontrafaktisk besad de egenskaber, som gør mennesket særegent. Hos Simpson var der tale om en kontrafaktisk fisk, der var optaget af evolutionsteori. Ville en sådan fisk le af vores klodsethed i vandet, eller ville den undre sig over, at nogen betvivler, at mennesket er det højest udviklede dyr?<sup>52</sup> Simpsons konklusion var, at fisken

---

<sup>52</sup> George Gaylord Simpson: *Evolutionen og dens Perspektiver* (1949), København: Gyldendal 1962, p. 157.

ville vælge det sidste standpunkt – men tilføjede så straks, at fisken nok i virkeligheden var et menneske. Andre, de såkaldte biosfæriske egalitarister, har dog draget en anden konklusion, som vi senere skal se (kapitel 16).

### ***Værdighed forpligter***

Pointering af etisk særstatus indebærer ikke ubegrænset tilladelse til udnyttelse af andre. På tilværelsesstogens top er forpligtelserne nemlig også størst. Den, der er tillagt særstatus af andre grunde end rene magthensyn, kan ikke pleje særinteresser som andre dyr. Betingelsen for at opnå særstatus er, at man formår at holde distance til egne i snæver forstand ego- eller antropocentriske interesser. At være skabt i Guds billede eller at have modtaget fornuftens gave forpligter til at tage et medansvar for andre dele af det skabte. Man må altid have øje for værdierne i det forefundne, før man eventuelt omskaber det til noget nyt.

### *Mill om ejerskabets forpligtelse*

Forpligtelsen overfor andre skabninger og opmærksomheden på eksisterende kvaliteter er en af de ting, Mill lagde i begrebet 'værdighed.' I sin politiske økonomi understreger han, inspireret af Locke, at ejendomsretten alene kan forsvares "så længe landets ejer tillige er dets forbedrer." <sup>53</sup> Bidrager ejere ikke til forbedring af besiddelserne, vil den private ejendomsret ikke kunne forsvares. Den er ikke værd at forsvare, hvis den ikke fører til kvalitative forbedringer. Jorden er hele menneskeartens oprindelige arv. Tilladelse til privat tilegnelse af bidder af arven, afhænger af, om tilegnelsen tjener menneskearten som helhed. Man må kunne overbevise selv ejendomsløse om, at privat ejendomsret er et gode for "menneskeheden som helhed, dem selv iberegnet." Ejendomsbesidderen er forpligtet til at træffe valg, der fremmer det fælles gode. Ellers fortabes retten, og ejendomsrettens legitimitet undergraves.

At spørgsmålet om, hvad der kan regnes for et gode, ikke kan reduceres til et spørgsmål om betalingsvillighed, illustrerer Mill med følgende eksempel. To hertuger er så velstående, at de kan udelukke andre mennesker fra et område med stor skønhed og et spændende dyreliv. Gør de det, overskrider de ejendomsrettens legitime grænser. De tjener ikke det fælles bedste, når der ikke er fri adgang. Adgangsbegrænsning er dog legitim under visse forudsætninger. For det første må der end ikke være adgang for hertugerne selv. For det andet må fællesskabet vurdere, at tilstedeværelsen af reservatet vil have tilstrækkelig stor "teleologisk værdi," dvs. være det bedste for "Verden i Almindelighed," på

---

<sup>53</sup> John Stuart Mill: *Principles of Political Economy* (1848), ed. V.W. Bladen & J.M. Robson, University of Toronto Press 1965, Book II, chp. ii, pp. 228ff.

trods af den manglende brugs- eller nydelsesværdi for mennesker.<sup>54</sup> Et godes værdi kan ikke måles på, hvor mange menneskelige behov, der tilfredsstilles.

