ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 14, številka 3, november 2010 · ISSN 1408-2969

KRITIČNI PREMISLEKI

Friderik Klampfer

O praktični etiki Petra Singerja

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Friderik Klampfer, »O praktični etiki Petra Singerja«, *Analiza: časopis za kritično misel* 14, št. 3 (2010): 87–107.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Friderik Klampfer
Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

O praktični etiki Petra Singerja

Singerjeva *Praktična etika* je eden najboljših uvodov v zapletena moralna vprašanja, pred katera nas postavljajo odločitve o ustvarjanju, krojenju in uničevanju človeških in ne-človeških življenj, sploh. Stališča in argumenti v njej so jasno prepoznavni in razumljivi, tako da jih je mogoče brez težav rekonstruirati in oceniti. Čeravno ni bila napisana s tem namenom, je knjiga zato (tudi) idealen učbenik iz bioetike. Njena tematska širina (ki je ni ta predstavitev niti približno zaobjela) je osupljiva, Singerjevi odgovori in rešitve dovolj kontroverzni, da pustijo le redke bralce ravnodušne, njegovi argumenti pa ravno dovolj sofisticirani, da jih nenaklonjen, a intelektualno pošten bralec ne more odpraviti kar z zamahom roke. Bralcem je pri tem v pomoč avtorjeva redko videna intelektualna poštenost, ko ta brez sleherne zadrege kar sam prizna omejen domet lastnega argumenta, morebitno protiintuitivnost njegovega sklepa ali pa, denimo, težavnost izbire med različnimi različicami utilitaristične etike. Navkljub razmeroma častitljivi starosti knjige pa večina v njej vsebovanih zamisli in argumentov zaenkrat uspešno kljubuje zobu časa. Razprave, ki so jih Singerjeva prelomna razmišljanja če že ne sprožila, pa vsaj pošteno razvnela, so se v času od izida druge, dopolnjene izdaje leta 1993 seveda premaknile naprej, k novim argumentom, razlikovanjem in poudarkom. Ker pa je bil vpliv vseh teh neskončnih filozofskih razprav ne le na sočasni institucionalni, zakonodajni okvir, ampak tudi na, če sem nekoliko patetičen, vest človeštva prej ko ne skromen (edina izjema sta dekriminalizacija aktivne prostovoljne evtanazije v posameznih evropskih državah in pa sprejem zakonodaje, ki varuje blaginjske interese nečloveških živali v živilski in kozmetični industriji ter znanstvenih poskusih), se bralec težko izogne vtisu, da so Singerjeva stališča, argumenti in predlogi ohranili vso svojo svežino in aktualnost.

H knjigi je, tako kot k vsaki drugi, seveda mogoče pristopiti z napačnimi pričakovanji. Zato je na mestu naslednje svarilo. Knjiga ni presek najsodobnejših bioetiških razprav. Kdor se želi poučiti o najnovejših različicah argumenta iz potencialnosti ali o zadnjem stanju razprave na področju populacijske ali okoljske etike, bo moral poseči po novejši, komaj še pregledni literaturi na zadevno temo. Odlike knjige tičijo drugje. *Praktična etika* ostaja zaenkrat še nepresežen zgled za primerjalne prednosti in slabosti dosledne uporabe načel utilitaristične etike in njihovih praktičnih implikacij v tako različnih sferah človeškega življenja, kot so naš odnos do rojstva in smrti, do trpljenja živali, do izkoriščanja naravnih virov, do potreb migrantov in do stiske revnih in bolnih prebivalcev Tretjega sveta. Od bralcev, ki so jim intuitivno bližja deontološka moralna načela in razlikovanja in imajo bolj malo posluha za pozive k vsakokratnemu preštevanju in primerjanju koristi, bo Singerjev dosledno utilitaristični pristop zahteval kar nekaj potrpljenja.

Singerjeva *Praktična etika* pa ni le manifest utilitaristične praktične etike. Je tudi in predvsem vzorno delo reformistične ali revizionistične etike. Sam avtor namreč etike ne razume kot deklo običajne morale, katere primarna naloga je, da pojasni in upraviči kar največ intuitivnih moralnih sodb in da, če je treba, pokrpa tudi očitna neskladja in protislovja, temveč kot njeno kritično refleksijo. Avtor si zato ne beli glave s tem, kje vse in kako zelo njegova stališča odstopajo od ustaljenih, prevladujočih oziroma samoumevnih predstav o tem, kaj je prav in kaj narobe. Kljub načelni brezbrižnosti pa se, če vzamemo za preizkusni kamen moralne teorije (proti)intuitivnost njenih implikacij, Singerjev preferenčni utilitarizem obnese presenetljivo dobro. Širša, laična javnost bo verjetno najtežje prebavila degradacijo, ki jo človeški zarodki, plodovi, anencefalični novorojenci, bolniki v nepovratni komi in druge človeške ne-osebe v Singerjevem moralnem univerzumu doživijo z razvrstitvijo med drugorazredne člane moralnega kluba, po s tem povezano idejo o zamenljivosti oziroma nadomestljivosti nekaterih človeških življenj ter njegov (pogojni) zagovor detomora in evtanazije brez privolitve. Ker pa kritični domet nekaterih svojih najbolj spornih tez vnaprej zameji kar sam, s tem ko jih delegira na raven kritične morale, je kontrast med utilitaristično etiko in običajno moralo nazadnje bolj bled, kot pa se je bralcu nakazoval skozi branje. Rahljanje moralnih spon in izklapljanje še zadnjih moralnih varovalk pred nepovratnim zdrsom človeštva v moralno pogubo je zadnje, kar bi lahko očitali avtorju, kot je Singer. Pa čeprav so tovrstni očitki pogosti in oglušujoči. Če kaj, bo njegova različica morale od-ljudi-za-ljudi za večino bralcev prezahtevna. Ne sili nas namreč le k vnovičnemu premisleku in posledično spremembi nekaterih naših trdno ukoreninjenih stališč in prepričanj, temveč tudi k radikalni spremembi našega življenjskega sloga, ki ni bil le udoben, ampak v svoji udobnosti tudi bolj ali manj samoumeven.

Ključne besede: bioetika, utilitarizem, detomor, evtanazija.

Prva izdaja *Praktične etike* avstralskega filozofa Petra Singerja je izšla že davnega leta 1979. Takoj po izidu je postala klasika sodobne bioetike in je še danes obvezno branje in referenčna točka moralnih razprav o abortusu, evtanaziji, odnosu do revnih, ravnanju z nečloveškimi živalmi in kopici drugih tem. V drugi izdaji, ki je bila objavljena štirinajst let kasneje in po kateri je narejen tudi pričujoči slovenski prevod, je avtor posamezna izvorna poglavja temeljito predelal in dodal nekaj novih, ki delno pokrivajo slepe pege iz prve izdaje (denimo poglavji o etiki migracij in etiki okolja), delno pa precizirajo, poglabljajo, pojasnjujejo in osvetljujejo njegove izvorne teze, stališča in argumente. Po zaslugi naše najprodornejše humanistične založbe, Krtine, lahko slovenska laična in strokovna javnost to sodobno klasiko zdaj prebirata v izvrstnem in tekoče berljivem slovenskem prevodu. Skrajni čas torej, da se o Singerju, tem verjetno najbolj razvpitem, hkrati pa najmanj razumljenem živečem moralnem filozofu, poučimo iz prve roke in ne, kot se je rado dogajalo v preteklosti, iz povzetkov, ki so jih po svojih močeh priredili in za svoje potrebe prikrojili raznovrstni in raznobarvni politični aktivisti in ideološki kritiki. Hkrati je to Singerjeva verjetno najbolj filozofska knjiga. Nikjer drugje (to velja tudi za njegovo edino doslej prevedeno knjigo, *Razmislimo znova o življenju in smrti)* se trdovratnih metafizičnih, epistemoloških in pojmovnih problemov ne loteva s tako vnemo in obsežnim logiškim in pojmovnim orodjem, kakor v poglavjih o

abortusu in uporabi nadštevilnih, »odvečnih« človeških zarodkov za raziskave. Knjiga tako po svoje rehabilitira Singerja ne samo kot vplivnega javnega intelektualca in popularizatorja moralne filozofije, temveč tudi kot prvorazrednega filozofa, ki je s svojo kritiko moralnih samoumevnosti v marsičem oral ledino, ki pa mu je uspelo ob tem ponuditi tudi nekaj svojih izvirnih analiz in rešitev najbolj perečih in zagatnih moralnih problemov. Od preloma tisočletja dalje se namreč čedalje redkeje podaja v abstraktnejše, bolj filozofske vode, na mesto filozofske refleksije pa stopa poljudno, že skoraj publicistično pisanje, ki naj ljudi ozavesti in spodbudi k političnemu angažmaju.[1]

Knjigo uvaja poučno poglavje o tem, kaj etika je oziroma ni. Singer v njem prepričljivo pomete z nekaterimi zgrešenimi laičnimi, pa tudi filozofskimi pojmovanji o značaju te tradicionalne filozofske discipline. Etika ni sistem enostavnih, rigidnih pravil, ki ne bi mogla dohajati zapletenosti življenjskih situacij; še zdaleč nima opraviti primarno, kaj šele izključno s spolnostjo;[2] pa tudi nič subjektivnega in relativnega ni. Tudi z moralnim relativizmom, ki vidi v morali zgolj bolj ali manj zvest vsakokratni odsev ali prerez lokalnih navad in običajev, opravi na hitro. Če je namreč vsebina vsake morale bolj ali manj naključen proizvod lokalno specifične zgodovine in kulture, na čem potem temelji razumska avtoriteta, ki si jo ta lasti nad nami? Moralni relativizem nas zato hitro pripelje v miselno slepo ulico – ne le, da se s tem oropamo edinega učinkovitega orodja za analizo, kritiko in moralno obsodbo krivičnih praks in ustanov v svoji lastni kulturi, moralne sodbe za povrh izgubijo za moralo značilno normativnost in se skrčijo na gole sociološke opise v danem trenutku in v dani skupnosti prevladujočih stališč, norm in vrednot.

