

**Verantwoordelikheid en die nuwe genetiese
tegnologieë:**

**Filosofiese perspektiewe op die relevansie van 'n
“etiese van verantwoordelikheid” vir morele
besinning oor kloning en stamselnavorsing**

Liezl Dick

Tesis ingelewer ter voldoening aan die vereistes vir die graad van
Magister in die Lettere en Wysbegeerte
aan die

Universiteit van Stellenbosch

Promotor: Prof. A. A. van Niekerk

Universiteit van Stellenbosch

Maart 2008

Ek, die ondergetekende,
verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie
oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of
gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad
voorgelê het nie.

Handtekening:

Datum: .12 Februarie 2008

Die finansiële ondersteuning van die Nasionale Navorsing Stigting (NNS) word hiermee
erken. Die opinies wat uitgespreek word in hierdie tesis is dié van die outeur en word nie
noodwendig deur die Nasionale Navorsing Stigting onderskryf nie.

SUMMARY

New genetic technologies (e.g. stem-cell research, gene-therapies and cloning) raise some of the most enigmatic moral problems in the field of bioethics. My aim in this thesis is to explore the philosophical and ethical significance of the idea of an “ethics of responsibility” (as, particularly, developed in the work of Hans Jonas, Zygmunt Bauman and Emmanuel Levinas) for moral reflection on these problems. “Ethics of responsibility” is a new approach to ethics that represents an alternative to both rule morality (where moral action is identified with the application of rules) and utilitarianism (where moral action is identified with establishing the best consequences for the most people). Rule morality has the serious shortcoming of being unable to deal with real and actual moral dilemmas, and of being unclear as to which rule applies in which situation. Utilitarianism has the serious shortcoming of often being way too counter-intuitive: deeds that we normally find morally abhorrent, such as lying, stealing and even torturing can, within the utilitarian calculus, sometimes be justified. The notion of an ethics of responsibility has been promoted by the mentioned authors both to counter the simplistic idea that a rule exists in terms of which every moral action can be determined, but also to counter the crassness of the utilitarian calculus. It represents an approach to ethics in which the interests of the other are taken as seriously as possible within the confines of the situation in which action is called for. My aim is to explore this approach critically, and to investigate its desirability, applicability and efficacy with particular reference to the moral problems raised by the new genetic technologies.

OPSOMMING

Nuwe genetiese tegnologieë bv stamselnavorsing en kloning, opper enigmatiese morele probleme binne die veld van bio-etiek. Die doel van hierdie tesis is om die filosofiese en etiese belang van die idee van “ ‘n etiek van verantwoordelikheid” (soos dit in die werk van Hans Jonas, Zygmunt Bauman en Emmanuel Levinas ontwikkel is) vir morele refleksie van hierdie probleme te ondersoek. ‘n Etiek van verantwoordelikheid is ‘n nuwe benadering binne etiek wat ‘n alternatief daarstel vir onderskeidelik utilitarisme (waar ‘n moreel korrekte aksie dié aksie is wat die beste gevolge vir die meeste mense tot stand bring) en deontologie of reël-moraliteit (waar ‘n moreel korrekte aksie dié aksie is wat die morele reëls gehoorsaam). Albei hierdie tradisionele etiese teorie beskik oor tekortkominge. Utilitarisme voer byvoorbeeld aan dat ‘n aksie wat gewoonlik as kontra-intuitief beskou word, moreel korrek is. Aksies soos steel, die vertel van leuens en marteling kan volgens die utilitaristiese beskouing moreel regverdig word. Deontologie slaag weer nie daarin om sinvol met werklike en aktuele morele probleme om te gaan nie, en dit is dikwels onduidelik watter morele reël voorkeur moet kry wanneer dit op ‘n morele dilemma toegepas word. ‘n Etiek van verantwoordelikheid wat deur bogenoemde outeurs voorgestaan word, bied ‘n alternatief vir die simplisitiese idee dat vaste morele reël bestaan wat op ‘n universele wyse kan bepaal wanneer ‘n aksie moreel reg of verkeerd is. ‘n Etiek van verantwoordelikheid beweeg ook weg van die kras benadering van utilitarisme, en bied ‘n maak ruimte vir ‘n meer komplekse, genuanseerde benadering tot die etiese problematiek. Dit verskaf ‘n benadering tot etiek waar die belange van die ander binne die etiese besluitnemingsproses, ernstig opgeneem word. Die doel van hierdie tesis is om die tradisionele etiese teorie krities te benader, waarna die toepasbaarheid en effektiwiteit van ‘n etiek van verantwoordelikheid, ondersoek sal word.

ERKENNINGS

Die tesis word opgedra aan my ouers, Reinie en Elize Dick. Dankie vir al julle liefde, geduld, ondersteuning en die wyse waarop julle jul lewens leef – ek vind dit eindeloos inspirerend.

Spesiale dank aan Jomarié Dick en Liesbeth Botha, sonder wie se ondersteuning hierdie tesis nie gestalte sou kon aanneem nie.

Dank aan Anton van Niekerk vir sy hulp en leiding.

En laastens, baie baie dankie aan al die volgende mense wat elkeen op hul eie manier die proses meer draaglik gemaak het:

Yvonne Beyers, Christiaan Maasdorp, Willem Anker, Jacques de Wet, Tertius Kapp, Dewald Erasmus, Michele Nigrini, Braam du Toit, Martelize Kolver, Kabous Meiring, Trevor Crowley, The New Inklings, Riana Wiechers, Louise Crouse, Arno Krüger, Liesl van Kerwel, Allan Shore, Baie Genade, Marlene van Niekerk, Die familie Cox, Jihef Wang, Maria Hutardo Mayen, Benja Devesa, Lou-Marié Kruger, Cristina Vidican, Dimitri, Colijn Strydom, Erns Grundling, Christina de Klerk, Johan Hugo, Pieter Hugo, Wolf Britz, Ilana Cilliers, Marthinus Basson, Saartjie Botha, Die Breiklub, Elna van der Merwe, Susanne Beyers, Simon Vinkenoog, Toast Coetzer, Mareli Hattingh, Albert Snyman, Jaap Ysbeerd, Cornelia Faasen, Eckard Smuts, René Eloff, Ferdinand Dick, Johan Myburgh, Herman Dick, Louis Pretorius, Johann Botha, Dirk van Schalkwyk, Lise Smit, Ralie Boer en Elize Botha.

Inhoudsopgawe

Hoofstuk 1: Inleiding	1
1.1 Die morele kontroversie met betrekking tot die nuwe genetiese tegnologieë	1
1.2 Probleemstelling	6
Hoofstuk 2: Feite en etiese vrae oor stamselnavorsing en kloning	9
2.1 Inleiding	9
2.2 Kloning: Historiese agtergrond	9
2.3 Twee prosedures van kloning	17
2.3.1 Blastomeerverdeling	17
2.3.2 Nukleêre substitusie	19
2.4 Die morele problematiek van reprodktiewe kloning	22
2.4.1 Argumente teen reprodktiewe kloning:	24
2.4.1 a) Die idee van menslike kloning is bloot afstootlik	24
2.4.1 b) Godsdienstige besware teen kloning	26
2.4.1 c) Kloning maak inbreek op ’n unieke genetiese identiteit, ’n reg tot ’n ‘oop’ toekoms en wat kan lei tot sielkundige skade	27
2.4.1 d) Kloning skend menswaardigheid	29
2.4.1 e) Die veiligheid, risiko en fisiese skade rakende menslike kloning	31
2.4.2 Argumente ten gunste van reprodktiewe kloning	32
2.4.2 a) Reg tot prokreasie en onvrugbaarheid	32
2.5 Terapeutiese kloning	38
2.6 Stamselnavorsing: Historiese agtergrond	40
2.6.1 Agtergrondinligting omtrent die prosedure waarvolgens stamselle geoes word	42
2.6.2 Die oes en “kweek” van embrionale stamselle	44

2.6.3 Die moontlike voordeel van stamselle vir die kuratiewe geneeskunde	46
2.6.4. Morele status van 'n embrio/pre-natale lewe	49
2.6.4 a) Kriteria van morele status	53
2.6.4 b) “Spaar” embrio’s vs “navorsings” embrio’s	62
2.7 Wetlike bepalings met betrekking tot stamselnavorsing en kloning	64
2.8 Samevatting	67
Hoofstuk 3: Utilitarisme in kritiese perspektief	71
3.1 Inleiding	71
3.2 Etiese teorieë en normatiewe etiek	72
3.3 Konsekwensialisme en waardeteorie	77
3.4 Utilitarisme	78
3.4.1 Daad- en reël-utilitarisme	84
3.4.2 Die utilitariste se benadering tot die morele status van pre-natale lewe	86
3.5 Voordele van utilitarisme	91
3.5.1 Utilitaristiese argumente ter ondersteuning van embrionale stamselnavorsing en kloning	94
3.6 Kritiese beskouing van die utilitaristiese perspektief	101
3.6.1 Is geluk al wat saakmaak met die oog op moraliteit?	101
3.6.2 Is gevolge al wat saak maak in moraliteit?	103
3.6.3 Onsekerheid oor alle moontlike gevolge van dade	105
3.6.4 Utilitarisme neem nie geregtigheid in ag nie	107
3.6.5 Utilitarisme neem nie regte in ag nie	109
3.6.6 Utilitarisme neem nie die invloed van die verlede genoegsaam in ag in die morele besluitnemingsproses nie	111
3.6.7 Utilitarisme is te veeleisend	113
3.6.8 Utilitarisme ondermyn die integriteit van 'n morele agent	114
3.6.9 Utilitarisme minag die waarde van besondere verhoudings	116

3.6.10 Die doel heilig nie die middele nie	117
3.6.11 Utilitarisme neem nie morele intuïesies ernstig op nie	119
3.7 Is utilitarisme die regte benadering wanneer ons vra na die morele status van kloning en stamselnavorsing?	120
Hoofstuk 4: Deontologie in kritiese perspektief	126
4.1 Inleiding	126
4.2 Inleiding tot deontologie	126
4.3 Kant en die kategoriese imperatief	130
4.4 Voordele van deontologie	141
4.5 Die wyse waarop deontologie die etiese kwessies met betrekking tot embrionale stamselnavorsing en kloning sal benader	148
4.6 Kritiese beskouing van deontologie	150
4.6.1 Absolute morele reëls kom soms in konflik met mekaar	150
4.6.2 Die outoriteit van absolute morele reëls kan bevraagteken word	151
4.6.3 Deontologie gee aanleiding tot skynbaar paradoksale gevolgtrekkings	152
4.6.4 Die gehoorsaam van absolute morele reëls kan aanleiding gee tot gedrag wat irrasioneel sou wees	153
4.6.5 Die klakkelose navolging van reëls is onverantwoordelik	154
4.6.6 Die deontoloog se bepaling van morele status van entiteite is te ongenueanseerd	155
4.7 Is deontologie die regte benadering wanneer ons vra na die morele status van kloning en stamselnavorsing?	157

Hoofstuk 5: 'n Eتيك van verantwoordelikheid	164
5.1. Inleiding	164
5.2 Historiese agtergrond en konseptuele analise van die begrip “verantwoordelikheid”	164
5.3 Kenmerke van die postmoderne morele kondisie	174
5.4 Waarom verantwoordelikheid neem?	179
5.4.1 Emmanuel Levinas	179
5.4.2 Zygmunt Bauman	185
5.4.3 Hans Jonas	191
5.5 Kenmerke van 'n etiek van verantwoordelikheid	200
5.5.1 'n Eتيك van Verantwoordelikheid erken die ambivalensie van moraliteit en die ambivalensie van morele agente	200
5.5.2. 'n Eتيك van verantwoordelikheid erken die nie- universaliseerbaarheid van moraliteit	203
5.5.3 'n Eتيك van verantwoordelikheid erken dat moraliteit oor geen vaste fundamente beskik nie	204
5.5.4 'n Eتيك van verantwoordelikheid neem verantwoordelikheid vir toekomstige generasies	205
5.5.5 'n Eتيك van verantwoordelikheid neem die begrip <i>phronesis</i> ernstig op	207
Hoofstuk 6: Die waarde van van 'n etiek van verantwoordelikheid vir besinning omtrent die etiese kwessies van die nuwe genetiese tegnologieë	212
Bibliografie	223

Hoofstuk 1: Inleiding

1.1 Die morele kontroversie met betrekking tot die nuwe genetiese tegnologieë

Die onlangse medies-wetenskaplike navorsing op die terrein van die genetika, en met name die vooruitsig van mediese tegnologieë wat gebaseer is op hierdie nuwe kennis, verteenwoordig een van die mees revolusionêre ontwikkelinge in die mediese wêreld die afgelope dekade. Die mediese wetenskap het vir die duur van sy lang en verwickelde geskiedenis sigself nog grootliks besig gehou met die menslike liggaam soos dit steeds en reeds gekonstitueer is op die basis van die gebeure wat plaasvind met die bevrugting van 'n vroulike eiersel deur 'n manlike spermsel. Op grond van daardie gebeure ontstaan 'n menslike individu wat, onderhewig aan 'n reeks voorwaardes (hegting aan die baarmoederwand, normale ontwikkeling van selle, differensiasie van verskillende weefsels en organe, geboorte, voldoende voeding, 'n veilige omgewing, ensovoorts) deur 'n veelvoud van stadia ontwikkel tot 'n volwaardige menslike persoon. Laasgenoemde persoon het 'n unieke genetiese identiteit wat vasgelê is in ons chromosome, en elkeen van die miljarde selle in ons liggame reflekteer daardie genetiese identiteit.

Wanneer siekte of besering van watter aard ook al intree, werk die mediese wetenskap steeds en reeds met 'n liggaam waarvan die genetiese samestelling en moontlikhede afgehandel is. Siekte en/of beserings veroorsaak dikwels dat bestaande, reeds gevormde liggaamselle dermate beskadig word dat hulle nie meer funksioneer nie, en selfs afsterf. Normale geneesmiddels se effektiewe werksaamheid is tipies geleë in hul vermoë om die metabolisme van kwynende of nie-doeltreffend werkende liggaamselle te verbeter of weer aan die gang te kry. Wat normale geneesmiddels egter tot op hede nie kon regkry nie, was om prosesse van stapel te stuur wat neerkom op die daadwerklike *vervanging* van beskadigde selle deur normale, doeltreffend werkende selle. Die rede daarvoor is dat die mediese wetenskap tot op hede nie in staat was om selproduksie te veroorsaak, te manipuleer of te beheer nie (behalwe in die geval van 'n siekte soos leukemie, waar chemoterapie wel daarin kan slaag om die *oorproduksie* van witbloedselle onder beheer te kry deur die kwaadaardige selle chemies te vernietig). Waarmee gewerk is, is die

gegewe van die bestaande menslike liggaam waarmee iets verkeerd gaan. Geneeskunde was tot op hede slegs suksesvol omdat dit as't ware daarin kon slaag om disfunksionele selle weer funksioneel te maak, of om volgehoue skade aan liggaamselle te stuit (byvoorbeeld antibiotika of chemoterapie).

Dit is op hierdie punt dat die ontwikkeling van sekere nuwe genetiese tegnologieë tans die belofte inhou dat hulle 'n totale revolusie in die geneeskunde kan bewerkstellig. Stamselnavorsing is 'n voorbeeld hiervan. Stamselnavorsing maak op die oomblik oor die wêreld heen opslae omdat dit vir die eerste keer die moontlikheid in die vooruitsig stel dat die verlies van liggaamsfunksies wat veroorsaak word deur siektes soos diabetes, verlamming vanweë rugmurgbeserings of funksieverlies in die hartspier as gevolg van hartaanvalle, behandel (moontlik selfs genees) kan word. “Sel implanterings” wat sou kon uitloop op die herstel van beskadigde liggaamsweefsel word hiervoor in die vooruitsig gestel (Holm, 2002: 496). Dit alles word moontlik as gevolg van die relatief onlangse ontdekking van selle in die menslike liggaam, die sogenaamde “stamselle”, wat die unieke kenmerk het dat hulle nog nie ten volle gedifferensieer is nie (dit wil sê nog nie ten volle hart-, beenmurg-, been-, bloed- of watter ander soort selle is nie) en daarom in staat is om te ontwikkel in 'n verskeidenheid van soorte liggaamsweefsel – dit is, indien hierdie ontwikkeling effektief beheer kan word.

Die behandeling wat voorsien word op die basis van stamselnavorsing sal na verwagting op 'n fundamenteel ander manier werk as dié van normale geneesmiddels. “Normale” medisinale middels is dikwels suksesvol omdat hulle in staat is om aspekte van 'n sel se metabolisme te verander. Medisyne van watter aard ook al is egter nooit daartoe in staat om die groei van nuwe, gesonde selle wat permanent beskadigde liggaamselle sal vervang, te veroorsaak nie. Dit is in hierdie verband dat stamselnavorsing revolusionêre moontlikhede inhou. Stamselle is dáárdie selle van die liggaam wat sowel hulself (in hul ongedifferensieerde staat) kan vernuwe, maar wat ook kan differensieer in “afstammeling-selle” wat 'n spesifieke funksie het.

Hoewel dit nog nie in hierdie stadium moontlik is nie, word dit voorsien dat stamselle, benewens die moontlike voordele wat reeds genoem is, eendag gebruik sou kon word om genetiese abnormaliteite in fetusse op te spoor, om onvrugbaarheid, spontane aborsies en geboortedefekte by pasgebore babas te verminder, om 'n kuur te vind vir diabetes wat afhanklik is van insulien, om te help met die behandeling van Parkinson se Siekte en Alzheimers, om die bloedvervaardigingsstelsel van kanker- (veral leukemie- en limfoom) pasiënte te herstel, en om arteriosklerose, osteoartritis en reumatoïde artritis te behandel (Okarma, 2001:9). Dis juis vanweë hierdie verstommende reeks moontlikhede dat (veral mediese) wetenskaplikes so sterk voel oor die belang daarvan dat stamselnavorsing moet voortgaan.

Stamselle kan geoes word van verskillende dele van die menslike liggaam, byvoorbeeld van naelstringbloed, die lewer, die binnewand van die dermkanaal of, natuurlik, van menslike embrio's. Daar is verskeie redes waarom die meeste potensiaal vir hierdie soort navorsing skynbaar geleë is in laasgenoemde soort stamselle. Hulle is die mees pluripotente selle, dit wil sê dis veral embrionale stamselle wat die potensiaal het om te ontwikkel in verskeie soorte weefsel (Okarma, 2001: 5). Embrionale stamselle oorleef veel langer as ander soorte. Terwyl lewer-stamselle byvoorbeeld goed gebruik kan word vir defekte van die lewer, werk hulle skynbaar nie ewe goed ten opsigte van ander liggaamsdele nie.

Dit is egter nie slegs op die terrein van *kuratiewe* geneeskunde dat nuwe genetiese tegnologieë revolusionêre potensiaal bevat nie. Hierdie potensiaal kom ook na vore op die terrein van *reproduktiewe* geneeskunde. 'n Tegniek soos kloning (wat in hoofstuk 2 breedvoerig bespreek word) hou byvoorbeeld die potensiaal in dat voortplanting in die toekoms dalk a-seksueel sou kon plaasvind, d.w.s. sonder dat die versmelting van manlike en vroulike gamete langer daarvoor vereis word. Kloning roep heelwat moreel vreesaanjaende scenarios op, soos die volgehoue reproduksie van een enkele individu (soos Hitler; vgl. die boek en film *The Boys from Brazil*), of die reproduksie van bepaalde, gespesialiseerde en "onverbeterlike" individue (soos sportmanne en -vroue of morele helde soos Nelson Mandela of super-wetenskaplikes, soos Albert Einstein, ens.).

Wat egter van wesenlike mediese belang is, is die insig dat kloning 'n beskikbare reprodktiewe tegniek sou kon word, en dat dit in wese neerkom op die induksie van laat-gebore identiese tweelinge, d.w.s. tweelinge wat presies (of dan 99%) dieselfde genetiese samestelling het. Wat kloning as tegniek vir mediese navorsing essensieel belangrik maak, is die feit dat dit ruimte skep vir genetiese duplisering (“twinning”), en dat genetiese kopieë besondere mediese potensiaal inhou vir die behandeling van siektes waar genetiese identiteit van die grootste belang is (bv. hart- en nieroorplantings, waar die probleem van verwerping altyd dreig vanweë die feit dat die sodanig gebruikte organe 'n ander genetiese weefseltipe is) (Brock, 2003: 595).

Kortom, die nuwe, beskikbare genetiese tegnologieë hou verstommende moontlikhede in wat betref toekomstige geneeskunde. John Harris, een van die mees vooraanstaande bio-etici van ons tyd, skryf tereg in hierdie verband:

“It would not be an exaggeration to say that humanity now stands at a crossroads. For the first time we can literally start to shape not only our own destiny in terms of what sort of world we wish to create and inhabit, but in terms of what we ourselves wish to be like. We can now, literally, change the nature of human beings...We are on the brink of a new revolution of quite awesome power. The revolution in molecular biology and genetics will give us the ability to divert and control human evolution to an unprecedented extent. It will enable us to manufacture new life forms to order, life forms of every sort. The decision before us now is not whether to use this power but how and to what extent...What we must try to do is learn to choose responsibly, but there is no sense in which doing nothing is necessarily a more responsible choice than doing something.” (Harris 1998: 2, 6).

Die nuwe genetiese tegnologieë (ek sal my in hierdie tesis bepaal by menslike kloning en embrionale stamselnavorsing) is egter, by al die opwindende moontlikhede wat hulle oplewer, terselfdertyd gehul in aanmerklike morele kontroversie. In die geval van kloning

het ons kennelik te make met 'n vorm van reproduksie wat nie alleen vreemd is aan alles wat mense as “normaal” beskou nie, maar wat daarby volledig onder menslike beheer is. Daar is ernstige vrae oor hoe veilig so iets sal wees. Daar is wesenlike vrae oor of dit moreel van pas is om links en regs besig te wees met die “skep” en moontlike vernietiging (in die geval van onsuksesvolle tegniese beheerde manipulasies) van menslike embrio's. Impliseer hierdie tegnologie nie 'n wesenlike aanslag op dié respek vir menslike lewe wat die grondslag behoort te vorm van die beskaafde waardes waarop moderne samelewings gebou word nie?

Stamselnavorsing is eweneens kontroversieel in baie kringe. Die rede daarvoor is die feit dat embrio's wat spesiaal gekloon word met die oog op die verskaffing van selle, tans lyk na die beste bron van stamselle. (Terselfdertyd is daar aanduidings dat dit ook nie noodwendig die geval is nie; daar is tans 'n drukke gesprek hieroor in wetenskaplike kringe aan die gang. Daar het byvoorbeeld op 17 Oktober 2005 'n artikel in die *New York Times* verskyn wat rapporteer oor nuwe navorsing wat dit skynbaar moontlik maak om muis-stamselle te bekom met behulp van 'n tegniek wat die muis-embrio's op die oog af nie beskadig nie. Dis egter nog heeltemal onduidelik hoeveel skade wel op die lange duur aan die embrio's aangerig word en of dit ooit in die geval van mense moontlik sou wees.) Dit beteken dus tans nog dat embrio's spesiaal tot stand gebring moet word met die uitsluitlike doel om stamselle van hulle te oes. Hierdie embrio's ontwikkel nie verder nie; hulle word slegs gekloon en, nadat die stamsellyne geoes is, vernietig. (Die sellyne kan vir 'n onbepaalde tyd voortgaan om stamselle te lewer; dis nog een van die merkwaardige eienskappe van stamselle dat hulle hulself amper onbepaald lank kan bly vervang.) Die vraag is of dit moreel verantwoordbaar is om menslike embrio's vir hierdie navorsingsdoeleindes so aan te wend.

In Suid-Afrika is stamselnavorsing wel moontlik, onderhewig aan die bepalings van artikel 57 die nuwe Gesondheidswet (Wet no. 61 van 2003). In die VSA het besware teen hierdie soort navorsing meegebring dat die Bush-administrasie besluit het om federale befondsing van navorsing op stamsellyne wat geoes is na 9 Augustus 2001 te verbied.

Daar bestaan 'n aantal sellyne wat bekom is voor hierdie datum en wat in die besit is van federale agentskappe in die VSA. Navorsing op hulle mag wel voortgaan.

Die morele besware teen stamselnavorsing kom veral uit die geledere van diegene wat abortsie in watter situasie ook al eties onaanvaarbaar vind. Morele besinning oor stamselnavorsing sal dus onvermydelik moet inspeel op die kontroversie rondom abortsie.

1.2 Probleemstelling

Daar kan geen twyfel wees oor die morele kontroversie wat opgewek word deur nuwe genetiese tegnologieë nie. Etiese besinning hieroor, soos ten opsigte van so baie ander nuwe verwickelinge in die mediese veld, sukkel om by te hou met die pas van verandering. Dis asof 'n mens amper jaarliks te make kry met nuwe vraagstukke wat opgeroep word deur ontwikkelinge wat vroeër haas onvoorstelbaar was, of, indien hulle voorstelbaar was, nog geensins prakties uitvoerbaar was nie. Die ervaring vandag is egter toenemend dat gister se spekulasies vandag se praktyk geword het; in die vroeë negentigerjare was die meeste literatuur oor kloning byvoorbeeld dit eens dat, hoewel amfibiese diere soos paddas in daardie stadium reeds gekloon is, die kloning van soogdiere amper onoorkomelike probleme verskaf. Die wetenskaplike wêreld, beleidmakers en etici is daarom redelik onkant betrap met die bekendmaking, vroeg in 1997, van die suksesvolle kloning van 'n skaap ("Dolly") deur navorsers in Skotland. Die skynbare etiese vakuum waarin ons lewe ten opsigte van vele wetenskaplike verwickelinge wil maar net nie verdwyn nie.

Wat my veral in die tesis wat hier volg gaan interesseer, is die vraag wat die beste benadering is om te volg indien 'n mens op 'n eties verantwoordbare manier wil nadink oor die morele problematiek wat opgeroep word deur die nuwe genetiese tegnologieë, en met name deur menslike kloning en embrionale stamselnavorsing, waarby ek my grotendeels sal bepaal. Die vraag is of die bekende benaderings tot morele oordeelsvorming wat ons in die tradisie van die (mediese) etiek aantref, voldoende is. Ek dink in hierdie verband veral aan die strategieë vir morele oordeelsvorming wat ons

aantref in die twee bekendste sodanige tradisies, nl. utilitarisme en deontologie. Utilitarisme is 'n onderafdeling van die konsekwensialistiese strategie. In terme van hierdie benadering, word die morele status van 'n handeling nie bepaal deur een of ander inherente kenmerk van die handeling nie, maar alleen deur die gewenstheid van die gevolge van die handeling. Op die vraag: watter gevolge van 'n handeling is “gewens”?, antwoord die utilitarisme dan: daardie gevolge wat die maksimum geluk of “utiliteit” vir die meeste mense betrokke by die daad, meebring.

Deontologie of reël-moraliteit is daardie strategie van morele oordeelsvorming in terme waarvan die morele status van 'n daad volledig bepaal word deur een of meer kenmerke van die daad self. Die belangrikste van hierdie kenmerke is dat die daad moet ooreenstem met sekere beweerde geldige morele reëls. Daardie reëls word in sommige gevalle gereduseer tot 'n algemene, universeel geldige riglyn wat dien as morele toetssteen vir alle handeling. Immanuel Kant se *kategoriese imperatief* is seker die bekendste sodanige formulering van die reël-moraliteit in ons tradisie.

Die vraag is of ons wesenlik kan vorder met morele besinning oor die problematiek wat opgeroep word deur die nuwe genetiese tegnologieë as ons slegs aangewese is op een van laasgenoemde strategieë. Help hierdie moderne etiese teorieë ons om die morele problematiek sinvol te hanteer? In hierdie tesis gaan die toepaslikheid van hierdie teorieë op die morele problematiek geassosieer met embrionale stamselnavorsing en menslike kloning toegepas word. Indien daar aangetoon kan word dat hulle nie behulpsaam is vir die besinning omtrent die problematiek nie, gaan 'n alternatiewe benadering voorgestel word. Daar is 'n benadering wat die onontkenbare tekortkominge van sowel utilitarisme as reëlmoraliteit na alle waarskynlikheid tot so 'n mate oorkom dat dit ernstige oorweging as alternatiewe strategie vir morele oordeelsvorming verdien. Hierdie alternatiewe strategie wil ek, op voetspoor van en in aansluiting by denkers soos Emmanuel Levinas, Zygmunt Bauman en Hans Jonas, die “etiek van verantwoordelikheid” noem. Die doel van die tesis is daarom om, op basis van die geïdentifiseerde tekortkominge van sowel utilitarisme as deontologie, die moontlikhede van die etiek van verantwoordelikheid as meer behulpsame, verantwoordelike strategie

vir morele oordeelsvorming ten opsigte van die morele probleme wat die nuwe genetiese tegnologieë oproep, te ondersoek.

Ten einde bogenoemde gestelde probleem aan te pak, sal ek as volg te werk gaan. In die volgende hoofstuk (2), verduidelik ek in meer besonderhede wat die tegnologieë van kloning en stamselbehandeling in wese behels, en identifiseer ek die vernaamste morele vraagstukke wat hierdie nuwe tegnologieë oproep.

Hoofstuk 3 word dan in beslag geneem deur 'n kritiese bespreking van utilitarisme as moontlike strategie om genoemde probleme mee aan te pak. Ek verduidelik wat utilitarisme in wese behels, wys hoe dit funksioneer in die denke van bio-etici soos Julian Savulescu wat belangrike werk oor nuwe genetiese tegnologieë doen, en wys ten slotte op die probleme wat hierdie benadering oproep en die wyse waarop dit tekort skiet indien dit toegepas word op die morele problematiek van die nuwe genetiese tegnologieë.

Hoofstuk 4 behels 'n soortgelyke program ten opsigte van deontologie. Ek bespreek wat dit is aan die hand van die bekendste eksponent van die deontologie, Immanuel Kant, wys op hoe hierdie soort standpunt toegepas word op die probleme wat die genetiese tegnologieë oproep, en bespreek die probleme of tekortkominge daarvan.

In hoofstuk 5 bespreek ek dan die hooftrekke van 'n etiek van verantwoordelikheid, soos ons dit veral aantref in die werk van Jonas, Levinas en Bauman.

Hoofstuk 6 behels dan my argument waarom ek meen dat die etiek van verantwoordelikheid 'n meer verantwoordbare, sinvolle benadering tot die probleme rondom nuwe genetiese tegnologieë verteenwoordig as die benaderings wat in hoofstukke 3 en 4 aan die orde was.

Hoofstuk 2: Feite en etiese vrae oor stamselnavorsing en kloning

2.1 Inleiding

In hoofstuk 1 is daar kortliks verwys na die belofte wat genetiese tegnologieë soos stamselnavorsing en kloning inhou vir die kuratiewe sowel as reprodutiewe geneeskunde. Die ontwikkeling en uitvoering van hierdie genetiese tegnologieë roep egter verskeie morele kwessies op. Die doel van hierdie hoofstuk is om die morele problematiek wat met stamselnavorsing en kloning geassosieer word, te belig en aan te toon hoe omvangryk en kompleks dit is. 'n Historiese agtergrond gaan vir albei genetiese tegnologieë gegee word. Die prosedures waarvolgens die tegnieke uitgevoer word, gaan bespreek word, waarna die argumente ten gunste van die tegnologieë sowel as die argumente daarteen, belig gaan word. Wetlike bepalinge met betrekking tot stamselnavorsing en kloning in Suid-Afrika gaan daarna aan die beurt kom. Ten slotte gaan drie spesifieke etiese kwessies met betrekking tot hierdie genetiese tegnologieë geselekteer word. Hierdie drie kwessies sal dan weer ter sprake kom in hoofstukke 3, 4 en 6.

2.2 Kloning: Historiese agtergrond

Met die bekendmaking in die sestigerjare dat wetenskaplikes daarin geslaag het om 'n salamander te kloon, het bespiegeling rondom die moontlikheid dat menslike kloning 'n werklikheid kan word, alreeds 'n aanvang geneem. Die nobelprysweners James D. Watson en Joshua Lederberg¹, het aangevoer dat die kloning van die mens nou binne die bereik van wetenskaplikes is, en dat dit bloot 'n kwessie van tyd sal wees voor dit met sukses uitgevoer sal kan word (Callahan, 2001: 568). Reeds lank vóór hierdie gebeurtenis is daar egter al in wetenskaplike kringe en selfs in die letterkunde en populêre kultuur

¹ Volgens Leon Kass (2003: 603) is Lederberg die individu wat die moontlikheid en voordele van menslike kloning onder die publiek se aandag gebring het. In 1966 het hy 'n artikel gepubliseer in *The American Naturalist*, waarin hy die eugenetiese voordele van menslike kloning en ander vorme van genetiese ingryping bespreek. In 1967 het hy in 'n rubriek in *The Washington Post* menslike kloning bespreek, en die voordele van genetiese ingryping ondersteun.

bespiegel oor die moontlikheid van menslike kloning, en die implikasies wat dit vir die mensdom kan inhou.

Kloning is dus nie 'n onbekende verskynsel nie, en so ook nie die tegnologie wat daarmee gepaardgaan nie. Volgens Alissa Johnson (2003: 1) het pogings om verskeie wesens te kloon, alreeds in die 1800's 'n aanvang geneem. Hans Spemann het alreeds in 1914 daarin geslaag om 'n vroeë vorm van kloning deur middel van nukleêre substitusie² op see-anemone uit te voer. Gedurende die 1940's en 1950's is daar verskeie pogings aangewend om die embrio's van soogdiere te kloon deur middel van blastomeerverdeling. Wetenskaplikes het egter beperkte sukses hiermee behaal, en die embrio's het nie verder as die vroeë fases van ontwikkeling gevorder nie. In 1952 slaag Robert Briggs en Thomas J. King daarin om die selkern van 'n padda-embrio oor te plant na 'n onbevugte eiersel waarvan die selkern verwyder is (Johnsons, 2003: 5). Die eierselle het tot paddavisse ontwikkel. Nukleêre substitusie, die tegniek waarvan hy gebruik gemaak het, het sedertdien 'n prototipe geword vir die kloning van veelsellige organismes. James McGrath en Davor Solter slaag dan in 1983 daarin om die embrio's van soogdiere deur middel van nukleêre substitusie te kloon.

Dit is egter eers met die geboorte van Dolly die skaap in Februarie 1997 dat kloning die aandag van die publiek getrek het, en deel geword het van die openbare debat. 'n Selbioloog, Ian Wilmut en sy kollega Keith Campbell, verbonde aan die Roslin Instituut in Edinburgh, Skotland, het daarin geslaag om die eerste soogdier (sover ons kennis strek) deur middel van nukleêre substitusie (McGee, 2002: 6) te kloon. Wilmut en sy kollega's het in die internasionale wetenskapsjoernaal *Nature* aangekondig dat hulle daarin geslaag het om Dolly, 'n genetiese kloon van 'n ooi wat ses jaar vantevore gesterf het, maar waarvan borsweefsel van die dier gevries is en behoue gebly het, te kloon (Wickware, 2002: 17). Hierdie gebeurtenis het groot opskudding in die media veroorsaak. Vir maande hierna is daar paneelgesprekke gehou waar wetenskaplikes, teoloë, fisici en

² Kloning kan plaasvind deur middel van nukleêre substitusie waar die selkern van 'n somatiese sel geneem word en met die selkern van 'n eiersel vervang word. Dit kan ook plaasvind deur blastomeerverdeling of -splitsing waar die embrio as't ware verdeel word ten einde twee (of meer) embrio's te vorm. Meer besonderhede omtrent hierdie tegnieke sal later bespreek word.

regskenners druk besprekings hieroor gevoer het (Wachbroit, 2001: 571). Die publiek wou weet of geliefdes wat aan die dood afgestaan is nou deur middel van kloning “teruggebring” kan word. Sou dit nou moontlik wees om mense te kloon om spesifieke werke of rolle te vervul? (McGee, 2002: 6). Kerke het menslike kloning veroordeel as ’n aanklag teen respek vir die mens en God. In Europa en elders het “Groen”-partye menslike kloning veroordeel as riskant en ’n onetiese misbruik van biotegnologie (Wickware, 2002: 18). Die publiek het gevrees dat ’n hele weermag replika’s van Hitler nou gekloon kan word.³ Beleidsmakers was ook skepties oor die moontlike gevolge en gevare van menslike kloning, en streng maatreëls is in verskeie lande neergelê.

In Oktober 2001 kondig *Advance Cell Technology* aan dat daar geslaag is om die eerste menslike embrio te kloon. Daar is aangevoer dat die embrio’s geproduseer is ten einde stamselle te verkry vir terapeutiese kloning (Johnson, 2003: 30-34; McGee, 2002: 7). Die embrio’s het egter net tot die ses sel-fase van embrionale ontwikkeling gegroei voordat die selverdeling gestop het en die embrio’s het nie verder ontwikkel nie. Tog het President George W. Bush ’n bio-etiese raad, “Council on Bioethics” byeengebring. Leon Kass is as voorsitter van hierdie raad aangestel. Die raad was gekant teen terapeutiese en reprodktiewe kloning.⁴

In 2002 kondig ’n obskure religieuse sekte aan dat hulle ’n mens gekloon het. ’n Voormalige Franse joernalis, Claude Vorihon, het homself Rael genoem en aangevoer dat hy ’n direkte afstammeling van “ruimtewesens” is wat lewe op aarde deur middel van genetiese ingryping geskep het. “Cloning a baby is just the first step towards human immortality” het hy gesê. Die Raeliaaners se kommersiële vluël *Clonaid*, het aangevoer

³ Volgens Levy en Lotz (2005: 234) het ’n meningsopname wat in Februarie 2001 deur CNN en *Time Magazine* geneem is, getoon dat die vrees dat ’n hele weermag klone tot stand gebring gaan word, 22% van die respondente se grootste rede vir teenkantiing teen reprodktiewe kloning was.

⁴ Daar kan onderskei word tussen reprodktiewe en terapeutiese kloning. Kloning slegs vir voortplantingsdoeleindes, word reprodktiewe kloning genoem. Terapeutiese kloning behels die volgende: ’n embrio word gekloon deur middel van nukleêre substitusie, waarna die embrionale stamselle vanaf hierdie embrio geoes word. Teoreties gesproke sal hierdie embrionale stamselle gemanipuleer kan word ten einde in ’n spesifieke sel tipe of -weefsel te ontwikkel, deur die differensiasie van die stamselle te manipuleer. Indien die selkern van ’n pasiënt se somatiese sel geneem word, en in ’n eiersel geplaas word, sal die selle of weefsel wat differensieer, geneties identies wees aan die pasiënt. Die selle, weefsel of

dat hulle etlike menslike embrio's in die voorafgaande maande met sukses gekloon het. Die groep wou egter nie wetenskaplikes toelaat om genetiese toetse te doen ten einde die beweringe te staaf nie (Johnson, 2003: 1).

Die moontlikheid dat die mens nou sou kon voortplant sonder die versmelting van die gamete (deur die selkern van 'n eiersel te vervang met die selkern van 'n somatiese sel), en nie meer op die "natuurlike" wyse tot stand kom nie, het vrae laat ontstaan oor die morele toelaatbaarheid van so 'n prosedure. Tot dusver kon voortplanting slegs plaasvind deur die versmelting van 'n manlike spermsel met 'n vroulike eiersel. Menslike kloning sou die mens instaat kon stel om op 'n alternatiewe wyse te reproduseer.

Die mate waarin die mens kan en mag inmeng in die wyse waarop sy eie voortplanting bewerkstellig word, het alreeds met *in vitro* bevrugting onder die loep gekom. Danksy *in vitro* bevrugting (wat 'bevrugting in glas' beteken) kon die versmelting van die gamete nou buite die vroulike liggaam plaasvind. Hierdie tegniek het self ook etiese kwessies geopper toe die eerste baba wat deur middel van *in vitro* bevrugting tot stand gebring is, in 1978 in Brittanje gebore is.⁵ Sedertdien het hierdie tegnologie egter algemene gebruik geword, en is dit deur die breë publiek aanvaar as 'n wyse waarop onvrugbare paartjies gehelp kan word om kinders van hul eie te hê.⁶ Menslike kloning is egter nog 'n stap verwyder van die "natuurlike" wyse waarop 'n embrio tot stand kom. Die moontlikheid dat die mens nou kan voortplant sonder die versmelting van die gamete (deur die selkern van 'n eiersel te vervang met die selkern van 'n somatiese sel), en nie meer op die "natuurlike" wyse tot stand kom nie, het vrae laat ontstaan oor die morele toelaatbaarheid van so 'n prosedure.

orgaan wat oorgeplaas word na die pasiënt, se kans om deur die liggaam verwerp te word, verdwyn feitlik. Hierdie onderskeid word in 2.4 en 2.5 bespreek.

⁵ Louise Brown is op 25 Julie 1978 in Brittanje gebore.

⁶ *In vitro* bevrugting word egter nie slegs vir bogenoemde doeleindes gebruik nie. Die kweek van menslike embrio's deur middel van *in vitro* bevrugting vir die gebruik vir navorsing, en meer spesifiek stamselnavorsing, is eties kontroversieel. Daar word onderskei tussen embrio's wat deur hierdie metode geskep is vir vrugbaarheidsbehandeling, maar wat dan met die afloop van die behandeling nie meer benodig word nie (oortollige of "spaar" embrio's) en embrio's wat *in vitro* geskep word uitsluitlik vir navorsingsdoeleindes. Daar sal later meer aandag gegee word aan die morele problematiek wat hiermee gepaard gaan.

Dit is die moontlikhede van menslike kloning en die reperkussies wat die toepassing hiervan vir die mensdom inhou, wat 'n aantal bio-etici in die sestigerjare geboei het. Die term “bio-etiek” was nog nie in algemene gebruik nie, maar Paul Ramsey en Leon Kass het destyds alreeds begin skryf oor die morele kwessies met betrekking tot menslike kloning (Callahan, 2001: 568). In die vroeë sewentigerjare het daar verskeie artikels en boeke rakende hierdie onderwerp verskyn, waar kloning en die radikale moontlikhede wat dit inhou, bespreek is. Die oorwegende reaksie (in hierdie geleedere) op die moontlikheid van menslike kloning was negatief.

Daar kan dus gevra word wat die waarde van 'n studie aangaande die moontlikheid van menslike kloning is – is die debat wat tans hieroor gevoer word, nie slegs 'n herhaling van die debat wat ongeveer 30 jaar gelede plaasgevind het nie? Callahan (2001: 568) voer aan dat daar 'n mate van waarheid in hierdie skeptisisme omtrent die menslike kloningsdebat steek. Geen nuwe argumente omtrent menslike kloning word aangevoer wat nie alreeds in die 1970's aangevoer en bespreek is nie. Callahan is egter van mening dat daar subtiele dog belangrike verskuiwings plaasgevind het wat die menslike kloningsdebat in 'n ander lig plaas.

Eerstens voer hy aan dat daar in die veld van bio-etiek 'n veel meer tegemoetkomende houding teenoor wetenskaplike en tegnologiese ontwikkelinge ingeneem is as wat 40 jaar gelede die geval was. Bio-etiek as dissipline, soos ons dit vandag ken, het in die middel tot laat sestigerjare tot stand gekom. Hierdie tydperk is veral in Amerika gekenmerk deur indrukwekkende tegnologiese vooruitgang, asook gepaardgaande sosiale teenkating teen hierdie vernuwende tegnologieë. Gedurende die sestigerjare het daar sterk anti-tegnologiese sentimente geheers onder die algemene publiek. Vroeë bio-etici soos Ramsey en Kass was skepties oor menslike kloning, en in sommige gevalle (Kass byvoorbeeld) is dit ten sterkte veroordeel. Hulle houding teenoor menslike kloning is destyds nie as benepe gesien nie. Dit was in pas met die tydsgees van die intellektuele van daardie tyd om versigtig en skepties te wees oor tegnologie.

Sedertdien het hierdie vyandige houding teenoor tegnologie egter afgeneem (Callahan, 2001: 568-569). Gedurende die 1970's het die moontlike voordele wat tegnologie vir die mensdom kan inhou, die algemene publiek en ook intellektuele, van opinie laat verander. 'n Algemene gevoel van entoesiasme en ondersteuning vir hierdie moontlike voordele was aan die toeneem. 'n Voorbeeld hiervan is die menslike genoom projek waar die menslike genoom gekarteer is. Groot bedrae geld is op hierdie projek spandeer. Biotegnologiese ontwikkeling word vandag meer ondersteun as 40 jaar gelede.

Tweedens voer Callahan aan dat die aandrang wat daar op die reg tot prokreasie gemaak word, wat na die Tweede Wêreldoorlog groot steun verkry het, tans druk plaas op die morele regverdiging van reprodktiewe kloning. Hierdie mensereg het begin aandag geniet in Amerika met die aanvang van kunsmatige inseminasie, waarna 'n reeks hofsake aangaande aborsie en kontrasepsie die aandrang op hierdie reg versterk het. In 1973 het die *Roe vs Wade*⁷ hofsak steun verleen aan voorstanders van die reg tot prokreasie. Die veiligheid van *in vitro* bevrugting as reprodktiewe tegniek, is in 1978 aangetoon. Dit het die steun vir die reg tot prokreasie laat toeneem. Tans is daar in Suid-Afrika en ander lande 'n verbod op reprodktiewe kloning.⁸ Indien daar egter met oortuiging aangevoer kan word dat voortplanting 'n private aangeleentheid is, en dat mense nie moreel veroordeel kan word vir die wyse waarop hulle verkies om voort te plant nie, of vir die redes waarom hulle wil voortplant nie, sal daar volgens Callahan 'n sterk saak uitgemaak kan word vir reprodktiewe kloning.

Derdens verleen die moontlike verligting van onvrugbaarheid en die navorsingsmoontlikhede wat kloning kan meebring, sterk steun vir die aanvaarding van hierdie genetiese tegnologie. Die vae moontlike voordele van kloning van 30 jaar terug, is besig om 'n realiteit te word. Die feit dat kloning moontlik 'n oplossing vir

⁷ Die *Roe vs Wade* saak, wat op 22 Januarie 1973 in die Amerikaanse Hooggeregshof beslis is, was bepalend vir die formulering van aborsiewetgewing in die VSA. Die hof het beslis dat die reg tot privaathed wat implisiet voorkom in die Veertiende Amendement, die vrou se reg om te besluit of sy 'n aborsie wil hê of nie, insluit. Hierdie reg oorheers al die ander regte totdat die fetus lewensvatbaar is. Indien die fetus oor lewensvatbaarheid beskik, het state die reg om die lewe van die fetus te beskerm. Die belang van hierdie hofsak is dat die mate waarin die staat die reg het om aborsie te verhoed en te reguleer, onder die loep gekom het (Beauchamp en Walters, 2003: 266, 294-295).

⁸ Sien 2.7 hieronder.

onvrugbaarheid kan wees, tel in hierdie genetiese tegnologie se guns. Daar word beweer dat een uit elke sewe mense wat wil voortplant, onvrugbaar is (Callahan, 2001: 570). In die mediese wêreld word onvrugbaarheid ernstig opgeneem, en navorsing met die oog op verligting van onvrugbaarheid, is aan die toeneem.

Dit is egter die moontlikhede wat terapeutiese kloning vir die kuratiewe geneeskunde inhou, wat tans ten sterkste steun bied vir kloning. 'n Embrio word gekloon deur middel van nukleêre substitusie, waarna die embrionale stamselle vanaf hierdie embrio geoes word. Teoreties gesproke sal hierdie embrionale stamselle gemanipuleer kan word ten einde in 'n spesifieke seltipe of -weefsel te ontwikkel, deur die differensiasie van die stamselle te manipuleer.⁹ Indien die selkern van 'n pasiënt se somatiese sel geneem word, en in 'n eiersel geplaas word, sal die selle of weefsel wat differensieer, geneties identies wees aan die pasiënt. Die selle, weefsel of orgaan wat oorgeplaas word na die pasiënt, se kans om deur die liggaam verwerp te word, verdwyn feitlik. Baie navorsing moet egter nog gedoen word voor daar met sekerheid gesê kan word dat hierdie verwickelinge moontlik en veilig is.

Ten spyte van die oënskynlik veranderende houding jeens hierdie genetiese tegnologie waarvan Callahan praat, word die etiese aanvaarbaarheid van menslike kloning steeds bevraagteken. Die implikasies wat menslike kloning vir die mensdom inhou, moet ernstig opgeneem word. In die literatuur word daar byvoorbeeld onderskei tussen sogenaamde “negatiewe” en “positiewe” eugenetiek wanneer dit by die moontlikhede omtrent genetiese ingryping kom. Negatiewe eugenetiek behels die afskakeling of vervanging van defektiewe gene op embrio-vlak, terwyl positiewe eugenetiek die byvoeging of kies van gene vir 'n spesifieke embrio, behels. Eersgenoemde is dus ingestel op “herstel” of “voorkoming” van genetiese siektes, terwyl laasgenoemde op die “verbetering” van die menslike spesie ingestel is (McGee, 2002: 19; Walters, 2003a: 454; Kevles, 2003: 458). Daar word ook onderskei tussen veranderinge aangebring aan reprodutiewe en nie-reprodutiewe selle, ook bekend as voortplantingselle en somatiese selle. 'n Somatiese

⁹ Selle in die liggaam vermeerder deur seldeling, en hul differensieer mettertyd in verskillende tipes selle om verskillende liggaamsweefsels en organe te vorm (Louw *et al*, 1998: 8).

sel, soos 'n vel- of spiersel, bevat al 46 chromosome en kan nie genetiese informasie oordra na die volgende generasies nie. Die genetiese informasie wat my somatiese sel bevat, stop dus by my en word nie oorgedra aan my nageslag nie. Indien daar dus genetiese veranderinge op somatiese selvlak aangebring word, sal dit slegs die genetiese struktuur van die individu raak, en nie bepalend wees vir die individu se nageslag nie. Voortplantingsellyne hierteenoor, bevat slegs 23 chromosome, en beskik oor die vermoë om genetiese informasie oor te dra na 'n volgende generasie, en dié se nageslag. Intervensie op hierdie sellyne het dus verreikender gevolge (McGee, 2002: 197; Walters, 2003a: 454). Daar bestaan tans 'n wêreldwye moratorium op die manipulasie van die menslike voortplantingsellyne, terwyl intervensies op somatiese sellyne met die oog op terapeutiese voordele, in beginsel toegelaat word. Nukleêre substitusie, waar 'n volwasse selkern van 'n somatiese sel in 'n eiersel geplaas word waarvan die selkern verwyder is, problematiseer egter hierdie onderskeid (Harris, 1997: 357-358). Die onderskeid tussen selkerne van somatiese sellyne en voortplantingsellyne vervaag, aangesien die selkern van die somatiese sel basies verander in 'n voortplantingsel selkern wat dan tot 'n kloon kan ontwikkel. Veranderinge aangebring op sogenaamde somatiese sellyn-vlak raak egter nou vermeng met veranderinge op voortplantingsellyn-vlak. Die morele onderskeid wat dus getref word tussen somatiese sellyn – en voortplantingsellyn terapie word nou geïntegreer. Alhoewel dit 'n belangrike morele kwessie met betrekking tot menslike kloning is, aangesien dit vrae stel omtrent die aard van die menslike natuur en die mate waarin die mens sy eie evolusie en ontwikkeling kan of mag beheer, gaan daar vir die doeleindes van hierdie tesis meer op die etiese problematiek van reprodktiewe en terapeutiese kloning gefokus word.

Vervolgens gaan die prosedure van kloning bespreek word, waarna die morele problematiek rakende menslike kloning gaan volg.

2.3 Twee prosedures van kloning

2.3.1 Blastomeerverdeling

Ten einde die morele problematiek met betrekking tot menslike kloning te verstaan, is dit belangrik om te verstaan wat presies kloning is en wat hierdie tegnologie behels.

Potter Wickware (2002: 19) skryf in sy artikel “The History and Technique of Cloning” dat reproduksie deur middel van kloning in die natuur voorkom by verskeie plantsoorte, heuning- en perdebye en akkedisse. Hierdie entiteite plant voor sonder dat geslagsgemeenskap plaasvind. Hulle nasate is basies genetiese fotokopieë van die ‘ouers’, en kom die wêreld binne sonder die herorganisering van genetiese materiaal wat plaasvind wanneer twee ouers se gene vermeng en oorgedra word na hul nageslag.

Kloning kan deur middel van blastomeerverdeling (ook bekend as embrio-splitsing) of nukleêre substitusie plaasvind. Kloning deur middel van blastomeerverdeling (ook bekend as embrio-splitsing) is soortgelyk aan die proses wat natuurlik plaasvind wanneer ’n identiese tweeling tot stand kom. Wanneer hierdie tegniek in die laboratorium uitgevoer word, word ’n eiersel bevrug en toegelaat om deur die eerste fases van selverdeling te gaan. Wanneer die selmassa dan uit ongeveer 2 tot 8 selle bestaan, staan dit as ’n morula bekend.¹⁰ Die selle van die morula word dan van mekaar geskei. Indien hierdie blastomere dan in ’n uterus geplant word en suksesvol differensieer, sal dit dieselfde proses ondergaan as wat ’n bevrugte sigoot sou ondergaan in die uterus, en sodoende sal 2 identiese entiteite tot stand kom. Hierdie tegniek is al dikwels gebruik om skape of beeste te produseer wat oor gewenste eienskappe vir boerderydoeleindes beskik. Dit kan ook gebruik word om ’n “tweeling” embrio te skep. Hierdie “tweeling” embrio kan dan onderwerp word aan ’n “embrio biopsie” ten einde te bepaal of die embrio oor enige abnormaliteite beskik. Simon Fishel verduidelik wat ’n embrio biopsie behels:

¹⁰ Wanneer ’n spermsel en ’n eiersel versmelt, vorm dit ’n sigoot. Die sigoot verdeel en vorm ’n selmassa wat bekend staan as die *morula*. Deur verdere selverdeling verander die vorm sodanig dat dit ’n vloeistofgevulde holte bevat. Hierdie selmassa met die vloeistofkern bestaan uit meer as 100 selle en word

“Using molecular biology and microinjection, it is now possible to isolate a single cell of a four-cell embryo (or two cells from a eight-cell embryo) and evaluate it for the presence of genetic and chromosome disorders in high-risk patients. The removal of a cell from an embryo does not inhibit the further development potential of the embryo because of the relatively immature differentiative events occurring at that stage...Once single cells are available embryos can be screened for single gene defects and sex chromosomes, for example for sex-linked disorders. This technology has been used to scan oocytes and embryos for cystic fibroses, Duchenne muscular dystrophy, Tay-Sachs disease, Haemophilia A, al-antitrypsin, Retinitis pigmentosa and others. A number of children free of the particular disease have been delivered to families who otherwise had a high chance of bearing an afflicted child or who already had affected offspring...Microinjection technology can also be used to perform corrective intervention procedures (‘zygote/embryo surgery’)” (Fishel, 1996: 22-23).

Die “oorspronklike” embrio hoef dan nie aan ’n biopsie, en dus moontlike skade, blootgestel te word nie. Blastomeerverdeling kan ook handig te pas kom by die behandeling van onvrugbaarheid, waar hierdie tegniek die hoeveelheid embrio’s kan vermeerder, en dus die kans op swangerskap kan verhoog (Harris, 1998: 27).

Kloning deur middel van blastomeerverdeling werk egter slegs vir vroeë embrio’s. Sodra selverdeling begin plaasvind, verloor die individuele selle van die blastomeer die vermoë om tot in ’n volledige organisme te ontwikkel. Dit differensieer en ontwikkel in gespesialiseerde selle (spierselle, velselle, ens.) en die DNS komponente wat nie relevant is vir die sel se funksie as byvoorbeeld ’n spiersel nie, word as’t ware afgeskakel. Die aantal klone verkrygbaar deur middel van blastomeerverdeling is dus beperk tot die enkele blastomere (wat op hierdie stadium nog ongedifferensieerd is en oor die vermoë

nou die *blastula* genoem. Binne enkele dae ontwikkel die blastula in ’n *blastosist*, ’n meer gespesialiseerde en georganiseerde selmassa (Louw *et al*, 1998: 120).

beskik om tot 'n volledige organisme te groei) wat deur die verdeling van 'n vroeë embrio verkry kan word (Harris, 1998: 26). Hierteenoor kan kloning deur middel van nukleêre substitusie (die tegniek waarvolgens Dolly gekloon is) teoreties gesproke 'n onbeperkte aantal klone produseer (Wickware, 2002: 26).

2.3.2 Nukleêre substitusie

Volgens Wickware (2002: 26) kan daar onderskei word tussen drie soorte laboratorium gebaseerde kloning, waarvan al drie in tegniek en uitkomst verskil, maar ooreenstem in die sin dat identiese kopieë van DNS geproduseer word sonder dat geslagsgemeenskap plaasvind. Dit is molekulêre kloning, sellulêre kloning en kloning deur middel van nukleêre substitusie. Molekulêre kloning behels die kloning van DNS vir terapeutiese doeleindes, terwyl sellulêre kloning basies die nabootsing in 'n laboratorium is van wat normaalweg met selle in ons liggame gebeur. Alle selle in ons liggame (behalwe sperm- en eierselle) is klone waar seldifferensiasie deur middel van kloning plaasvind. So word vel- of slymvliessele wat vinnig afslyt, vervang deur identiese kopieë wat dan die funksie verder vervul. Deur middel van sellulêre kloning word gespesialiseerde sellyne geskep wat belangrik is vir navorsing op kanker, oorerflike siektes en verskeie ander areas van basiese wetenskaplike navorsing.

Kloning deur middel van nukleêre substitusie vind plaas deurdat die selkern van 'n eiersel verwyder word, en vervang word met die selkern van 'n somatiese sel. 'n Elektriese skok word toegedien, selverdeling vind plaas soos dit normaalweg by 'n sigoot sou plaasvind, en die eiersel ontwikkel tot die blastula stadium. Indien dit dan in 'n uterus geplaas word, sal selverdeling op dieselfde wyse plaasvind soos dit sou by 'n embrio wat tot stand gekom het deur die versmelting van 'n manlike gameet en 'n vroulike gameet. Die resultaat, indien die embrio suksesvol ontwikkel, sal dan 'n identiese genetiese kopie, of kloon, van die volwasse selkern-skenker wees (Eisenberg, 2002: 171). Kloning behels nie die produsering van 'n identiese kopie van 'n individu nie. Dit kan bloot 'n identiese kopie van die genotipe van die betrokke individu produseer (Harris, 1998: 27). Die genotipe van 'n organisme verwys na die genetiese samestelling van 'n organisme.

Identiese tweelinge beskik byvoorbeeld oor dieselfde genotipe, maar nie oor dieselfde fenotipe nie. Die fenotipe van 'n organisme is die waarneembare eienskappe van 'n organisme wat ontstaan vanwee die interaksie van sy genotipe met sy omgewing (Concise Oxford English dictionary, 2004: 594, 1076).

