

Takk

Jeg vil gi en stor takk min veileder, Bjørn Kåre Myskja, for hans tålmodighet, oppmuntringer og uvurderlig hjelp underveis i skriveprosessen. Jeg vil også takke mine medstudenter på masterlesesalen på låven (2015/2016) for å ha bidratt til å skape et utrolig godt studiemiljø, med sosialt samvære og faglige diskusjoner. Særlig takknemlig er jeg overfor Fredrik Håjodd, Herman Køhn Sæter, Sigrid Steen Haugen og Else Marí Bakken, for at de var villig til å ta seg tid til å lese og gi tilbakemelding på oppgaven.

Abstract

The question of the moral status of animals is a central problem in animal ethics. A range of questions arises when discussing the moral status of animals. How should we understand the concept of moral status? What kind of considerations should we consider when determining the moral status of animals? How are we to approach the question of animals' moral status? In this thesis I set out to explore and answer these questions.

An influential thesis is that animals' moral status is wholly grounded in their capacities. This is what James Rachels has called *moral individualism*. Two central proponents of this thesis are Peter Singer and Tom Regan. According to Peter Singer, because many animals are sentient, they deserve to be treated according to the principle of equal consideration of interests. Moral agents are therefore obligated to take into account the interests of all sentient animals affected by an action and act according to what will produce the optimal net satisfaction of interests, whether it be human or animal. Tom Regan, on the other hand, proposes what he calls the subject-of-a-life criterion for moral status. Operating within the framework of rights, he claims that all beings satisfying the subject-of-a-life criterion possesses a moral right to respectful treatment.

The major focus of both Singer and Regan have been to criticise how humans use animals for purposes such as food or in scientific experiments. Their moral theories have therefore been shaped around the question of what moral wrongs are being committed by the way humans *harm* animals. This explains why animal capacities are such a central element of their theories. In later years, however, questions about what our moral responsibility to assist *wild* animals are, has been much debated. In particular is the question of whether humans are morally obligated to prevent predators to hunt, kill and eat prey animals. There is a common intuition that we are *not* obligated to prevent predators from killing their prey. It has therefore been considered a *reductio ad absurdum* of a moral theory if it implies such intervention. Both Singer and Regan argues that their theories do not imply this. In the case of Singer, however, it does not seem that he can maintain such a position. Regan's theory, on the other hand, can maintain such a position, but his theory then runs counter to another common intuition: that we have a special obligation to save humans in analogous situations as prey find themselves in. Arguing on the basis of these two intuitions, I claim that something *more* is needed to establish what moral obligations we have to assist animals. Based on Clare Palmer's moral theory, I argue that certain *relations* are an important consideration when determining duties of assistance. This implies that moral individualism is unsustainable.

Innholdsfortegnelse

Innledning	1
Kapittel 1: Moralsk status	5
Twilight Zone	5
Snever moral.....	6
Moralske aktører og subjekter	7
Snakk om moralsk status	8
Direkte og indirekte plikter.....	12
Interesser og moralsk status.....	13
Konklusjon.....	15
Kapittel 2: Moralsk individualisme	17
Det formelle prinsippet om likhet og moralsk individualisme	18
Evner og kriterier.....	19
Peter Singers preferanseutilitarisme	21
Tom Regans rettighetsetikk	25
Konklusjon.....	31
Kapittel 3: Intuisjoner og reflektiv likevekt	33
Intuisjoner i etikk.....	34
Allmenmoralen og dyr.....	38
Singer, Regan og allmenmoralen.....	41
Konklusjon.....	43
Kapittel 4: Singer, Regan og predasjon i naturen	45
Laissez-faire intuisjonen.....	45
Predasjon i naturen	50
Konklusjon.....	65
Kapittel 5: Assistanse-relasjonisme	67
Palmer, relasjoner og assistanse	67
Palmer, Regan og Singer, og predasjon.....	74
Konklusjon	78
Kapittel 6: Konklusjon	79
Referanseliste	81

Innledning

Et sentralt spørsmål i dyreetikk er hvilken *moralske status* vi bør tilskrive dyr. En rekke spørsmål dukker opp i et forsøk på å besvare dette spørsmålet: hva mener man med begrepet moralsk status? Hva mener man med begrepet 'dyr'? Hva er grunnlaget for å tilskrive moralsk status? Hvilke dyr bør vi eventuelt tilskrive moralsk status? Det er formålet i denne oppgaven å utforske disse spørsmålene.

Mary Ann Warren skriver: «The concept of moral status is [...] a means of specifying those entities towards which we believe ourselves to have moral obligations, as well as something of what we take those obligations to be» (Warren, 1997:9). Å hevde at dyr har moralsk status er følgelig ment å implisere at vi har moralske plikter overfor dem; det er ikke moralsk likegyldig hvordan vi behandler dem. Begrepet virker enkelt nok å forholde seg til, men begrepet brukes noe forskjellig av ulike moralfilosofier. Det inngår også i et større begrepsapparat, og må forstås i kontekst av begreper som direkte og indirekte plikter, moralske aktører og subjekter, samt interesser. I tillegg vil man si noe *mer* enn at dyr har moralsk status, for man ønsker også å si noe opplysende om hva slags plikter som er involvert, og hvordan de bør vektlegges. Målet med første kapittel er derfor å få en bedre forståelse av hva man mener når man stiller spørsmålet om hvilken moralske status man bør tilskrive dyr, og komme frem til en anvendelig definisjon av begrepet.

Når man snakker om *dyreetikk* anvender man ikke den biologiske betydningen av 'dyr'. Biologisk er også menneske et dyr. I hverdagslig språkbruk, derimot, eksisterer det en dikotomi mellom det å være menneske og dyr (noe som illustreres godt ved at vi ofte snakker om menneske *og* dyr). Når moralfilosofier i dyreetikk-litteraturen anvender begrepet dyr, stipulerer de ofte at de mener «nonhuman animals», eller ikke-menneskelige dyr. I oppgaven kommer jeg også til å forholde meg til en slik stipulering av begrepet dyr, slik at 'dyr' må leses som ikke-menneskelige dyr. Dette er en språklig forenkling som gjør det lettere å skrive, men den er ikke uten ulemper. For det første tenderer den mot å overdrive forskjellene mellom mennesker og resten av dyreriket. For det andre, så lempes alle dyr inn under én kategori, noe som overforenkler det mangfoldet vi finner i naturen. For det tredje, kan denne språkbruken gi inntrykk av at mennesket er «høyeste» utviklede dyret, slik at dyrs egenskaper evalueres i forhold til hvor stor grad de samsvarer med mennesker. Det er viktig å merke seg disse svakhetene i språket, men i mangel av et bedre begrepsapparat vil jeg likevel anvende begrepet dyr på den etablerte måten i litteraturen.

I tillegg til denne innskrenkningen av kategorien 'dyr', er det ikke *alle* ikke-menneskelige dyr som det har vært fokus på i dyreetikken. I dyreetikk blir spørsmålet om dyrs moralske status knyttet opp mot hva dyr kan oppleve og erfare. Dyrene som er under moralsk evaluering i dyreetikken er de dyrene som har *interesser*; de tilfredsstillers det S.F. Sapontzis kaller «interessekravet» (Sapontzis, 1987:73). De har forutsetninger for å ha velferd eller velvære, som betyr at hva vi gjør overfor dem betyr noe for dyrene selv.¹ Ettersom dyrs mentale opplevelser er viktig i dyreetikk, er også sinnsfilosofi et sentralt tema i dyreetikk. En sinnsfilosofisk debatt som fokuserer på dyr er igjen avhengig av import fra vitenskapene for å informere argumentasjonen om hvilke atferd og evner dyr besitter. Det er ikke ukontroversielt hvilke evner dyr kan sies å besitte, men det finnes også en del konsensus i litteraturen. Det er for eksempel ikke lenger holdbart å holde et kartiansk syn på dyr, hvor dyr betraktes som *automata*. Det anerkjennes generelt at de fleste eller alle virveldyr og muligens flere, har et bredt spektrum av følelser – og da sentralt evnen til å føle smerte og velvære (DeGrazia, 1997:128). Å kartlegge dyrs mentale evner er en omfattende oppgave, og jeg kommer ikke til å drøfte dette i oppgaven. I de tilfellene hvor jeg gir eksempler, antar jeg at de relevante evnene er tilstede for dyrene det gjelder.

Sentralt i debatten om dyrs moralske status, er spørsmålet om hva som grunngir moralsk status. I andre kapittel redegjør jeg for *moralsk individualisme*. Moralsk individualisme er en tese om hvordan man begrunner moralsk behandling av individer (Rachels, 1990:173). Moralske individualister fokuserer utelukkende på egenskaper hos dyr for å etablere moralsk status. De egenskapene som dyreetikere vanligvis foreslår som grunnlag for moralsk status, er mentale eller psykologiske *evner (capacities)*. I oppgaven vil jeg drøfte Peter Singers utilitarisme og Tom Regans rettighetsetikk som eksempler på hvilken form moralsk individualisme kan ta. Dette er ikke vilkårlig valgte moralfilosofer. Som én dyreetiker skriver, «The theories of Peter Singer and Tom Regan have been the most influential contributions to animal ethics: *Animal Liberation* and *The Case for Animal Rights* have provided a reference point for all subsequent scholarly works on debates about our moral obligations to nonhuman animals.» (Cochrane, 2012:7). Det er av den grunn at jeg behandler Singer og Regan sine teorier som representative for moralsk individualistiske teorier.

Hovedtesen i oppgaven er at man trenger *mer* enn bare evner for å bestemme dyrs moralske status. Følgelig tar jeg sikte på å kritisere den moralske individualismen som Singer

¹ Jeg forutsetter her at velferd referer til en subjektivt opplevd tilstand. Det finnes dog andre forståelser av velferd, som for eksempel hvordan Martha Nussbaum forstår velferd som objektive saksforhold som må være tilstede for at et individ skal blomstre, uavhengig av hvorvidt individet selv opplever det. Se Palmer (2010) og Nussbaum (2006) for en en diskusjon omkring denne forståelsen av velferd.

og Regan forfekter. For det formål drøfter jeg i kapittel fire implikasjonene av deres teorier når det kommer til vårt ansvar til å assistere dyr som er offer for predasjon². Det er en utbredt intuisjon at vi *ikke* har en plikt til å hjelpe byttedyr når de jages av rovdyr – det som foregår mellom rovdyret og byttedyret er utenfor moralens domene. Denne intuisjonen er utgangspunkt for påstanden om at teorier som impliserer intervensjon i tilfellet med predasjon, er gjenstand for et *reductio ad absurdum*. Både Singer og Regan argumenterer for at deres teorier *ikke* impliserer at vi må forhindre predasjon i naturen. Jeg vil argumentere for at Singer ikke kan hevde dette prinsipielt. I tilfellet med Regan, har han verktøy innenfor hans moralfilosofi til å hevde dette, men hans teori går da imot følgende intuisjon: at vi har plikter til å hjelpe mennesker i situasjoner som er analoge til den byttedyr er i. Det er på bakgrunn av disse problemene at jeg argumenterer for at moralsk individualisme kommer til kort. Moralsk individualisme er ikke i stand til å ta høyde for *konteksten* predasjon forekommer i.

Ettersom jeg baserer argumentasjonen på følgende to intuisjoner, at (i) vi ikke har en plikt til å forhindre predasjon, men at (ii) vi har særskilte plikter til å hjelpe mennesker i analoge situasjoner som byttedyr befinner seg i, vil jeg i tredje kapittel drøfte hvilken rolle intuisjoner bør ha i moralsk teoretisering. I kapitlet argumenterer jeg for at intuisjoner bør spille en viktig rolle fordi intuisjoner ofte indikerer hvilke moralske verdier som inngår i allemenmoralen. Det vil si, intuisjoner er ofte formet av, og har innflytelse på, hva gjengs person holder for moralsk verdifullt. Ettersom etisk diskusjon dreier seg om hva som lar seg *rettferdiggjøre*, noe jeg betrakter som en intersubjektiv aktivitet, så er intuisjoner hensiktsmessige holdepunkt for hva andre er villige til å akseptere som moralsk gyldig. Jeg argumenterer derfor for at en moralteori bør anvende metoden om reflektiv likevekt, hvor utarbeiding av en moralteori bør «ta utgangspunkt i aksepterte og gjennomtenkte oppfatninger om riktig og galt, og justere dem innbyrdes i lys av annen informasjon for å komme fram til en systematisk teori som stemmer innbyrdes og som kan forsvares mot innvendinger» (Føllesdal, 2000:66). Det er på bakgrunnen av denne tilnærmingen til moralsk teoretisering at jeg hevder at en moralteori bør imøtekomme de to nevnte intuisjonene.

I siste kapittel drøfter jeg en alternativ tilnærming enn den moralske individualismen. Med utgangspunkt i Clare Palmers moralteori, argumenterer jeg for at evner grunngir negative plikter overfor individer i besittelse av de relevante evnene, men at positive plikter bør grunngis i særskilte *relasjoner*. De relasjonene som er moralsk viktige i Palmers teori er hvilke kausale relasjoner som finnes mellom dyr og mennesker. I den grad mennesker har

² Predasjon er en interaksjon mellom arter hvor den ene arten (predatoren/rovdyret), jakter og spiser den andre arten (byttet) (Campbell et al., 2016).

vært kausalt medvirkende til at dyr befinner seg i en sårbar situasjon, hvor de er avhengig av menneskelig assistanse for å leve, er mennesker også ansvarlige for å hjelpe disse dyrene. De dyrene som mennesker mest åpenbart har medvirket til at befinner seg i en sårbar og avhengig situasjon, er *domestiserte* dyr. Domestiserte dyr er avlet under menneskelig kontroll over lange tidsperioder, og deres kroppsform og adferdsmessige disposisjoner er formet av kunstig seleksjon. Dette gjør at de befinner seg en særlig sårbar situasjon hvor de er avhengig av at mennesker forsørger dem. Dette gir opphav til positive plikter til å hjelpe dem. I fravær av slike relasjoner har ikke mennesker plikter til å hjelpe dyr. Følgelig har ikke dyr som mennesker ikke er kausalt medvirkende til at befinner seg i en sårbar situasjon, et moralsk krav på at vi hjelper dem. Vi har således ikke plikt til å redde byttedyret fra rovdyrets klør.

Konklusjonen i oppgaven er derfor at moralsk individualisme kommer til kort fordi den ikke har et apparat til å inkorporere hvordan kontekst spiller inn på å grunngi positive plikter. Dyrs mentale evner er viktig for å vurdere våre moralske plikter overfor dyr, men bør ikke være *eneste* element i en teori om dyrs moralske status.

Kapittel 1: Moralsk status

Much like journalism, ethics boils down to who, what, and why questions: who is entitled to moral concern, what obligations we have to them, and why one course of action is better than another. (Herzog, 2010:25)

Filosofen Daniel C. Dennett har bemerket hvordan det å lage et navn på noe ofte hjelper en til å fiksere eller forankre en idé mens man undersøker denne ideen i forsøk på å forstå den. (Dennett, 2013:4). Begrepet *moralsk status*³ kan forstås som en slik merkelapp som setter navn på et sett med relaterte moralske spørsmål og idéer. Anliggende i dette kapitlet er å belyse disse spørsmålene og idéene som uttrykkes gjennom begrepet om moralsk status for å gi mening til spørsmålet om *dyrs* moralske status.

Twilight Zone

Benjamin Sachs har påpekt hvordan begrepet moralsk status primært anvendes i det han kaller «the ethics of marginal cases» som er betegnelsen han bruker for å omtale «all ethical questions regarding our treatment of individuals that are significantly less psychologically sophisticated than typical adult humans» (Sachs, 2011:88), derunder spørsmålet om dyrs moralske status. Denne karakteriseringen er dog noe snever, da begrepet også anvendes i diskusjon om entiteter som ikke er levende vesener og derfor ikke bare er «mindre psykologisk sofistikerte» enn typisk voksne mennesker, men som ikke har noe sinnsliv overhode (se for eksempel Warren, 1997). Faktisk vil vi se at de fleste som anvender begrepet om moralsk status benytter seg av begrepet 'entitet' når de definerer begrepet nettopp fordi de ikke vil forplikte seg til at *bare* individuelle levende vesener kan ha moralsk status. En entitet kan vi forstå som «something that has separate and distinct existence and objective or conceptual reality», men kan også betegne «an organization (such as a business or governmental unit) that has an identity separate from those of its members» (Merriam-Webster). En entitet er altså noe i verden som kan betraktes enhetlig eller holistisk, og trenger ikke å være fysisk sammenhengende eller har en fysisk avgrensning. Noe av motivasjonen bak dette ordvalget er at disse filosofene ikke vil forutsette noe om hva slags tenkelig objekt i

³ Begrepet har blitt kritisert. Se for eksempel Benjamin Sachs (2011), James Rachels (2004) og Hursthouse (2011). Jeg har ikke drøftet denne kritikken her av hensyn til plass, men som redegjørelsen her viser, så er begrepet moralsk status langt i fra *meningsløst*, og opptar en sentral rolle i denne diskusjonen - noe som bør rettferdiggjøre at jeg her bifaller bruken av begrepet uten å forsvare begrepet fra slik kritikk.

verden som kan ha moralsk status i *selve definisjonen* av begrepet. Det finnes moralfilosofier som har lyst å snakke om plikter overfor størrelser som ikke har avgrenset fysisk form - som arter, økosystemer, geografiske områder etc. - og begrepet 'entitet' favner i det henseende såpass bredt at det er meningsfullt å spørre om hvorvidt disse entitetene har moralsk status gitt disse definisjonene. Begrepet blir sådan definert slik at det trengs en ytterligere teoretisk redegjørelse for å si noe om *hvem* eller *hva* som har moralsk status.

Likevel er Sachs sin påstand treffende, nemlig at begrepet om moralsk status er veldig fremtredende i debatter om «marginal cases». Det var for å adressere moralske spørsmål tilknyttet abort, eutanasi, påvirkning på miljø og bruk av dyr, at begrepet om moralsk status først ble tatt i bruk (Rachels, 2004:164). Dette var områder som tidligere var lite drøftet i lys av etisk teori, i hvert fall i deres moderne form: Ny teknologi har gjort det lettere å ta abort og foreta eutanasi. Dyr blir brukt i større omfang enn tidligere. Menneskers forbruk har fått enorm innvirkning på miljøet. Slike etiske problemstillinger har motivert anvendelsen av begrepet om moralsk status for å konseptualisere tanken om at behandling av eller atferd overfor visse entiteter i verden har (eller er kandidater for å ha) krav på særskilt moralsk hensyn, og spørsmålet er således å si noe opplysende om hvilke entiteter det er som har krav på slikt moralsk hensyn, og hvorfor. Det er derfor begrepet moralsk status anvendes i litteratur som drøfter entiteter som i tradisjonell etikk opptar en «twilight zone», som Mary Ann Warren skriver, nemlig entiteter som fostre, dyr, biologiske arter, eller økosystemer (Warren, 1997:14). De opptar en slik gråsoner fordi det ikke finnes en rådende oppfatning om hvilke moralske forpliktelser vi har overfor dem.

Snever moral

Begrepet om moralsk status passer inn i en særegen type moralfilosofisk diskusjon. Ifølge Cavalieri (2001:26-28) kan vi si at moralfilosofi kan forstås i en *bred* og en *snever* forstand. I den brede forståelsen av moralfilosofi så er fokuset på en overordnet og altinkluderende teori om moralsk atferd, som innebærer en forståelse av hva som utgjør et godt liv, hvilke karaktertrekk man bør etterstrebe, og hvilke verdier man bør besitte, forsvare og fremme. I denne type moralteori, påpeker Cavalieri, inkluderes all type moralsk handling – både moralsk obligatoriske og valgfrie handlinger. I snever forstand dreier moralfilosofi seg om å redegjøre på systematisk vis for en teori om moralsk *handling* og særlig moralske *begrensninger* på handling, med det formål om å beskytte interessene til individer andre enn den handlende. Det er i denne siste forståelse av moralfilosofi at Cavalieri plasserer begrepet moralsk status inn under. Hun skriver at:

Questions of moral status directly concern morality in the narrow sense and lie therefore at the core of ethics. [...] On one side, the notion performs the fundamental function of pointing out that the arrangement of the different entities within the moral community should be categorized in specifically ethical terms. On the other, however, it can be more generically employed to shed light on specific answers to the question of which beings other than the agent should have their interests protected, and to what degree. (Ibid:27)

Cavalieri skriver videre at «Every ethical approach includes – or presupposes – a theory of moral status, which is an essential part of value theory» (Ibid). Dette betyr at selv om en moralfilosofisk teori ikke eksplisitt benytter seg av begrepet om moralsk status i teorien, går det an å trekke ut en teori om moralsk status implisitt i den moralfilosofiske teorien. Grunnen til at hun hevder dette er selvsagt at en teori om moralsk status innebærer å si noe om hvilke vesener eller entiteter man har moralske forpliktelser overfor og hvilke man ikke har moralske forpliktelser overfor, og en moralfilosofisk teori (i den snevre forstanden) må nødvendigvis si noe, eksplisitt eller implisitt, om hvem eller hva man har moralske forpliktelser overfor. Og det er nettopp dette som utgjør spørsmålet om moralsk status.

Moralske aktører og subjekter

En stor del av moral, forstått i den snevre forstanden som Cavalieri hevder begrepet om moralsk status inngår i, dreier seg om de moralske normer, regler og prinsipper som regulerer samspillet mellom individer i verden. Eksempler på slike normer er «man skal ikke stjele», «man skal bistå noen i nød», «man skal vise respekt overfor andre», «man skal ikke påføre unødig smerte», også videre. Disse eksemplene på normformuleringer illustrerer noe viktig ved (den snevre) moralens logiske struktur. For det første må normene gjelde *for* noen. Normene foreskriver handlinger og holdninger, og i samsvar med tanken om at «bør impliserer kan» betyr det at normene bare kan gjelde for dem som kan handle i tråd med dem. Disse individene kalles i litteraturen for *moralske aktører*. Det vil si, moralske aktører er de individene i verden som kan reflektere, evaluere og handle i lys av hva som er rett eller galt. De er sådan i stand til å vise moralsk hensyntagen, og er moralsk *ansvarlig* for sine handlinger.⁴

⁴ Moralsk aktørskap (*agency*) bør antakeligvis forstås langs et kontinuum med gradvise forskjeller. De aktører jeg snakker om her bør derfor kanskje kvalifiseres ved å snakke om «fullstendige moralske aktører». Siden fokuset i oppgaven er på begrepet moralsk status og dette knyttet opp mot klassen av moralske subjekter, vil jeg ikke problematisere begrepet om moralske aktører. Se Sapontzis (1987) for ytterligere diskusjon av begrepet.

På den andre siden er det dem moralske normer gjelder *overfor*. Disse individene er sådan på mottakersiden av moralske normer. Denne klassen av entiteter i verden kan vi kalle for *moralske subjekter*.^{5,6} For eksempel er de individene som kan være gjenstand for normen «man skal ikke stjele» de individene som har eiendom. Moralske aktører bryter sådan normen dersom aktøren tar en gjenstand uten tillatelse fra et moralsk subjekt som har eierskap over gjenstanden. I tillegg kan vi merke oss igjen at selve eiendelen ikke er på mottakersiden av normen – og er dermed ikke et moralsk subjekt. Dersom vi sier at Per ikke må stjele bilen til Pål, så er Pål det rette objektet for den moralske normen, ikke bilen hans.

I kontekst av distinksjonen mellom moralske aktører og subjekter, kan vi si at begrepet om moralsk status uttrykker noe om moralske subjekter. Snakk om moralsk status har derfor den effekten at man snur spørsmålet om moralske forpliktelser på hodet. I stedet for å fokusere på hvilke plikter moralske aktører har, er spørsmålet hvem eller hva de kan ha plikt overfor og hva det er ved dem som gjør dem til gjenstand for moralske plikter. Dette er essensielt hvordan anvendelsen av moralsk status er ment å endre perspektiv i debatten. Som Cavalieri skriver, «When one speaks of moral status, it is to moral patients [moralske subjekter] that one is referring. [...] If the moral agent is a being whose *behaviour* may be subject to moral evaluation, the moral patient is a being whose *treatment* may be subject to moral evaluation.» (Ibid:29). Man kan formodentligvis ikke gjøre en stein (eller annen livløs materie) noe fortredd. Derimot kan man forsømme et barn. Og dette lar seg forklare innad dette begrepsapparatet ved å si at barn er moralske subjekter og har moralsk status, mens steiner ikke har det.

Snakk om moralsk status

Moralsk status setter fokuset på mottakeren av moralsk behandling. Her er det dog på sin plass å si noe om hvordan det norske «moralsk status» uttrykkes i engelskspråklig litteratur. Brorparten av litteraturen i dyreetikk foreligger på engelsk, og uttrykket «moralsk status» slik det skrives på norsk, er en ordrett oversettelse av det engelske «moral status». Likevel, i engelsk litteratur anvendes flere forskjellige begreper som ligger svært nær hverandre både i ordlyd og mening. Det er av den grunn heller ikke alle som bruker selve det engelske uttrykket «moral status» for å formidle det begrepet som er redegjort for ovenfor. Noen

⁵ Dette begrepet brukes av Wetlesen, 1999. Begrepet er dog noe utilfredsstillende fordi snakk om subjekter har konnotasjoner til snakk om bevisste vesener. Som bruk av begrepet entitet indikerer, er det være ønskelig å holde det åpent i begrepsapparatet om hvorvidt det finnes enkelte ikke-bevisste ting har moralsk status.

⁶ Jeg kommer innimellom til å bare snakke om 'aktører' eller 'subjekter' som forkortelse for *moralske* aktører og subjekter.

snakker for eksempel om å ha «moral standing», være «moral considerable», ha «moral significance», være fortjent «moral consideration», ha «moral worth» og å være en «moral beneficiary». I mange tilfeller brukes uttrykkene tilnærmet synonymt, eller i hvert fall på måter som i stor grad overlapper, mens andre igjen stipulerer forskjeller mellom dem. Jeg vil derimot her argumentere for at måten mange moralfilosofene bruker begrepet «moralsk status» og lignende fraser, i stor grad overlapper, og at det derfor er hensiktsmessig å gjøre bruk av ett begrep – moralsk status – for å knytte sammen de forskjellige men overlappende betydningene under en overordnet merkelapp.

Et godt utgangspunkt for en slik inkluderende forståelse av begrepet moralsk status, er Benjamin Hales forståelse av moralsk status. Hale skriver at «When asking questions of moral status, we can ask ourselves three questions» (Hale, 2011:43), og skriver viderere at de tre spørsmålene er:

1. What or which entities must we *consider*?
2. If we must consider them, then what must we consider *about* them?
3. Given the relevant considerations, how *much* must we consider each consideration or, differently put, how much *weight* must we give to these considerations. (Ibid)

Hale kaller disse tre spørsmålene henholdsvis «the question of moral consideration», «the question of moral relevance» og «the question of moral significance», og ved å besvare disse, skriver han videre, besvarer man også spørsmålet om moralsk status (Ibid:37).

Det som er innsiktsfullt med Hale sine spørsmål er hvordan han mener at de utgjør tre forskjellige *aspekter* ved det overordnede spørsmålet om moralsk status. Dette er nyttig for en analytisk tilnærming til hvordan begrepet brukes i litteraturen, fordi de ekspliserer hva man tar sikte på å besvare når man snakker om moralsk status. I det følgende vil jeg ta opp hvordan filosofer snakker om og moralsk status. Vi vil se at når moralfilosofene forklarer begrepet, så er deres fokus først og fremst fokusert på de to første av Hales spørsmål – hvem har moralsk status og hvorfor. Spørsmålet om vektlegging oppfattes gjerne som et sekundært problem som kan besvares etter at man har etablert at visse entiteter har moralsk status. Det tredje spørsmålet vil derfor tre inn i bakgrunnen av disse definisjonene.