Singerjev zagovor utilitaristične etike

Kaj torej etika je? Kako poteka oziroma naj bi potekala etična presoja? Kakšne vlogo igra v njej razum? Osrednjo ali obrobno? Kako je videti razumno utemeljevanje moralnih sodb? V odgovoru na omenjena vprašanja izriše Singer pojmovanje morale, ki je obenem tradicionalno in kontroverzno. Ko sodimo, da je nekaj moralno pravilno ali nepravilno, ali da imamo dober moralni razlog za to, da nekaj storimo ali opustimo, pravi, ne trdimo ne, da bi to radi storili, in ne, da bi nam tako ravnanje koristilo. Da bi neko odločitev ali izbiro upravičili moralno, jo je treba upravičiti ne toliko pred samim seboj, kot nekaj zame

[1] Tu imam v mislih zlasti dva aktivistična priročnika, knjigo *Etika prehranjevanja. Zakaj so naše prehranske odločitve pomembne?* iz leta 2007 in *Življenje, ki ga lahko rešiš* iz leta 2009. Opisani prelom pa se nakazuje že v knjigi *Etika v delovanju. Henry Spira in gibanje za pravice živali*, ki je izšla leta 1999.

[2] Zakaj v knjigi ni obravnavana spolnost? Ker ne sproža nobenih takih filozofsko zanimivih moralnih vprašanj in dilem, ki jih ne bi, recimo, sprožala tudi uporaba avtomobilov. Prej je res nasprotno -da so po varnostni in okoljevarstveni plati vprašanja prevoznih sredstev kvečjemu še bolj pereča. V prepričanju, da je spolnost kot taka moralno nevtralna, se tako pridruži Igorju Primorcu, ki v svoji knjigi *Etika in seks* zapiše: »Nobenega takega moralnega problema ali dileme ni, ki bi jih spolnost sprožala *kot spolnost*.«

koristnega, kolikor pred vsemi drugimi ljudmi, ki jih ta odločitev ali izbira posredno ali neposredno zadeva. Z drugimi besedami, moralno gledišče je po svoji naravi gledišče univerzalne, obče skrbi – sili nas namreč, da pri presoji lastnega ravnanja in ravnanja drugih presežemo sebično skrb za lastne interese in zavzamemo položaj nekakšnega nepristranskega gledalca oziroma idealnega opazovalca, ki priznava »interesom drugih enako težo kakor svojim« (Singer, 2008: 21). To je tradicionalno in ne pretirano sporno pojmovanje o tem, kaj naj bi bilo značilno za moralo in moralno presojo v nasprotju z, denimo, preudarnostjo (čeprav ga Singer malce optimistično pripiše skoraj celotni moralni tradiciji, od svetopisemskega Zlatega pravila preko stoiške ideje univerzalnega naravnega zakona in Kantovega kategoričnega imperativa do britanskih moralistov in, končno, utilitarističnega načela koristi). Singer pa stopi še korak dlje, ko zapiše: »Univerzalni aspekt etike po mojem mnenju ponuja prepričljiv, čeprav ne odločilen razlog za privzetje splošno utilitarističnega stališča« (Singer, 2008: 23). V moralo vgrajena univerzalnost oziroma nepristranskost naj bi, skratka, po njegovem od vseh moralnih teorij najbolje podpirala prav utilitarizem. Toda kako neki naj bi nas nekaj tako abstraktnega in neopredeljivega, kot je moralnemu gledišču inherentna univerzalnost, pripeljalo do nečesa tako konkretnega in določenega, kot je zahteva po maksimiranju skupne koristi?

Z drugimi besedami, kako pridemo od navidez nedolžne in teoretsko nevtralne zahteve po univerzabilnosti moralnih sodb (UNIVERZABILNOST) »Če (moralno) sodiš, da moraš (ali pa smeš) storiti *x v* okoliščinah O, potem doslednost (oz. inherentna univerzabilnost moralnega najstva) zahteva, da sodiš, da mora (ali pa sme) vsakdo ravnati enako v okoliščinah, ki so O dovolj podobne, ki se, skratka, od *O* ne razlikujejo v nobeni obči (tj. neideksirani) lastnosti« do sklepa, ki očitno favorizira čisto določeno moralno teorijo in načelo, namreč a

UTILITARIZEM) je tista edino prava morala po svoji naravi (vsaj v minimalem smislu) utilitaristična, ker da nam v vsaki situaciji predpisuje »potek delovanja, ki bo najverjetneje maksimiral korist vseh vpletenih«?

Singer sklepa takole: »Če privzamem, da morajo biti etične sodbe izrečene z univerzalnega stališča, privzamem tudi, da moji lastni interesi ne morejo, zgolj zato ker so moji, veljati več kakor interesi nekoga drugega. Ko mislim etično, mora biti moja sicer zelo naravna skrb za moje lastne interese razširjena na interese drugih ... Zdaj moram upoštevati interese vseh tistih, ki jih moja odločitev zadeva. To od mene terja, da pretehtam vse te interese in sprejmem takšen potek delovanja, ki bo najverjetneje maksimiral korist vseh vpletenih. Tako moram vsaj na neki stopnji moralne presoje izbrati potek delovanja, ki ima v seštevku najboljše posledice za vse vpletene« (prav tam).

Od univerzabilnosti morale do utilitarizma naj bi nas torej pripeljali trije preprosti koraki: (i) od izključne skrbi za lastne interese do enakega upoštevanja vseh interesov; (ii) od enakega upoštevanja vseh interesov do enake skrbi zanje; in (iii) od enake skrbi za vse interese do maksimiziranja skupne koristi, tj. do prizadevanja, da bi uresničili kar največ interesov kar največjega števila ljudi.

Singerjeva kratka, z velikimi zamahi čopiča izrisana izpeljava utilitarizma iz pojma moral(n)e(ga gledišča) je med recenzenti že ob izidu poskrbela za nekaj vroče krvi. Argument je že skoraj sumljivo preprost in ker je tak, se neizogibno opira na vrsto predpostavk. Vsaj dve taki problematični, a neproblematizirani predpostavki lahko zasledimo: (1) da je moralna skrb zgolj podaljšek preudarne skrbi, v smislu, da imata obe opraviti s človeškimi interesi (z edino razliko v obsegu – medtem ko je za preudarnost značilna pristranska, sebična skrb za lastne interese, je za moralo značilna nepristranska, nesebična skrb za interese vseh vpletenih); in pa da (2) je vse, kar je dobro, dobro (zato, ker je dobro) za nekoga, in vse, kar je slabo, (tako zato, ker je) slabo za nekoga (nič, nobeno dejanje ne more biti dobro ali slabo samo po sebi, neodvisno od svojega pozitivnega oziroma negativnega vpliva na blaginjo nekoga). Enačenje morale s skrbjo za (četudi splošne ali skupne) interese in koristi odpira vrata dvema resnima ugovoroma: (i) da našo pozornost preusmerja na napačen objekt (ker da bi morala moralna skrb primarno in neposredno veljati osebam, njihovim interesom pa le sekundarno in posredno) in pa (ii) da jo brez razloga zoži (če namreč določeno dejanje ne pomaga uresničiti ali onemogočiti kakih interesov, potem je v skladu s Singerjevim merilom moralno nevtralno – toda ali nam množica dejanj, ki so intuitivno napačna, čeprav niso škodljiva, ne daje slutiti, da morajo biti poleg koristnosti in škodljivosti moralno relevantne še kake druge lastnosti vzgibov, značajev in dejanj: pravičnost in krivičnost, krepostnost in pregrešnost, dejstvo, da izražajo pravilno oziroma nepravilno naravnanost do drugih, dejstvo, da spoštujejo oziroma kršijo pravice ali avtonomijo nekoga ipd.)?

Se ni torej Singer z izpeljavo utilitarizma nemara prenaglil? Niti ne. Pri formuliranju svojega sklepa je namreč previdnejši, kot pa mu priznajo neusmiljeni kritiki. Zaveda se, da zmore zahtevo po univerzabilnosti moralnih sodb enako dobro izpolniti tudi veliko z utilitarizmom nezdružljivih moralnih idealov. Utilitaristično stališče torej še zdaleč ni edino, ki izpolnjuje formalni pogoj univerzabilnosti. V spoznanju, da je od univerzalizacije koristoljubnega odločanja do sprejetja utilitarističnega načela koristi samo korak, pa Singer vseeno vidi določeno primerjalno prednost utilitarizma pred konkurenčnimi moralnimi teorijami:

»Utilitaristično stališče je minimalno, je prva stopnja, ki jo dosežemo z univerzalizacijo koristoljubnega odločanja. Če hočemo misliti etično, tega koraka ne moremo preskočiti. Če naj se pustimo prepričati, da bi izstopili iz utilitarizma in sprejeli neutilitaristična moralna pravila in ideale, nam morajo biti za ta nadaljnji korak ponujeni dobri razlogi. Dokler ti niso podani, imamo nekaj razlogov, da ostanemo utilitaristi« (Singer, 2008: 24-25).

In ker sam prepričljivih razlogov za zamenjavo utilitaristične etike s katero od njenih ne-konsekvencialističnih tekmic ne najde, predlaga, da razumemo njegovo knjigo kot »poskus prikaza, kako bi se konsistenten utilitarizem spopadel s številnimi spornimi zadevami« (prav tam). Ta odločitev ima daljnosežne posledice. Bralcem zagotovi enovito in homogeno (kritiki bi verjetno rekli: osiromašeno) moralno vizijo, s čimer jim prihrani moteč moralni

eklekticizem, ki pesti premnoge uvode v bioetiko. Po drugi strani pa si z razvrednotenjem vseh drugih, samostojnih moralnih premislekov (pravičnost, avtonomija, dostojanstvo, pravice, vrline,...) zveže roke in ker utilitarizem, ki je bil na začetku zgolj minimalna morala, tako mimogrede, brez pravega argumenta ustoliči še za edino pravo, samozadostno in celovito moralo, v nejevernih bralcih vzbudi dvom, ali je moralna krajina res tako pusta in enolična kot podoba, ki nam jo izriše v uvodu.[3]

Načelo (moralne) enakosti in njegove implikacije

Če avtor v prvem poglavju dokazuje, da ima morala, podobno kakor preudarnost, primarno ali celo izključno opraviti z interesi (pri čemer se moralno gledišče od preudarnega bistveno razlikuje po dometu – prvo narekuje enako skrb za vse interese, drugo izključno skrb za lastne interese), skuša v drugem svoje pojmovanje moralnega gledišča kot gledišča nepristranske skrbi za interese vseh vpletenih dodatno podkrepiti še s svojevrstnim, »interesnim« tolmačenjem načela moralne enakosti.