In 1995 het Wilmut en sy kollega's daarin geslaag om twee lammers, Megan en Morgan, deur middel van nukleêre substitusie te produseer. Wilmut het selkerne van vroeë embryo's geneem en vervang met die oorspronklike selkern van 'n gegewe embryo. Daar word vandag gereken dat hierdie deurbraak nie genoeg krediet gekry het in wetenskaplike kringe nie. Hierdie tegniek is later verbeter – eers is selkerne van embrionale weefsel in latere stadiums van ontwikkeling gebruik, en later die selkern van 'n volwasse sel, wat gelei het tot die ontstaan van Dolly. Wilmut het na 25 jaar van harde werk daarin geslaag om reg te kry wat ander in sy veld nie kon regkry nie. Hy het daarin geslaag om die selsiklus van die skenker-materiaal (die selkern van 'n somatiese of volwasse sel) te sinchroniseer met die selsiklus van die ontvanger-materiaal (die eiersel waarvan die selkern verwyder is) deur beide selle op 'n sellulêre “brood en water dieet”, wat 'n dun mengsel van voedingstowwe en vitamines is, te plaas voordat hulle saamgevoeg is. Hierdie prosedure het veroorsaak dat die skenker-DNS, wat normaalweg meer aktief is as die DNS van die ontvanger-materiaal, se selverdeling vertraag is. Wanneer die eiersel en selkern dan saamgevoeg word, is hul selverdeling in pas met mekaar, en kan die eiersel (gegewe die eksterne faktore) suksesvol ontwikkel tot 'n embryo. In vorige pogings was die ooraktiewe skenker-materiaal se selverdeling uit pas met dié van die ontvanger materiaal, en die oneweredige selverdeling tussen die onderskeie weefsel het die verdere groei en ontwikkeling van die eiersel tot 'n embryo, verhoed (Wickware, 2002: 29; Kitcher, 2002: 138).

Die samevoeging van die onderskeie weefsel het gepaard gegaan met die aktivering van die selverdeling – Wilmut het klein sarsies volts gebruik om hierdie proses aan die gang te sit. Die klein elektriese skokke het dan die proses van bevrugting as't ware nageboots. Wilmut en sy span het hierdie prosedure oor en oor toegepas. Uit 277 pogings (De Melo-Martín, 2002: 248; Strong, 2002: 209), het 34 (12%) die blastosist stadium bereik. Uit

hierdie 34 het agt (3%) tot fetusse ontwikkel. Hieruit het vyf (2%) ontwikkel tot lewende lammers, waarvan slegs een (0,4%) genaamd Dolly, oorleef het (Wickware, 2002:31; Kitcher, 2002: 139).

In die literatuur word daar tussen reprodktiewe en terapeutiese kloning onderskei. Daar bestaan egter nie konsensus oor op grond waarvan hierdie onderskeid gemaak word nie. In albei gevalle word 'n selkern van 'n somatiese sel geplaas in 'n ovum waarvan die selkern alreeds verwyder is. Selverdeling word dan op 'n meganiese wyse aan die gang gebring. Of hierdie prosedure dan “reprodktiewe” of “terapeutiese” kloning genoem word, hang ten volle af van die *intensie* van die navorser (Van Niekerk, 2006: 4, 9). Indien die intensie van die navorser reprodksie en voortplanting is, sal die betrokke organisme onmiddellik as 'n “embrio” beskou word, en alles sal gedoen word om die embrio te beskerm ten einde die potensiaal daarvan om in 'n volledige baba te ontwikkel, te bevorder. Indien die embrio egter tot stand gebring is om as bron vir stamselle te dien wat vir terapeutiese doeleindes gebruik gaan word, sal hierdie organisme slegs bestaan tot en met die oes van die stamselle. Volgens Van Niekerk (2006: 4) is die onderskeid wat tussen reprodktiewe en terapeutiese kloning getref word nie slegs sonder konsepsuele probleme nie, maar stel hierdie onderskeid ook ons begrip van voortplanting in 'n ander lig. Nuwe reprodktiewe tegnieke beïnvloed ons begrip van voortplanting en die etiek wat hiermee saamgaan, aansienlik. Aldus Van Niekerk (2006: 9):

“...in our traditional thinking about human reproduction, the existence of a clump of embryonic cells almost self-evidently implied the existence of an embryo that has only one morally legitimate purpose or destiny, namely to develop into a baby. The new reproductive and genetic technologies draw our attention to the fact that the future of embryos are much more subservient to human intention than could be imagined in earlier times and circumstances. Whether the lump of cells is to be called an embryo, and whether it will develop to term, is to a much greater extent than conceived of earlier, the outcome of human decisions. To think of these clusters of early cells as ‘potential people’ with an ontologically irreversible claim to full-fledged development to term is to fundamentally misunderstand the

extent to which science has succeeded to manipulate life at its earliest stage of development. The embryo, to my mind, therefore not simply ‘is’ on the basis of what happens when the development potential of the nucleus of an ova swings into operation. Whether that clump of cells justifies to be identified as an “embryo” is increasingly the outcome of human decisions for which specific responsibility need to be taken.”

’n Embrio kon voorheen slegs tot stand kom deur die versmelting van ’n spermsel en ’n eiersel, en hierdie versmelting het slegs *binne-in* die vroulike liggaam plaasgevind (met ander woorde dit was nie eens moontlik om hierdie proses waar te neem nie). Vandag kan ’n embrio egter buite die vroulike liggaam, en op verskillende maniere, tot stand gebring word (nukleêre substitusie, blastomeerverdeling en *in vitro* bevrugting). Hierdie tegnologiese verwickelinge noodsaak ons om wat verstaan word met die begrip “embrio” in heroorweging te neem. Hierdie verwickelinge stel die mens ook in staat om op ’n alternatiewe wyse voort te plant. Dit is dus nodig om reprodktiewe kloning, en die morele problematiek wat daarmee saamgaan, te bespreek.

2.4 Die morele problematiek van reprodktiewe kloning

Soos reeds hierbo genoem, stel kloning deur middel van nukleêre substitusie die mens in staat om nou op ’n ander wyse te reproduseer. Embrio’s kan deur middel van hierdie tegniek op ’n alternatiewe wyse tot stand kom. Die versmelting van ’n spermsel met ’n eiersel en die resulterende embrio word nou vervang met ’n tegniek waar slegs die eiersel en ’n selkern van ’n somatiese sel nodig is om ’n embrio tot stand te bring. Daar kan meer beheer uitgeoefen word oor die tot stand koming van embrio’s en die *manier* waarop dit tot stand gebring word. Die mens beskik oor meer kennis, beheer en mag met betrekking tot die vroegste vorm van biologiese menslike lewe.

Die moontlikheid van reprodktiewe kloning daag voorts ons verstaan van oënskynlik seker en vaste konsepte en begrippe uit. Wat ons byvoorbeeld verstaan onder die begrip “bevrugting” word radikaal deur nukleêre substitusie verander. Is bevrugting die oomblik

wanneer die spermsel met die eiersel versmelt, of vind bevrugting plaas die oomblik wanneer al 46 chromosome teenwoordig is en die sigoot vorm (Harris, 1997: 357)? Die wyse waarop ons ouerskap verstaan, word ook uitgedaag. Die kloon se verband met die persoon van wie hy gekloon is (m.a.w. sy oorspronklike), is kompleks:

“...it is false to think that the clone is the genetic child of the nucleus donor. It is not. The clone is the twin brother or sister of the nucleus donor and the genetic offspring of the nucleus donor’s own parents. Thus this type of cloned individual is, and always must be, the genetic child of two separate genotypes, of two genetically different individuals, however often it is cloned or re-cloned.” (Harris, 1997: 357).

Die mate waarin dit vir die mens toelaatbaar is om in te meng met die vroegste fases en manipulerings van biologiese menslike lewe, word ook bevraagteken. Is daar ’n verskil in die morele status van ’n embrio wat tot stand kom deur die versmelting van ’n manlike en vroulike gameet, en ’n embrio wat deur nukleêre substitusie geskep word? Genetiese tegnologieë soos nukleêre substitusie daag ons begrip van onself, die wêreld waarin ons leef, en die konsepte waarmee ons sin maak van beide, uit. Anees (2002: 290) stel dit soos volg:

“Cloning raises all the age-old questions about life, but in a new mold. Is our body only a bundle of genes, tissues and organs? What is a person? What is the relation of the body to the spirit? In the Cartesian duality of mind and matter, how far can one go denying the link between organic composition and existential identity?”

Dit is egter die *morele problematiek* met betrekking tot menslike kloning wat in hierdie tesis bespreek gaan word. Vervolgens gaan die argumente wat aangevoer word teen reproduktiewe kloning, bespreek word, waarna daar aandag gegee gaan word aan etlike argumente ten gunste hiervan.

2.4.1 Argumente teen reprodktiewe kloning:

2.4.1 a) Die idee van menslike kloning is bloot afstootlik

“Offensive.” “Grotesque.” “Revolting.” “Repugnant.” “Repulsive.” Dit is die woorde wat Leon Kass (2003: 606-608) gebruik wanneer daar oor menslike kloning gepraat word. In sy artikel *The wisdom of repugnance* voer Kass aan dat die gevoel van weersin met betrekking tot menslike kloning, ernstig opgeneem moet word. Volgens hom is daar verskeie aspekte van menslike kloning wat verantwoordelik is vir hierdie weersinsgevoel:

“They recoil from the prospect of mass production of human beings, with large clones of look-alikes, compromised in their individuality; the idea of father-son or mother-daughter twins, the bizarre prospects of a woman giving birth to and rearing a genetic copy of herself, her spouse or even her deceased father or mother; the grotesqueness of conceiving a child as an exact replacement for another who has died; the utilitarian creation of embryonic genetic duplicates of oneself, to be frozen away or created when necessary, in case of need for homologous tissues or organs for transplantation; the narcissism of those who would clone themselves and the arrogance of others who think they know who deserves to be cloned or which genotype any child-to-be should be thrilled to receive; the Frankensteinian hubris to create human life and increasingly to control our destiny; man playing God.” (Kass, 2003: 607).

Volgens Kass antisipeer meeste mense eerder die moontlike misbruike van menslike kloning as wat hulle opgewonde raak oor die moontlike voordele wat dit kan inhou. Kass voer wel aan dat die blote weersin in menslike kloning nie as argument daarteen gebruik kan word nie. Verskeie idees wat in die verlede as weersinwekkend beskou is, is vandag sosiaal aanvaarbaar. Wanneer dit egter kom by kritiese, bepalende kwessies, is weersin volgens Kass die emosionele uitdrukking van ’n wysheid wat nie deur die rede alleen uitgedruk kan word nie. So kan daar byvoorbeeld nie altyd rasioneel verklaar word waarom bloedskande, bestialiteit, kannibalisme, verkragting en moord as afskuwelik

beskou word nie. Die feit dat hierdie weersin nie onderskryf kan word deur rasionele redes nie, beteken egter nie dat dit nie ernstig opgeneem kan word nie. Kass meen dit is dikwels diegene wat hierdie weersin probeer rasionaliseer, deur te argumenteer dat bloedskande problematies is bloot vanweë die genetiese implikasies daarvan, wat sodoende die werklike omvang van die probleem ontwyk.

Kass plaas menslike kloning op dieselfde vlak as bogenoemde weersinwekkende aktiwiteite: daar word intuïtief gevoel dat iets wat ten diepste kosbaar vir die mensdom is, ondermyn word. Al wat volgens hom oorbly om hierteen te protesteer, is 'n gevoel van weersin wat gewek word: "...in this day and age...in which our bodies are regarded as mere instruments for our autonomous rational wills, repugnance may be the only voice left that speaks up to defend the central core of our humanity" (Kass, 2003: 607).

Kass (2003: 608) is verder van mening dat die dieper antropologiese, sosiale en ontologiese implikasies van menslike kloning nie onderskat moet word nie. Gesien vanuit hierdie perspektief, is kloning die kardinale verandering en as't ware skadeberokkening van die mens as beliggaamde wese. Dit impliseer 'n nuwe verstaan van wie en wat die mens is, en hoe hy voortplant. Die implikasies van hierdie veranderinge op die sosiale verhoudinge wat hieruit voortspruit is verreikend. Menslike kloning word hier nie bloot as 'n kwessie van motiewe, intensies en regte beskou nie, maar eerder as 'n kwessie van betekenis. "Is cloning a fulfillment of human begetting and belonging? Or is cloning rather, as I contend, their pollution and perversion?" (Kass, 2003: 608). Die wyse waarop ons menslike voortplanting verstaan, word hierdeur geraak. Kass beklemtoon dat alhoewel weersin nie altyd rasioneel uiteengesit en verklaar kan word nie, dit nie om hierdie rede as onbeduidend beskou moet word nie. "The wisdom of our horror at human cloning can be partially articulated, even if this is finally one of those instances about which the heart has its reasons that reason cannot entirely know" (Kass, 2003: 608).

2.4.1 b) Godsdienstige besware teen kloning

Sedert die kloning van Dolly het verskeie religieuse groepe sterk standpunt teen menslike kloning ingeneem. Gilbert Meilaender (2002: 269) argumenteer teen menslike kloning en voer aan dat die kind vanuit 'n Christelike sienswyse as 'n gelyke beskou moet word. 'n Kind is 'n geskenk van God aan ouers, en nie 'n produk nie.

Volgens hom is daar vanselfsprekend nie enige direkte riglyne in die Bybel met betrekking tot menslike kloning nie. Die verband tussen die huwelik en ouerskap word wel in die Bybel benadruk. In die eerste hoofstuk van Genesis word die mensdom in die skeppingsverhaal uitgebeeld as man en vrou wat vrugbaar moet word en (as 'n eenheid) die aarde moet bewoon en bewerk. Seksuele interaksie is daar vir die voortbring van nase, en kinders behoort binne die huwelik gebore te word. 'n Kind word dan gesien as 'n genadegawe van God wat deur die gee en neem van liefde as 'n seëning beskou word. Die huwelik en ouerskap is dus onafskeidbaar volgens hierdie benadering (Meilaender, 2002: 270). Meilaender gee toe dat die noodsaak van 'n huwelik alvorens daar kinders verwek word al dikwels in die verlede betwis is, en in sekere samelewings nie ernstig opgeneem word nie. Die rede waarom dit egter nou aandag kry, is omdat kloning die verband tussen die huwelik en die verwekking van kinders deurbreek. Waarom behoort die verband tussen seksuele omgang en voortplanting nie deurbreek te word nie? Volgens Meilaender omdat dit ten diepste saamhang met wat dit beteken om mens te wees. En juis om hiërdie rede is dit volgens hom moeilik om ander, morele redes aan te voer.

Volgens Meilaender behoort die kind die vrug van 'n man en 'n vrou se gedeelde liefde te wees. Die kind moet altyd as 'n geskenk beskou word, en nie, soos dit hier na bewering in die geval van kloning is, 'n wese wat “gemaak” word nie. Om afstand te doen van die idee van die kind as geskenk, sou volgens Meilaender (2002: 271) nie voordelig wees vir die kind nie. Menslike kloning word hier teengestaan op grond van die betekenis wat die kind inhou – vir 'n paartjie maar ook vir die samelewing. Die betekenis van die kind as nasaat van beide man en vrou is hier van belang. Om 'n nasaat as blote replika en produk

van die ouers te sien, kan problematies wees, en die kind sodoende van “betekenis” ontnem.

John Haas (2002: 278) voer vanuit ’n Katolieke perspektief aan dat wanneer lewe tot stand kom buite die konteks van ’n gesin en die huwelik, is die sosiale koste wat hiermee gepaard gaan, hoog. Die Katolieke kerk se streng verbod op die gebruik van voorbehoedmiddels, gaan gepaard met die respek vir die seksuele daad (binne die huwelik) deur middel waarvan lewe ontstaan. Haas (2002: 279) stel dit soos volg:

“In the words of a recent Church document, ‘attempts to produce a human being without any connection with sexuality through twin fission, cloning or parthenogenesis are to be considered contrary to the moral law, since they are in opposition to the dignity both of human procreation and of the conjugal union’ (*Donum vitae*, 1987, I,6). Only in and through the personal act of marital intercourse is the new life engendered best served.”

Vanweë die Katolieke Kerk se streng verbod op voorbehoedmiddels en aborsie, is hierdie kerk ook sterk gekant teen reprodktiewe sowel as terapeutiese kloning. Die siel van die mens ontstaan volgens hierdie benadering die oomblik wanneer bevrugting plaasvind. Hulle meen seksuele voortplanting is die “natuurlike” wyse waarop die mens moet voortplant. Enigiets wat hiervan afwyk, druis volgens die Katolieke Kerk in teen die wil van God.

2.4.1 c) Kloning maak inbreek op ’n unieke genetiese identiteit, ’n reg tot ’n ‘oop’ toekoms en wat kan lei tot sielkundige skade

Nog ’n beswaar wat teen reprodktiewe kloning aangevoer word, is die bewering dat kloning die kloon van ’n unieke genetiese identiteit sal ontnem (Cheshire *et.al*, 2003: 1010; Strong, 2002: 191). Aangesien die kloon oor dieselfde genetiese materiaal as die persoon van wie hy gekloon is beskik, sal eersgenoemde altyd in die skadu van die persoon van wie hy gekloon is, leef (Burley en Harris, 2002: 241; Holm, 1998: 160-162).

Dit wat hy doen of bereik sal altyd vergelyk word met die daad van die persoon wie se kloon dit is, met ander woorde met die daad van die “oorspronklike”. Die kloon sal as’t ware met ’n genotipe leef wat alreeds “geleef” het (Kass, 2003: 611), en die kloon bied niks nuuts vir die wêreld nie. Dit gaan dus moeilik vir die kloon wees om sy eie unieke identiteit te ontwikkel aangesien daar alreeds iemand bestaan wat oor presies dieselfde genetiese materiaal beskik. Hans Jonas (1980: 159-163) wys op die moontlike sielkundige skade wat die kloon aangedoen kan word vanweë die feit dat hy ontnem word van ’n reg tot “onkunde” omtrent sy toekoms. Aangesien daar ’n tydverskil tussen die geboorte van die kloon en sy “oorspronklike” bestaan, weet die kloon te veel omtrent homself, en kan dit moontlik voel asof sy toekoms alreeds bepaal is. Daar is alreeds ’n ander persoon wat oor die identiese genotipe beskik wat reeds sekere lewenskeuses gemaak het wat die kloon nog moet maak. Die kennis waaroor die kloon moontlik kan beskik met betrekking tot homself – die tipes siektes waaraan hy moontlik kan lei, die sterkpunte en swakpunte van die oorspronklike en hoe hy gaan lyk met verloop van tyd, plaas beperkinge op die kloon se individualiteit en vermoë om vrylik keuses te maak (Levy en Lotz, 2005: 235). Daar is geen verrassings en minder opsies wat vir hom oorbly, aangesien hy altyd in die skadu sal leef van sy oorspronklike (De Melo-Martin, 2002: 250; Brock, 2003: 598).

Gepaardgaande hiermee praat Joel Feinberg van “die reg tot ’n oop toekoms” waarop elke kind aanspraak kan maak. Dit impliseer dat ’n kind aan ’n verskeidenheid van opsies en moontlikhede blootgestel moet word tydens sy grootwordjare, wat hy dan self moet kan elimineer ten einde oor ’n mate van outonomie te bereik, en sodoende ’n eie lewe te konstrueer. Kloning kan die kloon egter hiervan ontnem, aangesien die kloon van mening kan wees dat sy toekoms alreeds bepaal is deur die keuses wat die “oorspronklike” gemaak het (De Melo-Martin, 2002: 250; Brock, 2003: 598).

Kass (2003: 611) erken dat daar geargumenteer kan word dat hierdie tipe argumente op genetiese determinisme berus – die idee dat die genetiese samestelling van ’n mens allesbepalend is, met ander woorde dat dit geheel en al bepaal wie en wat die mens is en wat hy gaan word (Harris, 1997: 356; Brock, 2003: 594). Kass gee toe dat die

omstandighede en ander veranderlikes anders gaan wees vir die kloon as vir sy voorganger, en dus gaan die resultate moontlik anders wees. Tog sal die ouers wat die kind grootmaak altyd die oorspronklike vanaf wie die kloon gekloon word, in gedagte hou met die grootmaakproses. Waarom anders, vra Kass, het hulle dan die kind vanaf hierdie spesifieke persoon gekloon? Sedert die geboorte van Dolly het kenners op die gebied van kloning die wye publiek keer op keer gerus gestel dat die kloon nie presies dieselfde mens gaan wees as die persoon van wie hy gekloon is nie. Die belang van die omgewing, sosiale situasie en wyse waarop die kloon grootgemaak word, is bydraende faktore tot die identiteit en persoonlikheid van die kloon. Tog kan daar nie weggekrom word van die belang van genotipe nie, en dít is volgens Kass (2003: 611) hoofsaaklik die rede waarom daar gekloon word.

2.4.1 d) Kloning skend menswaardigheid

'n Verdere beswaar teen menslike kloning lui dat dit die menswaardigheid (“dignity”) van die mens of respek vir lewe skend. Evelyne Shuster (2003: 517) haal uit die *Universal Declaration of Human Rights*, artikel 1 aan ten einde aan te toon wat onder menswaardigheid verstaan word: “All human beings are born free and equal in dignity and rights”. Hier word geïmpliseer dat daar iets spesiaal en uniek is omtrent menswees en die menslike spesie. 'n Mens verdien volgens hierdie benadering respek en beskik oor regte, bloot omdat hulle lede is van die menslike spesie.

Die vrees bestaan nou dat menslike kloning menswaardigheid en menseregte sal ondermyn, aangesien dit moontlik menslike prokreasie kan verander in “menslike vervaardiging” waar die mens en sy liggaam bloot as nog 'n kommoditeit gesien word. En die kommodifisering van mense is vir meeste mense moreel onaanvaarbaar. Selfs al verskil mense oor wat as aanvaarbaar beskou word en wat nie, is daar sekere dinge wat nie aan “ons as mense”, met ander woorde, die menslike spesie, gedoen kan word nie, bloot op grond van ons menslikheid (Shuster, 2003: 522). Moord, slawerny, marteling en dwangarbeid is maar 'n paar voorbeelde wat in hierdie kategorie val.

Shuster wys daarop dat internasionale menseregte dokumente dikwels menseregte baseer op “human dignity” of menswaardigheid waaroor mense beskik. Die uitdrukking “human dignity” kom dikwels voor in meeste regsdocumente, soos byvoorbeeld in die handves van die Verenigde Nasies. Die “Additional Protocol on the Prohibition of Cloning Human Beings” wat in 1998 verskyn het, voer aan dat die “intensionele skepping van geneties identiese mense indruis teen die beginsel van menswaardigheid”, terwyl die Wêreld Gesondheidsorganisasie se “Resolution on the Ethical, Scientific and Social implications of cloning” wat ook in 1998 gepubliseer is, dit duidelik maak dat “kloning bloot vir die duplisering van menslike individue eties onaanvaarbaar is en lynreg teenoor die waardigheid en integriteit van die mens staan” (Shuster, 2003: 522).

Wanneer daar egter onsekerheid bestaan rondom presies wat hierdie menswaardigheid wat kloning na bewering deurbreek, behels, is Immanuel Kant se konsep van menswaardigheid belangrik om te ondersoek. In *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics* (ook vertaal as *Groundwork of the Metaphysics of Morals*) (1947: 56) word Kant se begrip van menswaardigheid duidelik in die lig van sy kategoriese imperatief: - “So act as to treat humanity, whether in thine own person or in that of any other, in every case as an end withal, never as a means only”. Volgens Kant is dit onaanvaarbaar om ’n persoon slegs as ’n middel tot ’n doel te gebruik (Gillon, 2003: 626), en beskou hy dit as ’n belediging vir en deurbreking van die menswaardigheid van ’n mens (Shuster, 2003: 523; Harris, 1997: 355). Kant (1947: 61) praat van ’n “koningryk van doeleindes” waar alles óf ’n prys het, óf oor menswaardigheid beskik. Dit waarop daar ’n prys geplaas kan word, kan vervang word met iets wat die entiteit se ekwivalent is. Entiteite waarop daar egter nie ’n prys geplaas kan word nie, en wat dus geen ekwivalent het nie, beskik oor waarde. Volgens Kant is slegs mense verhewe bo die gelykstelling van waarde in terme van pryse, en beskik slegs die mens dus oor menswaardigheid. Shuster (2003: 523) sit dit soos volg uiteen:

“To have dignity is to have an intrinsic worth. Morality is the only condition under which a human being (rational being) can be an end in himself, because only thereby can he be a legislating member in the “kingdom of ends”. To be a

legislative member in the kingdom of ends is to possess autonomy, i.e. to be able to give oneself one's own moral law that is universal and unconditional. To be treated as a means or commodity is to be denied one's own autonomy; and because autonomy gives support to human dignity, it is also to undermine human dignity.”

Die basiese probleem volgens hierdie argument teen kloning, is dat kloning die gevaar loop om mense tot kommoditeite te maak (Strong, 2002: 186), en sodoende die menswaardigheid van mense verminder. Gekloonde mense kan soos objekte, dinge of produkte hanteer word en mense word deur vooraf-gekoose genetiese seleksie as't ware “ontwerp” sodat dit die behoeftes van hul “ontwerpers” kan vervul. Die maak van genetiese duplikate van mense ondermyn volgens hierdie argument menswaardigheid, individuele outonomie, uniekheid, identiteit en regte. Daar word aangevoer dat die kloon altyd beskou sal word as 'n kopie van 'n oorspronklike. Die genetiese beheer van mense kan toeneem, wat mense tot blote kommoditeite kan maak en nie as outonome, morele agente erken wat kan aanspraak maak op regte en menswaardigheid nie (Shuster, 2003: 524; Cheshire, 2003: 1010).

2.4.1 e) Die veiligheid, risiko en fisiese skade rakende menslike kloning

Aangesien die prosedure van kloning nog nie as veilig (vir die kloon) bewys kon word nie, hou kloning op hierdie stadium die moontlikheid in dat die kloon abnormaal gebore kan word of deur die prosedure skade kan opdoen waarmee hy lewenslank opgesaal sal wees. Dolly was die enigste gekloonde skaap uit 277 probeerslae wat geslaag het (De Melo-Martín, 2002: 249; Wickware, 2002: 31; Gillon, 2003: 628; Cheshire, 2003: 1010). Daar word dus aangevoer dat gestel dieselfde proses moet gevolg word met die vervolmaking van die kloningsprosedure op die mens, sal daar heel moontlik skade aangerig word aan die gekloonde embryo's, met die gevolg dat “onsuksesvolle” klone met abnormaliteite sal ontstaan. Kloningeksperimente op diere het al verskeie abnormale fetusse en embryo's geproduseer, verskeie spontane aborsies meegebring asook verskeie abnormale geboortes. Onder hierdie abnormaliteite tel respiratoriese probleme, immuun

disfunksie, lewerprobleme en breindisfunksie. Dikwels is die klone ook ‘oorgroei’, ’n kondisie wat dikwels “large offspring” sindroom genoem word. Obesiteit kom ook algemeen voor onder gekloonde muise (Nordgren, 2006: 278).

Vrese bestaan dat daar skade aangerig kan word aan die DNS van die kloon, wat in onvoorsienbare mutasies kan uitloop. Daar bestaan ook nie sekerheid omtrent die wyse waarop die kloon sal verouder nie – aangesien die selkern wat gebruik word vir nukleêre substitusie vanaf ’n gedifferensieerde liggaamsel kom (Van Niekerk, 2001: 271-272). Reproduksie vanuit ouer weefsel leen sigself meer dikwels tot genetiese afwykings. ’n Voorbeeld hiervan is Down-sindroom wat meer algemeen voorkom by kinders van vroue wat geboorte geskenk het na die ouderdom van 35. Teoreties word daar aangevoer dat die nasate van kloning meer vatbaar sal wees vir veral siektes geassosieer met veroudering (Gillon, 2003: 628; Cheshire, 2003: 1010). Die beswaar teen die veiligheidsaspekte van kloning is die belangrikste besware teen menslike kloning wat die “National Bioethics Advisory Commission” in die VSA se verbod op menslike kloning steun.

Uit bogenoemde argumente kan ons dus aflei dat die idee van reprodktiewe kloning sterk teenkanting kry. Vir die doeleindes van hierdie tesis gaan die veiligheid, risiko en fisiese skade wat menslike kloning moontlik kan veroorsaak, uitgesonder word as een van die etiese kwessies wat in hoofstukke 3, 4 en 6 weer ter sprake sal kom. Ten einde ’n genoegsame idee te kry van die kompleksiteit van die morele problematiek van menslike kloning, is dit nodig om etlike argumente ten gunste hiervan te bestudeer.

2.4.2 Argumente ten gunste van reprodktiewe kloning

2.4.2 a) Reg tot prokreasie en onvrugbaarheid

Soos reeds vroeër in die hoofstuk genoem, speel die toenemende klem wat op die reg tot prokreasie geplaas word, ’n groot rol in die kwessie rondom die moontlike aanvaarding

van kloning as 'n reprodktiewe tegnologie.¹¹ Menslike kloning is 'n vorm van reproduksie, en indien daar 'n saak uitgemaak wil word vir kloning as morele reg, is dit die reg tot reprodktiewe of prokreatiewe vryheid en outonomie wat as regverdiging hiervoor aangevoer kan word.

Die reg tot reprodktiewe vryheid impliseer dat 'n individu self kan besluit of sy wil voortplant of nie (Robertson, 2002: 44; Harris, 1997: 358; Brock, 2003: 594). Dit word as 'n aanvaarbare morele waarde beskou, aangesien die voortbring (aldan nie) van nasate 'n groot impak op mense se lewens het. Robertson (2002: 44) stel dit soos volg:

“...the desire to reproduce is (also) important. It connects people with nature and the next generation, gives them a sense of immortality, and enables them to rear and parent children.”

Elders stel Robertson dit soos volg:

“The moral right to reproduce is respected because of the centrality of reproduction to personal identity, meaning and dignity. This importance makes the liberty to procreate an important moral right, both for an ethic of individual autonomy and for the ethics of community or family that view the purpose of marriage and sexual union as the reproduction and rearing of offspring. Because of this importance the right to reproduce is widely recognized as a prima facie moral right that cannot be limited except for very good reason.” (Robertson, 1994: 30).

¹¹ Menslike reproduksie, soos dit normaalweg plaasvind, word gekenmerk deur seksuele interaksie, bevrugting van die eiersel deur die spermsel, die inplant van die sigoot in die baarmoeder, en die gevolglike *in utero* swangerskap wat dan plaasvind. Die uitdrukking “reprodktiewe tegnologieë” verwys na 'n verskeidenheid van tegniese prosedures wat die verskillende stappe in die natuurlike proses van reproduksie tot 'n mindere of meerdere mate vervang (Mappes en Da Grazia, 2001: 510).

Prokreatiewe vryheid is dus 'n belangrike aspek van 'n individu se persoonlike vryheid. Die Amerikaanse filosoof en regskenner Ronald Dworkin verwys hierna as “prokreatiewe outonomie” en definieer hierdie reg as “a right to control their (womens’) own role in procreation unless the state has a compelling reason for denying them that control” (Dworkin, 1993: 148, soos aangehaal in Harris, 1997: 358)¹².

In Dworkin se *Life's Dominion* verdedig hy die Amerikaanse hooggeregshof se besluit om wetgewing wat aborsie sou verban, teen te staan, selfs al sou die meerderheid van die bevolking die verbod goedkeur. Volgens Dworkin sou die verbod op aborsie dieselfde wees as om, wat hy noem 'n “intrinsieke waarde” op die samelewing te forseer. Hy verduidelik hierdie konsep deur aan te voer dat dit soms nodig is vir 'n regering om te dwang gebruik ten einde sekere intrinsieke waardes te beskerm. Die invordering van belasting ten einde nasionale museums te onderhou, of die toepassing van beskermingsmaatreëls ten einde bedreigde plant of -dierspesies te beskerm sou toegepas kon word, ten einde die historiese en natuurlike nalatenskap (wat as intrinsieke waarde beskou kan word) van 'n samelewing te behou (Dworkin, 1993: 54, soos aangehaal in Van Niekerk, 2006a: 3).

Volgens Dworkin beskik die vermeende “heiligheid van menslike lewe” nie oor inherente waarde nie, en kan die verbod op aborsie (of in hierdie geval die prosedures gepaardgaande met reproduktiewe kloning) nie noodwendig hierdeur geregverdig word nie. Dworkin se verduideliking hiervoor is dat die ‘intrinsieke waarde’ wat op die spel is met so 'n verbod, religieus van aard is. Volgens Dworkin hoef mense nie in 'n opperwese te glo ten einde religieuse oortuiginge te hê nie. 'n Oortuiging word religieus van aard wanneer dit op só 'n wyse aanspraak maak op waarde, dat die betrokke waarde slegs waarde verkry deur relatief tot iets objektief en onpersoonlik te staan. 'n Religieuse oortuiging verkry nie waarde relatief tot subjektiewe en funksionele aangeleenthede nie. Iets is van “religieuse waarde” wanneer dit op grond van onpersoonlike en objektiewe oorwegings waarde verkry. Godsdienste verklaar dan dat menslike lewens oor intrinsieke

¹² Van Niekerk (2006a: 2) wys daarop dat Dworkin hierdie term en argument met betrekking tot die aborsie- en pornografie debatte gebruik het, en nooit toegepas het op kloning nie. John Harris het wel

belang beskik, wat verleen word deur 'n bron van waarde wat bo ons subjektiewe menslike ervarings verhewe is (Van Niekerk, 2006a: 3; Dworkin, 1993: 156).

Die vermeende “heiligheid van menslike lewe” as inherente waarde kan egter nie op dieselfde manier op die samelewing afgedwing word as die wyse waarop die natuurlike nalatenskap se inherente waarde afgedwing word nie. Die samelewing is volgens Dworkin te verdeel oor die “heiligheid van menslike lewe” as inherente waarde. Dworkin (1993: 157) stel dit soos volg:

“A state may not curtail liberty, in order to protect an intrinsic value, when the effect on one group of citizens would be special and grave, when the community is seriously divided about what respect for that value requires, and when people’s opinions about the nature of that value reflect essentially religious convictions...that are fundamental to moral personality.”

Dworkin baseer dan sy argument ten gunste van prokreatiewe vryheid hierop. Volgens hierdie doktrine het die reg om hul rol in prokreasie te beheer, behalwe as die staat 'n oortuigende rede het om hierdie beheer van 'n persoon te ontnem. Vir Dworkin is die reg tot prokreasie op dieselfde vlak as geloofsvryheid en vryheid van keuse. Volgens hom kan 'n demokratiese, westerse samelewing as't ware sonder prokreatiewe vryheid nie werklik vry beskou word nie:

“The right of procreative autonomy has an important place...in Western political culture more generally. The most important feature of that culture is a belief in individual human dignity: that people have the moral right – and the moral responsibility – to confront the most fundamental questions about the meaning and value of their own lives for themselves, answering to their own consciences and convictions...The principle of procreative autonomy, in a broad sense, is embedded in any genuinely democratic culture (Dworkin, soos aangehaal in Harris, 1997: 359).

Dworkin se argument toegepas op reprodusiewe kloning.

Die reg tot prokreatiewe vryheid impliseer dan dat 'n persoon oor die reg beskik om nie voort te plant nie, deur middel van kontrasepsie of aborsie. Dit impliseer ook dat 'n persoon gebruik kan maak van geassisteerde reprodktiewe tegnieke indien die persoon nie op normale wyse swanger kan raak nie. Onder hierdie tegnieke tel kunsmatige inseminasie, waar die man se onvrugbaarheid gewoonlik oorkom word deur spermselle (komende van die man self, of spermselle van 'n skenker) kunsmatig in die vrou se fallopius-buis te plaas, waarna bevrugting plaasvind (Mappes en Da Grazia, 2001: 510). Nog 'n tegniek wat algemeen gebruik word is *in vitro* bevrugting. Volgens hierdie tegniek word die sperm van 'n man met die ovum van 'n vrou in 'n laboratorium met mekaar versmelt. Die embrio word dan in die uterus geplaas, waar selverdeling en groei normaalweg voortgaan indien die embrio aan die baarmoederwand heg (Mappes en Da Grazia, 2001: 510).

Die toenemende gebruik van geassisteerde reprodktiewe tegnieke het vroe laat ontstaan oor die grense van prokreatiewe vryheid, en of dit kloning moontlik insluit (Robertson, 2002: 44). Die hoofrede vir die ontwikkeling van nuwe reprodktiewe tegnieke is die voorkoms van onvrugbaarheid onder paartjies. Navorsing wat in die middel '90's uitgevoer is (Abma, 1997: 7, 61; The New York Task Force on Life and the Law, 1998: 10-16; Walters, 2003b: 563) het aangetoon dat ongeveer 2,1 miljoen (7,1 %) getroude Amerikaanse paartjies onvrugbaar was, waar onvrugbaarheid gedefinieer word as die onvermoë om swanger te raak na 12 maande van seksuele omgang sonder voorbehoeding. Die oorsake van onvrugbaarheid wissel van paartjies wat besluit om eers op 'n latere ouderdom kinders te hê tot die skadelike effekte van seksueel oordraagbare siektes (Walters, 2003b: 563). Daar bestaan onsekerheid of onvrugbaarheid egter as 'n "siekte" beskou kan word wat deur dokters genees moet word. Die skrywers van die invloedryke Warnock Kommittee-verslag, wat in 1984 in die Verenigde Koninkryk gepubliseer is, voer egter aan dat alhoewel onvrugbaarheid nie 'n siekte in die streng sin van die woord is nie, dit tog as 'n wanfunksie van die liggaam beskou kan word, en professionele geneeshere kan en moet hiermee help (Walters, 2003b: 564). Barbara Katz Rothman beskryf op haar beurt onvrugbaarheid as 'n gebrek. Vroue moet volgens haar vry wees om te kies of hulle kinders wil hê aldan nie. Indien 'n vrou egter uitvind dat sy

onvrugbaar is, kan die persoon 'n weg soek om te kompenseer vir hierdie “gebrek”, wat dan die gebruik van geassisteerde reprodktiewe tegnologieë insluit (Katz Rothman, 1989: 143-51; Walters, 2003b: 564).

'n Besluit wat in 1998 in die Amerikaanse hooggeregshof geneem is, stem ooreen met Katz Rothman se beskouing. Die hof moes beslis of 'n vrou se MIV status 'n beperking plaas op haar reg op die “reprodusering en baar van kinders”, en, indien wel, of reproduksie as een van die “major life activities” wat deur die “Americans with Disabilities” Act (ADA) van 1990 gedek word, beskou kan word. Die hof het in die guns van Sidney Abbott toegegee dat die beperkinge op haar vermoë om te reproduseer inderdaad as 'n gebrek beskou kan word in terme van die ADA (U.S Supreme Court, 1998: 624; Walters, 2003b: 564).

Die mate waarin onvrugbaarheid ernstig opgeneem word, impliseer dus dat die baar van genetiese nasate vir mense belangrik is en na aan die hart lê, en toon aan waarom geassisteerde reprodktiewe tegnieke ernstig opgeneem word. Indien onvrugbaarheid gevolglik as 'n beperking of gebrek beskou word waar professionele medici hul bes moet probeer om die pasiënt te help genees of die onvrugbaarheid te oorkom, en indien daar met sukses geargumenteer kan word dat kloning deel uitmaak van die verskeidenheid reprodktiewe tegnieke, sou dit moontlik kon wees om 'n morele argument ten gunste van menslike kloning uit te maak. 'n Morele dilemma ontstaan wanneer die die reg tot prokreasie opgeweeg word teen die argumente téén menslike kloning. Die moontlike (fisiese) skade wat aan die klone aangerig kan word, kom te staan teenoor die reg tot prokreatiewe vryheid. Die moontlik waarde-bevrediging wat reprodktiewe kloning kan meebring, kom te staan teen die moontlike risiko's en skade wat dit meebring.

Vir die doel van hierdie tesis gaan die mate waarin die reg tot prokreasie 'n voldoende rede is vir reprodktiewe kloning om plaas te vind, as een van die etiese kwessies van kloning geselekteer word. In hoofstukke 3, 4 en 6 sal die mate waarin die onderskeie etiese teorie hierdie kwessie toereikend benader en hanteer, bespreek word.

Alhoewel die aandag en fokus op menslike kloning aanvanklik weens die reprodktiewe moontlikhede daarvan belig is, het dit mettertyd duidelik geword dat die terapeutiese waarde van kloning, groot belofte vir die kuratiewe geneeskunde inhou. Dit is dan ook die terapeutiese aspekte van menslike kloning en die gepaardgaande morele problematiek wat tans in die media en onder medici opspraak wek. Vervolgens gaan terapeutiese kloning en die morele problematiek met betrekking tot dit, bespreek word.

2.5 Terapeutiese kloning

Die afgelope jare het dit duidelik geword dat die waarde van kloning eerder in die terapeutiese as die reprodktiewe waarde daarvan lê. Die klem het toenemend verskuif na die moontlike voordele wat kloning op die terrein van die kuratiewe geneeskunde vir die mens kan inhou. In 2004 publiseer Woo Suk Hwang, 'n navorser aan die Seoul National University (SNU) in Suid-Korea 'n artikel in die vaktydskrif *Science* waarin hy beweer dat hy en kollega's daarin geslaag het om 'n menslike embrio te kloon, en 'n stamsellyn vanaf hierdie kloon, tot stand gebring het. In Junie 2005 publiseer hulle nog 'n artikel waarin hulle beweer dat 'n meer effektiewe manier van die verkryging van stamselle ontwikkel is, waar hierdie stamselle met 'n betrokke pasiënt se weefsel sal ooreenstem (Monastersky, 2006: A15). Die hoop het ontstaan dat pasiënte nou met weefsel behandel kan word wat geneties ooreenstem met hul weefsel (Aldhous en Coghlan, 2006: 1).

In 2005 het wetenskaplikes in Suid-Korea egter vrae begin vra oor Dr. Hwang se werk (Reich en Hooper, 2005). 'n Ondersoek is deur die SNU geloods en op 23 Desember het 'n paneel aangekondig dat Dr. Hwang en sy groep die bewyse van die belangrikste navorsingsbewyse gefabriseer het. Die paneel het bevind dat hy die bewyse "met opset" gefabriseer het. Hy het ten minste nege van die 11 gekloonde menslike embrionale stamsellyne wat sy span in Mei 2005 tot stand gebring het, gefabriseer. Dr. Hwang het bedank as professor by SNU. Hy het sy artikel wat in die Junie 2005 uitgawe van *Science* verskyn het, teruggetrek, maar steeds aangevoer dat hy die tegnologie ontwikkel het ten einde menslike embrio's te kloon en pasiënt-spesifieke stamselle te produseer. *Science* onttrek later ook 'n artikel van Dr. Hwang wat in 2004 verskyn het (Polycarp Amechi,

2006: 504). Sedertdien word navorsing met betrekking tot terapeutiese kloning streng gereguleer, en wetenskaplike joernale pas streng maatreëls toe voor 'n artikel gepubliseer word.

Terapeutiese kloning is 'n term wat gebruik word om 'n benadering vir die verkryging en groei van stamselle vir sel-, weefsel-, of selfs orgaanoorplantings vir terapeutiese doeleindes, te beskryf. Daar word bespiegel of dit moontlik is om deur middel van terapeutiese kloning (met behulp van nukleêre substitusie) 'n kloon van 'n gegewe persoon tot stand te bring, waarna stamselle vanaf die kloon geneem en geplaas word in die "oorspronklike" ten einde beskadigde selle of selle wat as gevolg van siekte verloor is, te vervang. 'n Ander scenario wat ook voorgestel word, is dat die gekloonde embryo verder ontwikkel, ten einde organe vanaf die kloon oor te plant indien dit deur die "oorspronklike" benodig word (Mackay-Sim, 2003: 31).

Die moontlikheid bestaan dat kloning handig te pas kan kom wanneer 'n kind byvoorbeeld leukemie kry, en geen geskikte beenmurgskenker betyds gekry kan word nie. In so 'n geval kan 'n broer of suster vir hierdie kind gekloon word wat dan beenmurg kan skenk vir die kind wat dit benodig (Van Niekerk, 2001: 267). Daar word selfs geargumenteer dat sou hierdie kind 'n lewer of nier benodig, die broer of suster wat vir hierdie doeleindes gekloon is, die beste opsie sal wees om van gebruik te maak. Die kans dat die weefsel of orgaan deur die ontvanger se liggaam verwerp sal word, is dus skraler. Die beskikbaarheid van menslike kloning vir hierdie doeleindes sal dan as 'n vorm van "versekering" dien wat gebruik kan word om sekere mediese kondisies te behandel (Brock, 2003: 595). Daar bestaan egter morele kontroversie met betrekking tot die moontlike gebruik van 'n persoon as slegs 'n "skenker" en die gevolge wat dit vir die persoon kan inhou.

Terapeutiese kloning kan egter alreeds op embryo-vlak gesondheidsvoordele vir die mens inhou. Kloning deur middel van embryo-splitsing of blastomeerverdeling kan help om die genetiese en gesondheidstatus van 'n spesifieke embryo te bepaal. Een embryo word deur middel van 'n selbiopsie ontleed ten einde hierdie status te bepaal (Harris, 1998: 28).

Verder kan terapeutiese kloning handig te pas kom wanneer 'n paartjie die risiko loop om genetiese siektes aan hul nasate oor te dra (De Melo-Martín, 2002: 259; Van Niekerk, 2001: 268; Brock, 2003: 595). Seltherapieë, met die hulp van terapeutiese kloning kan verhoed dat genetiese siektes soos sistiese fibrose of Huntington se siekte na die volgende geslag oorgedra word. Deur genetiese materiaal van die ouer te gebruik wat nie hierdie siekte in hul gene dra nie, kan 'n kind moontlik gevrywaar word van die betrokke genetiese siekte (De Melo-Martín, 2002: 259).

Dit is dus veral die kombinasie van nukleêre substitusie met embrionale stamsel kulture wat groot belofte vir die kuratiewe geneeskunde inhou. Wanneer hierdie twee tegnieke gekombineer word, word dit moontlik om embrionale stamselle te kweek wat geneties bykans identies is aan die gegewe volwassene wie se DNS gebruik word. Die kans dat weefsel wat volgens hierdie metode tot stand gebring is, deur die pasiënt se liggaam verwerp sal word, verdwyn feitlik. Vervolgens gaan die historiese agtergrond van stamselnavorsing bespreek word. Die moontlikhede wat dit vir die kuratiewe geneeskunde inhou, en uiteindelik dan die morele problematiek hierrondom, word dan aan orde gestel.

2.6 Stamselnavorsing: Historiese agtergrond

In November 1998 kondig navorsers van die Universiteit van Wisconsin aan dat hulle daarin geslaag het om die eerste menslike embrionale stamselle te isoleer (Thomson *et al*, 1998: 1145-1147). Hierdie was 'n beduidende gebeurtenis, aangesien dit op wetenskaplike vlak die pad oopgemaak het vir nuwe biotegnologiese moontlikhede.

Die etiese kwessies rondom stamselnavorsing is nie slegs kontroversieel en relevant op bio-etiese vlak nie. In die VSA het hierdie problematiek van en verskillende benaderinge tot stamselnavorsing vandag al hoe meer ontwikkel in politiese kwessies. Met die Presidensiële verkiesing in 2000 was die stamselnavorsing-debat nog nie op die tafel nie.

In die eerste paar maande van George W. Bush se bewind was stamselnavorsing egter een van die heersende politieke kwessie in die land (Cohen, 2004: 24).

Amerikaanse dagblaaië berig die afgelope maande gereeld oor die politieke partye se standpunte omtrent stamselnavorsing. Die debat handel oor die gebruik van embrio's vir die verkryging van embrionale stamselle. Ten einde embrionale stamselle te verkry, moet die embrio vernietig word.¹³ Die Bush-administrasie staan hierdie navorsing teen, aangesien embrio's deur Bush en sy geesgenote beskou word as volwaardige menslike wesens, en die vernietiging van die embrio sal dus gelyk wees aan die vernietiging van 'n volwaardige menslike lewe. Bush en sy geesgenote stel voor dat daar vir stamselnavorsingdoeleindes eerder gebruik gemaak moet word van stamselle afkomstig van ander bronne, of van volwasse stamselle. Op 10 Januarie 2007 is daar op LifeSiteNews.com (Jalsevac, 2007) berig dat 'n nuwe verslag deur die regerende party se Binnelandse Beleidsraad (Domestic Policy Council) uitgestuur is genaamd "Advancing Stem Cell Science without Destroying Human Life." Die Binnelandse Beleidsraad koördineer die binnelandse beleidmakingsproses in die Wit Huis, en staan onder die direksie van George Bush. Die verslag voer aan dat embrio's volwaardige menslike wesens is, en dienoorkomstige respek verdien. Die enigste verskil tussen embrio's en ander menslike wesens, is die verskillende fases van ontwikkeling. Navorsing op ander bronne van stamselle, veral volwasse stamselle word ondersteun, terwyl navorsing op embrio's vir die verkryging van stamselle ten sterkste afgekeur word.

¹³ Die Bioloog Robert Lanza, betrokke by "Advanced Cell Technology" in Worcester, Massachussets het op 26 Augustus 2006 op die aanlyn weergawe van die tydskrif *Nature* aangekondig dat dat hy en sy span 'n nuwe tegniek ontwikkel het waarvolgens 'n embrionale stamsel uit 'n embrio geneem kan word sonder om die embrio te vernietig (www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5696557) "Firm Creates Stem Cells Without Hurting Embryos" – Nell Boyce. Deur middel van 'n enkel-sel biopsie, wat alreeds uitgevoer word in sommige IVF klinieke ten einde toetse vir genetiese siektes te doen, word 'n enkele embrionale stamsel verwyder (Okie, 2006). Alhoewel hierdie as 'n deurbraak beskou kan word, is daar egter steeds kwessies wat opgelos moet word alvorens daar met sekerheid gesê kan word dat hierdie tegniek suksesvol is. Of die embrio waarvan een embrionale stamsel geneem is, werklik geen skade berokken is nie, sal eers met sekerheid weet wanneer die embrio tot 'n volwaardige wese groei. Alhoewel Lanza aanvoer dat die artikel 100% korrek is, het daar kontroversie rondom die akkuraatheid daarvan ontstaan. Die hoeveelheid embrio's wat in die proses vernietig moes word voor die tegniek geslaag het, plaas 'n vraagteken op die moraliteit hiervan. Vir die doeleindes van hierdie tesis gaan daar dus aangeneem word dat 'n embrio vernietig moet word ten einde stamselle te verkry.

Tans is dit in die VSA slegs toelaatbaar om navorsing op embrionale stamsellyne uit te voer wat voor 9 Augustus 2001 geskep is. Federale befondsing word ook slegs hieraan toegestaan. Die Demokrate gebruik hul ondersteuning vir embrionale stamselnavorsing as 'n poging om meer stemme te werf, en die kwessies rondom embrionale stamselnavorsing het dus onlosmaaklik deel geword van die Amerikaanse politieke toneel geword.

Onderliggend aan die debat rondom stamselnavorsing is drie wetenskaplike verwikkelinge: Eerstens is dit die ontwikkeling van tegnieke om embrionale stamselle te verkry en vir bepaalde doeleindes te ontwikkel en groei (m.a.w dit te laat differensieer tot bepaalde selle bv. spierselle, velselle, ens.), tweedens die ontwikkeling van kloning deur middel van nukleêre substitusie, en derdens is dit die ontdekking van die moontlike potensiaal wat stamselle vir die kuratiewe geneeskunde kan inhou (Holm, 2002: 494).

Voordat die morele problematiek met betrekking tot embrionale stamselnavorsing bespreek gaan word, gaan daar eers agtergrondinligting omtrent die prosedure waarvolgens stamselle geoes word, gegee word.

2.6.1 Agtergrondinligting omtrent die prosedure waarvolgens stamselle geoes word

Alle lewende organismes in die natuur bestaan uit selle. Multi-sellulêre organismes, waarvan die mens deel uitmaak, word onderskei van enkelsel organismes (bakterieë en alge) deurdat hul selle gespesialiseerd is en spesifieke funksies vervul, en vanweë die seltipes se interafhanklikheid. So vind reproduksie by multi-sellulêre organismes plaas deur die interafhanklikheid van die voortplantingselle (spermselle en eierselle), en “groei” en “reproduksie” is dus twee verskillende funksies by die multi-sellulêre organisme. By die enkelsel organisme is hierdie twee funksies een en dieselfde: die proliferasie van selle verteenwoordig beide “groei” en “reproduksie” by hierdie organismes (Mackay-Sim, 2003: 27).

Wetenskaplikes wat geïnteresseerd is in die ontwikkeling van selprosesse in mense en diere, stel belang in die wyse waarop verskeie selteipes in 'n komplekse, multi-sellulêre organisme kan voortkom uit 'n enkele sel – die bevrugte eiersel. Hierdie proses is kompleks by soogdiere, aangesien die onwikkelende embrio eers moet heg aan die baarmoederwand voor dit verder kan groei en ontwikkel. Die gevolg is dat die meerderheid selle van die vroeë embrio, wat bekend staan as die blastosist, gespesialiseer is om aan die baarmoederwand te heg ten einde 'n bloedtoevoer en membrane te ontwikkel wat die embrio in die baarmoeder beskerm (Mackay-Sim, 2003: 27). Dit beteken dat slegs enkele selle in die blastosist gereserveer is vir die totstandbring van die embrio, wat met verdere groei en selverdeling tot 'n fetus sal ontwikkel. Hierdie selle staan bekend as embrionale stamselle.

Alhoewel daar vir die doel van hierdie tesis hoofsaaklik op embrionale stamselle gefokus gaan word, is dit belangrik om te weet wat onder die term “stamsel” in die algemeen verstaan word. 'n Stamsel is 'n nie-gedifferensieerde, unieke sel wat kan verdeel en vermeerder in sy ongedifferensieerde staat, maar wat boonop ook kan ontwikkel tot meer gespesialiseerde, gedifferensieerde selle (Holm, 2002: 494; Holland et al., 2001: xvii; Okarma, 2001: 4). Volwasse stamselle kom voor in organe, weefsel, bloed en vel van 'n volwasse organisme. Hierdie selle beskik oor die vermoë om hulself te vernuwe, en kan in ten minste een tipe volwasse, gespesialiseerde sel ontwikkel. Volwasse stamselle beskik dus oor die kapasiteit om selle wat verlore gaan weens fisiologiese homeostase, aan te vul. Wanneer die stamsel verdeel, ontwikkel sommige tot spesifieke selle, soos byvoorbeeld hart-, bloed-, spier- of breinselle. Ander bly stamselle, ten einde die liggaam in staat te stel om selle en weefsel te hergenereer. So hergenereer stamselle konstant die binnekant van die ingewande, vervang dit velselle voortdurend, en produseer dit 'n hele verskeidenheid bloedselle (National Bioethics Advisory Commission, 2003: 636). Tot onlangs is daar aangeneem dat stamselle komende van spesifieke weefsel slegs hierdie weefsel kan hergenereer. Navorsing het egter aangetoon dat volwasse stamselle meer vervormbaar is as wat aanvanklik geglo is. *In vitro* en *in vivo* studies het getoon dat 'n volwasse stamsel wat vanaf beenmurg verkry is, ook oor die vermoë beskik om in breinlong-, lewer-, pankreas-, en nierselle te transdifferensieer, indien dit onder spesifieke

kondisies geplaas word (Lovell en Mathur, 2004: 76; Clarke, 200: 1660-1663; Kan, Melamed en Offen, 2005: 31-41).

Tog is dit die stamselle komende van die vroeë embrio, die stamselle met die meeste kuratiewe potensiaal. Embrionale stamselle is nie-gespesialiseerde selle wat deur verdere ontwikkeling verantwoordelik is vir die totstandkoming van die duisende verskillende selletjies wat gesamentlik die hele volwasse organisme uitmaak. Embrionale stamselle word verkry vanaf die binneste selmassa van 'n pre-geïnplanteerde embrio wat nog in die blastosist stadium van ontwikkeling is (Lovell en Mathur, 2004: 67). Embrionale stamselle kan onderskei word van embrionale voortplantingselle (“embryonic germ cells”). Laasgenoemde stamselle beskik oor eienskappe soortgelyk aan embrionale stamselle, en kan verwyder word van die voortplantingstrook (“gonadal ridge”) van 'n geaborteerde fetus. Hierdie selle ontwikkel tot gameetselle indien die fetus verder ontwikkel (Holland, Lebacqz en Zoloth, 2001: xvii; National Bioethics Advisory Commission, 2003: 636). Alhoewel navorsers bevind het dat volwasse stamselle meer vervormbaar is as wat aanvanklik geglo is, beskik embrionale stamselle steeds oor meer potensiaal om in enige soort sel of weefsel te ontwikkel. Vir die doel van hierdie tesis gaan daar slegs gefokus word op die gebruik van embrionale stamselle vir kuratiewe geneeskunde. Vervolgens gaan die wyse waarop embrionale stamselle geoes en “gekweek” word, bespreek word.

2.6.2 Die oes en “kweek” van embrionale stamselle

Soos reeds genoem, is embrionale stamselle se differensiasie nie beperk soos dié van volwasse stamselle nie. Dit beteken dat die embrionale stamsel oor die vermoë beskik om deur selverdeling in enige tipe sel of weefsel te ontwikkel. 'n Volwasse stamsel, byvoorbeeld 'n velsel, kan egter slegs as velsel funksioneer. Die funksie van die volwasse stamsel is alreeds bepaal, terwyl die embrionale stamsel se funksie nog nie gespesifiseer is nie. Embrionale stamselle word verkry van die binneste selmassa van die vyf-dag oue embrio of blastosist (Mackay-Sim, 2003: 27). Die buitenste laag van die blastosist, wat normaalweg die plasenta sou vorm, word vernietig ten einde die stamselle te verkry

(Holland, Lebacqz en Zoloth., 2001: xvii). In hierdie stadium van ontwikkeling bestaan die embrio uit 100 tot 200 selle, waarvan 10% hiervan die binneste selmassa uitmaak. Die selle van die binneste selmassa het alreeds begin differensieer tot drie verskillende tipes selle, wat later die binneste, middelste en buitenste lae van die latere embrio sal vorm, indien die embrio toegelaat word om verder te ontwikkel. Die belang van embrionale stamselle lê dus daarin dat hulle oor sekere eienskappe beskik waarvoor ander stamselle nie noodwendig beskik nie. Embrionale stamselle is eerstens *pluripotent* (Okarma, 2001: 5), wat beteken dat hulle oor die vermoë beskik om in verskillende tipes weefsel te ontwikkel (Walters, 2003b: 566; Holland, Lebacqz en Zoloth. 2001: xviii). Pluripotente selle is selle wat teenwoordig is in die vroeë stadiums van embrionale ontwikkeling, wat enige selle wat deel vorm van die fetus, kan genereer en in die volwassene beskik hierdie selle oor die vermoë van self-vernuwing. Pluripotente selle kan egter nie ontwikkel tot 'n volwasse organisme nie. Totipotente selle (totipotent = onbeperkte kapasiteit) beskik oor die kapasiteit om in 'n embrio en ekstra-embrionale membrane en weefsel te ontwikkel (Holland, Lebacqz en Zoloth., 2001: 244 - 245) en beskik dus ook oor die potensiaal om in 'n volwasse organisme te ontwikkel. Embrionale stamselle is ook *onsterflik*, met ander woorde hulle kan 'n onbeperkte aantal kere verdeel sonder om hul genetiese struktuur te verloor (Okarma, 2001: 5). Verder is hierdie selle ook *vervormbaar* – hulle kan gemanipuleer word sonder om hul self funksie te verloor. Navorsing op diereselle het byvoorbeeld getoon dat 'n embrionale stamsel van een blastosist na 'n ander verskuif kan word, waarna die ontwikkeling van die sel normaalweg voortgaan. Laastens beskik embrionale stamselle oor die ensiem, telomerase, wat selle toelaat om te groei en te verdeel (Holland, Lebacqz en Zoloth., 2001: xviii).