Der er givetvis plads nok i verden, skriver Mill, til at menneskeheden kan øges – vi befinder os midt i 1800-tallet – tillige med den økonomiske produktion og kultivering af landet. Der er dog ingen grund til at ønske det.<sup>55</sup> Det ville være ulykkeligt, hvis der ingen muligheder var for at opleve ensomhed eller andre livsformers frie udfoldelse. Det er ikke godt overalt at støde på artsfæller. En overbefolket verden uden ensomme steder er en fattig verden uden dybde og karakter. Tankerne forkrammer og gør menneskene uværdige til den store plads, de har tilkæmpet sig. Der er ikke megen tilfredsstillelse, hvis hver kvadratmeter er brugt til fødevarerproduktion, hver blomstereng pløjet op, alle vilde dyr udryddet, ethvert overflødigt træ revet op med rode, og hvor der dårlig nok findes et sted, hvor vilde blomster kan gro uden fare for i landbrugets hellige navn at blive fjernet som ukrudt. Jorden mister en betydelig del af sin tiltrækning ved en fortsat forøgelse af befolkning og velstand. Man må håbe for efterkommerne, at de formår at stoppe op, før nødvendigheden tvinger dem til det.

#### *Rousseau og Rolston om mennesket som konge, borger og tjener*

En lignende pointe findes hos en anden af Lockes arvtagere: Jean-Jacques Rousseau. Verden som helhed er også for Rousseau overdraget menneskene til udnyttelse.<sup>56</sup> Ligesom hos Locke og Mill er forudsætningen for uddelegeringen af fællesskabets ejendom til private, at ejeren forbedrer de goder, han har fået overladt som en slags bestyrer for fællesskabet. Men hvorfor har alene menneskene fået overdraget retten til udnyttelse? Rousseaus klareste svar findes i den savoyardiske præsts trosbekendelse i opdragelsesromanen *Émile*. Menneskenes rolle i naturens orden må være kongens, ræsonnerer præsten. Ikke blot har de vilje, kraft og redskaber – instrumentel frihed. De har samtidig overblik og indsigt – teoretisk frihed. Ingen anden jordisk skabning kan på én og samme tid ”bruge ilden og beundre solen.”<sup>57</sup> Intet andet dyr formår at begribe, hvad ”orden, skønhed og dyd er.” Menneskene har friheden og styrken til at dominere –

<sup>54</sup> Jf. diskussionen af ‘værdi’ i Mill (1848/1965), Book III, chp. i, pp. 456f.

<sup>55</sup> Mill (1848/1965), Book IV, chp. vi, p. 756.

<sup>56</sup> Jean-Jacques Rousseau: *The Social Contract* (1754), ed. Maurice Cranston, Harmondsworth: Penguin 1974, pp. 64ff.

<sup>57</sup> Rousseau (1762/1962), bd. II, p. 164ff. Hos Pico lyder argumentet således: “den guddommelige skaber længtes efter en skabning som formåede at begribe meningen med så stor en bedrift, som lod sig bevæge af kærlighed til dens skønhed, og som blev slået med ærefrygt for dens storhed.” Dette væsen er mennesket, som p.gr.a. “sansernes præcision, fornuftens udforskning og intelligensens lys” er den perfekte naturfortolker (Pico 1487/1956). Vi er tidligere stødt på en tilsvarende pointe hos Aristoteles (kapitel 2), dog uden en skaber, der har brug for beundring.

men også netop i kraft af fællesskabet mulighed for at udvikle det overblik og den distance, som kan holde den uahæmmede frihed i tømme.

Der er dog en bagside ved det. Før menneskene kom til, fungerede universet i nøje afstemt harmoni. Med menneskene indtog opstår uorden. De vender op og ned på alting og bringer kunstigheder og kaos ind i naturens orden. Uordenen følger af friheden. Men hvorfor så tillade den? Svaret er, at ordenen selv ikke ville være fuldendt uden et væsen, der både formår at handle frit og af egen drift betragter og beundrer ordenen. Først med menneskene bliver det skabte selv både skabende og selvbevidst. Først med menneskene har verdensdyret fået refleksiv fornuft. Når mennesker øger uordenen, misbruger de evnerne. Det sker, så længe de tror, at den største frihed består i at lave om efter tilfældige tilskyndelser, men forbliver da blot slaver af tilskyndelserne. Den ægte, reelle frihed består i at gøre det rette.<sup>58</sup> Problemet er ikke friheden og fornuften, men at de bruges for lidt. Opgaven er ikke at lave om på, men at indpasse sig i den skabte orden. På tilværelsesbjergets tinde er kravene høje. Skabningens konge må lære at gøre sig ydmyg overfor den skabte orden.