O tem, da smo vsi ljudje v temelju moralno enaki, vlada v laični in strokovni javnosti široko soglasje. Ko je treba pojasniti, kako natančno naj razumemo zapoved, da je treba ljudi obravnavati kot moralno enake, pa tudi, na čem točno temelji oziroma kaj nam zagotavlja enak izhodiščni položaj in enako obravnavo pred razsodiščem morale, pa je krhkega soglasja v hipu konec. Ideja o nam vsem skupni človeškosti je sicer simpatična, a tudi nedorečena, pa še poplavi evidence o težko spregledljivih skupinskih in individualnih razlikah med ljudmi le s težavo kljubuje. Drugo poglavje se tako vrti okrog možnih interpretacij in implikacij načela (moralne) enakosti. Da smo vsi ljudje enaki, ne pomeni, da obstaja nek vsem človeškim bitjem skupen nabor zmožnosti in sposobnosti. Bolj kot po teh smo si ljudje podobni po svojih potrebah in interesih. Singer zato načelo enakosti razume normativno in ne opisno – ljudje smo enaki *po moralni plati, v* smislu, da imajo podobni interesi različnih ljudi (pravzaprav vseh živih bitij, ne glede na to, ali ta enoznačno pripadajo človeškemu rodu ali ne) podobno moralno težo. Tudi načelo moralne enakosti se tako nazadnje skrči na, kot je dokazoval v sklepu 1. poglavja, za moralo konstitutivno načelo enakega upoštevanja enakih ali dovolj podobnih interesov. Tako razumljeno nam načelo enakosti nalaga, da moramo pri svojih odločitvah in dejanjih v enaki meri (in v

[3] Singerjev dosledno utilitaristični pristop pa zna bralca občasno tudi prijetno presenetiti. V poglavju, namenjenem okoljski etiki, se tako, denimo, po premisleku izkaže, da je mogoče večino naših dolžnosti glede ohranjanja okolja in smotrne rabe omejenih naravnih virov izpeljati že iz preudarne skrbi za interese sedanjih in prihodnjih generacij ljudi. Slepo, komercialno motivirano izkoriščanje naravnih virov se v tej optiki izkaže za skoraj brez izjeme kratkovidno. Ker so koristi od, denimo, sečnje gozdov, zajezitve rek ipd. skoraj brez izjeme kratkoročne, povzročena škoda pa praviloma dolgoročna (nemalokrat pa celo trajna in nepopravljiva), bo preudarnost – celo če jo omejimo na pristransko skrb za interese pripadnikov človeškega rodu – le izjemoma, če sploh kdaj, dovolila uničevanje celotnih naravnih habitatov v obsegu, kakršnemu smo priča v Južni Ameriki, kjer krčijo pragozdove zaradi pridobivanja novih poljedeljskih površin, ali pa na nekaterih pacifiških otočjih, kjer jih izpodriva množično gojenje sladkornega trsa in podobno dobičkonosnih monokultur.

enakih odmerkih) upoštevati interese vseh vpletenih bitij ne glede na njihovo osebno identiteto, spol, barvo kože, etnično poreklo, čustveno bližino/navezanost, kulturno pripadnost, celo ne glede na njihovo vrstno ali rodovno pripadnost. Morala nam, skratka, nalaga enako nepristransko skrb za interese vseh bitij, tako človeških kot nečloveških (ne pa tudi, kot bomo videli v nadaljevanju, njihove do potankosti enake obravnave). S tem se na razumu utemeljena, verske prtljage osvobojena morala po Singerju začne in konča.[4]

Kateri pa so temeljni človeški interesi, ki jim mora veljati naša primarna skrb in pozornost? Na Singerjevem nekoliko poljubnem seznamu se znajdejo naslednji: interes, da se izognemo bolečini, interes, da razvijemo svoje sposobnosti, interes, da zadovoljimo osnovne potrebe po hrani in zavetju, interes, da navežemo in ohranjamo prijateljske in ljubeče odnose z drugimi ljudmi, in pa interes, da svobodno uresničujemo svoje načrte. Pri tem je dovolj previden, da enakega upoštevanja interesov vseh vpletenih ne pomeša z njihovo enako obravnavo. Načelo enakega upoštevanja interesov ne le da dopušča neenako obravnavo dveh ali več vpletenih oseb, lahko jo celo zahteva. V primeru, ko ena žrtev potresa trpi hude, druga pa precej blažje bolečine, mi pa imamo na voljo samo dve ampuli morfija, nam bo, denimo, narekovalo, da damo obe prvi žrtvi in tako dosežemo stanje, v kateri obe trpita znosne bolečine (raje kot da bi vsaki dali po eno ampulo in bi s tem prvi hude bolečine zgolj nekoliko omilili, medtem ko bi drugo popolnoma osvobodili razmeroma blagih bolečin).

Moralna enakost, kakor jo razume Singer, se torej v prvi vrsti nanaša na izide postopkov in šele posredno na postopke same. Neenaka porazdelitev dobrin je zato čisto legitimna, dokler ljudi izenačuje v tem, kar edino zares moralno šteje, namreč v stopnji (količini?) izpolnjenih preferenc oziroma interesov. Seveda pa preferenčni utilitarizem z zanj značilnim zanimanjem za primerjalno vrednost izidov dejanj ni edini razlog za Singerjevo na prvi pogled presenetljivo strpnost do neenake obravnave. Slednjo nam deloma nalaga že dovolj dobro raziskan fenomen padajoče mejne vrednosti/koristi – ker prinaša enaka količina poljubne dobrine le neznatno korist tistemu, ki je že ima veliko, ogromno pa za onega, ki je ima malo, bi bila njena linearna/enakomerna porazdelitev z moralnega gledišča neoptimalna, ker bi pač skupno korist lahko neprimerno bolj povečali z nelinearno/neenakomerno porazdelitvijo.

Singer se obregne tudi ob z Rawlsom navdihnjeno zamisel, da so socialne razlike med ljudmi sprejemljive zgolj in edino pod pogojem, da izvirajo iz različne uporabe v načelu enakih izhodiščnih zmožnosti. Tak egalitaristični ideal je sicer privlačen, pravi, a žal neuresničljiv. Tudi če bi lahko država po kakovosti bolj ali manj izenačila šole, ki jih otroci obiskujejo, je nemogoče z ukrepi (razen z odvzemom in vzgojo vseh otrok v internatih ali kibucih) izenačiti domače okolje, ki je za ene otroke precej bolj spodbudno kot za druge; pa tudi če

[4] Julia Annas mu tu očita, da s tem ko moralno gledišče skrči na nepristransko skrb za interese vseh vpletenih, povsem spregleda ali pa vsaj zavestno odrine v drugi plan zanjo veliko bolj značilno skrb za same osebe oziroma bitja, ki so nosilci teh interesov. Samo tako se mu lahko nazadnje, sklene nekoliko privoščljivo, pripeti paradoks, da sklicujoč se na univerzalno moralo zapove skrb za interese nečloveških živali, hkrati pa s taisto moralo legitimira njihovo nadaljnje pobijanje (pod pogojem, da je neboleče).

bi nam to uspelo, bi se še zmeraj pokazale posledice razlik v gensko pogojenih sposobnostih, denimo v agresivnosti, inteligenčnem količniku, prostorski zaznavi, govornih sposobnostih ipd. Boljše plačilo za računalniško programiranje in slabše za čiščenje pisarn pomeni po njegovem nagrado za višji inteligenčni količnik, skratka za nekaj, za kar nimamo nobenih posebnih zaslug in po čemer se bomo vedno do neke mere razlikovali, in zato je taka plačilna lestvica diskriminatorna in krivična.

Singer zato predlaga, da bi plačilo oziroma dohodek namesto po prirojenih sposobnostih raje odmerili ali po potrebah ali pa po prizadevanjih ljudi. V skladu s tem predlogom bi bili bolje plačani vsi tisti, ki delajo na zgornji meji svojih sposobnosti, ne glede na to, kako sposobni so. Singer pa ni kak od realnosti odtujen utopist ali fantast. Povsem jasno mu je, da vodi tudi do uresničenja tega političnega ideala trnova in vijugasta pot, posuta s pastmi – če bi namreč zdravnike plačevali enako kot kurjače v eni sami državi, si bodo ti raje poiskali delo v tujini, kjer jih bodo plačali neprimerno bolje; v zasebnem sektorju, kjer država nima nobenih pristojnosti pri določanju višine dohodka, lahko pa zaslužek v določeni meri prerazporeja z davki, pa bi bila taka prizadevanja sploh obsojena na propad, ker so tovrstni ukrepi kontraproduktivni – bolj ko višamo davke za premožnejše, bolj narašča delež davčnih utaj. Prevajanje abstraktnega ideala moralne enakosti v nekoliko konkretnejše ukrepe politične in ekonomske politike (porazdelitev moči in pooblastil, udeležba na oblasti, dostop do skupnih, javnih dobrin: zdravstvene nege, izobrazbe, službe, javnih funkcij ipd., porazdelitev premoženja in dohodkov, odprava različnih vrst suženjskih, izkoriščevalskih in zatiralskih odnosov, davčni sistem,...) se tako izkaže za miselno naporno delo, kjer dobronamerna moralna reforma vedno znova trči ob kompleksno družbeno stvarnost in kjer se nam iskanje bližnjic in preprostih rešitev hitro maščujeta.