Dit is egter nie maklik om menslike embrionale stamselle in 'n laboratorium te laat groei nie. Sodra hulle geïsoleer is van die blastosist benodig hierdie embrionale stamselle kontak met ander selle ten einde verder te differensieer. Daar word gewoonlik gebruik gemaak van 'n laag selle genoem “fibroblaste” wat gespesialiseerde, gedifferensieerde selle is wat onder andere in die vel voorkom. Hierdie selle word gegroei op 'n blad wat onder in 'n laboratoriumbakkie geplaas word. Hulle ondergaan dan 'n prosedure wat die selverdeling staak. Die menslike embrionale stamselle groei dan bo-op hierdie fibroblaste

in 'n groei-supplement met bloedserum van 'n kalf fetus. Die embrionale selle groei dan in bondels waar hulle na 2 tot 4 weke verwyder word en oorgeplaas word na 'n nuwe laag fibroblaste, waar dit verder differensieer. Hierdie proses word etlike aantal kere herhaal totdat 'n groot aantal soortgelyke selle geproduseer is (Mackay-Sim, 2003: 28; Thomson, 2001: 19). Sodoende word “kolonies” van homogene selle gekweek wat verder uitgebrei kan word, en so word 'n “sellyn” geskep.

Hierdie genetiese tegnologie hou, soos reeds genoem, aansienlike voordele in vir die kuratiewe geneeskunde. Vervolgens gaan hierdie moontlike voordele bespreek word.

2.6.3 Die moontlike voordeel van stamselle vir die kuratiewe geneeskunde

Die besondere kwaliteite en potensiaal van embrionale stamselle maak die bestudering van hierdie selle aanloklik vir die mediese wetenskap. Aangesien embrionale stamselle tot bykans enige tipe weefsel kan ontwikkel (indien daar geslaag kan word om die meganismes waarvolgens differensiasie werk, uit te pluig), bestaan die moontlikheid dat *weefsel-, vel-, en orgaanbanke* geskep kan word met die doel om liggaamsdele te herstel of vervang. Dit stel ook die moontlikheid daar om weefsel te skep waarop nuwe medisyne getoets kan word (Okarma, 2001: 7). Die moontlikheid bestaan dan dat wat ons nou verstaan onder “mediese terapie”, in die toekoms nie slegs verstaan sal word as die behandeling van chroniese of akute siektes nie, maar dat dit selfs nou verlore orgaanfunksie volledig kan herstel (Okarma, 2001: 3).

Hierdie moontlikheid moet ernstig opgeneem word, aangesien die herstel van verlore orgaanfunksie nie deur tradisionele mediese behandeling daargestel kan word nie. Tradisioneel werk mediese behandeling so dat dit bloot aspekte van die metabolisme van die sel verander sodat die orgaan, ten spyte van die onomkeerbare skade, steeds kan funksioneer. Stamselnavorsing maak dit egter nou moontlik om hierdie beskadigde sellulêre funksie te herstel, deur die beskadigde selle in die orgaan te vervang met nuwe, gesonde en volledig werkende selle (Okarma, 2001: 4).

Tweedens het die moontlikheid om menslike embrionale stamselle te produseer die hoop laat ontstaan dat 'n verskeidenheid van *selgebaseerde terapieë* nou moontlik kan plaasvind (National Bioethics Advisory Commission, 2003: 636). Indien daar geslaag kan word om stamselle in groot hoeveelhede te produseer, en indien daar 'n wyse gevind kan word om die differensiasie van die selle te beheer, is daar 'n magdom van terapeutiese moontlikhede wat, teoreties gesproke, tot ons beskikking is. 'n Groot aantal siektes word veroorsaak of gaan gepaard met die verlies van sekere selteipes. Indien 'n sekere tipe sel in die laboratorium vervaardig kan word, ten einde in 'n latere stadium ingeplant te word met die oog op die genesing van die siekte, hou dit besondere voordele vir lyers van hierdie siektes in (Holm, 2002: 496). Die oorplanting van beenmurg-stamselle ten einde dié te vervang wat vernietig is in kankerterapie, is alreeds 'n kliniese praktyk.

Die skepping van nuwe pankreasselle vir die behandeling van diabetes word intensief ondersoek met betrekking tot navorsing op diere in die hoop dat hierdie behandeling mettertyd op mense van toepassing kan wees (Mackay-Sim, 2003: 27). Diabetes word beskou as een van die algemeenste oorsake van nie-toevallige (non-accidental) oorsake van sterftes in ontwikkelde lande, en in die VSA is dit die vyfde algemene oorsaak. Ongeveer 18 miljoen Amerikaners (6,3%) lei aan diabetes (Vats *et al.*, 2005: 593). Voorspellers beraam dat ongeveer een uit drie persone die siekte in die naderende toekoms sal ontwikkel. Lyers van diabetes moet daaglik hulsself inspuit met insulien ten einde die glukose balans in hul bloedstroom te balanseer. Tog kan selfs die daaglikse inspuitings nie altyd die sekondêre sistemiese gevolge van diabetes (blindheid, nierversaking, skade aan senuwees, velgewasse) verhoed nie. Navorsing het getoon dat embrionale stamselle komende van muise funksionerende insulien selle kan produseer, wat, indien dit oorgeplaas word na diabetiese muise, die glukose balans in die bloedstroom binne 'n week herstel. 'n Normale liggaamsgewig word herwin binne 'n maand (Okarma, 2001: 9). Hierdie resultate dui op die moontlikheid dat selterapie waar insulien-produuserende selle op 'n soortgelyke wyse verkry word van menslike embrionale stamselle, as 'n permanente kuur vir lyers van *diabetes mellitus* kan dien.

Daar word ook navorsing gedoen oor die behandeling van neurologiese siektes soos Parkinsons se siekte en Alzheimers deur middel van hierdie selterapieë (Mackay-Sim, 2003: 27; National Bioethics Advisory Commission, 2003: 636). Ongeveer 4,5 miljoen mense in die VSA ly aan Alzheimers¹⁴, terwyl ten minste 500 000 mense aan Parkinson's lei (Vats, 2005: 593). Navorsing het getoon dat verskeie soorte breinselle vanaf 'n embrionale stamsel van 'n muis gegenerer kan word. Indien hierdie selle ingespuut word in dele van die sentrale senuweestelsel wat beskadig is, integreer hierdie breinselle met die beskadigde selle, en die verlore funksie word sodoende gedeeltelik herstel (Okarma, 2001: 9). Voorts is daar al neurone wat dopamien (die selle wat deur Parkinson's beskadig word) vervaardig, verkry vanaf embrionale stamselle van 'n muis. In verdere eksperimente wat op diere uitgevoer is, is daar aangetoon dat neurale selle komende van die embrionale stamselle van 'n muis, ingespuut is in 'n muis se ruggraat wat beskadig is. Die stamselle het in hierdie geval suksesvol geïntegreer met die selle van die beskadigde ruggraat, en gedeeltelike herstel van verlamming is hiermee behaal (Okarma, 2001:9). Alhoewel hierdie tegniek nog verfyning moet ondergaan alvorens dit op die mens van toepassing kan wees, hou dit groot belofte in vir die genesing van ruggraatbeserings, Alzheimers's en Parkinson's, en vir persone wat beroertes gehad het.

Derdens is 'n belangrike moontlike uitvloeisel van embrionale stamselnavorsing die nuwe *kennis omtrent die menslike biologiese ontwikkeling* wat dit sal meebring (National Research Council and Institute of Medicine, 2003: 656). Menslike embrionale stamselle sal dit vir navorsers moontlik maak om die genetiese "bloudruk" wat die natuur gebruik om die menslike liggaam te bou, te ondersoek. Hierdie navorsing sal ons instaat stel om die molekulêre meganismes van normale menslike ontwikkeling te verstaan. Sodoende sal daar 'n basis wees waarvolgens die ontwikkeling van fetale abnormaliteite ondersoek kan word. Die oorsaak van miskrame of die geboorte van kinders met abnormaliteite kan gevolglik beter begryp en moontlik in die toekoms voorkom word. Sodoende sou hierdie

¹⁴ In *Die Burger* van 16 Januarie 2007 word daar berig dat 'n span navorsers van die Howard Hughes Mediese Instituut 'n genetiese risiko-faktor (SORL 1) geïdentifiseer het wat met die mees algemene vorm van Alzheimer-siekte verbind word. Daar is 'n artikel in die faktydskrif *Nature Genetics* hieromtrent gepubliseer (Brits, 2007: 16).

abnormaliteite moontlik deur middel van geenterapie voor die geboorte gekorrigeer kan word, en miskrame en geboortedefekte sodoende verminder (Okarma, 2001: 6).

Stamselle komende vanaf die vroeë embrio en geaborteerde fetusse hou dus belowende wetenskaplike en terapeutiese moontlikhede in. Die tegnieke vir die verkryging van stamselle is egter tot op hede nog nie ten volle ontwikkel en gestandaardiseer nie, en hierdie terapieë is nog in hul ontwikkelingsfasies. Die moontlikhede wat embrionale stamselle inhou is dus tans nog 'n kwessie wat intense navorsing vereis (National Bioethics Advisory Commission, 2003: 636). Tóg word dit uit bogenoemde bespreking duidelik dat die voordele wat stamselnavorsing inhou vir die skep van moontlike sel- en weefselbanke, ernstig opgeneem moet word. Die gebruik van stamselle vir selterapieë toon groot belofte vir die behandeling van chroniese siektes. Die kennis omtrent die mens se biologiese ontwikkeling wat danksy navorsing op stamselle verkry kan word, hou implikasies in vir die uitbouing en ontwikkeling van die kuratiewe geneeskunde. Meer kennis omtrent biologiese ontwikkeling beteken dat die mens meer beheer het oor hierdie ontwikkeling. Daar is egter enkele etiese kwessies wat vooruitgang op hierdie gebied problematiseer en bevraagteken. Soos reeds genoem, moet 'n embrio vernietig word ten einde embrionale stamselle te oes. Ten spyte van die moontlike voordele wat hierdie navorsing inhou, kan daar gevra word wat die legitimiteit van die vernietiging van 'n embrio is, ten einde stamselle te verkry. Vervolgens gaan die problematiek van die morele status van 'n embrio/pre-natale lewe, bespreek word.

2.6.4. Morele status van 'n embrio/pre-natale lewe

Die moontlike voordele wat stamselnavorsing en terapeutiese kloning vir die kuratiewe geneeskunde inhou, word egter geïdentifiseer deur die morele problematiek van hierdie navorsing. Ten einde embrionale stamselle te verkry, moet 'n embrio éerstens tot stand gebring word, waarna die embrio vernietig word (Hansen, 2002: 86). Die oes van stamselle vereis dat die pre-embrio (m.a.w 'n embrio wat nog nie in 'n baarmoeder in geplant is nie) op die blastosist stadium van ontwikkeling vernietig moet word. Die vernietiging van 'n embrio is egter 'n moreel kontroversiële kwessie, aangesien die

embrio volgens sekere benaderings (veral dié van mense met sterk geloofsoortuiging) beskou word as 'n volwaardige menslike individu wat oor dieselfde regte as 'n volwaardige mens beskik (Holland, 2001: xix). Vir mense wat om geloofsredes (of ander oortuig is dat die embrio 'n volledige menslike wese is, is die vernietiging van die embrio dieselfde as aborsie. Daar word in die literatuur egter gepoog om die debatte oor onderskeidelik aborsie en die morele status van die embrio en fetus apart te hou, aangesien die aborsie-debat gekompliseer word met vrae omtrent vroueregte, die vrou se reg tot self-determinasie met betrekking tot hul liggame, hul reg om keuses uit te oefen met betrekking tot hul liggame en swangerskap, en dies meer (Kovács, 1996: 221; Polkinghorne, 2004: 596).

Die probleem insake morele status van 'n embrio spruit ook voort uit die praktyk van *in vitro* bevrugting. Vrae ontstaan rondom die morele status van embrio's wat tot stand gebring is vir hierdie behandeling, maar nie in die uterus ingeplant word nie. Vir diegene wat glo dat 'n embrio 'n volwaardige menslike wese is wat oor dieselfde regte as 'n mens beskik, sal die vernietiging van hierdie embrio's gelykstaande wees aan aborsie. *In vitro* bevrugting eksternaliseer ook die vroegste fases van menslike lewe, en stel dit bloot aan observasie en manipulering (Robertson, 2003: 570). Die morele status van hierdie pre-geïnplanteerde embrio's moet ook in gedagte gehou word wanneer die morele status van die embrio bespreek word. Søren Holm stel die probleem insake morele status soos volg:

“The moral status problem has been with us for a long time, at least since the beginning of the modern abortion debate, and has never been fully resolved. Each side in the debate thinks that it has compelling arguments and that it is only because of wilful obstinacy, ulterior motives, or simple inability to spot a compelling argument that the other side in the debate has not admitted defeat. Some, on both sides of the debate, also claim moral wickedness in their opponents, but I will not engage with these claims here” (Holm, 2005: 64).

Die probleem insake morele status van die embrio of pre-natale lewe kring verder uit en raak kwessies met betrekking tot die aard van menslike lewe aan, en bevraagteken die

beperkinge wat daar behoort te wees op die mens se intervensies van sy eie liggaamselle en weefsel (Holland, 2001: xviii). Nuwe genetiese tegnologieë soos stamselnavorsing en kloning stel die mens nou in staat om meer beheer oor hul liggame, gene en ontwikkelende menslike organismes (embrio's, fetusse) uit te oefen. Etiese vrae ontstaan nou omtrent waar die grense van menslike intervensies getrek behoort te word:

“Here, the focus is not so much on the status of the embryo as on the perennial question of pride and humility. Should certain limits be honored lest we overstep the bounds of what it means to be human? Many people feel uneasiness when some lines are crossed, for example, when life stretches well past a “normal” span, when post-menopausal women are given the possibility of bearing children, when fertility drugs result in births of seven or eight children at once. Whereas our society generally welcomes medical advances, concern is growing that we may be breaching creaturely limits by our ever-expanding medical technologies.” (Holland, 2001: xix).

Wanneer lewe dus moreel begin saak maak, bepaal verskeie ander dinge: hoe ons onself as menslike wesens sien, en die wyse waarop ons ander menslike wesens na waarde ag, of wat hoegenaamd van waarde geag word, word hierdeur geraak. Voordat die kwessie rondom morele status verder bespreek gaan word, is dit eers nodig om dit duidelik te maak waarvan daar gepraat word wanneer daar in biologiese terme van “pre-natale lewe” of “embrio” gepraat word:

Die embrio kom tot stand deur middel van bevrugting. Bevrugting vind plaas wanneer 'n enkele spermsel (manlike geslagsel) die eiersel of ovum (vroulike geslagsel) binnedring. Die selkerne van die spermsel en die eiersel smelt saam, met ander woorde die chromosome van elk versmelt, en 'n enkele sel met 46 chromosome kom tot stand (Robertson, 2003: 570). Bevrugting vind nie onmiddellik plaas nie, maar is 'n proses wat oor etlike aantal ure plaasvind. 'n Nuwe en unieke genoom wat as't ware die begin van 'n nuwe generasie vorm, kom nou tot stand in 'n enkele sel. Die bevrugte eiersel staan nou bekend as 'n sigoot (Louw *et. al.*, 1998: 105). Gedurende die volgende drie dae verdeel

die eensellige sigoot verskeie kere en word dit 'n versameling van ongedifferensieerde massa van eers twee, vier, ses en daarna agt selle (Warnock, 1998: 391; Robertson, 2003: 570). Met verdere groei word die selmassa gevorm wat bekend staan as die morula, waarna dit die blastosist fase van ontwikkeling bereik. Die blastosist is 'n meer gespesialiseerde en georganiseerde selmassa. Die selle wat gesamentlik die blastosist vorm, word in twee lae, n.l. die binneste en buitenste lae, gerangskik. Die buitenste laag vorm 'n trofoblastiese laag wat later die plasenta vorm. Die selle wat die binneste laag vorm ontwikkel tot die embrio¹⁵ (Louw *et. al*, 1998: 120; Robertson, 2003: 570). Teen die sesde tot negende dag, wanneer die plasenta ontwikkel – gedeeltelik vanuit die trofoblast en gedeeltelik vanuit die baarmoederwand – verkry die blastosist die vermoë om aan die baarmoederwand, te heg. Wanneer die blastosist dan geheg het, word die binneste selmassa geherorganiseer in twee lae wat dan die embrio vorm. Dit is nou ongeveer 14 dae nadat bevrugting plaasgevind het, en 'n embrionale aksis waaruit die belangrikste organe, ledemate, ruggraat en senuweestelsel van die liggaam sal ontwikkel, kom tot stand (Fishel, 1996: 16-17). Teen die einde van die vierde week na bevrugting het al die mees elementêre liggaamsisteme gevorm en kardiovaskulêre sirkulasie het begin. In hierdie stadium is die embrio egter steeds 'n baie primitiewe organisme, aangesien dit nog nie oor bene en arms beskik nie en slegs oor die mees elementêre liggaamsisteme beskik. Die menslike embrio kan in hierdie stadium nog nie onderskei word van die embrio van 'n vark, haas, olifant of kuiken nie (Louw *et.al.*, 1998:120). Vanaf die agtste week na bevrugting word daar na die lewende organisme verwys as 'n fetus eerder as 'n embrio, alhoewel dit kan varieer (Warnock, 1998: 392). Die fetus lyk nou al meer soos 'n klein mensie. Die ontwikkeling van spiere en kraakbeen neem nou 'n aanvang, maar definitiewe neuromotoriese aktiwiteit, met ander woorde die aktivering van die spiere deur senuwee-impulse, is nog afwesig. Die interne organe (lewer, pankreas, longe en niere) neem nou 'n definitiewe vorm aan en begin stelselmatig funksioneer (Louw *et al*, 1998: 125). Dit is eers tydens die derde maand (12 weke) na

¹⁵ In hierdie stadium het die embrionale massa 'n duidelik buitenste laag wat 'n belangrike rol speel by inplantering, met ander woorde wanneer die blastosist aan die baarmoederwand heg. Dit is egter die binneste onontwikkelde selmassa wat sal groei tot die embrio. Die ontwikkelende organisme wat in die stadium voor inplantering is, word in die literatuur soms 'n "pre-embrio" genoem. Vir die doeleindes van hierdie tesis gaan daar egter deurentyd na 'n "embrio" verwys word, ongeag of die embrio deur in vitro

bevrugting dat verbinding tussen die senuweestelsel en die spiere plaasvind en die hoër bringedeeltes aktiwiteit begin toon (Robertson, 2003: 571).

2.6.4 a) Kriteria van morele status

In sy artikel “On excluding something from our gathering: The lack of moral standing of non-sentient entities” haal Willem Landman (1991: 7) die volgende gedeelte uit E.M Foster se *Passage to India* aan ten einde die probleem rondom die bepaling van morele status van entiteite te belig:

“In our Father’s house are many mansions, they thought, and there alone will the incompatible multitudes of mankind be welcomed and soothed. Not one shall be turned away by the servants on that veranda, be he black or white, not one shall be kept standing who approaches with a loving heart. And why should the divine hospitality cease here? Consider, with all reverence, the monkeys. May there not be a mansion for the monkeys also? Old Mr Graysford said No, but young Mr Sorley, who was advanced, said Yes; he saw no reason why monkeys should not have their collateral share of bliss, and he had sympathetic discussions about them with his Hindu friends. And the jackals? Jackals were indeed less to Mr Sorley’s mind, but he admitted that the mercy of God, being infinite, may well embrace all mammals. And the wasps? He became uneasy during the descent to wasps, and was apt to change the conversation. And oranges, cactuses, crystals, and mud? And the bacteria inside Mr Sorley? No, no, this is going too far. We must exclude something from our gathering, or we shall be left with nothing.” (Foster, 1924: 38, soos aangehaal in Landman, 1991: 7).

Soos hierdie aanhaling aandui, is die bepaling van die grense van ’n morele domein en watter entiteite moreel van waarde is en watter nie, problematies. Dit is egter belangrik om die grense van ’n morele domein te bepaal, ten einde vir die begrip “morele waarde” om waarde te hê en betekenisvol te wees. ’n Entiteit kan waarde hê, maar hierdie waarde

bevrugting of kloning tot stand gebring is, en ondanks die feit dat dit nie in ’n baarmoeder geplaas gaan word nie.

is nie noodwendig *morele* waarde nie. Die probleem insake morele status behels grootliks die *wyse* waarop die grense van die morele domein of gemeenskap, bepaal word. Die bepaling van 'n morele domein of gemeenskap is belangrik, sodat daar onderskei kan word tussen entiteite wat moreel saak maak of nie, ten einde onregmatige aksies teenoor moreel waardevolle entiteite te voorkom (Warren, 2003: 302). Landman definieer die morele domein as daardie logiese ruimte waar 'n entiteit moreel gesproke skade berokken kan word, op grond van wat hierdie entiteit inherent, insigself, is, ongeag die ekstrasieke waarde of bruikbaarheid wat dit vir ander inhou (Landman, 1991:7). Die eerste voorwaarde vir die daarstel van 'n morele domein is 'n aksie wat uitgevoer word deur 'n morele agent, morele subjek of persoon. 'n Morele agent voer 'n aksie uit, dit wil sê is aan die "gee" kant van aksie wat vanuit 'n morele oogpunt goed of sleg, reg of verkeerd kan wees, en waarvoor hy moreel verantwoordelik gehou kan word of toerekeningsvatbaar is. Daar bestaan egter verskeie teoretiese interpretasies van wát 'n aksie moreel reg of moreel verkeerd maak. Landman (1991: 8) voer verder aan dat morele agente hul aksies implisiet of eksplisiet reguleer deur middel van die norme van 'n gegewe morele teorie. Daar kan dus slegs van 'n morele situasie, met ander woorde van morele aksies, morele motiewe en morele gevolge gepraat word indien 'n morele agent 'n aksie uitvoer in die vorm van 'n daad of die weerhouding van 'n daad.

'n Tweede voorwaarde vir die daarstel van 'n morele domein, is dat daar 'n gegewe entiteit aan die ontvangkant van die morele agent se aksie moet wees. 'n Entiteit soos hierdie beskik oor 'n inherente waarde wat deur die uitvoer of versuim van 'n aksie moreel geskaad of bevoordeel kan word, en word 'n morele objek genoem. Die wyse waarop 'n morele objek deur 'n morele agent behandel word, word gereguleer deur die norme van 'n morele teorie. 'n Morele objek beskik dus oor morele status. 'n Entiteit beskik oor morele status indien dit aan die ontvangkant kan staan of op 'n morele wyse geaffekteer word deur die aksies van 'n morele agent. Dit beskik oor morele status aangesien die morele objek intrinsiek oor kwaliteite beskik waaraan daar morele waarde geheg word. Die kwaliteite wat aan 'n objek morele waarde gee, word aan die objek toegeskryf volgens die norme van 'n bepaalde etiese teorie. Hierdie kwaliteite wat moreel

gesproke waardevol is, bepaal die grense van wat aan die morele objek gedoen kan word aldan nie. Landman (1991: 8) stel dit soos volg:

“If an entity has intrinsic moral value – irreducible value in virtue of what it is in itself – it means that it can be morally harmed (or benefited) in virtue of what it is in itself, irrespective of the disvalue that the way in which it is treated might have for others. Should an entity lack intrinsic moral value or should it be incapable of being morally wronged, it could of course still be of instrumental or extrinsic value in a moral situation because another entity which does have moral standing might be indirectly affected.”

Ten einde te bepaal of aksies moreel reg of verkeerd is, is dit dus belangrik om die morele status van die morele objek, teenoor wie die aksie uitgevoer of weerhou word, te bepaal. Verskillende etiese teorieë verskil egter oor wát aan objek morele status verleen, met ander woord oor watter kwaliteite 'n objek moet beskik voor dit oor morele status beskik. Dit is die geval aangesien verskillende etiese teorieë die feite omtrent biologiese ontwikkeling van pre-natale lewe verskillend interpreteer. Feite omtrent biologiese ontwikkeling van pre-natale lewe kan nie alléénlik bepaal wanneer 'n embrio/pre-natale wese, oor morele waarde beskik nie. Die feite omtrent menslike ontwikkeling is volgens Beasley (1996: 91) duidelik en onbetwisbaar. In die geval van die embrio (indien dit 'natuurlik' sou ontwikkel), weet ons dat die manlike en vroulike gamete versmelt en 'n onvoorspelbare en unieke chromosomale genotipe tot stand bring. Indien daar geen intrinsieke defekte bestaan nie en optimale omgewingsfaktore bestaan, sal hierdie sigoot ontwikkel tot een of meer menslike wesens. Die wýse waarop hierdie feite geïnterpreteer word, is egter nie altyd so onbetwisbaar duidelik nie. Verskillende interpretasies van hierdie feite bring mee dat daar verskille ontstaan oor wanneer pre-natale lewe moreel begin saak maak. Aldus Beasley (1996: 91):

“What is more controversial is the interpretation of these scientific truths. What science is unable to tell us is whether the newly fertilised ovum is, by virtue of its unique human genotype and self-generating capacity, already a human being and

will go on becoming what ontologically it already is, or whether the zygote is rather the substrate from which a new individual will arise over the ensuing days or months.”

Hierdie entiteit wat onder andere 'n sigoot of blastosist genoem word, afhangende van die mate waarin dit ontwikkel is, is ongetwyfeld van menslike afkoms, aangesien dit oor 'n menslike genotipe beskik. Dit is ook sonder twyfel lewend, aangesien dit oor al die biologiese tekens beskik waaroor lewende menslike selle moet beskik. Tog is die feit dat dit menslik en lewend is, nie noodwendig genoegsame bewyse dat hierdie entiteit 'n wese is wat moreel van waarde is nie. Dit word dus duidelik dat biologiese, genetiese en wetenskaplike data alleen nie kan bepaal wanneer waardevolle menslike lewe werklik begin nie. In die woorde van Daniel Callahan (soos aangehaal deur Beasley, 1996: 91):

“Biological data...do not carry with them self-evident interpretations. There are no labels posted by God or nature on zygotes, primitive streaks or fetuses that say ‘human’ or ‘non-human’.”

Wanneer daar verder besin word oor wanneer pre-natale lewe moreel begin saak maak, is daar etlike aantal kriteria wat onderskei kan word. Die mees ekstreme posisie wat ingeneem word wanneer die bepaling van die morele status van pre-natale lewe ter sprake kom, voer aan dat menslike lewe met *bevrugting* begin, en 'n embrio (omdat dit die resultaat is van bevrugting) word volgens hierdie benadering as 'n volwaardige persoon beskou wat oor die regte van 'n volwaardige menslike lewe beskik (Robertson, 2003: 571). Die feit dat 'n nuwe unieke menslike genotipe tot stand kom, word as waardevol beskou. Met die ontstaan van 'n nuwe unieke genotipe, ontstaan daar volgens hierdie beskouing 'n nuwe menslike individu wat moreel saak maak (Beasley, 1996: 94). 'n Embrio verkry morele status op grond van die feit dat dit lid is van die menslike spesie, en hierdie lidmaatskap verskaf morele waarde aan 'n entiteit (Harris, 1998: 47). Hierdie benadering staan sentraal tot die Katolieke kerk se morele doktrine, en is ook in onlangse kerklike dokumente heropgeneem (Szawarski, 1996: 120). Die vernietiging van 'n embrio is dus vir voorstanders van hierdie benadering dieselfde as die doodmaak van 'n

volwaardige menslike wese, en alle menslike lewe, ongeag die stadia van ontwikkeling, maak aanspraak op gelyke beskerming (Warnock, 1998: 394).

'n Ander benadering voer aan dat die embrio eers as 'n volwaardige menslike individu beskou kan word wanneer dit aan die *baarmoederwand geheg* het. Volgens Beasly (1996: 94) beskik die embrio voor inplantering in die baarmoederwand nie oor die vermoë van selfgenerering nie. Op hierdie stadium is die embrio vir selfgenerering afhanklik van die genetiese boodskappe komende vanaf die moeder, via die hegting aan die baarmoeder. Hiervolgens kan die selle van die geïmplanteerde embrio nie behoorlik begin verdeel sonder interaksie met die moeder se genetiese informasie nie. Vanuit hierdie beskouing word die selle van die menslike blastosist, voordat dit ingeplant word in die baarmoeder, gesien as blote 'boublokke' van 'n toekomstige menslike individu. By implikasie word daar dus beweer dat indien die gene van die sigoot nie in interaksie met dié van die moeder s'n is nie, sekere gene in die sigoot as't ware 'afgeskakel' bly en die sigoot dus nie in staat is om verder te ontwikkel nie. Beasly stel die verskil tussen die siening dat menslike lewe met bevrugting begin teenoor bogenoemde siening, soos volg:

“The distinguishing feature may lie in the difference between seeing the uterine wall as simply a channel of nutrients for a being that already exists or seeing it as the passage way of a genetic key which is able to bring about a transformation of the embryo into a human being. *In this case Day 14 would turn out to be Day 1 and the moment of conception* (Beasly, 1996: 95).

Dit bring ons by die volgende beskouing wat min of meer ooreenstem met die voorafgaande een: volgens hierdie beskouing begin menslike lewe eers op die *14de dag na bevrugting*, wanneer die embrionale aksis van die embrio, waaruit die sentrale sensuweestelsel later sal ontwikkel, alreeds gevorm het (Polkinghorne, 2004: 594; Beasly, 1996: 96; Munthe, 2001: 383; Warnock, 1998: 394). Voor hierdie 14 dae-merker is die embrio volgens hierdie benadering bloot 'n ongedifferensieerde massa van pluripotente stamselle wat oor die vermoë beskik om in verskillende selle en weefsel te ontwikkel, maar in hierdie stadium van ontwikkeling nog nie gespesialiseerd is nie (Polkinghorne,

2004: 594). Daar word ook aangevoer dat die embrio voor 14 dae oor die vermoë beskik om te verdeel, wat kan lei tot die bestaan van meer as een menslike individu. Daar bestaan ook bewyse dat sekere diere-embrio's kan herkombineer of saamsmelt ten einde 'n enkele embrio te vorm (Ruyter, 1996: 178). Hierdie moontlikhede problematiseer die idee dat lewe met bevrugting begin:

“If one were to maintain that a human being begins at fertilisation, one is bound to say that, in twinning, somehow, one human individual (ensouled, on my understanding) divides and become two. Can one human individual divide into two and retain its own identity, whilst ‘budding’ another human individual?” (Beasly, 1996: 96).

Wanneer die embrio in twee verdeel, bly daar niks oor van die oorspronklike embrio nie. Die oorspronklike een hou as't ware op met bestaan, en word vervang met twee embrio's wat identies aan mekaar is (Savulescu, 1999: 91). Voor 14 dae na bevrugting kan daar volgens hierdie benadering nie gepraat word van 'n menslike individu nie. Volgens die bepalinge van die Warnock-komitee mag navorsing op embrio's slegs gedoen word voor die 14de dag na bevrugting (Pokinghorne, 2004: 594; Warnock, 1998: 394).

'n Ander benadering voer egter aan dat 'n entiteit wat nie oor die vermoë beskik om plesier en pyn te ervaar nie, met ander woorde nie oor 'n *gevoelsvermoë* beskik nie, nie oor morele waarde beskik nie (Kovács, 1996: 228). Hierdie sienswyse voer nie noodwendig aan dat lewe eers begin wanneer 'n wese oor gevoelsvermoë beskik nie, maar dat lewe eers moréél begin saak maak wanneer 'n wese oor gevoelsvermoë beskik (Beasly, 1996: 102). Wanneer hierdie gevoelsvermoë egter ten volle by 'n wese ontwikkel is, is egter 'n morele grys gebied waaroor daar verskil word. Alhoewel daar in die sewende week van swangerskap alreeds elektriese aktiwiteit in die breinstam bespeur kan word, word 'n verbinding tussen die talamiese weefsel (“thalamic fibres”) en die neokorteks benodig voor pyn-sensasie gevoel kan word. Hierdie ontwikkelinge gebeur om en by die 22 tot 23ste week van swangerskap. Verskeie wetenskaplikes is egter van mening dat gevoelsvermoë nie voor 26 weke verskyn nie, aangesien die talamiese weefsel eers

rondom die 25ste week sinapses vorm met die kortikale neurone. Ten einde veilig te speel, kan daar gesê word dat gevoelsvermoë teen die 24ste week van swangerskap aanwesig is. Tog sal 'n konserwatiewe wetenskaplike opinie beweer dat 6 weke die afsnypunt is, aangesien die fetus teen die 7de en 8ste week al op sekere stimuli reageer (Beasly, 1996: 102).¹⁶

Daar word aangevoer dat gevoelsvermoë as morele kriterium behoort te dien vir die bepaling van morele status, aangesien dit eienskappe verleen waarmee die fetus as deel van die morele gemeenskap geïdentifiseer kan word. Daar word gesoek na 'n drempel in die ontwikkeling van die fetus wanneer dit eienskappe begin toon wat empatie by die mens ontlok, waaraan waarde geheg kan word, en waarmee ons onself kan vereenselwig. Die vermoë om pyn te voel, is volgens Beasly (1996: 103) die moreel relevante eienskap, aangesien ons self met pyn kan vereenselwig:

“Such ability evokes a response of compassion and empathy from us because it is an experience that we know and relate to well. Before the foetus acquires this ability we are able to relate to it only in terms of what it will one day experience and become, not because of what it presently is.”

'n Verdere kriterium vir die bepaling van morele status sluit aan by bogenoemde kriterium van gevoelsvermoë. Volgens die kriterium wat deur etici soos Michael Tooley, John Harris en Peter Singer gesteun word, maak 'n entiteit moreel saak wanneer dit oor *persoonsyn* beskik. Volgens Tooley beskik 'n individu of entiteit oor *persoonsyn* wanneer dit 'n durende, of blywende subjek is wat oor nie-tydelike belange beskik. Tooley (1983: 303) stel dit soos volg:

16 Volgens Van Bogaert (2002: 48-51) kan daar egter geen wetenskaplike bewyse gegee word dat aktiwiteit in die brein teenwoordig is by 'n vroeë fetus nie. Wanneer EEG golwe ongeveer teen die 13de week van swangerskap waarneembaar word, dui dit bloot aan dat die fetus oor die vermoë beskik om te slaap. Daar word algemeen aanvaar dat die EEG basies slaap-intensiteit meet. Alhoewel slaap die fetus se brein dalk aktiveer, en voorberei op 'n lewe buite die baarmoeder, kan daar nie hieruit afgelei word dat die brein nou ten volle ontwikkel en oor optimale werking beskik nie. Die etiese argument wat teen abortie

“The non-potential property that makes an individual a person – that is, that makes the destruction of something intrinsically wrong, and seriously so, and that does so independently of the individual’s value, is the property of being an enduring subject of non-momentary interests. It is not the possession of, or the exercise of, any of the following: the capacity for rational thought; the capacity for free action; the capacity for self-consciousness.”

Volgens John Harris moet ’n entiteit selfbewussyn (“self conscious awareness”) hê en die vermoë hê om waarde te heg aan sy eie lewe, ten einde oor persoonlikheid en ’n reg tot lewe te beskik. In die woorde van Harris (1985: 17):

“The wrongness of killing another person is, on this view, chiefly the wrongness of permanently depriving her of whatever it is that makes it possible for her to value her own life.”

Hierdie kriterium vir morele status word in Hoofstuk 3 breedvoerig bespreek.

’n Verdere kriterium vir morele status voer aan dat ’n entiteit wat oor die *potensiaal* beskik om sekere waardes te aktualiseer, toegelaat moet word om dit te aktualiseer. Deur hierdie aktualisering te verhoed, kan die entiteit moreel skade berokken word. Die menslike embrio word volgens hierdie benadering as ’n entiteit beskou wat oor die vermoë beskik om tot ’n individuele menslike organisme te groei, met ander woorde dit beskik oor die vermoë om iets te word wat dit tans nie is nie.¹⁷ Die feit dat die embrio dan oor die potensiaal beskik om tot ’n volledige menslike wese te ontwikkel, gee morele waarde daaraan – as potensiële lid van die morele gemeenskap verkry die embrio morele status.

gemaak word gebaseer op die teenwoordigheid van elektriese aktiwiteit, het volgens Van Bogaert geen neuro-wetenskaplike, of neuro-filosofiese begroning nie.

¹⁷ Streng gesproke beskik ’n entiteit oor potensiaal indien daar alreeds sprake van ‘identiteit’ is voor die potensiaal geaktualiseer is, en hierdie potensiaal moet ook inherent wees, sodat die entiteit nie iets essensieel van buite benodig ten einde die potensiaal te aktualiseer nie (Hansen, 2002: 87).

Leon Kass (soos aangehaal in Szawarski, 1996: 120) beskryf hierdie benadering tot die menslike embrio en blastosist soos volg:

“The human blastocyst, even the blastocyst *in vitro*, is not humanly nothing; it possesses a power to become what everyone will agree is a human being...The blastocyst is not nothing, it is *at least* potential humanity, and as such it elicits, or ought to elicit, our feelings of awe and respect. In the blastocyst, even in the zygote, we face a mysterious and awesome power... *The human embryo is not mere meat; it is not just stuff; it is not a thing.* Because of its origin and because of its capacity, it commands a higher respect.”

Volgens hierdie benadering beskik pre-natale lewe vanaf sigoot fase oor morele waarde, aangesien dit oor die potensiaal beskik om tot 'n volwaardige menslike wese te ontwikkel (Beasley, 1996: 104). Die argument teen aborsie berus ook hierop, aangesien die fetus as 'n entiteit beskou word wat oor die potensiaal beskik om 'n volwaardige mens te word.

Die bepaling van morele status van pre-natale lewe is duidelik problematies. Die morele status van die embrio is belangrik vir die doeleindes van die tesis, aangesien dit implikasies het vir die navorsing wat daarop gedoen word. Wanneer 'n embrio moreel saak maak, het 'n bepalende invloed op die wyse waarop embrio's tot stand gebring en vernietig word. Die vernietiging van die embrio ten einde embrionale stamselle te verkry, word geproblematiseer, aangesien daar nie eenstemmigheid bestaan oor wanneer pre-natale lewe moreel begin saakmaak nie. Nie slegs is die vernietiging van die embrio's problematies nie, maar ook die verkryging van hierdie embrio's is 'n probleem. Die wyse waarop hierdie embrio's tot stand gebring word, of waar dit verkry word, het implikasies vir die morele status van die embrio. Vervolgens gaan die verskil tussen “spaar” embrio's en “oorblywende” embrio's bespreek word.

2.6.4 b) “Spaar” embryo’s vs “navorsings” embryo’s

’n Verdere morele knelpunt wat sigself voordoen wanneer dit by die oes van embrionale stamselle kom, is die kwessie rondom die *tipe* embryo’s wat vir hierdie doeleinde gebruik word, en die wyse waarop hulle tot stand gebring word. Onder die embryo’s wat moontlik vir stamselnavorsing gebruik kan word, tel oorblywende embryo’s wat *in vitro* tot stand gebring is met die doel om onvrugbaarheid te behandel, maar nie langer benodig word nie.¹⁸ Daar word tot 20 embryo’s vir hierdie doeleinde tot stand gebring, terwyl daar dikwels slegs twee of drie van hierdie embryo’s in die vrou se baarmoeder geplaas word (Ruyter, 1996: 187). As deel van *in vitro* bevrugting vir onvrugbaarheid word die betrokke vrou ’n sekere middel toegedien wat versorsaak dat sy “superovuleer”, met ander woorde sy produseer etlike aantal eiers in haar gegewe siklus. Hierdie eierselle word geoes, bevrug, en die moontlikheid van inplanting daarvan in die baarmoeder word ondersoek. Dié embryo’s wat geskik is vir inplantering sal óf in die baarmoeder ingeplant word óf gevries en gestoor word vir moontlike latere gebruik. Die oorblywende embryo’s kan dan na skenkerbanke gaan of vir navorsingsdoeleindes gebruik word (Harris, 1998: 38).¹⁹ ’n Ander moontlike bron van embryo’s vir stamselnavorsing-doeleindes, is embryo’s wat spesifiek vir navorsingsdoeleindes tot stand gebring is. Hiérbie embryo’s kan deur middel van *in vitro* bevrugting en kloning deur middel van nukleêre substitusie of blastomeerverdeling, tot stand gebring word.

Die onderskeid wat in die literatuur getref word tussen die oorblywende embryo’s of “spareembryo’s” en dié wat uitsluitlik vir navorsingsdoeleindes tot stand gebring is (“navorsingsembryo’s”) berus op die *intensie* van die “skeppers” van die embryo’s, die

¹⁸ Hierdie embryo’s kan ook oortollig wees aangesien die moontlikheid van veelvoudige swangerskappe beperk wil word, of aangesien embryo’s vir inplantering gekies word op gronde van genetiese toetse wat normale ontwikkeling voorspel (Mauron, 1996: 283).

¹⁹ Die produsering van hierdie embryo’s is dus nie so “natuurlik” as wat algemeen aanvaar word nie. Søren Holm stel dit soos volg: “The number of spare embryo’s is not a natural given, but a manipulable artefact of IVF techniques. Decisions made by the doctors and the commissioning couple or single woman determine how many spare embryo’s there are likely to be. We could have IVF without spare embryo’s, although only at the cost of decreased efficiency and considerably larger burdens on the commissioning woman. The mere production of spare embryo’s thereby in itself implies a certain view about the moral status of embryos unless these embryos will be given up for embryo donation when the reproductive project of the commissioning person(s) is complete” (Holm, 2005: 64).

navorser. Daar word aangevoer spaarembrio's is eerstens tot stand gebring met die doel voor oë om onvrugbaarheid te behandel. Navorsingsembrio's is egter uitsluitlik vir navorsingsdoeleindes tot stand gebring, én tot 'n mate dan uitsluitlik tot stand gebring om vernietig te word. Die siening bestaan dat navorsing op spaarembrio's makliker moreel regverdigbaar is as navorsing op navorsingsembrio's – eersgenoemde is onder morele omstandighede in die wêreld gebring, aangesien die intensies van die skeppers moreel was (Holm, 2002: 498; Fitzpatrick, 2003: 29). Dus sal navorsing wat op hulle uitgevoer word ook moreel van aard wees. Laasgenoemde embrio's is na bewering nie onder morele omstandighede tot stand gebring nie, aangesien die intensies van die navorser nie “moreel” was nie. Navorsing op hierdie embrio's word dus as onaanvaarbaar en onvanpas beskou. Volgens hierdie siening word die morele status van die embrio – en gevolglik die morele status van die navorsing wat daarop uitgevoer word – bepaal deur die intensie van die navorser (Parens, 2001: 43, 44). Die vraag bestaan of hierdie 'n moreel relevante onderskeid is om te maak – maak die intensie van die navorser wat die embrio tot stand bring 'n verskil aan die morele status daarvan? En indien wel, is dit moontlik om die intensie van die navorser te bepaal (Parens, 2001: 38)?

'n Verdere onderskeid wat gemaak word tussen embrio's wat vir navorsingsdoeleindes gebruik word, is embrio's tot stand gebring deur *in vitro* bevrugting, en embrio's tot stand gebring deur kloning, hetsy deur nukleêre substitusie of blastomeerverdeling, waar eersgenoemde eties gesproke die meer kontroversiële kloningsvorm is (Walters, 2003b: 566; National Bioethics Advisory Commission, 2003: 637; Harris, 1998: 61). Die wyse waarop navorsingsembrio's tot stand kom, en die onderskeidelike morele aanvaarbaarheid daarvan, word nou onder die soeklig geplaas. Navorsingsembrio's wat *in vitro* geskep is sal nie soveel kontroversie ontlok soos dié wat deur middel van kloning geskep is nie. Hier word ons weer met die morele problematiek rondom die kloningsprosedure gekonfronteer. Nou is dit egter nie die moontlike reperkussies van kloning wat voorkeur geniet nie, maar eerder die *prosedure* self, aangesien die prosedure beteken dat lewe op 'n alternatiewe wyse tot stand gebring word. Soos met *in vitro* bevrugting word bevrugting en embrionale ontwikkeling nou buite die liggaam bewerkstellig. Anders as met *in vitro*, word die ontstaan van die embrio nou meer as ooit

deur eksterne faktore (lees: die navorser) beheer. Hierdie verwickelinge laat vrae ontstaan rondom die mate waarin die mens beheer mag hê oor die vorming en totstandbring van 'n menslike wese, en watter maniere waarop dit gedoen word, as aanvaarbaar beskou kan word.

Ten slotte is dit belangrik om 'n samevatting te gee van die problematiek wat in 2.6 bespreek is. Stamselnavorsing hou belowende voordele in vir die kuratiewe geneeskunde. Hierdie navorsing is egter nie waarde-vry nie, en word geïntermediêr aangesien die embrio tot stand gebring word, waarna dit vernietig word ten einde embrionale stamselle te verkry. Die verkryging van hierdie embrio's, asook die vernietiging daarvan, laat die vraag ontstaan wanneer pre-natale lewe moreel begin saakmaak, en of die embrio 'n morele objek is wat beskerming verdien. Die vraag ontstaan ook of embrio's na willekeur tot stand gebring kan word vir navorsingsdoeleindes. Daar bestaan verskeie kriteria wat verskillende bepalinge het vir die toekenning van morele status aan 'n objek.

Voordat 'n oorsig en samevatting van die hoofstuk gegee gaan word, gaan die wetlike bepalinge van stamselnavorsing en menslike kloning eers bespreek word.

2.7 Wetlike bepalinge met betrekking tot stamselnavorsing en kloning

Reproduktiewe kloning is onwettig in die meeste lande. Sommige lande het alle vorme van kloning verbied sonder om te onderskei tussen reproduktiewe en terapeutiese kloning. In die VSA is federale befondsing vir menslike embrionale navorsing verbied, alhoewel navorsing waar privaatfondse gebruik word, nie verbied is nie (Dhai *et al*, 2004: 908).

In Duitsland, Oostenryk, Ierland, Frankryk en Denemarke is navorsing wat die vernietiging van die embrio meebring, onwettig (Schuklenk en Lott, 2002: 57-60).

Terapeutiese kloning is wettig in Brittanje, Swede, China en Suid-Korea (Pooley, 2006). In Brittanje is navorsing op embrio's met betrekking tot onvrugbaarheid, kontrasepsie,

geboortedefekte en stamseltherapie toelaatbaar tot die 14de dag van ontwikkeling. Reproductiewe kloning is verban onder die “Human Fertilisation and Embryology (HFE) Wet van 1990 (Campbell, 1998: 54-55), maar stamselnavorsing waar embrio’s gebruik word, is goedgekeur met die uitbreiding van die HFE wet in 2001 (Terada *et al*, 2002: 532-544). Daar is onlangs berig dat die regering van Australië die praktyk van terapeutiese kloning, en die gepaardgaande uitvoer van nukleêre substitusie aanvaar het (Holden, 2006: 1663). Dit is interessant om daarop te let dat die VSA en Duitsland navorsing toelaat op embrio’s wat ingevoer is vanaf ander lande (Dhai *et al*, 2004: 909).

In Suid-Afrika het pre-natale lewe geen wetlike status nie. Wanneer dit egter gebore is, beskik dit oor al die regte, ook dié wat moontlik *in utero* geskend is (Dhai *et al*, 2004: 907). Navorsing op embrio’s waar die navorsing vir spesifieke doeleindes uitgevoer word, is in Suid-Afrika wettig tot die 14de dag na bevrugting (Dhai *et al*, 2004: 908). Dit is belangrik om die *nasciturus* doktrine in hierdie konteks te erken. Hierdie is ’n gemenerereg grondreël (“common law precept”) wat die regte en belange van ’n ongebore fetus onder sekere omstandighede beskerm:

Nasciturus pro iam natu habetur quotiens de commodo eius agitur, meaning ‘the unborn is taken to have been born if it would be to its advantage’ (Du Plessis, 1991: 45).

’n Persoon verkry gewoonlik met geboorte die regte van ’n regssubjek. Die toepassing van die *nasciturus* doktrine gaan ’n persoon se wettige subjektiwiteit vooraf, en volgens hierdie doktrine is ’n persoon ’n regssubjek vanaf die datum van bevrugting. Die toepassing van hierdie doktrine is afhanklik van drie voorwaardes. Eerstens moet die regssubjektiviteit wat aan die voorgeboortelike persoon gegee word, tot die voordeel van die persoon wees. Tweedens moet hierdie voordeel toeneem na die datum van bevrugting, en derdens moet die begunstigde uiteindelik gebore word. Indien daar aan hierdie drie vereistes voldoen word, is die *nasciturus* doktrine van toepassing (Du Plessis, 1991: 46).

Verder reguleer die Nasionale Gesondheidswet 61 van 2003 embrionale stamselnavorsing in Suid-Afrika. Afdeling 57 van die Wet lui soos volg:

- (1) A person may not -
 - (a) manipulate any genetic material, including genetic material of human gametes, zygotes or embryos; or
 - (b) engage in any activity, including nuclear transfer or embryo splitting for the purpose of the reproductive cloning of a human being.
- (2) The Minister may, under such conditions as may be prescribed, permit therapeutic cloning utilising adult or umbilical cord stem cells.
- (3) No person may import or export human zygotes or embryos without the prior written approval of the Minister.
- (4) The Minister may permit research on stem cells and zygotes which are not more than 14 days old on a written application and if-
 - (a) the applicant undertakes to document the research for record purposes; and
 - (b) prior consent is obtained from the donor of such stem cells or zygotes.
- (5) Any person who contravenes a provision of this section or who fails to comply therewith is guilty of an offence and is liable on conviction to a fine or to imprisonment for a period not exceeding five years or to both a fine and such imprisonment.
- (6) For the purposes of this section –
 - (a) “reproductive cloning of a human being” means the manipulation of genetic material in order to achieve the reproduction of a human being and includes nuclear transfer or embryo splitting for such purpose; and
 - (b) “therapeutic cloning” means the manipulation of genetic material from either adult, zygotic or embryonic cells in order to alter, for therapeutic purposes, the function of cells or tissues.

Volgens afdeling 57 verbied hierdie wet reprodktiewe kloning in Suid-Afrika (afdeling 57 [1]). Terapeutiese kloning van stamselle wat deur middel van nukleêre substitusie of ‘natuurlike’ menslike embrio’s verkry is, word nie toegelaat nie (afdeling 57 [2]). Terapeutiese kloning word slegs toegelaat wanneer volwasse stamselle of stamselle

verkry vanaf die naelstring gebruik word (Polycarp Amechi, 2006: 512). Die wet laat ruimte vir embrionale stamselnavorsing op embryo's en sigote wat nie ouer is as 14 dae, indien daar so 'n geskrewe aansoek aan die Minister gerig word (afdeling 57[4]). Die Wet is egter nie duidelik omtrent die bron van hierdie embryo's nie (Polycarp Amechi, 2006: 514). Voorts verbied die wet die invoer en uitvoer van sigote en embryo's, behalwe waar voorafgaande geskrewe toestemming deur die Minister gegee is (afdeling 57 [3]).

In die *Government Gazette* van 5 Januarie 2007 het daar die volgende konsep-wetgewing verskyn: "Regulations regarding the use of human DNS, RNA, cultured cells, stem cells, blastomeres, polar bodies, embryos, embryonic tissue and small tissue biopsies for diagnostic testing, health research and therapeutics".

Afdeling 12 van hierdie konsep-wetgewing bepaal dat embryo's wat deur *in vitro* bevrugting geskep is, gebruik mag word vir die skep van embrionale stamsellyne vir navorsingsdoeleindes, mits (a) die embryo skenker ingeligte toestemming ("informed consent") gegee het, (b) dit deur die Minister goedgekeur is en deur die Nasionale Menslike Genetiese Stamselnavorsing en Etiek subkomitee aanbeveel is, en (c) die aansoeker onderneem om die navorsing te dokumenteer. Konsepwetgewing is egter nog nie wetgewing nie, en dit moet eers deur Parlementêre komitees aanvaar word.

2.8 Samevatting

In hierdie hoofstuk is daar probeer om aan te toon waarom embrionale stamselnavorsing, reprodktiewe asook terapeutiese kloning soveel morele kontroversie veroorsaak. Daar is 'n historiese agtergrond geskets oor menslike kloning, waarna die prosedure waarvolgens dit uitgevoer is, bespreek is. Die morele problematiek met betrekking tot reprodktiewe kloning is bespreek aan die hand van argumente vir en teen hierdie vorm van kloning. Daarna is terapeutiese kloning, en die aansluiting hiervan by stamselnavorsing, bespreek. Agtergrondinligting omtrent stamselnavorsing, asook die prosedure waarmee embrionale stamselle geoes word, is vervolgens bespreek, waarna die problematiek met betrekking tot embrionale stamselnavorsing uiteengesit is aan die hand van die moontlike voordele

wat hierdie terapie in die toekoms kan inhou, teenoor die kwessie rondom die morele status van embrionale/pre-natale lewe. Die wyse waarop embryo's vir stamselnavorsing verkry word, en die problematiek hieraan verbonde is uiteengesit, waarna etlike wetlike bepalinge aangaande stamselnavorsing, reprodktiewe kloning en terapeutiese kloning in Suid-Afrika weergegee is.

Die ontwikkeling en verfyning van genetiese tegnologieë soos stamselnavorsing en kloning bring mee dat die mens oor al meer kennis omtrent sy biologiese bestaan beskik. Met behulp van hierdie tegnologieë kan inligting omtrent ons vroegste biologiese ontwikkeling ingewin word. Dit stel die mens ook in staat om nou meer beheer oor biologiese en liggaamlike ontwikkeling en groei uit te oefen: die wyse waarop mense ontstaan (nukleêre substitusie) die genetiese kenmerke van die mens (genetiese manipulasie, diagnose op pre-embrio's) kan in die toekoms meer onder die mens se beheer wees.

Soos ons nou alreeds weet, hou stamselnavorsing groot voordele in vir die kuratiewe geneeskunde. Die moontlikhede om siektes soos diabetes, Alzheimers, Parkinson's te genees word tans ondersoek. Verlore orgaanfunksie kan met behulp van stamselnavorsing (SSN) herwin word. Deur middel van stamselnavorsing kan organe of weefsel wat nie meer voldoende funksioneer nie, vervang word. Danksy hierdie navorsing beskik die mens oor inligting wat nie slegs sy lewenskwaliteit kan verbeter nie, maar ook sy lewensduur moontlik kan verleng. Navorsers beweer dat dit slegs 'n kwessie van enkele jare is voordat hierdie moontlike voordele 'n werklikheid word. Voordele wat verder in die toekoms lê, maar ook ontsagwekkend is, is die groei van organe en ledemate met behulp van SSN.

Verder hou kloning voordele in vir die verligting van onvrugbaarheid, wat in die westerse samelewing beskou word as 'n wanfunksie van die liggaam wat deur mediese hulp oorkom kan word. Die reg tot prokreasie impliseer dat 'n vrou kan besluit of sy wil swanger raak aldan nie, en indien sy wil voortplant, kan sy besluit op welke wyse sy wil voortplant, met ander woorde indien sy nie "normaal" swanger raak nie, kan sy gebruik

van geassisteerde reprodktiewe tegnieke, byvoorbeeld kunsmatige inseminasie, *in vitro* bevrugting of kloning, indien kloning erken word as 'n geassisteerde reprodktiewe tegniek. Die nuwe genetiese tegnologieë stamselnavorsing en menslike kloning hou dus belowende moontlikhede vir kuratiewe geneeskunde en reprodktiewe geneeskunde in.

Hierdie nuwe genetiese tegnologieë is egter nog nie as heeltemal "veilig" bewys nie. Die langtermyn nuwe-effekte van hierdie behandeling/navorsing is nog onbekend, aangesien navorsing en kliniese studies met betrekking tot hierdie genetiese tegnologieë nog betreklik nuut is. Die uitvoer van hierdie tegnologieë, waarskynlike voordele ten spyte, hou veiligheidsrisiko's in wat ernstig opgeneem moet word. So kan daar nog nie met sekerheid bewys word dat stamsel terapieë nie skadelike nuwe-effekte gaan hê nie. Die veiligheid van reprodktiewe kloning en die moontlikheid dat mutasies van DNS kan ontstaan, of dat die kloon skade aangedoen gaan word (weens die prosedure van kloning) laat vrae ontstaan omtrent die wenslikheid van kloning as 'n geassisteerde reprodktiewe tegniek.

Die volgende vrae ontstaan dus:

Moet daar voortgegaan word met SSN en menslike kloning weens die moontlike voordele wat dit inhou, ten spyte van die moontlike risiko's en skade wat dit hou? Of moet die moontlike risiko's en skade ernstig opgeneem word, en hierdie genetiese tegnologieë eerder gestop word. Belangrike vraag waarop dit hier afstuur: Moet ons (die mensdom) alles doen wat ons kan doen?

Die tweede vraag wat ontstaan is of onvrugbaarheid so groot behoefte is en 'n reg tot prokreasie so sterk is, dat daar voortgegaan moet word met navorsing met betrekking tot reprodktiewe kloning, met ander woorde kan daar so sterk saak vir reg tot prokreasie en onvrugbaarheid uitgemaak word, dat reprodktiewe kloning moet voortgaan, ten spyte van die moontlike risiko's en skade?

Derdens impliseer menslike kloning en stamselnavorsing dat embrio's tot stand gebring word (in die geval van kloning word embrio's op 'n alternatiewe wyse tot stand gebring,

met ander woorde nie meer deur die versmelting van 'n manlike en 'n vroulike gameet nie) én vernietig word (in geval van SSN waar embryo's vernietig moet word ten einde embrionale stamselle te oes). Vrae ontstaan omtrent die mag wat die mens het of toegelaat moet word om te hê oor hierdie eerste fases van menslike lewe. Kan ons lewe tot stand bring a) op alternatiewe wyses (kloning) en b) net sodat dit weer vernietig kan word (embrionale stamselnavorsing)? Die belangrike vraag wat ons hier moet vra is dus *wanneer begin lewe moreel saakmaak?* Die antwoord hierop het implikasies vir die wyse waarop navorsing op embryo's uitgevoer sal word.

Ten einde hierdie etiese kwessies sinvol te hanteer, moet die wyse waarop verskillende etiese teorieë dit sal hanteer, bespreek word. Verskillende etiese teorieë stel verskillende norme daar waaraan 'n morele agent moet voldoen ten einde moreel op te tree. Verskillende etiese teorieë het ook verskillende kriteria waaraan 'n objek moet voldoen ten einde oor morele status te beskik. Verskillende etiese teorieë het dus verskillende benaderinge tot etiese kwessies. Tot op hede is die etiese kwessies van stamselnavorsing en menslike kloning hoofsaaklik deur twee moderne etiese teorieë, naamlik utilitarisme en deontologie (reël-moraliteit) benader. Die vraag ontstaan egter of die redeneerstrategieë wat hierdie hierdie teorieë verskaf, toereikend is vir die hantering van die etiese kwessies rakende stamselnavorsing en menslike kloning. In hoofstukke 3 en 4 gaan die wyse waarop utilitarisme en deontologie die geselekteerde etiese kwessies hanteer, bespreek word, ten einde te bepaal of dit die morele problematiek van nuwe genetiese tegnologieë sinvol en verantwoordelik aanspreek.

Hoofstuk 3: Utilitarisme in kritiese perspektief

“The first question for philosophy is not ‘do you agree with utilitarianism’s answer’? but ‘do you really accept utilitarianism’s way of looking at the question?’” (Smart, 1973: 78).

3.1 Inleiding

In hoofstuk 2 is die etiese problematiek van twee genetiese tegnologieë, naamlik stamselnavorsing en menslike kloning, geïdentifiseer. Ten spyte van die groot voordele wat hierdie tegnologieë vir reprodutiewe sowel as kuratiewe geneeskunde inhou, bestaan daar nog nie sekerheid omtrent die langtermyn nuwe effekte van hierdie terapieë nie. Die veiligheidsaspekte en moontlike risiko’s wat hierdie terapieë inhou, moet ernstig opgeneem word. Tweedens word onvrugbaarheid as ’n wanfunksie van die liggaam beskou wat deur medici “genees” moet word indien hulle kan. Die reg tot prokreasie gee ’n vrou die reg om voort te plant op ’n wyse wat sy verkies, met ander woorde sy kan gebruik maak van geassisteerde reprodutiewe tegnieke, waarvan menslike kloning na bewering een is, ten einde swanger te word. Hoe “sterk” is die reg tot prokreasie egter? En moet onvrugbaarheid as ’n prioriteit van die kuratiewe geneeskunde beskou word? Dertens impliseer embrionale stamselnavorsing en menslike kloning dat navorsers embryo’s tot stand bring (kloning en stamselnavorsing) en weer vernietig (die oes van embrionale stamselle). Die belangrike vraag wat deur hierdie kwessie belig word, is wanneer lewe moreel begin saak maak. Die antwoord hierop sal implikasies hê vir die mate waarin dit moreel reg is om embryo’s tot stand te bring (hetsy dié geskep vir navorsingsdoeleindes of dié wat oorbly na *in vitro* bevrugting) en te vernietig. Hierdie is dan die etiese kwessies wat in hoofstuk 2 geïdentifiseer is.