Det første spørsmålet til Hale retter oppmerksomheten vår mot hvilke forpliktelser aktører må ta høyde for i moralske beslutninger, som innebærer å avgjøre hvem eller hva man tar høyde for eller vise hensyn overfor i overveielser forut en slik beslutning. Enkelte formulerer det som selve spørsmålet om moralsk status. For eksempel skriver Arthur Kuflik,

«Towards whom is it appropriate to direct fundamental moral consideration? This is the question of moral standing» (Kuflik, 1998). For Kuflik er selve spørsmålet om moralsk status et spørsmål om hvem (eller hva?) det passer å rette et direkte fundamentalt moralsk hensyn overfor. Dette er en noe annerledes tilnærming enn Kenneth E. Goodpasters følgende formulering:

What are the requirements for «having standing» in the moral sphere? However the question gets formulated, the thrust is in the direction of necessary and sufficient conditions on X in (1) For all A, X deserves moral consideration from A, where A ranges over rational moral agents and moral 'considerations' is construed broadly to include the most basic forms of practical respect. (Goodpaster, 1977:309).

Der Kuflik i overensstemmelse med Hales spørsmål om moralsk hensyntagen, formulerer spørsmålet om moralsk status som en vurdering en moralsk aktør må foreta i sine overveielser, snakker derimot Goodpaster om at å besitte moralsk status er «å fortjene moralsk hensyntagen» og at man for å besvare dette må engasjere seg i en diskusjon om hva som er de nødvendige og tilstrekkelige kriteriene for dette. Vi kan kalle Kufliks innfallsvinkel *aktørrettet*, i den forstand at den behandler moralsk status primært som et spørsmål om hvordan man fra et aktørståsted må avgjøre hvilke entiteter som avgir moralsk fremtredende grunner en aktør må ta høyde for i moralske overveielser. Dette vektlegger først og fremst det første av Hales spørsmål, som han selv skriver at bør forstås «more as a question *for* the agent than as a *trait* of the other.» (Hale, 2011:41). Goodpasters tilnærming, slik det kommer frem i sitatet ovenfor, kan vi kalle *mottakerrettet*, i den forstand at fokuseret er på hva det er ved en entitet som gjør en handling overfor dem egnet for moralsk evaluering. Slike mottakerrettede tilnærminger kan vi dermed si at legger mer fokus på det andre av Hales spørsmål, det vil si om moralsk relevans.

Mylan Engel skriver at «The debate over whether animals have rights or moral standing is, at bottom, a debate about which sorts of entities deserve moral consideration and how much consideration these entities are owed» (Engel, 2001:89). Engel, som Goodpaster, skriver at debatten dreier seg om om hvilke entiteter som fortjener moralsk hensyntagen. Engel snakker også om at visse entiteter med moralsk status *skyldes (are owed)* en viss hensyntagen. Begrepene å være fortjent til eller skyldt moralsk hensyntagen er gjengangere for de som fokuserer på «morally considerable entities». Når disse filosofene snakker om å *fortjene* moralsk hensyn, må ikke dette forstås i retning av uttrykket «ha gjort seg fortjent til»

i betydningen av at man har utført en bragd hvor moralsk hensyn er noe som er riktig respons på en slik oppnåelse. Snakk om skyld kan også være misledende, og bør ikke forstås som en slags tilbakebetaling av en gjeld. Å være fortjent eller skyldt hensynstagen bør heller forstås i retning av å være «verdig til» hensynstagen i moralske beslutninger, som igjen er grunnet i at entiteten er konstituert på en slik måte at det sømmer seg å behandle entiteten på en særskilt måte.

Lori Gruen ekspliserer hva det vil si at man fortjener moralsk hensyn på følgende måte: «To say that a being deserves moral consideration is to say that there is a *moral claim* that this being has on those who can recognize such claims. A morally considerable being is a being who can be *wronged* in a morally relevant sense» (2010, min kursiv). Her sier hun at det innebærer at en entitet (eller vesen) har et moralsk *krav*, som er gyldig bare overfor dem som kan imøtekomme et slikt krav. Et slikt krav kan vi forstå som en rettighet eller berettigelse til et gode eller en type behandling. Å forstå moralsk status i kraft av å besitte et moralsk krav samsvarer godt med opphavet til begrepet moralsk status, som ifølge James Rachels er hentet fra jussen: «Just as legal standing means that you have the right to bring your claims before a court, *moral standing means that, from a moral point of view, you have claims that must be heard - that your interests constitute morally good reasons why you may, or may not, be treated in this or that way*» (Rachels, 2004:164, min kursiv). Vi kan også merke oss at Gruen sier at et vesen som er moralsk betydningsfull er et vesen som kan *krenkes*. Å forsømme et moralsk ansvar til å vise hensyn overfor et vesen med moralsk status er å forurette dette vesenet. Vesenet med moralsk status er sådan den fornærmede parten - individet som krenkes.

En metafor som ofte brukes er å *telle* moralsk eller «to count morally». For eksempel skriver Wayne Sumner at «a creature has *moral standing* if, for the purpose of moral decisionmaking, it must be counted for something in its own right» (Sumner, 1997:99). Den norske filosofen Andreas Føllesdal skriver lignende, at (2000:68) «hvilke vesener teller - hvem har *moralsk status* i vurderingen av hvordan vi bør handle, og på hvilke måter er de part i det moralske univers?». Her er det ikke bare snakk om å telle, men å telle *for dets egen skyld*. Som Christopher W. Morris (2011:258) poengterer, så forstås dette ofte i kraft av snakk om å besitte *iboende verdi*, som igjen gjerne forstås i kontrast til *instrumentell verdi*. Hvis noe har instrumentell verdi, så har det verdi som et middel til et formål, og dets verdi står i forhold til dets evne som middel til å realisere eller virkeliggjøre dette formålet. Når noe har iboende verdi, derimot, så har det verdi uavhengig av dets instrumentelle verdi – det har verdi som

sådan.⁷ Å hevde at noe eller noen har iboende verdi har likheter med DeGrazias formulering av hva det vil si å ha moralsk status: «[T]o have moral status is to bear direct or independent moral importance» (DeGrazia, 2008:183), som altså benytter seg av uttrykket om å ha *uavhengig moralsk viktighet* eller *betydning*.

Noen foretrekker å snakke om moralsk status i kraft av plikter, til forskjell fra for eksempel moralsk hensyntagen (*moral consideration*), og disse tilnærmingene kan forstås som aktørrettede.⁸ Jon Wetlesen gjør dette i sin formulering av spørsmålet om moralsk status, når han skriver «Who or what can have a moral status in the sense that we have direct moral duties to them [...]?» (Wetlesen, 1999:1). Et annet eksempel er Rachels når han skriver at «Theories of moral standing try to answer the question: To whom do we have direct duties?» (Rachels, 2000:164). Lignende er snakk om rettigheter og moralsk status, som for eksempel Carruthers når han i skriver innledningsvis i *The Animal Issue* (1992) at hans anliggende er å drøfte «whether animals have *moral standing* - that is, whether they have rights that we may infringe by killing them or causing them suffering, or whether there is some other way in which we have direct moral duties towards them.» Her snakker han om hvorvidt de har rettigheter *eller* om det er andre måter vi har (direkte) moralske plikter overfor dem. Altså er denne måten å formulere problemstillingen på overlappende med Wetlesen og Rachels sine formuleringer, da det å besitte rettigheter er én måte som gir opphav til (direkte) plikter, slik at dette omfavnes av den andre leddet i disjunksjonen til Carruthers.

Direkte og indirekte plikter

Enten man snakker om å «telle», «fortjene moralsk hensyn», «har moralsk verd», «har moralske krav», «har direkte plikt overfor» i forståelsen av moralsk status, så er det klart at disse uttrykkene er delvis ment å uttrykke en direkte moralsk relasjon mellom moralske aktører og subjekter. De er ment å ha den implikasjonen at entiteter med moralsk status avgir moralske grunner for aktører til å behandle dem på særskilte måter. Hva aktører gjør overfor dem er ikke likegyldig, og dette fordi de er konstituert på en slik måte som gjør handlinger overfor dem egnet for moralsk evaluering. Altså kan vi forstå de to spørsmålene til Hale – spørsmålet om hvem eller hva aktører må ta hensyn til, og hva det er ved dem som vi må ta hensyn til – som to sider av samme mynt.

⁷ Begrepet om iboende verdi vil bli drøftet ytterligere i forbindelse med Tom Regans rettighetsetikk senere i oppgaven.

⁸ Begrepet 'hensyntagen' egner seg bedre sammen med moralske teorier *à la* Singers, ettersom hensyntagen refererer til hvordan man foretar moralske overveielser. 'Plikter', derimot, er rettet mot en type moralsk handling som er påkrevd.

En slik direkte relasjon blir ofte uttrykt gjennom begrepene *direkte* og *indirekte* plikter. Denne distinksjonen konseptualiserer to forskjellige måter man grunngir forpliktelser overfor et objekt X. Et vanlig eksempel man finner i dyreetikk-litteraturen for å demonstrere denne forskjellen er hvordan Kant karakteriserer våre plikter overfor dyr:

[I]f a man has his dog shot, because it can no longer earn a living for him, he is by no means in breach of any duty to the dog, since the latter is incapable of judgment, but he thereby damages the kindly and humane qualities in himself, which he ought to exercise in virtue of his duties to mankind. (Kant, 1963[1780]:239-41)

Kant gir en begrunnelse for hvorfor dette bare er en indirekte plikt og ikke en direkte plikt (at hunden er «incapable of judgement»), men dette trenger ikke å bekymre oss her. Derimot er det interessante hvordan Kant hevder at handlingen er moralsk klanderverdig på grunn av at mannen bryter en plikt overfor seg selv, *selv om det er hunden som er det offeret i handlingen*. Det vil si at, i kontekst av Kants moralfilosofiske rammeverk, er det ikke hunden som krenkes, men mannen og resten av menneskeheten. Mannen har ingen direkte plikt overfor hunden; hunden har ingen moralsk status.

Som vi ser fra eksempelet, så kan noe eller noen andre være et objekt for plikten enn den som krenkes, i den forstand at en handling som rammer dem (hunden) konstituerer selve pliktbruddet. De kan sådan være beskyttet av plikten, selv om de ikke står i direkte pliktrelasjon. Det er i så henseende at man snakker om *indirekte* plikt overfor et individ. Vi kan klargjøre forskjellen dersom man beskriver disse to relasjonene på følgende måte: (i) dersom man har en direkte plikt *overfor* A, så er det A man *krenker* dersom man bryter plikten, mens (ii) dersom man har en indirekte plikt, det vil si, en plikt *med hensyn på* B, så krenker man *ikke* B dersom man bryter plikten. Likevel beskyttes B av plikten indirekte. En slik indirekte plikt må ha grunn i en direkte plikt, slik at det må finnes en person A som inngår i en direkte pliktrelasjon. Gjenstander som er eiendom er et godt eksempel på hvordan indirekte plikter fungerer. Dersom man stjeler en annen persons bil så har man ikke gjort bilen noe fortred. Derimot så har man brutt plikten om å ikke stjele og denne gjelder overfor eieren. En tyv krenker således eieren, ikke gjenstanden som stjeles.

Interesser og moralsk status

Ovenfor har vi sett noen eksempler på hvordan filosofer snakker om moralsk status, samt redegjort for hvordan vi kan forstå begrepet i kraft av direkte og indirekte plikter. For

formålet i denne oppgaven vil jeg gjengi to komplementerende definisjoner av moralsk status som forener mye av det som er sagt. Mary Ann Warren skriver at,

To have moral status is [...] to be an entity towards which moral agents have, or can have, moral obligations. If an entity has moral status, then we may not treat it in just any way we please; we are morally obliged to give weight in our deliberations to its needs, interests, or well-being. Furthermore, we are morally obliged to do this [...] because its needs have moral importance in their own right. (Warren, 1997:1)

DeGrazia definerer derimot moralsk status som:

To say that X has *moral status* is to say that (1) moral agents have obligations regarding X, (2) X has interests, and (3) the obligations are based (at least partly) on X's interests. (DeGrazia, 2008:183)

Begge definisjonene uttrykker at moralsk status involverer direkte plikter⁹. Definisjonenes logiske struktur er imidlertid litt forskjellig. DeGrazia eksplisiterer at de direkte moralske pliktene må grunngis, helt eller delvis, i en entitets interesser. Warren derimot, skriver at *hvis* en entitet har moralsk status, så entitetens interesser moralsk betydningsfulle, og må vektlegges i moralske overveielser.

Begge definisjonene vektlegger *interesser*. Begrepet interesser er viktig i denne diskursen. Dette fordi interesser er sentralt i etikk som sådan. DeGrazia skriver for eksempel følgende, «Interests (or, collectively, welfare or well-being) form a large part of the subject matter of ethics. Ethical systems generally, to some degree, protect or even promote individuals' interests, at least their most important ones» (DeGrazia, 1997:39). Det er følgelig en intim forbindelse mellom begrepene interesse og moralsk status i dyreetikk-diskursen.

Måten vi snakker om interesser er dog tvetydig og brukes på minst to forskjellige måter. Følger vi Tom Regan sine begreper for disse to betydningene av interesser, kan vi si at man kan ha *velferdsinteresser* eller *preferanseinteresser* (Regan, 2004:87). Preferanser er i denne konteksten ensbetydende med hva noe(n) liker, ønsker, eller tar sikte på å oppnå (Regan, 2004:87). Slike interesser uttrykkes gjerne ved at man sier «A *har* en interesse i X». Når noen har en preferanseinteresse i noe sier man derfor noe om hvordan en realisering av

⁹ Jeg behandler det engelske «obligation» og «duty» synonymt her (og det norske plikter og forpliktelser). I tilfeller hvor filosofer behandler de forskjellig, forstås gjerne «obligations» som plikter som man frivillig har påtatt seg (f.eks. et løfte), og det er tydelig ikke dette DeGrazia mener her.

denne preferansen – som kan dreie seg om at en hendelse eller saksforhold er ønskelig – bidrar til å tilfredsstille denne preferansen. Velferd kan derimot defineres på følgende vis: «To have welfare or well-being is to have the capacity to be benefited or harmed, to be capable of being made both better and worse off.» (Bernstein, 1998:13). Når man sier at noen har en velferdsinteresse i noe, uttrykkes dette gjerne ved at man sier at «X er *i* A sin interesse». Dette betyr at en hendelse eller realiseringen av et saksforhold i verden bidrar til eller fremmer entitetens gode, velferd eller velvære. Entiteten er dermed tjent med at hendelsen finner sted. Som Regan skriver i sin analyse av begrepet interesser, så er disse to typene interesser logisk distinkte. Det vil si at man har en preferanseinteresse impliserer ikke at denne interessen også er en velferdsinteresse, og vice versa. For eksempel kunne man hevde at selv om en person A *har* en interesse i å røyke, så er ikke det å røyke *i* A sin interesse. Det vil si, en person kan ønske å røyke, men dette tjener ikke personens velferd i det lange løp dersom det skulle oppstå helseproblemer som går ut over personens velferd – følgelig kan de komme i konflikt.

Jeg vil ikke gjøre noen forutsetninger om hvilken type interesser det er snakk om i definisjonene, ei heller gjøre noen antakelser om disse definisjonene av moralsk status er brede nok til å kunne fungere i enhver kontekst hvor problemer om moralsk status tas opp. Ettersom min interesse derimot ligger i dyrs moralske status, og at distinksjonen mellom preferanseinteresser og velferdsinteresser er den mest relevante til den diskusjonen og de to nevnte definisjonene åpenbart vil inkludere disse interessene, så vil jeg sette spørsmålet om en bredere definisjon av interesser til side.

Konklusjon

Begrepet moralsk status er et sentralt begrep i dyreetikk, men anvendes også i andre moralske debatter hvor en entitets (foster, økosystem, arter) status er moralsk kontroversiell. Til tross for nyanseforskjeller i hvordan forskjellige filosofer bruker begrepet moralsk status, gjenspeiler Warren og DeGrazia sine definisjoner av moralsk status det filosofer ofte mener med begrepet innenfor dyreetikken. Essensielt i begge er at moralsk status innebærer at moralske aktører har direkte plikter overfor vesenet.

Kapittel 2: Moralsk individualisme

If Darwin is correct, there are no absolute differences between humans and the members of all other species [...] Rather than sharp breaks between species, we find instead a profusion of similarities and differences between particular animals, with the characteristics typical of one species shading over into the characteristics typical of another [...] If we think it is wrong to treat a human in a certain way, because the human has certain characteristics, *and a particular non-human animal also has those characteristics*, then consistency requires that we also object to treating the non-human in that way. (Rachels, 1990:174-175)

Til tross for konkurrerende moralfilosofiske rammeverk, som anvender ulikt moralsk vokabular (for eksempel, 'dygd', 'plikt', 'rettigheter', etc.), er det ytterst få filosofer som ikke anerkjenner at handlinger overfor dyr kan være riktige eller gale. Dette er imidlertid kompatibelt både med teorier som tilskriver moralsk status til dyr og teorier som ikke gjør det. De sistnevnte teoriene om dyrs moralske status kalles gjerne for *indirekte pliktteorier* og de førstnevnte kalles for *direkte pliktteorier* (Regan, 2004). Det er bare direkte pliktteorier som tilskriver moralsk status og jeg kommer til å begrense diskusjonen til direkte pliktteorier.

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for en tilnærming til spørsmålet om dyrs moralske status som betegnes moralsk individualisme. Jeg vil så redegjøre for Peter Singers utilitaristisme og Tom Regans rettighetsetikk som to eksempler på hvilken form en moralsk individualistisk teori kan ta. I de to siste kapitlene vil jeg argumentere for at deres teorier til kort når det gjelder å gi en generell teori om dyrs moralske status. Grunnen til dette er at deres teorier er konstruert med tanke på menneskers bruk av dyr i samfunnet, som bruken av dyr til mat, og i forsøk. Til tross for at deres teorier har høy grad av plausibilitet anvendt i disse kontekstene, så er det ikke åpenbart at deres teorier har samme plausibilitet når de anvendes på kontekster hvor mennesker ikke gjør direkte bruk av dyr. Dette er synlig i det vi betrakter de implikasjonene deres teorier har overfor dyr i vill natur. Jeg vil argumentere for at dette skyldes deres underliggende forpliktelse til moralsk individualisme. Derfor er temaet for dette kapitlet å drøfte hva moralsk individualisme går ut på, og prøve å fiske ut hva som gjør Peter Singer og Tom Regans teorier moralsk individualistiske.

Det formelle prinsippet om likhet og moralsk individualisme

Et fundamentalt aksiom i etikk er *det formelle prinsippet om likhet*: like tilfeller (situasjoner, personer, entiteter etc.) må behandles moralsk likt. Det bestemmende her er såkalt *relevant likhet*: Når en person A foretar en moralsk dom om et objekt X som er forskjellig fra objekt Y, kan en utenforstående kreve av A å redegjøre for hvorfor han foretar en ulik moralsk dom om X og Y. Hvilken forskjell er der mellom X eller Y som gjør at han vurderer dem forskjellig? Ikke alle svar berettiger forskjellen. Det må være svar som er relevante for de dommene og objektene det er snakk om.

Grunnen til at dette prinsippet kalles *formelt*, er fordi det ikke sier noe substansielt om hva som utgjør like eller ulike tilfeller, det vil si, hva som utgjør relevante til forskjell fra irrelevante (u)likheter. Det sier heller ikke noe om hvilken behandling som det egner seg å foreta i tilfellene, bare at vi må behandle (relevant) like tilfeller likt. Det formelle prinsippet om likhet gir oss dog en innsikt i hvordan man argumenterer om etiske problemstillinger. Det sier at dersom vi kan etablere moralsk likhet mellom to objekter, så må disse, *ceteris paribus*, evalueres moralsk likt. Det sier i tillegg at, dersom vi moralsk forskjellsbehandler to objekter, så må vi begrunne dette ved henvisning til en moralsk relevant ulikhet. Dette gjelder også hvordan vi tilskriver moralsk status. Som Jon Wetlesen skriver «If we ascribe moral status to some objects and not to others, the first objects must have some relevant property to the required degree, and the other objects must lack this property, or at least not have it to the degree required» (1999:291).

En innflytelsesrik tese om hvordan man begrunner lik eller ulik behandling mellom to individer, er *moralsk individualisme*. Moralsk individualisme er *en tese om hvordan man moralsk begrunner ulikhet/likhet ved behandlingen av to (eller flere) individer*. Begrepet stammer fra James Rachels, og han skriver om tesen:

The basic idea is that how an individual may be treated is to be determined, not by considering his group memberships, but by considering his own particular characteristics. If A is to be treated differently from B, the justification must be in terms of A's individual characteristics and B's individual characteristics. (Rachels, 1990:173-174)

Dette er en spesifisering av hvordan man skal anvende det formelle prinsippet om likhet. Det som spesifiseres er hvilke objekter i verden som er gjenstand for sammenligning, og implisitt hvilke som ikke er det. Tilnærmingen er *individualistisk* i den forstand at moralsk relevant likhet (eller ulikhet) refererer til likheter (eller ulikheter) mellom individer, og ikke

egenskaper som generelt besittes av individets gruppetilhørighet. Som Rachels skriver, så er det ikke tilstrekkelig å si at en sjimpanse ikke tilhører en moralsk foretrukket gruppe – som for eksempel mennesker (Ibid). Det som er relevant sett i lys av moralsk individualisme, er de særskilte egenskapene hos den individuelle sjimpansen, ikke hvilken gruppe den tilhører. At en sjimpanse klassifiseres i arten *Pan troglodytes* og ikke (for eksempel) *Homo sapiens* utgjør ingen relevant forskjell. Det er dog viktig å merke seg at tesen ikke etablerer *hva* som er moralske relevante likheter/forskjeller hos individer. Til det trenger man et moralteori som sier noe substansielt om hvilke trekk hos individer som er moralsk verdifulle.

Evner og kriterier

I forrige kapittel så vi hvordan mange moralfilosofer har en mottakerrettet forståelse av moralsk status, i den forstand at de fokuserer primært på hva det er ved vesener som gjør dem egnet for moralsk behandling, for å deretter utlede hvilke moralske plikter vi har overfor dem. Denne tilnærmingen går ofte hånd i hånd med snakk om at dyr oppfyller visse *kriterier* for moralsk status. Ofte når dyreetikere prøver å etablere at dyr har moralsk status, så ønsker de å vise at i visse henseender er vi (moraliske aktører) forpliktet til å ta hensyn til dyr i våre moralske beslutninger *fordi* dyr tilfredsstiller særskilte kriterier som er moralsk relevante. Det handler om å få dyr «inn døra», som én dyreetiker uttrykker det. (DeGrazia, 1997:39). Dersom man kan påvise at dyr (eller en gruppe dyr) tilfredsstiller disse kriteriene, så er tankegangen den at de tilhører klassen av moralske subjekter.

Mange dyreetikere fokuserer på de *evner* (*capacities*) som et individ må besitte for å tillegge dyr moralsk status. Teorier som vektlegger besittelsen av særskilte evner for å grunnlegge moralsk status, kan vi kalle for *evne-orienterte* (*capacity-oriented*) teorier om moralsk status (Palmer, 2010:44).¹⁰ Evne-orienterte teorier om dyrs moralske status vektlegger *iboende* egenskaper hos et dyr, som man kan forstå som de egenskaper dyr har i kraft av deres konstitusjon. Jeff McMahan sier for eksempel at, «[m]oral status is based on intrinsic properties possessed by an individual that ground moral reasons for treating that individual in certain ways (...)» (Edmonds & Warburton, 2014). Vi kan kontrastere iboende egenskaper med *relasjonelle* egenskaper. For eksempel er en kvinne et menneske i kraft av hva hun er – hennes konstitusjon. Men hun er en mor i kraft av at hun står i en morsrelasjon til hennes barn. For å gi en abstrakt beskrivelse av iboende egenskaper: iboende egenskaper de

¹⁰ Ettersom moralsk individualistiske teorier hovedsakelig er evne-orienterte teorier, vil jeg behandle disse begrepene synonymt.

egenskaper som et vesen besitter, og som det er logisk mulig for vesenet å besitte, selv om vesenet hadde vært det eneste eksisterende i verden. Relasjonelle egenskaper, derimot, er egenskaper et vesen *ikke* logisk sett kan besitte uten at det eksisterer andre ting i verden enn vesenet selv (Warren, 1997:122).

Evner forstås i denne konteksten som de egenskaper et individ besitter som *muliggjør* visse opplevelser og måter å være i verden på. Ifølge Clare Palmer: «[t]he term «capacity» in the context of animal ethics is usually taken in a general sense just to mean having an ability to do, produce, or experience something» (Palmer, 2010:44). For å ta noen eksempler: et *bevisst* vesen kan erfare verden og respondere på omgivelsene. Et vesen med *føleevne* kan ha en rekke mentale tilstander som gir opplevelsene et kvalitativt innhold, som det å føle smerte eller glede over visse opplevelser. En *moralsk aktør* kan betrakte sine handlinger i kraft av rett og galt.¹¹ Altså er de evner som moralfilosofier vektlegger som kriterier for moralsk status de egenskaper eller trekk ved et individ som åpner verden opp på en særskilt måte for individet.

Med hensyn på debatten om dyrs moralske status sett i lys av hvilke evner de besitter, må det poengteres at det er to forskjellige ting som drøftes: (1) hvilke faktiske egenskaper dyr besitter, og (2) hvilke egenskaper som er moralsk relevante. Det første er et deskriptivt spørsmål; det andre et normativt. Moralfilosofiske teorier fokuserer på å si noe om hvilke evner som er moralsk relevante – som er et normativt spørsmål – for å kombinere dette med fakta om hvilke vesener som man har evidens for å hevde at besitter disse evnene. Ingen hvilken som helst forskjell utgjør en moralsk relevant forskjell. Å si at mennesker ikke har pels, mens hunder har pels, kan ikke utgjøre et grunnlag for å si at mennesker har moralsk status, mens hunder ikke har moralsk status. Altså er det bare en delmengde av de (naturlige) egenskaper et vesen besitter som kan være grunnlag for å tillegge moralsk status. Hvilke egenskaper som er moralsk relevant er igjen informert av det moralfilosofiske rammeverket man opererer innad.

Viktigheten av evner i denne diskusjonen er at de fungerer som markører for å besitte moralsk betydningsfulle interesser (Ibid:45). Vi så i det foregående kapitlet at begrepet moralsk status har en intim forbindelse med begrepet om interesser i dyreetikk. Følgelig ser vi motivasjonen til å vektlegge evner. At pattedyr har føleevne gjør at de kan oppleve hva som skjer med dem som positivt eller negativt, som igjen vil si at de har velferdsinteresser (andre evner igjen, kan markere preferanseinteresser hos pattedyr). At svamper ikke har føleevne gjør at de ikke kan ha positive eller negative opplevelser, og følgelig ikke velferdsinteresser. I

¹¹ Ved å bruke begrepet «dyr med føleevne» eller «vesen med føleevne» for det engelske uttrykket «sentient being», følger jeg Espen Gamlunds oversettelse av begrepet i *Etiske perspektiver på dyr og natur* (2013).

den grad etikk dreier seg om å beskytte individers interesser, er derfor evner viktige som interessemarkører.

I det følgende vil jeg ta opp Peter Singers utilitarisme og Tom Regans rettighetsetikk. Til tross for at de opererer innenfor ulike moralske teorier, vil vi se at begge argumenterer for at det som avgjør dyrs moralske status er ene og alene hvorvidt dyr besitter et sett med evner, som gjør behandling av dem egnet for moralsk evaluering, gitt de prinsippene deres moralfilosofiske rammeverk anerkjenner. Dette betyr at de implisitt bifaller en moralsk individualisme.