Vrednost človeškega življenja in napačnost ubijanja odraslih človeških oseb

Osrednji del knjige tvorijo 4., 5., 6. in 7. poglavje. V njih skuša Singer pojasniti, zakaj je narobe ubijati ljudi, zakaj je od vseh bitij najbolj problematično ubijanje odraslih človeških oseb in zakaj bi morali najprej temeljito razmisliti, nato pa enkrat za vselej opustiti tradicionalno moralo z njenim brezpogojnim in brezizjemnim zavračanjem splava, detomora in evtanazije ob hkratni strpnosti do trpinčenja in ubijanja ne-človeških živali. Ker so bila prav ta stališča ob izidu knjige, še bolj pa po njenem prevodu v nemščino v drugi polovici osemdesetih let prejšnjega stoletja predmet žolčnih polemik in celo vzrok za nasilne proteste in demonstracije, jim bom v nadaljevanju posvetil nekaj več pozornosti.

V tradicionalni morali poteka moralna ločnica med človeškimi bitji, ki uživajo polno moralno varstvo od spočetja (ali vsaj rojstva) do smrti, na eni in vsemi drugimi, ne-človeškimi bitji, ki so nam v različnih koristnih vlogah, kot prehranski vir, delovna orodja ali objekt proučevanja in eksperimentiranja, bolj ali manj prosto na voljo, na drugi strani. Toda izrazi »človek«, »človeško bitje« in »človeško življenje« imajo, pravilno opozarja Singer, dvojen pomen:

označujejo lahko pripadnika vrste homo sapiens (tovrstno rodovno pripadnost potrdi ali ovrže preprosta analiza kromosomov v celicah zadevnega organizma) ali pa bitje s točno določenimi značilnostmi (samozavedanje, razumnost, odnos do preteklosti in prihodnosti, sporazumevanje, navezovanje stikov, inteligenca ipd.). Singer z »osebo« razume »razumno in samozavedajoče se bitje«. Če izraz razumemo tako, se težko izognemo priznanju, da se razred ljudi in razred oseb prekrivata le delno – kar nekaj ljudi, torej pripadnikov rodu homo sapiens je, ki niso osebe, ker jim manjkata tako razum kot sposobnost samozavedanja, in verjetno nič manj tistih bitij, ki v biološkem smislu sicer niso ljudje, imajo pa bistvene značilnosti oseb.

Biološka dejstva, vključno z mejo med človeškim rodom in drugimi živalskimi vrstami, so za Singerja moralno nepomembna. Kdor meni, da je nedopustno ubijati ljudi preprosto zato, ker so (v biološkem smislu) ljudje, da pa smemo iz dokaj trivialnih razlogov ubijati vsa druga, ne-človeška bitja, ker ta pač niso ljudje, ker torej ne pripadajo človeškemu rodu, ni veliko boljši od rasista, ki meni, da imajo pripadniki njegove rase neprimerno več pravic kakor pripadniki drugih ras preprosto zato, ker pripadajo njegovi rasi. Specizem in rasizem sta enako zavržni obliki arbitrarne pristranskosti. Tovrstno privilegiranje članov lastnega rodu ni nič bolj utemeljeno in zato nič bolj opravičljivo od privilegiranja pripadnikov lastne rase. In tako kot moralna ločnica ne poteka po meji, ki ločuje človeške rase (če je to seveda sploh plodna znanstvena kategorija), se slabo ujema tudi z mejami med biološkimi vrstami. Singer zato predlaga, da jo zarišemo drugje, med vsemi osebami na eni in vsemi ne-osebami na drugi strani – medtem ko uživajo prve polno moralno varstvo, vključno s pravico do življenja, so druge deležne precej bolj okrnjenega varstva.[5]

Singer tako ohrani hierarhičen moralni univerzum, le da v njem temeljito premeša vloge. Prvorazredno članstvo v moralnem klubu dodeli vsem osebam, nečloveškim enako kot človeškim, z drugo- in tretjerazrednim položajem pa se morajo sprijazniti vse ne-osebe, tako človeške kot ne-človeške. Prepad med enimi in drugimi je globok in pride najbolj očitno do izraza pri odnosu do njihovega ubijanja – medtem ko je naklepen uboj polnokrvne osebe (vsaj proti njeni volji) težko ali sploh nemogoče upravičiti, nam za upravičenje uboja neoseb (pod pogojem, da umrejo neboleče smrti) zadoščajo že razmeroma trivialni razlogi. Ali ni to novo razvrščanje živih bitij na bolj in manj dragocene, bolj in manj zaščitene enako samovoljno, kot je bilo tradicionalno? Kaj bi lahko bilo posebej sporno na uboju osebe, kaj je tisto, zaradi česar je uboj (človeške)

osebe, denimo odraslega človeka, vsaj praviloma, če že ne vedno bolj sporen od uboja ne-osebe, na primer človeškega zarodka?

Singer ponudi štiri možne odgovore. Uboj negativno vpliva na blaginjo drugih človeških oseb oziroma ljudi (klasični utilitarizem);

onemogoči izpolnitev žrtvinih preferenc in načrtov glede prihodnosti (preferenčni utilitarizem);

[5] V primeru zavestnih, čutečih bitij brez sposobnosti samozavedanja se ta skrči na eno samo pravico, namreč pravico do tega, da jim po nepotrebnem ne prizadenemo bolečine.

žrtvi krši pravico do življenja, ki jo imajo zgolj in samo osebe kot bitja, sposobna dojemanja samih sebe kot časovno razsežnih bitij (Tooley);

grobo poseže v avtonomijo žrtve, je izraz njenega skrajnega zanikanja in nespoštovanja.

Razlaga pod (1) sloni na naslednji ideji – edino osebe se zavedajo lastne preteklosti in prihodnosti in oblikujejo želje v zvezi s slednjo, ki bodo ostale v primeru predčasne, nasilne smrti nezadovoljene. Ta razlaga pa je pomanjkljiva. Hedonistični utilitarist namreč ne bo videl nič slabega v neizpolnitvi želja po prihodnosti, ker žrtev tega razočaranja ne bo doživela in zaradi njega ne bo trpela. Utilitarist lahko še vedno trdi, da je uboj napačen, ker nas prikrajša za prihodnje ugodje, le da na ta način ne more pojasniti, kaj je posebej sporno na ubijanju *oseb*. Moralno ločnico med osebami in ne-osebami lahko klasični, hedonistični utilitarist ohrani le v primeru, da bodo za uboj prej ali slej izvedeli drugi ljudje, ki jim bo to nagnalo strah v kosti. Ali pa v primeru, da utilitarizem dejanj zamenja z utilitarizmom pravil in poišče dobre utilitaristične razloge, zaradi katerih bi se bilo dobro vzdržati ubijanja oseb vedno in brez izjeme, tudi tedaj torej, ko posamičen uboj zaradi zagotovljene tajnosti ne bi povečal skupne količine bolečine in trpljenja na svetu. Je pa malo čudna njegova trditev, da je po merilih preferenčnega utilitarizma uboj osebe napačen, kadarkoli onemogoči izpolnitev katere od žrtvinih preferenc v zvezi s prihodnostjo (Singer celo govori o »preferenci glede svojega prihodnjega obstoja«), ne da bi hkrati izpolnil kako drugo (enako ali bolj pomembno?) preferenco. Drug, bolj resen očitek predlogoma pod (1) in (2) bi bil, da so tovrstne utilitaristične razlage že na prvi pogled nepopolne. Ubijanje bi moralo biti nedopustno zaradi tega, kar smrt naredi žrtvi, oziroma tega, za kar jo prikrajša – psihološka škoda, ki bi jo utegnili zaradi uboja utrpeti drugi, lahko igra v tej zgodbi kvečjemu stransko, nikakor pa ne glavne vloge. Preferenčni utilitarizem se ne izkaže za veliko bolj obetavno alternativo – če bi bilo ubijanje res nedopustno primarno ali izključno zato, ker žrtvi onemogoči uresničiti preference, ki jih je oblikovala v zvezi z lastno prihodnostjo, ali ne bi s tem prižgali zelene luči za uboj vseh oseb brez posebnih preferenc glede svoje prihodnosti? Še več, čemu neki bi sploh, kdorkoli verjel, da je onemogočanje tovrstnih preferenc nekaj najhujšega, kar nas lahko doleti, ko pa niso te preference v primerjavi z drugimi, razmeroma trivialnimi preferencami nič posebnega?

S tem pa za utilitaristične teorije še ni konec vseh muk. Tudi v populacijski etiki, se zdi, se utilitaristi različnih barv težko izognejo nekaterim neprijetnim zagatam in zadregam. Klasični utilitaristi verjamejo, da smo dolžni v vsem, kar počnemo, kar najbolj povečati skupno količino ugodja, sreče ali zadovoljenih preferenc v svetu. To dolžnost lahko izpolnimo na dva osnovna načina:

tako da povečamo število (minimalno, dovolj, ravno prav) prijetnih življenj ali pa tako da naredimo že obstoječa življenja prijetnejša.

Za klasičnega utilitarista sta obe poti vsaj na prvi pogled moralno enakovredni – dokler obe vodita do enakega povečanja skupne količine ugodja, ni nobenega razloga, zakaj bi dal ta eni prednost pred drugo. Izbira med prvim, tako imenovanim totalnim utilitarizmom, ki v enačbi enako upošteva izpolnitev

preferenc že obstoječih in na novo ustvarjenih bitij, in drugim, tako imenovanim utilitarizmom predhodne eksistence, ki daje izpolnitvi preferenc že obstoječih bitij odločilno prednost pred izpolnitvijo preferenc novoustvarjenih bitij, se zdi v celoti stvar okusa, o okusih pa se, kot pravi znan pregovor, ne razpravlja. Brž ko si ogledamo njune implikacije, pa se zadeva močno zaplete. Vsaka od navedenih različic utilitarizma nas namreč pripelje do drugačnega, a zato nič manj protiintuitivnega sklepa. V skladu s prvo, totalnim utilitarizmom, bomo, denimo, dolžni spočeti in roditi vsakega otroka, o katerem bomo lahko z določeno gotovostjo predvidevali, da bo živel dovolj prijetno življenje. To pa še ni vse. Kot je prepričljivo dokazal Derek Parfit, mora totalni utilitarist požreti še en protiintuitiven, kar malce »odvraten sklep« *[a repugnant conclusion]* – priznati mora, da obstaja za vsak svet z manj prebivalci, ki uživajo zelo prijetna življenja, nek alternativni, precej bolj naseljen svet, v katerem so življenja ljudi ravno še nad mejo znosnosti, nadalje, da je ta drugi svet, merjeno z vatli totalnega utilitarizma, boljši od prvega, in končno, da smo zato moralno dolžni prvi svet postopoma spremeniti v drugega. A tudi z utilitarizmom predhodne eksistence so resne težave. Vsaj na prvi pogled namreč podpira protiintuitivno sodbo, da ni nič narobe z zavestnim spočetjem in rojstvom otroka s klavrnimi življenjskimi obeti, tudi tedaj ne, kadar bi lahko namesto njega spočeli in rodili otroka obetavno prihodnostjo.[6] Utilitaristu ostaja v tolažbo spoznanje, da vlada običajni, predfilozofski morali v zvezi s populacijsko etiko še neprimerno več; zmeda (glej spodnji seznam intuicij).