In hoofstukke 3 en 4 gaan die relevansie van twee tradisionele etiese teorieë vir besinning omtrent die morele problematiek van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning, ondersoek word. Hierdie twee teorieë is utilitarisme (hoofstuk 3) en deontologie (hoofstuk 4). Die mate waarin hierdie teorieë voldoende toegerus is om die morele

problematiek van embrionale stamselnavorsing en kloning te hanteer, gaan bespreek word. Met behulp van die toepassing van hierdie teorieë op die problematiek, sal daar 'n aanduiding gegee word tot watter mate die teorieë relevant is vir morele besinning. Voordat utilitarisme bespreek gaan word, gaan daar eers 'n kort oorsig gegee word oor normatiewe etiek en wat van 'n etiese teorie verwag word.

3.2 Etiese teorieë en normatiewe etiek

Etiek, as 'n wysgerige dissipline, kan beskryf word as die filosofiese studie van moraliteit (Mappes en DeGrazia, 2001: 1), en spits sigself toe op outentieke (nie-geforceerde) menslike handeling. Van alle outentieke menslike handeling kan daar gevra word of dit reg of verkeerd is. Ten einde 'n sinvolle lewe te lei, moet die mens homself afvra watter tipe lewe 'n goeie lewe is om te lei. Hoe die regte besluite geneem word, watter handeling as reg of verkeerd beskou word en volgens watter maatstawwe of waardes hierdie handeling beoordeel word, is van die vroeë wat 'n morele agent aan homself moet stel. Etiese vrae handel ook oor waardekwessies: oor wat waardes is, hoe waarde bepaal word en wat die verband tussen menslike handeling en waarde is. Mappes en DeGrazia (2001: 5) definieer 'n etiese teorie soos volg:

“An ethical theory...provides an ordered set of moral standards (in some cases, simply one ultimate moral principle) that is to be used in assessing what is morally right and what is morally wrong regarding human action in general. A proponent of any such theory puts it forth as a framework with which a person can correctly determine, on any given occasion, what he or she (morally) ought to do.”

Hierdie area van die filosofie word ook *normatiewe etiek*²⁰ genoem. Normatiewe etiek hou sigself besig met die standaarde wat regte en verkeerde handeling en morele

²⁰ Normatiewe etiek kan ook onderskei word van meta-etiek. In die meta-etiek word die aard van morele oordele geanaliseer, en gepaste metodes vir die regverdiging van morele oordele en teoretiese sisteme word gespesifiseer. Oorwegings in normatiewe etiek is egter tot 'n sekere mate afhanklik van en onlosmaaklik vermeng met meta-etiese oorwegings (Mappes en DeGrazia, 2001: 2). Driver (2007: 5) beskryf meta-etiek

evaluasié bepaal. 'n Normatiewe etiese teorie sal byvoorbeeld aanvoer dat 'n sekere aksie reg of verkeerd is, en dan argumenteer wat die aksie reg of verkeerd maak. 'n Normatiewe etiese teorie is daarop ingestel om morele begeleiding aan morele agente te verskaf, en menslike handeling vanuit 'n morele oogpunt te evalueer. Ten einde dít te bewerkstellig, moet 'n teorie gebruik maak van konsepte soos “reg”, “verkeerd”, “goed”, “sleg”, “toelaatbaar” en “ontoelaatbaar”. Verskillende morele teorieë het egter verskillende betekenisse wat hulle aan hierdie konsepte heg (Driver, 2007: 2).

Etiek as wysgerige dissipline kan onderskei word van 'n *beskrywende* etiek (“descriptive ethics”), wat die wetenskaplike studie van moraliteit is. Beskrywende etiek is daarop uit om empiriese kennis omtrent moraliteit te verkry. Hierdie dissipline beskryf bestaande morele sieninge en gedragswyses deur te kyk na die ontstaan en totstandkoming daarvan (Mappes en DeGrazia, 2001: 1). Waar beskrywende etiek dus fokus op die beskrywing en verduideliking van morele teorieë wat alreeds aanvaar is, probeer normatiewe etiek vasstel watter morele sieninge geregverdig kan word en aanvaar *behoort* te word (Mappes en DeGrazia, 2001: 2). Driver stel dit soos volg:

“Because the role of normative ethical theory is to better understand moral justification, one important point to stress is that normative ethics is about giving an account of what we *ought* to do, or what we *ought* to be like. This is distinct from giving an account or a theory of how people do in fact act, and how they do in fact go about praising and blaming. That is the subject of *descriptive*, not *normative*, ethics (Driver, 2007: 4).

Beskrywende etiek is nie evaluerend nie. 'n Antropoloog wat die heersende etiese oortuigings van 'n gegewe kultuur bestudeer, sal dit nie normaalweg evalueer nie, en waarskynlik nie kritiseer of ondersteun nie. Hierteenoor hou normatiewe etiek sigself besig met hoe ons *behoort* op te tree. Volgens Driver:

soos volg: “Meta-ethical issues are issues *about* ethics – for example, the status of moral claims, their truth-value, whether or not there are such things as moral properties, and so forth.”

“If someone makes a claim of the form ‘*x* ought to do *y*,’ this claim cannot be shown to be true or false by simply pointing out what *x* actually does. That’s because *x* may in fact do what is wrong. There is a difference between how we *ought* to act and how we *do* act, though in practice we hope that those coincide.” (Driver, 2007: 4).

Voorts onderskei Mappes en DeGrazia (2001: 2) tussen *algemene* normatiewe etiek en *toegepaste* normatiewe etiek. Die taak van ’n algemene normatiewe etiek is om ’n redelike regverdiging van ’n teorie van morele verpligting te verskaf, ten einde ’n etiese antwoord op die vraag “Wat kan as moreel reg en moreel verkeerd beskou word?”, te gee. Die taak van toegepaste normatiewe etiek is om spesifieke konkrete morele probleme op te los. ’n Voorbeeld hiervan is die kwessie met betrekking tot die vernietiging van die embryo ten einde embrionale stamselle te oes. Kan die vernietiging van die embryo moreel geregverdig word, en indien wel, onder watter omstandighede? *Bio-etiek* is ’n vertakking van toegepaste (normatiewe) etiek (Mappes en DeGrazia, 2001: 2). Die doel van bio-etiek (volgens Mappes en DeGrazia) is om etiese probleme wat met die mediese praktyk en bio-mediese navorsing geassosieer word, op te los. Alhoewel die kwessies waarmee bio-etiek sigself bemoei normatief van aard is, is dit vermeng met konseptuele en feitelike (empiriese) kwessies. Normatiewe kwessies neem ’n sentrale plek in binne bio-etiek. Vir die doel van hierdie tesis gaan die mate waarin twee normatiewe etiese teorieë, naamlik utilitarisme (hoofstuk 2) en deontologie (hoofstuk 3) relevant is vir die besinning omtrent die etiese kwessies wat in hoofstuk 2 geïdentifiseer is, bespreek word. Hierdie teorieë verskaf die raamwerk waarbinne heelwat van die argumente in bio-etiek geformuleer word (Mappes en DeGrazia, 2001: 2).

Voordat hierdie teorieë bespreek gaan word, en aangesien daar ’n verskeidenheid van etiese teorieë is wat bestaan, gaan daar kortliks gekyk word na die kriteria waaraan ’n morele teorie moet voldoen.

Driver (2007: 8), Mappes en DeGrazia (2001: 5) en Arneson (2005: 235) stem saam dat enige teorie, ten einde ernstig opgeneem te word, inherent konsekwent moet wees. Indien

'n teorie inkonsekwent of onduidelik is, moet dit óf hersien óf verwerp word. Tweedens moet 'n teorie volgens Mappes en DeGrazia (2001: 5) eenvoudig wees, maar nie té eenvoudig sodat dit ander relevante kriteria, soos helderheid en volledigheid inboet nie. Driver (2007: 10) meen egter 'n criterium soos hierdie is kontroversieel, aangesien daar geen duidelike verband tussen 'eenvoud' en 'waarheid' bestaan nie. Tóg sal 'n eenvoudige teorie waarskynlik vir pragmatiese redes bo 'n ingewikkelde teorie verkies word, aangesien 'n eenvoudige teorie makliker is om toe te pas en minder ruimte laat vir foute. Volgens Driver (2007: 8) is dit ook belangrik dat 'n teorie moet kan verduidelik waarom sekere standpunte geregverdig word. Die morele regverdiging van standpunte wat aanvoer dat 'n aksie reg, verkeerd, aanvaarbaar of onaanvaarbaar is, is belangrik vir die geloofwaardigheid van 'n teorie:

“A person concerned with providing justification doesn't want to merely explain why he or she performed a particular action. He or she also wants to try to give reasons that are taken to be good reasons for that action. All actions have some explanation or other, but not all can be morally justified...The classical utilitarians identified the good as pleasure, so on this premise the action that brings about the most pleasure is the right action. This theory can explain why a wrong action is wrong and justify the judgement that it is wrong – because it causes pain as opposed to pleasure...” (Driver, 2007: 8,9).

Wanneer daar spesifiek van (normatiewe) etiese teorieë gepraat word, behoort die betrokke teorie ooreen te stem met ons morele oordele en ervarings in die alledaagse lewe (Arnison, 2005: 236). Die implikasies van die teorie moet versoenbaar wees met ons morele ervarings van die lewe (Mappes en DeGrazia, 2001: 5). 'n Etiese teorie moet ook voldoende leiding verskaf wanneer 'n morele dilemma ontstaan, en verskeie oortuigende morele argumente moet aangevoer kan word ten einde verskeie moontlike aksies of sienings te regverdig. Etiese teorieë is volgens Driver veronderstel om die morele agent te ondersteun met die evaluering van aksies. In hierdie opsig moet 'n etiese teorie dus prakties georiënteer wees. Driver (2007: 10) stel dit soos volg:

“If a theory does not give us answers that go beyond our intuitions, then the theory is not doing any independent work for us, and this would be a drawback. For example, a scientific theory that is powerful will make novel predictions, and lead to further fruitful areas of inquiry, and even suggest surprising and interesting connections between disciplines that had previously been regarded as unrelated, or irrelevant to each other. Ideally, we’d like to see the same thing in an ethical theory.”

’n Suksesvolle etiese teorie kan dus nie net bestaande opvattinge of vooroordele oor morele oordele bevestig nie, maar moet ons ook help om nuwe lig op morele kwessies te werp.

Bepalings soos hierdie, ten einde die geldigheid van ’n etiese teorie te bepaal, is egter self nie waardeverry nie. Die hoofdoel van hierdie tesis is egter nie om die betrokke etiese teorieë wat bespreek gaan word aan hierdie maatreëls te onderwerp nie. Dit sal wel ter sprake kom. Wanneer etiese teorieë met betrekking tot spesifieke morele kwessies met mekaar vergelyk word, is dit belangrik om ’n agtergrond te skets waarteen hierdie vergelyking gekontekstualiseer kan word.

Vervolgens gaan konsekwensialisme bespreek word. Daarna gaan utilitarisme as ’n soort konsekwensialisme bespreek word. Die voordele van utilitarisme word dan bespreek, waarna utilitaristiese argumente ter ondersteuning van embrionale stamselnavorsing en kloning bespreek gaan word. In die volgende afdeling word ’n kritiese beskouing van die utilitaristiese perspektief gegee.

3.3 Konsekwensialisme en waardeteorie

“Consequentialism, in its purest and simplest form is a moral doctrine which says that the right act in any given situation is the one that will produce the best overall outcome, as judged from an impersonal standpoint which gives equal weight to the interests of everyone” (Scheffler, 1988: 1).

Konsekwenensialisme voer aan dat die gevolge van 'n gegewe aksie die aksie reg of verkeerd maak. 'n Regte aksie is 'n aksie wat die beste gevolge vir alle mense geraak deur die aksie, tot gevolg het. 'n Verkeerde aksie is 'n aksie wat nie die beste gevolge meebring nie (Brody, 1983: 10). Ten einde te bepaal wat die regte aksie in 'n gegewe situasie is, moet die konsekwenensialis al die beskikbare alternatiewe aksies tot die agent se beskikking, bepaal. Die waarskynlike gevolge (of stand van sake wat die aksie tot gevolg het) van elke aksie word dan deurdink, en teen mekaar opgeweeg. Dié aksie wat die beste stand van sake in die gegewe situasie gaan meebring, word dan as die regte aksie beskou. Die konsekwenensialis voer dus aan dat, ten einde moreel op te tree, moet slegte gevolge of “kwaad” geminimaliseer word, en goeie gevolge gemaksimeer word. 'n Morele agent moet volgens die konsekwenensialis probeer om die wêreld die beste moontlike plek te maak wat dit kan wees, deur dié aksie uit te voer wat die beste gevolge (vir almal geraak deur die aksie) sal meebring (Scheffler, 1988: 1).

Vir 'n konsekwenensialis het 'n stand van sake (“a state of affairs”) intrinsieke waarde. Degenaar (1986: 103) stel die volgende definisie van die begrip “waarde” voor:

“Waarde is 'n kwaliteit van wenslikheid en normatiewiteit. Dié definisie kan uitgebrei word tot die volgende: Waarde is 'n differensiële regulatiewe beginsel van organisasie wat wenslikheid en onwenslikheid aandui en wat normatief funksioneer in die besinning, die beoordeling, die besluitneming en die optrede van die mens.”

Volgens Wellman (1975: 81) beskik 'n objek oor inherente waarde wanneer die gronde vir waardebeoordeling in die aard van die objek self lê. Dit beskik oor waarde vanweë sigself en in sigself. Sommige filosowe is van mening dat plesier in sigself goed is, aangesien die “goedheid” daarvan nie van ander faktore afhang nie. Die intrinsieke waardevolheid

van 'n entiteit berus op 'n voorveronderstelling.²¹ Daarteenoor beskik 'n objek oor ekstrinsieke waarde wanneer die waarde daarvan bepaal word deur die verhouding van die objek tot ander dinge. Iets verkry ekstrinsieke waarde nie vanweë die inherente waardevolheid daarvan nie, maar vanweë 'n eksterne faktor wat aan dit waarde verleen. Iets beskik oor ekstrinsieke, instrumentele waarde, indien dit waarde verkry deur wat dit tot stand bring, of wat dit tot gevolg het. 'n Hamer het byvoorbeeld ekstrinsieke waarde, aangesien dit gebruik word om deur die inslaan van spykers in hout, byvoorbeeld 'n meubelstuk tot stand te bring (Driver, 2007: 8).

Die konsekwensialis bepaal dus eerstens wat inherent goed is en wat oor intrinsieke waarde beskik (die beste moontlike stand van sake), en 'n regte aksie sal dan hierdie "good", hierdie intrinsieke waarde, maksimeer (Guay, 2005: 348). 'n "Good" verskaf dus regverdiging vir aksies. Die morele korrektheid van aksies word nie bepaal deur iets intrinsiek omtrent die aksie nie, maar deur die maksimering van die *waarde* wat deur die aksie geproduseer word. Morele korrektheid word nie deur enige aspek of kenmerk van die aksie self bepaal nie, maar uitsluitlik deur die *gevolge* daarvan. Volgens die konsekwensialis is die regte aksie in 'n gegewe situasie dié aksie wat sal lei tot die beste *gevolge met betrekking tot die gegewe situasie*.

3.4 Utilitarisme

Utilitarisme is een weergawe van konsekwensialisme. Hierdie teorie is aanvanklik deur David Hume (1711-1776) bekendgestel. Die moderne weergawe van die teorie het ons te danke aan die Jeremy Bentham (1748-1832) en John Stuart Mill (1806-1873). Bentham was die eerste om die teorie sistematies te ontwikkel, en het dit ook die naam "utilitarisme" gegee²². Die einde van die 18de en begin van die 19de eeu is gekenmerk deur ingrypende sosiale en maatskaplike veranderinge. Na die Franse Revolusie (1789)

²¹ Waarde-oordele berus op die oordeel van intrinsieke waardes, met ander woorde dit behels die evaluering van iets wat waarde in sigself het. Oordele oor intrinsieke waardes interesseer filosowe, aangesien dit logies fundamenteel is (Wellman, 1975: 81).

²² Voetnota in *Utilitarianism* (1969: 36): "The author of this essay has reason for believing himself to be the first person who brought the word 'utilitarianism' into use. He did not invent it, but adopted it from a passing expression in Mr. Galt's *Annals of the Parish*."

het 'n demokratiese nasie-staat tot stand gekom. Die Amerikaanse burgeroorlog het geëindig, slawerny as algemene praktyk het tot 'n einde gekom, en Amerika het 'n eerste grondwet aanvaar. Die industriële revolusie het die herorganisering van die samelewing meegebring. Gevestigde idees is nou nie meer as vanselfsprekend beskou nie, en is bevraagteken (Rachels, 2003: 91). Daar is nou nie meer uitsluitlik op tradisie en outoritêre figure staatgemaak vir die inwin van kennis nie. Daar is toenemend klem gelê op empirisme, wat aanvoer dat eie sintuiglike ervaring die bron van kennis is. Dit het beteken dat morele kennis ook nou gebaseer moes word op empiriese waarnemings en ervaring van die menslike bestaan in die wêreld. "...right and wrong, as well as truth and falsehood, are questions of observation and experience" (Mill, 1969: 32).

Die feit dat die utilitariste soveel klem gelê het op waarneming en ervaring as die wyse waarop kennis verkry moet word, is belangrik vir die verstaan van die utilitaristiese sienswyse. *The Dictionary of Philosophy* (1996: 119) definieer empirisme soos volg:

"The permanent strand in philosophy that attempts to tie knowledge to experience. Experience is thought of either as the sensory contents of consciousness, or as whatever is expressed in some designated class of statements that can be observed to be true by the use of the senses. Empiricism denies that there is any knowledge outside this class, or at least outside whatever is given by legitimate theorizing on the basis of this class. It may take the form of denying that there is any *a priori* knowledge, or knowledge of necessary truths, or any innate or intuitive knowledge or general principles gaining credibility simply through the use of reason; it is thus principally contrasted with rationalism."

Volgens die utilitaris is regte gedrag of 'n regte aksie, dié gedrag/aksie wat die beste gevolge vir diegene geraak deur die aksie, meebring. Die utilitaris is gekant teen die idee dat die regte aksie dié aksies is wat universele morele reëls gehoorsaam, of dat morele kennis *apriories* geken kan word. Gevolge van 'n aksie is vir die morele agent waarneembaar. Utilitarisme het dus 'n empiriese onderbou.

Al hierdie verskuiwinge in die samelewing het mense veroorsaak dat mense anders oor etiek begin dink het. Met hierdie gebeure as agtergrond het Bentham se argument vir 'n nuwe verstaan van moraliteit aanklank gevind. Moraliteit is volgens Bentham nie die poging om God tevrede te stel nie, en ook is dit nie die navolg van abstrakte morele reëls nie. Moraliteit is die poging om soveel as moontlik geluk in die wêreld tot stand te bring (Rachels, 2003: 92).

Bentham het getrou aan konsekwensialisme die idee verwerp dat 'n aksie reg of verkeerd is as gevolg van enige intrinsieke eienskappe van die aksie. Al wat van belang is, is die gevolge van 'n gegewe aksie. Volgens Bentham sal die aksie wat die beste gevolge meebring, dié aksie wees wat die maksimum utiliteit (bruikbaarheid, nuttigheid) meebring. Vandaar die naam utilitarisme. Bentham (1982: 12) definieer utiliteit soos volg:

“By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good or happiness (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then the happiness is of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.”²³

Volgens Bentham bestaan daar een absolute morele beginsel, die utiliteitsbeginsel. Hierdie beginsel vereis dat wanneer ons 'n keuse het tussen alternatiewe aksies, moet die aksie wat die beste gevolge inhou vir almal geraak deur die aksie, gekies word. Bentham (1982: 11-12) bewoord dit soos volg:

²³ Volgens Bentham moet wette en individuele aksies deur hierdie beginsel gerig word. Indien 'n wet nutteloos of skadelik is, moet dit óf hervorm word óf verwerp word. Bentham het hierdie toewyding aan utiliteit deurgaans gebruik om politieke en wetlike hervorming te bewerkstellig. Bentham het ook die panoptikon ontwerp, wat volgens hom 'n meer “beskaafde” gevangenis was. In hierdie gevangenis sou elke gevangene sy eie sel hê, en al die selle sou vanaf een sentrale punt sigbaar wees. Hier sou een tronkbewaarder dan toesig hou. Bentham het geglo dat gevangenes sielkundig gestraf word aangesien hulle kontak met mekaar beperk is. Die panoptikon sou volgens hom ook meer effektiewe polisiëring in die tronk meebring (Driver, 2007: 42).

“By the Principle of Utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.”

Volgens Bentham is hierdie intrinsieke “goed” *plesier*. Pyn hierteenoor, het intrinsieke nie-waarde (“disvalue”). Plesier moet gemaksimeer word, terwyl pyn geminimaliseer moet word. ’n Moreel korrekte aksie is dié aksie wat die grootste hoeveelheid plesier daarstel (Driver, 2007: 44-46). Hierdie weergawe word ook hedonistiese utilitarisme genoem en is alreeds in antieke tye deur Epicurus ondersteun (Mill, 1969: 35-37). Plesier word beskou as die enigste intrinsieke waarde. Ander dinge het egter ook waarde, maar verkry hierdie waarde weens die feit dat dit plesier verskaf, met ander woorde dit beskik oor ekstrasiesieke waarde. So het geld byvoorbeeld ekstrasiesieke waarde, aangesien dit mens in staat stel om dinge te koop wat plesier verskaf. Medisyne het ekstrasiesieke waarde, aangesien dit wegdoen met pyn en siekte en daarop gemik is om gesond te maak. Mense word volgens hierdie benadering as ‘goed’ beskou in soverre hulle ander mense plesier verskaf. Al wat volgens die utilitaris goed in sigself is, is plesier (Wellman, 1975: 83).

Volgens Bentham dra alle morele agente se plesier dieselfde gewig, en verskille tussen plesier is slegs kwantitatief van aard. Bentham ontken dat sekere plesiere “beter” is as ander, of superieur tot ander is vanweë die kwaliteit daarvan. Hy het nie onderskeid getref tussen die eenvoudige en sogenaamd “hoër” plesiere in die lewe nie.

John Stuart Mill het op sy beurt die “Greatest Happiness Principle” daargestel en voer aan dat *geluk* die intrinsieke waarde is wat gemaksimeer moet word. ’n Sekere stand van sake wat gerealiseer wil word, moet voorgestel word. In hierdie situasie of stand van sake moet die mense geraak deur die situasie, so gelukkig as moontlik wees. Mill (1969: 40) bewoord dit so:

“According to the Greatest Happiness Principle...the ultimate end, with reference to and for the sake of which all other things are desirable - whether we are considering our own good or that of other people - is an existence exempt as far as possible from pain, and as rich as possible in enjoyments, both in point of quality and quantity”.

Mill formuleer dit ook so:

“The creed which accepts as the foundation of morals ‘utility’ or the ‘greatest happiness principle’ holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness; wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure and the absence of pain; by unhappiness, pain and the privation of pleasure.” (Mill, 1969: 36).

Om moreel op te tree is om die beste stand van sake vir die mense geraak deur die aksie, teweeg te bring. Volgens Mill moet menslike aksie en handeling daarop gemik wees om die meeste geluk moontlik mee te bring. Wanneer ’n morele besluit dus geneem moet word, moet daar gevra word watter menslike handeling die meeste geluk vir diegene geraak deur die handeling, sal meebring.

’n Paar verdere onderskeidings ten opsigte van utilitarisme kan gemaak word. Die eerste is pluralistiese utilitarisme. Volgens die pluralistiese utilitaris is daar ’n *verskeidenheid van intrinsieke waardes* wat nagestreef kan word, en nie slegs een nie. Daar kan gesê word dat nie slegs plesier goed in sigself is nie, maar ook deug. ’n Wêreld met ’n gegewe hoeveelheid plesier én deug sal van meer waarde wees as ’n wêreld met dieselfde hoeveelheid plesier sónder deug. Indien die toevoeging van deug ’n wêreld ‘beter’ maak, dan moet deug oor ’n sekere waarde beskik. Aangesien die teenwoordigheid van deug in ’n wêreld argumentsonthalwe nie die hoeveelheid plesier in hierdie wêreld laat toeneem nie, kan daar afgelei word dat hierdie toegevoegde waarde toegeskryf word aan deug, met ander woorde deug is waardevol insigself, en verkry nie waarde vanweë die aangename gevolge wat deugsame dade meebring nie. Dieselfde argument kan uitgemaak word vir

kennis as intrinsieke waarde, aangesien die toevoeging van kennis meer waarde verskaf aan daardie wêreld. Hierdie benadering, wat ook aksiologiese pluralisme genoem kan word (aksiologie= teorie van waarde) voer dus aan dat daar 'n verskeidenheid van intrinsieke waardes is, en nie slegs een nie (Wellman, 1975: 92-93).

Voorts gee die utilitaris nie erkenning aan die wil van 'n God of abstrakte morele reëls in die morele besluitnemingsproses nie. Moraliteit word nie gesien as die gehoorsaam van 'n godgegewe kode of onbuigbare reëls nie. Moraliteit gaan vir die utilitaris om die geluk van persone in die wêreld. Die morele agent moet alles in sy vermoë doen om die meeste geluk vir die persone in die wêreld mee te bring (Rachels, 2003: 93).

Daar kan egter vier essensiële eienskappe uitgesonder word waaraan 'n teorie moet voldoen om utilitaristies te wees. Eerstens moet 'n morele agent volgens die utiliteitsbeginsel, die goeie maksimeer. Hy moet probeer om altyd die meeste waarde teenoor nie-waarde (“disvalue”) te produseer. Tweedens moet 'n teorie van waarde gekies word. 'n Standaard van “goedheid” moet vasgestel word en 'n intrinsieke “goed” moet geïdentifiseer word. 'n Aksie word dan as reg of verkeerd beskou in soverre dit hierdie intrinsieke waarde maksimeer of minimaliseer. Ongeag watter waardeteorie gekies word, besluit 'n utilitaristiese teorie (derdens) watter aksies reg of verkeerd is na gelang van die gevolge van die aksies. Die morele korrektheid van 'n aksie word nie bepaal deur enige intrinsieke morele kenmerke van 'n aksie nie. 'n Morele agent se aksies word gemeet na gelang van sy pogings om die beste uitkomst moontlik teweeg te bring. Vierdens moet alle partye wat deur 'n aksie geraak word, onpartydig benader word. Utilitarisme staan in skerp kontras hier teenoor etiese egoïsme, wat slegs die gevolge van 'n gegewe aksie vir die agent self wil maksimeer. Onpartydigheid in morele besluitneming is egter vir die utilitaris belangrik. (Beauchamp en Walters, 2003: 13; Hare, 1998: 81-83). Mill (1969: 86) se aanhaling van Bentham ondersteun die idee van onpartydigheid: “...everybody to count for one, nobody for more than one...”.

Mill (1969: 45) stel dit ook soos volg:

“...the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent’s own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator. In the golden rule of Jesus of Nazareth, we read the complete spirit of the ethics of utility. ‘To do as you would be done by’ and ‘to love your neighbor as yourself,’ constitute the ideal perfection of utilitarian morality.”

3.4.1 Daad- en reël-utilitarisme

Dit is verder belangrik om te onderskei tussen daad-utilitarisme en reël-utilitarisme. Daad-utilitarisme is die klassieke vorm van utilitarisme. ’n Morele agent moet só optree sodat meer goed as sleg geproduseer word. Die daad-utilitaris beskou nie enige aksie as inherent goed of sleg nie. Die gevolge van die aksie bepaal of ’n daad goed of sleg is. ’n Aksie kan dus in een situasie reg wees, terwyl dit in ’n ander situasie verkeerd is. Die omstandighede waarin ’n aksie uitgevoer word, sal bepaal of die aksie moreel reg of verkeerd is, aangesien die gevolge van ’n aksie van een situasie tot ’n ander situasie sal verskil. Die daad-utilitaris beskou morele reëls as riglyne vir menslike handeling, as “rules of thumb”. Indien die volg van ’n reël die utiliteit in ’n gegewe situasie sal maksimeer, moet die reël gevolg word. Indien ’n reël egter die utiliteit sal minimaliseer, moet dit geïgnoreer word:

“...whenever there is good reason to believe that breaking a moral rule will produce a greater balance of good over evil (everyone considered), the right thing to do is to break it. In such a case, it would be wrong to follow the rule. Lying is usually wrong, breaking promises is usually wrong, killing is usually wrong; however, whenever circumstances are such that there is good reason to believe that breaking a certain moral rule will maximize utility, the rule should be broken” (Mappes en DeGrazia, 2001: 9).

Reël-utilitarisme is ontwikkel as gevolg van oorwegings in die kritiese gesprek na aanleiding van daad-utilitarisme. Waar die daad-utilitaris sê 'n morele agent moet so optree sodat (almal in ag genome) die meeste utiliteit geproduseer word, sê die reël-utilitaris 'n morele agent moet dié reël volg wat, indien dit soos gewoonlik gevolg word, die meeste utiliteit (almal in ag genome) sal produseer. Volgens reël-utilitarisme word die morele status van handeling wel deur reëls bepaal. Die reëls self word egter gekies of geregverdig omdat, om aan dit te voldoen, maksimum utiliteit sodoende in die wêreld bewerkstellig sal word. Die utiliteitsbeginsel staan sentraal tot beide daad- en reël – utilitarisme. Waar die daad-utilitaris egter die moreel korrekte daad sal bepaal deur alternatiewe aksies aan die beginsel van utiliteit te meet, sal die reël-utilitaris die moreel korrekte aksie bepaal deur *indirek* gebruik te maak van die utiliteitsbeginsel. Die reël-utilitaris sal eers 'n morele kode saamstel wat gebaseer is op die utiliteitsbeginsel. Die reëls wat die meeste utiliteit meebring (die meeste goed teenoor kwaad produseer), vorm die morele kode waarvolgens die morele agent moet optree. Volgens die reël-utilitaris is individuele aksie moreel korrek indien dit hierdie reëls gehoorsaam. Die daad-utilitaris sal dus alternatiewe aksies opweeg teen mekaar, ten einde te bepaal watter aksie die meeste utiliteit gaan meebring. Die reël-utilitaris sal egter die *reël* volg wat die meeste utiliteit sal meebring (Mappes en DeGrazia, 2001: 9).

“For the rule utilitarian, actions are justified by appeal to rules such as ‘Don’t deceive’ and ‘Don’t break promises’. These rules, in turn, are justified by appeal to the principle of utility. Act utilitarianism is thus characterized as a ‘direct’ or ‘extreme’ theory because the act utilitarian directly asks, ‘What good and evil consequences will result directly from this action in this circumstance?’ – not ‘What good and evil consequences will result generally from this sort of action?’ (Beauchamp en Walters, 2003: 14).

Smart stel dit soos volg:

“Act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the consequences, good or bad, of the action itself. Rule-utilitarianism

is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the goodness and badness of the consequences of a rule that everyone should perform the action in like circumstances” (Smart, 1975: 9).

Volgens reël-utilitarisme word die status van handeling wel deur reëls bepaal. Die reëls self word egter geregverdig omdat, om aan hulle te voldoen, maksimum utiliteit in die wêreld sal bewerkstellig.²⁴

Noudat ’n uiteensetting van utilitarisme gegee is, gaan ek die mate waarin hierdie teorie relevant is vir die besinning omtrent morele kwessies met betrekking tot embrionale stamselnavorsing en menslike kloning, ondersoek. Vervolgens gaan die utilitariste se benadering vir die morele status van pre-natale lewe ondersoek word, aangesien hierdie kwessie sentraal staan tot beide nuwe genetiese tegnologieë. Daarna gaan utilitaristiese argumente ter ondersteuning van embrionale stamselnavorsing en kloning bespreek word.

3.4.2 Die utilitariste se benadering tot die morele status van pre-natale lewe

Wat is, volgens ’n utilitaristiese benadering, die kriteria vir morele status? Volgens Bentham is dit nie redelikheid of ’n taalvermoë wat morele waarde aan ’n entiteit gee nie. Volgens hom kan diere oor morele status beskik. ’n Entiteit moet oor gevoelsvermoë (“sentience”)²⁵ beskik ten einde oorweeg te word vir morele status. Bentham (1780) (1982): 283) stel dit soos volg:

²⁴ Alhoewel daar nie ruimte hier is om die waarde van daad-utilitarisme teenoor reël-utilitarisme te bespreek nie, moet dit tog genoem word dat reël-utilitarisme nie sonder probleme is nie. Die toepassing daarvan op spesifieke situasies is problematies. Johnson (1988: 261-262) stel dit soos volg: “Some versions of rule utilitarianism have seemed promising...but dissatisfaction returns when we try to give a careful explanation of the relationship between the rules that are utilitarianly justified and the particular actions that one is called upon to do. When it is absolutely clear to the agent in a particular case that following the rule will have worse consequences than breaking it, even though the rule is in general the best, is it morally right to break the rule? If the rule is conceived as merely cautionary and simplifying, then there is no argument against bypassing it in a particular case in which the situation is wholly clear and the calculation has already taken place or was unnecessary. On the other hand, if the rule is conceived as having some independent authority, then what is the nature of this independent authority? The rule-bound or superstitious person might adhere to the rule for its own sake, but the rational person would not.”

²⁵ “Sentience” kan vertaal word as die vermoë om te voel of waar te neem. Wanneer die woord “gevoelsvermoë” hier gebruik word, verwys dit na die vermoë om waar te neem en te voel. ’n “Sentient” wese moet in die konteks waar dit hier gebruik word gesien word as ’n voelende, waarnemende wese wat

“The day *may* come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormentor. It may one day come to be recognized that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum* are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day or a week or even a month old. But suppose they were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they *reason*? Nor, Can they *talk*? but, *Can they suffer*?”

Volgens Bentham is die vermoë om te kan ly nie slegs 'n noodsaaklike voorwaarde nie, maar ook 'n voldoende voorwaarde vir 'n entiteit om oor morele status te beskik. Volgens hom begrond gevoelsvermoë morele waarde. Daar bestaan verskeie weergawes van die utilitaristiese siening van morele status. Al hierdie weergawes het egter dieselfde vertrekpunt, naamlik dat die vermoë om bewuste ervaringe te hê, waar hierdie ervaringe nie spesie-spesifiek is nie, die kriterium vir morele status is (Landman, 1991: 8).

Tooley voer byvoorbeeld aan dat *persone*²⁶, waar hierdie persone oor sekere verworwe (sielkundige) eienskappe beskik, oor die reg om aanspraak te maak op 'n voortgesette (“continued”) bestaan, beskik. Volgens Tooley moet hierdie eienskappe alreeds voorkom in 'n wese, met ander woorde dit moet nie slegs potensieel 'n eienskap van die entiteit wees nie. Dit moet nie 'n eienskap wees wat die entiteit *moontlik* in die toekoms kan

pyn kan ervaar . By die gebrek aan 'n beter woord gaan “gevoelsvermoë” vir die Afrikaanse vertaling vir “sentience” gebruik word (Tweetalige Woordeboek, 1972: 1649).

²⁶ Tooley oor die gebruik van die woord “persoon”: “...a person is, by *definition*, an entity that has a right to life, not because of properties it will come to possess, but because of properties that it now possesses. It can be objected, however, that this definition is potentially misleading, since it assigns to the term ‘person’ quite a different sort of meaning from its ordinary one. For as defined above, to say that something is a person entails that the entity has a right to life. The term ‘person’ is therefore functioning as an evaluative term-specifically, a term with moral content” (Tooley, 1983: 35).

onwikkels nie, maar moet alreeds 'n eienskap wees waaroor die entiteit beskik. Hierdie betrokke eienskap verleen aan die entiteit morele waarde, en dit is vanweë hierdie eienskap dat die vernietiging van die entiteit intrinsiek verkeerd sal wees. Die entiteit beskik oor morele waarde in soverre dit oor hierdie eienskap beskik (De Roubaix, 2005: 51). Hierdie eienskap is nie agentskap (“agency”), self-bewussyn of rasionaliteit nie, maar die feit dat dit in staat is om 'n belang by sigself te hê, waar hierdie belang durend is. Tooley stel dit soos volg (1983: 303):

“The non-potential property that makes an individual a person - that is, that makes the destruction of something intrinsically wrong, and seriously so, and that does so independently of the individual's value, is the property of being an enduring subject of non-momentary interests. It is not the possession of, or the exercise of, any of the following: the capacity for rational thought; the capacity for free action; the capacity for self-consciousness.”

John Harris (1985: 17) sluit hierby aan deur aan te voer dat die eienskap waaroor 'n entiteit moet beskik ten einde aanpraak op 'n voortgesette bestaan te maak, die kapasiteit is om waarde (ongegag wat die waarde is) te heg aan sy eie lewe, waar hierdie waardering 'n selfbewuste waardering is:

“Each of us will have our own reasons for valuing our own lives and each of us is able to appreciate that the same is true of others, that they too value their own lives. What we have in common is our *capacity* to value our own lives and those of others, however different our *reasons* for doing so may be or may seem to be. I believe those rather simple, even formal features of what it takes to be a person – that persons are beings capable of valuing their own lives – can tell us a good deal about what it is to treat someone as a person. They can tell us how to recognise other beings as people, and they also tell us why it's wrong to kill such creatures against their will. They are people because they are capable of valuing life, and it's wrong to kill them because they do value life” (Harris, 1985: 16-17).

Ten einde oor morele waarde (en dus persoonsyn) te beskik, moet 'n entiteit belang hê by sy eie welstand (Bortolotti en Harris, 2005: 68). Om belang te hê by sy eie welstand en voortsetting van sy lewe, moet 'n entiteit oor 'n mate van rasionaliteit en selfbewussyn beskik. Hierdie vermoë kan moontlik eers 'n geruimde tyd na geboorte teenwoordig wees. Volgens Bortolotti en Harris (2005: 73):

“Personhood begins in humans when human beings start having a sense of self and responding to standards of rationality. The requirements for personhood are acquired gradually and are related to the capacity to ascribe mental states of a certain complexity to oneself and others.”

Indien 'n entiteit oor hierdie eienskap beskik, verkry dit morele waarde (en dus persoonsyn). Dit is dan ook die verwydering van hierdie vermoë of eienskap, met ander woorde die vermoë van 'n entiteit om waarde te heg aan sy lewe, wat die doodmaak daarvan verkeerd maak. Indien 'n entiteit ontnem word van die vermoë om waarde te heg aan sy lewe, kan dit as 'n moreel verkeerde daad beskou word.

Peter Singer voer aan dat hierdie eienskappe waaroor 'n entiteit moet beskik ten einde morele waarde te hê, unieke menslike eienskappe moet wees. Hy noem dit “the kinds of things which make us persons” soos “self-awareness, our rationality, our moral sense, our autonomy, or some combination of these” (Singer, 2002: 193). Vir Singer staan selfbewussyn en rasionaliteit sentraal tot wat dit beteken om 'n persoon te wees. Singer beskryf homself as 'n voorkeur-utilitaris (“preference utilitarian”). 'n Persoon word moreel geskaad indien dit verhoed word om sy lewe voort te sit. Deur dit te verhoed om 'n voortgesette lewe te lei, word spesifieke voorkeure van die persoon gefrustreer. Dit is volgens Singer die weerhouding van hierdie voorkeure, wat die doodmaak van 'n persoon moreel verkeerd sal maak. Ten einde oor voorkeure te beskik, moet die entiteit oor die vermoë beskik om behoeftes te hê. Indien 'n entiteit oor behoeftes kan beskik, dui dit op 'n bewuswees van sigself as 'n entiteit met 'n durende bestaan (selfbewussyn), wat 'n geskiedenis en 'n toekoms het. Indien 'n entiteit oor hierdie eienskappe beskik, kan dit as 'n persoon beskou word, en het dit dus morele waarde (De Roubaix, 2005: 52). Die

entiteit moet voorkeure kan hê, dit wil sê die entiteit moet 'n persoon wees. Singer stel dit soos volg:

“Preference utilitarianism reflects this by taking into account the preferences of all affected by an action, and weighting them according to the strength of preference, under certain conditions of knowledge and reflection. Preference utilitarians count the killing of a being with a preference for continued life [’n persoon] as worse than the killing of a being without any such preference. Self-conscious beings therefore are not mere receptacles for containing a certain quantity of pleasure, and are not replaceable” (Singer, 2002: 118).

Volgens hierdie kriteria van morele waarde beskik nóg ’n pre-natale wese, nóg ’n embryo oor enige van hierdie eienskappe wat ’n entiteit tot ’n persoon maak. ’n Pre-natale wese kan dus nie ’n legitieme aanspraak maak op ’n reg tot lewe nie, aangesien dit nie oor *inherente* morele waarde beskik nie. ’n Pre-natale wese wat oor gevoelsvermoë beskik, het egter beperkte morele waarde. Aangesien dit oor die vermoë beskik om plesier en pyn te ervaar, mag dit nie blootgestel word aan lyding nie. Hierdie pre-natale wese beskik egter nie oor die reg op ’n voortgesette (“continued”) lewe nie, en het ook nie ’n begrip van so ’n voortgesette, durende bestaan nie. Hieruit kan afgelei word dat dit moreel verkeerd is om die lewe van ’n persoon te beëindig, terwyl dit wel toelaatbaar kan wees om sentiënte nie-persone se lewens te beëindig (De Roubaix, 2005: 52). ’n Entiteit moet oor gevoelsvermoë beskik voor dit belang kan hê by die vermyding van pyn. ’n Entiteit moet oor persoonsyn beskik voor dit ’n belang kan hê in sy eie voortbestaan (Bortolotti en Harris, 2005: 68).

Die wyse waarop utilitarisme die morele status van pre-natale lewe benader, gee ons ’n idee van die wyse waarop utilitarisme etiese kwessies in die algemeen benader. Die vermoë van ’n entiteit om te voel en te ervaar, is bepalend vir die morele status daarvan. Dit is belangrik om voorts die wyses waarop utilitarisme sinvol is vir die besinning omtrent etiese kwessies, en spesifiek die etiese kwessies van embrionale

stamselnavorsing en menslike kloning, te ondersoek. Vervolgens gaan die voordele van utilitarisme as 'n etiese teorie bespreek word.

3.5 Voordele van utilitarisme

'n Morele teorie, ten einde oortuigend te wees, moet kan verduidelik waarom dit belangrik is om moreel op te tree, en waarom morele aksies belangrik is. Utilitarisme het 'n eenvoudige verduideliking vir die belang van moraliteit. Indien die regte aksies uitgevoer word, sal dit lei tot die algemene bevrediging van menslike behoeftes. Moraliteit is volgens die utilitaris nie die klakkelose navolging van reëls nie. Morele aksies lei tot die bevrediging van ons behoeftes, en tel daarom in ons guns (Brody, 1983: 16). 'n Voordeel van utilitarisme is dus dat dit die doel van moraliteit *eenvoudig* uiteensit.

Hierdie eenvoud van utilitarisme berus grootliks op die proses van morele redenering of *maakbare berekeninge* wat dit volg. Maksimum utiliteit word kwantitatief bereken. Elke mens tel vir slegs een. 'n Prosedure kan gevolg word ten einde te bepaal watter aksie die regte aksie is om uit te voer. Alternatiewe aksies word uiteengesit, die waarskynlike gevolge van elk word bedink, en dié aksie wat meer goed as kwaad vir diegene geraak deur die gevolge van die aksie, sal meebring, sal die regte aksie wees. Daar word besluit op 'n intrinsieke waarde, en aksies moet dan uitgevoer word met die oog op die maksimering van hierdie waarde. Al is die toepassing van hierdie prosedures nie sonder probleme nie, verskaf dit egter riglyne om die morele agent se optrede te bepaal (Brody, 1983: 16).

Twee belangrike konsepte van 'n morele teorie is wat dit as “reg” beskou en wat dit as “goed” beskou. Die struktuur van 'n etiese teorie word grootliks bepaal deur die manier waarop hierdie konsepte gedefinieer word, en met mekaar verbind word. Teleologiese teorieë, waarvan utilitarisme een is, definieer dit wat “goed” is onafhanklik van dit wat “reg” is. 'n Regte aksie is dan 'n aksie wat hierdie “goed” maksimeer. Die helderheid en eenvoud van utilitarisme is grootliks te danke hieraan (Rawls, 1988: 16).

Danksy die *buigsaamheid* (“flexibility”) van utilitarisme maak dit ook voorsiening vir uitsonderings en kompromieë in moraliteit. Railton (1988: 117) stel dit soos volg:

“Objective consequentialism (unlike certain deontological theories) has valuable flexibility in permitting us to take consequences into account in assessing the appropriateness of certain modes of decision making, thereby avoiding any sort of self-defeating decision procedure worship.”

Ander etiese teorieë soos reël-moraliteit, bestaan uit ’n stel morele reëls wat bepaal watter aksies moreel is en watter nie. Al sou dit in meeste situasies reg wees om hierdie reëls te gehoorsaam, bestaan daar volgens die utilitaris situasies waar die regte ding om te doen, die verwerping van die reël is. Volgens Brody (1983: 17) sal meeste mense saamstem dat marteling moreel verkeerd is, en so ver moontlik vermy moet word. Tog sal die (daad) utilitaris aanvoer dat dit soms moreel rég sal wees om hierdie morele reël te deurbreek. Brody (1983: 17) gebruik die volgende voorbeeld om dit te illustreer:

“Consider the classic example of a terrorist who has planted a bomb which will shortly go off and kill many thousands of people. The police catch the terrorist, but he refuses to tell them where the bomb is planted. If by torturing the terrorist, the police can discover the location of the bomb in time to defuse it or to evacuate the area, would they be right to choose this course of action? Reluctant as we are to adopt such methods, how can we refuse to do so when thousands of lives are at stake?”

Reël-utilitarisme kom handig hier te pas, deur morele reëls as riglyne (“rules of thumb”) eerder as absoluut te sien. Al sou die uitvoer van hierdie reëls meestal die beste gevolge meebring, bestaan daar tog situasies waarin die volg van die reël slegte gevolge sal hê. Die volg van die reël sal volgens die utilitaris in so ’n situasie “immoreel” wees. Utilitarisme laat dus ruimte vir meer buigsaamheid en uitsonderings op die reël, binne moraliteit. Volgens Brody lê die geheim vir die sukses van so ’n benadering in die

herkenning van uitsonderlike gevalle, waar die deurbreking van die reël beter gevolge sal meebring.

Nog 'n sterk punt van utilitarisme is dat dit van groot waarde is wanneer twee absolute morele *reëls in konflik* met mekaar te staan kom. In deontologiese teorieë (wat aanvoer dat vaste morele reëls nie deurbreek mag word nie) gebeur dit soms dat twee reëls in konflik met mekaar te staan kom. Albei die reëls is absoluut en aanneemlik, tog is daar geen manier dat albei nagevolg kan word nie. Brody (1983: 17-18) gebruik die volgende voorbeeld om reëls in konflik met mekaar uit te beeld:

“In some instances, the right of a newspaper to gather and to print information about an accused criminal may interfere with the right of the accused individual to a fair trial. In such cases, should the judge bar publication of this material? On the one hand, we accept the rule that accused criminals should not be deprived of their right to a fair trial. On the other hand, we also accept the rule that a free press should be allowed to publish information that it judges to be of public interest. The first rule seems to dictate that the judge prohibit publication of certain information, while the second rule seems to admonish him to do nothing to prevent its publication. Which course should he follow?”

Die utilitaris sal die konflik tussen die reëls kan ontloot. Wanneer twee reëls in konflik met mekaar te staan kom, sal die utilitaris aanvoer dat die moontlike gevolge van die uitvoer van die onderskeie reëls ondersoek moet word. Die regter moet dus die gevolge van elke opsie ondersoek, en die aksie met die beste gevolge, moet gevolg word. Die sterkpunt van utilitarisme is dus hier dat dit handig te pas kom wanneer absolute morele reëls geen werkbare, praktiese oplossings vir 'n dilemma kan bied nie.

Vervolgens gaan daar gekyk word na die argumente wat die utilitaris aanvoer ter ondersteuning van embrionale stamselnavoring en menslike kloning. Utilitarisme maak sterk argumente uit ter ondersteuning van hierdie genetiese tegnologieë.

3.5.1 Utilitaristiese argumente ter ondersteuning van embrionale stamselnavorsing en kloning

Julian Savulescu voer aan dat dit die “goedheid” of waarde van gesondheid is wat ons moreel verplig om siektes te genees of te voorkom. Indien mens oor ’n goeie gesondheid beskik, kan jy ’n goeie, gelukkige lewe lei. Gesondheid is egter nie intrinsiek waardevol nie. Gesondheid het waarde in soverre dit ons in staat stel om ’n goeie lewe te lei, en het dus *instrumentele* waarde. Savulescu gee toe dat wat ’n goeie lewe daarstel, ’n komplekse filosofiese vraag is. Volgens hom is dit egter duidelik dat swak gesondheid die lei van ’n goeie lewe belemmer. Siekte veroorsaak pyn (Mill), dit frusteer ons behoeftes en voorkeure en belemmer die leef van ’n goeie lewe (Savulescu, 2005: 37). Savulescu sluit aan by die utilitaristiese siening dat welstand (“wellbeing”) bevorder moet word, en oor instrinsieke waarde beskik. Indien goeie gesondheid hierdie welstand gaan meebring, is ons moreel verplig om van beskikbare hulpbronne gebruik te maak ten einde die welstand mee te bring en pyn en lyding te minimaliseer.

Savulescu (2000: 492-8) voer aan dat die ontwikkeling van nuwe genetiese tegnologieë ’n morele imperatief is, aangesien dit welstand sal bevorder en pyn en lyding sal verminder. Die totstandbring van menslike embrionale stamsellyne, gekombineer met kloning in die vorm van nukleêre substitusie, hou groot belofte in vir die produsering van nuwe, meer beskikbare en beter bronne van menslike weefsel en organe vir oorplantingdoeleindes. Danksy terapeutiese kloning kan beskadigde weefsel nou moontlik deur gesonde, funksionerende weefsel vervang word. Weens die tekort aan organe en weefsel vir oorplanting, meen Savulescu dat navorsing op embrionale stamselle en nukleêre substitusie ’n morele imperatief is. Alreeds in 1998 is daar berig dat slegs 5% van organe wat in die VSA vir oorplanting benodig word, beskikbaar is (Savulescu, 1999: 88; Platts, 1998: 11-17). Die diskrepansie tussen moontlike orgaan-“ontvangers” en orgaanskenkers neem in die VSA jaarliks met ongeveer 10-15% toe. Die aanvraag na organe neem dus toe, terwyl die beskikbaarheid daarvan nie noodwendig toeneem nie (Savulescu, 1999: 88; Cooper, 1996: 248-265). Benewens die tekort aan organe en weefsel vir oorplantingsdoeleindes, hou die gebruik van gekloonde weefsel en

organe verdere voordele vir die kuratiewe geneeskunde in. Deur weefsel vir 'n spesifieke pasiënt vanaf sy eie weefsel te kloon, kan die aanpasbaarheid van die weefsel, wat gewoonlik 'n probleem is by orgaan- en weefseloorplantings, bewerkstellig word. Gekloonde weefsel vanaf 'n spesifieke pasiënt se “immunocompatibility” met dié weefsel sal min of meer perfek wees (Savulescu, 1999: 89).

Wat navorsing op 'n embrio betref, of dan die verkryging van embrionale stamselle, verwys Peter Singer na gevoelsvermoë (“sentience”), die vermoë om plesier en pyn te ervaar, as die minimale eienskap waaroor 'n embrio moet beskik ten einde 'n aanspraak op morele waarde te maak:

“Until that point is reached, the embryo does not have any interests and, like other non-sentient organisms (a human egg, for example), cannot be harmed – in a morally relevant sense – by anything we do. We can, of course, damage the embryo in such a way as to cause harm to the sentient being it will become, if it lives, but if it never becomes a sentient being, the embryo has not been harmed, because its total lack of awareness means that it has never had any interest at all” (Singer: 2002: 197).

Volgens die utilitariste beskik 'n embrio of pre-natale lewe nie oor intrinsieke morele waarde nie, en kan navorsing op embrio's vir die verkryging van stamselle nie as immoreel beskou word nie.

Savulescu voer ter verdere ondersteuning van stamselnavorsing aan dat, gestel die embrio is 'n persoon met belange en regte, soos sommige kritici beweer. Hierdie kritici voer aan dat die vernietiging van die embrio ten einde stamselle te verkry, soortgelyk is aan die doodmaak van 'n persoon (kannibalisering) vir die gebruik van sy organe.²⁷ Volgens Savulescu sal die vernietiging van die embrio, al is dié 'n persoon, steeds geregverdig kan

²⁷ “The Catholic Church and Right to Life organizations have described ES cell research as ‘cannibalizing’ embryos ‘for their spare parts while still alive’ and treating human beings as ‘laboratory rats’. The research has been described as ‘dismembering’ embryos, ‘embryo farming’, ‘quarrying embryos’ and involving ‘both murder and cannibalism’ (Savulescu, 2002: 510-511)

word.²⁸ Savulescu argumenteer dat dit soms geregverdig kan word om 'n persoon dood te maak ten einde die lewe van 'n ander mens te red, of om die risiko van doodgaan te verminder. Volgens hom aanvaar die samelewing soms dat dit nodig is om 'n onskuldige mens dood te maak, ten einde ander te red. Hy gebruik die voorbeeld van 'n multifetale reduksie, waar die sterwensrisiko van veeltallige fetusse in een baarmoeder verminder word, deur van die fetusse dood te maak. Sodoende word die oorlewingskans van die oorblywende fetus(se) verhoog. Wanneer 'n fetus die lewe van 'n swanger vrou in gevaar stel, is dit toelaatbaar om die fetus dood te maak, ten einde die vrou se lewe te red. Savulescu gebruik ook die voorbeeld van 'n Siamese tweeling wat in 2000 in Brittanje gebore is. Die een tweeling, Mary, was vir die werking van haar liggaamsfunksies afhanklik van haar tweelingsuster, Jodie, wie se lewe hierdeur in gevaar gestel is. Die tweeling is uit noodsaak vir Jodie se voortbestaan van mekaar geskei – Mary is dood, maar Jodie het bly leef. Hy gebruik hierdie voorbeelde om 'n embrionale stamsel-lotery te regverdig²⁹. Volgens hom sal die vernietiging van stamselle nie slegs help om mense se lewens te red nie, maar ook die risiko om te sterf, verminder:

“The fundamental flaw in the cannibalization objection to ES cell research is that it ignores the fact that the research stand to benefit everyone, at all ages...It is about reducing the risk of death to us all – we are all, even embryos, potential recipients of this intervention. Killing in the embryonic stem cell lottery paradoxically reduces the risk of death overall for everyone. It is ‘*risk reductive*’ (Savulescu, 2002: 521).

²⁸ Savulescu argumenteer dat die embrio 'n versameling van menslike selle is, maar nie 'n menslike wese of persoon in die sin dat dit verkeerd is om dood gemaak te word nie. Sy artikel “The ethics of cloning and creating embryonic stem cells as a source of tissue for transplantation: time to change the law in Australia” in *Australian and New Zealand Journal of Medicine*, 2000; 30: 492-498, kan geraadpleeg word vir verdere besonderhede van sy argument.

²⁹ John Harris stel voor dat natuurlike reproduksie as 'n “skeppingslotery” beskou moet word. Deur aan te toon dat die vernietiging van embrio's vir sekere navorsingsdoeleindes ook skeppingslotery (“creation lotteries”) is, kan daar bewys word dat selfs diegene wat glo dat embrio's intrinsieke morele waarde het, die vernietiging van embrio's vir hierdie doeleindes moet aanvaar, indien hulle natuurlike reproduksie aanvaar. Savulescu en Harris (soos aangehaal in Holm, 2005: 66) stel dit soos volg: “A Creation Lottery involves the creation of a population of embryos for the purpose of creating a new human being and this practice involves the unavoidable death of some of these embryos and the unavoidable production of grossly deformed and disabled human beings.”

Savulescu stel dit ook soos volg:

“What matters most is not whether we or our children have been killed by human hand, but our chances of living. And in some cases our chances of living are, paradoxically, higher in worlds in which killing of innocent people occurs. Provided we are not used solely or unfairly to benefit for others, that is, provided we stand an equal or fair chance of benefiting from cannibalization practises, we have an interest in some worlds in which cannibalization occurs. Life is about management of risk. We all choose to increase risks in one area to reduce them in others” (Savulescu, 2002: 523).

Indien die doodmaak van ’n mens of ’n gedeelte van ’n bevolking die risiko van sterfte vir die oorgrootte meerderheid van die bevolking verlaag (“risk reduction”), sal die doodmaak geregverdig wees. Hierdie is ’n eg utilitaristiese argument, aangesien die regte aksie dié aksie is waarby die meeste mense geraak deur die aksie, baat. Gebaseer op hierdie argument, voer Savulescu dan aan dat die vernietiging van die embryo, waar die embryo as ’n persoon beskou word, geregverdig kan word. Selfs al is daar nog nie sekerheid omtrent die sukses van stamsel terapieë nie, is die potensiaal wat die navorsing vir volgende generasies inhou so groot dat ons nie anders kan as om voort te gaan met die navorsing nie.

Die utilitaris regverdig dus die doodmaak van ’n persoon, indien die voordele van so ’n aksie die nadele daarvan oortref. Regte staan nie in die pad van utiliteit nie. Selfs al sou die embryo of fetus oor ’n reg tot lewe beskik, sal die utilitaris sê die *reg* kan deurbreek word indien dit in die pad van utiliteit staan. Volgens die deontoloog moet regte daar wees om menslike aksies in te perk. Hierdie regte mag nie geïgnoreer word nie, selfs al sal die deurbreking daarvan ’n beter stand van sake teweegbring as die gehoorsaam daarvan. Regte het volgens hierdie siening intrinsieke waarde, en die deurbreking daarvan is verkeerd. Die utilitaris sien regte egter as instrumenteel. Regte beskik nie oor waarde insigself nie, maar regte wat op reëls gebaseer is kan nuttig wees om menslike handeling te rig (byvoorbeeld reël-utilitarisme). Indien ’n reg egter utiliteit gaan

verminder, kan die reg geïgnoreer word (Sen, 1988: 189). Die moontlike voordele wat die deurbreking van die reg sal meebring, word opgeweeg teen die moontlike nadele. Indien die voordele die nadele oortref, sal die verontagsaming van die reël volgens die utilitaris geregverdig wees.

In hoofstuk 2 word die veiligheid, risiko en *moontlike skade* met betrekking tot reprodktiewe kloning bespreek. Ons weet nou dat die utilitaris plesier of geluk wil maksimeer en pyn of ongeluk wil minimaliseer. Die aksie met die beste moontlike gevolge in 'n gegewe situasie moet gekies word, waar hierdie aksie die utiliteit of intrinsieke waarde sal maksimeer. Die skade wat aangerig word, word opgeweeg teen die voordele wat die gegewe aksie sal meebring. Indien die voordele die waarskynlike skade gaan oortref, kan die gegewe aksie uitgevoer word (Strong, 2005: 47). Die voordele wat dit vir die kloon self inhou, en vir diegene vir wie die kloon gekloon word (ouers) moet in ag geneem word. Indien kloning vir reprodktiewe doeleindes dus meer voordele as nadele sal hê, moet daar voortgegaan word met hierdie navorsing.