Peter Singers preferanseutilitarisme

Sentralt i Singers moralfilosofi er tanken om likhet (*equality*), som er dypt forankret i moderne demokratiske samfunn. Som Singer poengterer i både *Animal Liberation* (2009) og *Practical Ethics* (1993), har idéen om likhet vært en drivkraft i flere frigjøringsbevegelser, og han ser på kampen for dyrs rettigheter som analog til disse frigjøringsbevegelsene.¹² I disse frigjøringsbevegelsene har kampen vært om å få samfunnsmaktene og samfunnet for øvig til å anerkjenne deres likhet til privilegerte grupper i samfunnet. Slaver, kvinner, religiøse minoriteter, andre raser, personer fra lavere sosiale lag, også videre, er også like¹³ de privilegerte gruppene i samfunnet og fortjener å tilkjennes samme rettigheter som dem. Idealet om likhet er derfor en retorikk som har blitt brukt og brukes til å rive ned barrierer mellom forskjellige grupperinger for å likestille dem i sosiale, politiske og moralske henseender.

Påstanden om at alle mennesker er like er åpenbart en tvetydig påstand. Denne tvetydigheten blir ikke mer klar dersom man utvider påstanden til å hevde at alle dyr er like, som når Singer skriver at alle *dyr* er like (Singer, 2009:1). For spørsmålet som stiller seg er: i hvilket henseende er de like? I vanlig hverdagslig språkbruk er påstanden om likhet som oftest en deskriptiv påstand om at to eller flere objekter deler én eller flere egenskaper som lar seg beskrive. Når man sier at to vaser er like, så mener man gjerne at de deler fysiske trekk, som fasong, motiver, farge etc. som gjør at de deler utseende. De *ser* like ut.

¹² Singer avviser riktignok moralske rettigheter som en moralsk kategori (Singer, 1993), men dette er ikke inkonsistent med å kreve juridiske rettigheter for dyr.

¹³ Jeg bruker her det norske «er like» for det engelske «is equal» for å gjengi argumentasjonen til Singer. På norsk er det dog kanskje bedre å snakke om «er likeverdig», men begrepet likeverdig gjenspeiler ikke den tvetydigheten som ligger i begrepet «equal» som Singer tar utgangspunkt i argumentasjonen sin. For å gjengi denne argumentasjonen bruker jeg derfor «er like».

Singers sentrale poeng vedrørende påstander om likhet – som i utsagn som «kvinner og menn er like» eller lignende – er at slike utsagn *ikke* er rene deskriptive påstander.¹⁴ For det er trivielt at mennesker er forskjellige i mange henseender, og en påstand som «alle mennesker er like» er åpenbart usant utsagn i en slik deskriptiv betydning. Å hevde at alle mennesker er like inneholder en moralsk idé som foreskriver hvordan vi skal behandle individer. Som han skriver: «*The principle of equality of human beings is not a description of an alleged actual equality among humans: it is a prescription of how we should treat human beings.*» (Singer, 2009:5). Det er en vesentlig forskjell mellom å hevde likhet mellom to vaser, for eksempel, og hevde at kvinner og menn er like. Likheten det er snakk om i henhold til sammenligningen av forskjellige grupper av mennesker er en påstand om noe *mer* enn bare å si at de deler egenskaper som fysisk utseende, eller biologisk kjønn, eller lignende.

Singer har en særskilt tolkning av prinsippet om likhet som han kaller *prinsippet om lik hensyntagen av interesser* (*the principle of equal consideration of interests*). Dette prinsippet foreskriver at «the interests of every being affected by an action are to be taken into account and given the same weight as the like interests of any other being.» (Singer, 2009:5). Prinsippet foreskriver hvordan vi bør gjøre våre overveielser og vurdere konsekvensene av våre handlinger; det foreskriver at vi *vektlegger* personers interesser likt. Dette betyr kort sagt at når man foretar en vurdering av en handlings konsekvenser på andres interesser, så må *alle* deres interesser inngå i den moralske vurderingen av handlingen, og man kan ikke gi forrang til noens interesser, ei heller nedtone dem. Singer bifaller også *nytteprinsippet*, som er sentralt i utilitarismen. Nytteprinsippet foreskriver at man må man foreta den handlingen som maksimerer (eller tilfredsstille flest mulig) interesser (Singer, 1993:14).¹⁵ Disse prinsippene fungerer side om side i Singers teori for bestemmelsen av en handlings riktighet.

For å illustrere de to moralske prinsippene, kan vi ta utgangspunkt i et eksempel Singer gir i *Practical Ethics* (1993:24): La oss forestille oss at en person A støter på to skadde mennesker, B og C, etter et jordskjelv. B har et ødelagt ben og er i store smerter, C har et kutt i låret og føler noe smerte, men ikke i nærheten av så store smerter som B. A har to doser med

¹⁴ Til tross for at Singer fokuserer på det moralske innholdet i utsagn som «alle mennesker er like», bør de forstås i retning av å inneholde *både* en deskriptiv komponent og en normativ komponent. Som filosofen Gosepath skriver: «A *prescriptive* use of equality is present when a prescriptive standard is applied, i.e. a norm or rule, e.g. people ought to be equal before the law. The standards ground prescriptive assertions of equality contain at least two components. On the one hand, there is a descriptive component, since the assertions need to contain descriptive criteria, in order to identify those people to which the rule or norm applies. [...] On the other hand, the comparative standards contain something normative - a moral or legal rule [...] specifying how those falling under the norm are to be treated. Such a rule constitutes the prescriptive component.» (Gosepath, 2011).

¹⁵ Nytteprinsippet blir forskjellig formulert avhengig av hvilken variant av utilitarisme man bifaller, derfor vil noen formuleringer snakke om for eksempel «lykke» eller «velvære» eller lignende, istedenfor «interesser», slik det gjør i Singers variant.

morfin med seg som han kan gi til B eller C. Han vet at begge har en interesse i å få sin smerte lindret. I tillegg vet han at dersom han bare gir én dose til B, så vil denne B fortsatt føle mye mer smerte enn C. Ifølge Singer så impliserer prinsippet om lik hensyntagen av interesser og nytteprinsippet at A må ta hensyn til både B og C sine interesser (han må vurdere begge situasjon), men handle slik at han produserer de beste konsekvensene. Prinsippet om lik hensyntagen av interesser og nytteprinsippet impliserer da, ifølge Singer, at A er forpliktet til å gi de to dosene med morfin til B, fordi det vil lindre mest smerte totalt sett, og følgelig gi totalt sett best utfall.

Prinsippet om lik hensyntagen av interesser sier altså noe om hvordan vi skal evaluere forutsette *konsekvenser* av våre handlinger på interesse-besittende individers interesser, og hvordan vi skal vektlegge konsekvensene av våre handlingers innvirkning på forskjellige individers interesser. På grunn av at prinsippet foreskriver hvordan vi foretar våre overveielser og ikke faktisk behandling av individer, skiller Singer mellom *hensyntagen* og *behandling*. Hensyntagen innebærer hvordan vi overveier våre handlingers konsekvenser på individer, og prinsippet om lik hensyntagen av interesser gir en moralsk rettesnor for hvordan vi bør frem for å gjøre dette. Behandling sier derimot noe om hvilken handling vi faktisk utfører, hvis moralske legitimitet dikteres av nytteprinsippet. Dette skillet har den implikasjonen at det er legitimt å forskjellsbehandle¹⁶ forskjellige individer, såfremt handlingen kan berettiges ved at man har gitt likt *hensyn* til alle involverte interesser, og at handlingen er den som resulterer i best konsekvenser. For å ta eksemplet ovenfor om de to skadde individene: prinsippet om lik hensyntagen av interesser sier at vi må gi B og C tilbørlig hensyn – det er for eksempel ikke legitimt å neglisjere interessene til én av dem. Men den moralske legitimiteten av handlingen man utfører, må vurderes ut ifra hvilken handling som gir best konsekvenser. Og i dette hypotetiske eksemplet hvor det er forutsatt at å gi to doser morfin til den i størst smerter (B) er dét som resulterer i det beste utfallet, så medfører nytteprinsippet at A bør gi de to dosene til B. Nytteprinsippet foreskriver derfor at A behandler B og C ulikt, men at A viser likt hensyn overfor både B og C.

Konjunksjonen mellom prinsippet om lik hensyntagen av interesser og nytteprinsippet underbygger den moralske viktigheten av individer som besitter interesser. Dette er viktig når

¹⁶ Det er verdt å bemerke at i hverdagslig språkbruk kan forskjellsbehandling bety både at man ikke har tatt hensyn til enkelte interesser, og at man handler forskjellig overfor relevant like individer. I tillegg har begrepet moralske konnotasjoner, hvor det underforstås at forskjellsbehandling er uberettighet. Her er det dog bare ment å være en deskriptiv påstand om hvordan prinsippet om tilbørlig hensyn, sammen med nytteprinsippet, kan resultere i at man er forpliktet til å foreta handlinger hvor man *behandler* folk forskjellig.

det kommer til Singers evaluering av dyrs moralske status. I *Animal Liberation* skriver Singer at

The capacity for suffering and enjoyment is a *prerequisite for having interests at all*, a condition that must be satisfied before we can speak of interests in a meaningful way. [...] The capacity for suffering and enjoyment is, [...] not only necessary, but also sufficient for us to say that a being has interests - at an absolute minimum, an interest in not suffering. (Singer, 2009[1975]:7-8)

Dyr med føleevne (*sentient beings*) har interesser.¹⁷ Som vi så i første kapittel så er begrepet moralsk status forbundet med at et vesen besitter interesser, og evnen til å føle gjør det meningsfullt å tilskrive et vesen en form for velferd og/eller preferanser. Det er fordi dyr med føleevne har interesser at dyr har moralsk status i Singers teori. De grunnleggende moralske prinsippene i Singers moralfilosofi – prinsippet om lik hensyntagen av interesser og nytteprinsippet – underbygger den moralske relevansen av å kunne føle, fordi med føleevne har man også interesser, og interesser er hva hans moralfilosofi foreskriver at moralsk handlende må fremme.

Det er imidlertid to ting som er verdt å bemerke angående resonnementet. Det første er at Singer i sin teori tar hensyn til at forskjellige arter selvfølgelig kan ha forskjellige interesser. Når det gjelder argumentasjonen i *Animal Liberation*, fokuserer han først og fremst på interessen i å ikke lide, ofte drøftet som en konsekvens av å oppleve smerte. Og i dette henseende tar han høyde for at forskjellige arter kan ha forskjellige terskler for hvor smertefull en handling er (Singer, 2009:15). Det Singers moralfilosofi impliserer er at moralske aktører *ikke* kan neglisjere konsekvensene av en handling overfor følende dyr, ei heller nedtone dem på en slik måte at de gis mindre verdi enn menneskers. Deres interesser inngår i kalkylen på lik linje med menneskers for å avgjøre den moralske verdien av en handling. Dette poenget er ikke av liten betydning for Singers evaluering av institusjoner som bruk av forsøksdyr eller dyr i matproduksjon. For i disse institusjonene, hevder Singer, gis dyrs interesser *ikke* lik vektlegging som menneskers – som er det Singer kaller artssjåvinisme

¹⁷ Det er ikke alltid klart om Singer benytter seg av begrepet interesser i samsvar med det jeg kalte preferanseinteresser (forstått som hva et individ ønsker) eller om han snakker om velferdsinteresser. Dette fordi han mange steder først og fremst bare snakker om «interesser» uten å nansere begrepet, foruten i diskusjonen om verdien av liv for personer. Han kaller seg selv riktignok preferanseutilitarist, men det er ikke klart at begrepet 'preferanser' ikke sammenfaller med velferdsinteresser som når han skriver at en persons interesser er «what, on balance and after reflection on all the relevant facts, a person prefers.» (Ibid:94) Likevel, jeg kommer ikke til å gjøre noen forutsetninger som hvilken betydning av interesser han anvender her.

(«speciesism»)¹⁸ Artssjåvinisten gir ikke tilbørlig hensyn til dyrs interesser, slik prinsippet om lik hensyntagen av interesser foreskriver.

Et annet poeng Singer gjør – i forlengelsen av observasjonen av at forskjellige arter kan ha forskjellige sett med interesser – er at (i hvert fall en delmengde av) mennesker kan ha en spesiell interesse i å leve som dyr ikke har (kanskje med unntak av en del primater). I *Animal Liberation* unnlater Singer å drøfte utdypende problemet med å avlivle dyr, da han mener at den påførte lidelsen av dyr er det prekære moralske problemet ved de institusjonene som gjør bruk av dyr. Likevel gjør han noen teoretiske poenger om det å ta liv. Hovedpoenget er at den utilitaristiske teorien han bifaller ikke impliserer at alle liv har lik verdi (Ibid:20). Andre egenskaper som selvbevissthet, ha håp og drømmer og evne til å planlegge, kan ha moralsk relevans når det kommer til verdien til liv, og dermed også utgjøre en moralsk relevant forskjell. I *Practical Ethics* anvender Singer kategorien *personer* for vesener som er fornuftige og selv-bevisste, noe som for Singer betyr at vesenet oppfatter seg selv som en distinkt entitet, med en fortid og fremtid og med ønsker (Singer, 1993:90). Og det er i denne diskusjonen at han redegjør for sin egen variant av utilitarisme, som han kaller for *preferanseutilitarisme*. For personer har preferanser som gjør at å ta deres liv er galt: «According to preference utilitarianism, an action contrary to the preference of any being is, unless this preference is outweighed by contrary preferences, wrong. Killing a person who prefers to continue living is therefore wrong, other things being equal.» (Ibid:94).

Tom Regans rettighetsetikk

I *The Case for Animals Rights* (2004) argumenterer Tom Regan for at dyr må tilkjennes moralske rettigheter. Med besittelsen av moralske rettigheter mener Regan at man har et *gyldig krav* (*valid claims*). Gyldige krav innebærer tre komponenter, ifølge Regan. De innebærer (i) et krav *til* noe, det vil si, til et gode, til særskilte former for behandling, eller frihet til å utøve visse aktiviteter; (ii) et krav *overfor* noen, det vil si, overfor en gruppe identifiserbare individer som kan overholde og imøtekomme disse kravene. I tillegg så må kravene, dersom de er gyldige, (iii) underbygges eller berettiges ved å appellere til gyldige moralske prinsipper som etablerer direkte plikter (Ibid:327).

Den moralske kategorien rettigheter har noen viktige egenskaper for Regans formål.¹⁹ For det første er de ikke et resultat av konvensjoner. De gjelder uavhengig om noen bifaller

¹⁸ «Speciesism» er et begrep som Singer har hentet fra Richard Ryder, og er etter publikasjonen av *Animal Liberation* blitt veldig utbredt. Det er dog verdt å bemerke at begrepet artssjåvinisme ikke brukes konsistent i dyreetikk-litteraturen. En grundig gjennomgang av begrepet er Oscar Hortas artikkel *What is Speciesism* (2010).

dem eller ei. For det andre besittes de likt, i betydningen at de ikke kommer i grader. Ingen har *mer* rett til noe enn andre, såfremt de besitter samme rettighet. For det tredje er de *universelle*, i den forstand at dersom et individ har en rettighet, så har *alle* individer som er relevant like, også samme rettighet (Ibid:267-268).

En annen viktig egenskap ved Regans forståelse av rettigheter, er at å besitte rettigheter ikke er betinget av en evne til å hevde sin rett. Det vil si, når et individ tilkjennes rettigheter, så er det ikke slik at dette individet må være i stand til å artikulere, begrunne, eller i det hele tatt forstå, sin rettighet. Regan skriver at: «To have a valid claim, as distinct from making a claim, is to have a certain sort of moral status, and one can have this status without claiming it or even being able to do so.» (Ibid:283). Denne egenskapen er ikke bare viktig fordi det gjør det meningsfullt å snakke om for eksempel barns rettigheter, eller andre mennesker som, på grunn av sosiale eller politiske omstendigheter, eller psykologiske hemninger, ikke er i stand til å selv erkjenne eller forsvare ens rettigheter. Det er også viktig når det kommer til å argumentere for at det også er meningsfullt å snakke om dyrs rettigheter.

Et viktig poeng om Regans rettighetsetikk i lys av begrepet om moralsk status, slik det ble redegjort for i første kapittel, er hvordan tilkjennelsen av rettigheter gir et individ en særskilt moralsk status. Hvordan passer dette sammen med en pliktforståelse av moralsk status? Vanligvis, som også er tilfellet med Regan, så forstås rettigheter dithen at de impliserer motsvarende plikter. Det er dog ikke dermed ikke sagt at alle plikter impliserer rettigheter, og Regan lar det spørsmålet stå åpent (Ibid:270).²⁰ Men det Regan kaller *utilegnede plikter (unacquired duties)*, som han forstår som plikter som ikke er tilegnet på bakgrunn av frivillige handlinger, *har* korresponderende rettigheter som gjelder som sådan. Disse rettighetene er hva han kaller grunnleggende eller fundamentale rettigheter. Disse omhandler hvordan man er forpliktet til å behandle rettighet-besittende individer på rettferdig vis. Det viktige med å kalle dem rettigheter, er at han da også sier noe om hvordan de vektlegges i konflikter. For, som vi så ovenfor, så er det en egenskap ved rettigheter at de besittes likt. Altså harmonerer Regans rettighetsetikk med den redegjørelsen av moralsk status i første kapittel.

¹⁹ Jeg kommer ikke til å problematisere Regans beretning om rettigheter, selv om moralske rettigheter er en omdiskutert kategori.

²⁰ Noen, for eksempel Tom L. Beauchamp, hevder at plikter og rettigheter bør forstås dithen at de impliserer hverandre, men dette vil jeg ikke drøfte her (se Beauchamp, 2011:208).

Regans argument for dyrs rettigheter kan oppsummeres følgende: (i) enkelte vesener i verden, deriblant enkelte grupper med dyr²¹, er *livssubjekter*; (ii) livssubjekter har en *iboende verdi*; (iii) vesener med iboende verdi er gjenstand for grunnleggende moralske prinsipper som moralske aktører er pliktig i å overholde, og derfor også moralske rettigheter.

Argumentet til Regan for at dyr har rettigheter tar utgangspunkt i begrepet om iboende verdi, og det er derfor stedet å starte. Når jeg ovenfor redegjorde for Peter Singers utilitarisme, så vi at Singer tok utgangspunkt idéen om likhet som er inkorporert i allmennmoralen, og tolker denne moralske idéen i kraft av prinsippet om lik hensyntagen av interesser. Singers tolkning av den allmennmoraliske idéen om likhet i kraft av prinsippet om lik hensyntagen av interesser, kan forstås som en tolkning av det Regan kaller det formelle rettferdighetsprinsippet, som innebærer at rettferdighet behandling krever lik behandling av like individer (og vice versa) (Ibid:128). Ifølge Regan er prinsippet om lik hensyntagen av interesser en normativ tolkning av det formelle rettferdighetsprinsippet, som ved Singers tolkning innebærer, i Bentham's ord: «Each to count for one and none for more than one.» (Singer, 2009:5). Regan forfekter derimot en tolkning av det formelle rettferdighetsprinsippet som han kaller «*equality of individuals*», som innebærer at individer har verdi *i seg selv* (Ibid:235).

Argumentet er lagt opp slik at han først forbeholder snakk om «individene» til moralske aktører, og deretter utvider dette senere. Jeg har derfor beholdt strukturen i argumentet. Moralske aktører har verdi i seg selv, eller *iboende verdi* («inherent value»), som han også betegner det. For Regan innebærer det at moralske aktører (i) har verdi uavhengig av hvorvidt andre verdsetter eller har interesse i, dem (om de er likt, respektert, eller beundret). Moralske aktører har også verdi (ii) uavhengig av hvilken nytte de har for andre. I tillegg, så (iii) er iboende verdi ikke noe man gjør seg fortjent for, det vil si, det er ikke noe man har mer eller mindre av i kraft av sine handlinger. Som Regan skriver, «A criminal is no less inherently valuable than a saint, if both are moral agents and if moral agents have inherent value» (Ibid:237)). Til sist, så innebærer iboende verdi at (iv) man har en verdi som er konseptuelt distinkt fra verdien som man tillegger ens opplevelser – som vi kan si har *egenverdi* (*intrinsic value*).²² Det som har egenverdi er det som individer selv verdsetter og

²¹ Det er verdt å bemerke at Regan, i *The Case for Animal Rights*, stipulerer at 'dyr' slik han brukere det, gjelder psykologisk normale pattedyr som er ett år eller mer (Regan, 2004:78). Han gjør for øvrig en analog stipulasjon når det kommer til anvendelsen av 'menneske'. Formålet med slike stipulasjoner, er for å unngå uklare tilfeller om hvor begrepet om livssubjekter korrekt kan anvendes, men utelukker selvsagt ikke at flere grupper av dyr (og mennesker) også kan beskrives som livssubjekter.

²² Begrepet egenverdi er slik Jens Saugstad oversetter begrepet «intrinsic value», og skriver at «når [begrepene *iboende verdi* og *egenverdi*] skilles, brukes gjerne *egenverdi* om det som søkes for dets egen skyld, fortrinnsvis

etterstreber for seg selv. Iboende verdi og egenverdi er, ifølge Regan, inkommensurable, og ikke reduserbare til hverandre. Dette betyr at de ikke lar seg sammenligne, ei heller kan den ene verdien uttrykkes i kraft av den andre. (Ibid:235-239)

Begrepet om iboende verdi er radikalt forskjellig fra måten individer verdsettes innenfor et utilitaristisk rammeverk. Regan argumenterer for at, ettersom Singers preferanseutilitarisme foreskriver at man skal handle slik at man tilfredsstiller flest mulig interesser for flest mulig, så reduserer Singer individers iboende verdi til den egenverdien de tillegger deres preferanser. For å klargjøre dette benytter Regan seg av følgende analogi: dersom vi tenker på et individ som en kopp, så er det hva som går oppi koppen som for utilitarismen har verdi. I kontrast, så innebærer tilleggelsen av iboende verdi til et individ at:

The cup (that is, the individual) has value *and* a kind that is not reducible to, and is incommensurate with, what goes into the cup (e.g., pleasure). The cup (the individual) does «contain» (experience) things that are valuable (e.g. pleasures), but the value of the cup (individual) is not the same as any one or any sum of the valuable things the cup contains. *Individual moral agents themselves have a distinctive kind of value*, according to the postulate of inherent value, but not according to the receptacle view to which utilitarians are committed. It's the cup, not just what goes into it, that is valuable. (Ibid:236)

Tilleggelsen av iboende verdi til moralske aktører er i Regans teori et *postulat*. Det er en teoretisk antakelse (Ibid:247). Ifølge Mark Rowlands bør vi forstå Regans postulat om iboende verdi som en abduksjon, det vil si, en avledning til beste forklaring (Rowlands, 2009:64). Iboende verdi, for Regan, er den beste forklaringen for mange dype intuisjoner om hva som er rettferdig å gjøre overfor andre moralske aktører. Dette argumentet innebærer å vise at postulatet kan imøtekomme noen dype intuisjoner vedrørende rettferdigighet, men også å vise hvordan andre tolkninger kommer til kort i disse henseende. Jeg kan ikke gjengi hele Regans argumentasjon i detalj (se Regan, 2004:195-231), men vil fokusere på hans innvendinger mot utilitarismen.

Singers versjon av utilitarismen innebærer at man er forpliktet til å utføre den handlingen som tilfredsstiller flest mulige interesser for flest mulig. Dette innebærer at man summerer opp (i hvert fall i teorien) de interesser man kan oppfylle ved forskjellig handlingsalternativer, og velger handlingen med best konsekvenser. Nytteprinsippet, slikt

om bevissthetstilstander og opplevelser, men ikke om *den som har dem*. Når man referer til verdien til det individ som har dem, bruker man isteden termen *iboende verdi*.» (Saugstad, 2000:140).

formulert, blir ofte kritisert for å kunne legitimere handlinger vi intuitivt finner svært urettferdige. Som vi så i Singers teori, så skiller han mellom hensyntagen og behandling av individer. Ved denne teorien, så lenge man har gitt likt hensyn til alle involverte interesser, samt handlet slik at flest mulige interesser for flest mulig blir tilfredsstilt som konsekvens av handlingen, foretar man en moralsk riktig handling. Dette kan gi svært kontraintuitive konsekvenser. For å ta et eksempel fra skjønnlitteraturen: i diktet *Smeden og Bageren* (1784) til Johan Herman Wessel skildres en liten landsby som bare har én smed og to bakere. I diktet slår smeden i hjel en annen person i en krangel, havner følgelig i fengsel og blir tiltalt for drapet. Til tross for at smeden er skyldig, overbeviser resten av landsbyen dommeren om at en av bakerne bør straffes i stedet, da de i landsbyen har to bakere men bare én smed. Smedens nytte for landsbyen er for stor. Diktet ender med at en av bakerne blir henrettet i stedet for den smeden.

Diktet til Wessel illustrerer en gjennomgående kritikk av utilitarismen, nemlig at den kan legitimere å straffe uskyldige dersom det tjener flertallets interesser.²³ Bakerens interesser ble formodentligvis gitt likt hensyn i kalkylen over resulterende konsekvenser, men vinner ikke frem da et alternativt handlingsforløp – å straffe en av bakerne – vil tjene flere interesser. Det er slike implikasjoner av utilitarismen som Regan hevder er utålelige, fordi de bryter med dypt forankrede intuisjoner om at for eksempel skyld og uskyld er viktige faktorer for å evaluere det moralske ved en handling. Det er for imøtekomme slike dype intuisjoner at postulatet om iboende verdi skal imøtekomme. Det vil si, han ønsker å unngå en teori som impliserer at man kan «ofre» noen personer, fordi flertallet er tjent med det, og hevder at postulatet om iboende verdi er veien å gå.

Postulatet om iboende verdi knytter Regan opp mot det han kaller livssubjekt-kriteriet (Regan, 2004:243). Dette kriteriet stadfester noen egenskaper som Regan hevder er *tilstrekkelig* (men ikke nødvendig) for besittelsen av iboende verdi, og etablerer hva det er ved moralske aktører som gjør at de har iboende verdi. Dette settet med egenskaper etablerer også et utgangspunkt for å tillegge individer som *ikke* er moralske aktører iboende verdi.

Hva vil det si å være et livssubjekt? Dette lar seg best forstå ved å referere til Regans egne ord:

²³ Jeg gjør ingen antakelse om at disse argumentene lykkes i å undergrave utilitarismen til Singer.

[I]ndividuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception and memory, and a sense of future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests. (Ibid:243).

Åpenbart er definisjonen av livssubjekter en munnfull, og det er ikke helt klart om Regan mener (i) at et individ må tilfredsstillere *alle* betingelsene for å kvalifiseres til å betraktes som et livssubjekt, eller (ii) at et individ må tilfredsstillere *mesteparten* av kriteriene, men ikke nødvendigvis alle (Rowlands, 2009:60). Jeg kommer til å sette dette problemet til side, da formålet i denne oppgaven er de teoretiske implikasjonene av kriteriet, og ikke rekkevidden (jeg kommer derfor til å anta at kriteriet er tilfredsstillt der hvor jeg gir eksempler).

Postulatet om iboende verdi tilskriver iboende verdi til moralske aktører. Livssubjekt-kriteriet er ment å si noe om hva som karakteriserer moralske aktører i kraft av hvilke evner de besitter som vi betrakter som moralsk relevante. Det som også er viktig for Regan med dette kriteriet er at det bygger en bro mellom moralske aktører og moralske subjekter. Det vil si, livssubjekt-kriteriet ekspliserer de trekkene ved individer som forutsettes ved tilfeller hvor vi bedømmer at disse individene er gjenstand for (u)rettferdig behandling. Det er fordi de er livssubjekter at de kan behandles (u)rettferdig, ifølge Regan. Livssubjekter har verdi i seg selv, uavhengig av nytte for andre og uavhengig av den egenverdien de tilknytter deres opplevelser og bevissthetstilstander.