Singer je optimist in verjame, da je mogoče celo vrsto navidez raznorodnih, celo nezdružljivih intuicij pojasniti z (od Shakespearja sposojeno) metaforo življenja kot potovanja (življenja krhka barka na negotovi poti), s čimer bi v populacijsko etiko vnesli nekaj prepotrebnega miselnega reda:

zakaj Parfitovi nosečnici ravnata narobe, če ne preprečita prizadetosti, ko bi jo lahko (ker pošljeta svoja otroka na potovanje s slabšimi obeti za uspeh, kot bi jih ta dva lahko sicer imela);

zakaj zavestna bitja lahko nadomestimo, onih, ki se ob tem še zavedajo samih sebe kot časovno razsežnih bitij, pa ne (??);

zakaj ni narobe, če ne spočnemo otroka, ki bi živel v celoti gledano prijetno življenje (ker tak popotnik še ni naredil nobenih načrtov in si zastavil nobenih ciljev);

[6] Do omenjene sodbe naj bi nas privedlo naslednje sklepanje: utilitarizem predhodne eksistence zanika, da bi nam dejstvo, da bo otrok, ki bi ga lahko spočeli, živel prijetno življenje, dovolj dober razlog za njegovo spočetje; toda če prihodnje prijetno življenje ni dovolj dober razlog za spočetje otroka, potem tudi njegovo prihodnje neprijetno življenje ne more biti zadosten razlog proti njegovemu spočetju. Vendar pa sklepanje z »prihodnje prijetno življenje ni zadosten razlog za spočetje« na »prihodnje klavrno življenje ni zadosten razlog proti spočetju« ni veljavno. Lahko namreč hkrati verjamemo, da paru, ki ne načrtuje otroka, dejstvo, da bi lahko spočel otroka, ki bi živel srečno življenje, ne priskrbi zadostnega razloga za njegovo spočetje, in pa da paru, ki načrtuje otroka, dejstvo, da bi ga čakalo klavrno življenje, priskrbi zadosten razlog za to, da tega otroka ne spočne. To se lepo ujema z intuicijo velike večine ljudi, da se prvi par z nespočetjem ne bi pregrešil zoper moralo, drugi s spočetjem pa, in z enako razširjeno predstavo, da nam morala sicer ne zapoveduje ustvarjati srečnih ljudi, da pa od nas vseeno zahteva, da moramo, če jih že ustvarjamo, po najboljših močeh poskrbeti, da bodo (lahko) srečni.

zakaj je narobe spočeti otroka s klavrnimi življenjskimi obeti (ker ga pošljemo na potovanje, na katerem sta mu usojena kronično nezadovoljstvo in nenehno razočaranje);

zakaj je bolj narobe ubiti mladostnika kakor novorojenca ali starostnika (novorojenec še ni izdelal načrtov, ki bi mu jih lahko s predčasno prekinitvijo potovanja pokvarili, medtem ko je starostnik večino svojih načrtov ali že uresničil ali pa je enkrat za vselej zamudil priložnost, da jih uresniči).

Vsi Singerjevi odgovori pa niso enako prepričljivi. Vzemimo anencefaličnega otroka, to je otroka, ki se je rodil praktično brez možganov. Tak otrok ne bo imel nobenih preferenc, ki bi ostale nezadovoljene (tako da ni jasno, kakšen dolg, ki ga ne moremo poravnati, naj bi vknjižili v moralni register, ko ga zavestno ustvarimo), pa tudi nobenih popotnih načrtov in ciljev ne, ki mu bodo nujno spodleteli. Ne vidim, kako bi lahko z modelom moralnega registra ali s prispodobo o življenju kot potovanju ustrezno pojasnili našo trdno intuicijo, da bi se bilo spočetju in rojstvu takega otroka najbolje izogniti.

Našega odnosa do ne-človeških živali, vključno z njihovim ubijanjem, ne ureja eno samo moralno načelo, ker so živali preprosto preveč različne. Singer postavi moralni zid med samozavedajoče se živali, ki jim dolgujemo enako varstvo pred ubijanjem kot umsko prizadetim ljudem s podobnimi mentalnimi sposobnostmi, in zgolj zavestne živali, ki si z nami delijo interes za izogibanje bolečini (kar jih naredi upoštevanja vredne), ne pa tudi za nadaljnji obstoj. Zavestne živali so zato zamenljive – dokler velja, da smo njihovo prijetno življenje prekinili na neboleč način, lahko izgubo njihovega življenja enakovredno nadomestimo tako, da ustvarimo druge živali z enako ali podobno prijetnim življenjem, ki ne bi bila obstajala, če ne bi bili hoteli z njo nadomestiti živali, ki je po naši volji prenehala obstajati. To (ob predpostavki, da se ne zavedajo sebe kot časovno razsežnih bitij) upravičuje pašno vzrejo piščancev za zakol (ne pa tudi industrijske, pri kateri živali trpijo stres in bolečine) in morda pobijanje še kakih drugih zavestnih/čutečih, ne pa tudi zavedajočih se živali zaradi koristi ljudi. Razen tega dopušča ubijanje živali, vzrejenih za zakol, če jim le življenje odvzamemo na kar se da neboleč način. V tem primeru pa mora biti mogoče meso in živalske proizvode pridelati in uživati na moralno neoporečen način.[7]

To je ena od redkih točk, na katerih je sodobna filozofska teorija pretrgala spone s Singerjevim preferenčnim utilitarizmom in postavila zahteve po radikalni spremembi našega odnosa do živali na nove temelje, medtem ko si je sočasni aktivizem zastavil nove, bolj ambiciozne cilje. Kakorkoli radikalni so bili morda Singerjevi pozivi videti pred tremi desetletji, nazadnje se iztečejo v zahtevo po izboljšanju kakovosti življenja služnih živali. Do ideje, da nam morala narekuje, naj jih dokončno osvobodimo iz služnosti ljudem, ostaja namreč Singer do današnjega dne ambivalenten. Za mnoge zagovornike pravic živali je njihova vsaj minimalna blaginja v razmerah prisilnega služenja preprosto premalo ambiciozen cilj. Ti se v imenu pravic živali ne zavzemajo za povečanje kletk, temveč zahtevajo njihovo izpraznitev *(»not bigger cages, but empty cages«)*.

[7] Singerje načela svoje »etike prehranjevanja« podrobneje razdelal v knjigi z naslovom *Etika prehranjevanja. Zakaj so naše prehranske odločitve pomembne* iz leta 2007.

Prihodnost bo pokazala, kdo bo v tem razgretem spopadu nazadnje slavil, »dobrotniki« ali »osvoboditelji« živali.

Splav in moralni status zarodka in plodu

Konzervativnega argumenta proti splavu:

Narobe je ubiti nedolžno človeško bitje.

Zarodek je nedolžno človeško bitje.

Torej je narobe splaviti.

se Singer loti tako, da opozori na dvoumnost izraza »človeško bitje« – če z njim mislimo človeško osebo, je prva premisa resnična, druga pa neresnična (zarodek ni nedolžna človeška oseba, saj ni razumen in se ne zaveda samega sebe); *če* z njim označujemo pripadnika vrste homo sapiens, pa je druga premisa sicer resnična, zato pa postane problematična prva premisa (vse prej ko samoumevno je, da če ljudi ne smemo ubijati, potem je to zato, ker pripadajo čisto določeni biološki vrsti homo sapiens – pripadnost človeškemu rodu je po Singerju enako malo moralno pomembna kot pripadnost beli rasi).

Če pogledamo dejanske lastnosti človeškega plodu, pravi Singer, bomo videli, da se pri tistih, ki so edino moralno pomembne (zavest, samozavedanje, sposobnost čutiti bolečino in ugodje, razumnost, avtonomija), ta odreže precej slabše od, denimo, telet, prašičev ali celo zasmehovanih kokoši, medtem ko merjen po enakih merilih človeški zarodek ne dohaja niti rib.

Glede uporabe plodovnega tkiva se Singer zavzame za kar največjo svobodo odločanja nosečnice, ki je pripravljena splaviti, da bi ga priskrbela, oziroma ženske, ki je pripravljena iz istega razloga zanositi, in zavrača pokroviteljske zakone, ki ženskam omejujejo svobodo odločanja bodisi z namenom, da preprečijo porast števila splavov, ali pa z izgovorom, da ženske na tak način varujejo pred pritiski in izkoriščanjem. Je pa zanimivo, da se komercializaciji in prodaji plodovnega tkiva postavi po robu z vsaj na prvi pogled neutilitarističnim argumentom. Izbira med socialno politiko, ki temelji na solidarnosti sorodnikov in tujcev z bolniki, in socialno politiko, ki temelji na tržnih načelih, pravi, je izbira med dvema tipoma družbe, od katerih je prvi iz cele vrste razlogov bolj zaželen od drugega – upreti se je treba, pravi, komercializaciji vseh vidikov našega vsakdanjega življenja?! Toda čemu neki bi se utilitarist spotaknil ob vseobsegajočo komercializacijo? Seveda je mogoče, da se bo po tehtnem premisleku izkazalo, da je komercializacija škodljiva in da se moramo zato njenemu vdoru na vsaj nekatera področja našega življenja (reprodukcija, medosebni odnosi, politika,...) upreti, če želimo povečati skupno količino ugodja v svetu. A tak sklep bi bilo treba podpreti s samostojnim argumentom, ki pa ga bomo pri Singerju iskali zaman.