Waardebevrediging, ongeag die koste daarvan, is dus vir die utilitaris belangrik. Häyry (2003: 449) meen reprodktiewe kloning kan oplossings bied vir onvrugbaarheid. Sodoende kan onvrugbare paartjies nou moontlik kinders hê wat geneties aan hulle verwant is. Reprodktiewe kloning sal in hierdie geval die begeerte om kinders te hê vervul, en die voorkeur om 'n kind 'van jou eie' te hê, sal bevredig word. Deur 'n paartjie wat nie andersins kinders van hul eie kan kry nie, met behulp van reprodktiewe kloning te help, word die welstand van mense teweeg gebring, en lyding (weens die afwesigheid van kinders) word verminder. Hierdie is waardes wat vir die utilitaris belangrik is. Die uitkomst van 'n aksie en die moontlike waardebevrediging wat dit meebring, is vir die utilitaris bepalend in die etiese besluitnemingsproses.

Aangesien reprodktiewe kloning die welstand van individue bevorder, sonder om iemand se outonomie as persoon te skend, behoort dit volgens Häyry ondersteun te word. Die reg tot prokreasie bepaal dat 'n individu self kan besluit op watter wyse sy wil voortplant, of nie wil voortplant nie. Die waardes van persoonlike outonomie, self-

determinasie (en dus welstand) word deur reprodktiewe kloning bevorder (Häyry, 2003: 450).

Kloning deur middel van nukleêre substitusie problematiseer die *potensiaal* argument wat gemaak word ten einde navorsing op embrio's te verhoed (Sien hoofstuk 2). Voorstanders van hierdie argument voer aan dat 'n embrio oor die potensiaal beskik om tot 'n volledige mens te ontwikkel, en op grond van hierdie potensiaal, moet dit beskerm word teen uitbuitende aksies. Hierdie potensiaal gee aan die embrio morele status. Volgens Bortolotti en Harris (2005: 73) argumenteer voorstanders van hierdie argument soos volg:

“...if embryos develop normally and without interference, they are likely to acquire in the future those capacities that characterize persons. So we should treat embryos as we treat persons.”

Hierdie idee van potensialiteit beweer dat A 'n potensiële B is, indien A 'n kousale element (“causal element”) in die produksie van B is. Bortolotti en Harris (2005: 73) verwerp die aanspraak wat op potensiaal gemaak word. Hulle voer aan dat die konsep van potensialiteit te breed is om twee redes. Eerstens vra hulle hoe ver terug die potensiaal van 'n potensiële persoon herlei kan word? Indien die einde van die proses (in hierdie geval B) en die persoonstatus daarvan hier al is wat saakmaak, moet al die kousale agente betrokke by die proses gelyke aanspraak kan maak op die potensiaal van persoonstatus. Dit beteken dat selfs die spermsel en eiersel nog voor bevrugting as potensiële persone beskou moet word. Tweedens problematiseer nukleêre substitusie die argument van potensialiteit. Kloning wys ons dat somatiese selle nou oor die potensiaal beskik om in 'n persoon te ontwikkel. Die gebruik van somatiese selle vir navorsing, en selfs die vernietiging daarvan, word egter nie as moreel problematies beskou nie. Indien al ons liggaamselle nou oor die potensiaal beskik om in persone te ontwikkel, kan die embrio se potensiaal om in 'n persoon te ontwikkel, nie ernstig opgeneem word nie (Bortolotti en Harris, 2005: 73; Savulescu, 2000: 492-498). Voorts maak Bortolotti en

Harris dit duidelik dat die embrio, aangesien dit nie na eie welstand kan omsien nie, nie op grond van sy potensiaal oor persoonstatus beskik nie:

“The upshot of potentiality arguments is that it is wrong to prevent the development of an embryo because the embryo has the potential to become a person. This relies on the assumption that we should treat a potential person as we treat a person. But we have direct moral obligation towards persons by virtue of their interests in their own well-being. Is it justified to grant the same moral status to early embryos that have no interests in their own well-being? The potential person has no interest in growing up...This is also known as the logical problem with potentiality arguments. If B has rights because it satisfies a certain condition, it does not follow that A has the same rights because it could satisfy that condition in the future. In short, we are all potentially dead meat but that surely does not mean that we have powerful reasons to treat one another as if we were already dead meat. So the potentiality argument fails to show that we should treat human embryos as persons” (Bortolotti en Harris, 2005: 73).

Noudat die utilitaris se argumente ten gunste van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning bespreek is, moet daar egter ook ’n kritiese beskouing gegee word van hierdie teorie, ten einde te bepaal of hierdie teorie relevant is vir besinning omtrent die morele problematiek van embrionale stamselnavorsing en kloning. Nadat ’n kritiese beskouing gegee is, gaan die redeneerstrategie van utilitarisme wanneer dit toegepas word op die etiese kwessies, krities bespreek word.

3.6 Kritiese beskouing van die utilitaristiese perspektief

3.6.1 Is geluk al wat saakmaak met die oog op moraliteit?

Daar kan gevra word of die ‘geluk’ wat ’n aksie volgens die utilitaris tot stand moet bring, die enigste oorweging behoort te wees in die morele besluitnemingsproses.

Volgens die utilitaris het slegs *geluk intrinsieke waarde*. 'n Regte aksie is 'n aksie wat hierdie geluk maksimeer. Mill (1969: 61) stel dit so: "The utilitarian doctrine is that happiness is desirable, and the only thing desirable, as an end; all other things being desirable as means to that end." Die utilitaris se siening dat slegs geluk oor intrinsieke waarde beskik (en slegs ongeluk intrinsiek nie-waardevol is) word hedonisme genoem. Hedonisme berus op die skynbaar intuïtiewe idee dat aksies reg of verkeerd is na gelang van hoe dit ons laat *voel*. Tog is hierdie idee problematies. Gestel 'n vriend maak jou bespotlik agter jou rug, maar niemand vertel jou daarvan nie. Volgens die utilitaris is so 'n daad nie verkeerd nie, want dit veroorsaak geen ongeluk vir jou nie, en dit verskaf jou vriend waarskynlik plesier. Tog is 'n vriend iemand wat gewoonlik lojaal en betroubaar is. Jy vind nooit daarvan uit nie, tog kry mens die gevoel die vriend was dislojaal en is onbetroubaar. Dit wil voorkom asof ons inherente waarde aan vriendskap heg. Vriendskap is nie slegs goed omdat dit geluk meebring nie. Vriendskap maak ons gelukkig, omdat ons dit *alreeds* as waardevol beskou. Volgens Rachels (2003: 104) verstaan hedonisme die aard van geluk verkeerd:

"Happiness is not something that is recognized as good and sought for its own sake, with other things desired only as a means of bringing it about. Instead, happiness is a response we have to the attainment of things that we recognize *as* good, independently and in their own right. We think that friendship is a good thing, and so having friends makes us happy. That is very different from first setting out after happiness, then deciding that having friends might make us happy, and then seeking friends as a means to this end."

Rachels (2003: 103) gebruik ook die voorbeeld van die konsertpianis wat die gebruik van haar hande in 'n motorongeluk verloor, en gevolglik nie meer in staat is om klavier te speel nie. Die hedonis sal aanvoer dat hierdie stand van sake sleg is vir haar, aangesien dit haar ongelukkig maak. Volgens hierdie benadering sal 'n beter stand van sake tot stand kom, indien sy opvrolik en weer gelukkig is. Die hedonis ignoreer egter die feit dat iets werklik tragies met haar gebeur het, en dat haar gevoel van ongeluk 'n rasonale reaksie op 'n tragiese insident is. Die tragedie kan nie weggedoen word mee wanneer die

meisie weer “gelukkig” voel nie. Die tragedie lê in die verlies van haar hande en gevolglik van haar vermoë om klavier te speel. Die tragedie is nie bloot die feit dat sy ongelukkig is, waar hierdie ongelukkigheid ’n emosie is wat op ’n ander manier “herstelbaar” is nie.

Enersyds word inherente waarde aan vriendskap geheg, omdat dit vir ons betekenisvol is, en nie net omdat dit ons gelukkig maak of plesier verskaf nie (Wellman, 1975: 96).³⁰ Vriendskap bly waardevol, selfs al veroorsaak dit soms ook baie ongeluk. Railton (1988: 100-101) wys ook daarop dat die strewe na maksimum geluk die agent kan verhoed om verhoudings of ervarings te hê of “commitments” tot mense te maak wat betekenisvol is en geluk meebring. In die strewe na geluk en plesier, kan verhoudings wat betekenis aan ’n lewe kon gee, verwaarloos word. Deur mense bloot as instrumente vir geluk te gebruik, ontnem mense hulself moontlik van meer betekenisvolle, diepgaande geluk *en*, voer Railton aan, vervreem dit mense van ander morele agente. Ons word ontnem van betekenisvolle verhoudings met ander morele agente in die wêreld:

“...the reduction of all goals to the purely abstract goal of happiness or pleasure, as in hedonistic utilitarianism, treats all other goals instrumentally. Knowledge and friendship may promote happiness, but is it a fair characterization of our commitment to these goals to say that this is the only sense in which they are ultimately valuable? Doesn’t the insistence that there is an abstract and uniform goal lying behind all of our ends bespeak an alienation from these particular ends?”

Om volgens Railton ’n vriendskap aan te knoop, net omdat die vriendskap vir die agent geluk sal meebring, vervreem as’t ware die agent van die vriend en die vriendskap. Indien geluk die primêre doel is, en vriendskap sekondêr tot die geluk van die agent staan,

³⁰ Peter Railton sluit hierby aan wanneer hy sê: “If we are prepared to say that a sense of meaningfulness is a precondition for much else in life, then we may be on the way to answering the question ‘Why should I be moral?’, for we have gone beyond pure egocentrism precisely by appealing to facts about the self” (Railton, 1988: 132).

ondermyn dit juis die idee van wat vriendskap vir iemand beteken.³¹ Die utilitaris se aanname dat die ‘geluk’ wat aksies tot stand moet bring die enigste oorwegings in die morele besluitnemingsproses is, kan dus met reg bevraagteken word.

3.6.2 Is gevolge al wat saak maak in moraliteit?

Verder kan daar gevra word of ’n aksie slegs moreel beoordeel kan word op grond van die *gevolge* daarvan? Is die gevolge van ’n aksie al wat in ag geneem moet word in die morele besluitnemingsproses? Williams voer aan dat nie alles wat waarde het, dit het vanweë die gevolge wat dit gaan meebring nie. Hy kritiseer die konsekwensialistiese element van utilitarisme (Williams, 1988: 20):

“No one can hold that everything, of whatever category, that has value, has it in virtue of its consequences. If that were so, one would just go on for ever, and there would be an obviously hopeless regress. That regress would be hopeless even if one takes the view, which is not an absurd view, that although men set themselves ends and work towards them, it is very often not really the supposed end, but the effort towards it on which they set value – that they travel, not really in order to arrive (for as soon as they have arrived they set out for somewhere else), but rather they choose somewhere to arrive, in order to travel. Even on that view, not everything would have consequential value; what would have non-consequential value would in fact be travelling, even though people had to think of travelling as having the consequential value, and something else – the destination – the non-consequential value.”

So beskik vriendskap nie oor waarde net omdat dit tot iets léi nie. Die “beoefening” of ervaring daarvan het in sigself waarde. Dit is dus nie net die konsekwensialistiese waarde van ’n aksie wat moet bepaal of dit moreel reg of verkeerd is nie. Utilitarisme laat

³¹ Bernard Williams sê elders: “Happiness...requires being involved in , or at least content with, something else...One has to believe in, or at least want, or, quite minimally, be content with, other things, for there to be anywhere that happiness can come from” (1973: 112, 113).

verskeie ander aspekte van aksies uit die oog wat in ag geneem moet word wanneer 'n aksie geëvalueer word.

Tog moet die gevolge van 'n aksie in ag geneem word in die morele besluitnemingsproses. Volgens kritici is die probleem met utilitarisme die feit dat hierdie teorie die gevolge van 'n aksie verhef bo alle ander oorwegings (geregtigheid, reëls) in die morele besluitnemingsproses. Foot voer aan dat die gevolge van 'n aksie nie die doel van 'n morele teorie moet wees nie, maar deel van die teorie moet vorm:

“...what can truly be said about the important place that the idea of maximum welfare has in morality. It is not that in the guise of ‘the best outcome’ it stands *outside* morality as its foundation and arbiter, but rather that it appears *within* morality as the end of one of the virtues” (Foot, 1988: 238).

Foot gebruik die analogie van 'n man met goeie maniere wat homself ten doel stel om nie ander mense in sosiale situasies in die verleentheid te stel nie. Sy gebruik hierdie voorbeeld om te wys dat dit ongeoorloof is om iets wat deel uitmaak van moraliteit, na 'n kritiese punt buite moraliteit te verskuif. Daar kan gesê word dat dit die doel van goeie maniere is om mense nie in die verleentheid te plaas nie. Slegs omdat dit die doel van goeie maniere is, kan daar egter nie afgelei word dat goeie maniere altyd en universeel hierdie doel moet najaag nie. Foot (1988: 239) verduidelik dit soos volg:

“A consequentialist theory of good manners would presumably be mistaken; because good manners, not being solely a matter of purpose, also require that certain things be done or not done: e.g. that hospitality not be abused by frank discussions of the deficiencies of one’s host as soon as he leaves the room. So if invited to take part in such discussions a well-mannered person will, if necessary, maintain a silence embarrassing to an interlocutor, *because the rule here takes precedence over the aim prescribed*. Assuming that this is a correct account of good manners – and it does not of course matter whether it is or not – we can now see the difficulty that arises if we try to say which choice open to the agent results

in the best state of affairs from the point of view of manners. In certain contexts the state of affairs containing no embarrassment will be referred to as a good state of affairs, because avoiding embarrassment is by our hypothesis the one *end* prescribed by good manners. But we should not be surprised if the right action from the point of view of good manners is sometimes the one that produces something *other* than this good state of affairs. We have no right to take an end from within the whole that makes up good manners and turn it, just because it is an *end*, into the single guide to action to be used by the well-mannered man.”

3.6.3 Onsekerheid oor alle moontlike gevolge van dade.

Voorts kan die sekerheid waarmee utilitariste praat oor die gevolge van aksies, ook bevraagteken word. Guay (2005: 350) vra die volgende vraag met betrekking tot die uitkomst en gevolge van aksies:

“*When* is the best outcome? Apart from a Day of Reckoning, causal chains do not simply come to an end. Our short-term actions sometimes have long-term or long-distance effects, so to measure the consequences of our actions, we need to specify a finish line.”

Daar kan gevra word of ons werklik al die moontlike gevolge van ’n sekere aksie kan ken? Dit wil voorkom asof die utilitaris, wanneer hy oor “gevolge” praat, oortuig is dat hier van gevolge gepraat word, soos dit binne ’n sekere konteks afspeel. Die utilitaris voer aan dat die regte aksie dié aksie is wat die beste gevolge tot gevolg het, vir diegene geraak deur die aksie. Die utilitaris neem aan dat gevolge iets is wat vooruitbepaal en bereken kan word, én dat gevolge iets is wat ’n eindpunt bereik, en sigself uitspeel. Kan ons egter regtig die gevolge van ’n daad ken? Die geskiedenis het ons geleer dat dade of gebeurtenisse verreikender gevolge het as wat aanvanklik geglo is. Die atoombomme wat die Amerikaners in 1945 op Nagasaki en Hiroshima gegooi het ’n voorbeeld hiervan. Die verreikende gevolge van dié besluit om hierdie atoombomme te gooi, kon nie werklik vooraf voorsien word nie. Die gevolge van dade is nie slegs plaaslik en onmiddellik nie.

Dit is nie so eenvoudig om die gevolge van 'n daad te bepaal, soos wat die utilitaris sou aanvoer nie, en die gevolge van daade is meer verreikend as wat die utilitaris sou wou aanvoer. Guay (1988: 356) stel hierdie probleem soos volg:

“The problem with invoking a naturalistic notion of causality to play a role in moral theory is that anything is causally connected to anything else. Causal chains do not break at convenient loci of moral significance, so even if they could serve to individuate actions, they would only obscure what is relevant here: the path to what lies outside the action proper, specifically, to the consequence. Actions and their outcomes are of course causally connected, but causal networks lead an individuated action not to one morally estimable outcome but to all that succeeds it. In taking up a causal theory one abandons the resources needed to sort everything out. All that one has left with which to sort out what outcome is produced by what action is temporal location - and only a point of origination, at that. Consequentialism requires fixed points: *this* is the consequence of *that*. But a causal theory creates an unlimited horizon of effect: this action, along with everything cotemporal, sets in motion an infinite chain of events.”

Buiten vir die feit dat ons dus nie al die gevolge van 'n aksie of gebeurtenis kan ken nie, weet ons nie watter invloede van buite die beplande of voorsiene “gevolge” sal beïnvloed of verander nie. Die utilitaris is baie seker van sy saak wanneer hy aanvoer dat alle moontlike gevolge van 'n aksie oorweeg is. Tóg is dit egter onmoontlik om al die gevolge, en wat presies hierdie gevolg behels, in te reken. Foot (1998: 226) sê die volgende in hierdie verband:

“Suppose, for instance, that some evil person threatens to kill or torture a number of victims unless we kill or torture one, and suppose that we have every reason to believe that he will do as he says. Then in terms of their total outcomes, (again consisting of the states of affairs made up of an action and its consequences) we have the choice between more killings or torturings and less, and a consequentialist will have to say that we are justified in killing or torturing the

one person, and indeed that we are morally obliged to do it, *always supposing that no indirect consequences have tipped the balance of good and evil* (my beklemtoning).”

’n Etiese teorie wat die morele status van ’n daad aan die gevolge heg, beweeg op veranderlike en onsekere terrein, en is oortuig daarvan dat die gevolge van ’n aksie presies gaan wees soos dit voorsien word. Ons sien egter dat die gevolge van ’n aksie of gebeurtenis eers werklik “begryp” kan word na ’n tydsverloop. En selfs dan kan alle aspekte van die gevolge nog nie ingereken word nie. Selfs al ken ons sekere gevolge van ’n daad, kan ons nooit met enige sekerheid sê dat ons al die gevolge ken, en dus die morele status van die daad bo redelike twyfel kan bepaal nie.

3.6.4 Utilitarisme neem nie geregtigheid in ag nie

Aangesien die utilitaris aanvoer dat slegs die gevolge van ’n aksie bepalend moet wees vir die morele status van die aksie, laat dit belangrike aspekte van moraliteit wat gewoonlik ernstig opgeneem word deur morele agente, buite rekening. Een van hierdie aspekte wat utilitarisme nie genoegsaam in ag neem nie, is geregtigheid. Rachels (2007: 103) gebruik die volgende voorbeeld van H.J. McCloskey ten einde die problematiek met betrekking tot utilitarisme en geregtigheid te illustreer.

“Suppose a utilitarian were visiting an area in which there were racial strife, and that, during his visit, a Negro rapes a white woman, and that race riots occur as a result of the crime, white mobs, with the connivance of the police, bashing and killing Negroes, etc. Suppose too that our utilitarian is in the area of the crime when it is committed such that his testimony would bring about the conviction of a particular Negro. If he knows that a quick arrest will stop the riots and lynchings, surely, as a Utilitarian, he must conclude that he has a duty to bear false witness in order to bring about the punishment of an innocent person” (McCloskey, 1956: 239-255).

Volgens die utilitaris sal dit moreel korrek wees vir 'n morele agent om in hierdie gegewe situasie valse getuienis af te lê, en aan te voer dat die onskuldige man die verkrachter is. Hierdie aksie mag dalk negatiewe gevolge inhou, maar die positiewe gevolge wat dit sal meebring, sal dit oorskadu. Die onskuldige man sal waarskynlik tereggestel word, maar die opstande en onrus in die dorp sal bedaar. Dié daad wat die beste gevolge, vir diegene geraak deur die daad meebring, moet volgens die utilitaris uitgevoer word. In hierdie geval sal dit impliseer dat 'n leuen vertel word, en dat 'n onskuldige man tereg gestel word. Tóg is daar iets inherents verkeerd aan die doodmaak van 'n onskuldige persoon, en utilitarisme neem dit nie ernstig op nie (Rachels, 2007: 104). Die daad wat die utilitaris dus hier as die moreel korrekte daad beskou, druis in teen ons siening van geregtigheid. Geregtigheid impliseer dat toekennings en straf op 'n regverdigte wyse aan mense toegeken moet word. Soos Brody (1983: 19) dit stel:

“Rewards should go to those who have earned them in proportion to the extent to which they have been earned; punishment should go to those who deserve them in proportion to the extent to which they are deserved. These views represent some of our most fundamental intuitions about justice, and when these rules are violated, we feel that something very wrong has been done.”

Brody (1983: 20) gebruik verder die voorbeeld van 'n onderwyser wat die hele klas straf vir die ongehoorsaamheid van slegs 'n paar leerlinge. Die onskuldige leerlinge voel verontreg aangesien hulle onregmatig gestraf word, en die skuldige leerlinge kom as't ware weg met hul wandade, aangesien hulle nie meer as die onskuldiges gestraf word nie. Hierdie vorm van straf druis in teen ons idee van geregtigheid. Kollektiewe straf, hoe effektief dit ook al mag wees, impliseer dat onskuldige mense onregmatig gestraf word. In 'n samelewing wat aanvoer dat mense moet kry wat hulle toekom, en waar geregtigheid as 'n belangrike beginsel beskou word, kan ongeregtigheid nie geduld word nie. Utilitarisme impliseer dat die moreel korrekte daad soms dié daad is wat indruis teen geregtigheid. Derhalwe kan utilitarisme as 'n normatiewe etiese teorie, nie in so samelewing ernstig opgeneem word nie.

3.6.5 Utilitarisme neem nie regte in ag nie

'n Verdere aspek wat utilitarisme nie in ag neem in die morele besluitnemingsproses nie, is regte. Utilitarisme neem nie die bestaan van individuele menseregte in die hierdie proses in ag nie. Rachels (2007: 104) gebruik die volgende voorbeeld vanaf die rekords van die Amerikaanse Appèlhof, “Ninth Circuit” (Southern District of California), 1963 in die saak van *York versus Story* om die mate waarin utilitarisme regte nie in ag neem nie, te illustreer:

“In October 1958, appellant [Ms. Angelynn York] went to the police department of Chino for the purpose of filing charges in connection with an assault upon her. Appellee Ron Story, an officer of that police department, then acting under color of his authority as such, advised appellant that it was necessary to take photographs of her. Story then took appellant to a room in the police station, locked the door, and directed her to undress, which she did. Story then directed appellant to assume various indecent positions, and photographed her in those positions. These photographs were not made for any lawful purpose. Appellant objected to undressing. She stated to Story that there was no need to take photographs of her in the nude, or in the positions she was directed to take, because the bruises would not show in any photograph. Later that month, Story advised appellant that the pictures did not come out and that he had destroyed them. Instead, Story circulated these photographs among the personnel of the Chino police department. In April, 1960, two other officers of that police department, appellee Louis Moreno and defendant Henry Grote, acting under color of their authority as such, and using police photographic equipment located at the police station made additional prints of the photographs taken by Story. Moreno and Grote then circulated these prints among the personnel of the Chino police department.”

Volgens Rachels (2007: 105) het York die saak teen die polisie beamptes gewen – haar wetlike regte is duidelik in hierdie situasie deurbreek. Rachels vra dan hoe hierdie situasie moreel gesproke benader word? Die utilitaris voer aan dat aksies moreel

regverdigbaar is indien die gevolge daarvan voordelig is vir die *meeste* mense geraak deur die aksie. In bogenoemde situasie het die foto's van York aan verskeie mense "plesier" verskaf, terwyl York die enigste een was wat hierdeur benadeel is. In utilitaristiese terme weeg die plesier van die offisiere swaarder as York se ongeluk, en die gevoltrekking kan gemaak word dat meer geluk as ongeluk in hierdie situasie geskep is. Utilitarisme sal dus aanvoer dat die offisiere se optrede moreel regverdigbaar was. Daar kan egter gevra word waarom die offisiere se plesier in hierdie spesifieke situasie hoegenaamd van belang is. York se reg tot privaatheid is geskend, en daar was geen goeie rede waarom die offisiere dit moes doen nie. Die offisiere het geen reg gehad om York se reg tot privaatheid te skend nie, en die feit dat hulle plesier hieruit gekry het, is vanuit 'n morele oogpunt 'n swak regverdiging vir hul optrede (Rachels, 2007: 105).

Brody (1988: 19) gebruik die volgende voorbeeld om aan te toon dat utilitarisme nie strook met ons idee van regte nie. Volgens die reg tot die besit van eiendom kan niemand jou eiendom beset of bewoon sonder jou toestemming nie. 'n Situasie kan egter ontstaan waar ander mense jou eiendom kan gebruik, en waarskynlik meer nut of plesier daaruit kry as wat jy sal kry indien jy dit alleen bewoon. Volgens die utilitaris is dit moreel korrek om hierdie mense, selfs sonder jou toestemming, toe te laat om jou eiendom te bewoon, aangesien dit meer plesier vir meer mense sal verskaf. 'n Idee soos hierdie bots egter met die algemene gevoel dat 'n individu die reg het om self in beheer van sy eiendom te wees.

Utilitarisme strook dus nie met die idee dat mense oor individuele menseregte beskik nie. Voorbeelde van hierdie regte is die reg tot lewe, die reg tot vryheid van spraak, die reg tot godsdiensvryheid, ens. Menseregte sal volgens die utilitaris in die weg van die bes moontlike uitkomst staan. Dit is egter onaanvaarbaar dat regte eenvoudig geminag word ten einde die bes moontlike gevolge vir almal geraak deur die aksie, teweeg te bring. Individuele menseregte is egter nie 'n idee wat utilitarisme ernstig opneem nie. Individuele menseregte is juis daarop gemik om die wyse waarop morele agente mekaar hanteer, te beperk. Hiermee word bedoel dat morele agente beskerm word teen die moontlike uitbuitende aksies van ander, ongeag of die aksie die "bes moontlike gevolge"

teweeg sal bring. Die waarde van 'n etiese teorie wat menseregte so maklik oor die hoof sien, moet egter bevraagteken word. Dit is problematies dat utilitarisme nie reg laat geskied aan hierdie aspek van moraliteit nie, en die toereikendheid van utilitarisme as etiese teorie moet bevraagteken word.

3.6.6 Utilitarisme neem nie die invloed van die verlede genoegsaam in ag in die morele besluitnemingsproses nie

Aangesien utilitarisme aanvoer dat 'n aksie reg of verkeerd is vanweë die gevolge daarvan, neem dit slegs toekomstige faktore in ag, en ignoreer dit bande wat in die verlede gesmee is, ooreenkomste wat voorheen aangegaan is of beloftes wat gemaak is. Hierdie is egter 'n verdere aspek van utilitarisme wat problematies is, aangesien die maak en hou van beloftes ernstig opgeneem word – in alledaagse moraliteit en in menseverhoudinge. Gestel jy maak 'n afspraak met 'n vriend, en beloof om hom vanaand op 'n sekere tyd by 'n sekere plek te ontmoet. Die aand besef jy egter jy het jou werkslading onderskat, en sou dit verkies om eerder tuis te bly en te werk. Die utilitaris sal aanvoer dat indien die utiliteit van die werk wat jy gaan doen, die teleurstelling van jou vriend oorskrei, die daad moreel korrek sal wees. Die feit dat jy 'n belofte verbreek, is volgens die utilitaris irrelevant. Tóg wil dit voorkom asof iets skort met so 'n benadering. Die maak van beloftes en ooreenkomste kan nie ligtelik opgeneem word nie. Dit impliseer 'n verpligting teenoor jou om dit wat jy beloof en voorgeneem het om te doen, wél te doen, ongeag die voordele of utiliteit wat 'n ander aksie moontlik sal meebring. Die probleem met utilitarisme is dat hierdie teorie slegs aspekte van aksies wat verband hou met die toekoms as relevant sien vir die bepaling van reg of verkeerd:

“Because of its exclusive concern with consequences, Utilitarianism has us confine our attention to what *will happen* as a result of our actions. However, we normally think that considerations about the past are also important...Therefore, Utilitarianism seems to be faulty because it excludes backward-looking considerations” (Rachels, 2003: 108).

Dit is egter belangrik dat 'n morele teorie “backward-looking considerations” in ag neem in die morele besluitnemingsproses. 'n Teorie wat dit nie doen nie, slaan nie ag op die belangrike rol wat die nakom van beloftes in die vorming van menseverhoudings speel nie. Volgens die utilitaris is die maksimering van utiliteit belangriker as jou vriend se vertrou in jou woorde en vriendskap. 'n Etiese teorie wat so redeneer, sal waarskynlik veroorsaak dat baie utiliteit teweeg gebring word. Dit sal egter waarskynlik 'n samelewing teweegbring van mense wat nie kan bekostig om beloftes van ander te glo of mekaar te vertrou nie, aangesien hiërdie aspekte eenvoudig deur utiliteit oorskrei kan word. Dit wil dus voorkom asof “backward looking considerations” 'n belangrike rol speel in die morele besluitnemingsproses, en nie sonder meer geïgnoreer kan word nie. Daar is goeie redes waarom ooreenkomste of beloftes wat in die verlede gedoen is, ernstig opgeneem moet word:

“The fact that someone did not commit a crime is a good reason why he should not be punished. The fact that someone once did you a favor may be a good reason why you should now do her a favor. The fact that you did something to hurt someone may be a good reason why you should now make it up to him. These are all facts about the past that are relevant to determining our obligations. But Utilitarianism makes the past irrelevant, and so it seems deficient” (Rachels, 2007: 107).

Alle morele agente bevind hulself in durende verhoudings, hetsy met ouers, kinders of vriende. Vertroue en die hou by beloftes wat in die verlede gemaak is, is belangrik vir die vorming en onderhouding van hierdie verhoudings. Die feit dat utilitarisme impliseer dat utiliteit voorkeur kry bo hierdie oorweginge, en beloftes sonder goeie rede eenvoudig verbreek kan word ter wille van die maksimering van utiliteit, bevraagteken die sukses van utilitarisme as etiese teorie.

3.6.7 Utilitarisme is te veeleisend

Voorts vereis utilitarisme dat 'n morele agent die maksimering van die algemene “good” of goeie bo sy eie persoonlike projekte stel. Gestel 'n student moet besluit watter hoofvakke hy in sy derde jaar gaan neem. Normaalweg sou ons dink dat hy 'n verstandige en oordeelkundige besluit moet neem wat aansluit by sy toekomsplanne en wat hy dink die beste vir hom sal wees. Die utilitaris sal egter aanvoer dat hy moreel verplig is om dié vakke te kies wat die meeste “goed” teenoor “kwaad” gaan meebring. Elke besluit wat 'n morele agent neem, is vir die utilitaris 'n morele besluit, en moet volgens utilitaristiese berekeninge gemaak word (Mappes en DeGrazia, 2001: 11).

Die utilitaris laat dus nie werklik ruimte vir buitengewoon edele daade (“supererogatory deeds”) nie, of ruimte om daade as sodanig te identifiseer nie. Indien 'n mens konsekwent, konsekwensialisties wil optree, moet ál jou daade tot die meeste mense se voordeel wees, en verbeur sekere buitengewoon altruïstiese daade dus die betiteling “buitengewoon” (“supererogatory”). Dit is die geval aangesien utilitarisme neig om dit wat ons normaalweg as “buitengewoon” sou ag, voor te stel as dit wat normaalweg van morele agente verwag kan word. Indien ons die goeie kan maksimeer, dan is dit áltyd ons morele plig om dit te doen wat nie slegs in ons eie belang is nie, maar in belang van “die meeste” mense. (Rachels, 2003: 109). Die utilitaris Peter Singer voer aan dat die ryk Westerse lande moreel verplig is om hulp te verleen aan lande waar mense weens hongersnood sterf. Hy beskou dit nie net as 'n edele daad nie, maar as hul morele plig om dit te doen. Die utilitaris onderskei dus nie buitengewone daade van verpligte of verbode daade nie. Gestel 'n morele agent red twee kinders wat in 'n brandende gebou vasgekeer is. Die utilitaris sal aanvoer dat dit sy morele plig was om hulle te red, terwyl 'n deontoloog sou sê dat hy 'n baie goeie daad verrig het, maar nie verplig was om dit te doen nie (Driver, 2007: 67). Utilitarisme is dus veeleisend in die sin dat dit van die morele agent verwag om sy persoonlike projekte op te offer sodat die groter geheel daarby baat. Volgens Williams verwag utilitarisme selfs dat die agent sy integriteit opgee, ter wille van “the greater good”. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat utilitarisme te veel van ons verwag. Ons kan nie werklik volgens so 'n veeleisende skema moreel lewe nie.

3.6.8 Utilitarisme ondermyn die integriteit van 'n morele agent

Williams voer aan dat utilitarisme daartoe lei dat die morele agent van sy projekte en doelstellings vervreem word. Hy gebruik die volgende voorbeeld om dit te illustreer. Jim reis deur Suid-Amerika en kom by 'n klein dorpie aan waar 'n man (Pedro) op die punt staan om 20 mense tereg te stel. Met Jim se aankoms bied Pedro hom die geleentheid om 19 van die mense se lewens te red, deur een van hulle dood te skiet. Indien Jim weier, gaan al 20 in elk geval geskiet word (Williams, 1973: 98). Die utilitaris sal aanbeveel dat Jim die een mens moet skiet. Sodoende word die lewens van die 19 ander gespaar. Jim moet die aksie uitvoer wat die meeste geluk sal teweeg bring. Gestel Jim is eger nie 'n utilitaris nie, en die doodmaak van 'n onskuldige mens druis in teen sy waardes. Jim se integriteit en waardes sal hom keer om die een mens dood te maak, maar in die proses gaan 19 ander mense, in elk geval vanweë sy passiwiteit (“inaction”) doodgaan.

Die probleem is dat utilitarisme verbind is tot die teorie van negatiewe verantwoordelikheid. Die utilitaris is moreel verplig om die “goed” te maksimeer. Dit beteken dat utilitarisme die morele agent verantwoordelik sal hou vir aksies wat hy nie uitvoer nie, indien die morele agent se passiwiteit negatiewe gevolge het. So ook kan ek dan verantwoordelik gehou word vir my aksies wat skade veroorsaak. Die morele agent kan verantwoordelik gehou word vir 'n “inaction”, vir aksies wat hy nie uitvoer nie, en daarom word dit “negatiewe” verantwoordelikheid genoem (Williams, 1988: 30-32). Williams (1973: 72) verduidelik dit soos volg:

“It is because consequentialism attaches value ultimately to states of affairs, and its concern is with what states of affairs the world contains, that it essentially involves the notion of *negative responsibility*: that if I am ever responsible for anything, then I must be just as much responsible for things that I allow or fail to prevent, as I am for things that I myself, in the more everyday restricted sense, bring about.”

Volgens Williams kan Jim nie verantwoordelik gehou word vir die dood van die 20 mense nie. Pedro is die een wat verantwoordelikheid hiervoor moet neem:

“...that each of us is specially responsible for what he does, rather than for what other people do. This is an idea closely connected with the value of integrity” (Williams, 1973: 99).

Vir die utilitaris is slegs die gevolge van 'n aksie belangrik. Die persoon wat die aksie uitvoer en gevolge teweeg bring, en hierdie persoon se projekte en belange, word buite rekening gelaat. Die utilitaris is slegs bemoeid met die aksie wat die beste stand van sake wat teweeg gaan bring, en nie met *wie* die aksie uitvoer wat die beste stand van sake teweeg gaan bring nie. Die utilitaris se aandrang dat Jim sy waardes moet opgee ten einde die lewens van 19 mense te red, strook egter nie met die idee van integriteit nie. Boonop word Pedro as mens met intensies en ondernemings nie in ag geneem nie. Dis is nie duidelik waarom al die verantwoordelikheid op Jim berus nie. “While the deaths and the killing, may be the outcome of Jim’s refusal, it is misleading to think...of Jim having an effect on the world through the medium of Pedro’s acts”(Williams, 1973: 109).

Volgens die utilitaris moet Jim se waardes opsy staan vir die maksimering van utiliteit, en enige skuldgevoelens wat hy moontlik sal hê oor sy daad, is irrasioneel. In die gegewe situasie is die voordele en nadele van die aksie opgeweeg, en indien die aksie wat utiliteit en geluk maksimeer gekies word, het Jim die regte besluit gemaak. Hierdie tipe gevoelens en sentimente moet volgens die utilitaris geïgnoreer word. Tog is dit juis hierdie gevoelens en sentimente wat ons volgens Williams in 'n morele verhouding met die wêreld bring:

“Because our moral relation to the world is partly given by such feelings, and by a sense of what we can or cannot ‘live with’, to come to regard those feelings from a purely Utilitarian point of view, that is to say, as happenings outside one’s moral self, is to lose a sense of one’s moral integrity; to lose, in the most literal way, one’s integrity” (Williams, 1988: 38).

Williams (1973: 116) voer aan dat dit absurd is om van iemand te verwag om sy eie belange en “commitments” opsy te skuif ter wille van die maksimering van utiliteit. Sodoende word die morele agent vervreem van sy eie aksies en oortuiginge, en sy integriteit word ondermyn (Eggleston, 2005: 450; Guay: 2005: 360).

3.6.9 Utilitarisme minag die waarde van besondere verhoudings

Soos reeds genoem, vereis utilitarisme dat waarde en geluk gemaksimeer word, waar hierdie waarde “agent-neutraal” is. Die geluk van elke morele agent dra dieselfde gewig. Alle mense moet as gelykes behandel word. Hierdie idee berus op die beginsel van onpartydigheid: “Such a principle will claim that there can be no relevant difference from a moral point of view which consist just in the fact, not further explicable in general terms, that benefits or harms accrue to one person rather than to another – ‘it’s me’ can never in itself be a morally comprehensible reason” (Williams, 1973: 96). Gestel jy het ’n keuse tussen twee aksies. Die een aksie sal jou gesin bevoordeel en die ander aksie sal ’n vreemdeling bevoordeel. Gestel nou die voordeel wat die aksie vir die vreemdeling inhou, is veel groter as die voordeel wat die ander aksie vir jou gesin inhou. Volgens die utilitaris sal eersgenoemde aksie die moreel korrekte aksie wees, want dit maksimeer utiliteit (Brody, 1983: 18-19). Tog bots hierdie idee met die siening wat ons van spesiale verhoudinge het. In ons ervaring het ons moreel betekenisvolle verhoudings met ander. ’n Ouer het ’n spesiale, intieme verhouding met sy kind, wat beteken dat hy sekere spesiale verpligtinge teenoor sy kind het. Hy moet omsien na sy kind se belange, ongeag wat die utiliteit van sy dade gaan wees (Mappes en DeGrazia, 2001: 12).

Utilitarisme se minagting van besondere verhoudings strook nie met ons intuïtiewe gevolgtrekkinge nie. Sonder die waardering van besondere verhoudings wat spesiale verantwoordelikhede en verpligtinge impliseer, sou ’n instelling soos die huwelik betekenisloos gewees het. Om te verwag dat ’n ouer in ’n gegewe situasie eerder ’n vreemdeling as sy eie kind se lewe red, slegs omdat die utiliteitswaarde van eersgenoemde aksie meer sal wees, is absurd. John Cottingham (soos aangehaal in Rachels, 2003: 110) stel dit soos volg:

“A parent who leaves his child to burn, on the ground that the building contains someone else whose future contribution to the general welfare promises to be greater, is not a hero; he is (rightly) an object of moral contempt, a moral leper.”

3.6.10 Die doel heilig nié die middele nie

In sy artikel “Autonomy and Deontology” lewer Thomas Nagel ’n belangrike punt van kritiek op utilitarisme. Hy gebruik die analogie van ’n man wat saam met sy vriende in ’n motorongeluk is. Die vriende is ernstig beseer en moet dringend by ’n hospitaal uitkom. Die man gaan na ’n plaashuis, wat bewoon word deur ’n ouer vrou en haar kleinkind. Die man vertel haar van sy probleem, en vra of hy haar motor kan leen. Die vrou glo hom nie, hardloop op na die badkamer en sluit haarself daar toe. Die man besef dat indien hy die kind pyn aandoen, die vrou moontlik vir hom sal sê waar die motorsleutels is. In ’n situasie soos hierdie, wil dit voorkom asof die pyn wat die kind aangedoen word, nie opweeg teen die pyn en moontlike sterfte van die man se vriende nie. Nagel se probleem hiermee is dat om die onskuldige kind seer te maak, beteken dat haar regte wat haar teen onnodige skade en pyn beskerm, verbreek word, en *intensioneel* verbreek word. Die stand van sake wat deur die aksie teweeggebring word, sal beter wees. Die gevolge van die aksie sal geluk en utiliteit maksimeer, maar dit wat die agent *doen* sal vanuit ’n deontologiese perspektief slegter wees. Vanaf ’n objektiewe gesigspunt sal ’n dit beter wees om die kind pyn aan te doen, weens die beter gevolge wat dit meebring. Vanaf ’n subjektiewe gesigspunt, sal dit egter slegter wees, want die agent moet ’n “bose” daad verrig. Volgens Nagel is daar ’n belangrike verskil tussen ’n daad wat intensioneel gemik is op iets, en ’n aksie wat iets veroorsaak, sonder die spesifieke intensie dat dit die spesifieke gevolge moes hê:

“The difference is that action intentionally aimed at a goal is guided by that goal. Whether the goal is an end in itself or only a means, action aimed at it must follow it and be prepared to adjust its pursuit if deflected by altered circumstances – whereas an act that merely produces an effect does not follow it, is not *guided*

by it, even if the effect is foreseen. What does this mean? It means that to aim at evil, even as a means, is to have one's action guided by evil" (Nagel, 1988: 163).

Volgens Nagel moet ons aksies egter altyd en so veel as moontlik wegdoen en wegbeweeg van die kwaad. Die kwaad (hier vergestalt in die vorm van die pyn wat die kind aangedoen word) is iets wat ons met afsku moet vervul en so ver as moontlik deur ons aksies geëlimineer moet word. Deur dit as rigtingbepaler te gebruik vir ons aksies, sal dit lei tot morele dislokasie. Die pyn wat die kind aangedoen word, is presies die teenoorgestelde as dít wat jy wil teweegbring, naamlik jou vriende se lewens red en hul pyn verlig. Indien jy egter die kind pyn aandoen, is jou optrede intrinsiek boos:

"You are pushing directly and essentially against the intrinsic normative force of your goal, for it is the production of his pain that guides you. It seems to me that this is the phenomenological nerve of deontological constraints. What feels peculiarly wrong about doing evil intentionally even that good may come of it is the headlong striving against value that is internal to one's aim" (Nagel, 1988: 164).

Utilitarisme verwag dat die agent altyd 'n objektiewe morele perspektief moet inneem. Alhoewel dit soms nodig vir morele optrede is om hierdie posisie in te neem, kan ons tog nie ontken dat elke morele agent óók 'n spesifieke persoon is wat 'n spesifieke perspektief op 'n stand van sake het nie:

"The detached, objective view takes in everything and provides a standpoint of choice from which all choosers can agree about what should happen. But each of us is not only an objective self but a particular person with a particular perspective; we act in the world from that perspective, and not only from the point of view of a detached will, selecting and rejecting world-states. So our choices are not merely choices of states of the world, but of actions" (Nagel, 1988: 165).

Utilitarisme laat nie genoeg ruimte vir die morele agent se persoonlike projekte en integriteit nie. Dit vereis dat die morele agent 'n onpersoonlike siening omtrent die wêreld moet hê. Morele besluitneming moet vanuit hierdie onpersoonlike, afsydige (“detached”) posisie plaasvind. Hier het ons weereens te doen met die veeleisendheid van utilitarisme, wat die kompleksiteit van die morele agent se siening van die wêreld wil reduceer.

3.6.11 Utilitarisme neem nie morele intuïesies ernstig op nie

'n Laaste punt van kritiek op utilitarisme is dat dit nie ons morele intuïesies ernstig opneem nie. 'n Morele intuïsie word nie deur middel van 'n argument verkry nie, maar is eerder 'n gewaarwording of gevoel wat sigself by die mens aandoen. Scheffler (1988: 3) skets die volgende scenario om aan te dui waarom dit problematies is dat utilitarisme nie morele intuïesies ernstig opneem nie:

“..suppose that your country is waging a just war, and that an enemy agent you have captured tells you that he has planted a bomb in an area crowded with civilians and that, unless defused, it wil soon go off, killing many people. Suppose that there is not enough time to conduct a general search for the bomb, and that all of your attempts to get the agent to reveal its location are unsuccessful. Suppose, however, that you have captured him with his family, and that by torturing his small child in front of him you could eventually destroy his resolve and get him to give the information.”

Die utilitaris sal aanvoer dat dié aksie wat die meeste utiliteit of geluk tot gevolg sal hê, die aksie is wat uitgevoer moet word. In bogenoemde situasie sal dit beteken dat die bomplanter se kind nie slegs gemartel mág word nie, maar dat die kind in der waarheid gemartel behoort te word. So 'n aksie sal die meeste geluk vir die meeste mense geraak deur die aksie meebring. Die bomplanter sal waarskynlik inligting omtrent die deaktivering van die bom gee, en baie onskuldige mense se lewens sal gered word. Volgens die utilitaris is die morele agent se morele sentimente arbitrêr en behoort dit oor

die hoof gesien te word ter wille van die maksimering van utiliteit en geluk. Tog druis die aksie wat utilitarisme in hierdie situasie die mees morele aksie sal noem, in teen ons morele intuïesies. Dit voel bloot verkeerd om 'n onskuldige kind te martel, slegs omdat die gevolge van so 'n aksie voordelig sal wees. Utilitarisme dwing nie slegs die morele agent in bogenoemde situasie om 'n onmenslike daad uit te voer nie, maar noem hierdie aksie dan ook “moreel korrek”.

Die feit dat utilitarisme nie geregtigheid (sien 3.6.4 hierbo), individuele menseregte (sien 3.6.5) en die waarde van besondere verhoudings (3.6.9) ernstig opneem in die morele besluitnemingsproses nie, is verdere voorbeelde waar utilitarisme bloot morele intuïesies oor die hoof sien. Al drie hierdie aspekte van moraliteit het te make met morele intuïesies – ons voel dat geregtigheid behoort te seevier en individuele menseregte kan nie bloot oor die hoof gesien word ter wille van die maksimering van geluk en utiliteit nie. So is dit ook onsinnig of selfs immoreel om die waarde van besondere verhoudings te ignoreer, ter wille van maksimum utiliteit.

Hiermee wil daar nie gesê word dat 'n morele teorie slégs aandag aan die morele intuïesies van morele agente moet gee, ten einde te bepaal watter aksies moreel of immoreel is nie. Maar om die waarde van morele intuïesies bloot te ontken en oor die hoof te sien, soos in die geval van utilitarisme, is ook nie aanvaarbaar nie.

3.7 Is utilitarisme die regte benadering wanneer ons vra na die morele status van kloning en stamselnavorsing?

Noudat ons gelet het op die tekortkominge waaraan utilitarisme in die algemeen ly, wil ek hierdie hoofstuk afsluit deur spesifiek te vra of utilitarisme die aangewese vorm van morele oordeelsvorming is in terme waarvan die morele problematiek in sake genetiese tegnologieë soos kloning en stamselnavorsing ten beste benader behoort te word.

Eerstens moet opgemerk word dat die utilitarisme besonder prominent figureer wanneer daar in die literatuur oor hierdie kwessie gedebatteer word. Utilitariste soos John Harris

(1997: 353-360), Soren Holm (2005: 66) en Julian Savulescu (2005: 37; 2000: 492-8) het reeds van die mees prominente bydraes tot hierdie debatte gelewer, soos vroeër aangetoon is. Dit is verstaanbaar. Utilitarisme soek die grootste voordeel vir die meeste mense; dis 'n morele redeneerstrategie in terme waarvan 'n voortreflike doel 'n groot aantal middele sal regverdig, soos ons gesien het. As daardie doel nou veral iets is soos goeie, of drasties herstelde gesondheid, of ook die vermoë om kinders van jou eie te hê, dan sien die tipiese utilitaris weinig probleme met die nuwe tegnologieë. Wat meer is, die utilitaris beskou hul kritici se kritiese vrae omtrent hierdie tegnologieë dikwels as, indien nie voorbarig en oningelig nie, indikatief van 'n koue afsydingheid teenoor werklike menslike leed wat dramaties deur middel van terapieë gebaseer op hierdie tegnologieë verlig kan word – 'n afsydingheid wat selfs as 'n vorm van wreedheid bestempel sou kon word. Hoe op aarde, vra die utilitaris, kan 'n mens morele probleme hê met navorsing met stamselle ten einde byvoorbeeld te kyk of die permanente verlamming wat 'n kwadrupleeg as gevolg van 'n ernstige rugmurgbesering ervaar, om te keer? Is so iets nie 'n doel wat die middel daadwerklik regverdig nie?

Daar kan, wat my betref, geen twyfel daaroor wees nie dat, in 'n verantwoorde morele benadering tot hierdie soort kwessies, daar wel soms voorsiening voor gemaak sal moet word vir aandag aan die gevolge van handeling. Die model wat ek in die laaste twee hoofstukke in aansluiting by Hans Jonas, Zygmunt Bauman en Emmanuel Levinas gaan ontwikkel, sal inderwaarheid hiervoor voorsiening maak. Ek is egter nie oortuig daarvan dat ongebreidelde utilitarisme die weg is om op te gaan nie. Wat ek vervolgens gaan doen, is om 'n paar redes hiervoor te verstrek.

Ek wil *eerstens* daarop wys dat die doel, veral ook in mediese navorsing, nie altyd enige middel heilig nie (soos daar in 3.6.10 hierbo ook geargumenteer is). Gedurende die Tweede Wêreldoorlog het iemand soos Joseph Mengele byvoorbeeld eksperimente op mense gedoen wat na alle waarskynlikheid geregverdig kon word met die argument dat dit pragtige ideale in terme van menslike welsyn en gesondheid op die oog het. In die proses, soos ons weet, is die mees onmenslike dade met medemense egter gepleeg. Hulle is gedwing om groot hoeveelhede seewater drink, hulle is vir lang tye in yswater gehou

om vas te stel hoe lank hulle daarin kan herleef en watter behandeling hulle moontlik van die ervaring kan laat herstel, ensovoorts.³² In die proses is hulle dinge aangedoen waarvan ons niks anders kan sê nie as dat dit geen respek toon vir enige menslike waardigheid nie, ongeag enige moontlike doel wat dit later kon dien of watter “kennis” dit sou kon oplewer. Wanneer ons navorsing doen op menslike subjekte, kan ’n goeie doel nie enige middel regverdig nie. Indien wel, sou dit byvoorbeeld geen probleem oplewer as daar in Afrika met Vigs-protokolle geëksperimenteer word wat absoluut geen ag slaan op dit wat tans algemeen aanvaar word as die minimum standaard van behandeling nie (Van Niekerk, 2005: 144-151). Die argument sou gewoon kon wees: omdat die navorsing die genesing of voorkoming van Vigs in die oog het, is enigiets daarvoor geregverdig. Ons behoort nie so te redeneer nie want dit gee blyke van ’n geringskatting van menslike waardigheid wat moreel onverantwoordbaar is. Dis veral onverantwoordbaar in die lig van Immanuel Kant se kategoriese imperatief in die lig waarvan medemense altyd as ’n doel, en nooit as ’n blote middel tot ’n doel nie, beskou moet word.

Terwyl dit my dus aan die een kant lyk asof die gevolge van dade soms onvermydelik in ag geneem moet word (anders as wat Kant wil toegee), regverdig die doel nie altyd die middele nie. ’n *Volgende* probleem wat ek met utilitarisme het, is hul grootliks instrumentalistiese interpretasie van die beweerde morele status van die embrio. Ek stem met Harris (2004: 163) en Holm (2002: 498) saam dat ons baie ver is van ’n algemene konsensus oor die morele status van die embrio³³. Die feit dat daar nog nie so ’n konsensus is nie, beteken egter allermens dat dit daarom moreel in orde is om, soos talle

³² Vgl. vir beskrywings van hierdie “eksperimente”, Johnson 1983: 418, Johnson 1991: 398-431 en Nyszli 1973.

³³ Harris (2004: 163) skryf in hierdie verband: “Arguments about the moral status of the embryo are convincing and in some cases conclusive; however, they notoriously fail to persuade the groups crucial to achieving consensus on vexed policy issues. Most people are neither puzzled as to the moral status of the embryo or fetus, nor do they welcome arguments which challenge their views. What they seek from philosophical reflection on these issues is not enlightenment but confirmation of prejudice. Holm (2002: 498) het die volgende oor die kwessie te sê: “If one looks at the legislation about abortion and assisted reproductive technologies it is evident that no jurisdiction has legislation that is compatible with the view that human embryos are just things with no moral status, and that no jurisdiction has legislation with the view that embryos have the same moral status as born human beings. Most legislations implicitly or explicitly adopt some kind of middle position, although it is often unclear to what extent this represents a considered view of whether it is the result of a political compromise.”

utilitariste, die embryo bloot te beskou as 'n versameling selle met niks meer morele status nie as enige ander versameling selle in die menslike liggaam. Terwyl ek self geen saak daarvoor sou wou uitmaak dat die embryo 'n volwaardige menslike persoon, of 'n entiteit met "regte" is nie (soos konserwatiewe deelnemers aan hierdie debatte dikwels wil voorgee), beteken dit nie dat die embryo nie tog 'n aanspraak op morele *respek* het nie. Embrios is die lewensvorm waaruit alle mense, oorspronklik ontstaan het. Om embryos te respekteer, is, in 'n belangrike sin, om onself te respekteer. Dat iets respek verdien, beteken nie noodwendig dat dit onder geen omstandighede geskaad of selfs vernietig mag word nie (Van Niekerk, 2006: 9). Ek ontwikkel dus nie my huidige argument met die bedoeling om aan te voer dat, byvoorbeeld, stamselnavorsing *nooit* geregverdig kan word nie. Al waarop ek aandring, is dat die onverskillig utilitaristiese posisie wat eenvoudig aanvoer dat embryos links en regs gebruik en vernietig kan word omdat hulle nie persone is nie, nie aanvaarbaar is nie.

'n *Derde* argument wat ek sou wou aanvoer in hierdie verband, hang saam met die moeilikheid waarin utilitariste gereeld beland wanneer die implikasies van hul klem op gevolge as morele merkers deurdink word. Utilitariste staan gewoonlik verleë voor die vraag: watter gevolge van 'n daad moet ons in ag neem, en hoeveel gevolge? Anders gestel: hoe seker kan ons wees omtrent gevolge? Ondermyn die eis i.s. gevolge as morele merkers die utilitaristiese redeneerstrategie nie van meet af op 'n amper hopelose wyse nie? Indien slegs die gevolge van 'n daad die morele status van die daad bepaal, dan praat ons, in beginsel, van iets wat in die toekoms lê. Ons kan tog nie die toekoms met enige mate van sekerheid voorspel nie. Ons weet veral ook nie wanneer die stel gevolge aanbreek wat 'n daad uiteindelik genoegsaam regverdig nie.

Dit is in hierdie verband dat kritiese vrae aan utilitariste gevra kan word i.s. hul posisie ten opsigte van die tegnologieë wat in hierdie tesis onder die loep geneem word. Utilitariste is erg opgewonde oor die voorsiene gunstige gevolge van die tegnologieë. Maar berus dit nie eintlik maar op spekulasie nie? Hoe kan ons weet wat die gevolge regtig gaan wees? Sê nou, soos dikwels beweer word deur kritici van hierdie soort navorsing, sake ruk hand uit en die gevolg van die navorsing is ontwikkelinge of

mutasies wat meer, eerder as minder lyding veroorsaak by diegene wat veronderstel is om voordeel hieruit te trek?

Hierop sou die utilitaris natuurlik (en waarskynlik tereg) kon antwoord dat ons nooit alle gevolge van daad kan ken nie, en dat, as daar sekerheid oor gevolge moes wees, daar waarskynlik nooit enige mediese navorsing sou kon plaasvind nie. Ons moet, onvermydelik, hoop op die beste gevolge en doen wat ons kan om hulle te verwerklik. Maar daar is geen waarborg nie. Daar is 'n onvermydelike element van risiko verbonde aan alle navorsing.

My antwoord hierop is die volgende: ek gee toe dat risiko alle navorsing begelei. Die probleem lê vir my by die redeneerstrategie wat morele status volledig laat afhang van gevolge. Dit impliseer gewoon dat, wanneer ek iets doen, ek in beginsel nie kan weet of dit reg of verkeerd is nie, want ek ken nie die moontlike gevolge nie. Ek mag weliswaar die beste moontlike bedoeling hê. Maar die morele status van wat ek doen, bly amper onbepaald onduidelik.

In die model van morele oordeelsvorming wat ek uiteindelik in hierdie tesis gaan ontwikkel, sal duidelik word dat ek ook nie dink dat die element van onsekerheid en risiko volledig uit morele argumentasie geweer kan word nie. Maar dan meen ek tog ook dat 'n mens uit ander bronne kan put vir morele oordeelsvorming as slegs uit die oorweging van gevolge. Hierdie bronne sluit aanvaarde norme, waardes, reëls en deugde (soos respek) in. Morele motivering wat voortspruit uit 'n dialektiek van, enersyds, 'n versigtige oorweging van tersake morele norme en deugde en, andersyds, die vooruitgryp op gevolge, hou myns insiens veel meer belofte in vir die verwerkliking van 'n morele verantwoordelikheid vir 'n mens se daad wat die slaggate van instrumentalistiese utilitarisme kan vermy.

Die argument moet, vir sy nadere besonderhede, egter nog eers oorstaan na hoofstukke 5 en 6. Vervolgens gaan ek kyk na die deontologiese benadering in die lig van die vraag of

dit meer uitsig bied vir 'n verantwoorde morele beoordeling van die onderhawige teorieë, en, indien nie, waarom nie. Dit is die tema van die volgende hoofstuk.

Hoofstuk 4: Deontologie in kritiese perspektief

4.1 Inleiding

In hoofstuk 3 is daar tot die gevolgtrekking gekom dat utilitarisme nie relevant is vir besinning omtrent die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning (wat in hoofstuk 2 geïdentifiseer is) nie. Die doel van hierdie tesis is om uit te vind of twee tradisionele etiese teorieë, nl. Utilitarisme en deontologie, relevant is vir besinning omtrent hierdie kwessies. Vervolgens gaan die deontologie bespreek word. Ek gaan begin deur 'n inleiding tot deontologie te verskaf, waarna Kant se kategoriese imperatief as een vorm van deontologie, bespreek gaan word.