Mange dyr er livssubjekter. Regan har en gjennomgående drøfting av dyr og deres mentale evner i *The Case of Animal Rights* (Ibid:1-120), en argumentasjon som ikke kan gjengis her. Det som er klart er at han mener at i hvert fall voksne pattedyr er livssubjekter. Når det gjelder grensesetting for når et dyr er et livssubjekt, skriver han: «Where exactly on the phylogenic scale do subjects-of-life appear? I have always believed that no one knows the exact answer, and I personally have never tried to give one. Instead, I adopt a conservative policy by asking whether a line can be draw is «mentally normal mammals of a year or more». *Wherever* we draw the relevant line, *these* animals are above it.» (Ibid:xvi). Følgelig har disse dyrene moralske rettigheter.

Livssubjekter er de vesenene som tilfredsstillter et knippe psykologiske evner og gjør dem kvalifisert til besittelsen av iboende verdi i Regans moralfilosofi. Dette gjør livssubjekter også gjenstand for de moralske prinsippene som Regan argumenterer for i sin teori, hvor det fundamentale moralske prinsippet er *respektprinsippet*²⁴: Vi (moralske aktører) må alltid handle slik at vi behandler individer med iboende verdi på måter som respekterer deres iboende verdi (Ibid:248). Implikasjonene av dette prinsippet er klare i de tilfellene hvor man feiler å følge det, som forekommer dersom man behandler individer med iboende verdi som om de manglet iboende verdi. Dette betyr blant annet at man behandler slike individer (i) som om de er verdifulle bare i kraft av at de besitter verdifulle opplevelser, eller (ii) som om deres verdi er avhengig av deres nytteverdi for andre.

Kardinalsypden i Regans moralfilosofi er å bryte med respektprinsippet. Det er å handle på en slik måte at man ikke respekterer et individs iboende verdi. Og det er dette som gjør utilitarismen til et illegitimt moralsk rammeverk, ifølge Regan. Ifølge Singers utilitarisme, føres alle interesser inn i den utilitaristiske kalkylen, som så blir summert opp for forskjellige handlingsforløp, og den handlingen som tilfredsstillter flest interesser – eller gjør minst mulig interesser utilfredsstilt – er den handlingen man må moralsk sett må foreta. Regan hevder at dette innebærer å redusere individers iboende verdi til den verdien de har av særskilte opplevelser, fordi det er bare deres interesser som blir evaluert, og hvorvidt dette har utslag for hvordan man behandler dem er betinget av hvilken handling som tilfredsstillter flest interesser (Ibid:249). Postulatet om iboende verdi impliserer derimot at det er moralsk galt å redusere den moralske overveielser til å dreie seg om å fremme flest mulige interesser. Livssubjekter har verdi i seg selv, uavhengig av verdien de tillegger deres interesser.

Konklusjon

I dette kapitlet har vi sett hvordan Singer og Regan identifiserer én eller et sett med evner hos individer for å tilskrive dem moralsk status. Singer hevder at alle vesener med føleevne er gjenstand for prinsippet om lik hensyntagen av interesser, i kraft av at de er interessebesittende individer. De er interessebesittende individer fordi de har føleevner. Følgelig har moralske aktører en plikt til å vise hensyn overfor de dyr som kan lide eller ha velvære. Regan hevder at livssubjekter har iboende verdi og er gjenstand for respektprinsippet. Livssubjekter har iboende verdi i den forstand at de har verdi (i) uavhengig av andres interesse i dem, (ii)

²⁴ Hvorvidt dette prinsippet er fundamentalt i betydningen av at *alle* andre gyldige moralske prinsipper kan avledes fra respektprinsippet, lar Regan stå åpent (Regan, 2004:250).

uavhengig av andres nytte av dem, (iii) uavhengig av ens gjerning, og (iv) uavhengig av den verdi de tillegger deres opplevelser. Mange dyr tilfredsstiller livssubjekt-kriteriet. Følgelig har dyr som er livssubjekter moralsk status i Regans teori. Både Singers og Regans moralteorier er moralsk individualistiske, i den forstand at de hevder at hvordan det sømmer seg å behandle dyr er betinget av hvorvidt de besitter visse evner som deres respektive moralfilosofiske rammeverk gjenkjenner som moralsk relevante.

Kapittel 3: Intuisjoner og reflektiv likevekt

Grammarians make explicit the rules of grammar that competent speakers of the language make use of implicitly in speaking and interpreting the speech of other. [...] Similarly, moral philosophers attempt to make explicit the moral rules, ideals, and the procedures for justifying violations that moral agents make use of implicitly in making their own moral decisions and judging the moral decisions of others. Common morality provides the universal framework for all the moral codes of particular societies. The test of whether the system made explicit by a philosopher [in] this framework is whether it yields the decisions and judgements that all moral agents accept as morally acceptable and rules out those decisions and judgements that all moral agents reject as unacceptable. (Gert, 2004:16)

Dette kapitlet har et tredelt mål. Det første er å undersøke hvilken rolle intuisjoner bør ha i moralfilosofiske diskusjoner. Jeg vil argumentere for at intuisjoner bør ha en viktig rolle i dette henseende, og legger meg på linje med moralfilosofene som bifaller metoden om reflektiv likevekt. Det neste målet er å si noe om hvordan allmennmoralen betrakter dyrs moralske status. Jeg vil hevde at allmennmoralens forståelse av hvilke plikter vi har overfor dyr først og fremst omhandler hvilke negative plikter overfor dyr, og at dette i stor grad er en evneorientert begrunnelse.²⁵ Poenget er at utgangspunktet for begrunnelsen av *begrensinger* på handlinger overfor dyr virker å være i kraft av at dyr har særskilte evner. *På dette punktet* overlapper Singer og Regans teorier i stor grad med allmennmoralen, og deres teorier derfor har stor plausibilitet i lys av metoden om reflektiv likevekt. Likevel, for å virkelig evaluere deres teories plausibilitet som helhet i lys av metoden om reflektiv likevekt, må man engasjere seg i en mye bredere diskusjon om hvilke implikasjoner deres teorier har for en rekke etiske problemstillinger, og dette har jeg ikke mulighet til her. Målet er mer beskjedent enn som så, nemlig å argumentere for at en teori om dyrs moralske status bør begrunne negative plikter på bakgrunn av dyrs evner. Hvorfor vi likevel bør gå utover denne innsikten, er en diskusjon for de to siste kapitlene.

²⁵ Jeg vil dog ikke gå så langt som å hevde at allmennmoralen er evneorientert som sådan, da dette ville innebære at man i allmennmoralen bare forholdt seg til hvilke evner individer – både mennesker og dyr – besitter, for å evaluere riktig handling. Gitt det enorme antallet dyr som blir slaktet for menneskelig bruk, ville en slik påstand vært helt urimelig.

Intuisjoner i etikk

Det er et dypt metaetisk problem hvilken rolle intuisjoner bør spille i utforming av en moralsk teori. Har intuisjoner noen verdi for moralsk teoretisering? Når har de eventuelt det? Hvor langt bør man strekke seg for å imøtekomme intuisjoner?

Moralsk refleksjon foregår selvsagt ikke i et vakuum. Vi har alle oppfatninger om hva som er rett eller galt. Mange av disse oppfatningene kalles i moralfilosofisk diskurs for *moralske intuisjoner*. Én måte å definere begrepet om moralske intuisjoner, er som «a moral judgment - typically about a particular problem, a particular act, or a particular agent, though possibly also about a moral rule or principle - that is not the result of inferential reasoning. It is not inferred from one's other beliefs but arises on its own.» (McMahan, 2013:105) Moralske intuisjoner, slik forstått, er ikke oppfatninger som dannes gjennom et spesielt organ hvor vi persiperer moralske sannheter, slik intuisjonistene hevder. De trenger heller ikke å være de oppfatninger som oppstår *umiddelbart i tid* etter å ha blitt konfrontert med et moralsk problem. McMahan sin definisjon sier bare at moralske intuisjoner skal forstås dithen at de er dommer man foretar og har tillit til eller er overbevist om, som man ikke avleder fra andre moralske prinsipper.

Begrepet om moralske intuisjoner konseptualiserer det faktum at våre moralske oppfatninger ikke alltid inngår i en større teori eller støtter seg på noe slikt. Vi har derfor ofte heller ikke en systematisk redegjørelse tilgjengelig for hvorfor vi har en moralsk oppfatning. En slik påstand er ikke kontroversiell (folk flest er tross alt ikke moralfilosof). Det som er filosofisk kontroversielt er hvorvidt disse intuisjonene må tas høyde for i moralsk teoretisering. Man kan, grovt sett, gå frem på to måter i moralfilosofisk argumentasjon for å drøfte moralske problemstillinger. Den ene er først å etablere en korrekt, eller plausibel, moralfilosofisk teori som legger et normativt grunnlag (det vil si, som kommer frem til én eller en mengde privilegerte normer), for å deretter anvende teorien på et moralsk problem. For eksempel kan man argumentere for et kantiansk eller utilitaristisk moralfilosofisk rammeverk og deretter drøfte moralske problemer som abort eller eutanasi i lys av rammeverket. Følger vi McMahan, kan vi kalle dette for en *teoretisk tilnærming* til moralske undersøkelser. (McMahan, 2013:106) Den andre fremgangsmåten er det McMahan kaller en *intuitiv tilnærming* (Ibid). Dette innebærer at man drøfter moralske problemer ved å ta utgangspunkt i ens moralske oppfatninger forut for en vurdering av problemet i lys av et moralfilosofisk rammeverk. Den intuitive tilnærmingen hevder således at vi i moralfilosofiske

undersøkelser (hvor vi prøver å gi en systematisk redegjørelse for et problem, eller en generell teori om moral) må gå ut fra moralske intuisjoner.

Filosofene som forfekter en teoretisk tilnærming hevder at i prinsippet kan man dedusere riktige moralske dommer fra et sett med moralske prinsipper og verdier innbakt i teorien. At moralteori bør konstrueres fra «toppen og ned» er imidlertid gjenstand for kritikk. Som DeGrazia skriver, tyder ikke moralfilosofiens historie på en konvergens mot *ett* moralfilosofisk rammeverk, som kan utgjøre et normativt grunnlag for moralen (DeGrazia, 1997:12). Det er stor uenighet om hvilket moralfilosofisk rammeverk som på best måte beskriver og redegjør for aktørers moralske plikter. Derfor er det problematisk å hevde at prinsippene og verdiene inkorporert i en særskilt moralteori har en sterk epistemisk autoritet som andre teorier mangler (underforstått at konsensus blant profesjonelle moralfilosofene ville vært en indikator på teoriens holdbarhet). I tillegg er det ingen grunn til å hevde eller forvente at moralen har ett enkelt og enhetlig normativt grunnlag; det er ikke gitt at *alt* kan sies om moral innenfor teorier som utilitarisme eller kantianisme (Ibid).

Som DeGrazia påpeker er moralsk diskusjon formodentlig verdt å beskjeftige seg med selv i fravær av et avgjørende eller overbevisende argument for ett normativt grunnlag for moralen, og at det er en forutsetning ved å delta i moralsk diskusjon at moralsk skeptisisme ikke er gangbart (Ibid). Dette er et viktig pragmatisk poeng om at moralske diskusjoner er meningsfulle til tross for ikke alle deltakerne aksepterer et overordnet moralfilosofisk rammeverk. En intuitiv tilnærming unngår at man trenger å etablere et felles moralfilosofisk rammeverk forut for en moralsk diskusjon, men tar heller utgangspunkt i de intuisjoner og verdier som man bringer på banen i moralske diskusjoner.

Det er riktignok individer som har moralske intuisjoner, men disse intuisjonene er ofte formet av hva som er gjengs oppfatning. Det betyr at dersom man tar utgangspunkt i intuisjoner, så er disse en indikator på hva andre er villige til å akseptere. Dersom vi forstår *allmennmoralen* som en mengde med mer eller mindre veldefinerte og vidt aksepterte moralske intuisjoner (om prinsipper, hendelser, paradigmatisk tilfeller, etc.), så stiller spørsmålet seg hvor mye import fra allmennmoralen man bør ha i en moralfilosofisk teori.²⁶ I moralfilosofisk teoretisering prøver man å si noe systematisk om hva som er rett eller galt. Problemet er at etikk er et ganske forskjellig studieobjekt fra for eksempel naturvitenskaper - som er selve paradigmet på disipliner som har mer eller mindre veldefinerte metoder for å

²⁶ Knut Erik Tranøy foretar en distinksjon mellom moral, etikk og moralfilosofi, og definerer førstnevnte som «de moralske verdier, normer og dyder vi forsøker å etterleve i eget liv og atferd» (Tranøy, 2004, s.146). Begrepet *allmennmoral* vil da kunne forstås som de moralske verdier, normer og dygder som er allmenne, slik jeg definerer begrepet ovenfor.

innhente og systematisere kunnskap om virkeligheten. Det er en fundamental forskjell i at etikk er normativ, mens naturvitenskapene forholder seg til det som lar seg beskrive. Det er ikke åpenbart at allmennmoraliske idéer bør influere våre moralske teorier, da disse er oppfatninger som vi faktisk holder og det er ikke klart at de oppfatningene har epistemisk autoritet. Likevel er det for mange moralfilosofene ganske utenkelig at våre moralske teorier skulle vært *helt* frakoblet hverdagsmoralen. For eksempel skriver Warren, at «to be credible, a moral theory must be reasonably consistent with ‘the common (and good) sense judgements that initially give rise to philosophical reflection on morals’» (Warren, 1997:21-22); McMahan skriver lignende at «One might even wonder what claim a theory might have to be a *moral* theory if it has foundations that are wholly independent of the intuitions that have shaped the common features of all recognizably moral codes.» (McMahan, 2013:109). Vitenskapelige teorier kan bryte *radikalt* med våre hverdagsoppfatninger, etikk kan ikke det.

Peter Singer skriver i *Practical Ethics*:

The notion of living according to ethical standards is tied up with the notion of defending the way one is living, of giving a reason for it, of justifying it [...] the notion of ethics carries with it the idea of something bigger than the individual. If I am to defend my conduct on ethical grounds, I cannot point only to the benefits it brings me. I must address myself to a larger audience. (Singer, 1993:10)

Etisk diskusjon beskjeftiger seg med hva som lar seg *rettferdiggjøre*, og dette er essensielt en intersubjektiv aktivitet med utveksling av grunner. Der det oppstår konflikt om hva som er moralsk riktig må man, dersom man skal diskutere problemet, appellere til noe man tror diskusjonspartner *gjenkjenner* som moralsk gyldig. Altså appellerer man til noe man tror man kan eniges om, og deretter prøver å vise at det er en forbindelse mellom dette og problemet som er under diskusjon. Dette gir en god grunn til å anta at etisk teoretisering bør appellere til hva det er rimelig å forvente enighet om i et riktig sammensatt forum (at diskusjonsdeltakerne er engasjert i å komme fram til moralsk gyldige dommer, og ikke bare vinne flertallets gunst). Det må være en underliggende forutsetning at man, ved å delta i redelig etisk argumentasjon hvor man fremlegger argumenter og begrunnelser for ens holdninger og meninger, så aksepterer man at det er gjennom utveksling av argumenter at man evaluerer hvorvidt noe lar seg rettferdiggjøre.

Dersom vi forstår etikk på denne måten, har vi grunn til å tilslutte oss til en *svak kognitivism*. En slik metaetisk posisjon setter spørsmålet om moralske sannheter til side, og

fokuserer heller på hva som lar seg best begrunne eller rettferdiggjøre (Wetlesen, 1999:293).²⁷ Det vi etterstreber i vår diskusjon er sådan hva som lar seg rettferdiggjøre, og hva som lar seg rettferdiggjøre er et spørsmål om hva andre individer under riktige betingelser, er villig til å akseptere som gyldig. Poenget er at hva vi er berettiget i å hevde moralsk er noe som lar seg evaluere ved å delta i en intersubjektiv diskusjon. Vi trenger derfor ikke hevde noe så sterkt som *sannhet* om moralske prinsipper²⁸ - vi kan bare sette en parentes rundt spørsmålet om sannhet, og fokusere på hva som lar seg rettferdiggjøre. Som Jon Wetlesen skriver om en slik svak kognitivism: «The point of argumentation, within the framework of a weak cognitivism, is to provide a justification for the acceptability of a thesis that is presented to an audience, and not to prove its truth in a semantic sense, nor its logical validity in a syntactic sense» (Wetlesen, 1999:293).

Én av implikasjonene dersom vi aksepterer et slikt rammeverk for etisk diskusjon, er at det er et fellesskap som utgjør juryen som vurderer hvorvidt noe er berettiget eller ei. Dette betyr at når vi drøfter etiske spørsmål, så starter vi ut ved å etterstrebe og tenke på argumentene fra flere perspektiver, og evaluerer hva styrkene og svakhetene ved argumentene fra vårt individuelle ståsted. Deretter legger vi frem vår sak for et bredere publikum, som sådan kan komme med sine evalueringer. Dette gjør at de moralske dommer vi foretar er tentative i den forstand at de ikke er immune mot kritikk fra andre. Dette betyr også at det er all grunn til å betrakte våre moralske dommer *fallibilistisk*. De kan være feil eller uholdbare, og vi må muligens revidere vår moralske dom i lys av ny informasjon og argumenter.

Mange av filosofene som arbeider med dyreetikk anvender en form for reflektiv likevekt som metode i moralfilosofi, eksempelvis Francione (2000 s.xxxvi), DeGrazia (1996:12), Carruthers (1991:6), Rollin (2006:36), Regan (2004:121-149) og den norske filosofen Andreas Føllesdal (2000:66).²⁹ Metoden om reflektiv likevekt innebærer, i Andreas Føllesdals ord, «å ta utgangspunkt i aksepterte og gjennomtekte oppfatninger om riktig og galt, og justere dem innbyrdes i lys av annen informasjon for å komme fram til en systematisk teori som stemmer innbyrdes og som kan forsvares mot innvendinger.» (Føllesdal, 2000:66). Dette er en metode for å drive moralfilosofi som tar utgangspunkt i intuisjoner, og forsøker å systematisere dem. Essensielt for metoden om reflektiv likevekt er at man «arbeider fra begge

²⁷ Motsetningen til svak kognitivism er en metaetisk *sterk kognitivism*, som hevder at etisk normative utsagn er gjenstand for kunnskap på samme måte som deskriptive utsagn (Wetlesen, 1999:293).

²⁸ Eller andre objekter som er gjenstand for moralsk evaluering. For språklig forenkling snakker jeg om prinsipper her, men det kunne like gjerne vært snakk om aktører, handlinger etc.

²⁹ Som vi så i forrige kapittel, tar Singer utgangspunkt i et allmennmoralisk prinsipp, nemlig likhetsprinsippet. Han gir imidlertid ikke teoretisk tyngde til intuisjoner som sådan i sin argumentasjon, og hans tilnærming kan derfor ikke betraktes som en intuitiv tilnærming, slik som beskrives her.

ender», som Rawls skriver i *A Theory of Justice* (Rawls, 1999:18). Som allerede påpekt, så finner vi at vi har intuisjoner på alle nivåer av generalitet, og disse intuisjonene kan komme i konflikt - ikke bare innbyrdes, men også med de prinsippene vi formulerer for å subsumere et sett med moralske intuisjoner. Metoden om reflektiv likevekt innebærer at man må foreta nødvendige endringer for at intuisjonene og de prinsipper og verdier vi subsumerer og forklarer intuisjoner ved, skal utgjøre et koherent system. Dette betyr at våre intuisjoner, ut i fra denne metoden, ikke er ufeilbarlige sannheter som etisk teori «bare» skal systematisere. Tvert imot så utgjør de råmaterialet for moralfilosofisk teoretisering, som igjen kan resultere i at vi må forkaste noen av våre opprinnelige intuisjoner, avhengig av hvorvidt de kommer i konflikt med andre intuisjoner som vi holder mer fast ved.

Allmennmoralen og dyr

Dersom vi aksepterer at metoden om reflektiv likevekt er en holdbar tilnærming til moralske problemer på, bør vi også drøfte de moralteoretiske rammeverkene til Singer og Regan i lys av allmennmoralen. Ettersom formålet her er undersøke dyrs moralske status, vil jeg begrense diskusjonen til hvordan deres teorier overensstemmer med det allmennmoralske synet på dyrs moralske status.

Hva sier allmennmoralen om dyrs moralske status? Robert Nozick kommer med en treffende beskrivelse av allmennmoralens forståelse av dyr og moral, i det han skriver at når det kommer til hvordan vi tenker på våre moralske forpliktelser overfor dyr så tenderer vi mot å akseptere «utilitarianism for animals, Kantianism for people» (Nozick, 1974:39). Dette innebærer, ifølge ham, (1) å maksimere lykke for alle levende vesener, men (2) plassere stringente begrensninger på hva man kan gjøre mot mennesker. Som han skriver, «Human beings may not be used or sacrificed for the benefit of others; animals may be used or sacrificed for the benefit of other people or animals *only if* those benefits are greater than the loss inflicted.» (Ibid). Ifølge Francione (2000:xxii) inngår følgende moralske intuisjoner i allmennmoralen:

1. Vi kan gi forrang til menneskers interesser overfor dyrs interesser i nødssituasjoner hvor, hvis ikke vi prioriterer menneskene, vil risikere at fundamentale interesser til menneskene blir undergravd. Vi kan også bruke dyr som midler i nødssituasjoner.
2. Det er galt å påføre «unødig» eller «unødvendig» lidelse på dyr, men kan ellers bruke dyr til verdige formål for mennesker.

Disse intuisjonene er konsistent med Nozicks utsagn. Dyr kan ofres til verdige formål på måter man *ikke* kan gjøre mot mennesker. Første intuisjon foreskriver at vi prioriterer menneskers interesser i en situasjon hvor et menneskets fundamentale interesser er på spill (derunder interessen i å leve). Altså foreskriver allmenmoralen det vi kan kalle *prinsippet om førsteprioritet*. Det vi kan kalle *prinsippet om unødig lidelse* sier derimot at det er galt å påføre unødig lidelse, og sier derfor noe om begrensninger i måten vi kan oppføre oss mot dyr.

Nødsituasjoner

Hva som utgjør en nødssituasjon er åpen for tolkning. Vanligvis brukes dette begrepet om situasjoner hvor det er stor risiko for at mennesker eller dyrs fundamentale interesser kan bli hindret, hemmet eller undergravd. Begrepet «fundamentale interesser» er noe vagt, men kan forstås i retning av de interesser som sterkt verdsettes av mennesker eller dyr. Det er kanskje ikke åpenbart hva, i alle aspekter, som bør stå på en slik liste – og det vil nok også variere sterkt mellom hvilke art man snakker om når det kommer til dyr. Men å leve, bevegelsesfrihet, frihet fra smerte og bevaring av kroppslig integritet bør i hvert fall ukontroversielt falle inn under begrepet. Nødssituasjoner i ordets vanlige betydning, pleier i tillegg å innebære at faren er nært forestående, slik at avgjørelser må tas raskt blant et knippe muligheter, og med usikkert utfall. Og disse valgene kan innebære å måtte prioritere mellom forskjellige individer, avhengig av omfanget av nødssituasjonen.

Et klart tilfelle av en nødssituasjon som eksemplifiserer hvilke situasjoner første prinsipp er operativt i, er følgende (Francione, 2000): dersom vi befinner oss i en situasjon hvor et hus brenner, og inne i huset er det et barn og en hund, så, gitt at vi som tilskuer av situasjonen kan gripe inn uten særlig stor risiko for vårt eget liv eller helse, sier prinsippet om førsteprioritet oss at vi må prioritere barnet (vi forutsetter ingenting om at vi er nær eller kjenner til verken hunden eller barnet – for intuisjonen fungerer, formodentligvis, selv i fravær av slike forbindelser til barnet og hunden i det brennende huset). En slik nødssituasjon innebærer at det er en reell fare for at, med mindre man fokuserer sin energi og krefter på å redde barnet, vil barnet dø. Og barnets liv er viktigere å redde enn hundens. Dette utelukker selvsagt ikke at man, som et sekundært prinsipp, bør gjør alt i sin makt for også å redde hunden. Men barnet kommer først.

Unødig lidelse

At det ikke er legitimt å påføre såkalt *unødig* eller *unødvendig* lidelse, er lovfestet i blant annet den norske dyrevelferdsloven fra 2009, men også mange andre lovverk omkring i verden (Francione, 2000:7). I den norske lovteksten fra 2009 er faktisk ordlyden bredere enn bare lidelse, og innebærer unødige *påkjenninger* og *belastninger*. I den norske dyrevelferdsloven §3 står det at «Dyr har egenverdi uavhengig av den nytteverdien de måtte ha for mennesker. Dyr skal behandles godt og beskyttes mot fare for unødige påkjenninger og belastninger». Under antakelsen at lovgivning «er et uttrykk for hvilke etiske oppfatninger som dominerer i samtiden» (Kleveland, 2013:291), underbygger lovgivningen at allmennmoralen anerkjenner at det er begrensninger på hva vi kan gjøre overfor dyr i kraft av at visse former for handlinger skader dyrene. Men det er begrensninger på hvor langt dyrene beskyttes. Det godtas at dyr avlives, såfremt det foregår på en måte som ikke resulterer i unødvendige belastninger eller påkjenninger. Mennesker, derimot, har som kjent rett til liv. Altså tilskrives ikke dyrs liv samme verdi som menneskers.

Det substansielle spørsmålet når det kommer til menneskers bruk av dyr er selvsagt hvordan man tolker begrepet «unødvendig lidelse» og dets motsats «nødvendig lidelse». Det første vi kan bemerke her er at i formuleringen av prinsippet om unødig lidelse så forstås lidelsen som eventuelt påføres som en *bieffekt* av bruken av dyr som middel til å produsere et formål. Lidelsen selv er aldri det intenderte formålet. Begrepet unødvendig har et moralsk innhold her, og det er en forutsetning i anvendelsen av prinsippet at bruken av dyrene involverer et verdig formål. Lidelse påført for lidelsens skyld er *ikke* et verdig formål, og er således alltid å påføre unødig lidelse. Å hevde at noe innebærer unødig lidelse kan derfor alltid forstås enten som en kritikk av formålet bruken av dyrene inngår i, eller at måten dyrene behandles på som ikke står i stil til formålet de brukes til - og det bringer oss til andre punkt. Prinsippet om unødig lidelse involverer en standard for avveining av interesser. Prinsippet om å ikke påføre unødig lidelse på dyr innebærer å balansere kostnader for dyr opp mot fortjenesten for mennesker (og i noen tilfeller også mot andre dyr). Og denne balanseringen vil innebære at formålets gode mål i en viss forstand være *proporsjonalt* til det onde frembragt ved bruk av midlene (bruk av dyr). Allmennmoralen sier dog lite om hvor stort slingringsmonn det er i en slik «trade off», men det er ikke urimelig å tenke seg at allmennmoralen anerkjenner en øvre terskel for påføring av dyr lidelse. Én ting er klart med begrepet om unødig lidelse, nemlig at dyrene ikke må utsettes for større lidelse enn det som er nødvendig (i rent middel-mål betraktninger) for å oppnå formålet. Men dette er bare et minimums krav, og sier ikke særlig om hvordan vi skal evaluere hvilke formål som er verdige

nok til å legitimere det å overkjøre viktige interesser hos dyr. Altså aner vi en stor fleksibilitet i begrepet om «nødvendig påført lidelse» som er åpent for skjønnsmessige vurderinger. Hva prinsippet om unødig lidelse bunner ut i kan forstås ved å stille følgende serie av spørsmål: Er formålet dyrene brukes til godt eller verdifullt? Involverer bruken av dyr som midler å påføre dem lidelse? Finnes det alternative måter å realisere formålet som enten ikke involverer dyr, eller som minimerer påføring av lidelse? Er lidelsene påført proporsjonal med godene som produseres ved bruk av dem som midler? Hvis svaret på disse spørsmålene er «ja, ja, nei, ja» så er lidelsen som er involvert i bruken av dyrene som midler en kandidat betegnelsen nødvendig lidelse.³⁰

Singer, Regan og allmenmoralen

Dersom vi betrakter Singer og Regans moralteorier i lys av metoden om reflektiv likevekt, kan vi se at deres teorier går langt når det kommer til å gi et teoretisk rammeverk som forklarer og systematiserer en del av disse intuisjone. Både Singer og Regans teorier understreker viktigheten av at man ikke skal påføre dyr lidelse fordi de er i stand til å føle smerte. I tillegg forklarer Singer og Regan også hvorfor vi i visse situasjoner kan gi forrang til menneskeliv snarere enn dyreliv. I tilfellet med Regan, så lar dette seg begrunne ved å appellere til det såkalte «worse-off»-prinsippet i hans teori, som foreskriver at dersom man må velge mellom å overkjøre rettighetene til A eller B, og resultatet av å overkjøre rettighetene til B setter B i en verre situasjon enn dersom man overkjører rettighetene til A, så bør man overkjøre rettighetene til B (Regan, 2004:308). Dette prinsippet sier derfor at når en handling resulterer i at skaden på eller konsekvensene for noen få individer er mye verre enn for mange individer, spiller ikke antallet noen rolle.