Detomor

Argumenti v prid splavu so, priznava Singer, *eo ipso* tudi argumenti v prid detomoru oziroma uboju novorojencev.[8] Ti se namreč v moralno relevantnih lastnostih – zavedanju samega sebe, sposobnosti čutenja bolečine, razumnosti, sposobnosti navezovanja stikov ipd. – ne razlikujejo (bistveno) od plodu. Doslednost zato od nas zahteva, da če ne priznavamo interesa za nadaljnji obstoj (in na njem temelječe pravice do le-tega) plodu, ga bomo prisiljeni odreči tudi novorojencu.

To samo po sebi ne bi bilo tragično, če bi lahko detomoru ugovarjali iz drugih razlogov. Težava nastopi, ker se zdi, da v primeru novorojencev eden za drugim odpadejo tudi vsi preostali pomisleki, ki jih imamo v zvezi z ubijanjem odraslih človeških oseb:

ubijanje novorojencev ne bo povzročalo vsesplošnega strahu, ker bo v času, ko bomo postali sposobni tako grožnjo dojeti, vsak od nas že prestar, da bi ga lahko omenjena praksa še ogrožala (klasični utilitarizem);

novorojenci nimajo nobenih preferenc in načrtov glede prihodnosti, ki bi jim jih onemogočili zadovoljiti in uresničiti (preferenčni utilitarizem);

novorojenci nimajo pravice do življenja, ki bi jim jo z ubojem kratili, ker se niso sposobni dojemati kot časovno razsežna bitja (Tooley);

novorojenci niso avtonomna bitja, zato njihovega ubijanja ne moremo obsojati z argumentom, da bi z odvzemom življenja nedopustno kršili njihovo avtonomijo.

Novorojenci tako po svojem moralnem statusu v ničemer ne odstopajo od drugih zavestnih bitij, ki jim manjka sposobnost samozavedanja. Brez predstave o lastni prihodnosti jim namreč manjka želja po prihodnjem obstoju, brez želje interes in brez interesa pravica. Ker niso avtonomna bitja, se z ubojem tudi ne moremo pregrešiti zoper njihovo avtonomno voljo.

»Novorojenci so čuteča bitja, ki nimajo ne razuma ne samozavedanja. Če novorojence obravnavamo same po sebi, torej neodvisno od drže njihovih staršev, in upoštevamo, da pripadnost človeški vrsti nima nobenega vpliva na moralni status, morajo glede usmrtitve zanje veljati ista načela kakor za živali, ki so čuteče, vendar niso razumne in se ne zavedajo samih sebe« (Singer 2008: 177). Zgornji odlomek je dober kandidat za najbolj kontroverzno misel celotne knjige. Iztrgan iz konteksta razprave in brez naknadnih oslabitev bi utegnil

Singerju celo nakopati očitek, da si njegova razmišljanja sploh ne zaslužijo oznake »etična«. Kaj, se bo verjetno vprašal za Singerjevo pamet in lastno moralno integriteto zaskrbljen bralec, bi sploh lahko motiviralo tako moralno pošastno trditev? Kakšno sklepanje neki bi nas lahko privedlo od bolj ali manj neproblematične premise, ki ugotavlja, da so novorojenci čuteča, ne pa tudi že razumna in sebe zavedajoča se bitja, do skoraj neverjetnega sklepa, da jih

[8] To seveda ne velja za tiste, ki vidijo moralno pomembno razliko med človeškim plodom in novorojencem v dejstvu, da se je drugi že rodil, prvi pa še ne. Singerju ta izhod iz zagate ni na voljo, ker vztraja, da se s porodom spremeni le fizična lokacija zadevnega bitja (prej je bilo v materinem telesu, zdaj je zunaj njega), ta pa ne more biti moralno pomembna.

smemo zato podobno kot katerokoli drugo zavestno žival ubiti iz razmeroma trivialnih razlogov. A Singer ima tudi tokrat v roki solidne (čeprav ne nujno zmagovalne) karte. Splošno sprejeto »resnico«, po kateri imajo novorojenci enako pravico do življenja kot mladostniki ali odrasle osebe, zavrne s pomočjo naslednjega argumenta, ki si ga izposodi od Michaela Tooleya in s katerim ta dokazuje, da imajo pravico do življenja zgolj in samo osebe, bitja torej, ki jih krasita razum in sposobnost samozavedanja.

Vsakič, ko A-ju kratimo pravico do *X-a*, onemogočamo neko njegovo željo po X-u.

Oziroma (1*) Ni pravice brez ustrezne želje.

Pravica do življenja je pravica do svojega nadaljnjega obstoja.

Pravice do življenja torej ne more imeti, kdor si ni sposoben želeti svojega nadaljnjega obstoja kot samostojne entitete.

Tovrstno željo so po definiciji sposobne oblikovati samo osebe.

Torej lahko edino osebe uživajo pravico do življenja (in ker novorojenci (še) niso osebe, tudi pravice do življenja nimajo).

Zgornji argument pa ni brez pomanjkljivosti. Dve še posebej bijeta v oči. Prva je specifično pojmovanje (temelja) pravic, na katero se opira, druga pa nevarnost, da so premise argumenta premočne in da zato argument dokazuje preveč. Naj pričnem od zadaj. Če zarodku in plodu odrečemo pravico do življenja z argumentom, da si nista sposobna želeti/oblikovati preference do svojega prihodnjega obstoja, brez katere da take pravice pač ni, potem bomo, se zdi, prisiljeni do pike enak sklep sprejeti tudi v zvezi z novorojenci. Zgornji argument, ki je bil sicer izvorno zamišljen kot podpora splavu, tako bolj ali manj avtomatično, po logiki stvari, priskrbi moralno legitimnost še detomoru oziroma uboju novorojencev, to pa je že cena, ki jo bodo pripravljeni plačati le redki zagovorniki pravice do splava. Prvi očitek je še resnejši. Celoten argument namreč stoji in pade s prvo premiso. Ta pravi, da pravice do poljubnega X-a ni mogoče imeti brez ustrezne želje po X-u oz. preference do X-a. A zakaj neki bi sploh sprejeli tako specifično pojmovanje pravic, še zlasti, če vemo, do kako protiintuitivnih sklepov (lahko) vodi? Ali ne bo nasprotniku vedno na voljo preprosta moorovska strategija – da namreč argument zavrne z utemeljitvijo, da nam je neresničnost sklepa precej bolj samorazvidna od domnevne resničnosti premis, ki naj bi ga podpirale? Tudi če govorijo v prid omenjeni povezavi med pravicami in preferencami tehtni neodvisni razlogi – in taki razlogi nedvomno obstajajo[9] –, ali jih ne bi veljalo v luči opisanih težav še enkrat temeljito premisliti in prevrednotiti? In končno, zakaj bi verjeli, da so pravice sploh odvisne od nečesa tako naključnega, kot so naše preference do različnih stvari? Kako sploh lahko preference, ki so preprosto (vsaj za aktualne preference to

[9] Tooleyjev argument najdete v knjigi *Splav in detomor (Abortion and Infanticide*, Oxford, 1983). Slovenski bralec najde lep primer zagovora in uporabe takega preferenčnega pojmovanja pravic v Joel Feinberg, »Pravice živali in prihodnjih generacij«. *Analiza*, 1/1 (1997), str. 139-150 in John Harris, *Vrednost življenja: uvod v medicinsko etiko*, Ljubljana: Krtina, 2002.

velja) en vidik psihološke danosti in/ali konstitucije, utemeljujejo sfero normativnega in preskriptivnega, pravil in dolžnosti?

Uboj (usmrtitev) telesno in umsko prizadetih otrok

Ker običajni zadržki do ubijanja ljudi v primeru, ko se otrok rodi hudo prizadet, odpadejo, postane edini upoštevanja vreden, odločilen dejavnik pričakovana kakovost otrokovega življenja. Kot primer življenja, ki ga ni vredno živeti z vidika subjekta samega, navaja Singer spino bifido, ki je v težjih oblikah povezana s paralizo udov, inkontinenco in umsko prizadetostjo, kot primer precej neprijetnega, a v celoti gledano kljub vsemu še znosnega življenja pa hemofilijo. V prvem primeru se oba, totalni preferenčni utilitarizem (TPU) in utilitarizem predhodne eksistence (UPE) strinjata, da je za takega otroka najbolje, da mu pomagamo umreti brez dodatnega trpljenja. Primer hemofiličnega novorojenca je bolj zapleten. UPE njegovo usmrtitev prepoveduje, ker tak novorojenec že obstaja in ker mu bo njegovo življenje zelo verjetno prineslo več ugodja kot trpljenja. Implikacije TPU-ja pa bodo, nasprotno, odvisne od alternativ – če bo v primeru njegove smrti tega otroka nadomestil drug otrok z boljšimi življenjskimi obeti (ob dodatnem pogoju, da mati zdravega »nadomestnega« otroka ne bi ustvarila, če bi bila prisiljena obdržati hemofiličnega otroka in skrbeti zanj), ga smemo ubiti, sicer pa ne. Podobno velja za novorojence z Downovim sindromom, katerih življenja so lahko čisto prijetna (kot so pač življenja majhnih otrok), ki pa jih ženske, če je taka diagnoza potrjena v času nosečnosti, redno splavljajo. Plodove torej že obravnavamo kot zamenljive in nadomestljive, zakaj, se vpraša Singer, ne bi tudi novorojencev?