4.2 Inleiding tot deontologie

Deontologie, wat ook reël-moraliteit genoem word, is 'n etiese teorie wat anders as utilitarisme, waarde heg aan die beweerde morele kenmerke van die *aksie* wat deur die morele agent uitgevoer word. Morele status word bepaal deur ('n) inherente eienskap(pe) van die aksie. 'n Regte aksie is nie soos in die geval van utilitarisme dié aksie wat die “goeie” tot stand bring nie. 'n Regte aksie word onafhanklik van 'n sorg om die “goeie” bepaal, en is reg indien dit vasgestelde morele reëls gehoorsaam. Deontologie is nie 'n teleologiese teorie ('n teorie waar die regte aksie dié aksie is wat die goeie maksimeer) nie. Immanuel Kant (1724-1804) se teorie is waarskynlik die bekendste deontologiese teorie. Volgens Kant is daar ander aspekte van 'n aksie as die gevolge daarvan wat dit moreel reg of verkeerd maak. Hy ontken dat daar enige konsekwensialistiese elemente in sy teorie is. 'n Aksie is reg of verkeerd na die mate waarin dit ooreenstem met wat vereis word deur morele reëls. 'n Aksie is reg indien dit aan 'n morele reël voldoen (ongegag die gevolge wat die aksie mag meebring), en verkeerd indien dit so 'n morele reël verbreek (Kant, 1947: 70). Volgens die deontoloog staan reëls sentraal tot moraliteit, en mag hierdie reëls nie na willekeur verbreek word nie (“rules of thumb”) (Brody, 1983: 24).

Daar bestaan 'n verskeidenheid weergawes van reël-gebaseerde etiese teorieë. Volgens sekere reël-moraliteite is sommige reëls belangriker as ander, en verskil die onderskeie reël-moraliteite in die mate waarin dit uitsonderings op die reëls maak. Die meeste reël-

gebaseerde etiese teorieë aanvaar egter reëls wat intrinsieke waarde aan 'n aksie toeskryf. Voorbeelde van sulke reëls is die verbod op die doodmaak van 'n onskuldige persoon, die verbod op die vertel van leuens, en die verbod op die skending van ander se privaatheid. Volgens hierdie reëls is dit die karakter van 'n sekere aksie wat die aksie ontoelaatbaar maak (Brody, 1983: 24).

Dit is belangrik om te let op die verband tussen 'n absolute morele reël en fundamentele menseregte. Indien 'n persoon oor 'n reg tot lewe beskik, is dit die ooreenstemmende plig van ander om nie hierdie reg te verbreek nie:

“It is widely agreed that people have a right to life and that there is a corresponding duty on other people not to violate that right by killing someone. Thus, the moral rule which prohibits killing protects the right to life. Similarly, it is widely agreed that people have a right to privacy, and that other people have a duty not to interfere with that privacy. Thus, the moral rule against violating the privacy of others protects the right to privacy” (Brody, 1983: 24).

Volgens die deontologiese benadering van moraliteit is die verbod wat so 'n reël op 'n aksie plaas, absoluut. Die reël mag onder geen omstandighede verbreek word nie, selfs al sal die goeie gemaksimeer word indien die reël verbreek word. Volgens die deontoloog regverdig die doel dus nie, soos die utilitaris sal aanvoer, die middele nie. 'n Aksie wat die reël breek, is altyd en oral verkeerd (Brody, 1983: 25; Scheffler, 1988: 4) 'n Morele agent kan dus probeer om kwaad te minimaliseer en die goeie te maksimeer, solank hy nie 'n absolute morele reël moet breek ten einde dit teweeg te bring nie. Indien daar konflik ontstaan tussen die optimale gevolge van 'n aksie en die morele reël, moet daar voorkeur gegee word aan die reël (Nagel, 1988: 56). Selfs indien die morele agent die geleentheid het om die beste stand van sake teweeg te bring, is hy nie verplig om dit teweeg te bring nie. Sou hy die geleentheid kry, verplig niks hom nie, maar verhoed niks hom ook nie. Deontologie laat ruimte vir keuse vir die morele agent om self te besluit of hy die optimale omstandighede wil meebring of nie:

“Morality, they (deontoloë) say, leaves people some freedom of choice, and this means that there are times when one may do what would produce the best results overall if one wants to, but one may also do something else instead” (Scheffler, 1988: 4).

Volgens die deontoloog is absolute morele reëls daar om te verhoed dat sekere dinge aan mense gedoen word, eerder as om sekere resultate teweeg te bring. Die deontoloog glo in die handhawing van agent-relatiewe beperkinge (in die literatuur word dit ook “agent-centred restrictions” of “deontological constraints” genoem). Agent-relatiewe beperkinge verhoed dat gegewe aksies, wat moontlik optimale resultate sou meebring, nie uitgevoer mag word nie. Agent-relatiewe beperkinge sorg dat die morele agent nie altyd verantwoordelik is vir die maksimering van die goeie nie, maar dat daar na sy eie belange ook omgesien word, ongeag of dit die optimale resultate vir meeste mense geraak deur die aksie, gaan meebring. Agent-relatiewe prerogatiwe of regte (“agent-relative permissions” of “agent-centred prerogatives”) wat die uitvoer van sekere aksies optimaal maak, word ook deur die deontoloog gehandhaaf (Scheffler, 1988: 5). Aangesien die deontoloog ’n nie-konsekwenzialistiese benadering tot moraliteit handhaaf, staan hy agent-relatiewe beperkinge en regte voor, waar die morele agent en sy aksies of in-aksies sentraal tot moraliteit staan. Die deontoloog aanvaar nie ’n onpersoonlike (“impersonal”) benadering tot moraliteit nie. Die morele beginsels wat menslike interaksie reguleer, is vir die deontoloog uitsluitlik agent-relatief (Scheffler, 1988: 5).

Die deontoloog voer ook aan dat nie alles wat met ander mense gebeur as ’n resultaat van jou aksies, noodwendig iets is wat jy aan hulle *gedoen* het nie. Die morele agent se aksies het soms indirekte, ongewenste gevolge. Volgens die doktrine van dubbele effek (“law of double effect” of “doctrine of double effect”) wat deur sommige deontoloë verdedig word, is daar ’n morele verskil tussen skade wat veroorsaak word as ’n onvoorsiene newe-effek van ’n intensionele aksie, en skade wat intensioneel aangerig word, hetsy vir ’n sekere doel of as ’n middel tot ’n doel (Darwell, 2003: 3). ’n Ander definisie daarvan lui weer dat ’n aksie moreel korrek is indien moontlike skade as newe-effek voorsien kan word, maar nie met opset meebring is nie. Dieselfde aksie sou egter moreel verkeerd

wees indien die skade intensioneel en met opset aangerig is. Kamm (2000: 211) definieer die doktrine soos volg:

“The Doctrine of Double Effect (DDE) is historically the most important formulation of the supposed moral distinction between intending and foreseeing harm. The doctrine states that we may not intend evil, even when the evil will be a means to a greater good. Nonetheless, we are permitted to employ neutral or good means to promote a greater good, even though we foresee evil side effects if (a) the good is proportionate to the evil and (b) there is no better way to achieve this good.”

Quinn (2003: 194) verduidelik die doktrine van dubbele effek soos volg:

“...the DDE (Doctrine of Double Effect) discriminates between two kinds of morally problematic agency. It discriminates against agency in which there is some kind of intending of an objectionable outcome as conducive to the agent’s end, and it discriminates in favor of agency that involves only foreseeing, but not that kind of intending, of an objectionable outcome. That is, it favors and disfavors these forms of agency in allowing that, *ceteris paribus*, the pursuit of a great enough good might justify one but not the other. The doctrine is meant to capture certain kinds of fairly common moral intuitions about pairs of cases which have the *same* consequential profile – in which agents bring about the same good result at the same cost in lives lost and harm suffered – *but in which the character of the intention differs in the indicated way* (my beklemtoning).”

Quinn (2003: 195) gebruik dan die volgende voorbeelde wat moontlik kan plaasvind tydens oorlogvoering, ten einde die doktrine te verduidelik. Gestel daar is twee loodse of aanvallers, ’n strategiese aanvaller en ’n terreur-aanvaller. In die geval van die strategiese aanvaller, val die loods van ’n vegvliegtuig ’n fabriek van die vyand aan, ten einde hul produktiwiteit te ondermyn. Indien hy die fabriek aanval, kan hy egter voorsien dat onskuldige burgers wat langs die fabriek bly, ook sal sterf. Hierteenoor word die geval

van die terreur-aanvaller geskets, waar die loods van die vegvliegtuig intensioneel en met opset burgerlikers aanval, ten einde die vyand te demoraliseer. Volgens die doktrine van dubbele effek, word daar intuïtief aangevoel dat die eerste aanvaller se aksie meer “moreel” is as dié van die tweede aanvaller.³⁴

Die doktrine van dubbele effek is ’n anti-konsekwentalistiese beginsel wat aanvoer dat nie alle reperkussies van aksies noodwendig op die agent wat die aksie uitgevoer het, geblameer kan word nie. Die deontoloog voer aan dat die karakter en selfs intensie van ’n aksie bepaal of dit moreel korrek of verkeerd is, en nie na gelang van die gevolge van die aksie bepaal kan word nie. Die doktrine van dubbele effek vind aansluiting by die deontologiese beginsel dat morele status van ’n aksie deur (’n) inherente eienskap(pe) van die aksie bepaal word. (Nagel, 1988: 60).

Vir die doeleindes van hierdie tesis gaan daar gefokus word op een voorbeeld van deontologie, naamlik Kant se idee van die kategoriese imperatief as die enigste absolute morele reël. Vervolgens gaan Kant se bepaling van morele reëls bespreek word.

4.3 Kant en die kategoriese imperatief

Volgens Kant is daar slegs een fundamentele beginsel wat die basis van morele verpligting vorm, en waaruit al ons morele verpligtinge afgelei word. Hierdie beginsel is die kategoriese imperatief. Voordat aandag gegee word aan die kategoriese imperatief, gaan ’n kort bespreking van Kant se algemene etiese beskouing gegee word.

Kant se teorie is ’n reaksie op David Hume se naturalisme en die gepaardgaande etiese teorieë (waarvan utilitarisme een weergawe is). Volgens hierdie teorieë verkry ons kennis omtrent die wereld deur middel van empiriese waarnemings. Die gevolge en effekte van

³⁴ Die doktrine van dubbele effek is egter nie sonder probleme nie. Dit word veral problematies wanneer die onderskeid tussen “voorsiene” skade en intensionele skade vervaag. Vir die doeleindes van hierdie tesis gaan dit egter nie in diepte bespreek word nie. Philippa Foot se artikel “The problem of abortion and the doctrine of double effect” en Judith Jarvis Thomson se artikel “Killing, letting die, and the trolley problem” soos dit verskyn het in *Ethics – Problems and Principles* (eds. J. M. Fischer en M. Ravizza), Harcourt

'n aksie, is wat 'n aksie moreel reg of verkeerd maak. Volgens Kant is moraliteit egter *apriories*³⁵, en morele optrede is moontlik danksy die mens se rasionaliteit. Die morele wet bestaan onafhanklik van die besonderhede van die natuur of aard van die mens. Kant se oortuiging dat morele filosofie met 'n *aprioriese* ondersoek moet begin, hang saam met wat volgens hom, die basiese vrae van etiek is. In *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, wat later ook vertaal is as *Groundwork of the Metaphysics of Morals*) beskryf hy sy taak as een waar daar na die “supreme” of hoogste beginsels van moraliteit gesoek word, ten einde hierdie beginsels te bevestig en te fundeer. Kant gaan dan op soek na hierdie “supreme” beginsel en probeer aantoon dat dit 'n abstrakte, basiese en allesomvattende beginsel is wat voorveronderstel word en diep ingebed is in die fondasies van normale morele denke. Kant fundeer of bevestig dan verder hierdie beginsel, deur aan te toon dat dit rasioneel sou wees om die beginsel te aanvaar en te volg (Hill, 2000: 228). In *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics* skryf hy die volgende:

“ ‘Thou shalt not lie,’ is not valid for men alone, as if other rational beings had no need to observe it; and so with all the other moral laws properly so called; that, therefore, the basis of obligation must not be sought in the nature of man, or in the circumstances in the world in which he is placed, but *apriori* simply in the conceptions of pure reason; and although any other precept which is founded on principles of mere experience may be in certain respects universal, yet, in as far as it rests even in the least degree on an empirical basis, perhaps only as to a motive, such a precept, while it may be a practical rule, can never be called a moral law” (Kant, 1947: 4).

Kant was oortuig daarvan dat morele teorie by die analise van die idee van morele plig begin. Die empiriese metode was bloot nie gepas vir die analise van morele konsepte en

Brace Jovanovich College Publishers: Sydney, kan geraadpleeg word vir verdere bepreking van die doktrine.

³⁵ “*a priori/a posteriori*: A contrast first between propositions. A proposition is knowable *a priori* if it can be known without experience of the specific course of event in the actual world. It may, however, be allowed that some experience is required to acquire the concepts involved in an *a priori* proposition.

die verdediging van basiese beginsels waarop rasonale keuse gebaseer is nie. Hill (2000: 228) maak dan die punt dat die rede waarom Kant op 'n *aprioriese* metode aangedring het, nie was omdat hy in die rasonale intuïsie van morele waarhede geglo het, gekant was teen naturalistiese verduidelikings, aangeneem het dat pligte moontlik gemaak word deur die noumenale wil of oortuig was dat empiriese feite irrelevant is vir morele besluitneming nie. Hierdie is aspekte wat met Kant se teorie geassosieer word. Dit is egter belangrik om daarop te let dat dit nie die vertrekpunte was vir sy *aprioriese* metode nie. Hy was oortuig dat morele teorie by die analise van die idee van morele plig behoort te begin, en dít was sy vertrekpunt.

Die opdrag “Jy mag nie lieg nie” is dus verpligtend om te gehoorsaam, aangesien die mens se redelikheid hom *apriories* verplig om dit te gehoorsaam. Volgens Kant is dit die mens se redelike denke wat hom die kapasiteit vir morele optrede verskaf. Diere is wesens wat op hul instink reageer, en hul gebrek aan rasionaliteit veroorsaak dat hulle nie in staat is om moreel op te tree nie. Hume is volgens Kant verkeerd wanneer hy aanvoer dat moraliteit 'n uitvloeisel van die menslike natuur is (Driver, 2007: 81). Volgens Hume motiveer begeerte morele optrede, terwyl Kant aanvoer dat redelikheid morele optrede moontlik maak en plig dit motiveer:

“For the pure conception of duty, unmixed with any foreign addition of empirical attractions, and, in a word, the conception of the moral law, exercises on the human heart, by way of reason alone (which first becomes aware with this that it can of itself be practical), and influence so much more powerful than all other springs which may be derived from the field of experience, that in the consciousness of its worth, it despises the latter, and can by degrees become their master; whereas a mixed ethics, compounded partly of motives drawn from feelings and inclinations, and partly also of conceptions of reason, must make the mind weaver between motives which cannot be brought under any principle,

Something is knowable only *a posteriori* if it cannot be known *a priori*. The distinction gives one of the fundamental problem areas of epistemology” (Blackburn, 1996: 21).

which lead to good only by mere accident, and very often also to evil” (Kant, 1947: 32-33).

Driver in haar verduideliking van Kant se posisie, stel dit as volg (2007: 84):

“What is important to moral worth is whether or not the sense of duty is what is motivating our action. Inclination can be there too, but need not be. Kant believed that our inclinations are basically just desires that we have, pushing us in a certain direction. These desires are too fickle a basis to provide firm motivation. The content of our desires changes, but the commands of reason do not. Thus, reason provides moral motivation, since...morality is by its nature unconditional and not dependent on our desires...”

Volgens Kant is morele reëls absoluut en verpligtend. Hy het nie ’n beroep op teologiese oorwegings gedoen om dit te regverdig nie. Volgens hom is die reël “Jy mag onder geen omstandighede ’n leuen vertel nie” ’n absolute reël, omdat rasionaliteit van ons vereis dat ’n leuen nooit vertel word nie.

Kant verduidelik waarom die rede van ons vereis om absolute morele reëls te gehoorsaam en waarom morele pligte onvoorwaardelik is, deur te onderskei tussen ’n hipotetiese imperatief en ’n kategoriese imperatief. Die morele wet (“moral law”) is kategories eerder as hipoteties, en dit is ’n imperatief. ’n Imperatief is opdrag of bevel.³⁶ ’n Hipotetiese imperatief is ’n voorwaardelike opdrag. Óf ek die hipotetiese imperatief gaan uitvoer, sal afhang van my begeertes. ’n Hipotetiese imperatief word dus gevolg indien daar sekere begeertes is wat deur die uitvoer van die imperatief “bevredig” word (Driver, 2007: 83).

³⁶ “The conception of an objective principle, in so far as it is obligatory for a will, is called a command (of reason), and the formula of the command is called an Imperative. All imperatives are expressed by the word *ought* [or *shall*], and thereby indicate the relation of an objective law of reason to a will, which from its subjective constitution is not necessarily determined by it (an obligation)” (Kant, 1947: 35-36).

Kant wys daarop dat die woord “behoort” dikwels in nie-morele konteks gebruik word, en dikwels in ons alledaagse gedrag voorkom. Indien jy ’n beter skaakspeler wil word, “behoort” jy Gary Kasparov se spelpatrone te bestudeer. Indien jy ’n sekere *begeerte* het (in hierdie geval om ’n beter skaakspeler te wees), kan dit vervul word deur ’n sekere aksie uit te voer (deur Kasparov se spelpatroon te bestudeer) (Rachels, 2003: 121). Deur die gegewe aksie uit te voer, sal dit wat jy wil bereik, bereik word. Hierdie is dan ’n voorbeeld van die hipotetiese imperatief. ’n Persoon wat byvoorbeeld nie sy skaakspel wil verbeter nie, hoef dus nie Kasparov se spelpatrone te bestudeer nie. Soos Rachels (2003: 121) dit stel:

“Because the binding force of the ‘ought’ depends on our having the relevant desire, we can escape its force simply by renouncing the desire.”

Die hipotetiese imperatief is dus voorwaardelik. In die woorde van Kant (1947: 37):

“Now all imperatives command either *hypothetically* or *categorically*. The former represent the practical necessity of a possible action as means to something else that is willed (or at least which one might possibly will). The categorical imperative would be that which represented an action as necessary of itself without reference to another end, *i.e.* as objectively necessary. Since every practical law represents a possible action as good, and on this account, for a subject who is practically determinable by reason, necessary, all imperatives are formulae determining an action which is necessary according to the principle of a will good in some respect. If now the action is good only as a means *to something else*, then the imperative is *hypothetical*; if it is conceived as good *in itself* and consequently as being necessarily the principle of a will which of itself conforms to reason, then it is *categorical*” (Kant, 1947: 37).

Morele verpligtinge is dus volgens Kant nie afhanklik van ons begeertes nie, en dus nie voorwaardelik nie. Morele vereistes is kategories, onvoorwaardelik, verpligtend en bindend. ’n Morele plig moet uitgevoer word, ongeag of ’n morele agent die begeerte het

om dit te doen. Die morele agent word verplig om moreel op te tree, ongeag die moontlike doelstellings (“ends”) wat hy het. Jy behoort moreel op te tree teenoor iemand anders, nie omdat die persoon iets vir jou gaan beteken nie, maar bloot omdat dit rasioneel van jou vereis word. Waarom is die morele agent egter genoodsaak om so te handel? Kant voer aan dat net soos hipotetiese verpligtinge moontlik is omdat ons oor begeertes beskik, is kategoriese verpligtinge moontlik omdat ons oor rasionaliteit beskik. Die rasionele agent is verplig om gehoor te gee aan kategoriese verpligtinge, bloot omdat dit *rasioneel* van aard is. Kant se verklaring hiervoor is dat kategoriese verpligtinge afgelei word van ’n beginsel wat elke rasionele mens moet aanvaar. Hierdie beginsel is dan wat hy noem die kategoriese imperatief (Rachels, 2003: 121). Kant het verskeie formuleringe van die kategoriese imperatief gegee (Mappes en DeGrazia, 2001: 28). Vir die doeleindes van hierdie tesis sal twee formuleringe aangehaal word. Die eerste een word soos volg geformuleer:

“Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law” (Kant, 1947:46).

Of, baie nou verwant hieraan:

“Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a Universal Law of Nature” (Kant, 1947: 46).

Hierdie beginsel som ’n proses op waarvolgens besluit kan word of ’n aksie moreel reg of verkeerd is. Wanneer die morele agent ’n spesifieke aksie wil uitvoer, moet hy homself afvra watter reël hy sal volg indien die aksie uitgevoer word. Hierdie reël is dan die grondbeginsel of prinsipe (“maxim”)³⁷ van die aksie. Dan moet die morele agent homself afvra of dit redelik is om te aanvaar dat hierdie reël altyd deur alle morele agente uitgevoer moet word. Die prinsipe word dan aan die kategoriese imperatief getoets, ten

³⁷ “A Maxim is a subjective principle of action, and must be distinguished from the *objective principle*, namely, practical law. The former contains the practical rule set by reason according to the conditions of the subject (often its ignorance or its inclinations), so that it is the principle on which the subject *acts*; but

einde te bepaal of dit 'n universele wet kan wees. Indien die prinsipe voldoen aan die vereistes van die kategoriese imperatief, en die reël universeel gevolg behoort te word, is die aksie moreel toelaatbaar. Indien dit nie aan die vereistes van die kategoriese imperatief voldoen nie, en die reël dus nie universeel aanvaar kan word nie, is die aksie moreel ontoelaatbaar (immoreel) (Rachels, 2003: 121-122; Driver, 2007: 87).

Kant gee verskeie voorbeelde om te verduidelik hoe hierdie proses werk. Gestel 'n man moet geld leen en hy weet hy moet belowe om dit terug te betaal, anders sal niemand vir hom geld leen nie. Die man weet egter ook dat hy nie in staat is om die geld terug te betaal nie. Wat staan hom te doen? Moet hy beloop om die geld terug te betaal, sodat iemand vir hom geld sal leen, al weet hy hy sal nie kan nie? Indien hy dit doen, sal die prinsipe van die daad (die reël wat hy sal volg) die volgende wees: Wanneer jy geld leen, belowe om dit terug te betaal, ongeag of jy dit werklik sal kan terugbetaal of nie. Die man moet homself nou afvra of hierdie 'n universele morele reël kan word wat voortdurend deur alle morele agente gevolg behoort te word. Die antwoord is nee, aangesien so 'n wet selfondermynend sal wees. Indien hierdie reël universeel aanvaar word, sal niemand meer beloftes glo nie, en lenings wat op beloftes berus, sal nie meer gemaak word nie (Kant, 1947: 22-23; Rachels, 2003: 122).³⁸

Kant gebruik ook die voorbeeld van liefdadigheid om die werking van die kategoriese imperatief te illustreer. Gestel iemand wil nie ander in nood help nie, en formuleer die volgende prinsipe om sy onaktiwiteit ("inaction") te regverdig: "Ander se geluk gaan my nie aan nie. Ek sal niemand van geluk ontnem nie, maar ek het geen begeerte om 'n bydrae te maak tot die welvaart en geluk van ander nie." Hierdie is 'n reël of prinsipe wat nie tot 'n universele wet gemaak of "gewil" kan word nie. Dit is moontlik dat hierdie man

the law is the objective principle valid for every rational being, and is the principle on which it *ought to act*, that is, an imperative" (Kant, 1947: 45).

³⁸In Kant (1947: 47-48). se eie woorde: "Is it not unlawful and inconsistent with duty to get out of a difficulty in this way? Suppose however that he resolves to do so, then the maxim of his action would be expressed thus: When I think myself in want of money, I will borrow money and promise to repay it, although I know that I never can do so. Now this principle of self-love or of one's own advantage may perhaps be consistent with my whole future welfare; but the question now is, is it right? I change then the suggestion of self-love into a universal law, and state the question thus: How would it be if my maxim were a universal law? Then I see at once that it could never hold as a universal law of nature but would necessarily contradict itself".

in die toekoms van die hulp van ander afhanklik gaan wees, en dan sal sy eie principe teen hom draai, en gevolglik selfondermynend wees (Kant, 1947: 49; Rachels, 2003: 122).

'n Morele agent se aksies moet dus gelei word deur universele wette of morele reëls wat in alle omstandighede, ongeag wat die spesifieke situasie is, geld. Volgens Kant was die reël teen die vertel van leuens 'n voorbeeld van so 'n universele wet of absolute morele reël. Daar is volgens Kant verskeie absolute morele reëls, maar hy het sterk gevoel oor die wet teen die vertel van leuens. Volgens hom is die vertel van leuens onder alle omstandighede die ondermyning van menswaardigheid (Rachels, 2003: 123). Die onaanvaarbaarheid daarvan volg direk uit die kategoriese imperatief. Ons kan nie wil dat dit 'n universele wet moet wees nie, aangesien so 'n reël selfondermynend sal wees. Mense sal besef dat hulle nie die uitsprake van ander kan vertrou nie, en leuens sal dan nie geglo word nie (en diegene wat die waarheid praat sal ook nie geglo word nie). Selfs al sou 'n leuen vertel word weens altruïstiese redes, of moontlik goeie gevolge meebring, is dit ontoelaatbaar.³⁹

Kant (1947: 57) is oortuig daarvan dat dit altyd verkeerd is om 'n leuen te vertel, eerstens omdat dit nie universaliseerbaar is nie, maar tweedens ook omdat dit die manipulasie van 'n ander persoon impliseer. Volgens Kant moet persone altyd as outonome, redelike wesens gerespekteer word. Dit bring ons by die tweede formulering van die kategoriese imperatief :

“So act as to treat humanity, whether in thine own person or in that of any other, in every case as an end withal, never as means only” (Kant, 1947: 56).

Volgens Kant (1947: 57) noodsaak moraliteit ons om 'n ander persoon altyd as 'n einde of doel te beskou, en nooit slégs as 'n middel tot 'n doel te gebruik nie. Hy gee twee redes hiervoor. Eerstens voer hy aan dat persone doelstellings en begeertes het, en dinge

³⁹ Sien Kant se “On a supposed right to lie from Philanthropy” (in *Deontology*, Ed. S. Darwell, 2003, Blackwell Publishing: Oxford, p. 28-33) vir 'n verdere bespreking hiervan.

het waarde vir persone na die mate waarin dit hierdie begeertes en doelstellings help verwesenlik. “Dinge” of entiteite wat nie-menslik en nie-rationeel is, het dus waarde as middele tot ’n doel, en dit is die menslike doeleindes wat dit hierdie waarde gee. ’n Boek wat instruksies gee oor hoe om ’n beter skaakspeler te word, sal waarde vir jou hê indien dit jou doel is om ’n beter skaakspeler te word. Andersins sal dit geen waarde vir jou hê nie. Om egter aan ’n mens te dink as “iets” wat slegs waarde het relatief tot ’n doel wat ’n morele agent wil bereik (byvoorbeeld om met iemand te trou bloot ter wille daarvan om ryk te word) is egter volgens Kant om immoreel op te tree. ’n Mens is altyd ’n doel insigself – nooit slegs ’n middel tot ’n doel nie. Korsgaard (2003: 219) bring hierdie idee van Kant in verband met sy “Kingdom of Ends” en stel dit soos volg:

“The Kingdom of Ends is represented by the kingdom of nature; we determine moral laws by considering their viability as natural laws. On Kant’s view, the will is a kind of causality. A person, an end in itself, is a free cause, which is to say a first cause. By contrast, a thing, a means, is a merely mediate cause, a link in the chain. A first cause is, obviously, the initiator of a causal chain, hence a real determiner of what will happen. The idea of deciding for yourself whether you will contribute to a given end can be represented as a decision whether to initiate that causal chain which constitutes your contribution. Any action which prevents or diverts you from making this initiating decision is one that treats you as a mediate rather than a first cause; hence a mere means, a thing, a tool. Coercion and deception both do this. And deception treats you as a mediate cause in a specific way: it treats your reason as a mediate cause. The false promiser thinks: if I tell her I will pay her back next week, then she will choose to give me the money. Your reason is worked, like a machine: the deceiver tries to determine what levers to pull to get the desired results from you. Physical coercion treats someone’s person as a tool; lying treats someone’s *reason* as a tool. This is why Kant finds it so horrifying; it is a direct violation of autonomy.”

Dit bring ons by die tweede rede waarom moraliteit ons volgens Kant noodsaak om ’n ander persoon altyd as ’n einde of doel te beskou, en nooit slégs as ’n middel tot ’n doel

te gebruik nie. Kant voer aan dat persone oor intrinsieke waarde of waardigheid beskik, aangesien hulle rasonele agente is. Rasonele agente is vrye agente wat hul eie besluite kan neem, hul eie doelstellings het en hul aksies deur redelikheid laat lei. Volgens Kant is die redelike mens die vergestaltung van die morele wet self, en dus beskik persone oor absolute morele waarde. Rachels (2003: 132) stel dit soos volg:

“Because the moral law is the law of reason, rational beings are the embodiment of the moral law itself. The only way that moral goodness can exist is for rational creatures to apprehend what they should do and, acting from a sense of duty, do it. This, Kant thought, is the only thing that has ‘moral worth.’ Thus if there were no rational beings, the moral dimension of the world would simply disappear.”

Rasonele wesens beskik oor intrinsieke morele waarde, en hul aksies het morele waarde. Alle ander dinge verkry waarde na die mate waarin dit in verband gebring word met rasonele agente. Dit beteken dat rasonele agente nooit slegs as ’n middel tot ’n doel gebruik mag word nie. Rasonele agente moet as eindes insigself hanteer word, en hul rasionaliteit moet gerespekteer word. Persone mag dus nie gemanipuleer word ten einde jou eie doelstellings te bereik nie. Bogenoemde voorbeeld van die man wat ’n persoon wil lieg sodat dié persoon vir hom geld sal leen, is ’n voorbeeld van iemand wat ’n ander bloot as ’n middel tot ’n doel wil gebruik. Selfs al wil die man die lening vir ’n goeie doel gebruik, is dit ontoelaatbaar om vir iemand te lieg ten einde dit te kry. Die persoon behoort as ’n doel insigself behandel te word. Hy behoort die waarheid vertel te word sodat hy sêlf kan besluit of hy die geld wil leen of nie. Morele rasonele agente moet mekaar ook met weldadigheid (“beneficence”) hanteer, en mekaar se welstand bevorder. Morele rasonele agente is dus volgens Kant verplig om mekaar as eindes insigself te hanteer, en nie slegs as middele tot ’n doel nie (Kant, 1947: 57).

Voorts onderskei Kant tussen “perfect” pligte en “imperfect” pligte (Kant, 1947: 46,47). Volgens Driver (2007: 91-92) is daar twee maniere waarop ’n prinsipe nie aan die kategoriese imperatief kan voldoen nie. Eerstens kan ’n prinsipe ’n logiese kontradiksie wees (“contradiction in concept”). ’n Voorbeeld hiervan is die man wat vir sy vriend wil

lieg ten einde geld by hom te leen. Hierdie reël kan nie universaliseerbaar wees nie, aangesien die uitvoer daarvan 'n logiese kontradiksie sal wees. Tweedens kan 'n prinsipe ook 'n kontradiksie van die wil (“contradiction of the will”) wees (Timmerman, 2005: 251). 'n Voorbeeld hiervan is die man wat nie aan ander liefdadigheid wil bewys nie. So 'n prinsipe is nie 'n logiese kontradiksie nie, maar geen rasonale mens sal wil hê dat so 'n reël universeel moet wees nie, aangesien dit beteken dat jy self een of ander tyd daaronder gaan ly. Hiërdie twee wyses waarop 'n prinsipe (“maxim”) nie aan die kategoriese imperatief voldoen nie, word in verband gebring met “perfect” en “imperfect” pligte:

“...some duties come about because failure to live up to them would involve a logical contradiction of the universalized maxim; but in other cases the contradiction is one in the will – no rational person would want the maxim to apply universally. These two sorts of duties can be distinguished in the following way – the first [duties] are perfect and the second imperfect” (Driver, 2007: 92).

“Perfect” pligte noop die morele agent om sekere aksies uit te voer, of sekere aksies nie uit te voer nie. Hierdie pligte is bindend in alle opsigte, aangesien sekere aksies nie met respek vir persone in verband gebring kan word nie. Daar bestaan geen verskoning vir die versuim van hierdie plig nie. “Imperfect” pligte hierteenoor noodsaak ons om sekere doelstellings te bevorder of na te streef, byvoorbeeld die welvaart van ander (Mappes en DeGrazia, 2001: 19). Die plig om nie 'n leuen te vertel nie, is 'n “perfect” plig, terwyl die plig om welwillend te wees teenoor ander, 'n “imperfect” plig is. Volgens Kant kry 'n “perfect” plig altyd voorkeur bo 'n “imperfect” plig. Gestel ek belowe om jou biblioteekboek terug te neem na die biblioteek, maar op pad daarheen sien ek iemand op die sypaadjie lê wat seergekry het. Volgens Kant is dit belangrik dat ek my belofte aan jou hou eerder as om uit meegevoel die beseerde persoon te help. Dít is volgens hom wat moraliteit van ons vereis:

“The practical necessity of acting on this principle, *i.e.*, duty, does not rest at all on feelings, impulses, or inclinations, but solely on the relation of rational beings

to one another, a relation in which the will of a rational being must always be regarded as *legislative*, since otherwise it could not be conceived as *an end in itself* (Kant, 1947: 63).

Tot sover dan wat Kant se siening van moraliteit betref. 'n Morele agent moet moreel optree, aangesien hy 'n rasonele agent is. Sy verbondenheid tot rasionaliteit noodsaak hom om konsekwent en rasoneel, en dus moreel op te tree. Dit is die morele agent se plig om sy aksies te meet aan die kategoriese imperatief, bloot omdat hy 'n rasonele agent is, en die kategoriese imperatief logies konsekwent is. Ons moet volgens Kant gehoor gee aan rasionaliteit, aangesien dit konsekwentheid meebring en dus morele optrede moontlik maak. Ons sin vir verpligting is die motief of intensie agter morele optrede. 'n Aksie beskik oor morele waarde indien dit die morele wet pligsgetrou volg.

“For duty is to be a practical, unconditional necessity of action; it must therefore hold for all rational beings (to whom an imperative can apply at all) and *for this reason only* be also a law for all human wills” (Kant, 1947: 51).

Noudat daar meer duidelikheid verkry is oor wat presies deontologie en morele reëls behels, gaan die voordele van deontologie as normatiewe etiese teorie, bespreek word, en redes gaan gegee word waarom dit wel as 'n nuttige redeneerstrategie beskou kan word.

4.4 Voordele van deontologie

In die vooraf bespreking het dit duidelik geword dat dit volgens Kant 'n belangrike deel van moraliteit is om 'n persoon as 'n *outonome, rasonele agent te respekteer*. 'n Persoon mag nooit *slegs* as 'n middel tot 'n doel gebruik word nie (sien tweede formulering van die kategoriese imperatief), maar moet altyd as 'n einde insigself hanteer word. 'n Morele agent beskik oor intrinsieke morele waarde. Kant se morele teorie het 'n groot impak gehad op toegepaste etiek. Die klem wat hy plaas op die outonomie van die morele agent het die wyse waarop pasiëntregte in mediese etiek tot stand gekom het, sterk beïnvloed.

Die outonomie van die pasiënt moet ten alle tye gerespekteer word.⁴⁰ Beauchamp en Childress (1994: 125) beskryf die beginsel van respek vir outonomie soos volg:

“To respect an autonomous agent is, at a minimum, to acknowledge that person’s right to hold views, to make choices, and to take actions based on personal values and beliefs. Such respect involves respectful *action*, not merely respectful *attitude*. It also requires more than obligations of nonintervention in the affairs of persons, because it includes obligations to maintain capacities for autonomous choice in others while allaying fears and other conditions that destroy or disrupt their autonomous actions. Respect, on this account, involves treating persons to enable them to act autonomously, whereas disrespect for autonomy involves attitudes and actions that ignore, insult, or demean others’ autonomy and thus deny a minimal equality to persons.”

’n Pasiënt mag byvoorbeeld nie onder ’n wanindruk verkeer omtrent sy siekte of die tipe behandeling wat hy ontvang nie. Wanneer ’n handeling teenoor ’n pasiënt uitgevoer word, moet die outonomie van die pasiënt voorkeur kry bo moontlike positiewe gevolge van die handeling (Driver, 2007: 82). Aangesien elke mens verplig word om nie ’n leuen te vertel aan ’n ander nie, beteken dit dat pasiënte ten alle tye ten volle ingelig moet word omtrent die besonderhede van hul behandeling. ’n Dokter mag onder geen omstandighede vir ’n pasiënt lieg nie. Gestel navorsing wat op ’n gegewe pasiënt uitgevoer word, hou ’n gesondheidsrisiko vir die pasiënt in. Die resultate van hierdie navorsing kan egter meebring dat verskeie ander pasiënte se lewens in die toekoms gered kan word. Volgens deontologie is welwillendheid egter ’n “imperfect” plig, terwyl die pasiënt se reg om nie skade aangedoen te word nie, ’n “perfect” plig is. Die pasiënt se outonomie en regte kry dus voorkeur bo die moontlike positiewe resultate wat die navorsing mag meebring (Mappes en DeGrazia, 2001: 22).

⁴⁰ “*Morality* then is the relation of actions to the autonomy of the will, that is, to the potential universal legislation by its maxims. An action that is consistent with the autonomy of the will is *permitted*; one that does not agree therewith is *forbidden*” (Kant, 1947: 70).

Verder plaas deontologie, anders as utilitarisme, nie klem op die belang van *negatiewe verantwoordelikheid* nie. 'n Morele agent kan nie verantwoordelik gehou word vir uitkomst wat hy moontlik kon voorkom het, maar nie voorkom het nie. Die voorbeeld wat Williams gebruik in “Critique of Utilitarianism” in *Utilitarianism: for and against* is weer ter sprake.⁴¹ Die deontoloog sal aanvoer dat dit nie Jim se verantwoordelikheid is om die lewens van die 19 mense te red nie. Sý plig is om 'n morele reël te gehoorsaam, wat in hierdie geval die doodmaak van die een persoon verbied. Die persoon wat verkeerd optree in hierdie geval is Pedro. Die doodmaak van ander is volgens die deontoloog inherent verkeerd, so Pedro se aksie is inherent verkeerd. Die morele agent is verantwoordelik vir die aksies wat hý uitvoer, en nie vir die gevolg van sy onaktiwiteit (“inaction”) nie. Indien hy versuim om 'n aksie uit te voer, kan hy nie geblameer word vir die gevolge daarvan nie. Die gevolge van sy onaktiwiteit en die meegaande gevolge van die aksies van ander, is volgens die deontoloog nie die morele agent se verantwoordelikheid nie. Die aksies wat die morele agent mag en moet uitvoer, is die aksies wat in pas is met die kategoriese imperatief. Dit bly die maatstaf vir moreel korrekte optrede. Gevolglik kan die morele agent nie blameer word vir dit wat hy verhoed om te voorkom, of toelaat om te gebeur, vanweë sy onaktiwiteit nie.

Deontologie verhoed anders as utilitarisme dus ook dat die morele agent sy *waardes en integriteit* moet opgee vir die welstand van die groter geheel (“the greater good”), of vir die moontlike voordelige gevolge van 'n aksie. Deontologie laat ruimte vir die morele agent om ook aandag aan sy eie projekte en waardes te gee. Agent-relatiewe redes en oorweginge is belangrik in die morele besluitnemingsproses (teenoor utilitarisme wat aanvoer dat agent-neutraliteit gehandhaaf moet word wanneer daar oor morele optrede besluit word) (McNaughton en Rawling, 1998: 38-39). Gestel 'n morele agent word nie verhoed om die beste stand van sake mee te bring nie. In so 'n geval is hy nie verplig om dit mee te bring nie, maar vry om na goeddunke op te tree. 'n Agent se welstand en vryheid hoef nie prysgegee te word ter wille van die maksimering van die welstand van

⁴¹ Hy gebruik die volgende voorbeeld om dit te illustreer. Jim reis deur Suid-Amerika en kom by 'n klein dorpie aan waar 'n man, noem hom maar Pedro, op die punt staan om 20 mense tereg te stel. Met Jim se aankoms bied Pedro hom die geleentheid om 19 van die mense se lewens te red, deur een van hulle dood te skiet. Indien Jim weier, gaan al 20 in elk geval geskiet word deur Pedro (Williams, 1973: 98).

die groter geheel nie. Hy is vry om tyd aan sy eie projekte (“commitments”) te spandeer. Scheffler (1988: 5) stel die deontoloog se siening soos volg:

“Morality...leaves people some freedom of choice, and this means that there are times when one may do what would produce the best results overall if one wants to, but one may also do something else instead.”

Die morele agent kan dus probeer om die goeie in die wêreld te maksimeer en die kwaad te minimaliseer, solank ’n morele reël nie deurbreek word nie. Die minimering van die kwaad is egter nie volgens die deontoloog die hoofdoel van moraliteit nie (Nagel, 1988: 56). Die absolute morele reël verhoed dat die morele agent sy integriteit of eie projekte op die spel moet plaas ter wille van die maksimering van die goeie.

Dit impliseer dat die morele agent volgens die deontoloog voorkeur moet gee aan *spesiale verhoudinge*. Die deontoloog neem dus die aard van ’n aksie ernstig op, aangesien dit bepaal of ’n aksie inherent reg of verkeerd is. Die verband tussen die morele agent en diegene wat deur sy aksie geraak word, word ook ernstig opgeneem. Deontologie noodsaak die morele agent om morele voorkeur te gee aan diegene met wie hy ’n spesiale verhouding het (Brody, 1983: 25). Die morele agent moet juis nie onpartydig optree teenoor iemand met wie hy ’n spesiale verhouding het nie. Die feit dat ’n morele agent waarskynlik ’n geskiedenis deel met ’n betrokke persoon (of nie) en die feit dat die persoon moontlik ’n waardevolle bydrae tot sy lewe gemaak het (of nie) word deur die deontoloog ernstig opgeneem. Die morele agent behoort nie onpartydig teenoor iemand met wie hy in ’n besondere verhouding staan, op te tree nie, aangesien hy nie onpartydigheid tot ’n universele morele wet sal wil maak nie (Timmerman, 2005: 249). Om hierdie rede verskaf deontologie ’n regverdiging vir partydige optrede teenoor mense ten opsigte van wie hy ’n spesiale morele verantwoordelikheid het, byvoorbeeld jou familie, jou kinders of vriende.

Vir Kant is *altruïsme* dus net een dimensie van moraliteit. Plig kry voorkeur bo altruïsme. Mappes en DeGrazia (2001: 18-19) is van mening dat “perfect” pligte nie slegs teenoor

ander morele agente toegepas moet word nie, maar ook teenoor jouself. Volgens Kant is daar dus etiese norme wat slegs met die self te doen het (Timmerman, 2005: 252). Die morele agent moet na sy eie belange en geluk omsien, ten einde sy morele plig te kan nakom:

“To secure one’s own happiness is a duty, at least indirectly; for discontent with one’s condition, under a pressure of many anxieties and amidst unsatisfied wants, might easily become a greater temptation to *transgression of duty*” (Kant, 1947: 17).

Verpligtinge teenoor die self moet verkieslik eers nagekom word, voordat pligte teenoor ander nagekom word. Deontologie verskil in ’n groot mate op hiérdie punt van utilitarisme. Volgens die utilitaris moet ’n morele aksie die maksimum geluk vir die meerderheid mense geraak deur die aksie, meebring. ’n Verkeerde aksie is dan die aksie wat nie die geluk maksimeer nie. Die morele agent se individuele belange en geluk is nie die belangrikste aspek van morele besluitneming nie. Volgens die deontoloog bepaal die kategoriese imperatief egter of ’n aksie moreel reg of verkeerd is. Indien die aksie tot ’n universele reël gemaak kan word, is dit moreel korrek. Indien dit nie tot ’n universele reël gemaak kan word nie, is dit moreel verkeerd. ’n Aksie kan volgens die deontoloog moreel verkeerd wees selfs al word niemand anders behalwe die morele agent daardeur geraak nie. So kan ’n aksie ook reg wees, selfs al word slegs die morele agent daardeur geraak. Altruïsme kry dus nie voorkeur bo gehoorsaamheid aan die kategoriese imperatief nie. Die morele agent se belangrikste plig is om die kategoriese imperatief te gehoorsaam. Die gehoorsaam hiervan impliseer ’n plig teenoor die self, aangesien die self ’n rasonale agent is vir wie dit logies noodsaaklik is om die rasonale basis van die kategoriese imperatief te gehoorsaam. Morele “goedheid” word nie bepaal deur die agent se altruïsme nie, maar deur die mate waarin die kategoriese imperatief gehoorsaam word.⁴²

⁴² Tog moet dit duidelik gemaak word dat die deontoloog nie selfsugtige belange hierdeur motiveer of wil bevorder nie. Selfbelang as ’n motief vir optrede kan nie vereenselwig word met die Kantiaanse morele standaard nie. Timmerman (2005: 259) stel dit soos volg: “One should not do an act conforming to duty

n Verdere voordeel van deontologie is dat dit in sekere opsigte *ooreenstem met ons morele intuïesies*. Deontologie verskaf 'n fondasie vir die vanselfsprekende (“common sense”) reëls van moraliteit. Volgens Kant bied die kategoriese imperatief 'n kompas aan die morele agent, ten einde sy morele intuïesies te lei en te bevestig:

“Here it would be easy to show how, with this compass in hand, men are well able to distinguish, in every case that occurs, what is good, what bad, conformably to duty or inconsistent with it, if, without in the least teaching them anything new, we only, like Socrates, direct their attention to the principle they themselves employ” (Kant, 1947: 24).

Volgens hom is die kategoriese imperatief teenwoordig in gewone morele oordele. Dit is die taak van die analitiese deel van morele filosofie (wat in die eerste twee afdelings van *Funtamental Principles of the Metaphysics of Ethics* uitgevoer word) om die *aprioriese* beginsels van oordele wat implisiet teenwoordig is in alledaagse morele denke, uit te lig. Dit is die taak van morele filosofie om die beginsels teenwoordig in alledaagse morele oordele te identifiseer, maniere te vind waarop dit geleer kan word, en dit helderder en duideliker uiteen te sit ten einde dit beter te verstaan (Timmerman, 2005: 257). Waar die utilitaris sal aanvoer dat morele sentimente en intuïesies in heroorweging geneem moet word, bied deontologie ondersteuning hiervoor. Volgens Timmerman (2005: 258) is die kategoriese imperatief 'n gids vir morele aksies en onthul dit die bron van morele goedheid: “It does not presuppose morally valuable ends of action, as the principle of utility does, but rather helps the agent to choose ends in the light of his own rational principles” (Timmerman, 2005: 258).

Kantiaanse deontologie verskaf ook 'n fondasie vir die idee van *individuele menseregte*, wat 'n prominente deel van westerse morele denke vorm. Volgens die deontoloog bestaan daar absolute morele reëls wat onder geen omstandighede verbreek mag word nie. Elke mens beskik oor die reg tot lewe, en die ooreenkomstige plig berus op ander mense om

because of any advantages that it may bring; and unlike his ancient predecessors, Kant thinks that it is hopeless to pretend that self-interest and morality can be brought to coincide. Moral action does not always

nie hierdie reg te verbreek nie. Die morele reël wat die doodmaak van ander verbied, beskerm terselfdertyd die reg tot lewe van 'n morele agent (Brody, 1983: 24). Volgens Kant is die waarde van die rasonele individu absoluut en verhewe bo die waarde van enigiets anders. Vanweë hierdie waarde waarvoor die rasonele individu beskik, behoort die agent altyd as 'n doel insigself, en nooit slegs as 'n middel tot 'n doel gebruik te word nie. Die rasionaliteit van die agent moet gerespekteer word; hy moet as 'n doel insigself hanteer word, wat impliseer dat sy individuele regte gerespekteer moet word. Individuele regte kan dus nie deur utilitêre oorwegings oorskry word nie (Mappes en DeGrazia, 2001: 23).

Vir die deontoloog is dit ook belangrik dat *geregtigheid* geskied. 'n Onskuldige individu het die reg om nie skade aangedoen te word nie, ongeag wat die gevolge daarvan in 'n gegewe situasie sal wees. Aangesien die morele agent 'n outonome, rasonele individu is wat kan en moet omsien na sy eie projekte en waardes en voorkeur gee aan ander morele agente met wie hy 'n spesiale verhouding het, kan hy nie slegs as 'n middel tot 'n doel gebruik word nie. Indien 'n morele agent volgens utilitaristiese beginsels doodgemaak word om 'n oproerige skare wat moontlik lewensverlies kan meebring, tot rus te laat kom, sal dit volgens die deontoloog die ondermyning van geregtigheid beteken. Geregtigheid beteken vir die deontoloog dat die rasonele agent se rasionaliteit en regte gerespekteer word.

Tot sover dan die voordele van deontologie as redeneerstrategie. Deontologie is dus 'n normatiewe etiese teorie wat 'n persoon as 'n outonome, rasonele agent respekteer, waar die persoon nooit slegs as 'n middel tot 'n doel gebruik mag word nie. Vir die deontoloog is agent-relatiewe redes en oorweginge belangrik in die morele besluitnemingsproses. Die morele agent kan en moet dus omsien na sy eie projekte, waardes en integriteit, en behoort voorkeur te gee aan diegene met wie hy in 'n spesiale verhouding staan. Die feit dat deontologie nie klem plaas op negatiewe verantwoordelikheid nie, laat hom toe om om te sien na hierdie spesiale verhoudinge en sy eie persoonlike waardes. Deontologie stel dus die belange van die morele agent eerste. Dit is 'n teorie wat die morele agent as't

pay, and even when it does, that is not what makes it special."

ware “beskerm” teen handeling of aksies van ander wat hom moontlik kan skaad. Die handeling of aksies van een morele agent teenoor ’n ander word beperk deur die absolute morele reëls wat daargestel word.

Volgende gaan die toepassing van hierdie teorie op die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning bespreek word, ten einde ’n idee te kry van die mate waarin deontologie relevant is vir besinning omtrent die morele problematiek van hierdie genetiese tegnologieë.

4.5 Die wyse waarop deontologie die etiese kwessies met betrekking tot embrionale stamselnavorsing en kloning sal benader

Dit is belangrik om deontologie op die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning toe te pas, ten einde te weet of hierdie etiese teorie relevant is vir besinning omtrent hierdie kwessies. Wanneer die moontlike skade wat deur hierdie genetiese tegnologieë veroorsaak kan word, opgeweeg word teen die moontlike voordele wat dit vir die reproduktiewe en kuratiewe geneeskunde kan meebring, sal die deontoloog aanvoer dat die outonomie en rasionaliteit van die morele agent hom teen enige moontlike skade en uitbuiting behoort te beskerm. Volgens die deontoloog beskik ’n rasionele, outonome persoon oor morele waarde, en mag ’n persoon nooit opsetlik skade berokken word nie. Indien stamselimplanterings dus ’n gevaar inhou vir die pasiënt, sal die deontoloog aanvoer dat die pasiënt daarteen beskerm moet word. Indien ’n pasiënt egter slegs as ’n middel tot ’n doel gebruik gaan word vir navorsingsdoeleindes (hetsy in die geval van menslike kloning of stamselnavorsing waar die navorsing daarop gemik is om meer inligting omtrent die prosedure te verkry), en nie noodwendig gaan baat by die navorsing wat op hom uitgevoer gaan word nie, sal die deontoloog dit as immorele optrede beskou. Die deontoloog sal dus aanvoer dat navorsing met betrekking tot stamselnavorsing en menslike kloning slegs op ’n pasiënt uitgevoer mag word, indien die outonomie van die pasiënt gerespekteer word, en indien die pasiënt se regte nie verbreek word nie. Die outonomie en welstand van die pasiënt kry volgens die deontoloog

voorkeur bo die moontlike voordele wat die resultate van die navorsing vir die mensdom kan inhou.

Die klem wat die deontoloog op die outonomie van die morele agent plaas impliseer dat die agent oor die vermoë beskik om self die besluite te neem wat sy lewe beïnvloed en rig. Prokreasie en onvrugbaarheid word beskou as persoonlike sake waarvoor die morele agent self besluite moet neem. Hierdie tipe besluite moet aan 'n dokter of "kundige" oorgelaat word nie. Die deontoloog neem die regte van die morele agent ernstig op, wat beteken dat die agent se reg om self besluite te neem met betrekking tot prokreasie, gerespekteer sal word. Hiervolgens kan die morele agent self besluit of sy wil voortplant of nie, en indien wel, of welke wyse sy wil voortplant. Dit beteken sy kan van enige geassisteerde reprodktiewe tegnieke gebruik maak. Indien menslike kloning as 'n geassisteerde reprodktiewe tegniek erken word, impliseer dit dat die morele agent deur middel van menslike kloning kan voortplant.⁴³

Aangesien die deontoloog voorts nie klem plaas op die negatiewe verantwoordelikheid van 'n morele agent nie, sal die navorsers wat eksperimenteer met die prosedures van embrionale stamselnavorsing en kloning, nie verantwoordelik gehou word vir die skade wat teweeg gebring word nie. Die navorser se verantwoordelikheid stop by die vervolmaking van die prosedures en die genees van pasiënte. Hulle kan dus nie verantwoordelik gehou word vir die moontlike skade wat reprodktiewe kloning aan die kloon sal aanrig nie, aangesien die deontoloog sou aanvoer dat die navorser slegs gedoen het wat van hom verwag is, naamlik die beveiliging van die prosedures.⁴⁴

⁴³ Let op dat die beginsel van outonomie (wat sentraal staan tot deontologie), wanneer dit toegepas word op onderskeidelik die moontlike skade wat die genetiese tegnologieë kan inhou, en die reg tot prokreasie, tot teenstrydige gevolgtrekkings aanleiding gee. In die geval van die moontlike skade wat die tegnologieë kan inhou, kom die deontoloog tot die konklusie dat die pasiënt ten alle koste beskerm moet word, ongeag die moontlike voordele wat die tegnologie teweeg kan bring. In die geval van die reg tot prokreasie, voer die deontoloog aan dat prokreasie 'n private aangeleentheid is, waarvoor die pasiënt self moet besluit. Die toepassing van deontologie op hierdie etiese kwessies laat ons dus in die war. Later meer hieroor.

⁴⁴ Hierdie standpunt en sogenaamde "voordeel" van deontologie is betwisbaar. Die voordeel van deontologie is dat dit die navorser vryskeld van enige blaam, indien skade aangerig sou word. Die navorser is nou moreel gesproke vrygespreek van blaam, en hoef nie die gevolge van sy aksies te regverdig nie.

Indien ons dus deontologie toepas op die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en kloning, vind ons dat hierdie etiese teorie nie werklik in pas is met die problematiek van hierdie tegnologieë nie. Alhoewel deontologie 'n logiese, koherente etiese teorie is, vind mens dit frustrerend om hierdie teorie op die etiese kwessies toe te pas. Vervolgens sal 'n kritiese bepreking van deontologie as redeneerstrategie volg, waarna 'n volledige bespreking van die mate waarin hierdie etiese teorie nie relevant is vir besinning omtrent die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en kloning nie, gegee word.

4.6 Kritiese beskouing van deontologie

4.6.1 Absolute morele reëls kom soms in konflik met mekaar

'n Probleem met betrekking tot deontologie is dat die *morele reëls wat volgens hierdie teorie absoluut is, soms in konflik met mekaar te staan kom*. Sekere situasies ontstaan waar die morele agent slegs 'n keuse tussen A en B het, waar albei die verbreking van absolute morele reëls beteken. Rachels (2003: 126) gebruik die voorbeeld van die Nederlandse vissermanne wat Jode tydens die Tweede Wêreldoorlog in hul bote na Engeland geneem het. Die bote is soms voorgekeer deur Nazi-patrollies, wat die vissermanne dan sou ondervra. Ten einde die lewens van die Jode te red, sou die visserman dan vir die Nazi's 'n leuen vertel. Hulle het in hierdie gegewe situasie dus slegs twee keuses gehad: óf hul lieg vir die Nazi's en kom weg, óf hul vertel die waarheid en boet moontlik met hul lewens en dié van die Jode daarvoor. Daar was geen derde alternatief wat hul kon volg nie. Gestel die twee reëls "Dit is verkeerd om 'n leuen te vertel" en "Dit is verkeerd om die moord op onskuldige mense toe te laat" is albei absoluut. Die Nederlandse vissermanne sou een van hierdie reëls moes oortree. Dit beteken dat hulle volgens 'n deontologiese perspektief op hierdie betrokke situasie áltyd immoreel sal optree, aangesien elkeen van die betrokke moontlike aksies die deurbreking van 'n morele reël impliseer. 'n Morele siening wat dus albei verbied, is logies

Alhoewel 'n deontologiese benadering die navorser beskerm, neem die deontoloog terselfdertyd nie die noodlottige, gevaarlike effekte van sy aksies in ag nie.

onhoudbaar en daarom moreel moeilik verdedigbaar (Brody, 1983: 32). Deur aan te voer dat 'n agent moreel optree indien hy morele reëls gehoorsaam, en immoreel optree indien hy dit nie gehoorsaam nie, plaas deontologie die morele agent in 'n onmoontlike situasie, aangesien die deontoloog nie 'n werkbare oplossing bied vir die situasie waarin die morele agent sigself bevind indien reëls in konflik met mekaar te staan kom nie. Deontologie hou nie rekening met werklike, konkrete situasies nie.

4.6.2 Die outoriteit van absolute morele reëls kan bevraagteken word

Die outoriteit van absolute morele reëls kan ook bevraagteken word. Daar bestaan verskeie redes waarom morele reëls absoluut is en toegepas moet word. Hierdie rede is egter nie altyd oortuigend nie. Die teologiese verklaring voer aan dat absolute morele reëls dié reëls is wat God aan ons gegee het om te gehoorsaam (Brody, 1983: 26). Hierdie teorie staan ook bekend as die “divine command” teorie. God is volgens hierdie teorie die wetgewer wat die wette waarvolgens ons ons optrede moet rig, neergelê het. Daar is egter 'n paar probleme met hierdie teorie. Eerstens sal ateïste dit nie aanvaar nie, aangesien hulle nie in 'n God glo nie. Absolute morele reëls sal dus nie vir hulle bindend wees nie. Tweedens kan daar gevra word of 'n moreel korrekte aksie reg is omdat dit God se wil is, of is dit God se wil omdat dit reg is? Plato het in een van sy dialoë, die Euthyphro, hierdie probleem aangeraak (Driver, 2007: 25; Rachels, 2003: 50-51). Sokrates vra hier of die regte optrede reg is omdat God ons opdrag gee om dit te doen, of is dit 'n opdrag van die gode ómdat dit reg is? Is moord verkeerd omdat God dit verbied, of verbied God dit omdat dit inherent verkeerd is? Indien ons aanvaar dat die regte optrede reg is omdat dit 'n bevel van God is, beteken dit dat 'n aksie reg is slegs omdat God so sê. Die opdrag om altyd die waarheid te praat, is dus reg slegs omdat God ons verplig om altyd die waarheid te praat, en daar is niks inherent reg of verkeerd daaraan nie. God se opdrag is wat dit moreel korrek maak (Rachels, 2003: 51). Die probleem met hierdie siening is egter dat God se opdragte arbitrêr sou kon wees. Hy kon net sowel die opdrag gegee het om leuens te vertel, en dan sou die vertel van leuens moreel korrek wees. Volgens hierdie siening was eerlikheid nie reg totdat God dit 'n opdrag gemaak het nie. Aangesien dit nie

inherent reg is nie, maar reg is bloot omdat dit 'n goddelike opdrag is, maak dit God se opdrag arbitrêr.

Om aan te voer dat morele reëls verpligtend en universeel is aangesien dit van God af kom, is nie oortuigend nie. Die outoriteit van morele reëls kan met reg bevraagteken word. Hierdie punt gaan in 4.7 verder bespreek word.