Regan anvender dette prinsippet på følgende scenario: Det er fem overlevende i en redningsbåt, fire mennesker og én hund. Redningsbåten rommer egentlig bare fire individer, slik at én av individene må, dersom resten skal overleve, kastes over bord. Alle individene har lik iboende verdi (de er alle livssubjekter) og har rett til å ikke skades. Likevel, sier Regan, er det moralsk legitimt å kaste hunden over bord for å redde de fire menneskene. Hvorfor det? Regan hevder at den skaden død utgjør er en funksjon av mulighetene for fremtidige verdifulle opplevelser et individ kan ha, og ettersom mennesker formodentligvis har større

³⁰ De tre Rene for bruk av dyr i forskning er et godt eksempel på anvendelse av dette prinsippet. De tre Rene står for følgende tre prinsipper: *Replacement*, *Reduction*, *Refinement*. Disse tre prinsippene foreskriver at forskere som anvender dyr bør bruke metoder som unngår eller erstatter bruken av dyr i forsøk, redusere antall dyr involvert, og bruke metoder som minimerer lidelse på dyr involvert.

muligheter for verdifulle opplevelser enn hunder, vil død for et av menneskene være et større onde enn for hunden. Følgelig er det legitimt å kaste hunden over bord. Han skriver: «The lifeboat case would not be *morally* any different if we supposed that the choice had to be made, not between a single dog and the four humans, but between these humans and any number dogs» (Ibid:325).

Singer, derimot, hevder at mennesker (eller, i hvert fall normale voksne) er personer, og disse har en særskilt interesse i å leve som dyr som ikke er personer har. Personer er individer som er rasjonelle og selv-bevisste vesener som opplever seg selv som distinkte entiteter med en fortid og en fremtid (Singer, 1993:111). Det som er viktig for Singers anliggende, er at personer har preferanser som er fremtidsorienterte. De har ønsker, planer og prosjekter for fremtiden. Viktigheten av dette følger av at Singer bifaller en preferanseutilitarisme, som ifølge Singer impliserer at en handling som hemmer et individs interesser, er *prima facie* gal, med mindre handlingen oppveies av andres preferanser (Ibid:94). Singer konkluderer derfor følgende: «For preference utilitarians, taking the life of a person will normally be worse than taking the life of some other being, since persons are highly future-oriented in their preferences.» (Ibid:95). Noe som er viktig å påpeke ved Singers bruk av kategorien personer, er at den oppsummerer et sett med evner hos individ, men dette overlapper ikke fullstendig med alle mennesker kontra dyr. Både mennesker og dyr kan være personer og ikke-personer. Følgelig vil ikke alltid mennesker gis forrang i situasjoner med interessekonflikt.

En annen konsekvens av Singers preferanseutilitarisme, er at den tillater at man kan handle slik at man hemmer en persons interesser dersom det fremmer flere interesser hos ikke-personer. Singer kunne følgelig aldri hevdet at man *alltid* bør redde de fire menneskene overfor et hvilket som helst antall hunder (dersom vi antar at menneskene i redningsbåten er personer, og hundene ikke er det) slik Regan gjør. Det vil, innenfor Singers utilitarisme, være et antall n hunder hvor vi er forpliktet til å redde menneskene overfor hundene, fordi dét vil resultere i det beste utfallet.

Det virker som om Regan og Singer sine teorier fanger noe vesentlig med hvordan vi i allmenmoralen tenker om dyrs moralske status. Men deres teorier går selvsagt mye lengre enn hva allmenmoralens prinsipper foreskriver. Her er det viktig å påpeke at ved metoden om reflektiv likevekt er allmenmoralens prinsipper bare et utgangspunkt, og ikke urokkelige holdepunkt som en moralfilosofi må imøtekomme. Hvilken teori som er mest plausibel gitt metoden om reflektiv likevekt krever selvsagt en enda bredere diskusjon enn bare i lys av

hvor godt de klarer å forklare og systematisere allmenmoralens syn på dyr. Dette er ikke mulig å gjøre her. Det som er viktig å trekke ut fra denne diskusjonen, er at deres teorier kommer langt når det gjelder å underbygge vårt moralske ansvar overfor dyr med referanse til dyrs evner.

Konklusjon

Metoden om reflektiv likevekt er en forståelse av hvordan man bør bedrive moralfilosofi hvor man tar høyde for intuisjonene man besitter. Dersom vi aksepterer at en gyldig moralteori må underbygges ved appell til et kvalifisert konsensus, vil intuisjoner som er en del av allmenmoralen være et godt utgangspunkt for moralfilosofisk diskusjon. Når det kommer til allmenmoralens syn på dyrs moralske status, er det fortrinnsvis et fokus på hvilke begrensninger vi har overfor dyr – begrensninger som underbygges ved dyrs evne til å føle. Allmenmoralen gir også forrang til mennesker i situasjoner hvor både menneske- og dyreliv er på spill. Både Singer og Regan imøtekommer disse to intuisjonene i sine teorier, og er derfor i akkurat dette henseende i overensstemmelse med allmenmoralen. Lærdommen er derfor at når det kommer til å snakke om hvilke moralske begrensninger vi har overfor dyr, best lar seg begrunne ved referanse til dyrs evner.

Kapittel 4: Singer, Regan og predasjon i naturen

The question is simple: if human beings should restrict or regulate their own behavior toward animals, why should humans not also restrict how animals treat each other? To the extent that we reject an anthropocentric world view, restrictions on human treatment of animals might imply corresponding restrictions on animal treatment of other animals. Human beings are, after all, one animal of many. So the question arises whether and when we should stop animals from killing, raping, and otherwise harming each other. (Cowen, 2003:169)

Moralske individualister begrunner dyrs moralske status på bakgrunn av de karakteristikkene som individet besitter, som, innenfor det respektive moralfilosofiske rammeverket, blir fremhevet som moralsk relevante. Singer og Regan kan karakteriseres som moralske individualister ettersom deres teorier legger til grunn noen fundamentale egenskaper som gjør vesener som besitter dem gjenstand for de moralske prinsippene som de anerkjenner i deres moralteorier. I Singers moralfilosofi er dyr med føleevne gjenstand for prinsippet om lik hensyntagen av interesser, som foreskriver lik vektlegging av alle interesser som påvirkes av en handling. Regan hevder derimot et mer sofistisert sett med psykologiske evner som hukommelse, fremtidssans, oppfatninger og begjær, oppsummert i begrepet om livssubjekter, og hevder at dyr som er livssubjekter har iboende verdi, og er følgelig gjenstand for respektprinsippet. Som moralske individualister er det primære spørsmålet for Singer og Regan hvilke evner individer besitter, og dersom individer besitter disse evnene faller disse individene under hele det moralske maskineriet i deres teorier.

I dette kapitlet vil jeg kritisere moralsk individualistiske teorier for at de neglisjerer rollen kontekst og relasjoner bør spille for å avgjøre aktørens moralske plikter overfor dyr – og følgelig dyrs moralske status. Til det formål vil jeg drøfte Singer og Regans teorier i lys av hvilke moralske plikter vi har overfor byttedyr som er offer for predasjon. Før jeg drøfter Singer og Regans teorier, vil jeg redegjøre for det Clare Palmer kaller *laissez-faire* intuisjonen, samt hennes analyse av hvordan vi skal forstå begrepet om *ville* dyr.

Laissez-faire intuisjonen

I *Animal Ethics in Context* (2010) presenterer Clare Palmer følgende skildringer av to hendelser som skal fremkalle det hun kaller laissez-faire intuisjonen hos leseren:

Every year, more than a million wildebeest migrate from the Serengeti Plain in Tanzania to Kenya in search of better grazing. To do so, they need to cross Kenya's Mara River. [...] In 2007, migrating wildebeest tried to cross the river at a particularly treacherous location. Once in the water, the river embankments proved too steep. Some wildebeest were unable to climb out, and many were swept away. At least ten thousand wildebeest died; as many as two thousand deaths occurred in a single afternoon. Camera crews and tourists on safari watched and photographed the mass drowning, and the story made headlines worldwide. (Palmer, 2010:1)

Hun kontrasterer denne hendelsen med følgende hendelse

In May 2009, five members of a British family in Amersham, Buckinghamshire, were convicted of – among other charges – failing to meet the welfare needs of 114 horses. Officers of the Royal Society of the Prevention of Cruelty of Animals had found the horses on the family's farm suffering from dehydration, starvation, and various infections; all were infested with worms. A further thirty-two horses and ponies were found dead. Although the horses had previously been destined for slaughter, the RSPCA spent nearly a million pounds nursing them back to health [...]. This has been described as Britain's «worst ever» case of animal neglect. (Ibid)

Hva er det de to hendelsene illustrerer, ifølge Palmer? I det første tilfellet er der en stor gruppe mennesker – turister og andre – som stod trygt på sidelinjen og observerte gnuenes massedrukning *uten å gripe inn*. Og det gåtefulle er at de fleste deler den intuisjonen (er i hvert fall påstanden til Palmer) at de ikke er klanderverdige selv om de ikke forsøker å hjelpe gnuene. Menneskene på sidelinja har (formodentligvis) ingen *plikt* til å forsøke å bistå dem, selv om det resulterer i et stort antall døde individer. Kontrasten er stor til det andre tilfellet. Her er det en familie som vanskjøttet hestene de hadde i deres omsorg. De ble stilt til ansvar for deres forsømmelser og dømt. De hadde moralske *plikter* overfor dyrene - til å stelle og mate dyrene – og de unnlot å gjøre det. Deres handlinger (eller fravær av) var derfor ikke bare moralsk klanderverdige, men også ulovlige.

Palmer skriver om kontrasten mellom de to hendelsene at «What is curious and interesting is an apparently widely (though not universally) held intuition that we have different *moral* responsibilities toward *domesticated* horses and *wild* wildebeest.» (Ibid:2, min kursiv). Det er denne intuisjonen hun gir navnet *laissez-faire* intuisjonen, nemlig at når det kommer til ville dyr, så kan (eller bør?) vi la dem være i fred. Vi trenger ikke blande oss inn i

hva som foregår i naturen uavhengig av mennesket, og er heller ikke pliktig til det. Vi kan la «naturen gå sin gang». Når det gjelder husdyr, kjæledyr og andre dyr som kan sies å være en del av vårt samfunn derimot står saken helt annerledes. Vi anerkjenner her at vi har moralske plikter overfor dem – plikt til å pleie og vise omsorg overfor dem.

Grunnen til at forskjellsbehandlingen i de to tilfellene er underlig, ifølge Palmer, er fordi den kommer i konflikt med en en vanlig holdt posisjon i dyreetikk, nemlig at der hvor dyr har relevant like evner bør de også behandles likt (Ibid). Gnuene og hestene har formodentlig samme evne til å føle. Såfremt man anerkjenner at man har moralsk plikt i tilfellet med de domestiserte hestene som er grunnlagt i deres evne til å føle, virker det som om man også må anerkjenne at det også er plikter til stede i tilfellet med gnuene – dersom man skal være konsistent.

Laissez-faire intuisjonen, slik Palmer beskriver den, kontrasterer *domestiserte* og *ville* dyr.³¹ Hvordan kan vi forstå disse to kategoriene? Ifølge Palmer kan vi forstå det at et dyr er vilt i tre forskjellige henseender (Palmer, 2010:64). Et dyr kan være vilt i den forstand (i) at dyrene ikke er formet gjennom kunstig seleksjon av mennesker,³² eller (ii) at dyrene lever i et habitat uberørt av mennesker, eller (iii) at de viser frykt, aggresjon eller aversjon mot mennesker.³³ Det er tre viktige elementer ved denne analysen som er verdt å merke seg. For det første forstås det at et dyr er vilt som en *negativ* (eller, fravær av en) relasjon mellom dyrene og mennesket. Et dyr er vilt i det henseende at dyrenes natur, habitat eller adferd *ikke* er eller har vært under menneskelig påvirkning. For det andre er disse aspektene logisk uavhengige av hverandre. Et dyr kan være vilt i et henseende samtidig som det ikke er vilt i et annet. For det tredje er spørsmålet om hvorvidt et dyr er vilt eller ei, et *gradsspørsmål*. Et dyrs natur kan være mer eller mindre påvirket av menneskelig kontrollert avl, kan leve i områder hvor det i forskjellig grad finnes menneskelig virksomhet, eller kan vise mer eller mindre frykt, aggresjon eller aversjon overfor mennesker

Den første betydningen av at et dyr er vilt kontrasterer Palmer med det at et dyr er *domestisert*. Domestiserte dyr kan forstås som dyr som er avlet under menneskelig kontroll og deres natur formet av kunstig seleksjon. For eksempel er hunder domestiserte, og deres konstitusjon (kroppsforn etc.) er i stor grad formet av menneskelige handlinger. I kontrast er elg ikke avlet under menneskelig kontroll, og er i så henseende vilt. Den andre betydningen

³¹ Her er det bare er snakk om dyr som har føleevne, eller er livssubjekter.

³² Dyr som er genmodifiserte passer formodentligvis inn under denne forståelsen, men jeg tar ikke dette opp her.

³³ Palmer kaller disse formene for å være vill for henholdsvis «constitutive wildness», «locational wildness» og «dispositional/behavioural wildness» (Palmer, 2010:64).

omhandler hvor dyrene lever, hvor vi kan forestille oss en gradient fra naturlige til urbane miljøer (Ibid). Naturlige miljøer er områder som i liten eller ingen grad er påvirket av menneskelig bebyggelse eller annen inngripen, mens urbane miljøer er områder som byer, industriområder, nabolag eller andre steder der mennesker oppholder seg og driver virksomhet. Byduer lever for eksempel ofte i byer, og er i dette henseende ikke vilt langs denne aksene. I kontrast til dette lever elgen i skog, som er områder som i mindre grad er «bearbeidet» av mennesker. Den tredje betydningen omhandler derimot dyrs atferd og disposisjoner, hvor aksene går fra tamme dyr til ville dyr. Et tamt dyr viser liten eller ingen frykt, aggresjon eller aversjon overfor mennesker. Et vilt dyr forstått langs dette kontinuumet, viser frykt, aggresjon eller aversjon overfor mennesker (Ibid:64). En hund er formodentligvis ganske imøtekommen overfor mennesker, mens en gaupe ikke er det.

Palmer betrakter de to første betydningene av ville dyr som moralsk viktigst – det vil si, hvorvidt dyrene er domestiserte eller ei, og hvorvidt de lever i områder hvor mennesker i stor grad påvirker miljøet de befinner seg i. I samsvar med Palmer vil jeg stipulere at ville dyr betraktes som dyr som *ikke* er domestiserte (Ibid:69). Dersom et vilt dyr befinner seg i områder som er under menneskelig påvirkning, befinner dyret seg i «kontaktsonen», som Palmer skriver. Dyr i kontaktsonen er viktig i Palmers moralteori, som jeg redegjør for i neste kapittel; dette kapitlet vil først og fremst dreie seg om ville dyr, forstått som ikke-domestiserte dyr.

Ifølge Palmer omhandler laissez-faire intuisjonen en forståelse av under hvilke betingelser det er moralsk pliktig å hjelpe dyr. Dette drøfter hun i lys av begrepsparet positiv kontra negative plikter. Negative plikter blir ofte forstått som en plikt til å ikke handle på særskilte måter, eller frastå fra særskilte handlinger. Positive plikter, derimot, blir gjerne forstått som plikter til å handle på særskilt vis, som å hjelpe andre (Palmer, 2010:67). Laissez-faire intuisjonen innebærer i et nøtteskall at der finnes enkelte positive plikter til å hjelpe domestiserte dyr som *ikke* gjelder generelt overfor ville dyr. Merk at laissez-faire intuisjonen (LFI), slik Palmer beskriver den, inkorporerer både en forståelse av negative plikter og positive plikter. Man kan oppsummere intuisjonen ved

LFI: Moralske aktører har en negativ plikt til å ikke skade dyr med føleevne, enten de er domestiserte eller ville, ene og alene i kraft av deres evne til å føle. Men i tilfellet med domestiserte dyr finnes der en positiv plikt til å hjelpe som *ikke* gjelder generelt for ville dyr.

LFI bekrefter at (i) man har en negativ plikt til å ikke skade dyr, som gjelder både overfor domestiserte og ville dyr, og at (ii) man generelt sett har en positiv plikt til å hjelpe domestiserte dyr, men at (iii) man *ikke* har en generell plikt til å hjelpe ville dyr. Det er ifølge Palmer tre måter man kan forstå den siste påstanden på. Alle tolkningene inkorporerer LFI, men gir forskjellige svar på tilstedeværelsen av positive plikter. Det Palmer kaller den *sterke* laissez-faire intuisjonen innebærer at man har en prima facie plikt til å verken skade eller hjelpe ville dyr. Det vil si, den foreskriver at man ikke blander oss inn i «naturens gang» overhode:

Sterk LFI: Man har, *prima facie*, en generell plikt til å ikke blande seg inn i ville dyrs liv overhode.

Det hun kaller den *svake* laissez-faire intuisjonen, innebærer derimot at man har prima facie plikt til å ikke skade ville dyr ei heller hjelpe dem, men det kan være moralsk *tillatt* å hjelpe dem i noen eller alle omstendigheter. Det vil si,

Svak LFI: Man har, *prima facie*, ingen generell plikt til å hjelpe ville dyr, men det er (noen ganger, eller alltid) moralsk tillatt å hjelpe dem i noen omstendigheter.

Den tredje tolkningen innebærer at man under noen omstendigheter *har* en plikt til å hjelpe ville dyr:

Ingen-kontakt LFI: Man har, *prima facie*, ingen generell plikt til å hjelpe ville dyr, men særskilte omstendigheter kan skape en plikt til å hjelpe ville dyr.

LFI handler kort sagt om hvorvidt en plikt til å hjelpe ville dyr er tilstede. Situasjonene hvor det er aktuelt å hjelpe er der hvor dyrene er i fare. Man kan derfor, etter mitt skjønn, nyansere LFI på to måter. Den første beror på omstendighetene som setter dyr i fare i naturen: (i) som følge av «dyr versus dyr»-interaksjoner (for eksempel predasjon), og (ii) som følge av «dyr versus omgivelser»-interaksjoner (for eksempel skader på dyr som følge av vær og vind, oversvømmelser, farlig terreng, jordskjelv, eller sykdom). Den andre gjelder omfanget av den potensielle innblanding som kreves i en situasjon. Når Palmer introduserer laissez-faire intuisjonen presenterer hun leseren for et eksempel hvor tusenvis av gnuer som drukner i

elven Mara i Kenya. En redningsaksjon i en slik situasjon kan virke uoverkommelig, og det er tenkelig at omfanget av en slik redningsaksjon er med på å forme intuisjonen om at det ikke er en plikt tilstede til å hjelpe. Det er imidlertid langt fra vanskelig å finne eksempler på internett hvor mennesker hjelper enkelte dyr i nød og blir berømmet for deres handlinger. I én video redde en elg som er gått gjennom isen og fanget i det kalde vannet (rrwtru, 2011). I en annen redde et ungt rådyr fra en oversvømmet bekk (CBSN, 2014). Det finnes uttallige slike eksempler på menneskelig omsorg og velvilje til å hjelpe hjelpesløse dyr i naturen, og de blir gjerne betraktet som handlinger av menneskelig godhet. Slike tilfeller og berømmelsen av dem underbygger at mange intuitivt finner slike handlinger beundringsverdige og følgelig i det minste moralsk tillatt – om ikke en moralsk plikt.

Tilfeller av assistanse i situasjoner hvor dyr er truet av deres omstendigheter, er ikke kontroversielle i allmenmoralen. Slike handlinger betraktes vanligvis som rosverdige.³⁴ Moralteorier som underbygger at vi i visse tilfeller må hjelpe ville dyr i enkelte omstendigheter, pleier vanligvis ikke å bli kritisert for å ha urimelige implikasjoner – og jeg vil derfor ikke fokusere her på slike tilfeller av assistanse (selv om det antakeligvis er en kontroversiell konsekvens dersom en moralteori impliserer en plikt til assistanse overfor ville dyr i stor skala). Den mest kontroversielle debatten når det kommer til å hjelpe ville dyr, gjelder hvilke implikasjoner teorier om dyrs moralske status har å si for *predasjon* i naturen. Siden det er her skoen trykker er det også dette området jeg vil fokusere på i det følgende.

Predasjon i naturen

Faktumet er at det finnes mye lidelse i naturen, og dette i fravær av menneskelig påvirkning.³⁵ Som Richard Dawkins skriver,

The total amount of suffering per year in the natural world is beyond all decent contemplation. During the minute that it takes me to compose this sentence, thousands of animals are being eaten alive, many others are running for their lives, whimpering with fear, others are being slowly devoured from within by rasping parasites, thousands of all kinds are dying of starvation, thirst and disease. It must be so. If there is ever a time of plenty, this very fact will automatically lead to an increase in population until the natural state of starvation and misery is restored. (Dawkins, 1995:85)

³⁴ De kan dog kritiseres fra et miljøetisk perspektiv. Se for eksempel Holmes Rolston III, 1992.

³⁵ Se Horta, 2010, for en diskusjon rundt hvor mye lidelse som man kan anslå finner sted i naturen.

Det er ikke bare det at dyr utsettes for ulykker, slik som i tilfellet med gnuene som Palmer beskriver, ei heller bare sykdom, sult og tørst. I tillegg kommer en helt vanlig overlevelsesstrategi i naturen: predasjon. Ved predasjon jakter et rovdyr et byttedyr³⁶ med intensjon om å drepe byttet og spise det. Mange dyr er offer for predasjon, som kan innebære død, lidelse og frykt hos byttet.³⁷ Det er ikke urimelig å hevde at noe av dette kan avverges dersom mennesker blander seg inn og gjøre tiltak for å forhindre at dyr lider eller dør en smertefull død. Det er for eksempel tenkelig at man kan utrydde eller sterilisere rovdyr – eller byttedyrene selv, for å forhindre flere generasjoner som lever under disse forholdene. Det er ikke dermed sagt at all lidelse kan forhindres, men det er tenkelig at man kan skåne mange dyr en altfor tidlig og ubehagelig død. Spørsmålet er om vi har en plikt til å gjøre dette – eller er naturen «fritt vilt»?

Den generelle begrunnelsen for intervensjon i naturen ved predasjon er at vi bør forhindre ungåelig, uberettiget (det vil si, ikke legitimt påført) lidelse hos dyr som er offer for predasjon (Ibid:270) Som McMahan skriver, «The case in favor of intervening against predation is quite simple. It is that predation causes incalculably vast suffering among its innumerable victims, and to deprive those victims of the good experiences they might have had were they not killed.» (McMahan, 2015:271). Argumentet kan oppsummeres slik:

(P1) Predasjon skaper mye lidelse hos byttedyr

(P2) Moralske aktører har en *prima facie* plikt til å forhindre lidelse, hvor det er mulig

(P3) Moralske aktører er i en posisjon hvor de kan forhindre lidelsen som predasjon medfører

(K) Følgelig har moralske aktører en *prima facie* plikt til å forhindre predasjon

Til tross for at begrunnelsen er velmenende, er det mange som ikke aksepterer at dette gjelder overfor ville dyr. Som flere dyreetikere har påpekt blir moralteorier som impliserer at det er en grunn til å forhindre, redusere eller eliminere predasjonen i naturen, ofte betraktet som offer for en *reductio ad absurdum*, det vil si, de blir redusert til det absurde (McMahan, 2016:271). J. Baird Callicott som skriver for eksempel «Among the most disturbing implications drawn

³⁶ Byttedyrene det er snakk om her er herbivorer – ettersom rovdyr som spiser andre rovdyr også potensielt bør elimineres dersom argumentet som drøftes her lykkes.

³⁷ Det er selvsagt mange byttedyr som ikke blir drept av rovdyret – disse vil også oppleve stress og frykt som følge av flukten. Et eksempel er hvordan en flokk med spekkhoggere har blitt observert under jakt på en hunngråhval og hennes kalv, hvor de jager bytte helt til de blir utmattet og kalven holder på å drukne. Etter den to timer lange flukten gir spekkhoggerne opp (National Geographic, 2009)

from conventional indiscriminate animal liberation/rights theory is that, were it possible for us to do so, we ought to protect innocent vegetarian animals from their carnivorous predators.» (Callicott, 1980:57).

Slike argumenter fungerer skjematisk på følgende måte: (1) Anta at M er en korrekt moralsk teori. (2) Den moralske teorien M impliserer at moralske aktører har en plikt til å forhindre, redusere eller eliminere predasjon i naturen. (3) En plikt til å forhindre, redusere eller eliminere predasjon i naturen er absurd. (4) Følgelig er M ikke korrekt. Dette argumentet er skjematisk og detaljene kan variere avhengig av hvilken moralteori som kritiseres og hvilket aspekt det er ved moralteorien som er gjenstand for *reductio*-argumentet. Lori Gruen hevder at argumentet ofte blir brukt som et *reductio* av selve idéen om at vi kan ha moralske plikter overfor dyr (Gruen, 2011:179). S.F. Sapontzis, derimot, legger frem argumentet som et *reductio* av at vi har en plikt til å lindre unngåelig, uberettiget påført lidelse hos dyr – men ikke nødvendigvis at vi kan ha moralske plikter overfor dyr som sådan (Sapontzis, 1987:229). Likevel har argumentet, dersom det lykkes, den effekten at den foreslåtte teorien må avvises slik den foreligger.

Det er verdt å nevne at jeg har skrevet «forhindre, redusere eller eliminere» i andre premiss, men disse begrepene kan selvsagt bety forskjellig grad av intervensjon. De involverer alle å forhindre predasjon, men ordene antyder et forskjellig omfang. Å eliminere predasjon kan bety at vi systematisk går inn i naturen for å fjerne alle arter som livnærer seg ved å jakte på andre dyr. Å redusere antyder at vi i mindre grad går inn for å ta liv av mange rovdyr, men ikke nødvendigvis uttrydde de. Å forhindre, derimot, kan bety at vi i enkelttilfeller redder et byttedyr fra et rovdyr. Ordbruken her kan derfor ha forskjellige konsekvenser for hvorvidt vi betrakter intervensjon som absurd. Dette er viktig å ha i bakhodet når spørsmålet om hvorvidt vi er pliktig til å forhindre predasjon, drøftes.