»Ko postane življenje novorojenca tako nesrečno, da ga z notranjega zornega kota bitja, ki naj bi to življenje živelo, ni vredno živeti, hkrati pa niso prisotni nobeni ekstrinzični razlogi, da bi ga še naprej ohranjali pri življenju – denimo čustva njegovih staršev -... bi bilo najboljše, če mu pomagamo umreti brez dodatnega trpljenja. Nekoliko težavnejši problem nastopi v primeru prizadetosti, zaradi katere so otrokovi življenjski obeti sicer znatno manj spodbudni kakor pri normalnem otroku, toda ne tako zelo brezizhodni, da bi bilo otrokovo življenje povsem nevredno, da bi ga živel ... Kadar smrt (tako) prizadetega novorojenca pripelje do rojstva otroka z boljšimi obeti za srečno življenje, bo sreča v celoti večja, če obolelega otroka usmrtimo. Srečnejše življenje drugega novorojenca odtehta prikrajšanost za srečno življenje prvega. Če potemtakem usmrtitev hemofiličnega novorojenca nima nobenih stranskih učinkov na druge ljudi, se v skladu s totalnim stališčem zdi prav, da ga usmrtimo. Po totalnem gledišču so novorojenci nadomestljivi, podobno kot so nadomestljive živali, ki se ne zavedajo samih sebe« (Singer, 2008: 179).

Tu smo na spolzkem terenu in Singer se zaveda, da mu nasproti ne stoji le Cerkev, ampak tudi običajni moralni čut, ki se le težko sprijazni s trditvijo, da *je* nekaj tako intrinzično dragocenega in svetega, kot je človeško življenje, zamenljivo. Ali ne bi bilo bolj razumno, da namesto teze o nenadomestljivosti

človeškega življenja žrtvujemo totalni utilitarizem? Singerju je tu bolj kot vsa naša zaklinjanja v oporo naše lastno ravnanje. Kadar se z uporabo prednatalne diagnostike, denimo, ugotovi, da bo otrok bolehal za levkemijo (pri moških potomcih ženskih prenašalk okvarjenega gena za hemofilijo je taka verjetnost 50-odstotna) ali Downovim sindromom, nosečnicam rutinsko ponudijo možnost prekinitve nosečnosti in večina jih tako ponudbo tudi sprejme. Vsaj na tako prizadete zarodke in plodove torej že zdaj gledamo kot na nekaj v načelu zamenljivega in nadomestljivega. Zakaj bi se sicer nosečnice odločale splaviti prizadet zarodek, če ne z namenom, da kasneje spočnejo in rodijo (bolj) zdravega otroka? Dejstvo, da je plod prizadet, je torej obče sprejemljiv razlog za splav. Kako je potem mogoče, se sprašuje Singer, da ko enako bolezen diagnosticirajo pri novorojencu, le-ta nenadoma preneha biti sprejemljiv razlog za detomor? »Ne razumem«, zapiše, »kako lahko nekdo zagovarja stališče, da so plodovi pred rojstvom 'nadomestljivi', novorojena deteta pa ne« (Singer, 2008: 181).

Morda ima Singer prav in se splav in detomor razlikujeta le po času, ko bolezen diagnosticirajo, in trenutku, ko prizadeto bitje usmrtijo. Kaj pa pomislek, da bo vsaka odločitev o uboju prizadetega plodu ali novorojenca drugim ljudem podobno prizadetostjo po svoje sporočala, da so njihova življenja brez sleherne vrednosti in da bi bilo zanje bolje, če sploh ne bi obstajali? Tak očitek je bil pogosto slišati na protestih v Nemčiji, kjer se javnost, paralizirana zaradi zgodovinskega bremena zločinov, ki so jih zagrešili pod praporjem nacistične/rasne evgenike, živčno zdrzne ob sleherni omembi »življenja, ki (da) ga ni vredno živeti«, in kjer so Singerjeva heretična razmišljanja, kot plastično opisuje v sklepnem poglavju, pričakali na nož, njega samega zmerjali z nacistom, njegova akademska predavanja pa nasilno prekinjali. Toda ali ni sklepanje, na katerem temelji zgornji očitek, nekoliko prenagljeno? Singerjevi kritiki verjamejo, da ne bi smel nihče presojati, katera življenja so več in katera manj vredna. Ko se zatečemo k prednatalni diagnozi, selektivnem splavu ali genetskem svetovanju z namenom, da bi preprečili spočetje ali rojstvo hudo prizadetega otroka, pa naj bi po njihovem počeli prav to, namreč izrekli sodbo o primerjalni vrednosti človeških življenj. Toda odločitev za splav ali detomor je eno, misel, ki jo tipično motivira, namreč da bi bilo za prizadeti plod ali otroka bolje, da se ne rodi, drugo, trditev, da bi bilo bolje, če osebe s tako prizadetostjo sploh ne bi obstajale, ali celo, da bi jih veljalo iz usmiljenja ubiti, pa nekaj čisto tretjega. Pač pa vsako tako odločitev brez dvoma motivira sodba, da je življenje brez prizadetosti boljše za tistega, ki to življenje živi – zakaj bi sicer, kot se redno dogaja, skušali tovrstne prizadetosti ljudem za vsako ceno prihraniti? Kdor to zanika, si ne bi smel zdraviti zlomljene noge, ker na ta način implicitno priznava, da je življenje človeka s pohabljeno nogo manj vredno od življenja človeka z zdravo nogo. Na očitek, da z vsakim poskusom, da bi preprečili obstoj človeka z določeno prikrajšanostjo, po svoje razvrednotimo življenja vseh ljudi s podobno prikrajšanostjo, Singer odgovarja, da je taka sodba hkrati nujna in pravilna. In končno, v čem je (moralno pomembna) razlika med prekinitvijo nosečnosti zaradi slabih življenjskih obetov hudo prizadetega plodu in usmrtitvijo enako hudo prizadetega novorojenčka?

Se pa skuša Singer kljub temu ograditi od obtožbe, da s tem odpira sezono lova na novorojence. Prvič, med ubojem plodu in ubojem novorojenca je pomembna razlika v tem, da si plodu starši običajno ne želijo, do novorojenca pa imajo praviloma dovolj naklonjen odnos, da so ga pripravljeni vsaj oddati v rejo oziroma v posvojitev, če si ga že ne želijo sami vzgajati in skrbeti zanj. V vrstah drugih, moralno relevantnih okoliščin se bosta torej splav in detomor dovolj razlikovala, da ne bo mogoče očitati arbitrarnosti tistim, ki zagovarjajo prvega in obsojajo drugega. Singerja njegov preferenčni utilitarizem ne obvezuje na kak skrajni radikalizem. Prvič, vse kar trdi, je, da ni uboj novorojenca *sam po sebi, intrinzično* nič bolj napačen od uboja plodu. Kar sploh ni tako zelo navzkriž z običajno, predfilozofsko moralo, ki bo, če sploh, iz obče prepovedi ubijanja pripravljena izvzeti le peščico novorojencev – tiste, ki so tako hudo prizadeti, da bi njihovi starši raje videli, da se ne bi rodili, in ki jih zaradi hude prizadetosti ni pripravljen tudi nihče posvojiti. In drugič, sodba o intrinzični enakovrednosti splava in detomora dobi svojo pravo veljavo šele v domeni kritične morale; zakonodajo in intuitivno moralo pa bi bilo po njegovem bolje zasnovati na dovolj jasni in prepoznavni ločnici in otrokovo rojstvo je zanjo daleč najboljši kandidat.

Evtanazija

Tu so največ gneva povzročila Singerjeva stališča o sprejemljivosti evtanazije brez bolnikove privolitve (v sicer skrbno in tekoče prevedeni knjigi malce nespretno prevedene kot »neprostovoljna evtanazija«). Ta so spet, podobno kot njegov zgoraj opisan odnos do detomora, prizadela in užalila zlasti ljudi z različnimi oblikami prizadetosti. Singer se brani, da ni nikdar zagovarjal evtanazije za nikogar, ki je v podobnem položaju kot invalidi, ki so protestno prekinjali njegova predavanja, kvečjemu za novorojence s tako resnimi oblikami prizadetosti, da ne bodo nikoli sposobni dojeti, da so živa bitja s preteklostjo in prihodnostjo – in da zato njegova stališča ne ogrožajo nikogar, ki si želi oziroma si je sposoben želeti še naprej živeti.

Neprostovoljno evtanazijo bi v načelu lahko zagovarjali paternalistično, z utemeljitvijo, da bomo na ta način bolnika rešili neznosnih muk. Ni si težko zamisliti situacije, ko je agonija bolnika tako zelo huda in nedvomna, da pričnejo utilitaristični premisleki počasi prevladovati nad štirimi osnovnimi vrstami zadržkov proti ubijanju oseb (proti njihovi volji). Toda če naj bo tovrstna paternalistična odločitev legitimna, bi moralo biti res, svari Singer, da smo sposobni bolje od bolne osebe same presoditi, kdaj je njeno življenje tako slabo, da ga preprosto ni več vredno živeti. Vendar pa ne moremo biti o upravičenosti svojih sodb o tem, ali je življenje določene osebe še vredno, da ga živi, nikoli dovolj trdno prepričani. Edini trdni dokaz, ki si ga lahko obetamo, da je njeno življenje še vredno živeti, je, da si ta oseba dejansko želi še naprej živeti.

V nasprotju z nacistično ideologijo, kjer je bila vsemogočna oblast tista, ki je v imenu po svoje razumljene skrbi za narodni ali rasni blagor odrejala, kdo sme živeti, kdo pa mora umreti, prenaša zato Singer pooblastilo za odločitve o

predčasni smrti z države na posameznike. Ti, se pravi subjekti življenj sami (ali pa, kot v primeru človeških bitij brez sposobnosti razumne presoje, njihovi zakoniti varuhi in skrbniki), smejo edini oceniti, ali je podaljševanje njihovega lastnega življenja (oziroma življenja njihovih otrok) smiselno. Kdor se strinja, da ni vsako življenje takšno, da bi ga bilo vredno živeti in torej smiselno podaljševati v nedogled, hkrati pa brezpogojno nasprotuje evtanaziji z izgovorom, da nima nihče pravice odločiti, da je življenje nekoga drugega brez vrednosti, ta mora pojasniti, kako naj sprejmemo odločitev o predčasnem končanju življenja v primeru bolnika, ki ni (bil nikoli) sposoben izraziti svojih preferenc v zvezi z lastnim življenjem, brez vsaj posrednega ovrednotenja njegove kakovosti.