Men hvad skal der da til for at indordne sig? Rousseaus svar er tvetydigt. På den ene side er mennesket konge med forpligtelse til at pleje og udvikle sine særlige evner og en ret til at indrette omgivelserne, så de understøtter udviklingen. På den anden side er den bedste måde at vise kongeværdigheden på at gøre sig til almindelig borger i naturens republik, eller ligefrem til en ydmyg tjener for dens orden. Tvetydigheden kan illustreres med Rousseaus beskrivelser af ideale haver. Begge er entydigt positive, men peger i forskellig retning.

I *Émile* beskrives den have, hvori Émile møder sit kvindelige modstykke og kommende livsledsager, Sofie.<sup>59</sup> Haven er indrettet på menneskers kropslige behov: nytte og behagelighed. Man befinder sig godt i haven, falder til ro, kan nyde dens frugter. Nytte og skønhed er forenet på uprætentiøs vis. Her er der intet ondt i at lade menneskene være konge og agere centrum. Kongedømmet er ikke noget tyranni, og kongen har intet behov for at stille sin magt til skue. Magten bruges ikke til mere end enhver anden borger ville gøre. I den anden havebeskrivelse, i romanen *Julie eller den ny Heloïse*, går Rousseau et skridt videre.<sup>60</sup> Mens Sofies forældres have er indrettet på at tilfredsstille fysiske og sociale behov, er Julies have indrettet for sjæle, der er i stand til at lægge distance til egne behov. I Julies have er mennesket en perifer betragter, en ydmyg

<sup>58</sup> Rousseau (1762/1962), bd. II, p. 183ff.

<sup>59</sup> Rousseau (1762/1962), bd. III, p. 96. Jeg har behandlet overvejelserne udførligt i *Ind i naturen eller ud af naturen? Om Rousseau og den naturlige opdragelse*, Arbejdsrapport fra Humanistisk Forskningscenter 'Menneske og Natur,' Odense 1997, og "Rousseau: philosopher as botanist," in: Markku Oksanen et al. (ed.): *Biodiversity and Philosophy*, Cambridge University Press 2005.

<sup>60</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Julie or the New Heloïse*, ed. Philip Stewart & Jean Vaché, Hanover and London: University Press of New England 1997, pp. 387ff.

gæst, hvis glæde af haven er intellektuel og sanselig i en selvforfølgende forstand. Havens planter og dyr bruges ikke, men beundres og nydes – sanseligt og intellektuelt – uden egennyttige bagtanker. Denne evne til uegennyttig beundring er det mest ægte bevis på menneskets kongeværdighed.

Den amerikanske miljøetiker Holmes Rolston III har argumenteret ad baner, som minder om Rousseaus.<sup>61</sup> Uanset hvor fascinerende liv andre organismer måtte leve, så er de ude af stand til at opnå det, som kendetegner fuldt udviklede mennesker, nemlig *personlighed*. Personlighed fordrer en bredde af muligheder og en dybde og rigdom i tanke og handling, som ikke er tilgængelig for andre end mennesker. Grænsen er ikke skarp, og følger ikke nødvendigvis artens grænselinje. Der er mennesker, der ikke har mulighed for at udvikle en selvstændig personlighed. Forskellen er ikke desto mindre markant.

Mennesker fremviser et andet særligt kendetegn, som ikke kendes fra andre dyr, nemlig ekscentriciteten i forhold til både sig selv og omverdenen. Mennesker lever i verden, men er samtidig i stand til at holde afstand til den. Kun de kan orientere sig efter en teori om verden og om deres egen rolle deri. De kan teoretisk omfatte det, der fysisk omfatter dem selv. Selvom teorierne uundgåeligt er præget af, at de er udviklet af en særlig art med en bestemt biologisk konstitution, er de tilstrækkeligt ekscentriske i forhold til udgangspunktet. De mestrer en flerhed af synsvinkler og reflektive tilbageblik. Mennesker kan have flere horisonter end de selvcentrerede behovs. Med menneskene bliver naturen i stand til at begribe sig selv og udfolde sig med tanke på at realisere den størst mulige værdi. Netop heri ligger menneskenes allerstørste betydning.