Det er i all hovedsak to måter å argumentere mot et slikt *reductio*. Enten avviser man at ens moralske teori impliserer at man er pliktig til å forhindre, redusere eller eliminere predasjon i naturen (det vil si, (2) ovenfor), eller man kan argumentere at å forhindre, redusere eller eliminere predasjon *ikke* er absurd, slik det hevdes ((3) ovenfor). Jeg vil vise nedenfor at Singer og Regan prøver den førstnevnte strategien, det vil si, de avviser at deres teorier impliserer at vi har en plikt til å forhindre, redusere eller eliminere predasjon i naturen. Dette tyder på at de deler intuisjonen om at det er absurd, eller i det minste er en sterkt kontraintuitiv implikasjon som svekker plausibiliteten ved en moralteori. Jeg vil argumentere for at slike manøvre ikke er gangbar gitt deres forpliktelse til moralsk individualisme. Likevel, til tross for at både Singer og Regan deler intuisjonen om at intervensjon blant ville dyr er en

uønskelig konsekvens av teoriene deres, så forutsetter dette at å forhindre, eliminere eller redusere predasjon faktisk er absurd.

Som Sapontzis påpeker, så er dette verken et tilfelle av logisk absurditet (som det å snakke om en kvadratisk sirkel), ei heller er det et tilfelle av «faktuell absurditet», hvor påstanden er inkonsistent med observerbar fakta – forskriften om å forhindre lidelse er tross alt en normativ påstand, ikke en deskriptiv en (Sapontzis, 1987:233). En annen tolkning av påstanden om absurditet, er å forstå den i retning av at den foreskriver noe som er umulig å overholde (praktisk absurditet). Sue Donaldson og Will Kymlicka inntar en slik posisjon når de skriver:

In any event, the idea that humans could somehow end predation is absurd. Nature is full of relations of predation, and all creatures – including us humans – are dependent on its ongoing existence. Even if all humans followed a vegan diet, we would still be completely dependent on the processes of nature that enable the seeding and pollination of plants, replenishment of soil, filtration of water and air, control of animal populations that feed on plants, and so on – processes that involve predation at various levels of the food chain. (Donaldson og Kymlicka, 2011: fotnote 28).

Det er to relaterte påstander her. Den ene er at det er absurd i den forstand at det er praktisk umulig gitt omfanget av predasjon i naturen; den andre er at også mennesker inngår i økosystemet og er avhengig av at predasjon forekommer i naturen, og å eliminere predasjon i naturen vil derfor ødelegge livsgrunnlaget vårt.

Den første innvendingen innebærer at en plikt til å gjøre noe som ikke er praktisk mulig å gjennomføre, som i dette tilfellet innebærer å eliminere predasjon, og følgelig er en slik plikt absurd. En slik plikt bryter med det moralske aksiomet «bør impliser kan». Vi kan ikke ha en plikt til å eliminere predasjon, fordi det ikke er praktisk mulig. Likevel, som Sapontzis påpeker, så diskvalifiserer ikke dette en slik plikt fra å være et *moralsk ideal* for oss – et mål å etterstrebe (Sapontzis, 1987:237). Man kunne kanskje argumentert analogt for at det er praktisk umulig å eliminere fattigdom i verden, men dette diskvalifiserer ikke oss fra å etterstrebe dette ved å bistå fattige for å redusere fattigdom i verden. Følgelig er ikke en plikt til å forhindre unngåelig, uberettiget lidelse hos ville dyr absurd i den betydningen at det er umulig å oppnå, såfremt vi kan realisere målet i større eller mindre grad – noe vi åpenbart kan. Altså må vi ikke forveksle selve målet med hva som bidrar til å realisere målet.

Den andre innvendingen til Donaldson og Kymlicka går ut på at å eliminere predasjon vil ødelegge forutsetninger for vårt livsgrunnlag. En slik innvending vil virke mot ambisjoner om å eliminere *all* form for predasjon. Likevel kan man imøtekomme en slik innvending ved å begrense det moralske prinsippet som foreskriver intervensjon ved at man legger til en betingelse til den opprinnelige formuleringen (som er i tråd med det overordnede prinsippet om å forhindre lidelse): Vi er moralsk forpliktet til å lindre uberettiget lidelse hos dyr som det er i vår makt å forhindre, uten å påføre like mye eller mer uberettiget lidelse (Sapontzis, 1987:247). Et slikt revidert prinsipp vil forbeholde en plikt til intervensjon i tilfeller hvor man ikke skaper mer lidelse enn man forhindrer. Følgelig vil prinsippet ikke forplikte oss til å eliminere predasjon blant arter vi er avhengig av for å leve, da dette formodentligvis vil medføre mer lidelse enn å la dem være.

En annen innvending mot at moralske aktører har en plikt til å forhindre, redusere eller eliminere predasjon, er følgende: En plikt til å eliminere eller redusere predasjon vil antakeligvis være svært ressurs- og tidskrevende. Dette er en vanlig innvending mot utilitarismen – at den krever for mye av den enkelte person (McMahan, 2015:3). Som Palmer skriver (med referanse til Bernard Williams), så har individer grunnprosjekter: deres familie, venner, interesser, tidsforpliktelser og hobbyer (Palmer, 2010:72). Hun forklarer at:

The explanation why the intuition that there is no requirement to assist wild animals seems so widespread is because the requirement is extremely demanding. And the justification is that such highly demanding requirements fail to respect the independence of our personal point of view. (Ibid).

En slik innvending virker å være overbevisende til en viss grad, og gitt anvendelsen av reflektiv likevekt i denne oppgaven, samt en forståelse av at moralske prinsipper også må underbygges ved en intersubjektiv diskusjon, så bør en moralsk teori ta en slik innvending alvorlig. Men grunnen til at jeg skriver at innvendingen er begrenset er fordi den ikke tar høyde for at man kan skille mellom individuell handling og kollektiv handling. Dersom man forstår en plikt til å forhindre unødvendig, uberettiget lidelse hos ville byttedyr, som en plikt man må overholde ved å selv oppsøke og kontrollere adferden til rovdyr, så er innvendingen ovenfor rimelig. Men dersom man derimot forstår plikten dithen at man kan oppfylle den ved å støtte opp mot at dette er et moralsk problem som man som samfunn bør iverksette tiltak for å løse, så virker ikke lenge denne innvendingen så overbevisende, fordi dette er ikke en plikt som går på bekostning av individets grunnprosjekter.

Det er imidlertid et argument som er plausibelt, men som er begrenset til storskala intervensjon for å eliminere eller i stor grad redusere visse former for predasjon. Det er det følgende: Samfunn har begrensede ressurser til å forhindre lidelse i verden, og bør prioritere på å bedre forholdene for *menneskers* levevilkår i verden, samt de dyrene som lever i våre samfunn; storskala forsøk på å regulere predasjon i naturen er svært ressurskrevende, og vil derfor trekke fokuset og ressurser vekk fra å bedre mennesker og domestiserte dyrs levevilkår. Følgelig bør man ikke foreta storskala intervensjon i naturen for å hindre predasjon. Et slikt argument kan klandres for å være antroposentrisk eller spesiesistisk. Argumentet er antroposentrisk, i den forstand at det gir forrang til menneskers interesser overfor ville dyrs *når det kommer til plikt til å hjelpe*. Dette er et viktig poeng, for det utgir seg ikke for å undervurdere ville dyrs interesser når det kommer til moralske aktørers plikt til å ikke skade dem, og følgelig når det gjelder negative plikter moralske aktører har. Jeg tror ikke denne antroposentrismen nødvendigvis er uberettiget når det kommer til stykket, fordi hvilke *relasjoner* mennesker har overfor dyr bør være av viktighet i denne debatten. Den kan imidlertid ikke begrunnes ut ifra en moralsk individualistisk teori som Singer og Regans. Gitt den stipulerte definisjonen av ville dyr som Palmer gir, er ville dyr per definisjon de dyr som ikke er i nær relasjon til mennesker, slik at de vil også bli neglisjert dersom relasjoner bør spille en moralsk rolle i hvorvidt plikt til å hjelpe er tilstede. I tillegg vil et slikt argument unngå kritikken av å være spesiesistisk, fordi dersom det påvises at det er en moralsk forskjell i spill i de to tilfellene (som relasjoner kan utgjøre), så er ikke distinksjonen *uberettiget* eller *fordsfull*, som begrepet antyder.

Det viser seg at påstanden om at det er *absurd* å forhindre predasjon er svak, og at man bør unngå en slik ordbruk. At tanken virker absurd er tilsynelatende mer et uttrykk for hvor kontraintuitivt et slikt forslag er. Likevel virker det som man kan gi et argument mot bruk av ressurser til det formålet å bedrive storskala intervensjon mot predasjon i naturen, og det er heller ikke å utelukke at det kan være andre grunner til at man ikke bør intervensjon som for eksempel miljøetiske grunner – men dette ville vært en for stor debatt å ta opp her. Jeg vil derfor akseptere at dersom en moralteori impliserer å *eliminere* eller *redusere* predasjon i stor skala, minsker plausibiliteten til teorien fordi den bryter med en dypt forankret intuisjon om at når det gjelder ville byttedyr, så er vi ikke forpliktet til å hjelpe dem. Dette er *laissez-faire* intuisjonen.

Utgangspunktet er derfor følgende: jeg vil anta at det er en plausibel påstand at dersom en teori impliserer at vi er forpliktet til å systematisk eliminere eller redusere predasjon i naturen, så taler dette mot teorien slik den foreligger. I det følgende vil jeg undersøke Regans

teori med hensyn på predasjon-problematikken, som i hans tilfelle impliserer en sterk LFI. Jeg vil argumentere for at hans beretning kommer til kort, fordi den ikke godt nok håndterer tilstedeværelsen av plikter til å hjelpe mennesker i sårbare situasjoner som er analoge til den et byttedyr er i. Deretter vil jeg ta opp Singers argument mot intervensjon – en posisjon som kan kalles *kontingent* LFI (Palmer, 2010:78). Jeg vil argumentere for at hans utilitaristiske rammeverk impliserer storskala reduksjon eller eliminasjon av rovdyr i naturen, under visse betingelser. Det underliggende problemet med både Singer og Regans teorier er deres tilslutning til moralsk individualistiske, som gjør at deres teorier ikke er i stand til å gjøre skille mellom tilfeller av assistanse overfor byttedyr og overfor mennesker.

Regan og predasjon: et a priori argument mot intervensjon

La oss minne oss om Regans posisjon: alle dyr som er livssubjekter (individer som har oppfatninger, begjær, persepsjon, hukommelse, fremtidsforståelse, føleevne, preferanseautonomi) har iboende verdi. For Regan betyr dette i hvert fall at alle mentalt normale pattedyr over ett år har iboende verdi. Individer med iboende verdi er gjenstand for respektprinsippet, som foreskriver at alle moralske aktører må behandle individer med iboende verdi på måter som respekterer deres iboende verdi. Dette impliserer at man ikke kan behandle dem som *rene midler*, for å bruke et begrep fra Kant. Regan anerkjenner i tillegg et annet generelt prinsipp: skadeprinsippet.³⁸ Dette prinsippet sier at moralske aktører har en direkte *prima facie* plikt til å ikke skade livssubjekter (Regan, 2004:187). Ifølge Regan innebærer det å skade noen å handle på en slik måte at man reduserer velferden, i en alvorlig grad, til individet. Han gjør en distinksjon mellom *påføring* av skade (*infections*), og skade som følge av *berøvelse* (*deprivations*). Å påføre noen skade innebærer å kausalt medvirke til at individet opplever fysisk eller psykisk lidelse, forstått som en varig smerte av betraktelig intensitet (Ibid:94). Dette medfører en betraktelig reduksjon av velferden til individet. Berøvelser, derimot, involverer ikke å direkte forårsake lidelse. Det innebærer at goder tas fra et dem, eller at man påvirker situasjonen til individer på en slik måte at det forhindrer at de oppnår goder som er nødvendige for at de skal ha en reell mulighet til å leve godt (Ibid:97).

Libssubjekter har rettigheter, forstått som gyldige krav. Slik forstått er en rettighet et krav *til noe* (et gode; en type behandling) *overfor et sett med individer* og må *underbygges av gyldige moralske prinsipper*, som for eksempel respektprinsippet eller skadeprinsippet. Et livssubjekt har en fundamental rett til å behandles på en måte som respekterer dets iboende

³⁸ Regan hevder at skadeprinsippet kan utledes fra respektprinsippet (Regan, 2004:262).

verdi, og en *prima facie* rettighet til å ikke skades. Noe som er viktig å påpeke her i denne diskusjonen, er at ved denne analysen av moralske rettigheter *underforstås det alltid et sett med individer som kan imøtekomme et krav til noe*. En gyldig krav til noe impliserer alltid at dette er et gyldig krav overfor noen (Rowlands, 2009:71)

Det virker som en tilsynelatende implikasjon av Regans rettighetsetikk at, ettersom mange dyr som er offer for predasjon er livssubjekter og har iboende verdi, får sine rettigheter krenket på jevnlig basis når de blir jaktet på og i enkelte tilfeller drept av rovdyr. Burde ikke vi ivareta dyrenes rettigheter i slike omstendigheter? Dette er imidlertid ikke slik Regan analyserer våre moralske plikter i tilfellet med det som foregår i naturen ved predasjon. Regan anerkjenner riktignok at vi har en *prima facie* plikt til å hjelpe dem som er offer for urett (Regan, 2004:249). Men rovdyr er ikke moralske aktører. De handler ikke urett, og de er ikke moralsk ansvarlige for deres handlinger. Som Regan skriver «Animals are not moral agents and so can have none of the same duties moral agents have, including the duty to respect the rights of other animals. The wolves who eat the caribou do no moral wrong, though the harm they cause is real enough.» (Ibid:365.). Han foreskriver derfor at «With regard to wild animals, the general policy recommended by the rights view is: *let them be!*» (Ibid:361).

Byttedyr kan ikke ha et gyldig krav overfor andre dyr ettersom dyr generelt sett ikke er moralske aktører, og følgelig har ikke et byttedyr en rettighet til å ikke skades overfor rovdyret. Ingen rett blir krenket når rovdyret dreper byttedyret. Moralske aktører har derfor ingen plikt til å hjelpe byttedyret. Hva hvis moralske aktører likevel blandet seg inn for å forhindre rovdyret fra å fange byttedyret? Man kan hindre et rovdyr fra å felle et potensielt bytte ved enten å drepe rovdyret, eller på andre måter forhindre rovdyret fra å nå sitt bytte (for eksempel ved å skremme rovdyret vekk). Regan hevder at å drepe rovdyret er *prima facie* å skade dyret i den forstand at man berøver dyret fra en fremtid med utsikter for gode opplevelser (Ibid:336).³⁹ Avliver man rovdyret krenker man derfor rovdyrets rett til liv, som utgår fra skadeprinsippet i Regans teori. Hva med å hindre rovdyret fra å felle sitt bytte – i hvilken forstand skader man et rovdyr ved å forhindre dyret i å felle sitt bytte? Når man forhindrer et rovdyr dets bytte skader man rovdyret i den forstand at man berøver rovdyret et gode som det trenger å livnære seg på. Og rovdyret, under antakelsen av at det er snakk om et livssubjekt, har en rett til å ikke bli skadet på en slik måte. Man kan ikke legitimere å overkjøre rovdyrets rett til å ikke bli skadet ved å hevde at det vil føre til bedre konsekvenser ved at byttedyret får leve. For dette innebærer å redusere rovdyrets iboende verdi til den

³⁹ Regan hevder dette *selv om* man dreper dyret momentant, uten å påføre det lidelse forut for døden.

egenverdi rovdyret har i å fange sitt bytte, og deretter veie den egenverdien opp mot egenverdien byttet har i å ikke føle stress, frykt og i å leve. I Regans rettighetsteori er det ikke legitimt å benytte en slik nyttekalkyle, da det krenker respektprinsippet.

Regans måte å forstå rettigheter på underbygger den sterke *laissez-faire* intuisjonen når det gjelder predasjon: man har en plikt til å ikke blande seg inn i predasjon som foregår blant ville dyr i naturen. Likevel, dersom Regan begrenser en plikt til å hjelpe til å *bare* omfatte tilfeller hvor et individ er offer for urett, så virker dette å ha urimelige implikasjoner. For å ta et eksempel fra Dale Jamieson (1990:351): Dersom vi bare har plikt til å hjelpe individer som er ofre for urett, så har vi tilsynelatende heller ikke plikt til å advare en turgåer om at en steinblokk er i ferd med å rulle ned på stien han befinner seg på og treffe ham. For en stein er ingen moralsk aktør, og gjør ingen urett. Regans svar på slike moteksempler, er at «The rights view can consistently recognize a general *prima facie* duty of beneficence that, in some circumstances, imposes actual duties of assistance.» (Regan, 2004:xxvii). Følgelig anerkjenner Regan en plikt til å hjelpe andre livssubjekter under visse omstendigheter. Men han erkjenner en viktig begrensning på slike plikter, nemlig at moralske aktører ikke kan fremme andres interesser på bekostning av andres rettigheter: «In this respect, according to the rights view, the demands of justice always take precedence over the claims of beneficence.» (Ibid).

For å oppsummere er Regans argument følgende:

- (P1) Rovdyr er ikke moralske aktører og gjør ikke *urett* ved å drepe dets bytte.
- (P2) Byttedyr har derfor ingen *rett* til hjelp av moralske aktører
- (K1) Følgelig har moralske aktører ikke en plikt til å hindre rovdyret fra å drepe dets bytte
- (P3) Moralske aktører bør hjelpe livssubjekter såfremt de ikke *krenker* noens rett.
- (P4) Ved å hindre rovdyret å fange dets bytte, krenker moralske aktører rovdyrets rett til å ikke bli utsatt for skade, som følger av skadep prinsippet.
- (K2) Følgelig må moralske aktører ikke hindre rovdyret fra å drepe dets bytte.

Det er likevel et problem som ulmer i Regans teori. Ta følgende eksempel fra Lori Gruen (2011:180). Gruen ber oss forestille oss at et barn blir jaktet av en sulten løve.^{40,41} Dersom

⁴⁰ Anta at barnet er fremmed for oss, da Regan anerkjenner at man kan tilegne seg plikter, slik at han kan argumentere for at dersom barnet er vårt så har man en spesiell plikt til å hjelpe det.

barnet blir fanget vil barnet bli drept og fortært av løven. Vi blir videre bedt om å forestille oss at vi er i nærheten, bevæpnet med et gevær – og vi har en stødig hånd på avtrekkeren. Ifølge Gruen har vi formodentligvis en *plikt* til å hjelpe barnet ved å skyte løven. Hun ber oss videre forestille oss et analogt scenario, men istedenfor at et barn blir jaktet på av en løve, er det nå en gazelle som har barnets plass. Hun spør:

Do you have an identical moral obligation to prevent the gazelle's death? In both cases, there is a valuable life that will end in a horribly painful death. Since to say that one is obligated to prevent the death of the child and not obligated to prevent the death of the gazelle, because the child is a child, and the gazelle is not, would be to invoke an unjustifiable species prejudice, it might seem that there is a moral obligation to prevent predation. (Ibid)

Det virker som om Regan er forpliktet til å si at, gitt at enhver innblanding *skader* rovdiret (i dette tilfellet, løven), så har vi en plikt til å verken redde barnet eller gazellen fra løvens klør. For å blande oss inn vil krenke løvens rettighet – en rettighet vi, som moralske aktører, er forpliktet til å respektere og opprettholde. Vi er derfor tilsynelatende pliktig til å ikke blande oss inn overhode. Denne konklusjonen virker svært kontraintuitivt – også for Regan. For Regan ender opp med å anerkjenne at vi har en plikt til å hjelpe barnet, men *ikke* gazellen (dog hans beskrivelse av situasjonen avviker fra Gruen sin i at han forutsetter at man kan skremme vekk løven, til forskjell fra at det eneste alternativet er å drepe den) (Regan, 2004:xxxvi). Han begrunner denne forskjellen i plikt ved å hevde at det er en disanalogi mellom de to tilfellene:

[O]ur ruling obligation with regard to wild animals is to *let them be*, an obligation grounded in recognition of their general competence to get on with the business of living, a competence that we find among members of both predator and prey species [...] We do not find this same competence in young children. The plain fact is, they cannot take care of themselves and have no realistic hope of surviving, in the wild or in the home, if we do not help them. To *let children be*, therefore, is not to honor their competence. (Ibid:xxxvii).

Argumentet baserer seg på at generelt sett så evner byttedyr å overleve på egenhånd – finne mat, unngå rovdyr, finne ly etc. – uten hjelp utenfra: «After all, if members of prey species, including the young, were unable to survive without our assistance, there would be no prey

⁴¹ Intuisjonen er formodentligvis den samme om det skulle vært et voksent menneske, men jeg har valgt å beholde Gruens fremstilling.

species.» (Ibid). Disanalogien er, ifølge Regan, at et barn er ikke kompetent på denne måten, og vi er derfor pliktig i å hjelpe barnet.

Dette svaret er utilfredsstillende, fordi det forutsetter at byttedyr *generelt sett* klarer å overleve på egenhånd. Dette er mulig å trekke i tvil. For argumentet baserer seg på at, fordi arten fortsatt er tilstede, så impliserer dette at individene er dyktige når det kommer til deres egen overlevelse. Dette trenger ikke å være tilfellet. Det eneste som trengs, er at individer i arten har god nok overlevelsessevne til å leve lenge nok til å reproducere seg. I tillegg så argumenterer Regan her fra hva som er (eller, påstås å være) *generelt* for byttedyrene (at de er kompetente i kunsten å overleve i naturen) til hva som gjelder for *individer* av samme art. Dette er åpenbart ikke alltid tilfellet, og man kan finne mange slik tilfeller fanget på video. I én video på nettet blir en ung buffalo, alene og ubeskyttet, et lett bytte for en løve (petts1, 2012). I en annen blir en annen ung buffalo felt av en gruppe løver, som i siste liten blir fordrevet av buffaloflokken den er en del av (Schlosberg, 2007). Disse individene er åpenbart ikke kompetente når det gjelder å forsvare seg overfor rovdyr, og er i så henseende i en analog situasjon til barnet som Regan hevder vi har en plikt til å redde.⁴²

Den eneste muligheten er å akseptere at vi er forpliktet til å redde både gazellen og barnet. De er i en analog situasjon, og gitt vår overbevisning om at vi må redde barnet, så har vi også en plikt til å redde gazellen. Denne løsningen er derimot ikke åpen for Regan, gitt hans ufravelige tilslutning til respektprinsippet, og skadeprinsippet som følger fra det: det er ikke legitimt å krenke rovdyrets rettigheter for å fremme best mulig utfall.

For å konkludere, kommer Regans teori til kort når det gjelder å grunnlegge en fullstendig passiv holdning overfor predasjon i naturen, og samtidig argumentere for at en slik plikt er tilstede i tilfellet ved et menneske, i kraft av at rovdyr ikke er moralske aktører. Problemet beror på at såfremt man begrunner plikt til å hjelpe ene og alene i hvorvidt et individ er et livssubjekt eller ei, så har man ikke apparatet til å skille mellom barnet og gazellen. Enten bør begge reddes, eller ingen. Og det er en uholdbar konklusjon for allmenmoralen: Vi har en plikt til å redde barnet (gitt at dette er mulig for oss).

⁴² Jennifer Everett argumenterer for at Regan ikke er forpliktet til å hevde at de to tilfellene er analoge. Hun skriver «[B]ecause we could not flourish qua humans if we could not, in general, count on assistance from others against all sorts of threats, refusing to rescue the child from an attacking animal (or a rockslide, flood, etc.) constitutes failing to respect her inherent value as the sort of being she is. Deer [...] do flourish qua deer without human protection from nonhuman predators.» (Everett, 2001:54) Et slikt argument virker å være gjenstand for samme kritikk som gis overfor Regans argument, nemlig at hun argumenterer for det som gjelder *arten* også gjelder *individene* innenfor arten.

Singer og predasjon – et a posteriori argument mot intervensjon

Singers utilitarisme anerkjenner to moralske prinsipper: prinsippet om lik hensyntagen av interesser, og nytteprinsippet. Kort sagt sier det første prinsippet noe om hvordan interessene til alle individer som blir påvirket av en handling håndteres i nyttekalkylen, nemlig at de blir vektlagt likt. I teorien blir konsekvensene for alle involverte sine interesser summert opp for *hvert* mulig handlingsalternativ, og nytteprinsippet sier oss at den handlingen som tilfredsstiller flest mulig interesser, eller hemmer minst mulig interesser, er den handlingen som er moralsk riktig å foreta.

Ifølge utilitarismen, med dens fokus på konsekvenser, er den handlingen som er riktig å gjøre fundamentalt *betinget* av hvilken handling som resulterer i best konsekvenser. Følgelig kan man ikke, fra et utilitaristisk ståsted, si noe *a priori* om hvorvidt mennesker har plikt til å blande seg inn i naturen for å minske lidelsene som finner sted. Det utgjør heller ingen forskjell at det er dyr som påfører andre dyr smerte og lidelse, da opphavet til smerten eller lidelsen ikke er direkte relevant innenfor utilitarismen. I motsetning til Regans moralteori, spiller det ingen rolle innenfor det utilitaristiske rammeverket at rovdyr ikke er moralske aktører. For Regans teori spiller dette en rolle siden han eksplisitt anerkjenner et prinsipp om å hjelpe i tilfeller hvor et annet livssubjekt er offer for urett (at dets rettigheter blir krenket). Men, som Clare Palmer skriver: «Utilitariansim is not backward looking: sources and causes are only relevant inasuch as knowing them can help create a better *future*» (Palmer, 2010:28).

Et relatert poeng er hvordan utilitarismen ei heller anerkjenner noen restriksjoner på omfanget eller rekkevidden for *hvor* vi er forpliktet til å handle slik at det produseres best mulige konsekvenser. Singer gir et tankeeksperiment for å argumentere for at fysisk distanse ikke utgjør noen moralsk forskjell når det kommer til vår moralske plikt til å hjelpe (med mindre fysisk distanse gjør oss mindre egnet til å hjelpe). Han ber oss forestille oss at vi går forbi et tjern hvor et barn holder på å drukne. Formodentligvis har vi en plikt til å hjelpe barnet. Han spør så

[W]ould it make any difference if the child were far away, in another country perhaps, but similarly in danger of death, and equally within your means to save, at no great cost – and absolutely no danger – to yourself? Virtually all agree that distance and nationality make no moral difference to the situation. I then point out that we are all in that situation of the person passing the shallow pond: we can all save lives of people, both children and adults, who would otherwise die, and we can do so at a very small cost to us. (Singer, 1997)

Dette ser også ut til å gjelde ville dyr i naturen, i hvert fall i den grad det er hjelp å gi. Det finnes ingen «sone» hvor moralske aktører er fritatt fra å handle på en slik måte som resulterer i beste konsekvenser innenfor det utilitaristiske rammverket (Palmer, 2010:29).

I *Animal Ethics* skriver Singer at «[O]nce we give up our claim to «dominion» over the other species we should stop interfering with them at all. We should leave them alone as much as we possibly can. Having given up the role of tyrant, we should not try to play God either.» (Singer, 2009:226). Singer virker således å hevde at, når det kommer til dyr i naturen, er det beste – generelt sett – å la dem være i fred. Vi bør selvsagt tolke dette som et uttrykk for en tommelfingerregel når det kommer til hvordan vi bør forholde oss til ville dyr. For det følger strengt tatt ikke fra den utilitaristiske posisjonen at vi faktisk bør avstå fra innblanding i naturen, punktum. Igjen, dette er kontingent av hva som fører til best konsekvenser, og dersom innblanding faktisk fører til et verre utfall enn å avstå fra innblanding, så er det det utilitarismen foreskriver at vi bør gjøre.

Singer innrømmer at det er tenkelig at menneskelig innblanding kan være påkrevd av nytteprinsippet. Han skriver:

[I]t is conceivable that human interference will improve the conditions of animals, and so be justifiable. But when we consider a scheme like the elimination of carnivorous species, we are considering an entirely different matter. Judging by our past record, any attempt to change ecological systems on a large scale is going to do far more harm than good. For that reason, if for no other, it is true to say that, except in a few very limited cases, we cannot and should not try to police all of nature. We do enough if we eliminate our own unnecessary killing and cruelty toward other animals. (Ibid).