Če sta skepticizem in zadržanost do predlogov o tem, kako izmeriti vrednost človeških življenj za tiste, ki ta življenja živijo, do neke mere umestna v kontekstu razprav o predčasni prekinitvi življenja človeških ne-oseb, pa se zdita vsaj v nekem precej drugačnem kontekstu, v kontekstu polemik o naših dolžnostih v zvezi s pomanjkanjem, ki ga trpijo in zaradi katerega vsakodnevno umirajo revni in bolni prebivalci Tretjega sveta, nekako umetna in za la privlečena. Vsi se strinjamo, da so življenjske razmere teh ljudi človeka nevredne in da imajo tudi oni vso pravico do človeka vrednega življenja. Singer se to problematiko spoprime v dveh obširnih poglavjih, enem o revščini in drugem o migracijski politiki, in kot bi lahko pričakovali, plujejo tudi tukaj njegova stališča proti toku. Njegova stališča glede pomoči revnim in bolnim v oddaljenih delih sveta so znana vsaj od objave zdaj že znamenitega članka z naslovom *Lakota, obilje in morala* leta 1972. Pomoč ljudem, ki trpijo absolutno revščino, ni, kot radi verjamemo, stvar naše dobre volje, supererogatorno dejanje, to je dejanje, ki je sicer moralno hvalevredno, ne pa tudi obvezno. Nudenje humanitarne pomoči v tej ali oni obliki je, nasprotno, moralna dolžnost vseh prebivalcev razvite zahodne države, ki živijo razmeroma udobno življenje, izvira pa iz bolj obče moralne dolžnosti vsakogar od nas, da pomaga preprečevati moralno zlo vedno in povsod tam, kjer je to v njegovi ali njeni moči, se pravi kjer in kadar mu/ji za to ni treba žrtvovati česa (vsaj približno enako) moralno pomembnega. Kdor torej ne daruje v humanitarne namene, čeprav bi lahko, ta ne dosega minimalnih standardov moralne spodobnosti in bo upravičeno predmet moralnega zgražanja in obsojanja. Če je humanitarna pomoč obvezna, koliko mora potem vsak darovati? Kdaj bo veljalo, da smo svojo dolžnost do revnih in bolnih izpolnili? V zvezi z vprašanjem vsebine humanitarne oziroma, kot bi ji lahko rekli, samarijanske dolžnosti, glede obsega in trajanja pomoči, ki smo jo dolžni nuditi, izvede Singer v knjigi presenetljiv obrat. Če je namreč v izvornem članku (neprepričljivo) dokazoval, da moramo razdajati svoje dohodke in premoženje vse dotlej, dokler ne dosežemo točke, ko bi se z nadaljnjim razdajanjem sami znašli na drugi strani, med tistimi, ki pomoč potrebujejo, je v knjigi nekoliko bolj spravljiv (in realističen, bi lahko dodali), in predlaga, da je vsak dolžan v te namene odvajati najmanj desetino svojih tekočih prihodkov oziroma razdeliti vsaj desetino svojega premoženja. Glede na to, da povprečen zahodnjak za te zadeve trenutno nameni desetkrat manjši znesek, nas,

če verjamemo Singerju, vse skupaj čaka še veliko dela, preden si bomo lahko spet z mirno vestjo pogledali v obraz.

Singer je podobno kritičen tudi do prevladujoče, skoraj brez izjeme restriktivne migracijske politike bogatih zahodnih držav. Predstavo, da imajo člani dane politične skupnosti edini pravico kolektivno določati pogoje, ki bi jih moral izpolniti sleherni novi kandidat za članstvo v njej, označi za nevarno iluzijo, privid in hišo brez temeljev. Analogija med politično skupnostjo in zasebnimi klubi in združenji, na katero se ta priljubljena predstava opira, pa je povsem zgrešena. Ko odpade ta nadvse priljubljen izgovor za zapiranje meja, gradnjo zidov in mučne administrativne postopke, ki čakajo večino prosilcev za azil, še zlasti pa ekonomske migrante, se izkaže, da bi morali, če želimo ohraniti prijeten občutek lastne moralne spodobnosti, odpreti vrata precej večjemu kontingentu beguncev kot v preteklosti, tudi če to morda zahteva, da se bomo morali, da bi jih oskrbeli z vsem, kar potrebujejo za aktivno življenje, odreči nadstandardnemu udobju, ki ga trenutno uživa večina od nas: nekaj teniškim igriščem, kopališčem, smučarskim centrom ipd.

Sklepna ocena

Če sklenem. Singerjeva *Praktična etika* je eden najboljših uvodov v zapletena moralna vprašanja, pred katera nas postavljajo odločitve o ustvarjanju, krojenju in uničevanju človeških in ne-človeških življenj, sploh. Stališča in argumenti v njej so jasno prepoznavni in razumljivi, tako da jih je mogoče brez težav rekonstruirati in oceniti. Čeravno ni bila napisana s tem namenom, je knjiga zato (tudi) idealen učbenik iz bioetike. Njena tematska širina (ki je ni ta predstavitev niti približno zaobjela) je osupljiva, Singerjevi odgovori in rešitve dovolj kontroverzni, da pustijo le redke bralce ravnodušne, njegovi argumenti pa ravno dovolj sofisticirani, da jih nenaklonjen, a intelektualno pošten bralec ne more odpraviti kar z zamahom roke. Bralcem je pri tem v pomoč avtorjeva redko videna intelektualna poštenost, ko ta brez sleherne zadrege kar sam prizna omejen domet lastnega argumenta, morebitno protiintuitivnost njegovega sklepa ali pa, denimo, težavnost izbire med različnimi različicami utilitaristične etike. Navkljub razmeroma častitljivi starosti knjige pa večina v njej vsebovanih zamisli in argumentov zaenkrat uspešno kljubuje zobu časa. Razprave, ki so jih Singerjeva prelomna razmišljanja če že ne sprožila, pa vsaj pošteno razvnela, so se v času od izida druge, dopolnjene izdaje leta 1993 seveda premaknile naprej, k novim argumentom, razlikovanjem in poudarkom. Ker pa je bil vpliv vseh teh neskončnih filozofskih razprav ne le na sočasni institucionalni, zakonodajni okvir, ampak tudi na, če sem nekoliko patetičen, vest človeštva prej ko ne skromen (edina izjema sta dekriminalizacija aktivne prostovoljne evtanazije v posameznih evropskih državah in pa sprejem zakonodaje, ki varuje blaginjske interese ne-človeških živali v živilski in kozmetični industriji ter znanstvenih poskusih), se bralec težko izogne vtisu, da so Singerjeva stališča, argumenti in predlogi ohranili vso svojo svežino in aktualnost.

H knjigi je, tako kot k vsaki drugi, seveda mogoče pristopiti z napačnimi pričakovanji. Zato je na mestu naslednje svarilo. Knjiga ni presek najsodobnejših bioetiških razprav. Kdor se želi poučiti o najnovejših različicah argumenta iz potencialnosti ali o zadnjem stanju razprave na področju populacijske ali okoljske etike, bo moral poseči po novejši, komaj še pregledni literaturi na zadevno temo. Odlike knjige tičijo drugje. *Praktična etika* ostaja zaenkrat še nepresežen zgled za primerjalne prednosti in slabosti dosledne uporabe *načel* utilitaristične etike in njihovih praktičnih implikacij v tako različnih sferah človeškega življenja, kot so naš odnos do rojstva in smrti, do trpljenja živali, do izkoriščanja naravnih virov, do potreb migrantov in do stiske revnih in bolnih prebivalcev Tretjega sveta. Od bralcev, ki so jim intuitivno bližja deontološka moralna načela in razlikovanja in imajo bolj malo posluha za pozive k vsakokratnemu preštevanju in primerjanju koristi, bo Singerjev dosledno utilitaristični pristop zahteval kar nekaj potrpljenja.

Singerjeva *Praktična etika* pa ni le manifest utilitaristične praktične etike. Je tudi in predvsem vzorno delo reformistične ali revizionistične etike. Sam avtor namreč etike ne razume kot deklo običajne morale, katere primarna naloga *je*, da pojasni in upraviči kar največ intuitivnih moralnih sodb in da, če je treba, pokrpa tudi očitna neskladja in protislovja, temveč kot njeno kritično refleksijo. Avtor si zato ne beli glave s tem, kje vse in kako zelo njegova stališča odstopajo od ustaljenih, prevladujočih oziroma samoumevnih predstav o tem, kaj je prav in kaj narobe. Kljub načelni brezbrižnosti pa se, če vzamemo za preizkusni kamen moralne teorije (proti)intuitivnost njenih implikacij, Singerjev preferenčni utilitarizem obnese presenetljivo dobro. Širša, laična javnost bo verjetno najtežje prebavila degradacijo, ki jo človeški zarodki, plodovi, anencefalični novorojenci, bolniki v nepovratni komi in druge človeške ne-osebe v Singerjevem moralnem univerzumu doživijo z razvrstitvijo med drugorazredne člane moralnega kluba, pa s tem povezano idejo o zamenljivosti oziroma nadomestljivosti nekaterih človeških življenj ter njegov (pogojni) zagovor detomora in evtanazije brez privolitve. Ker pa kritični domet nekaterih svojih najbolj spornih tez vnaprej zameji kar sam, s tem ko jih delegira na raven kritične morale, je kontrast med utilitaristično etiko in običajno moralo nazadnje bolj bled, kot pa se je bralcu nakazoval skozi branje. Rahljanje moralnih spon in izklapljanje še zadnjih moralnih varovalk pred nepovratnim zdrsom človeštva v moralno pogubo je zadnje, kar bi lahko očitali avtorju, kot je Singer. Pa čeprav so tovrstni očitki pogosti in oglušujoči. Če kaj, bo njegova različica morale od-ljudi-za-ljudi za večino bralcev prezahtevna. Ne sili nas namreč le k vnovičnemu premisleku in posledično spremembi nekaterih naših trdno ukoreninjenih stališč in prepričanj, temveč tudi k radikalni spremembi našega življenjskega sloga, ki ni bil le udoben, ampak v svoji udobnosti tudi bolj ali manj samoumeven.