I kraft af ekscentriciteten har mennesker mulighed for at vurdere omverdenen og dens elementer på anden vis end gennem en snævert selvsk synsvinkel. Den menneskelige evne til decentreret overblik påfører os en "sær forpligtelse" til at overskride selvinteressen. Den menneskelige overlegenhed er på den måde forbundet med helheden i en slags "feedback loop." Overlegenhedens privilegie er samtidig en forpligtelse. Hvis vi som mennesker skal betragtes som overlegne, så er det alene, fordi vi formår at bevæge os gennem verden både "etisk, kognitivt, kritisk og kulturelt." Umådeholden udnyttelse af andre levende væsner kan alene holdes oppe af ubegrundet magt. En legitim etisk særstatus forpligter til at udfolde mulighederne i den mest værdifulde kombination. Det indebærer en decentreret respekt for andre levende væsner og omhu i forhold til det økologiske system, som er forudsætningen for alt. Mennesket er konge, men kun i den udstrækning det agerer som en menig borger i naturens republik.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Rolston III, Holmes: *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia: Temple University Press 1988, pp. 71ff.

<sup>62</sup> Rolston (1988), p. 78. Jf. også Aldo Leopold: *A Sand County Almanac* (1949), New York: Ballantine Books 1970, pp. 240f og 260f.

### ***Hvilken særstatus?***

Der kan gives en række forskelligartede begrundelser for at tilkende mennesker en særstatus i naturen. Ud over hellige tekster drejer det sig for det første om den særlige *magt*, mennesker besidder i kraft af socialt samarbejde og teknologisk kreativitet. For det andet en gruppe *moralsk relevante egenskaber*: fornuften, kreativiteten, og den hertil knyttede særegne frihed. For det tredje *gensidigheden* som forudsætning for etisk forpligtende samkvem – uanset om det er baseret på respekt eller venskab. Og endelig, for det fjerde, *evnen til at føje noget særligt værdifuldt til* den skabte eller forefundne natur – og til at være engageret i, og dermed også tilbageholdende overfor andre arters udfoldelse.

Som nævnt kan alle begrundelser formuleres med et biocentrisk udgangspunkt. *Magten* er erobret i kamp med andre organismer. *Fornuften, friheden og kreativiteten* ville alle organismer acceptere som særligt forpligtende – hvis de blot var i stand til at bedømme dem. Det samme gælder *evnen til at føje noget værdifuldt til* den forefundne natur. Selvom positionerne kan begrundes eller i det mindste forklares med et biocentrisk udgangspunkt, kan man dog stadig tale om forskellige former for eller grader af antropocentrisme. Et af problemerne er jo netop, at det er svært at inddrage andre arters oplevelser og erfaringer, fordi man ganske enkelt ikke kan kommunikere sprogligt med dem.

Den vageste eller mest åbne form for antropocentrisme er *den uundgåelige antropocentrisme*. Mennesker har allerede en særegen status derved, at kun de kan gøre sig etiske overvejelser. I lidt mere raffineret udgave er pointen den, at menneskelige handlinger og beslutninger må begrundes overfor andre, der forstår overvejelserne. Det er denne form for antropocentrisme, der er tale om, når Apel, Habermas og Scanlon understreger, at forpligtelsen overfor kommunikationsfællesskabet er primær, eftersom det er her, fordringen om alment acceptable grunde optræder. De konklusioner, som følger af samtalerne, kan dårligt undgå at være farvet af, at der alene står mennesker bag. Omvendt vil en ubegrundet – *speciesistisk* eller *humanchauvinistisk* – favorisering af menneskelige ønsker og behov netop lade hånt om kommunikationsfællesskabets grundlæggende krav. Konklusionerne må begrundes, og når spørgsmålet er, om en enkelt arts medlemmer har en særlig etisk position, må argumenterne tilstræbe at være artsupartiske eller biocentriske. Den uundgåelige antropocentrismen er i udgangspunktet så åben, at det end ikke på forhånd kan udelukkes, at menneskelige ønsker og behov placeres lavt på rangstigen over relevante hensyn.