Her er argumentet Singer at intervensjon i naturen for å forhindre predasjon vil i de fleste tilfeller produsere mer skade enn det hindrer. Plausibiliteten til argumentet avhengig av hvilken målestokk vi ser for oss. Det vil si, hvorvidt vi ser for oss et forsøk på å redde et enkeltindivid fra å bli drept, eller et forsøk på å eliminere rovdyrarter for å forhindre at predasjon i det hele tatt finner sted. I førstnevnte tilfellet må man vurdere den totale nytten av utfallet hvor rovdyret (eller rovdyrene) fanger byttedyret (som innebærer å summere hvor mye av rovdyrets interesser som blir tilfredsstilt ved å fange byttedyret, og trekke fra hvor mye byttets interesser blir hemmet) og sette det opp mot den totale nytten som blir produsert ved å hindre rovdyret fra å fange byttet (som innebærer å summere nytten for byttedyret, og trekke fra unytten for rovdyret). Dersom man prøver å forutsi langtids konsekvensene for de

to utfallene, i tillegg til å vurdere graden av interesser som blir fremmet eller hemmet for rovdycet og byttedyret under selve jakten for de to utfallene, så blir dette et komplisert regnestykke. Dersom man kan vurdere dette med rimelig sikkerhet er det mulig å ta stilling til slike handlinger, men dersom man kommer til kort i dette henseende, er kanskje Singers posisjon rimelig. Vi må imidlertid bemerke at Singer ikke har problemer med å imøtekomme eksemplet til Gruen ovenfor i forbindelse med Regan, hvor vi blir presentert med et scenario hvor vi kan redde en gazelle og et analogt scenario hvor vi kan redde et barn. For man kan med ganske god sikkerhet si at å redde barnet vil føre med seg mer positive konsekvenser enn å la vær. Han er dog forpliktet til den samme konklusjonen i tilfelle med gazellen innenfor det utilitaristiske rammeverket, dersom man kan forutsi med rimelig sikkerhet at det samme kan sies dersom vi redder gazellen. At utilitaristen nøler i sistnevnte tilfelle er bare fordi vi har begrenset kunnskap om hvorvidt det er tilfellet eller ei.^{43,44}

Et lignende argument fra uvithenhet kan anvendes mot forsøk på utrydde rovdycr: det er tenkelig at en slik intervensjon sannsynligvis vil gjøre mer skade enn det gagnar potensielle byttedyr. Fravær av rovdycr kan føre til overpopulasjon og skape en «Malthusiansk dystopi» hvor byttedyrene formerer seg over bæreevnen til miljøet de lever i, og dør av sult og sykdom som følge av for stor populasjon (Gruen, 2011:181; McMahan, 2016:274). Det er for mange faktorer å ta høyde for som gjør konsekvensene av en slik handling uviss og kan lede til uforutsigbare konsekvenser på økosystemet og ende opp med å skade individene som man ønsker å skåne for en ubehagelig død. Det er dette som Singer mener når han skriver «Judging by our past record, any attempt to change ecological systems on a large scale is going to do far more harm than good» (Singer, 2009:226) ovenfor. Dette er selvsagt en empirisk påstand, men gitt at utfallet *kan* bli katastrofale, så er dette et irreversibelt eksperiment som man med god grunn ikke kan igangsette. Likevel, som McMahan poengterer, er et slikt argument betinget av den kunnskap som foreligger akkurat på dette tidspunktet i historien kommer til kort, og dette gjelder ikke nødvendigvis i fremtiden. Innvendingen treffer derfor ikke den underliggende problemstillingen – spørsmålet om vi bør eliminere rovdycr *dersom* vi evner å gjøre det på en slik måte at de forutsette konsekvensene med stor sannsynlighet fører til at byttedyr ikke lider i et endret økosystem fri for rovdycr. Man kan selvsagt hevde at

⁴³ Man kan kanskje argumentere for at man bør skyte gazellen for å sikre at minimal lidelse er involvert når byttedyret felles av rovdycr.

⁴⁴ Gruen argumenterer for at fra et utilitaristisk perspektiv, kan man ikke la barnet dør, fordi (i) det kan med stor sannsynlighet føre til at løven vil få en appetitt for mennesker, og følgelig føre til flere konflikter mellom mennesker og løver (ii) at menneskene som mister barnet vil oppleve sorg, noe utilitaristen må ta høyde for, samt (iii) at mennesker vil gå på hevnaksjon mot løven (Gruen, 2011:181-182). Det andre poenget er for såvidt sant, men de andre to virker noe spekulative.

konsekvensene *alltid* vil være usikre, som formodentligvis er rimelig til et visst punkt, men gitt at det er tenkelig at man kan minske usikkerheten med mer kunnskap opp til et punkt hvor man kan ha en rimelig sikker forventning om utfallet, er en slik skråsikkerhet ikke et «knock down» argument.⁴⁵

Det er også slik at mennesker aktivt går inn for å bevare utrydningstruede arter som er rovdyr. I slike tilfeller er formodentligvis den økologiske skaden allerede skjedd (McMahan, 2016:275). McMahan gir som eksempel Sibirtigeren (en underart av tigeren), som lenge har vært utrydningstruet (IUCN Red list, 2011). Man har derfor satt i gang tiltak for å øke populasjonen (The World Bank, 2016). Ifølge McMahan er det to alternativer man kan velge når man står overfor en utrydningstruet art som Sibirtigeren. Man kan enten velge la arten dø ut, eller verne om den, noe som vil resultere i økt populasjon og med det også økt lidelse blant dens byttedyr (McMahan, 2016:275). Fra et utilitaristisk ståsted er man tilsynelatende forpliktet til det første alternativet (under antakelsen om at ikke en annen rovdyrart overtar Sibirtigerens rolle i næringskjeden, og påfører tilsvarende lidelse som Sibirtigeren ville ha gjort dersom man hadde gått inn for å verne tigeren). I tilfeller som dette eksemplet ser man at det moralske spørsmålet om hva man skal gjøre med predasjon (om noe), ikke kan avvises eller tilsidesettes av utilitaristen.

Det er mange måter å kontrollere predasjon i naturen som er foreslått i litteraturen – selv om noe av teknologien som er tiltenkt i forslagene ligger i fremtiden. Ole Martin Moen foreslår at man kan iverksette en kombinert strategi ved at man reduserer antallet dyr (med føleevne) i vill natur, samtidig som man holder individer fra artene i naturreservater, hvor populasjonen kan holdes under kontroll (Moen, 2016:100). McMahan argumenterer for at man kan gradvis utrydde rovdyr ved å sterilisere dem ved bruk av kjemiske stoffer. Samtidig kan man kontrollere populasjonen av herbivore arter ved samme metode (McMahan, 2016:273-275). Han argumenterer også for at man kan genmanipulere rovdyrarter for at etterkommerne gradvis utvikler seg til å bli herbivore (Ibid). David Pearce hevder at man kan bruke genteknologi for å endre genomet til dyrene for å manipulere dyrenes evne til å føle smerte (Pearce, 2016).

Fra et utilitaristisk ståsted bør slike teknologier ønskes velkommen. Som Pearce skriver, «A biosphere without suffering is technically feasible. In principle, science can deliver a cruelty-free world that lacks the molecular signature of unpleasant experience. [...]

⁴⁵ Man kunne også påstått at intervensjon *alltid* vil føre til negative konsekvenser, men en slik påstand er ikke konsistent med et argument fra uvitenhet – dersom vi ikke vet om intervensjon vil lede til gode konsekvenser, kan vi heller påstå at det *alltid* vil føre til dårlige konsekvenser.

This utopian-sounding vision isn't the upshot of some exotic new ethical theory. The abolitionist project follows quite straightforwardly from the application of a classical utilitarian ethic and advanced biotechnology.» (Pearce, 2015). Moderne teknologi besvarer *hvordan*; utilitarismen som moralsk rammeverk besvarer *hvorfor*. Gitt at predasjon påfører enormt mange dyr lidelse, og vi etter hvert blir i stand til å kontrollere naturen i større omgang og med større presisjon, er det et imperativ for utilitaristen at mennesket tar styringa over naturen og innta rollen som en barmhjertig diktator.

Konklusjon

Til tross for at et ønske om å kontrollere forekomsten av predasjonen i naturen ikke er *absurd* i noen annen forstand enn at det er svært kontraintuitivt, er det likevel viktig å ta intuisjonen alvorlig i lys av metoden om reflektiv likevekt. Jeg har derfor forutsatt at en teori som impliserer at man er pliktig til å utrydde rovdyr, er uholdbar. Det er to måter man kan bøte på det. Man kan gi et overbevisende argument for at en slik implikasjon er urimelig (for eksempel fra et miljøetisk perspektiv – som jeg har satt til side her), eller man kan presentere et plausibelt alternativt moralsk rammeverk som underbygger at man ikke har slike plikter overfor ville dyr. Det er sistnevnte strategi jeg vil bruke i neste kapittel.

Både Regan og Singer deler intuisjonen om at vi ikke trenger å forhindre rovdyr å drepe byttedyr, og forsøker derfor å avvise at man har en plikt til å redde gazellen fra løvens klør. Løsningene deres har dog underliggende problemer. I Regans tilfelle, er han tilsynelatende også forpliktet til å akseptere at vi ikke har plikter overfor mennesker i analoge situasjoner til byttedyr. Dette er et problem da det bryter med en dypt forankret intuisjon om at vi er moralsk pliktige til å redde medmennesker der i vi er i stand til det. Når det gjelder Singers teori, gir han et argument mot intervensjon som er kontingent av nåværende kunnskap og teknologi. Han er forpliktet, ut i fra det utilitaristiske rammeverket, å akseptere storskala intervensjon etter hvert som teknologien er på fremmarsj, og kunnskapsgrunnlaget styrkes. Dette er et problem dersom vi tar seriøst intuisjonen om at storskala utrydning av rovdyr er en urimelig utvidelse av vårt moralske ansvar.

Det underliggende problemet for begge teorier er deres implisitte aksept av moralsk individualisme. Deres teorier er ikke i stand til å inkorporere hvordan relasjoner er med på å forme vår forståelse av omfanget av våre plikter til å hjelpe.

Kapittel 5: Assistanse-relasjonisme

[T]here are no easy answers. Animals have rights, to be sure. But once we acknowledge the plurality of values, the inadequacy of simplistic moral formulas, the dependence of rights on the natural and social contexts, and the consequences of their enforcement, we have quite a lot more work to do to figure out what they are. (Anderson, 2004:296)

I dette kapitlet vil jeg utforske Palmers moralfilosofi som inkluderer relasjoner i vurderingen av dyrs moralske status. Jeg vil også argumentere for at denne teorien i større grad harmonerer med allmennmoralens forståelse av dyrs moralske status, enn Singer og Regans teorier. Det som er viktig å merke seg er at denne teorien aksepterer den moralske individualismen *når det gjelder å begrunne de negative plikter vi har overfor dyr*. Der den skiller lag med den moralske individualismen er dens standpunkt på positive plikter.⁴⁶ Disse er ikke begrunnet ene og alene i hvilke evner dyr besitter.

Palmer, relasjoner og assistanse

Palmer har blitt omtalt som en *assistanse-relasjonist* (May, 2014:159). Dette er en treffende betegnelse, da det er når det kommer til spørsmål om assistanse hennes vektlegging av relasjoner kommer i spill. Hun grunngir ikke dyrs moralske status alene i hvilke de evner de besitter. Hennes posisjon divergerer derfor fra den moralske individualismen vi finner hos Singer og Regan, hvor, dersom dyr eller visse grupper av dyr har særskilte karakteristikk (evner), er gjenstand for de moralske prinsipper som anerkjennes innad deres moralteorier.

I en viss forstand er hennes tilnærming nærliggende Singer og Regan. Hun hevder evne til å føle, å kunne ha positive og negative opplevelser, gjør dyr til gjenstand for negative plikter.⁴⁷ Hun skriver at: «mammals and birds can feel pain and [...] they have the capacity for other aversive and positive experiences. On the basis that they possess these capacities [...] they are morally considerable.» (Palmer, 2010:23). Besittelsen av slike evner spiller imidlertid en dobbeltrolle i hennes moralteori. I tillegg til å grunnge negative plikter utgjør de også en forutsetning for *muligheten* til positive plikter overfor dem. Men tilstedeværelsen av

⁴⁶ Negative plikter og positive plikter er ikke identisk med henholdsvis en plikt til å ikke skade og en plikt til å hjelpe. De er dog viktige former for negative og positive plikter, og er fokuset for Palmers teori.

⁴⁷ Hun hevder riktignok bare at evne til å føle er *tilstrekkelig* for moralsk status, ikke nødvendig (Palmer, 2010:162).

eventuelle positive plikter grunnleggs *ikke* i de evner som dyr besitter, men i de relasjoner som dyreindivider har til moralske aktører.⁴⁸ Følgelig anerkjenner hun viktigheten av at dyr besitter særskilte evner, men anerkjenner også hvordan teorier som *bare* fokuserer på evner kommer til kort. Som hun skriver: «important though coming to a view about animal capacities, moral status, and well-being is, we need *more than this* in order to work out our moral responsibilities toward animals in different contexts, in particular with respect to assisting them.» (Ibid:25).

Palmers moralfilosofi sentrerer seg rundt følgende fortolkning av laissez-faire intuisjonen

Ingen-kontakt LFI: Man har, *prima facie*, ingen generell plikt til å hjelpe ville dyr, men særskilte omstendigheter kan skape en plikt til å hjelpe ville dyr

Det er to påstander hun argumenterer for for å gjøre ingen-kontakt LFI til en forsvarlig posisjon: (i) at det er et substansielt moralsk skille mellom å skade og det å hjelpe; (ii) at en det er forsvarlig å gjøre en distinksjon mellom dyr som har like evner, på grunnlag av deres relasjoner til mennesker (moralske aktører) (Palmer, 2010:69).

Palmer hevder at man er, på en særskilt måte, ansvarlig for hvordan man handler, på en måte som man *ikke* er for hva man feiler å forhindre (Palmer, 2010:74). Med tanke på distinksjonen mellom å skade og å hjelpe, er påstanden den at man er spesielt ansvarlig for å påføre skade på noen – et ansvar som står mye sterkere enn det ansvar dersom man ikke hjelper noen. Ved å skade noen forstår hun som det å frarøve noen et gode et individ ville hatt i fravær av ens handling. Assistanse, derimot, forstår hun som det endre et individs situasjon til det bedre. Dersom man unnlater å hjelpe noen forblir individets situasjon de var i, uavhengig og urelatert til ens handlinger (under antakelsen av at man ikke er ansvarlig for situasjonen individet er i). «In harming, we change someone's situation for the worse. In failing to aid, we just do not change it for the better; we merely fail to improve on what the person (or [...] the animal) would have independently of us.» (Ibid). Hennes posisjon avviker derfor fra en konsekvensialistisk posisjon ettersom disse teoriene ikke gjør substansiell distinksjon mellom å skade og å hjelpe. Dette fordi deres fokus er hovedsakelig på konsekvensene produsert av en handling (eller fravær av handling). Palmer avviser konsekvensialismens forsøk på å eliminere distinksjonen mellom å hjelpe og å skade, først og

⁴⁸ Palmers diskusjon om *hvem* som har moralsk ansvar, gitt at hun bifaller en teori om at kausale relasjoner genererer positive plikter til assistanse, vil jeg ta opp senere i kapitlet.

fremst fordi dette impliserer et sterkt negativt ansvar (Ibid:75). Negativt ansvar betyr at man er ansvarlig for det man feiler å forhindre fra å skje, men som ikke selv har kausalt forårsaket (Bunnin og Yu, 2004). Følgelig er man ansvarlig for *enhver* forsømmelse av en handling som ville ha gitt et bedre utfall, upartisk sett, enn den man faktisk foretok, innenfor et konsekvensialistisk rammeverk. Det er dette Palmer avviser.

At det er et substansielt skille mellom å skade noen og å hjelpe noen, er kompatibelt med (i hvert fall) to underliggende forklaringer. Den ene er at plikter til å ikke skade er *sterkere* plikter enn plikter til å hjelpe. Den andre forklaringen er at, i fravær av spesielle relasjoner mellom et individ og potensielle mottakere av assistanse, så har man ikke en positiv plikt til å hjelpe. Det vil si, det må være en særskilt relasjon tilstede for å skape en positiv plikt til å hjelpe. Palmer bifaller denne siste forklaringen (Ibid:75). Nå skal det sies at hun ikke utforsker den førstnevnte forklaringen i dybde, og det er åpenbart at det er fordi hun mener at LFI (i alle dens former) best lar seg forklare med sistnevnte forklaring. Plausibiliteten til teorien hennes blir derfor begrenset til å demonstrere hvor godt hun klarer å forklare hvordan relasjoner kan generere positive plikter, og følgelig hvordan relasjoner kan underbygge distinksjonen mellom det å skade og det å hjelpe.

For å argumentere for at relasjoner spiller en viktig rolle i å etablere positive plikter overfor dyr (og mennesker) tar Palmer utgangspunkt i kontrasten mellom domestiserte dyr, og ville dyr. Palmer argumenterer for to ting: at vi (moralske aktører) *ikke* er påkrevd å hjelpe ville dyr, men at vi *er* påkrevd å hjelpe domestiserte dyr. Hva kan utgjøre den moralsk relevante forskjellen mellom de to tilfellene? Hennes utgangspunkt er idéen om at *distanse* utgjør en moralsk forskjell (Palmer, 2010:85). Distanse kan forstås på forskjellige måter, men alle innebærer at en relasjon er sterkere eller svakere mellom to (eller flere) individer. Den mest åpenbare er som en fysisk avstand mellom to individer, som Singer for eksempel argumenterer i «barnet i dammen»-tankeeksperimentet, nevnt i forrige kapittel. En annen måte å forstå distanse på er som emosjonell distanse, hvor man generelt sett er mer følelsesmessig investert i ens nærmeste (familie og venner), men ens fjernere slektninger, naboer eller landsmenn er man mer følelsesmessig distansert fra. Det er enda flere måter å forstå distanse på, men den forståelsen av distanse som Palmer fokuserer på, er idéen om at man kan være mer eller mindre *kausalt* involvert i en annens situasjon: «The greater the level of contact, entanglement, and influence – that is, the less distance, in this *causal* responsibility sense – the more *moral* responsibilities are thought to be generated.» (Ibid:86). Idéen, anvendt på dyr, er den at plikter til å hjelpe skapes der hvor mennesker er kausalt medvirkende til at

dyr befinner seg i en sårbar situasjon (Ibid:89). Dette gir hun muligheten til å skille mellom domestiserte og ville dyr. Hun skriver,

There is no analogy to current or historical unfairness or injustice (or, indeed, fairness or justice) about the states in which wild animals find themselves. Inasmuch as they live without human contact, they are outside the realm of justice altogether [...] If moral agents act to harm wild animals or create/render them vulnerable to harm, then duties toward them may be generated. But where animals are living, as it were, in an independent wild state, these kinds of duties to assist, at least, are not generated. (Ibid:89)

Gitt Palmers beretning har man ikke positive plikter til å hjelpe ville dyr fordi mennesker ikke er ansvarlig for situasjonen de befinner seg i. Mennesker er, derimot, kausalt medvirkende til og ansvarlig for den faktiske situasjonen domestiserte dyr befinner seg i, viktige aspekter ved deres natur, samt at de i det hele tatt eksisterer (Ibid:91). Domestiserte dyr er vedvarende *avhengige* av mennesker i forskjellige henseender: til å sørge for mat, ly, beskyttelse og et miljø de kan trives i. Denne avhengigheten utgjør et asymmetrisk maktforhold, hvor den ene parten (det domestiserte dyret) har et livssviktig behov for ressurser som den andre parten kan sørge for (mennesker), og som er eneste tilgang på slike ressurser (Ibid:93).

Palmer skiller mellom to former for avhengighet: ekstern og intern (Ibid:92). Intern avhengighet er den form for avhengighet som er relevant for situasjonen domestiserte dyr er i. Domestiserte dyr er avlet under menneskelig kontroll med menneskelige interesser for øye: ønskelig kroppsform, pels, mottakelighet for sykdom, evne til å reprodusere seg og temperament (Ibid). De er i så henseende avhengige av mennesker i en dypere forstand ettersom deres natur i mer eller mindre grad er formet av mennesker i et miljø hvor deres egenskaper ikke lengre er utsatt for et naturlig seleksjonstrykk, hvor de individene med best evne til å overleve (og reprodusere seg) i et gitt miljø, overlever. Det er i så henseende at Palmer skriver: «[T]here is no wild environment in which they could be self-sufficient» (Ibid). Palmer hevder derfor at, når mennesker skaper dyr med føleevne, som er moralsk betydningsfulle, og som ikke kan sørge for seg selv da de er permanent sårbare og avhengige av mennesker, så skaper mennesker spesielle positive plikter overfor disse dyrene (Ibid).

Mer relevant for de ville dyrene som er plassert i fangenskap eller dyrene som er i «kontaktsonen»⁴⁹, er den eksterne formen for avhengighet. Den eksterne formen for

⁴⁹ Med dyr kontaktsonen mener Palmer de ville dyrene som *ikke* er domestisert, men som lever i områder som er under menneskelig påvirkning – de er følgelig ikke fullstendig ville i den forstand at de er domestiserte (Ibid:66)

avhengighet er den avhengighet som enten skyldes at mennesker har tatt dyrene ut av deres naturlige miljø som deres levevis er tilpasset og plassert dem i et miljø hvor de ikke er egnet til å klare seg på egenhånd,⁵⁰ eller at mennesker har grepet inn i et miljø og endret levevilkårene for dyrene på en slik måte at deres tilgang på livsviktige ressurser har blitt svekket i alvorlig grad. Man har således fjernet en mulighet for dem å leve på et vis de «instinktivt» er egnet til, og begrenset deres mulighet til å klare seg selv, noe som gjør dem prisgitt menneskelig omsorg.

Palmer hevder at tilfeller hvor mennesker har på en eller annen måte satt dyr i en sårbar situasjon, så medfører dette at vi har positive plikter til å hjelpe dem. Hun bruker som modell for hennes teori idéen om oppreisning – hvordan man i enkelte tilfeller kan gi erstatning, kompensasjon eller godtgjørelser for mennesker som har opplevd urett (Ibid:97). Slike godtgjørelser kan ta forskjellige former, da det ikke er entydig hvordan man «gjør opp for» tidligere urett. Et eksempel fra Norge er hvordan det norske Politiet i 2012 kom med en offentlig unnskyldning for jødene som ble deportert av Politiet under andre verdenskrig (NRK, 2012). I 1997 ble også en kartlegging av eiendommene som ble inndratt fra jødene under krigen kartlagt, som resulterte i både ertatninger til gjenlevende jøder, samt en kollektiv kompensasjon (NOU 1997: 22). Slike tilfeller av oppreisning innebærer at en aktør anerkjenner at en urett har blitt begått, at aktøren påtar seg ansvaret for ugjerningene, samt anerkjennelsen av at man er moralsk pliktig i å godtgjøre skaden som har skjedd (Palmer, 2010: 97).

Selv om oppreisning åpenbart er etablert praksis (det vil si, at det i enkelte tilfeller er meningsfullt at en aktør påtar seg ansvaret for å gi oppreisning til en annen gruppe mennesker), er det noen problemer med idéen om oppreisning. Et problem er å avgjøre hva er en tilstrekkelig godtgjørelse for å bøte på uretten begått. I tillegg er oppreisning bakoverrettet, i den betydning av at uretten har allerede skjedd. Det kan derfor være et problem med å identifisere hos hvem ansvaret ligger, da det ikke nødvendigvis er tilfelle at de som har begått ugjerningen kan stilles til ansvar. Dessuten kan problemer oppstå med å identifisere hvem som er egnet for oppreisning, da de som har opplevd urett ikke nødvendigvis fortsatt er i live. Unnskyldningen til Politiet var 70 år etter at gjerningen var skjedd, hvor bare én av jødene som ble deportert var gjenlevende (NRK, 2012). Det er selvsagt lettere å identifisere «skyldig» part når det gjelder bestående institusjoner som Politiet, eller når det gjelder en

⁵⁰ Man kan selvsagt si at en slik ekstern avhengighet ikke skulle blitt skapt i utgangspunktet, og gitt at Palmer aksepterer at negative plikter er grunnlagt i dyrs evne til å føle, er et slikt svar tilgjengelig for henne. Men gitt at skaden allerede er skjedd, så har aktører en sekundær plikt til å vise omsorg for dyrene.

godtgjøring som skjer på vegne av en folkegruppe, som jødene. Likevel kan praksisen med oppreisning skape filosofiske problemer om hvem som er ansvarlig, hvem som er fornærmede part, og hva som utgjør en tilstrekkelig godtgjørelse, og jo lengre tid er gått mellom uretten er begått, jo vanskeligere er det å identifisere partene.

Palmer hevder at noe analogt til praksisen med oppreisning for mennesker også egn seg overfor dyr.⁵¹ Hun setter til side problemet om å identifisere fornærmede part ved å drøfte nålevende dyreindivider som har opplevd urett (det vil si, de har blitt krenket ved at moralske aktører har brutt negative plikter som de er «fortjent» i kraft av at de er dyr med føleevne), eller deres avkom. Disse tilfellene ligner det hun betrakter som paradigmatisk tilfeller av oppreisning: tilfeller hvor uavhengig eksisterende individer moralsk uberettiget har blitt utsatt for påkjenninger og belastninger som har hatt en negativ innvirkning på deres liv eller deres avkoms liv (Palmer, 2010:102). Problemet som gjenstår er således å identifisere aktørene som har ansvaret for å kompensere de krenkede individene. Det er to ulike teorier Palmer drøfter spørsmålet om hos hvem ansvaret ligger. Den ene teorien («the causal account») tillegger det moralske ansvaret for oppreisning til gjerningsmennene – de som har begått urett. Den andre teorien («the beneficiary account») tillegger oppreisningsansvaret til de som tjener på uretten begått, som også *kan* inkludere gjerningsmennene (Ibid).

Hun gir følgende eksempel for å utforske implikasjonene av de to teoriene, samt spørsmålet om hva som utgjør oppreisning (Ibid:102): I USA har mange prærieulver måttet vike på grunn av boligbebyggelse, og derfor mistet jaktområder, territorium, og tilholdssted. Ettersom prærieulver er territorielle, er det ikke store muligheter for å flytte på seg i tilfeller hvor de nærliggende områdene er andre prærieulvers territorium. I tillegg trues de av veibebyggelse og nye beboere som er aggressive overfor dem. De har således tatt skade av bebyggelsen ved at de har mistet deres leveområde samt at de blir utsatt for flere farelementer som følger med bebyggelsen. Prærieulvenes interesser ble ikke tatt til etterretning i byggeprosjektene.