4.6.3 Deontologie gee aanleiding tot skynbaar paradoksale gevolgtrekkings

Nog 'n probleem met betrekking tot deontologie is dat dit dikwels aanleiding gee tot skynbaar paradoksale gevolgtrekkings, en die morele agent soms noop om sy oë te sluit vir die getuienis van sy eie ervaring. Die klem op die gehoorsaam van absolute morele reëls bring mee dat die morele agent soms gevra word dat hy sy oë moet sluit vir onreg. Kant (1949: 348) se voorbeeld van die moordenaar wat navraag doen (“inquiring murderer”) kan gebruik word om die problematiek te illustreer. Gestel 'n vriend van jou vlug vir 'n moordenaar en kom soek skuiling in jou huis. Die moordenaar agtervolg hom, en vra jou waar die vriend skuil. Indien jy hom vertel, gaan jou vriend vermoor word. Indien jy egter vir hom lieg, verbreek jy 'n absolute morele reël, en tree jy volgens Kant immoreel op. Selfs al sal jy deur vir die moordenaar te lieg, jou vriend se lewe red, mág jy volgens Kant dit nie doen nie. Hy voer aan dat 'n mens nooit heeltemal seker kan wees wat die gevolge van jou dade gaan wees nie. Selfs al wil dit voorkom asof die gevolge van 'n leuen beter gaan wees as die gevolge van eerlikheid, mag die morele agent nie die leuen vertel nie. Volgens Kant kan ons nooit werklik seker wees wat die gevolge van ons dade gaan wees nie. Die morele agent moet dus eerder net sy plig uitvoer, naamlik om nooit 'n leuen te vertel nie, en sodoende enige vorm van kwaad vermy. Selfs indien die gevolge fataal is, is dit nie ons probleem nie, aangesien ons ons plig gedoen het.

Rachels (2003: 125) identifiseer twee probleme met betrekking tot hierdie argument van Kant. Eerstens is dit wél soms moontlik om presies te weet wat die gevolge van ons aksies gaan wees. In die voorbeeld wat hier gebruik word, sal die gevolg na alle waarskynlikheid wees dat, as ek nie lieg nie, my vriend onregmatig vermoor gaan word.

Tweedens impliseer Kant se etiek dat die morele agent moreel verantwoordelik gehou word vir die slegte gevolge van oneerlikheid, maar nie vir die slegte gevolge van eerlikheid nie. Gestel die moordenaar vind jou vriend en maak hom dood, nadat jy hom die waarheid vertel het. Volgens Kant kan jy nie moreel verantwoordelik daarvoor gehou word nie, aangesien jy jou plig, naamlik die gehoorsaam van absolute morele reëls, nagekom het (Rachels, 2003: 125). 'n Gevolgtrekking soos hierdie klink nie net immoreel nie, maar ook irrasioneel. 'n Morele teorie wat tot die gevolgtrekking kom dat dit moreel korrek sal wees om iemand toe te laat om jou vriend te vermoor, eerder as om 'n leuen te vertel, behoort bevraagteken te word. Dit dui op die rigiditeit van deontologie, vanweë die strewe na 'n universele moraliteit. Hierdie teorie maak nie voorsiening vir situasies waarin die uitsondering, eerder as die reël, geld nie.

4.6.4 Die gehoorsaam van absolute morele reëls kan aanleiding gee tot gedrag wat irrasioneel sou wees

Die feit dat deontologie soms aanleiding gee tot skynbaar paradoksale gevolgtrekkings, vind aansluiting by die feit dat die gehoorsaam van absolute morele reëls aanleiding kan gee tot gedrag wat irrasioneel sou wees. Die gehoorsaam van absolute morele reëls ten einde moreel op te tree opper gevolglik belangrike probleme. Daar word van die morele agent vereis om *bloot sy plig na te kom*, ongeag of kwaad geminimaliseer of gemaksifiseer word. Kant se aandrang daarop dat morele reëls uit plig gehoorsaam moet word, is egter soms irrasioneel. Kant se klem op “perfect” pligte bo “imperfect” pligte soos medemenslikheid, beteken dat dit immoreel is om in sekere situasies die kwaad te minimaliseer. Selfs al sou een moord in 'n sekere situasie tien ander moorde verhoed, en sodoende die kwaad minimaliseer, bly dit volgens deontologiese beginsels moreel verkeerd. Hierdie aspek van deontologie is paradoksaal en irrasioneel. Dit is problematies, aangesien Kant juis daarop aandrang dat moraliteit moontlik gemaak word weens die rasionaliteit van die mens. Dit wil egter voorkom dat om mens se plig na te kom, soms kan beteken dat 'n mens irrasioneel moet optree. Indien dít die geval is, weerspreek dit presies wat plig volgens Kant veronderstel is om teweeg te bring. Konflik

ontstaan dus tussen ons morele intuïesies en die rasionaal van hierdie teorie (Scheffler, 1988: 9; Nagel, 1988: 57). Nagel (1988: 57) stel dit soos volg:

“Despite its appeal, it is a paradoxical position, for it can require that one refrain from choosing the lesser of two evils when that is the only choice one has. And it is additionally paradoxical because, unlike pacifism, it permits one to do horrible things to people in some circumstances but not in others.”

Kant se absolute siening van morele reëls gee dus aanleiding tot gedrag wat irrasioneel sou wees. 'n Etiese teorie wat aanvoer dat moraliteit moontlik is weens die rasionaliteit van die mens, maar dan aanleiding gee tot gedrag wat irrasioneel is, moet bevraagteken word.

4.6.5 Die klakkelose navolging van reëls is onverantwoordelik

Voorts sou Deontologie se aandrang dat reëls klakkeloos nagevolg moet word tot onverantwoordelike optrede kon lei. Deur reëls blindelings te gehoorsaam en net uit plig te volg, ontduik die morele agent soms verantwoordelikheid vir sy dade. Die klakkelose navolging van reëls verhoed egter die morele agent om werklik moreel op te tree. Morele besluitneming word nie meer aan 'n outonome morele agent oorgelaat nie, maar morele reëls word daargestel wat die morele agent uit plig moet nakom. Morele reëls word vir die morele agent geleer, en in die proses word hy van morele verantwoordelikheid ontnem: “It substitutes the learnable knowledge of rules for the moral self constituted by responsibility. It places answerability to the legislators and guardians of the code where there had formerly been answerability to the Other and to moral self-conscience, the context in which moral stand is taken” (Bauman, 1993: 11).

Caputo (2000: 118) stel dit soos volg:

“If all I had to do would be to invoke a rule, pull the lever of a universal principle, it would be much easier – it would not take much agonizing, much fear

and trembling – and it would be far less ‘responsible’. If things turned out badly I could always blame the rule, the universal. ‘I would like to help you,’ injustice says, ‘but rules are rules.’ ‘I understand your situation,’ injustice says, ‘but it is the principle of the thing that prevents me.’ ‘Don’t blame me, I do not make the rules. I just work here. I am just doing my job.’

’n Etiese teorie wat vaste reëls daarstel wat die agent moet gehoorsaam ten einde moreel korrek op te tree, bevorder nie verantwoordelike, outonome morele besluitneming nie, en verhoed die agent sodoende om morele besluite te neem wat sy eie morele oortuigings weërspeël.

4.6.6 Die deontoloog se bepaling van morele status van entiteite is te ongenueanseerd

Die deontoloog se bepaling van die morele waarde van entiteite is ook problematies. Volgens die deontoloog verkry ’n entiteit morele waarde indien dit oor rasionaliteit beskik. Ten einde moreel te kan optree, moet ’n entiteit oor rasionaliteit beskik. Rasionaliteit stel die entiteit in staat om moreel op te tree. Om moreel op te tree is om konsekwent, redelik en in lyn met rasionaliteit te redeneer en op te tree. Hoekom? Om rasioneel te wees, beteken om die reëls van dit wat logies houdbaar is, te gehoorsaam. Indien ’n entiteit oor rasionaliteit beskik, moet dit moreel optree, en beskik dit terselfdertyd oor morele status.

Indien ’n entiteit dus oor rasionaliteit beskik, moet sy aksies, of die reëls wat sy aksies impliseer, aan die kategoriese imperatief onderwerp word. ’n Aksie is moreel korrek indien dit tot ’n universele reël gemaak kan word, verkeerd indien dit nie tot universele reël gemaak kan word nie. Indien ’n aksie nie tot universele reël gemaak kan word nie, beteken dit die uitvoer van die aksie is nie logies houdbaar nie, en indien dit konsekwent uitgevoer word, sal hierdie aksie selfondermynend wees. Rasionaliteit en morele status gaan dus volgens die deontoloog hand aan hand. Indien ’n entiteit oor die kapasiteit van rasionaliteit beskik, beskik dit oor morele waardes en word die entiteit as ’n persoon (wat oor morele status beskik) beskou.

Die probleem met hierdie wyse van die bepaling van morele status, is dat entiteite wat nie oor rasionaliteit beskik nie, volgens die deontoloog nie tot die morele domein behoort nie, en dus nie oor menswaardige morele status beskik nie. Dit beteken dat diere, al is hulle moontlik sentiënte wesens, nie oor morele status beskik nie, en dus nie uitsonderlike morele beskerming verdien nie. Diere en ander nie-rasionele wesens kan volgens deontologiese bepalings as middele tot 'n doel gebruik word, aangesien slegs rasionele wesens doele insigself is, en as persone beskou word wat oor morele status beskik. Dit is so dat diere en ander nie-rasionele wesens egter inderdaad as middele tot doele gebruik word. Een voorbeeld hiervan is die gebruik van diere vir mediese eksperimente. Die probleem met die deontologiese benadering tot die bepaling van morele status, is dat dit te ongenueanserd is. Dit voer slegs aan dat nie-rasionele wesens nie oor noemenswaardige morele status beskik nie, en rasionele wesens wel.

Volgens die deontoloog bestaan geen gyskaal vir die bepaling van morele status nie. Dit wil dus voorkom asof entiteite wat nie oor morele status beskik nie, as middele tot doele gebruik kan word, waar geen spesifikasies bestaan omtrent presies wat hierdie gebruik impliseer nie. Alhoewel dit by uitstek belangrik is dat 'n etiese teorie bepaal wie of wat tot die morele domein behoort, en watter eienskappe 'n entiteit tot persoon maak wat oor morele status beskik, moet dit ook die entiteite wat buite die morele domein val, in ag neem. Kant se etiese teorie help egter nie om 'n aanduiding te gee op watter wyses hierdie entiteite hanteer kan, mag of moet word nie. Dit beteken dat sekere bepalinge van Kant, en die kategoriese imperatief, nie van hulp is wanneer persone se handeling en aksies teenoor “nie-persone” (entiteite sonder uitsondelike morele status) gereguleer moet word.

In 5.6 is die mate waarin deontologie nie relevant is vir besinning omtrent die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning nie, in der waarheid al aangeraak. Vervolgens gaan die mate waarin dit nie relevant is nie, verder bespreek word.

4.7 Is deontologie die regte benadering wanneer ons vra na die morele status van kloning en stamselnavorsing?

Deontologie is 'n morele redeneerstrategie waarin sekere vaste morele reëls daargestel word ten einde ongewenste of uitbuitende aksies teenoor 'n morele agent, te verhoed. Moreel korrekte aksies word dan gemeet in die mate waarin die agent se aksies nie hierdie reëls verbreek nie. Gevolglik is daar volgens die deontoloog sekere handeling of aksies wat eenvoudig taboe is. Jy mag nie doodmaak nie en jy mag nie 'n ander se privaatheid skend nie, en dies meer. 'n Inherente eienskap van 'n aksie bepaal dus of die betrokke aksie moreel reg of verkeerd is. Die gevolge van 'n aksie speel volgens die deontoloog nie 'n rol in die mate waarin 'n aksie moreel reg of verkeerd is nie. Die deontoloog sal dan waarskynlik aanvoer dat die gesondheidsimplikasies van embrionale stamselnavorsing en die moontlikheid van kinders vir onvrugbare paartjies alles goed en wel is, solank enige morele reëls nie in die proses verbreek word nie. Sodoende sal die deontoloog verhoed dat enige skadelike of uitbuitende aksies in die uitvoer van die genetiese tegnologieë, aan morele agente aangerig word. Die gevolge van hierdie genetiese tegnologieë is dus nie vir die deontoloog die belangrikste aspek daarvan nie. Die uitvoer van die tegnologieë mag onder geen omstandighede die verbreking van morele reëls meebring nie. Dit wil egter voorkom asof die klem wat deontologie op die gehoorsaam van morele reëls plaas, nie werklik relevant is wanneer die etiese kwessies van stamselnavorsing en kloning bespreek word nie. Deontologie is nie werklik instaat om werkbare, etiese benaderinge vir die problematiek van die genetiese tegnologieë te bied nie. Vervolgens gaan ek 'n paar redes gee hiervoor.

Eerstens is deontologie te rigied en nie soepel genoeg vir die onvoorsiene probleme wat die nuwe tegnologieë oproep nie. Al wat Kant se deontologie ons gee om te bepaal of 'n aksie moreel korrek of verkeerd is, is die mate waarin dit die kategoriese imperatief gehoorsaam. Die kategoriese imperatief is egter van min waarde wanneer die problematiek met betrekking tot die bepaling van die morele status van pre-natale lewe, bespreek word. Kant voer aan dat alle lewe respek verdien, maar wat word bedoel met "alle lewe", en wanneer beskik pre-natale lewe oor noemenswaardige morele status?

Daar kan ook gevra word of die reël wat die doodmaak van iemand verbied, werklik altyd en oral gerespekteer behoort te word. Wat dan van aborsie, genadedood en moord weens selfverdediging? Deontologie is nie van veel hulp wanneer hierdie vrae ter sprake kom nie. Die uitsprake van die deontoloog met betrekking tot die bepaling van die morele status van pre-natale lewe is dikwels vaag en niksseggend, en dit is nie altyd duidelik waarom die deontoloog hierdie uitsprake huldig nie. Die nuwe genetiese tegnologieë roep probleme op waarmee deontologie nie tred mee kan hou nie. Deontologie is nie voldoende toegerus om ons te help om hierdie problematiek sinvol te hanteer nie.

Tweedens bevorder 'n morele teorie wat geen ag wil slaan op die gevolge van daade, nie verantwoordelike morele besluitneming nie. Die fout wat die utilitaris maak, is om slégs gevolge in ag te neem in die morele besluitnemingsproses. Die fout wat die deontoloog hier maak, is om glad nie die gevolge van gegewe aksies in ag te neem in die morele besluitnemingsproses nie. Gestel die voordele van die genetiese tegnologieë is van so aard dat dit die lewenskwaliteit van mense onherroeplik kan verbeter. In so 'n geval sal dit tog onsinnig en selfs onverantwoordelik wees om nie ag te slaan op die gevolge van die tegnologieë nie. Die deontoloog slaan dus nie ag op die morele implikasies wat daade inhou nie. Hierdie teorie is fundamentalisties en absoluut wanneer dit by die karakter van aksies kom. Dit sou egter onverantwoordelik wees om (en hier word Kant se voorbeeld van die moordenaar wat jou vriend soek, weer gebruik) vir 'n moordenaar te vertel jou vriend kruip in jou huis weg, net sodat jy nie 'n leuen hoef te vertel nie. Sulke optrede is nie slegs onverantwoordelik nie, maar kan ook soms beskou word as selfsugtig en dui op 'n ongesonde behepthed met die handhawing van 'n "suiwere karakter". Dit sal bloot onsinning wees om nie die gevolge van daade in ag te neem in die morele besluitnemingsproses nie.

Derdens baseer Kant sy kategoriese imperatief op rasionaliteit, maar dit is heeltemal onduidelik wat rasionaliteit in hierdie problematiek vereis. Wat beteken dit om binne hierdie problematiek "rasioneel" op te tree? Sal die rasionele mens aanvoer dat die voordele wat hierdie genetiese tegnologieë inhou, so belowend is dat dit die moontlike skade en risiko's oorskry (die utilitaris sou hierdie argument rasioneel noem)? Of sal die

rasionele mens eerder die skade wil voorkom, en sodoende afstand doen van die potensiaal wat die genetiese tegnologieë inhou? Albei argumente het waarde. Deontologie se definisie van wat 'n aksie moreel korrek maak, is nie van hulp om hierdie problematiek te hanteer nie. Hierdeur word die ou probleem met betrekking tot Kant, naamlik dat hy te abstrak is, weereens bevestig. Die feit dat Kant aanvoer dat morele status toegeken word indien 'n entiteit oor rasionaliteit beskik, is ook problematies. In terme hiervan kan 'n embryo of enige ander vorm van pre-natale lewe geen noemenswaardige morele status hê nie. Om die toekenning van morele status egter te beperk tot rasionaliteit blyk in hierdie dag en tyd onsinnig te wees. Rasionaliteit is 'n waardevolle konstruksie met behulp waarvan rasoniese mense kan kommunikeer. Dit sou egter wys wees om rasionaliteit nie 'n absolute te maak binne moraliteit nie.

Laastens sou 'n mens (na aanleiding van deontologiese bepalings van wat reg en wat verkeerd is) eenvoudig 'n reël kon aanvoer dat hierdie genetiese tegnologieë aanvaarbaar is. Waarop berus die outoriteit van morele reëls wat sekere aksies verhoed? Waarom moet hierdie reëls gehoorsaam word? In 4.6 is die probleme met betrekking tot die "divine command" teorie alreeds bespreek. Is 'n aksie moreel korrek omdat God dit gewil het, of is dit God se wil omdat daar iets inherent korrek omtrent die aksie is? Die probleem met hierdie siening is egter dat God se opdragte arbitrêr sou kon wees. Hy kon net sowel die opdrag gegee het om leuens te vertel, en dan sou die vertel van leuens moreel korrek wees. Volgens hierdie siening was eerlikheid nie reg totdat God dit 'n opdrag gemaak het nie. Aangesien dit nie inherent reg is nie, maar reg is bloot omdat dit 'n goddelike opdrag is, maak dit God se opdrag arbitrêr. Daar bestaan dus geen sekerheid en vaste gronde met betrekking waarop hierdie reëls gevorm word nie.

Volgens 'n ander teorie is morele reëls 'n skepping van die lede van die samelewing waarin die morele agent homself bevind. Morele reëls is 'n samelewing se manier om gedrag te reguleer met die oog op die skep en behoud van orde en die gevolglike intakthouding van die integriteit van die samelewing. Sosiale konsensus omtrent moraliteit bepaal wat moreel korrek en moreel verkeerd is. 'n Aksie is moreel reg indien dit hou by die reëls wat volgens die samelewing aanvaar word, en moreel verkeerd indien die

samelewing dit verwerp (Brody, 1983: 27). Moraliteit en morele reëls is dus 'n konstruk wat deur middel van sosiale konsensus daargestel word. Een probleem met 'n teorie soos hierdie is dat dit impliseer dat morele korrekte reëls of aksies slegs deur sosiale konsensus bepaal word. Hiervolgens kan enige arbitrêre reël tot 'n morele reël gemaak word, indien die meerderheid van die samelewing dit so wil hê. Brody (1983: 27) stel dit soos volg:

“By this standard, then, the guards at Hitler’s concentration camps or at Stalin’s work camps acted in a morally correct fashion because they followed the moral rules believed in by the majority of the members of their society.”

Volgens hierdie benadering sou Jesus se kruisiging ook as moreel korrek beskryf kon word, aangesien die meerderheid van die samelewing ten gunste daarvan was. 'n Tweede probleem met hierdie teorie is dat indien daar nie sosiale konsensus bereik word nie, daar volgens hierdie teorie geen morele reëls bestaan nie, wat impliseer dat daar nie onderskeid getref word tussen moreel korrekte en moreel verkeerde aksies nie (Brody, 1983: 27). Om aan te voer dat morele reëls op sosiale konsensus berus, is egter te arbitrêr en impliseer dat enige reël tot 'n morele reël gemaak kan word.

Nóg 'n teorie wat die bestaan van morele reël probeer regverdig is intuisionisme. Intuisionisme voer aan dat morele reëls oor intrinsieke eienskappe beskik wat dit moreel maak. Die aksies wat dan in oorleg met hierdie reëls geneem word, is dié aksies wat oor intrinsieke eienskappe beskik wat dit moreel korrek maak. Morele agente weet dan wat die korrekte aksies is weëns hul vermoë tot morele intuïsie (Brody, 1983: 30). Die intuisionis voer aan dat die korrektheid van 'n morele reël 'n intrinsieke eienskap van die betrokke reël is en dat die korrektheid van 'n aksie, wat geneem word in oorleg met die reël, 'n intrinsieke eienskap van die aksie is. Volgens intuisionisme is moraliteit dus 'n inherente eienskap van die mens in die wêreld, en nie 'n kontrak of ooreenkoms tussen mense nie. Net soos die mens oor sintuie beskik om sy waarneembare wêreld te ken en herken, beskik hy oor 'n spesiale intellektuele vermoë wat hom instaat stel om intuïtief te

weet watter aksies moreel korrek is. McMahan (2000: 93) beskryf morele intuïesies soos volg:

“..., a moral intuition is a spontaneous moral judgement, often concerning a particular act or agent, though an intuition may also have as its object a *type* of act or, less frequently, a more general moral rule or principle.”

Die probleem met die intuïisionistiese benadering tot morele reëls is egter die oorsprong van hierdie intuïesies. Waar kom hierdie intuïesies vandaan, en is alle intuïesies noodwendig morele intuïesies? Intuïesies blyk ook nie 'n betroubare bepaling van reëls te wees nie. Dit wil voorkom asof morele reëls altyd arbitrêr is en gekonstrueer word. 'n Etiese teorie wat slegs op morele reëls berus waar die aanvaarding van die reëls nie werklik begrond kan word nie, vind ek problematies. Volgens so 'n benadering sal die reël dat stamstelnavorsing en menslike kloning moet voortgaan, gemaak kan word, op grond van die feit dat a) die oorgrote meerderheid van die samelewing dit goedkeur of b) daar intuïtief aangevoel kan word dat daar iets inherents korrek omtrent hierdie tegnologieë is. Bepalings soos hierdie is arbitrêr en bevestig die feit dat ons eenvoudig geen betroubare bepaling van reëls het om ons op te beroep in hierdie verband nie.

Ons kan dus tot die slotsom kom dat deontologie as morele redeneerstrategie nie soepel genoeg is om die nuwe kwessies wat deur die genetiese tegnologieë gelug word, te hanteer nie. 'n Teorie wat aanvoer dat daar iets inherents moreel reg of verkeerd is omtrent 'n aksie, waar hierdie 'n universele reg en verkeerd is, is tegelyk te abstrak en rigied om werkbare oplossings vir die kwessies te bied. Daar word geen ruimte gelaat vir dieselfde daad wat in verskillende kontekste oor verskillende morele status sal beskik nie. Die feit dat deontologie ook nie die morele implikasies en gevolge van aksies in ag neem nie, bevorder nie verantwoordelike morele besluitneming nie. 'n Redeneerstrategie wat aksie wil verbied deur aan te voer dat dit indruis teen morele reëls, is nie werklik oortuigend nie, aangesien morele reëls nie werklik oor begronding beskik nie. Deontologie is te abstrak, ongenuanseerd, rigied en eenvoudig nie voldoende om hierdie kwessies sinvol te benader nie. Deontologie kan eenvoudig nie tred hou met die morele

problematiek waarmee embrionale stamselnavorsing en kloning ons konfronteer nie. Deontologie as morele redeneerstrategie is dus nie relevant vir besinning omtrent hierdie morele problematiek nie. Beauchamp en Childress (1994: 62) stel dit soos volg:

“...concepts such as ‘rationality ’and ‘humanity’ are too thin a basis for a determinate set of moral norms. Kant’s relatively empty formalisms have little power to identify or assign specific obligations in almost any context of everyday morality, thereby raising questions about the theory’s practicability. Both their abstractness and his impracticability provide reasons why method in ethics should start with considered judgments and then to specify principles and test moral claims in light of coherence.”

Die doel van hierdie hoofstuk was om die mate waarin deontologie die etiese problematiek van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning genoegsaam hanteer, te ondersoek. Eerstens is ’n oorsig van deontologie gegee, waarna Kant se kategoriese imperatief bespreek is. Die voordele van ’n deontologiese benadering is bespreek, waarna die relevansie van deontologie vir besinning omtrent menslike kloning en stamselnavorsing bespreek is. Daarna is die tekorte van deontologie as etiese teorie bespreek, en daar is besin oor die wyses waarop hierdie teorie nie behulpsaam is vir die hantering van die etiese problematiek van die nuwe genetiese tegnologieë nie.

Vervolgens kan die afleiding gemaak word dat die twee tradisionele etiese teorieë, utilitarisme (wat in hoofstuk 3 bespreek is) en deontologie nie voldoende is om die etiese problematiek van embrionale stamselnavorsing en kloning (wat in hoofstuk 2 uitgesonder is) te hanteer nie. Utilitarisme slaag nie as morele redeneerstrategie nie, aangesien die morele status van daade grootliks bepaal word deur die gevolge van die daade. ’n Etiese teorie wat soveel belang plaas by die gevolge ten einde te bepaal of ’n aksie moreel reg of verkeerd is, laat verskeie ander belangrike aspekte van moraliteit buite rekening. Aangesien mens ook nooit werklik kan weet wat die al die gevolge van ’n gegewe aksie gaan wees nie, is die morele status van ’n daad altyd onbepaald uitgestel. Deontologie is weer te rigied en nie soepel genoeg om die etiese kwessies van stamselnavorsing sinvol te

hanteer nie. Hierdie etiese teorie voer aan dat 'n aksie moreel korrek is indien dit die daargestelde morele reëls gehoorsaam. Morele reëls het egter nie werklik enige objektiewe begronding nie. Utilitarisme en deontologie is eenvoudig nie voldoende om werkbare oplossings te bied vir die etiese kwessies van stamselnavorsing en kloning nie. Ek stel voor dat 'n derde alternatief, naamlik die etiek van verantwoordelikheid, 'n etiese teorie is wat nie sonder tekortkominge is nie, maar tog meer behulpsaam sal wees met die hantering van die etiese problematiek. Die etiek van verantwoordelikheid sal die morele agent ook beter toerus om die kompleksiteit van die etiese problematiek van die nuwe genetiese tegnologieë te hanteer .

Hoofstuk 5: 'n Etiek van verantwoordelikheid

5.1 Inleiding

In hoofstukke 3 en 4 het ek tot die gevolgtrekking gekom dat die twee tradisionele etiese teorieë nl. utilitarisme en deontologie onbevredigend is vir toereikende besinning omtrent die etiese kwessies wat deur die nuwe genetiese tegnologieë embrionale stamselnavorsing en menslike kloning (wat in hoofstuk 2 geïdentifiseer is) opgeroep word. Ek wil vervolgens 'n alternatiewe etiese teorie voorstel en ondersoek – 'n benadering wat na my mening meer toepaslik en geskik is vir besinning omtrent die onvoorsiene etiese kwessies wat die nuwe genetiese tegnologieë opper. Hierdie alternatief kan 'n *etiese van verantwoordelikheid* genoem word. Eerstens gaan ek die sleutelkonsep in hierdie benadering – “verantwoordelikheid” – aan 'n historiese en konseptuele analise onderwerp. Daarna skenk ek aandag aan die wyse waarop die begrip “verantwoordelikheid” betekenis verkry in die denke van diegene wat normaalweg in die literatuur die nouste met die idee van 'n etiek van verantwoordelikheid geassosieer word, naamlik Emmanuel Levinas, Zygmunt Bauman en Hans Jonas. Die laaste deel van die hoofstuk sal dan bestaan uit 'n poging om, op grond van die leidrade wat uit die voorafgaande analise en besprekings verskaf is, 'n sistematiese omskrywing van die idee van 'n etiek van verantwoordelikheid te ontwikkel.

5.2 Historiese agtergrond en konseptuele analise van die begrip “verantwoordelikheid”.

Richard McKeon (1990: 64-66) gee in sy artikel “The development and significance of the concept of responsibility” 'n beknopte oorsig oor die geskiedenis van die begrip “verantwoordelikheid”. F. H. Bradley se artikel “The vulgar notion of responsibility in connexion with the theories of free-will and necessity” verskyn in 1876 in sy boek *Ethical Studies*. L. Lévy-Bruhl se *L'Idée de Responsabilité* (Parys: 1884) was volgens McKeon ook een van die eerste geskrifte wat die begrip “verantwoordelikheid” sistematies uiteengesit het. Lévy-Bruhl onderskei tussen wetlike of objektiewe (“legal”) verantwoordelikheid en morele of subjektiewe verantwoordelikheid. Sowel Lévy-Bruhl as Bradley reageer in hul artikels met voorbehoud op John Stuart Mill se idee “responsibility means punishment”. Alexander Bain het in 1859 die letterlike term “punishability” (strafbaarheid, strafwaardigheid) vir die figuratiewe term “responsibility”

verruil, ter wille van klarigheid omtrent die begrip “strafbaarheid”.⁴⁵ McKeon beweer dat hy geen filosofiese analise van die begrip verantwoordelikheid voor 1859 kry nie.

Volgens McKeon (1990: 65-67) is die eerste filosofiese analise van die woord “responsibility” eers sewentig jaar nadat die begrip die eerste keer opvallend in woordeboeke en filosofiese literatuur begin figureer, uitgevoer. Hy voer aan dat die begrip “responsibility” die eerste keer aangetref word in Murray se *Oxford English Dictionary* (1787). Volgens Bloch en Von Wartburg se *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française* is die selfstandige naamwoord “responsabilité” ook vir die eerste keer in 1787 gebruik. Die ontkennde byvoeglike naamwoord (“privative adjective”) “irresponsable” verskyn ook in 1787, terwyl die selfstandige naamwoord “irresponsabilité” in 1791 in gebruik geneem word. Volgens Grimm se *Deutsches Wörterbuch* was Heinrich Heine die eerste outeur wat die woord “Verantwortlichkeit” gebruik het.

Voorts voer Arnold Kaufman (1967: 183) in *The Encyclopedia of Philosophy* aan dat wanneer daar van “morele verantwoordelikheid” gepraat word, hierdie verantwoordelikheid geassosieer word met ’n persoon se morele aanspreeklikheid vir die aksies wat deur die persoon uitgevoer word. Hieruit spruit dit dat ’n persoon ook verantwoordelik gehou kan word vir gebeure, prosesse en selfs sy eie sielkundige eienskappe. “Thus, a person may be judged morally responsible for his firm’s loss of a contract, the Napoleonic wars, his bad temper, a technique for maintaining the fertility of land or his friend’s divorce” (Kaufman, 1967: 183). Verantwoordelikheid word dikwels geassosieer met blaam en die toekenning van straf. Buiten vir hierdie begrippe, word

⁴⁵ McKeon (1990: 65-66) gee kortliks ’n agtergrond vir die konteks waarin hierdie gesprek plaasgevind het: “...these analyses of responsibility had their beginnings in controversies, in which the word ‘responsibility’ was not used. Bain’s references to Lord Brougham and Wardlaw bear on the controversy concerning ‘accountability’ for one’s beliefs. Mill’s dictum is part of his refutation of the argument attributed to Sir William Hamilton, that freedom of the will is implied in our consciousness of moral responsibility; but neither Hamilton nor Reid, from whom Hamilton borrowed the argument, uses the word ‘responsibility’ – Mill substitutes it for their word ‘accountability’. Bradley explains responsibility or accountability in terms of imputability; Lévy-Bruhl substitutes imputability for accountability. This abrupt beginning of the discussion of a concept, which is none the less assumed to be fundamental to moral action and theory, suggests that the word was of recent origin and that in philosophic discussion it was identified with existing

ander vorme van sosiale handeling, soos byvoorbeeld prysenswaardigheid en beloning, ook in die literatuur met verantwoordelikheid geassosieer. Een van die redes waarom dit belangrik is om die begrip “verantwoordelikheid” te omskryf, is sodat die morele agent kan bepaal onder watter omstandighede hy verantwoordelikheid moet neem vir sy aksies of gebeure wat verband hou met sy aksies. Die betekenis van “verantwoordelikheid” hou verband met die betekenis van “geregtigheid”, en die omstandighede waaronder blaam toegeskryf moet word aan ’n agent of omstandighede waaronder die agent geprys moet word. Die *Oxford Dictionary of Philosophy* definieer “verantwoordelikheid” soos volg:

“Socially, peoples’ responsibilities are those things for which they are accountable; failure to discharge a responsibility renders one liable to some censure or penalty. A job, or profession, or social role will be partly defined in terms of the responsibilities it involves. The extent of responsibility not just for oneself but for others is a central topic for political and ethical theory (‘Am I my brothers keeper?’). Understanding the nature of our causal responsibility for our own thoughts, natures, and actions is the main problem in any theory of action” (Blackburn, 1996: 329).

Dit is dus opvallend dat, wat ook al andersins van die begrip “verantwoordelikheid” as sleutel-kategorie in die etiek gesê kan word, dit skynbaar eers relatief laat op die toneel van Westerse morele besinning verskyn. Dit hang saam met prosesse wat ek later in meer besonderhede sal bespreek – onder andere die verskynsel dat die uitoefening van verantwoordelikheid vir sowel dit wat moreel goed as moreel sleg is, eers relatief laat op die toneel verskyn.⁴⁶ Die teoretici van die etiek van verantwoordelikheid wat ek later in hierdie hoofstuk sal bespreek, is dan ook almal eietydse (20ste eeuse) denkers. Hierdie feit

controversial terms rather than examined to determine whether its occurrence indicated a need to define a new concept which alters the significance of the old.”

⁴⁶ Ek brei later op hierdie punt uit. Bauman beweer dat die idee dat ’n mens veral die goeie kan kies, in die denke van iemand soos die Augustinus totaal vreemd was. Die goeie was in die denkwêreld van Augustinus ’n “uitgemaakte saak”, met ander woorde dit was gelyk aan God se wil, soos geopenbaar in die Bybel en die kerk. Menslike vryheid speel volgens Augustinus geen rol wanneer dit gaan om ’n besluit oor wat goed is nie. Menslike vryheid kom volgens hom slegs op die spel wanneer die moontlikheid van ’n keuse vir kwaad of die bose, opduik. In hierdie sin kan die mens slegs “verantwoordelik” gehou word vir keuses vir die kwaad, en nie “verantwoordelik” gehou word vir sy keuses vir die goeie nie. Later meer hieroor.

sal in die volgende paragraaf, waarin ek wys op die postmoderne kultuurkonteks wat meermale as voorwaarde vir die ontwikkeling en totstandkoming van 'n etiek van verantwoordelikheid voorgelê word, meer aandag geniet.

Ek sluit hierdie paragraaf af met 'n konsepsuele analise van die begrip “verantwoordelikheid” as sleutel-kategorie in die benadering tot etiese beoordeling wat in die res van die tesis voorgelê word.

Daar kan gesê word dat die begrip “verantwoordelikheid” verwys na 'n houding, ingesteldheid of disposisie wat

- voortspruit uit die feit dat die mens kan *handel*;
- dat daardie handeling *in vryheid* geskied (en dus die uitoefening van keuses impliseer);
- dat menslike handeling onderworpe is aan 'n *behorensis*, met ander woorde die eis wat die idee van “behoort te wees” (“obligation”) daaraan stel;
- dat ons handeling heel dikwels *faal* om aan hierdie behorensis te voldoen, met ander woorde ons handeling is, moreel gesproke *feilbaar*;
- dat die morele agent *aanspreeklik* (“accountable”) is vir die keuses wat uitgeoefen word, en gevolglik aanspreeklik is vir die handeling wat faal om aan die behorensis te voldoen;
- dat sodanige aanspreeklikheid impliseer dat die morele agent “eienaarskap” aanvaar vir die handeling wat gefaal het om aan die behorensis te voldoen, met ander woorde aanspreeklikheid impliseer hier die moontlike toekenning en aanvaarding van *blaaam*;
- dat hierdie blaaam slegs aanvaar of toegeken kan word indien ons te make het met 'n *toerekeningsvatbare* morele agent;
- dat selfs al is die morele agent verkeerd en blaaamwaardig, hy steeds bereid is tot verantwoording, d.i. tot *die opgawe van redes*.

Vervolgens gaan ek enkele opmerkings maak oor elk van die elemente in hierdie omskrywing van die begrip “verantwoordelikheid”. Verantwoordelikheid spruit *eerstens*

voort uit die feit dat die mens kan *handel* en dus 'n *agent* is. Om te handel beteken om, meestal deur middel van liggaamlike aktiwiteite (bv. deur te staan, te loop, fisiese werk te doen, te praat en te skryf) 'n aanduibare effek in ons waarnemingsveld te hê. Van handeling kan daar dus gesê word dat dit twee sentrale komponente het, naamlik *intensie* – dit wat die handeling veronderstel is om te wees vanuit die perspektief van die agent – en *uitwerking* (“efficacy”) - dit wat deur die handeling tot stand gebring word. Die uitwerking en intensie van 'n handeling stem soms ooreen, en soms nie. Dit is belangrik om te noem dat dieselfde liggaamlike bewegings wat op die oog af 'n “handeling” konstitueer, verskillend beskryf kan word, afhangende van die intensie van die agent. 'n Man wat met 'n hamer teen 'n steen slaan se handeling sou, onder een beskrywing, presies dit kon wees: “Hy slaan teen 'n steen”. Onder 'n volgende beskrywing sou dit kon wees: “Hy help om 'n muur af te slaan”. 'n Derde omskrywing van sy handeling sou kon wees: “Hy help om die Berlynse muur af te breek”. 'n Vierde moontlike beskrywing kon wees: “Hy help om Duitsland te verenig”. Elk van hierdie vier aksies is verskillende handelinge. Die liggaamlike bewegings wat beskryf word, kan egter in elk van die vier gevalle presies dieselfde bly. Wat van elk 'n ander handeling maak, is nie wat ons van die liggaamsbewegings van die agent sien nie, maar wel die *intensie* van die agent sowel as die *uitwerking* van sy daad.⁴⁷ Agente is daarom ook nie beperk tot individue nie. Groepe mense – selfs nasies of volkere – kan agente van handeling wees.

'n *Tweede* kenmerk van handeling is dat dit *in vryheid* geskied. Daar bestaan 'n verskeidenheid opsies en moontlikhede waarvoor die agent kan kies. Intensionele gedrag – hoe belangrik dit ook al is vir die verstaan van handeling – is nie beperk tot mense nie; diere kan ook met intensie handel (die bewer wat sy dam bou of die vink wat sy nes bou, ensovoorts). Wat die mens en menslike handeling egter hiervan onderskei, is die feit dat ons oor bewussyn beskik, en gekonfronteer word met 'n veelheid van moontlikhede waaruit ons dan bewustelik moet kies. Die mens se *intensies word dus in vryheid gekonstitueer*.⁴⁸

⁴⁷ Sien King (1974: 49-69) vir 'n bespreking van hierdie kenmerke van 'n handeling.

⁴⁸ Die eksistensialiste voer aan dat die keuses wat die agent maak, bepalend is vir sy bestaan in die wêreld as beliggaaamde wese. “Dinge” beskik nie oor bewussyn nie. “Dinge” (bv klippe, stoele) is leweloos en onveranderlik, en dit beskik oor vaste eienskappe. ‘n Mens *kies*, in vryheid, hoe hy wil handel. (Ceton,

Aangesien handeling gekenmerk word deur die moontlikheid van vrye keuse, beteken dit in die *derde* plek dat ons gedrag en handeling onderworpe is aan 'n *behorensis*. Dit beteken dat die vraag: "Hoe behoort ek te handel?" ("under what obligation am I to act?") geldig is ten opsigte van menslike handeling. Hoekom? Eerstens leef ek *in* die wêreld *tussen* ander, en ek is van andere afhanklik vir my vryheid. Tweedens het die keuses wat ek maak ten opsigte van die handeling wat ek uitvoer, 'n invloed op andere rondom my, en kan ek nie na willekeur optree soos ek wil, sonder om diegene rondom my in ag te neem nie. Ek is dus vir my vryheid, vir my bestaan, afhanklik van ander, en ten einde hierdie vryheid te bewerkstellig, moet my gedrag en handeling aan 'n behorensis onderwerp word. Ook in hierdie opsig verskil menslike handeling van dié van diere. Dit is wel so dat ons van diere verwag om op 'n sekere manier op te tree: my hond mag nie my gaste lastig val nie, en olifante mag nie besoekers aan die Kruger Wildtuin aanval nie. Maar dit is *ons* wat sodanige eise stel: diere stel dit bepaald nie aan hulself nie. Die diere het geen doel om diere wat hulself op 'n manier gedra wat na ons mening nie voldoen aan 'n bepaalde behorensis nie, daarvoor aan te spreek. Die hond wat die kleuter by, kan nie toegesprek word oor sy morele plig om "gerehabiliteer" te word nie. So 'n hond word óf permanent van die teenwoordigheid van kleuters/kinders verwyder, of aan eutanase onderwerp. Die uitoefening van blaam op so 'n dier, maak geen sin nie. Dit is waar ons anders is. Van ons as mense word daar altyd geëis dat ons gedrag sus of so "behoort" te wees. Slegs aan ons as mense kan die eis gestel word dat ons só, en nie anders nie, behoort op te tree.

Dit beteken dat, in die *vierde* plek, ons gedrag of handeling gemeet word aan bepaalde *kriteria* of *norme*. Om binne die snelheidsgrens te bly as ek bestuur, terwyl ek reeds laat is vir 'n afspraak, is die gevolg van die uitoefening van 'n keuse wat gegrond is op die kriterium dat verkeersreëls nie verbreek behoort te word nie omdat hulle veiligheid help bewerkstellig. Dit kan natuurlik ook die gevolg van die aanwending van 'n gans ander kriterium, naamlik vrees vir 'n boete of vervolging, wees. Kortom, mense handel op grond van kriteria of oorwegings wat die keuses wat ons uitoefen, op bepaalde maniere

1999: 20). Die mens beskik volgens hierdie benadering oor geen vaste persoonlikheid of kern nie, maar is eerder wat hy *doen*, met ander woorde hy is die somtotaal van sy handeling. En wat hy doen, kies hyself,

sterker of swakker beïnvloed. Keuses is nie sonder meer “oop” nie; ek het die keuse om iemand wat my kwaad maak, summier te probeer aanrand of vermoor. Dat die meeste van ons dit nogtans nie doen nie, is die gevolg van die houvas van kriteria, wat kan wissel vanaf respek vir menslike lewe tot vrees vir vervolging.

Die kriteria aan die hand waarvan ons die *morele* status van menslike gedrag bepaal, noem ons *norme*. 'n Norm is 'n riglyn vir morele gedrag. Dis 'n direktef (“action guide”) in terme waarvan bepaal word of gedrag, moreel gesproke, aanvaarbaar is. Dit roep die vraag op na die betekenis van “moreel”. Hierop sou lank uitgewei kon word. Ek sal volstaan met die opmerking dat slegs menslike gedrag moreel beoordeelbaar is volgens die behorensis van norme. Dit beteken veral dat die behorensis nie slegs deur ander mense aan my gedrag gestel kan word nie. Dat die behorensis van toepassing is op alle menslike gedrag of handeling, en dat dit tot die hart van die verskynsel van moraliteit behoort, *beteken veral dat ek daardie eis ook ten opsigte van my eie gedrag behoort te stel*. Ek tree moreel op, ek is in my handeling onderworpe aan die behorensis. Kriteria en norme is op my gedrag van toepassing – nie slegs omdat ander dit van my verwag nie, maar ook en veral *omdat dit tot ons menslike kondisie behoort dat ek dit ook van myself sal verwag*. Daarin lê vervat die hart van ons kondisie as *morele* menslike subjekte wat handel volgens norme.

Die behorensis is 'n *eis* wat gestel word, nie 'n *feit* wat gekonstateer word nie. Dit beteken dat gedrag aan die eis behoort te voldoen, maar in feite dikwels nie daaraan voldoen nie. Die implikasie daarvan is, in die *vyfde* plek, dat ons handeling feilbaar is, gegee die realiteit en die onontkombaarheid van die behorensis. Ek behoort só op te tree, maar in feite tree ek meermale nie so op nie. Die feit dat ek nie altyd aan die behorensis kan voldoen nie, mag meermale die gevolg wees van selfsug of moedswilligheid – kortom, van een of ander inherent immorele disposisie. Maar dit hoef nie altyd die geval te wees nie. Ek kan soms ook faal in my pogings om te voldoen aan die behorensis omdat ek *bona fide* probeer om daaraan te voldoen, en tog agterkom dat 'n gebrek aan goeie oordeel of toereikende kennis my verhoed het om reg te laat geskied aan my goeie

in vryheid. Die mens is dus die ontplooiing van sy moontlikhede en nie 'n voorafbepaalde substans nie.

bedoelinge. Dit blyk veral uit die situasies waar ons verplig word om te handel, maar gekonfronteer word met op die oog af onoplosbare morele dilemmas. In hierdie verband het die eksistensialistiese denkers soos Kierkegaard, Sartre en Camus veral aangetoon hoe prekêr die menslike kondisie kan wees. Sartre, byvoorbeeld, postuleer die dilemma van die Fransman in die Tweede Wêreldoorlog wat moet kies tussen aansluiting by die Weerstandsbeweging en sorg vir sy bejaarde moeder wat volledig van hom afhanklik is. Wat moet hy kies? Die keuse vir die een sluit die moontlikheid van die ander uit. Dat die keuse op een van die twee moontlikhede val, en dat die insig later mag ontstaan dat dit eintlik die verkeerde keuse was, is nie die gevolg van wat Sartre “kwader trou” noem nie; die keuse word in “goeder trou” gemaak, maar die keuse bly feilbaar. Dat ons verantwoordelik is vir ons keuses, is geen waarborg dat ons keuses altyd (moreel) reg sal wees nie. Die uitoefening van verantwoordelikheid impliseer steeds dat ons gekonfronteer word met die onthutsende besef dat, ten spyte van alle goeie trou waarmee ons besluit en handel, ons steeds verkeerd kan wees. Ons is altyd in die uitoefening van verantwoordelikheid *feilbaar*.

Feilbaarheid is egter in ’n verantwoordbare verstaan van morele verantwoordelikheid, nie bloot ’n feit waarmee ons moet leer om saam te leef sonder dat dit enige verdere konsekwensies het nie. Ons is, as en wanneer ons verantwoordelikheid aanvaar, ook in die *sesde* plek radikaal *aanspreeklik* (“accountable”) vir ons gefaalde oordele en dade. Die Engelse woord “accountable” dra die konnotasie van ’n *rekening* wat as gevolg van ons mislukkinge aan ons gestuur kan word en wat vra om *vereffening*. Ons morele menslike kondisie is die kondisie van waaruit ons *aangespreek* (kan) word oor die koste wat ons gefaalde insig of handeling oplewer.

Mense is dikels geneig om daarom *morele* aanspreeklikheid maklik met *juridiese* aanspreeklikheid te identifiseer en te verwar. Die twee moet egter onderskei word. In juridiese aanspreeklikheid gaan dit om my verantwoordbaarheid ten aansien van die reg, soos laasgenoemde tot uitdrukking kom in regulasies en wette – ook dié van die gemenereg. Daar sou egter altyd steeds geredeneer kon word dat die wette en regulasies wat in die juridiese konteks oortree kan word, en ten opsigte waarvan oortreders

aanspreeklik is, iets ekstern tot hulself is; iets wat, as hulle self wesenlike inspraak in die formulering van genoemde wette en regulasies kon gehad het, dalk anders daar kon uitgesien het. Dis egter gans anders in die morele konteks. Die belang van verantwoordelikheid as morele aanspreeklikheid, is dat dit 'n *aanspreeklikheid is wat behoort op te kom uit eie besef en eie instemming. Ek is moreel aanspreeklik, nie in die eerste plek omdat ander mense my wys op die onverantwoordbaarheid van my gedrag nie, maar ook en veral omdat ek dit self behoort te besef.* Die sakeman wat geld verduister, ook al word hy nooit uitgevang nie (en al word hy dus nooit juridies aanspreeklik gehou nie), bly *moreel* aanspreeklik, juis omdat die kwessie nie is of ander weet wat hy aanvang nie, of omdat hy tronkstraf in die gesig staar as hy uitgevang sou word nie, maar in die eerste plek *omdat hyself behoort te weet dat dit verkeerd is.* In daardie selfkennis en –insig is die hart van morele aanspreeklikheid veranker. Dit wat my daarom veroordeel wanneer ek onverantwoordelik in 'n morele konteks optree, is nie die blaam wat ander oor my bring nie, maar juis en veral die blaam wat ek self behoort te besef oor my gebring behoort te word.

Dit bring ons dan, in die *sewende* plek, by die begrip *blaaam*. Om te faal in die aanvaarding van verantwoordelikheid, is om blaam op die lyf te loop. Terwyl *straf* die prys van *onwettige* optrede is, is *blaaam* die prys van *immorele*, en met name onverantwoordelike optrede. Ook hier geld wat in die vorige paragraaf beredeneer is. Straf is iets wat ander mense oor my bring. Blaam kom ook van ander af, maar behoort in die eerste instansie 'n sanksie te wees wat ek op myself lê. Ek moet “eienaarskap” aanvaar vir my handeling, en vir die gevolge van my handeling. Blaam is die las van ons menslike kondisie wat kleef aan 'n gebrek aan verantwoordelikheid.

In die *agste* plek, moet natuurlik ook opgemerk word dat verantwoordelikheid, in die sin soos hierbo geanaliseer, nie outomaties die las en lot van alle lede van die spesie *homo sapiens* is nie. Ons het gewys op die sin waarin die disposisie van verantwoordelikheid nie van toepassing is op diere nie. Daar is ook talle lede van die spesie *homo sapiens* van wie nie verwag kan word om verantwoordelikheid te aanvaar nie. Dit sluit suigeling, jong kinders, mense wat ly aan ernstige psigiatriese siektes (sowel as nie-psigiatriese

siektes wat die brein aantast, byvoorbeeld gevorderde breinkanker) en demensie, asook mense in permanente vegetatiewe staat, in. Kortom, verantwoordelikheid is 'n morele kategorie wat slegs van toepassing is op mense wat *moreel toerekeningsvatbaar is*, op dieselfde wyse as wat verwante kwalifikasies geld vir mense wat juridies ontorekeningsvatbaar is.

Ten slotte, in die *negende* plek, is dit belangrik om te erken dat verantwoordelikheid ook behels dat, selfs al is ek verkeerd en blaamwaardig, ek steeds bereid is tot verantwoording, d.i. *tot die opgawe van redes*. Selfs al aanvaar ek verantwoordelikheid vir my handeling, is hierdie handeling egter steeds feilbaar. Ek moet egter altyd beskikbaar, gereed en bereid wees om volledige redes vir 'n besluit, posisie of handeling te verskaf. Feilbaar soos hierdie redes mag wees, vereis verantwoordelikheid dat hulle beskikbaar, en openbaar moet wees. Selfs al is ek verkeerd in my uiteindelijke morele oordeel, moet die geloofwaardigheid van die deliberatiewe redeneerproses wat aanleiding gegee het tot my oordeel of besluit, ter insae wees.

Tot sover die konseptuele analise van “verantwoordelikheid”. Vervolgens meer oor die etiek van verantwoordelikheid. Alvorens ek egter die denkers wat hierdie benadering propageer, bespreek, en voordat ek, later in die hoofstuk, die grondtrekke van 'n etiek van verantwoordelikheid sistematies uiteen sit, maak ek eers 'n paar opmerkings oor die vermeende kultuurkonteks waarin die etiek van verantwoordelikheid ontstaan en floreer, naamlik postmoderniteit. Ek doen dit omdat veral twee van die denkers wat hieronder sal figureer, te wete Levinas en Bauman, implisiet en eksplisiet hul idees aanbied as aspekte en uitvloeisels 'n postmoderne kultuurkonteks.

5.3 Kenmerke van die postmoderne morele kondisie

“I suggest that the novelty of the postmodern approach to ethics consists first and foremost not in the abandoning of characteristically modern moral concerns, but

in the rejection of the typically modern ways of going about its moral problems (that is, responding to moral challenges with coercive normative regulation in political practice, and the philosophical search for absolutes, universals and foundations in theory). The great issues of ethics – like human rights, social justice balance between peaceful co-operation and personal self-assertion, synchronization of individual conduct and collective welfare – have lost nothing of their topicality. They only need to be seen, and dealt with, in a novel way” (Bauman, 1993: 3-4).

Tradisionele etiese teorieë wou vaste, universele etiese reëls daarstel, waardeur menslike (inter)aksies gereguleer word. Etiese reëls is op grond van ’n rasionele basis daargestel. Rasionaliteit is as ’n inherente aspek van elke mens beskou. Die feit dat dit volgens hierdie benadering universeel en die bron van morele optrede was, het die morele agent verplig om reëls hierop gebaseer, te gehoorsaam. Volgens hierdie moderne etiese teorieë het etiek en gepaardgaande etiese reëls oor vaste fondasies beskik. Volgens filosowe was etiese reëls genoegsaam begrond indien dit die morele agent om een of ander rede daadwerklik kon oortuig om die reëls te gehoorsaam. Deur die vraag “Hoekom moet ek moreel optree?” oortuigend te beantwoord, kon morele agente oorreed word dat die gehoorsaam van reëls die regte ding is om te doen. So is sogenaamde “vaste fondasies” vir morele reëls daargestel (Bauman, 1993: 9).

Moreel korrekte aksies was gevolglik dié aksies wat die etiese reëls gehoorsaam het. Immorele aksies was dié aksies wat teen hierdie reëls ingedruis het. Enige keuses wat uit vrye wil gemaak is, is as ’n bedreiging vir hierdie ordelike etiese reëls beskou. Die vryheid om te kies, kon volgens Augustinus slegs die ‘vryheid’ meebring om die ‘immorele’ bo die ‘morele’ te verkies (Bauman, 1993: 4). Dit sou die deurbreking van God se geboorte beteken, en indruis teen die wyse waarop God die ordening van die wêreld beskik het. Om reg of moreel op te tree was dus nie ’n keuse nie, maar het juis die vermyding van keuses geïmpliseer. Outoritêre stukture het die morele agent nie vertrou nie – die morele agent se vermoë tot keuse kon volgens hulle slegs tot immorele optrede lei. Die morele verantwoordelikheid van die morele agent is oorgeneem deur instellings

soos die kerk en die staat (Bauman, Cantell en Pedersen, 2002: 18).⁴⁹ Vrye keuse is dus aan bande gelê deur streng, vaste sosiale en etiese reëls. Hierdie stand van sake het egter verander toe die greep van hierdie tradisies verslap het, en daar 'n bewustheid ontstaan het met betrekking tot die groeiende pluraliteit van outonome kontekste wat oor ewe veel outoriteit beskik. Mans en vroue is nou beskou as individue wat hul eie identiteite tot stand moet bring, en die maak van keuses speel 'n belangrike rol in hierdie proses.

Dit word dus duidelik dat modernisme 'n ondubbelsinnige, universele etiek tot stand wou bring, wat geen ruimte laat vir ambivalensie of menslike feilbaarheid nie. Daar is geglo dat dit met sukses deurgevoer kan word, indien die outoritêre strukture wat die reëls en konvensies moes afdwing, oor genoeg mag beskik het. Die volhoubaarheid van 'n universele, nie-ambivalente etiek wat oor vaste fondasies beskik, het egter mettertyd gekwyn, en die postmoderne morele kondisie tot gevolg gehad. Bauman (1993: 9-10) sit dit soos volg uiteen:

“...the moral thought and practice of modernity was animated by the belief in the possibility of a *non-ambivalent, non-aporetic ethical code*. Perhaps such a code has not been found. But it surely waits around the next corner. Or the corner after next. It is the *disbelief* in such a possibility that is *postmodern* – ‘post’ not in the ‘chronological’ sense (not in the sense of displacing and replacing modernity, of being born only at the moment when modernity ends or fades away, of rendering the modern view impossible once it comes into its own), but in the sense of implying (in the form of conclusion, or mere premonition) that the long and earnest efforts of modernity have been misguided, undertaken under false pretences and bound to – sooner or later – run their own course; that, in other

⁴⁹ Bauman (Bauman, Cantell en Pedersen, 2002: 18) gebruik die term “adiaphorization” wanneer hy praat van morele kwessies en menslike aksies wat “moreel irrelevant” verklaar is. In die Middeleeue het die kerk besluit dat sekere kwessies “adiaphoric” is, met ander woorde irrelevant gesien vanuit 'n religieuse oogpunt, en die kerk het nie 'n morele opinie hieroor voorgehou nie. Só 'n kwessie of handeling is as nóg deugsam nóg sondig beskou. Bauman gebruik hierdie term as allegorie. In die modernistiese projek is verskeie belangrike menslike handeling as “adiaphoric” bestempel, wat beteken dat dit buite die morele domein val. Meeste handeling wat deur organisasies gereguleer word, word aan “adiaphorization” onderwerp. Onder die vaandel hiervan voer die morele agent dan slegs sy plig uit, en word daar geen morele verantwoordelikheid vir aksies geneem nie.

words, it is modernity itself that will demonstrate...its impossibility, the vanity of its hopes and the wastefulness of its works. The foolproof – universal and unshakably founded – ethical code will never be found; having singed our fingers once too often, we know now what we did not know then, when we embarked on this journey of exploration: that a non-aporetic, non-ambivalent morality, an ethics that is universal and ‘objectively founded’, is a practical impossibility; perhaps also an oxymoron, a contradiction in terms.”

Postmoderniteit is volgens Bauman (Bauman, Cantell en Pedersen, 2002: 16) moderniteit wat sy onvermydelike, natuurlike verloop gevolg het. Postmoderniteit word soms ook “latere moderniteit” (“late modernity”) genoem. Postmoderniteit beweeg anderkant moderniteit se valse bewussyn, en word bewus van wat wêrklik, onder die vaandel van universele, fundamentele etiese reëls, teweeggebring is, naamlik ambivalensie en pluralisme. Daar kan ook aangevoer word dat ambivalensie en pluralisme nog altyd “daar” was, of deel van die menslike kondisie was. Die modernistiese projek het probeer het om die bestaan daarvan te ontken deur universele reëls daar te stel. In die postmoderne projek word dit duidelik dat die oorspronklike doel van die modernistiese projek, naamlik die strewe na rasionele orde en absolute waarhede, nooit bereik sal word nie. Die morele agent bevind homself nou in ’n postmoderne morele kondisie wat deur ambivalensie gekenmerk word.

Hans Jonas (1984: 1-9) se kritiek op en tekortkominge van modernistiese etiese teorieë, stem ooreen met Bauman se beskouing. Volgens Jonas het die ontwikkeling en vooruitgang van moderne tegnologie die aard van menslike (inter)aksie onherroeplik verander, en hierdie nuwe veranderende aard van handeling vra om ’n nuwe etiek ten einde hierdie nuwe handelingswyses te reguleer. Tradisionele etiese teorieë is volgens Jonas nie meer in staat om hierdie aksies voldoende te reguleer nie:

“All previous ethics – whether in the form of issuing direct enjoinders to do and not to do certain things, or in the form of defining principles for such enjoinders, or in the form of establishing the ground of obligation for obeying such principles

– had these interconnected tacit premises in common: that the human condition, determined by the nature of man and the nature of things, was given once for all; that the human good on that basis was readily determinable; and that the range of human action and therefore responsibility was narrowly circumscribed (Jonas, 1984: 1).