Selvom konklusioner må begrundes, kan resultatet i princippet godt være en *stærk antropocentrisme*, der gør ikke-menneskelige væsners værdi afhængig af deres nytte for mennesker, f.eks. som spise- og lægeplanter, som trædkyr eller skadedyrsbekæmpere. Jeg er dog ikke stødt på teoretikere, der har været i stand til at begrunde en sådan position, og der er måske mest tale om en stråmand, som andre har behov for at distancere sig fra. Kun et par af de nævnte teoretikere ender i noget, der minder om det – og begge gør de det på en noget

tvetydig måde. Den ene, Hobbes (og delvist Hume), tager udgangspunkt i magtforhold: enhver udnytter andre i den udstrækning, det kan lade sig gøre. Det gælder i princippet uanset om det drejer sig om mennesker eller andre organismer. Der er således mindre tale om antropocentrisme end om en universel kynisk-kalkulerende form for egocentrisme. Den anden, Kant, begrundet mennesket særstatus med deltagelsen i den *noumenale* verden. Afvises to-verdens-teorien, forsvinder også grundlaget for den absolutte tvedeling. Tilbage er kun dennesidige eller *phaenomenale* væsner, og menneskers absolutte fortrinsret mister sin legitimitet. Kants position er yderligere flertydig dels på grund af forsøget på at finde en slags mellemposition midtvejs mellem personer og ting. Dels fordi han, som vi senere skal se (kapitel 13), pointerer muligheden af en interesseløs, dvs. ikke-nytteløst, interesse i biologiske fænomener.

Der er tale om en *svag antropocentrisme*, når ikke-menneskelige organismer alene tilkendes værdi i relation til særligt menneskelige behov og værdier, men hvor disse ikke behøver være af snæver nyttemæssig art.<sup>63</sup> Der kan eksempelvis være tale om glæde over en organismes skønhed eller en videnskabelig fornøjelse over organismens særegne egenskaber og livsform. Endelig kan der – i forlængelse heraf – være tale om det, som Bryan Norton betegner som ”transformativ værdi,” dvs. den værdi eksempelvis en organisme kan have for, at et menneskes liv eller behovsstruktur bevæger i en ”dybere,” mere rationel eller værdifuld retning, således at det bliver i stand til at skelne mellem ”værdige” og ”uværdige” ønsker og formål (jf. nedenfor kapitel 14).<sup>64</sup>

Forsvaret for en svag antropocentrisme vil være baseret på tre ting. For det første pointeringen af, at det under alle omstændigheder er menneskelige værdier og tolkninger, der ligger til grund for beslutninger. Vi kan ikke sætte os ud over vor egen arts horisont. Selv når vi forsøger at tage hensyn til andre organismers behov, så aflæser vi dem gennem menneskelige briller, og er i sidste instans en hensyntagen til kvaliteter, som mennesker selv har glæde af. For det andet ønsket om at opretholde et skel mellem den håndfaste nytteværdi og andre former for menneskerelaterede værdier. Der er – modsat hvad den stærke antropocentrisme tror – flere værdier på spil end snæver nytteværdi. For det tredje en skepsis overfor antagelser om ikke-menneskelige organismers egen værdi.

Den svage antropocentrisme behøver ikke føre til uhæmmet brug af andre arter. Tværtimod kan resultatet tænkes at ligge tæt på positioner, der mere direkte tager hensyn til andre organismers behov. Enhver, der hævder, at også andre organismers interesser (sådan som vi som mennesker tolker dem) kan have relevans, når der skal træffes beslutninger, vil stå i modsætning til både den stærke og den svage antropocentrisme. Den svage antropocentrisme kan dog om-

<sup>63</sup> Bryan Norton: *Why Preserve Natural Variety*, Princeton University Press 1987, bl.a. pp. 12f.

<sup>64</sup> Norton (1987), pp. 188ff.



vendt argumentere for, at sådanne hensyn vil være væsentlige at tage højde for, hvis menneskelige ønsker og behov skal være værdige. Vi kan også selv have glæde ved andres udfoldelse. Den bliver dermed sværere at placere.