Palmer ser en rekke utfordringer knyttet til å identifisere de ansvarlige i slike tilfeller. For det første er det mange individer involvert i slike byggeprosjekter, som landeierne, utbyggerne, arkitektene og arbeiderne. Det er ikke åpenbart hvem man skal tillegge ansvaret

⁵¹ Hun anerkjenner at det finnes disanalogier når det kommer til oppreisning mellom tilfellet med mennesker og dyr som har blitt krenket. For dyr kan åpenbart ikke *gjenkjenne* at en urett har blitt begått, ei heller *gjøre krav* på oppreisning. Hun hevder derimot at det er skaden som er skjedd som er grunnlaget for oppreisningen, og til tross for at dyr trenger stedfortredere som hevder et slikt krav på vegne av dyrene, så undergraver ikke dette selve kravet, som ikke er betinget at man er istand til å ytre kravet (Palmer, 2010:100). Hun er også åpen for at selve bruk av ordet oppreisning (*reparation*) muligens bør forbeholdes tilfeller med menneskelig oppreisning, selv om man kan finne et analogt grunnlag for praksisen for dyr som har opplevd urett.

ut ifra en kausal beretning av tildeling av ansvar. Det er hovedsakelig på grunn av dette problemet med teorien at hun bifaller tillegnelsen av ansvar for oppreisning til de som *tjener* på at uretten har funnet sted (Ibid:103). En annen grunn hun kunne gitt for å bifalle en teori som tillegger ansvar for godtgjørelse til de som har fordeler av at hendelsen har funnet sted, er at det ikke er åpenbart *hvordan* de som eventuelt står for avgjørelsen for å bebygge områder eller de som har utført det, faktisk kan bistå prairieulvene i området de lever, gitt at skaden på deres leveområder allerede er skjedd, og det ikke virker som om de har særlig mulighet (eller kompetanse) til å bistå dem der de lever.

Denne forståelsen av hvordan ansvaret for oppreisning tilskrives, innebærer at de som tjener på at en urettmessig handling har funnet sted, bør på et vis gi kompensasjon for prairieulvene. I tilfellet med prairieulvene, mener Palmer at beboerne kan hevdes å gagne av at boligene ble bygd på bekostning av prairieulvenes interesser. Disse individene er lette å identifisere, slik at spørsmålet som stiller seg er hvordan kompensasjon som er passende. Palmer hevder ikke at riktig form for oppreisning bør være en byrde for beboerne av en slik karakter at det blir en påkjenning for dem. De er ikke forpliktet til flytte derfra og jevne bebyggelsen ved jorda. Det hun foreslår er at de gjør livene til prairieulvene lettere, ved først og fremst å tolerere deres tilstedeværelse. Ved å være vennlig innstilt overfor prairieulvene, hedrer de en positiv plikt til å hjelpe prairieulvene som er ofre for urett (noe som ikke involverer å sørge for mat til dem, eller ly, da dette formodentligvis ikke er i deres langsiktige interesser, ifølge Palmer, da det skaper menneskeavhengighet) (Ibid:105).

Til tross for at det er en rekke problemer med å gi en teoretisk redegjørelse for *hvem* som er ansvarlig, *hvem* som er fornærmede part, og *hva* som utgjør tilstrekkelig kompensasjon for begått urett, gjør Palmer klokt i å bruke oppreisning mellom mennesker som modell for sin teori, ettersom det er en etablert praksis. Formodentligvis må spørsmålene om hvem og hvordan når det kommer til oppreisning, løses ved en «case-by-case» tilnærming. De to teoriene hun drøfter utelukker heller ikke hverandre. Hun hevder at det er tilfeller hvor det er pragmatisk meningsfullt å tillegge ansvar for godtgjørelse hos dem som tjener på at urett har blitt begått, fordi de er lettere å identifisere, er i en bedre posisjon til å «gjøre opp» for ulempene dyrene har opplevd (Palmer, 2010:105). Likevel anerkjenner hun at ansvar for oppreisning formodentligvis generelt sett skifter over tid fra de kausalt ansvarlige, til dem som høster godene av uretten begått (og det er mulig at dette skiftet også påvirker hva som konstituerer tilstrekkelig oppreisning) (Ibid).

Palmer argumenterer også for at det i enkelte tilfeller skapes positive plikter som følge av *gruppeansvar* (Ibid:106-114). Idéen er at man kan mer eller mindre delta eller støtte opp mot praksiser, holdninger eller institusjoner som gjør at dyr lider eller er sårbare (Ibid: 95). I tilfeller hvor man er deltakende i å støtte opp mot systemer som bidrar til at dyr lider eller er sårbare, er man også plikt til å hjelpe de aktuelle dyrene. Følgelig *har* man en plikt til å hjelpe domestiserte dyr i den grad man er en del av et system som skaper dyr som er avhengig av at mennesker forsørger dem.

Palmer, Regan og Singer, og predasjon

Palmers teori er mer nærliggende Regans deontologiske tilnærming til etikk, til tross for at hun ikke anvender snakk om moralske rettigheter (selv om hennes teori ikke er antagonistisk overfor snakk om rettigheter). De anerkjenner begge en distinksjon mellom positive og negative plikter, hvor fokuset er primært på plikt til å ikke skade (negativ plikt), og en plikt til å hjelpe (positiv plikt). De skiller derimot lag ved hvordan de begrunner positive og negative plikter. I Regans teori er det *ett* fundamentalt prinsipp: respektprinsippet. Respektprinsippet bygger igjen på idéen om iboende verdi som Regan tillegger alle livssubjekter. Prinsippet impliserer fortrinnsvis negative plikter: en plikt til å ikke behandle livssubjekter som om de mangler iboende verdi (Regan, 2004:248). I tillegg anerkjenner Regan to positive plikter overfor livssubjekter: en (*prima facie*) plikt til å hjelpe ofre for urett (Ibid:249), samt en (*prima facie*) plikt til velgjørenhet. Den sistnevnte plikten er dog begrenset, ettersom «demands of justice always take precedence over the claims of beneficence» (Ibid:xxvii). Dette kravet impliserer at det primære spørsmålet når man handler, er hvorvidt man har overholdt plikten til å respektere alle livssubjekters iboende verdi som du påvirker ved din handling. Dette skaper et problem i Regans teori fordi klassen av livssubjekter er større enn klassen av moralske aktører. Dette betyr igjen at en delmengde av livssubjekter (som har iboende verdi) som ikke er i stand til å gjøre urett (*moral patients*, eller, moralske klienter), men hvis behandling er underlagt respektprinsippet. Dyr faller inn under denne delmengden. Den skade som dyr påfører blir således kategorisert på samme måte som den skade et jordskjelv kan påføre, men er selv beskyttet fra innblanding gjennom de stringente pliktene respektprinsippet og postulatet om iboende verdi etablerer. Derfor, når man står overfor en *prima facie* plikt til å hjelpe en gazelle eller et barn fra løvenes klør, så vinner ikke en plikt til å hjelpe barnet frem. Den negative plikten til å ikke skade løven ved å frarøve den et måltid, som den har i kraft av å være et livssubjekt med iboende verdi, står sterkere. Til tross for at dette kan virke som en *intuitivt* rimelig implikasjon når det gjelder gazellen, er dette svært

kontraintuitivt når det kommer til barnet: dersom vi evner det, *er vi moralsk forpliktet til å redde et barn selv om det vil skade løven*. Vi er formodentligvis pliktig til å redde barnet selv på bekostning av løvens liv gitt allmenmoralen.

Problemet med Regans teori er at den baserer seg *ene og alene* på hvilke evner et vesen besitter (livssubjekt-kriteriet) for å grunngi de moralske pliktene til moralske aktører. Innenfor et slikt rammeverk er man ikke i stand til å gjøre forskjell på tilfeller av assistanse overfor dyr og overfor mennesker, som med barnet og gazellen. Deler de moralsk relevant like evner, bør de behandles moralsk likt. Hvordan løser Palmers teori dette problemet? Hun hevder at positive plikter må grunngis i moralske aktørers relasjoner til individer, med fokus på kausale relasjoner.⁵² Dersom man er medvirkende til at et individ befinner seg i en sårbar og avhengig situasjon, eller har forårsaket skade på et individ som gjør dem gjenstand for oppreisning, er man pliktig i å bistå de aktuelle individene. Man har følgelig ikke plikter overfor ville dyr, siden de per definisjon ikke står i en slik relasjon til mennesker. Hva så med barnet? La oss ta for oss eksemplet med barnet som står i fare for å bli drept av en løve. La oss videre anta at man ikke har en spesiell relasjon til barnet, ei heller er ansvarlig for at barnet er i situasjonen. Kan man si ut ifra Palmers rammeverk at man er forpliktet til å redde barnet? For Palmer avhenger dette av hvorvidt gruppetilhørighet eller delaktighet i et fellesskap kan grunngi positive plikter overfor andre medlemmer i gruppen.

Palmer argumenterer for at det er meningsfullt å snakke om et globalt menneskelig fellesskap eller samfunn (*global community of human beings*) som gir opphav til positive plikter overfor andre mennesker.⁵³ Argumentet er følgende (Palmer, 2010:121-123):

- (1) Mennesker står i følgende relasjoner til hverandre: (i) delt kommunikasjon, (ii) evne til å rettferdiggjøre seg overfor andre, (iii) økonomiske relasjoner til hverandre, (iv) gjensidig avhengig av samarbeid, (v) delt politiske og andre institusjoner, (vi) medlemskap i politiske samfunn.
- (2) På bakgrunn av disse mellommenneskelige relasjonene konstituerer mennesker et globalt menneskelig samfunn.
- (3) Medlemskap i et slik samfunn gir opphav til positive plikter til å hjelpe andre medlemmer i samfunnet, som ikke gjelder utenfor samfunnet

⁵² Hennes teori er ikke inkonsistent med at andre relasjoner kan spille en rolle i å etablerer positive plikter.

⁵³ Hun baserer seg på Leslie Pickering Francis og Richard Normans argumentasjon i *Some animals are more equal than others* (1978).

- (4) Følgelig har man en plikt til å redde et barn som også er medlem av et slikt globalt menneskelig samfunn.

Palmer's argument for at man har en plikt til å redde barnet, basert på dets medlemskap i et globalt menneskelig samfunn, har dog sine egne problemer. En bekymring er at forestillingen om at mennesker er medlemmer av et slikt globalt samfunn, er artssjåvinistisk. Denne kritikken er imidlertid ikke berettiget. Hun appellerer ikke til artstilhørighet som et grunnlag for å inkluderes i dette fellesskapet, og hun hevder også at de relasjoner som skaper gjensidig avhengighet mellom medlemmene i et slikt samfunn også kan skapes overfor dyr. Ideen om et globalt menneskelig samfunn kan derfor utvides til et globalt «blandet» sosialt fellesskap som også inkluderer dyr som mennesker står i slike relasjoner i – som også vil inkludere domestiserte dyr. Grunnen til å betegne dette fellesskapet som et «menneskelig samfunn» er fordi det i all hovedsak er mennesker som konstituerer fellesskapet, samt at det bare er mennesker som er moralske aktører, og som kan overholde de positive pliktene som gjelder for et slikt fellesskap. Altså er ikke en kritikk om artssjåvinisme holdbar – det er intet som ekskluderer dyr *a priori* fra å være medlemmer av et menneskelig samfunn.

Todd May har en annen bekymring, nemlig at beskrivelsen av et globalt menneskelig samfunn er en veldig abstrakt idé (May, 2014:161). Etersom relasjonene konseptualiseres på et veldig generelt plan, er det ikke klart hvorvidt en særkilt person har «riktige» relasjoner til en annen person i nød på en slik måte at en positiv plikt er tilstede. May skriver for eksempel at et spedbarn som holder på å drukne i en innsjø tilsynelatende ikke står i disse relasjonene til en forbipasserende voksen, og at den voksne derfor formodentligvis ikke har en plikt til å redde spedbarnet (Ibid). Dette er selvfølgelig en svært uheldig konklusjon. Det er dog tenkelig at Palmer kan imøtekomme en slik innvending ved å hevde at den voksne har en indirekte relasjon til barnet, dersom dets foreldre står i en slik relasjon til den voksne, som gjør at det er en positiv plikt tilstede. Man kan imidlertid postulere videre at foreldrene nettopp har dødd, slik at man kan plausibelt hevde at barnet ikke har riktige relasjoner til samfunnet. Jeg er ikke sikker på hvorvidt Palmer har en tilgjengelig løsning for slike tilfeller hvor man avskjærer et individ helt fra samfunnet for øvrig, og mistenker at dygdsetiske betraktninger kommer i spill i vurderinger av slike situasjoner – det vil si, at det er kritikkverdige at en person ikke er tilbøyelig til å hjelpe noen i nød. May, derimot, hevder at denne innvendingen underbygger hans posisjon som hevder at grunnlaget for positive plikter til å hjelpe ikke kan reduseres til relasjoner alene – moralsk fremtredende evner hos individer kan også grunnlegge moralske positive plikter. Man kunne for eksempel hevde at et individs evne til å føle gir

opphav til en *svak* plikt til å hjelpe, selv i fravær av en relasjon mellom individet i fare og den utenforstående som potensielt kan hjelpe. Palmers teori kommer noe til kort ettersom hun ikke utforsker denne muligheten, ei heller drøfter i dybden hennes idé om at tilhørighet i et globalt menneskelig samfunn pålegger dets medlemmer positive plikter.

Når det gjelder Singers posisjon, virker den å implisere utryddelse eller kontroll av rovdyrarter for å forhindre den lidelse disse dyrene påfører byttedyrene – såfremt midler og kunnskap er tilgjengelig for å kunne spå utfallet av en slik interaksjon med relativt stor sannsynlighet. Dersom *laissez-faire* intuisjonen er så dyp som jeg har behandlet den i denne oppgaven, er dette en implikasjon som svekker Singers teori. Og opphavet til problemet er at utilitarismen ikke er sensitiv for kontekst. Igjen er det den underliggende moralske individualismen som skaper problemer, fordi tesen gjør ethvert individ i besittelse av de moralske fremtredene evnene som teoriene legger til grunn for moralsk status, egnet for lik hensyntagen i ethvert henseende. Såfremt mange ville dyr har føleevne og man er forpliktet til prinsippet om lik hensyntagen av interesser, samt nytteprinsippet, så er man pliktig til å hjelpe der man kan for å forhindre at dyr med føleevne lider.

Implikasjonen av Singers teori står derfor i sterk kontrast til Regans teori. Hvor Regans teori impliserer at man ikke er pliktig til å redde et menneske fra løven, impliserer Singers teori at vi i mye større grad bør kontrollere hva som foregår i naturen. Dersom de følgende påstandene er ufravikelige, er begge disse teoriene uholdbare slik de er formulert: (i) man er moralsk pliktig til å redde et menneske fra et rovdyr dersom man er i stand til det, og ikke setter seg selv i fare for sitt eget liv, (ii) men man er ikke moralsk pliktig til å forhindre, redusere eller utrydde rovdyr i naturen for å hindre den lidelsen de påfører byttedyr. Jeg har argumentert for at det er den moralske individualistiske idéen om at det er utelukkende et individs *evner* som er bestemmende for hvilke plikter man har overfor et individ. I så henseende er Palmers teori opplysende, fordi den kombinerer de gunstige konsekvensene av Singer og Regans teori, nemlig at dyrs evne til å føle (eller, de evner som utgjør livssubjekt-kriteriet) er tilstrekkelig for å grunnlegge en plikt til å ikke skade dyrene, samtidig som den tar høyde for at dyr og mennesker befinner seg i en *kontekst* som kan påvirke tilstedeværelsen av plikter til å hjelpe.

Konklusjon

I dette kapitlet har jeg redegjort for Palmers moralteori og argumentert for at hennes teori bedre imøtekommer intuisjonen om at byttedyr ikke har krav på assistanse, samtidig som at mennesker som befinner seg i en analog situasjon har et slikt krav.

Kapittel 6: Konklusjon

Moralsk individualisme oppfordrer til konsistent behandling av alle vesener som besitter relevant like evner. Som James Rachels skriver: «If we think it is wrong to treat a human in a certain way, because the human has certain characteristics, *and a particular non-human animal also has those characteristics*, then consistency requires that we also object to treating the non-human in that way.» (Rachels, 1990:175). I oppgaven har jeg argumentert for at en slik tilnærming har problemer med å imøtekomme følgende to intuisjoner: (i) at man er moralsk pliktig til å redde et menneske fra et rovdyr dersom man er i stand til det, og ikke setter seg selv i fare for sitt eget liv, men (ii) at man er ikke moralsk pliktig til å forhindre, redusere eller utrydde rovdyr i naturen for å hindre den lidelsen de påfører byttedyr. I lys av metoden om reflektiv likevekt, er dette to intuisjoner som må tas på alvor.

Både Singer og Regans teorier har problemer med å imøtekomme de to nevnte intuisjonene, og jeg har derfor argumentert for at Palmers teori gir et bedre rammeverk i dette henseende. Hennes teori kombinerer viktigheten av å grunnlegge negative plikter overfor dyr i kraft av deres evner, samtidig som hun inkorporerer relevansen som kontekst har for å vurdere tilstedeværelsen av positive plikter. Hennes teori er imidlertid noe ufullstendig fordi hun ikke drøfter hvilke negative plikter som vi har overfor dyr, annet enn at vi har en plikt til å ikke påføre dyr lidelser. Hun kommer også til kort når det kommer til å gi en fullstendig beretning for alle relasjoner som skaper positive plikter. Dette er veldig synlig når hun drøfter idéen om et globalt menneskelig samfunn som genererer plikter til å hjelpe mennesker som sådan. Regan og Singers teorier er i så henseende mer fullstendige, fordi de har redegjort for alle, eller mesteparten, av de moralske pliktene som inngår i deres moralteorier. Dette til tross, så er Palmers teori mer samstemt med allmenmoralen dersom intuisjonene jeg argumentert på bakgrunn av i oppgaven er så urokkelige som jeg har behandlet dem.

Hvordan bør vi så forstå dyrs moralske status i lys av kritikken som er fremlagt i denne oppgaven? Moralske aktører har direkte moralske plikter til å ikke påføre dyr lidelser i kraft av deres evne til å føle. Følgelig har alle dyr med føleevne, per definisjon, moralsk status. Moralsk status er imidlertid en mer dynamisk affære innenfor et rammeverk som Palmers, fordi positive plikter må genereres på bakgrunn av kausale relasjoner eller fra tilhørighet i et fellesskap hvor medlemmene får plikter overfor andre medlemmer. Følgelig er kontekst viktig for å avgjøre enkeltdyrs moralske status. Det er en viktig forskjell mellom domestiserte og ville dyr, ved at førstnevnte er formet av mennesker og er som konsekvens i en sårbar situasjon, avhengig av at mennesker forsørger dem. Ville dyr lever derimot skånet

fra menneskelig innflytelse og påvirkning, og er derfor utenfor menneskers ansvar. I den grad mennesker trekker ville dyr inn i «kontaktsonen» skaper dette plikter til å bistå dem, fordi vi setter dem i en sårbar situasjon.

Når det kommer til stykket er Singers råd veldig treffende: «[O]nce we give up our claim to «dominion» over the other species we should stop interfering with them at all. We should leave them alone as much as we possibly can. Having given up the role of tyrant, we should not try to play God either.» (Singer, 2009:226) Det eneste problemet er at dette ikke lar seg begrunne ut ifra en teori som ene og alene fokuserer på hvilke evner et vesen besitter. Kontekst spiller en rolle. Når en teori er bygd på sviktende fundament er beste løsning å rive ned og bygge opp teorien på nytt, på et stødigere fundament. I denne oppgaven har jeg argumentert for at en teori som tar høyde for hvilke relasjoner moralske aktører har overfor dyr kan danne et slikt fundament.

Referanseliste

- Bernstein, M. (1998) *On moral considerability*. Oxford: Oxford University Press.
- Bunnin, N., Yu, J. (2004) *Negative responsibility*. [Internett] Tilgjengelig fra:
www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405106795_chunk_g978140510679515_ss1-57 [Hentet 10. mai 2017]
- Callicott, J. B. (1980) «Animal Liberation: A Triangular Affair». *Enironmental Ethics*, 2(4), s.311-38.
- Carruthers, P. (1992) *The Animals Issue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavalieri, P. (2001) *The Animal Question*. New York: Oxford University Press.
- CBSN (2014) *Watch:Stranded fawn rescued from flooded creek*. [Internett-video] Tilgjengelig fra: <https://www.youtube.com/watch?v=wXo1Tlzulso> [Hentet 01. februar 2017]
- Cochrane, A. (2012) *Animal Rights Without Liberation*. New York: Columbia University Press.
- Cowen, T. (2003) «Policing Nature». *Environmental Ethics*, 25. s. 169-182.
- Dawkins, R. (1995). «God's Utility Function». *Scientific American*, s. 80-85.
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeGrazia, D. (2008). «Moral Status As a Matter of Degree?». *The Southern Journal of Philosophy*. XLVI, s. 181-198.
- Dennett, D. C. (2013). *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Edmonds, D. & Warburton, N. (2014). *Philosophy Bites Again*. Oxford: Oxford University Press.
- Engel, M. (2001) «The Mere Considerability of Animals». *Acta Analytica*, 16(27), s. 89-107.
- Everett, J. (2001) «Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect For Nature». *Ethics & the Environment*, 6(1), s. 42-67.
- Francione, G. (2000) . *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog?*. Philadelphia: Temple University Press.

- Francis, L. P. & Norman, R. (1978). «Some Animals are More Equal Than Others». *Philosophy*, 53(206), s. 507-527.
- Føllesdal, A. (2000) «Meninger med målløst liv. Noen hovedretninger innen dyreetikk». i A. Føllesdal (red.), *Dyreetikk*. Bergen: Fagbokforlaget, s. 65-89.
- Gamlund, E. (2013) «Ethiske perspektiver på dyr og natur». i R. Sollund, M. Tønnesen & G. Larsen (red.) *Hvem er villest i landet her?*. Oslo: Spartacus forlag AS, s. 329-352.
- Gert, B. (2004) *Common Morality*. New York: Oxford University Press.
- Goodpaster, K. E. (1978) On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, 75(6), s. 308-325.
- Gosepath, S. (2007) *Equality* [Internett]. Tilgjengelig fra: <https://plato.stanford.edu/entries/equality/> [Hentet 9. august 2016].
- Gruen, L. (2010) *The Moral Status of Animals*. [Internett] Tilgjengelig fra: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-animal/> [Hentet 27. april 2015].
- Gruen, L. (2011) *Ethics and Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hale, B. (2011) «Moral Considerability». *Ethics & the Environment*, 16(2), s. 37-62.
- Herzog, H. (2010) *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think About Animals*. New York: HarperCollins Publisher.
- Horta, O. (2010) «Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics And Suffering in the Wild». *Télos*, Issue 17, pp. 73-88.
- Hursthouse, R. (2011) «Virtue Ethics and the Treatment of Animals». i T. L. Beauchamp & R. Frey (red.) *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press, s. 119-143.
- Jamieson, D. (1990) «Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights». *Ethics*, 100(1), s. 349-362.
- Kant, I. (1963[1780]) *Lectures on Ethics - Duties towards Animals and other Spirits*. New York: Harper and Row.
- Kleveland, L. (2013) «Livet, smerten og friheten. Sikres dyrs interesser av dyrevelferdloven og forvaltningen?». i R. Sollund, M. Tønnesen & G. Larsen (red.) *Hvem er villest i landet her?*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Kuflik, A. (1998) *Moral Standing*. [Internett] Tilgjengelig fra: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-standing/v-1> [Hentet 6. september 2016].

- May, T. (2014) «Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-human Animals» *Journal of Applied Philosophy*, 31(2), s. 155-168.
- McMahan, J. (2005) «Our Fellow Creatures». *The Journal of Ethics*, 9(3/4), s. 353-380.
- McMahan, J. (2013) «Moral Intuition». i H. LaFollette & I. Persson (red.) *The Blackwell Guide to Ethical Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 103-120.
- McMahan, J. (2015) «The Moral Problem of Predation». i: A. Chignell, T. Cuneo & M. Halteman (red.) *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*. London: Routledge, s. 268-94.
- Merriam-Webster. *entity*. [Internett]
Tilgjengelig fra: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/entity> [Hentet 01. mai 2017].
- Moen, O. M., (2016) «The ethics of wild animal suffering». *Etikk i praksis. Nord J Appl Ethics*, s. 91-104.
- Morris, C. W. (2011) «The Idea of Moral Standing». i: T. L. Beauchamp & R. Frey, red. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press, s. 255-275.
- National Geographic. (2009) *Killer Whales vs. Gray Whales / National Geographics*. [Internett-video] Tilgjengelig fra: <https://www.youtube.com/watch?v=MqRzdpd3tAs> [Hentet 01. februar 2017]
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishing.
- NRK. (2012) *Politiet ber jøder om unnskyldning*. [Internett]
Tilgjengelig fra: <https://www.nrk.no/norge/politiet-ber-joder-om-unnskyldning-1.8652716> [Hentet 17. april 2017].
- Nussbaum, M. (2006) *Frontiers of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Palmer, C. (2010) *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press.
- Pearce, D. (2016) *Towards a Post-Darwinian Biosphere*. [Internett]
Tilgjengelig fra: <https://www.hedweb.com/gene-drives/index.html> [Hentet 20. april 2017].
- Petts1. (2014) *Male Lion Kills Baby Buffalo*. [Internett-video] Tilgjengelig fra: <https://www.youtube.com/watch?v=wxejViC1Uvk> [Hentet 01.02.2017]
- Rachels, J. (1990) *Created from Animals*. New York: Oxford University Press.
- Rachels, J. (2004) «Drawing Lines». i: C. R. Sunstein & M. C. Nussbaum (red.) *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. New York: Oxford University Press, s. 162-174.
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice*. 2.utg. New York: Harvard University Press.

- Regan, T. (2004) *The Case for Animal Rights*. 2.utg. California: University of California Press.
- Rollin, B. E. (2006) *Animal Rights & Human Morality*. 3.utg. New York: Prometheus Books.
- Rrwtru (2011) *Moose Rescue Island Park Idaho*. [Internett-video] Tilgjengelig fra: <https://www.youtube.com/watch?v=X0jxdBiuvc0> [Hentet 10. mai 2017]
- Sachs, B. (2011) «The status of moral status». *Pacific Philosophical Quarterly*, 92(1), s. 87-104.
- Sapontzis, S. (1987) *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schlosberg, Jason (2007) *Battle at Kruger*. [Internett-video] Tilgjengelig fra: <https://www.youtube.com/watch?v=LU8DDYz68kM> [Hentet 01. februar 2017]
- Singer, P. (1993) *Practical Ethics*. 2.utg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1997) «The Drowning Child and the Expanding Circle». *New Internationalist*, 289(4).
- Singer, P. (2009). *Animal Liberation*. 4.utg. New York: HarperCollins Publishers.
- Smith, D. L., (2013) «Indexically yours: Why being human is more like being here than like being water». i R. Corbey & A. Lanjouw, red. *The Politics of Species: Reshaping our Relationships with Other Animals*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 40-52.
- Steinbock, B. (1982) *Life Before Birth*. New York: Oxford University Press.
- Sumner, L. (1997) «A Third Way». i S. Dwyer & J. Feinberg (red.) *The Problem of Abortion*. Belmont, Calif: Wadsworth Press, s. 99.
- Sumner, L. W. (1981) *Abortion and Moral Theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- The IUCN Red List of Threatened Species (2011). *Red List*. [Internett] Tilgjengelig fra: <http://www.iucnredlist.org/details/15956/0> [Hentet 20. april 2017].
- The World Bank. (2016) *The Global Tiger Initiative*. [Internett] Tilgjengelig fra: www.worldbank.org/en/topic/environment/brief/the-global-tiger-initiative [Hentet 20. april 2017].
- Tranøy, K. E. (2004) «Medisinsk filosofi - generelle etiske holdepunkt». i S. Kaasa, M. Rønning & M. Aakre (red.) *Festskrift - Seksjon lindrende behandling gjennom 10 år*. Trondheim: Rosenborg Grafisk Kommunikasjon, s. 147-150.
- Warnock, G. J. (1971) *The Object of Morality*. New York: Methuen.
- Warren, M. A. (1997) *Moral Status: Obligations to persons and other living things*. New York: Oxford University Press.

Wessel, J. H. (2004) *Smeden og Bageren*. [Internett]

Tilgjengelig fra: http://www.skoletorget.no/abb/nor/Dikt/Wessel_smedbager.htm

[Hentet 09. januar 2017].

Wetlesen, J. (1999) «The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic

Argument». *Environmental Values*, 8, s. 287-323.