Positioner vedr. menneskers særstatus	Biocentrisk, artsupartisk begrundelse
<b>Uundgåelig antropocentrisme:</b> det er altid mennesker, der må afveje og træffe beslutninger – uanset om man forsøger at tage andre organismers behov i betragtning	Kun mennesket er i stand til at deltage i afvejringer og beslutningsprocesser, der er baseret på argumenter. Andre arter ville have samme ret til at deltage, hvis de kunne
<b>Humanchauvinisme:</b> menneskelige ønsker og behov går altid forud for andre organismers, og disse organismer kan uden begrænsninger betragtes i den menneskelige nyttes lys	Der kræves ingen begrundelse. Vi er de stærkeste, og bestemmer derfor. Andre arter måtte forventes at gøre det samme, hvis de opnåede en tilsvarende position
<b>Stærk antropocentrisme:</b> menneskelige ønsker og behov går altid forud for andre organismers, og disse organismer kan uden begrænsninger betragtes i den menneskelige nyttes lys	Andre arter kan ikke deltage, og vi bundet til et menneskeligt udgangspunkt. Det samme ville gælde andre arter, der befandt sig i en tilsvarende position.
<b>Svag antropocentrisme:</b> menneskelige ønsker og behov behøver ikke være egennyttige. Der kan omvendt ikke gives meningsfulde begrundelser, der ikke er menneskecentrerede	Andre arter kan ikke deltage, og vi bundet til et menneskeligt udgangspunkt. Det samme ville gælde andre arter, der befandt sig i en tilsvarende position.
<b>Hierarkisk tilgang:</b> de menneskelige udfoldelser er – når de er bedst – mere værdifulde end andre organismers, og må da vægtes højere end disse. Andre organismers udfoldelse kan stadig være interessant og værd at værne om	Selv fra en tilstræbt artsupartisk synsvinkel vil nogle menneskelige udfoldelser fremstå som ”dybere” og kvalitativt højere end andre organismers. Andre arter ville godkende konklusionerne, hvis de forstod forudsætningerne
<b>Biosfærisk egalitarisme:</b> ingen organismers udfoldelser bør betragtes som mere værdifulde end enhver andens. Der må i stedet laves neutrale regler for konfliktløsning	Der kan ikke gives artsupartiske begrundelser for at tilkende nogle organismers udfoldelser mere værdi end andres. Ikke alle organismer kan forventes at lægge vægt på de samme egenskaber

**Figur 9.1.** De forskellige grundpositioner i tolkningen af menneskers særstatus. Den uundgåelige antropocentrisme har en særstilling, fordi den netop er uundgåelig for de øvrige fire positioner. Alle positioner kan begribes fra en biocentrisk position.

Ud over den uundgåelige, den stærke og den svage antropocentrisme, findes en fjerde form for tilgang, som jeg skal betegne som den hierarkiske. Den er karakteriseret ved en anerkendelse af, at menneskene (eller de menneskelige udfoldelser) rummer en særligt høj værdi i sammenligning med andre væsner (eller disses udfoldelser) i kraft af nogle særlige egenskaber, f.eks. fornuft, refleksionsevne, kommunikationsevne, frihed, autonomi, semiotisk spillerum, skaberevne, der kan give menneskelige udfoldelser en særlig kvalitet eller

”dybde.” I modsætning til den stærke og svage antropocentrisme er der ikke her tale om en uoverstigelig kløft mellem mennesker og andre organismer, men snarere om en skala i stil med den aristoteliske (kapitel 2 og 6), hvor organismernes forskelligartede udfoldelser kan indplaceres, og hvor forskellige former for hensyntagen bliver relevante, afhængig af organismens beskaffenhed.

Den hierarkiske tilgang rummer to hovedpointer. For det første placeres menneskelige udfoldelser i kraft af deres ”dybde” værdimæssigt højest af alle. Den høje prioritering kan dog ikke ubetinget gælde alle former for udfoldelse. Udfoldelsen skal netop være kvalificeret for at blive prioriteret, hvilket som minimum fordrer, at den er baseret på alment accepterbare grunde. Mennesker har desuden krav på flere former for hensyntagen end andre organismer i kraft af deres særlige beskaffenhed. Således vil eksempelvis retten til at tage del i politiske beslutningsprocesser alene være relevant for organismer, der som mennesker overhovedet formår at tage del.

Modsætningerne til den hierarkiske tilgang er til den ene side de forskellige former for antropocentrisme, der opererer med en uoverstigelig kløft mellem mennesker og andre organismer, til den anden side den såkaldte *biosfæriske egalitarisme*, i følge hvilken alle organismer (eller disses udfoldelse) må tilkendes ligemæssig værdi, når de betragtes i et arts-upartisk lys. Egalitaristernes argument er, at selvom vi som mennesker lægger vægt på menneskelige udfoldelsers særegne kvaliteter, så kan andre organismer udmærket tænkes hver især at prioritere helt andre egenskaber. Dette forhold må tages til efterretning, hvis eller når vi arts-upartiskhed. Jeg skal senere vende tilbage til denne position (kapitel 15).

Det er værd at notere sig, at teoretikere, der tilkender mennesker etisk særstatus, uden undtagelse tager forbehold i relation til andre organismer. Selvom Hume lader magten være afgørende for, hvem der inddrages i retfærdighedens sfære, så tager han et humanitært forbehold overfor væsner, der ikke er i stand til at gøre modstand. Noget lignende gælder Kant, selvom den strenge toverdens-teori lægger forhindringer i vejen for forbeholdet. Også Habermas og Scanlon er åbne for både humanitære forbehold og hensyntagen til kvaliteter, der kan leve op til en evaluativ bedømmelse, selvom forpligtelser overfor andre livsvæsner for begge forbliver sekundær. Aristoteles taler om venskabslignende forhold og om en generel omsorg overfor genstande efter deres beskaffenhed. Hos Mill, Rousseau og Rolston betinges særrettighederne af, at mennesket formår at indrette sig på en måde, der viser tilstrækkelig respekt for vore medskabningers udfoldelse. Nortons antropocentrisme forhindrer ikke udstrakt omsorg, da denne kombineres med en egeninteresse i selvudvikling.

Der bliver på flere ledder bygget ikke-neutral teleologi eller perfektionisme ind i tolkningen af menneskers særstatus. Allerede beskyttelsen af autonomien til leve meningsfulde liv efter selvvalgte værdier er ikke-neutral, og forudsætter det autonome liv som et gode af højere værdi end det rent drifts- eller yderstyrede liv. Det gælder både indenfor og på tværs af arter. Hos bl.a.

Locke, Mill og Rousseau pointeres yderligere, at det alene er evnen til at føje noget værdifuldt til den eksisterende verden, der retfærdiggør menneskers særrettigheder. Kan det, der kommer ud af at leve autonome liv, ikke vurderes som værdifuldt, bedømt efter de bedste intersubjektive kriterier, vi kender, bliver det svært at fastholde rettighederne. Endelig er kravet om at udvise hensyntagen overfor andre organismers udfoldelse et teleologisk eller perfektionistisk krav, hvor både ansvarligheden og opmærksomheden overfor andre organismers udfoldelse betragtes som en forudsætning for at opnå værdigheden som et centralt gode. Hvilket igen må forudsætte, at der er kvaliteter i denne udfoldelse, som det faktiske er værd at værne om. Ellers ville der ikke være nogen pointe i at koble værdigheden med beskyttelsen.

Som vi senere skal se (kapitel 15), har der ikke mindst i de seneste tiår været forskellige teoretikere, som har udfordret antagelsen om menneskers særstatus. Inden vi kommer så vidt, skal jeg imidlertid i de følgende kapitler undersøge, hvor langt et forsvar for bevarelse af biologisk mangfoldighed kan komme uden at behøve at sætte spørgsmålstejn ved menneskers særstatus. Min strategi vil være at tage udgangspunkt i de allermest nøgterne nyttebetragtninger (kapitel 10) for derefter at undersøge, hvilke øvrige værdier der kan knyttes til tilstedeværelsen af en biologisk mangfoldighed (kapitlerne 11-14). På den baggrund kan vi efterfølgende (i kapitel 15) stille spørgsmålet, hvor meget der eventuelt yderligere kan opnås ved at tilkende andre organismer, arter eller økologiske systemer en form egenværdi eller intrinsisk værdi, der ligger ud over de selviske eller uselviske interesser, mennesker måtte have, og som eventuelt bringer andre organismers status på linie med menneskers.