Tradisionele etiese teorieë het dus aangeneem dat die menslike kondisie of aard 'n vaste, onveranderlike gegewe is. Jonas wys ons daarop dat dit nie die geval is nie. Jonas is spesifiek geïnteresseerd in die mate en wyse waarop moderne tegnologie die aard van menslike handeling verander het. Hy voer dan aan dat tradisionele etiese teorieë die sfeer van *techne* (met die uitsondering van die mediese terrein) en alle nie-menslike aspekte van die wêreld, as eties neutraal beskou het. Slegs die direkte interaksie van mens tot mens en van die mens tot sigself, was van etiese belang. Alle tradisionele etiese teorieë was antroposentriek, wat letterlik beteken dat die mens sentraal staan tot die res van die kosmos, en alle nie-menslike elemente is vir die gebruik van die mens tot stand gebring (Jonas, 1984: 4). Die mens en die menslike aard is dus in essensie as 'n konstante beskou en nie as 'n moontlike “objek” of veranderlike wat deur tegnologiese ontwikkeling hervorm kan word nie. Die mate waarin 'n aksie as “reg” of “verkeerd” beskou is, het gepaard gegaan met die onmiddellike gevolge of intensie van die aksie. In terme van tyd en ruimte, was die reikwydte van 'n morele aksie beperk. Etiek was iets van die hier en die nou, wat net die persone in die betrokke konteks geraak het. Jonas sit dit soos volg uiteen:

“The effective range of actions was small, the time span of foresight, goal-setting, and accountability was short, control of circumstances limited. Proper conduct had its immediate criteria and almost immediate consummation. The long run of consequences beyond was left to chance, fate or providence. Ethics accordingly was of the here and the now, of occasions as they arise between men, of the recurrent typical situations of private and public life. The good man was the one who met these contingencies with virtue and wisdom, cultivating these powers in himself, and for the rest resigning himself to the unknown” (Jonas, 1984: 5).

Die toenemende tegnologiese inligting en kennis waaroor die mens beskik, bring mee dat die mens nou oor meer mag oor die natuur en ander mense beskik. Weens tegnologie het sekere aksies van die mens nou verdere reikwydte – dit raak mense in die toekoms, en dit raak bykans alle mense wat die aarde tans bewoon. Nuwe etiese dilemma's ontstaan vanweë hierdie verwickelinge, en volgens Jonas is dit belangrik dat 'n nuwe etiek tot stand gebring word ten einde hierdie morele kwessies te hanteer. Solank as wat die mens bestaan, sal daar interaksie tussen die mense bestaan. Om hierdie rede, voer Jonas aan, sal etiek nooit uitgedien wees nie:

“...of ethics it is true to say that it must be there. It must be there because men act, and ethics is for the ordering of actions and for regulating the power to act. It must be there all the more, the greater the powers of acting that are to be regulated; and as it must fit their size, the ordering principle must also fit their kind. Thus, novel powers to act require ethical rules and perhaps a new ethics (Jonas, 1984: 23).

Ons het dus nou hier te doen met 'n morele agent wat sigself in 'n wêreld bevind waar mag en kennis kumulatief toeneem. Hierdie toenemende mag en kennis word moeiliker om te beheer, aangesien die gevolge en effekte daarvan nou nie meer slegs onmiddellike gevolge het nie. Ten einde te sorg dat mag en kennis nie buite beheer raak nie, is dit volgens Jonas nodig om verantwoordelikheid in die vergelyking te bring. Die probleem is dat morele agente egter weens die “newe-effekte” van moderniteit nou morele vreemdelinge vir mekaar is. Hierdie agente bevind hulself in 'n morele domein wat inherent ambivalent is. Hulle is die produkte van 'n samelewing waar hulle die angs van morele onsekerheid gespaar is, 'n samelewing wat voorgegee het dat hierdie onsekerheid aan bande gelê is deur 'n rasonale orde en 'deursigtigheid' wat daargestel is. Die poging om alle individue moreel te laat optree, deur hul morele verantwoordelikheid deur die wetgewers te laat reguleer, het egter gefaai (Bauman, 1993: 31). Die morele agent bevind sigself nou in 'n morele domein waar moraliteit as't ware 'geprivatiseer' is. Daar kan met reg gevra word waarom Jonas, Bauman en Emmanuel Levinas aanvoer dat

verantwoordelikheid nou sentraal moet staan tot etiek en morele interaksie. Wat onderskei 'n etiek waar verantwoordelikheid sentraal staan, van tradisionele etiese teorieë, en hoe gaan daar verhoed word dat dit dieselfde pad loop en gevolge meebring as wat hierdie teorieë meebring het? Vervolgens gaan hierdie vraag aan die hand van die denke van Jonas, Bauman en Levinas, probeer beantwoord word.

5.4 Waarom verantwoordelikheid neem?

Eerstens gaan die denke van Levinas bespreek word, aangesien hy een van die eerste filosowe was wat moraliteit en verantwoordelikheid onlosmaaklik verbind het.

5.4.1 Emmanuel Levinas

Om te verstaan waarom Levinas verantwoordelikheid as 'n primêr etiese konsep beskou, moet sy filosofie kortliks bespreek word. Levinas kom uit die fenomenologiese tradisie. Volgens Levinas kom die subjek/die bestaande tot stand in bestaan, deur middel van hipostase. Die bestaande (“existent”) is onlosmaaklik verbind aan en gekontrakteer tot bestaan (“existence”/“being”). Die subjek neem bestaan dan as't ware as 'n las op homself, waar dit eerder 'n geval van noodsaak as vrye keuse is. Levinas stel dit in *Existence and Existents* soos volg:

“The relation between beings and Being does not link up two independent terms. 'A being' has already made a contract with Being; it cannot be isolated from it. It is. It already exercises over Being the domination a subject exercises over its attributes” (Levinas, 1995: 17).

Vir die bestaande (subjek) om te wéés, moet dit bestaan (“being”) op sigself neem. Bestaan is 'n aktiwiteit wat voortdurend deur die bestaande uitgevoer moet word: “...*to be means to take up being*. An existent must be in act, even when it is inactive” (Levinas, 1995: 35). Die subjek word dus voortdurend gekonfronteer met bestaan.

In die wisselwerking tussen die bestaande en bestaan, word eersgenoemde gekonfronteer met die niksheid van onpersoonlike (“impersonal”), brute bestaan wat Levinas die *il y a* of “there is” noem. Brute bestaan bedreig die subjektiwiteit van die bestaande (Levinas, 1985: 49). Dit dreig om die subjek te laat verwyn in ’n algemene, anonieme bestaan. Die subjek word gekonfronteer met die universele, onvermydelike aanwesigheid van afwesigheid, met die oorverdwende klank van stilte. In ’n poging om van brute bestaan te ontsnap, gee die subjek sigself oor aan slaap of luiheid. Hierdie is steeds modi van bestaan, maar verskaf egter nie aan die subjek die geleenheid om uit brute bestaan uit te tree nie. Levinas beskryf brute bestaan soos volg:

“This impersonal, anonymous, yet inextinguishable ‘consummation’ of being, which murmurs in the depths of nothingness itself we shall designate by the term *there is*: The *there is*, in as much as it resists a personal form, is ‘being in general’. We have not derived this notion from exterior things or the inner world – from any ‘being’ whatever. For *there is* transcends inwardness as well as exteriority; it does not even make it possible to distinguish these. The anonymous current of being invades, submerges every subject, person or thing” (Levinas, 1995: 57-58).

Peperzak (1993: 18) beskryf brute bestaan soos volg:

“The *il y a*...strike Levinas as...an indeterminate, shapeless, colorless, chaotic, and dangerous ‘rumbling and rustling’. The confrontation with its anonymous forces generates neither light nor freedom, but rather terror and a loss of selfhood. Immersion in the lawless chaos of ‘there is’ would be equivalent to the absorption by a depersonalizing realm of pure materiality. With regard to this ‘Being’, the first task and desire is to escape or ‘evade’ it.”

Die bestaande wil uit bestaan uittree en tot iets, tot subjek word, ten einde weg te kom van hierdie brute bestaan wat sy subjektiwiteit verswelg. Hoe kan dit egter plaasvind? Volgens Levinas bied die gelaat van die ander uitkoms hiervoor:

“My first idea was that perhaps a ‘being’, a ‘something’ one could point at with a finger, corresponds to a mastery over the ‘there is’ which dreads in being. I spoke thus of the determinate being or existent as a dawn of clarity in the horror of the ‘there is’, a moment where the sun rises, where things appear for themselves, where they are not borne by the ‘there is’, but dominate it. Does one not say that the table is, that things are? Then one refastens being to the existent, and already the ego there dominates the existents it possesses. I spoke thus of the ‘hypostasis’ of existents, that is, the passage going from *being* to a *something*, from the state of verb to the state of thing. Being which is posited, I thought, is ‘saved’” (Levinas, 1985: 51).

Die bestaande verkry subjektiwiteit, word die geleentheid gebied om brute bestaan te ontglip wanneer hy gekonfronteer word met die gelaat van die ander. In hierdie ontmoeting word die subjek gekonfronteer met die totale andersheid, alteriteit van die ander, wat nie assimileerbaar is tot die wêreld van die subjek nie. Tog is dit juis hierdie alteriteit wat die bestaan van die subjek moontlik maak en betekenis gee. In die gelaat van die ander is daar tekens van wat Levinas “die oneindige” noem (“infinity”).⁵⁰ Tekens van die oneindige weerklink in die gelaat van die ander, en die subjek word van ’n fatalistiese bestaan gered deur uit te reik na die spore van die oneindige wat volgens Levinas in die gelaat van die ander aanwesig is. Hierdie aanwesigheid van en begeerte vir die oneindige wat teenwoordig is in die gelaat van die ander, is dan wat die interaksie/verhouding met die ander laat voorstu. Levinas beskryf die oneindige soos volg:

⁵⁰ Volgens Peperzak (1993: 21) gaan haal Levinas die idee van die oneindige by Descartes: “According to Descartes’s third *Metaphysical Meditation*, all human consciousness contains not only and not primarily the idea of itself but also and precedingly the irreducible ‘idea of the infinite’, that is, an immediate and a priori given relation of the conscious subject to a reality that can neither be constituted nor embraced by this subject. This means that the cogito from the outset is structured by a bipolarity other than the bipolarity of the noetico-noematic relation of phenomenology, in which an idea and its *ideatum* fit one another adequately. Descartes still knew...that consciousness ‘thinks more than [or beyond] that which it can think.’”

“...I think that the relation to the Infinite is not a knowledge, but a Desire. I have tried to describe the difference between Desire and need by the fact that Desire cannot be satisfied; that Desire in some way nourishes itself on its own hungers and is augmented by its satisfaction; that Desire is like a thought which thinks more than it thinks, or more than what it thinks. It is a paradoxical structure, without doubt, but one which is no more so than this presence of the Infinite in a finite act” (Levinas, 1985: 92).

Hierdie is die etiese oomblik, wanneer die gelaat van die ander of die spraak van die ander die orde van die ego se wêreld onderbreek en versteur (Peperzak, 1993: 20). Die gelaat van die ander dra tekens van oneindigheid, van oneindige ander moontlikhede. In die gelaat van die ander, wat nie assimileerbaar is tot die wêreld van die subjek se ego nie, vind die subjek betekenis:

“...the face is meaning all by itself. You are you. In this sense one can say that the face is not ‘seen’. It is what cannot become a content, which your thought would embrace; it is uncontainable, it leads you beyond” (Levinas, 1985: 86-87).

’n Outentieke verhouding tussen die subjek en die ander kom tot stand. Die gelaat praat, en interaksie in die vorm van ’n diskoers, wat verantwoording en verantwoordelikheid behels, vind plaas: “Face and discourse are tied. The face speaks. It speaks, it is in this that it renders possible and begins all discourse...it is discourse and, more exactly, response or responsibility which is this authentic relationship” (Levinas, 1985: 88). Die gelaat van die ander noep die subjek tot interaksie. Die blote bestaan van die gelaat van die ander dwing die subjek tot gesprekvoering, tot verantwoording. Die subjek staan in ’n verhouding met die alteriteit van die ander, sonder dat die alteriteit vernietig word. Dit is dan juis in hierdie verhouding van die subjek met die ander (en danksy die alteriteit van die ander) waarin die etiese ruimte en etiese verhouding tot stand kom. Vanweë die konfrontasie met die alteriteit van die ander, word die subjek bewus van sigself. Slegs in kontras met ’n ander, met die bewus word van die alteriteit van die ander, kan die subjek bewus word van sigself. Die bestaan van die ander maak dit vir die subjek moontlik om

bewus te word van sigself as subjek, as bestaande (“existent”) wat beskik oor bewussyn, in onderskeiding van (brute) bestaan (“existence”). Dit verhouding met die ander gaan dus die bestaan van die subjek vooraf:

“Self-consciousness discovers itself as an original and irreducible relation to some ‘other’ that it can neither absorb nor posit by its own, *a priori* capacities. The origin is not to be found in a transcendental I; it is the absoluteness of an ultimate *relation*” (Peperzak, 1993: 16).

Vir Levinas neem die etiese dimensie tussen individue ’n nie-resiproke vorm aan. Dit is die alteriteit van die ander wat hierdie interafhanklikheid en interaksie tussen die self en die ander moontlik maak. Die alteriteit van die ander kan nie gereduseer, geïnkorporeer of selfs begryp word nie. Tog is dit juis die alteriteit van die ander wat my bestaan as subjek moontlik maak, wat beteken dat ek verantwoordelik is vir die bestaan van die ander, vir die alteriteit van die ander, en onvoorwaardelik so. Die alteriteit van die ander is dít wat die subjek as subjek definieer, en dus verantwoordelik is vir die bestaan van die subjek:

“When I am confronted with another, I experience myself as an instance that tries to appropriate the world by labor, language, and experience, whereas this other instance does not permit me to monopolize the world because the Other’s greatness does not fit into any enclosure – not even that of theoretical comprehension. This resistance to all integration is not founded on the others’s *will*; *before* any possibility of choice and *before* all psychological considerations, the mere fact of another’s *existence* is a ‘surplus’ that cannot be reduced to becoming a part of moment of the Same. The Other cannot be captured or grasped and is therefore, in the strict sense of the word, incomprehensible” (Peperzak, 1993: 21).

In die interaksie tussen die ander en die subjek word ’n morele ruimte geskep waar subjektiwiteit tot stand kom en die subjek bewus word van die alteriteit van die ander en

van homself as subjek. Die bestaan van die ander is dus 'n voorwaarde vir my bestaan – vir die totstandkoming van die subjek wat gered word van brute bestaan.

Vir Levinas is verantwoordelikheid die essensiële, primêre en fundamentele struktuur van subjektiwiteit. Subjektiwiteit is vir hom 'n etiese aangeleentheid: "...the very node of the subjective is knotted in ethics understood as responsibility" (Levinas, 1985: 95). Verantwoordelikheid is volgens hom éerstens 'n verantwoordelikheid vir die ander. Ek is verantwoordelik vir dit wat nie eens deur my eie dade teweeg gebring is nie, vir dit wat my nie aangaan nie, of vir my saak maak nie. Die blote feit dat die ander na my kyk, maak my verantwoordelik vir die ander. Hierdie is 'n verantwoordelikheid wat oor meer gaan as my dade. "Usually, one is responsible for what one does oneself. I say, in *Otherwise than Being*, that responsibility is initially a *for the Other*. This means that I am responsible for his very responsibility" (Levinas, 1985: 96). My verantwoordelikheid teenoor die ander is nie 'n intensionele relasie wat deur middel van kennis ontstaan nie. Verantwoordelikheid is volgens Levinas nie slegs 'n kenmerk van subjektiwiteit nie. Om dit as 'n kenmerk van subjektiwiteit te beskryf, sou impliseer dat subjektiwiteit verantwoordelikheid en die etiese verhouding voorafgaan. Subjektiwiteit bestaan egter nie insigself nie. Die bestaan van die subjek is eerstens vór die ander (Levinas, 1985: 96). Hierdie intersubjektiewe verhouding waar die aanspraak van die ander oneindig is, en ek onvoorwaardelik verantwoordelik is vir die ander, is 'n nie-simmetriese verhouding. Die ander se verantwoordelikheid teenoor my word aan hom oorgelaat. Ek moet altyd verantwoordelikheid neem vir die verantwoordelikheid van die ander, ongeag of hy verantwoordelikheid vir my gaan neem:

"...I am responsible for the Other without waiting for reciprocity, were I to die for it. Reciprocity is *his* affair. It is precisely insofar as the relationship between the Other and me is not reciprocal that I am subjection to the Other; and I am 'subject' essentially in this sense. It is I who support all. You know that sentence in Dostoyevski: "*We are all guilty of all and for all men before all, and I more than the others*" (Levinas, 1985: 98).

Dit word dus duidelik dat verantwoordelikheid en etiek volgens Levinas onlosmaaklik verbind is. My verantwoordelikheid teenoor die ander, bestaan v r die ander, gaan nie slegs my subjektiwiteit vooraf nie maar gee ook betekenis. Verantwoordelikheid is die modus waarin subjektiwiteit tot stand kom en waarin die etiese ruimte tot stand kom: “I distrust the compromised word ‘love’, but the responsibility for the Other, being-for-the-other, seemed to me...to stop the anonymous and senseless rumbling of being” (Levinas, 1985: 52). Bauman vind aansluiting by Levinas se siening van verantwoordelikheid. Vervolgens gaan die wyse waarop verantwoordelikheid in Bauman se denke figureer, bespreek word.

5.4.2 Zygmunt Bauman

Die sosioloog Zygmunt Bauman voer aan dat morele verantwoordelikheid in die postmoderne morele kondisie die saak van die morele individu is. In moderniteit het institusies en kerke morele verantwoordelikheid gereguleer, en solank as wat die individu sy plig, wat deur die institusie of kerk bepaal is, nagekom het, het hy sy (morele) deel gedoen. Die individu se optrede moes spruit uit rasonale etiese beginsels wat daargestel is. Aksies wat nie uit hierdie beginsels gespruit het nie, is as ongefundeerd en nie-beginselvas beskou (Bauman, 1993: 66). Sosiale meganismes het persoonlike verantwoordelikheid met betrekking tot morele kwessies vrygeskeld. Die idee het bestaan dat moraliteit op ’n kollektiewe wyse deur instansies by die amorele massas ingeprent moet word. Sonder ’n universele etiek was morele aksies (volgens hierdie beskouing) nie moontlik nie (Nijhoff, 2002: 102). In die postmoderne morele kondisie het hierdie instansies egter hul outoriteit verloor, en die morele agent word nou gedwing om sonder ’n vaste etiese kode hierdie problematiek te hanteer. Boonop is etiese kwessies wat voorheen aan “adiaphorization”⁵¹ onderwerp is, nou in die postmoderne morele kondisie moreel problematies. Die morele agent word nou genoop om alleen, sonder enige vaste etiese riglyne, morele kwessies wat voorheen nie as problematies beskou is nie, te hanteer. Die verantwoordelikheid waarvan die agent vir so lank o nskyklik weggekom

⁵¹Sien voetnota 49 vir ’n definisie van “adiaphorization”.

het, was egter die heelyd nog teenwoordig. Individuele morele verantwoordelikheid is nou die saak van die morele agent. In die woorde van Bauman:

“...we do not trust large institutions to tell us what to do any more. The authority of churches, political parties, academic institutions and so on is clearly declining. The responsibility which was taken away from the individual is coming back – you and I are very much left alone with our decisions. We do not have a moral code which has all the visibility of being absolute and universal. We confront moral problems again as if modernity had not happened: we are thrown back to individual responsibility” (Bauman, Cantell en Pedersen, 2002: 18).

Hierdie individuele verantwoordelikheid beangs die morele agent. Voorheen is daar vir hom gesê wat om te doen en selfs wie om te wees. Hierdie individuele verantwoordelikheid bepaal egter dat hy nou sy eie morele besluite moet maak, en ook sy eie identiteit moet ontwikkel. Hierdie posisie is al dikwels as nihilisties beskryf, en postmodernisme is daarvan beskuldig dat dit ’n “anything goes” beleid voorstaan. ’n Aanspraak soos hierdie is egter ongenuanseerd. Dit is belangrik om te beklemtoon dat postmodernisme nuwe moontlikhede vir die morele agent daarstel. Voorheen is daar besluit op ’n stel etiese reëls wat dan as universeel korrek beskou is. Postmodernisme toon egter aan dat die nie meer die geval is nie. Die individu word nou die ruimte gegun om sêlf te besluit wat volgens hom reg of verkeerd is, eerder as om deur ’n outoritêre figuur of instansie voorgesê te word. Hierdie nuwe opsies en moontlikhede beangs die individu, en hy bevind homself in ’n staat van morele angs, waar hy self ’n private moraliteit tot stand moet bring. Hierdie nuwe moontlikhede en die verantwoordelikheid om self ’n identiteit en ’n morele self daar te stel, is dikwels te oorweldigend vir die individu. Die eerste reaksie is om hierdie verantwoordelikhede te ontduik, en die postmoderne morele kondisie te reduceer tot ’n “relativistiese” benadering wat ’n “anything goes” beleid voorstaan.⁵² Sô ’n benadering is egter tipies modernisties – die

⁵² Smith (2002: 83) het die volgende te sê oor die aantuigings van “anything goes” teenoor postmodernisme: “...how morality itself fits into our fragmentary and episodic lives in the postmodern age? How do we escape from the dismal prospect that ‘anything goes’? The answer is with ‘immense difficulty’ but only by facing up to the fact that we are, whether we like it or not, ‘*primal*’ moral beings. In

blaam word op iets anders geplaas, en die morele agent raak ontslae van die morele ang. Modernisme het die morele agent nie hierop voorberei nie: “Modernity had the uncanny capacity for thwarting self-examination” (Bauman, 1993: 3). Die begin van die konstituering van die self én ’n verantwoordelike bestaan kan egter slegs plaasvind deur selfondersoek. Die morele agent is nou onlosmaaklik verbind tot die taak om te besluit wie hy as ’n individu wil wees, en watter handeling hy as moreel reg of verkeerd beskou. Hierdie is geen maklike taak nie, maar Bauman voer aan dat hierdie postmodernistiese beskouing van moraliteit die morele agent nou werklik die geleentheid bied om waarlik moreel op te tree. ’n Bestaan sonder vaste etiese reëls is verseker nie ’n makliker lewe nie, maar daar is hoop dat dit wel ’n meer verantwoordelike, en dus morele bestaan kan wees. Bauman stel dit soos volg:

“We are all dreaming about firm ground on which to walk. But postmodernity, which does not entail that ‘everything goes and do whatever you like,’ simply means that there are no hard and fast ways of separating the right and the wrong way, the right and the wrong culture and so on. And this brings us back to the question of moral choice and responsibility – it makes you responsible and many people do not like it” (Bauman, Cantell en Pedersen, 2002: 19).

Daar bestaan geen sekerheid dat die morele besluite van die individu reg is nie, aangesien daar nou geen universele stel reëls meer is waarteen dit gemeet kan word nie. Boonop beïnvloed hierdie besluite en aksies van die individu die lewens van ander morele agente. Verantwoordelikheid impliseer nie slegs verantwoordelikheid vir jou aksies nie, maar ook ’n verantwoording van jou aksies teenoor ander morele agente, aangesien hulle hierdeur beïnvloed word. Ek moet verantwoordelikheid neem vir my aksies, aangesien my aksies jou direk beïnvloed. Ek kan met geen sekerheid sê dat my optrede moreel

other words, as human beings we are faced with moral choices from the moment of our birth, from before religion or modernity or postmodernity get to work upon us. Moral choices and moral responsibility are unavoidable and often excruciating. Increasingly, they have to be faced without clear guidance. This is the human condition. One way to cope with the uncertainty of the postmodern human condition is to learn how to interpret and understand the choices and commitments that other people have made, so that we can communicate, share and argue with them.”

korrek is nie, en dit ook nie meet teen enige universele maatstawwe nie, maar ek móét jou in gedagte hou wanneer ek optree, aangesien my optrede jou direk raak:

“Asking: what chances for a personal morality? should not be understood as asking for the possibility-conditions for acting justly. Instead, the pertinent question is whether people have the opportunity to realize that they face a decision on their own responsibility – a decision, moreover, that has moral implications, because the quality of someone else’s existence is affected by it” (Nijhoff, 2002:103).

Hierdie verantwoordelikheid impliseer ook dat die morele agent selfondersoek moet doen met betrekking tot sy aksies. Hy word sy eie morele maatstaf waaraan hy sy eie optrede en dié van ander mense gaan meet. Nijhoff (2002: 103) stel dit soos volg:

“...I imagine that you (much as myself) know from your own experience that you are the ‘author’ of your actions; you know that what you do (though not necessarily the results of your actions) is an effect of your intention, hope or purpose...Quite naturally, the way you think of your action serves you as a model for making sense of all other actions.”

Die morele agent beskik nou oor meer keuses, en is dus vryer. Hierdie vryheid bring egter onsekerheid en morele dilemma’s mee. Wanneer dit kom by die tot stand bring van ’n persoonlike moraliteit, is die agent altyd in die moeilikheid. Modernisme het die agent teen onsekerheid beskerm. Die morele dilemma’s waarmee die morele agent nou gekonfronteer word, is egter werklike dilemma’s, aangesien daar verskeie geldige standaarde geld vir die bepaling van wat reg en verkeerd is. Die morele agent bevind sigself dan in ’n staat van morele angsk en daar is nou geen vaste fondasies meer wat morele besluitneming steun nie. Daar is geen meer sekerheid omtrent die morele korrektheid van sy dade nie. Tog is dit juis volgens Bauman hierdie morele angsk wat die enigste substans is wat die morele self in die postmoderne morele kondisie sal hê. Die morele self word volgens hom gevorm in die dwingende begeerte om iets te dóén, en nie

in die feit dat 'n individu oor kennis beskik van wat gedoen moet word nie. Die morele is die onvervulde taak, nie die plig wat alreeds nagekom is nie (Bauman, 1993: 80). Die morele agent kan nooit heeltemal seker wees dat hy korrek opgetree het nie. Hierdie onsekerheid, angs en onvoltooidheid is juís eienskappe wat die morele moment van die individu kenmerk. In die woorde van Bauman (1993: 80):

“This uncertainty with no exit is precisely the foundation of morality. One recognizes morality by its gnawing sense of unfulfilledness, by its endemic dissatisfaction with itself. *The moral self is a self always haunted by the suspicion that it is not moral enough.*”

Bauman sluit aan by Levinas wanneer hy aanvoer dat moraliteit “bestaan” voorafgaan, en dus nie-ontologies is. Moraliteit is nie 'n ruimte waar die morele agent “met” die ander leef nie, dit is wat Levinas en Bauman “ontologie” noem. Moraliteit is 'n bestaan “vir” die ander. Moraliteit het geen gronde of fondasies nie, en ek raak bewus van my morele verantwoordelikheid wanneer ek met die gelaat van die ander gekonfronteer word. Ek is vir die ander, nog voor hy my aanspreek:

“I am fully and truly *for* the Other, since it is I who give her the right to command, make the weak strong, make the silence speak, make the non-being into being through offering it the right to command me. ‘I am for the other’ means I give myself to the Other as hostage. I take responsibility for the Other” (Bauman, 1993: 73-74).

Hierdie verantwoordelikheid wat die morele agent vir die ander neem, is onvoorwaardelik en oneindig. Daar kan volgens Bauman geen regverdiging vir of bepaling van my verantwoordelikheid teenoor die ander gegee word nie. Regverdigings en bepalings behoort volgens hom tot ontologie en “Being”. In 'n moraliteit wat bestaan vooraf gaan, is moraliteit *beter* as bestaan. Die morele self moet hierdie ruimte self uitpluis of vind, aangesien daar geen aanwysings of riglyne daarvoor is nie. Daar word in dít wat bestaan voorafgaan gesoek vir die morele ruimte, nie met die hoop dat fondasies

vir moraliteit daar gevind sal word nie, maar juis omdat dit die *soeke* na die morele self is wat uiteindelik die morele self vorm. Die soeke na die morele self is dan uiteindelik die enigste modus waarin die morele self tot stand kom, en die enigste fondasie wat moraliteit kan bekostig (Bauman, 1993: 76).

Die morele self kom tot stand danksy die interaksie wat dit met die ander het. Die morele self verkry subjektiwiteit deur verantwoordelikheid vir die ander te aanvaar. Volgens Bauman is verantwoordelikheid dus die morele self se bestaansmodus. Verantwoordelikheid gaan bestaan vooraf, en in die neem van verantwoordelikheid kom die morele self tot stand:

“Responsibility conjures up the Face I face, but it also creates me as moral self. Taking responsibility as if I was already responsible is an act of creation of the moral space, which cannot be plotted elsewhere or otherwise. This responsibility which is taken ‘as if it was already there’ is the only foundation morality can have. A frail foundation, one must admit. But here you are: take it or leave it...” (Bauman, 1993: 75).

Tot sover dan wat Bauman se redes waarom verantwoordelikheid eerstens ’n etiese aangeleentheid is. Die begrip verantwoordelikheid speel ook ’n sentrale rol in die denke van Hans Jonas. Sy uitgangspunt verskil van dié van Bauman, en dit is daarom belangrik om die redes wat Jonas aanvoer waarom die morele agent verantwoordelikheid moet neem, te bespreek.

5.4.3 Hans Jonas

Volgens Hans Jonas het tegnologie die aard van menslike (inter)aksies en handeling onherroeplik verander. In *The Imperative of Responsibility* sonder Jonas vier kenmerke van menslike aksie uit wat volgens hom deur alle vorige etiese teorieë voorveronderstel is, maar nie meer van toepassing is in 'n wêreld waar tegnologie menslike handeling tot 'n groot mate verander het nie (Jonas, 1995: 4-6). Tradisionele etiese teorieë het aanvaar dat alles wat onder die *techne*-sfeer gereken is, eties neutraal was. Alle tradisionele etiese teorie was antroposentrië, en etiese betekenisvolheid is slegs erken as die direkte interaksie van een mens met 'n ander. Die mens en sy basiese kondisie is as 'n gegewe en 'n konstante beskou, en nie as 'n objek wat deur tegnologie vervorm/hervorm kon word nie. Laastens was die mate waarin 'n aksie as reg of verkeerd, goed of sleg bestempel is, onmiddellik aan die aksie toegeken. Etiek was iets van die onmiddellike, en die verreikende gevolge van aksies is nie in ag geneem nie (Bernstein, 1995: 14).

Volgens Jonas is die voortbestaan van die mensdom voorheen ook as vanselfsprekend aanvaar. Die moontlikheid dat die mensdom se voortbestaan deur sigsêlf bedreig word, is egter volgens Jonas 'n realiteit. Weens tegnologie beskik die mens nou oor meer mag. Hierdie mag het potensieel destruktiewe gevolge, en volgens Jonas impliseer dit dat die mens meer verantwoordelik moet optree (Jonas, 1984: 8). Jonas ontwikkel 'n teorie van verantwoordelikheid waar daar op toekomstige gebeure en die gevolge wat ons aksies in die toekoms sal hê, gefokus word. Die globalisering van moderne tegnologie is volgens hom die grootste uitdaging vir 'n etiek van verantwoordelikheid. Moderne tegnologie rus die mens toe met meer mag, en die effekte van hierdie tegnologiese ontwikkelinge is ten diepste ambivalent (Huber, 1993: 576). Moderne tegnologie impliseer nuwe geleenthede vir die behoud en ontwikkeling van die mensdom, maar terselfdertyd impliseer dit ook die moontlike vernietiging van die mens as spesie, en sy habitat. Hierdie ontwikkelinge sluit die ontwikkeling van atoom-energie sowel as die biotegnologiese self-manipulasie van die menslike spesie in. Hierdie is dus aanduidings dat die mens oor toenemend meer mag oor die toekoms beskik. Toenemende mag impliseer volgens Jonas toenemende

verantwoordelikheid, wat beteken dat ons 'n verantwoordelikheid teenoor die voortbestaan van die spesie het (Huber, 1993: 576).⁵³

Hy ontwikkel dan 'n teorie van verantwoordelikheid waarvolgens hy argumenteer dat ons verantwoordelikheid vir die voortbestaan van die mensdom moet neem. Jonas vra dan hoekom ons hoegenaamd verantwoordelikheid behoort te neem vir die voortbestaan van die mens. Hoekom behóórt die mens te bestaan? Jonas vra homself dan ook af waarom enigiets hoegenaamd behoort te bestaan, eerder as niks. Hy sluit dan aan by wat Leibniz as die eerste vraag van metafisika beskou het: waarom bestaan daar hoegenaamd iets, en nie niks nie (Jonas, 1984: 47)? Jonas bevraagteken die fundamentele aanname dat die mens se bestaan insigself waardevol is, en probeer om 'n oortuigende antwoord hierop te gee. Hy vra oor watter eienskap 'n entiteit moet beskik, of wat 'n entiteit tot iets maak wat "behoort" te bestaan. 'n Entiteit moet oor waarde beskik, waar hierdie waarde 'n objektiewe waarde is. Die entiteit is dus nie slegs subjektief waardevol nie, maar vanuit 'n objektiewe gesigspunt kan die waarde daarvan erken word. Indien die objektiewe waarde van 'n entiteit se bestaan erken kan word, impliseer hierdie objektiewe waarde dat ons, die mensdom, verplig is om hierdie entiteit se bestaan te verseker, aangesien daar erken is dat die waarde daarvan vir almal en objektief gesproke, van waarde is. Hierdie verpligting teenoor die voortbestaan van die mens impliseer dan dat daar verantwoordelikheid geneem moet word vir die mens se bestaan en voortbestaan. Jonas (1984: 50) stel dit soos volg:

⁵³ Bernstein (1995: 9) merk op dat Jonas interessant genoeg nie na Martin Heidegger, onder wie Jonas ook studeer het, in *The Imperative of Responsibility* verwys nie: "Heidegger is barely mentioned; his name doesn't even appear in the index. Yet there is a sense in which Heidegger's presence is manifest on almost every page of the book. I would suggest that *The Imperative of Responsibility* can be read as a response to – an answer to Heidegger. I am thinking especially of Heidegger's *The Question Concerning Technology*. Heidegger too seeks to make us aware of the supreme danger of the essence of modern technology, *Gestell*, which turns everything into 'standing reserve', and even human beings into 'human resources'. What is lacking in Heidegger's analysis – from Jonas's perspective – is an 'ethic of responsibility'. Jonas affirms as primordial and central precisely what Heidegger denies – that a new ethic can be metaphysically grounded in a more adequate theory of being where nature itself affirms the ought-to-be of life. Nevertheless, Jonas's model for 'the primordial phenomenon of responsibility' is very close to Heidegger's understanding of care (*Sorge*)."

“Only from the objectivity of value could an objective ‘ought-to-be’ in itself be derived, and hence for us a binding *obligation* to the guarding of being, that is, a responsibility towards it.”

Ten einde aan te toon dat die mens(dom) oor objektiewe waarde beskik, ontwikkel Jonas ’n teorie van waarde en die ontologiese status van waardes. Jonas is bewus daarvan dat daar skeptisisme bestaan rondom die idee dat ’n entiteit behoort te bestaan weens die objektiewe waarde waaroor dit beskik. “Considering the present, precarious, and confused state of value theory, this is not a promising enterprise” (Jonas, 1984: 50). Die “sukses” van die nuwe etiek wat Jonas voorstel, hang egter af van die mate waarin hy redelike gronde kan gee vir die bestaan van iets wat objektief gesproke “behoort” te bestaan (“objective ‘ought-to-be’”) (Bernstein, 1995: 15).

Jonas ontwikkel dan sy ontologiese teorie van organiese lewe om hierdie redelike gronde te verskaf. In hoofstuk 3 van *The Imperative of Responsibility* (“Concerning ends and their status in reality”) probeer hy aantoon dat doelstellings (“ends”) en doelgerigtheid (“purposes”) nie slegs subjektief van aard is en slegs by die mens voorkom soos wat modernisme se oortuiging is nie:

“We have thus not yet arrived at an ‘end in itself’, that is, something being *its own end*. This, in the two cases, would be the human subjects whose ends they subserve; and if this were the whole picture, then the end-in-itself would always be man or would reside in man, which would make man the ultimate and general. This would be in keeping with the modern conviction that ‘purpose’ as such is an exclusively human phenomenon, existing nowhere outside of the mind of man and only by him conceptually imparted to other things – to his artifacts in the instrumental sense terminating in himself, to other creatures (animals) in the terminal sense, ‘anthropomorphically’ transferred from himself” (Jonas, 1984: 56).

Jonas toon dan aan dat willekeurige liggaamsbewegings van die mens en dier 'n lokus vir die “ware determinasie” van doele en doelstellings is. Hy toon aan dat doele en doelstellings subjektief voorkom by mense en diere. Die belangrike vraag is egter of iets soos 'n doelstelling in die onbewuste en nie-vrywillige vlakke van die lewe voorkom. Hierdie vraag is belangrik, aangesien dit fundamenteel is vir die uiteindelijke ontologiese (objektiewe) begronding vir ‘waarde’ en etiese plig:

“So the question arises whether also beneath this, on the unconscious and nonvolitional levels of life (not to speak of inanimate nature underlying this in turn), something like a ‘purpose’ is at work. We now turn to this question, which is fundamental to an ultimately ontological grounding of ‘value’ and thereby of ethical obligation, although we dare not expect nearly the same certainty of answer to it as the preceding question allowed⁵⁴ (and besides will have every bias of modernity against us)” (Jonas, 1984: 65).

Jonas voer dan aan dat dit sin maak om van objektiewe doelgerigtheid te praat, en voer aan dat doele en doelgerigtheid nie slegs tot subjekte beperk is nie, maar dat dit ook in die natuur, onafhanklik van subjekte, voorkom.⁵⁵ Die natuur beskik oor waarde, aangesien dit oor doelstellings beskik, en is volgens Jonas alles behalwe waardeevry. Deur 'n teorie van doele/doelstellings daar te stel, wys Jonas dat waardes in die natuur voorkom as objekte van doele/doelstellings (Jonas, 1984: 78). Hy toon aan dat doelstellings immanent deel is van die natuur. Hy vra egter dan self die vraag of die objektiwiteit van waarde beteken dat dit “behoort” te bestaan.

⁵⁴ Die “preceding question” waarvan Jonas hier praat is die vraag of doele en doelstellings (met ander woorde waarde) subjektief, by mens en dier voorkom. Hy toon dan aan dat waarde inderdaad subjektief bestaan, aangesien mens en dier oor doele en doelstellings beskik.

⁵⁵ Jonas sê nie wát hierdie doelstellings is nie, maar ontken dat die lewe self die doelstelling van die natuur is. Hy voer slegs aan dat doelstellings in die natuur voorkom: “...in bringing forth life, nature evinces at least *one* determinate purpose – life itself. This perhaps means nothing else than the setting free of ‘purpose’ in general for definite, also subjectively pursued and enjoyed purposes. We refrain from saying that life is ‘the’ purpose or the main purpose of nature – these things being beyond our guessing; it is enough to say ‘a purpose’” (Jonas, 1984: 74).

“Does this expansion of ‘purpose’ across reality release it from the bane of ‘subjectivity’? Does universality of occurrence confer validity? Have we thus won something for ethics, which says values *ought* to be purposes if and because they have objective validity, by demonstrating that purpose is *de facto* present in nature, indeed is embedded in the nature of things? Can nature legitimate purposes by having them? It is the age old question of whether being can in any way ground obligation” (Jonas, 1984: 75).

Jonas is oortuig dat indien hy kan bewys dat hierdie doelstellings wat teenwoordig is in die natuur, met die “goeie” verbind kan word, die waarde daarvan van so ’n aard sal wees dat dit die voortbestaan van die natuur verplig. Jonas wil die “goeie” in bestaan begrond. Indien daar aangetoon kan word dat bestaan inherent goed is, is die vraag waarom enigiets “behoort” te wees, volgens Jonas grootliks beantwoord:

“And it is the relationship between goodness and being (*bonum* and *esse*) with whose clarification a theory of value can hope to ground a possibly binding force of values – namely (to utter the immodest aim), by grounding them in being. Only hence can it be argued that Nature, in adhering to values, also has the authority to sanction them and may demand their acknowledgment by us and by every knowing will dwelling in her midst” (Jonas, 1984: 78).

Jonas toon dan aan dat die “goeie” in bestaan ingebed is. Volgens hom is daar ’n selfbevestiging van bestaan in die doelgerigtheid daarvan teenwoordig. In elke doelstelling bevestig lewe sigself, die bestaan van lewe sigself. Dit bevestig die bestaan van lewe, teenoor die altyd teenwoordige moontlikheid van nie-bestaan. “In every purpose, being declares itself for itself against nothingness” (Jonas, 1984: 81). Bestaan staan nie onverskillig, onpartydig teenoor sigself nie. Dit is geïnteresseerd in die bestaan en voortbestaan daarvan, teenoor nie-bestaan (“nonbeing”), wat onverskillig teenoor sigself staan. Bestaan volg ’n doel, naamlik bestaan sigself. Dit waartéén dit sigself tot stand bring en voortbestaan, is die nie-bestaan van sigself. Die onderskeid tussen bestaan en nie-bestaan lê volgens Jonas nie soseer in die onderskeid tussen “iets” en “niks” nie,

maar eerder in die onderskeid tussen doel-gerigtheid en “indifference” of onverskilligheid, waar “nothingness” of nietheid dan die absolute vorm van laasgenoemde is:

“Hence, the mere fact that being is not indifferent toward itself makes its difference from nonbeing the basic value of all values, the first ‘yes’ in general. This difference rests not so much in the distinction of a something from nothingness (which with a value-indifferent something would merely be the – in turn indifferent – distinction between two matters of indifference), but rather in the distinction of goal-interest as such from indifference as such, of which we could regard nothingness to be the absolute form” (Jonas, 1984: 81).

Elke bestaande is ’n doel-insigself, en dit is presies hier waar die self-bevestiging van bestaan empaties tot stand kom wanneer lewe en dood teenoor mekaar gestel word. Lewe is volgens Jonas die eksplisiete konfrontasie van bestaan met nie-bestaan:

“For in its constitutional neediness, given with the necessity of metabolism, which can be denied fulfillment, it contains within itself the possibility of not-being as its ever-present antithesis – as threat. Its mode of being is preservation through doing. The ‘yes’ of all striving is here sharpened by the active ‘no’ to not-being. Through the negated not-being, being becomes a positive concern, that is, a constant choosing of itself. Life as such, in the inherently co-present danger of not-being, is an expression of this choice” (Jonas, 1984: 82).

Hierdie self-bevestiging van bestaan, hierdie ‘ja’ vir bestaan en ‘nee’ vir nie-bestaan, het ’n objektiewe verpligtende krag teenoor die mens. Jonas voer aan dat dit die primêre plig van mense is om te verseker dat lewe sal voortbestaan in die toekoms, en dat die toestand van só ’n aard is dat menslike lewe sal voortbestaan (Bernstein, 1995: 15). Jonas wil aantoon dat daar objektiewe doelstellings inherent in die natuur voorkom, en dat daar ’n objektiewe “goed” is wat hiermee saamgaan, en wat behoort voort te bestaan. Hierdie objektiewe “goed” word deur tegnologiese vooruitgang, die toenemende mag

waaroor die mens beskik en onverantwoordelike optrede bedreig. Hierdie verwickelinge noop die mens dan volgens Jonas tot verantwoordelikheid.⁵⁶ Donnelley (2002: 41) stel dit soos volg:

“When life’s capacities include moral responsibility itself, as with humankind, we come upon an absolute moral threshold and an ultimate categorical imperative, ontological as well as moral: humankind, and the nature so necessary to humankind and to a morally responsible life, ‘ought to be’. Over this imperative, we have no freedom to choose. Moral responsibility, in potentiality and actuality, harbored in human beings and being human, is for Jonas the ultimate good in itself.”

’n Voldoende etiek van verantwoordelikheid moet egter volgens Bernstein (1995: 16) ook aantoon dat daar motivering vir verantwoordelikheid is buiten vir die objektiewe “goed” wat druk op die morele agent kan plaas en hom kategories verplig om verantwoordelikheid te neem. Dit moet aantoon dat verantwoordelikheid as ’n sentiment of emosie by die mens voorkom, en hom sodoende instaat stel om die objektiewe verantwoordelikheid vir die verganklike en kortstondige, die toekoms van die spesies, te verseker. Jonas voer dan aan dat daar inderdaad ’n natuurlike gevoel of sentiment van verantwoordelikheid bestaan. Dit is volgens hom ’n verantwoordelikheid wat deur die natuur self daargestel is, en wat keuse voorafgaan. Om dit te verduidelik onderskei Jonas natuurlike verantwoordelikheid van kontraktuele verantwoordelikheid:

“It is the distinction between natural responsibility, where the immanent ‘ought-to-be’ of the object claims its agent *a priori* and quite unilaterally, and contracted

⁵⁶ Jonas gee ook ’n definisie van wat dit beteken om onverantwoordelik op te tree, ten einde meer helderheid te kry omtrent die definisie van verantwoordelikheid: “The gambler who puts his whole fortune at stake acts recklessly; when it is not his but another’s, then criminally; but when a family depends on him, then irresponsibly, even with ownership undisputed, and no matter whether he loses or wins. The example tells: only one who *has* responsibilities can act *irresponsibly*. The responsibility slighted in this example is of a most comprehensive and enduring sort. The reckless driver is careless himself, but irresponsible when he thereby also endangers passengers; by taking them on he has assumed, temporarily and confined to *one* trust, a responsibility which he otherwise does not bear for these persons and their well-being. Thoughtlessness, elsewhere innocent and sometimes likable, is here an offense in itself, even if everything goes well” (Jonas, 1984: 93).

or appointed responsibility, which is conditional *a posteriori* upon the fact and the terms of the relationship actually entered into. In the latter case, even the requisite power, without which there can be no responsibility, is typically generated by the contract itself together with the duty; in the natural case, it is there to begin with and underlies the object's sovereign claim on it" (Jonas, 1984: 95).

Volgens Jonas is natuurlike verantwoordelikheid die sterker vorm van verantwoordelikheid, en die oorspronklike vorm waarvan alle ander vorme van verantwoordelikheid tot 'n mindere of meerdere mate waarde van verkry. Volgens hom kan daar geen kontraktuele verantwoordelikheid wees, indien daar nie alreeds natuurlike verantwoordelikheid is nie. 'n Voorbeeld van hierdie natuurlike verantwoordelikheid wat deur die natuur daargestel word, is volgens Jonas die vertikale verantwoordelikheid wat 'n ouer tot 'n kind het. Ouer-tot-kind verantwoordelikheid is volgens Jonas die "argetipe" vorm van alle verantwoordelikheid. Hierdie tipe verantwoordelikheid impliseer 'n verantwoordelikheid wat durend is, vir solank as wat die ouer-kind verhouding duur, waar die ouer dan in hierdie verhouding onvoorwaardelik moet omsien na die belange en behoeftes van die kind. Hierdie vorm van verantwoordelikheid is nie-resiprokaal (Jonas, 1984: 94).

Jonas stel dan 'n etiek van verantwoordelikheid voor waar 'n imperatief van verantwoordelikheid sentraal staan. Hierdie imperatief moet die veranderende aard van menslike aksie rig en lei. Jonas bewoerd dit soos volg:

“Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life”; or expressed negatively: ‘Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life’; or simply: ‘Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth’; or, again turned positive: ‘In your present choices, include the future of wholeness of Man among the objects of your will” (Jonas, 1984: 11).

Die mensdom is volgens Jonas verantwoordelik vir die “idee van die mens”, eerder as wat ons verantwoordelik is vir die voortbestaan van die menslike individue self. Ons is verantwoordelik vir die daarstel van *moontlikhede* van bestaan vir toekomstige lewe. Volgens Jonas verplig die idee van die mens ons tot die beliggaaming daarvan in die wêreld. Hy onderskei die imperatief van verantwoordelikheid van Kant se kategorieese imperatief:

“The Kantian distinction between the hypothetical and categorical imperative, intended for the ethic of contemporaneity, applies as well to the ethic of responsibility of the future which we are here trying to define. The hypothetical (of which there are many) says: *If* there are human beings in the future – which depends on our procreation – then such and such duties are to be observed by us toward them in advance. But the categorical commands only *that* there be *human beings*, with the accent equally on the *that* and the *what* of obligatory existence. For me, I admit, this imperative is the only one which really fits the Kantian sense of the categorical, that is, the unconditional. Since *its* principle is not, as with Kant, the self-consistency of reason giving to itself laws of conduct, that is not an idea of *action* (of which some kind or other is presupposed to occur anyway), but is rather the idea of possible agents in general, for whom it claims that such *ought to exist* (fallible as they must be), and is thus ‘ontological’, that is an idea of *being* – it follows that the first principle of ‘an ethic of futurity’ does not itself lie *within* ethics as a doctrine of action (within which thereafter all duties toward future beings belong), but within *metaphysics* as a doctrine of being, of which the idea of Man is part” (Jonas, 1984: 43-44).

Ter afsluiting van hierdie afdeling kan daar dus aangevoer word dat Levinas, Bauman en Jonas aantoon waarom verantwoordelikheid sentraal tot ’n nuwe etiek staan. Levinas voer aan dat die morele agent, ten einde as ’n morele agent te bestaan, eerstens verantwoordelikheid vir die ander moet neem. Die moontlikheid van etiek, en die voorwaarde vir bestaan, berus op die neem van verantwoordelikheid. Bauman sluit hierby aan, en volgens hom moet die morele agent nou verantwoordelikheid neem vir die

totstandbring van 'n "persoonlike" moraliteit, waar hierdie totstandbringing gekenmerk word deur angs. Dit is egter hierdie angs wat juis 'n voorwaarde vir morele optrede is. Jonas voer weer aan dat die bestaan van die mens van so aard is, dat dit "behoort" te bestaan. Na aanleiding hiervan voer hy aan dat die mens verplig is om verantwoordelikheid te neem vir die voortbestaan van die mensdom. Hierdie verantwoordelikheid impliseer verantwoordelike optrede en verantwoording teenoor ander morele agente. Die afleiding kan gemaak word dat verantwoordelikheid sentraal staan binne 'n "nuwe" etiek wat toereikend sal wees om die morele problematiek waarmee ons in 'n postmoderne samelewing gekonfronteer word, te hanteer. Die vraag ontstaan egter hoe so 'n etiek sal lyk en oor watter kenmerke dit sal beskik. Vervolgens gaan enkele kenmerke van 'n etiek van verantwoordelikheid bespreek word.

5.5 Kenmerke van 'n etiek van verantwoordelikheid

5.5.1 'n Etiek van Verantwoordelikheid erken die ambivalensie van moraliteit en die ambivalensie van morele agente

'n Etiek van verantwoordelikheid erken die ambivalensie⁵⁷ van die morele agent en van moraliteit. 'n Morele agent, teorie, daad of besluit is nie inherent "goed" of inherent "sleg" nie, maar as't ware moreel ambivalent. Volgens Bauman (1993: 32) is morele dilemma's en morele keuses wêrklike dilemma's en keuses, en nie die tydelike effekte van menslike swakheid en onkunde nie. Morele kwessies het nie voorafbepaalde oplossings, wat deur die volg van beginsels of reëls finaal opgelos kan word nie. Die morele agent word gekonfronteer met keuses, en hierdie keuses moet hy maak sonder om gemoedsrus te verwag nádat die besluit geneem is. "Human reality is messy and ambiguous – and so moral decisions, unlike abstract ethical principles, are ambivalent" (Bauman, 1993: 32). Die morele agent het agter reëls van tradisionele etiese teorieë weggekruip, en sodoende morele verantwoordelikheid ontduik. Indien die morele agent sigself op reëls beroep, hoef hy nie verantwoordelikheid te aanvaar vir sy besluite en

⁵⁷ *The Concise Oxford Dictionary* (1991: 30) definieer ambivalensie soos volg: "The coexistence in one person's mind of opposing feelings, esp. love and hate, in a single context."

dade nie. Ten einde moreel op te tree, moes hy bloot die morele reëls, wat ondubbelsinnig bepaal het wat reg en wat verkeerd verkeerd is, navolg. 'n Etiek van verantwoordelikheid leer die morele agent om weer dubbelsinnigheid te respekteer. Vir die moderne gemoed (“modern mind”) is die aanvaarding van sy eie ambivalensie en die ambivalensie van ander egter nie maklik nie. Die moderne gemoed vrees die deregulering van menslike interaksie en 'n lewe sonder streng en vaste reëls. Die aanvaarding van ambivalensie en kontingensie beangs die morele agent, ontnem hom van sekerheid, en vervang dit met vrees en angs. Soos Bauman (1993: 34) tereg sê: “Acceptance of contingency and respect for ambiguity do not come easy; there is no point in playing down their psychological cost.” Dit is egter hierdie ambivalensie wat die morele agent en morele optrede moontlik maak. Die morele self sal vergeefs vir fondasies van moraliteit gaan soek in dit wat ná ambivalensie kom. Die morele self kom juis tot stand in die wisselwerking van emosies wat deur ambivalensie teweeg gebring word. Aldus Bauman (1993: 78):

“Ambivalence lies at the heart of morality: I am free as far as I am a hostage. I am I in as far as I am for the Other. Only, once that ambivalence is papered over or banished from sight, egoism may be set against altruism, self-interest against common weal, the moral self against socially endorsed ethical norm”.

Die morele agent moet dus nie eenvoudige oplossings vir morele dilemma's verwag nie. Morele ambivalensie kan nie oorkom word nie, en die morele agent moet leer om daarmee saam te leef. Die “kuns” van moraliteit, volgens Bauman (1993: 182), is om met ambivalensie saam te leef, waar die morele agent dan verantwoordelikheid neem vir só 'n lewe, en die gevolge wat die saamleef met ambivalensie tot gevolg het. Dit is nie maklik om 'n morele persoon te wees nie. Die neem van morele verantwoordelikheid is nie maklik nie. Bauman (1992: 16) hoop egter dat postmoderniteit die periode sal wees waar ambivalensie meer aanvaarbaar sal wees, met die gevolg dat meer verdraagsaamheid tussen mense tot stand kom. Ritzer (2002: 370) stel dit soos volg:

“...it is a more tolerant world, it tolerates differences. However, tolerance brings with it even more ambiguity. Thus, the postmodern world is destined to be a far

more uncertain world than modernity. 'Lacking modernity's iron fist, postmodernity needs nerves of steel'⁵⁸.

Die erkenning van ambivalensie kompliseer die wêreld, maar dit bring ook die morele ruimte en die morele agent self, tot stand. Die saamleef met ambivalensie beteken dus nie 'n makliker lewe nie, maar moontlik 'n eerliker, meer morele bestaan. 'n Etiek van verantwoordelikheid sal aanvoer dat daar verantwoordelikheid geneem moet word vir en verantwoording gedoen moet word oor die morele integriteit van 'n besluit of aksie, waar hierdie verantwoordelikheid nie beteken dat geen foute gemaak gaan word nie, of dat die neem van verantwoordelikheid morele sekerheid teweeg gaan bring nie. Van Niekerk (2002: 41) stel dit in hierdie konteks soos volg: "An ethics of responsibility is not a royal route to certainty, but is an implacable commitment to accountability."

'n Etiek van verantwoordelikheid erken dus die ambivalensie van moraliteit, en erken dat moraliteit ongeneeslik *aporeties* is (Bauman, 1993: 11), waar 'n aporia 'n onoorkombare kontradiksie is wat resulteer in 'n skynbaar onoorkombare konflik (Van Niekerk, 1995). Daar bestaan geen sekerheid dat 'n moreel korrekte keuse of optrede goeie, morele kondisies tot gevolg sal hê nie. Hierdie etiek erken ook dat morele fenomene inherent *nie-rasioneel* is: "They are not regular, repetitive, monotonous and predictable in a way that would allow them to be represented as *rule-guided*. It is mainly for this reason they cannot be exhausted by any 'ethical code'" (Bauman, 1993: 11). 'n Etiek van verantwoordelikheid neem die sentimente, gevoelens en impulse van die morele agent ernstig op, en poog nie om dit te reguleer met 'n stel streng etiese reëls nie:

"...to delegitimize or 'bracket away' moral impulses and emotions, and then to try to reconstruct the edifice of ethics out of arguments carefully cleansed of emotional undertones and set free from all bonds with unprocessed human intimacy, is equivalent (to use the memorable metaphor of Harold Garfinkel) to saying that if we only could get the walls out of the way we would better see what supports the ceiling. It is the primal and primary 'brute fact' of moral impulse,

⁵⁸ Ritzer haal hier Bauman aan uit *Modernity and Ambivalence*, Ithaca, Cornell University (1991: 245).

moral responsibility, moral intimacy that supplies the stuff from which the morality of human cohabitation is made” (Bauman, 1993: 35).

5.5.2 'n Etiek van verantwoordelikheid erken die nie-universaliseerbaarheid van moraliteit

'n Etiek van verantwoordelikheid erken verder die nie-universaliseerbaarheid van moraliteit en morele agente, teenoor tradisionele etiese teorieë wat nie erkenning hieraan gee nie:

“...group-universal morality tacitly assumes...that moral conduct may indeed be expressed in rules which can be given universal form. That is, that moral selves may be dissolved in the all-embracing ‘we’ – the moral ‘I’ being just a singular form of the ethical ‘us’. And that within this ethical ‘we’, ‘I’ is exchangeable with ‘s/he’” (Bauman, 1993: 47).

Ek en die ander is egter nie identies nie, en 'n etiese teorie wat wil aanvoer dat moraliteit universeel is, ontken dit. Vir 'n etiek van verantwoordelikheid is dit juis die alteriteit van die ander wat die bestaan van die morele agent moontlik maak, en die etiese ruimte kom in hierdie konfrontasie met die alteriteit van die ander tot stand.

'n Etiek van verantwoordelikheid sal dus aanvoer dat daar nie universele standaarde bestaan waarvolgens die morele korrektheid van dade bepaal kan word nie. Deur morele, universele reëls te gehoorsaam, het tradisionele etiese teorie die morele agent van verantwoordelikheid gevrywaar. Die morele agent kon agter reëls skuil en het nie verantwoordelikheid geneem vir sy dade nie. Volgens Bauman (1993: 54) is die feit dat reëls universeel is, dan juis die eienskap daarvan wat die nie moreel maak nie:

“Only rules can be universal. One may legislate universal rule-dictated *duties*, but moral *responsibility* exists solely in interpellating the individual and being carried individually. Duties tend to make humans alike; responsibility is what make them

into individuals. Humanity is not captured in common denominators – it sinks and vanishes there. The morality of the moral subject does not, therefore, have the character of a rule. One may say moral is what resists codification, formalization, socialization, universalization (Bauman, 1993: 54).

5.5.3 'n Etiek van verantwoordelikheid erken dat moraliteit oor geen vaste fondasies beskik nie

'n Etiek van verantwoordelikheid erken ook dat 'n etiese teorie *nie* oor *fondasies* kan beskik nie. In 'n moraliteit wat bestaan voorafgaan, kan morele optrede en die neem van verantwoordelikheid nie regverdig word nie (Bauman, 1993: 75). Die enigste fondasies waaroor moraliteit kan beskik, is die *soeke* daarna en die morele agent se *poging* om moreel op te tree (Bauman, 1993: 76). Hierdie soeke en pogings tot morele optrede word deur onsekerheid gekenmerk: "...uncertainty with no exit is precisely the foundation of morality. One recognizes morality by its gnawing sense of unfulfilledness, by its endemic dissatisfaction itself. *The moral self is a self always haunted by the suspicion that it is not moral enough*" (Bauman, 1993: 80). Hierdie onsekerheid veroorsaak 'n morele ang, waar hierdie ang die enigste substans of "inhoud" is waaroor die morele self kan beskik:

"What makes the moral self is the urge to do, not the knowledge of what is to be done; the unfulfilled task, not the duty correctly performed" (Bauman, 1993: 80).

Hierdie morele ang en onsekerheid bring 'n nederigheid mee, wat morele optrede moontlik maak (Bauman, 1993: 222). In hierdie toestand waar die etiese ruimte en die morele self slegs in die soeke na moraliteit tot stand kom, en die toestand gekenmerk word deur onsekerheid en ang, plaas 'n etiek van verantwoordelikheid klem op die belang van verantwoordelikheid en verantwoording, waar die morele agent verantwoordelikheid vir sy eie besluite en aksies neem, en verantwoording kan doen teenoor ander vir hierdie aksies en keuses (meer in hoofstuk 6 hieroor). Daar kan dan aanvaar word dat verantwoordelikheid vir en verantwoording aan die ander die enigste

fondasies vir 'n etiek van verantwoordelikheid kan wees. 'n Brose fondasie, soos Bauman (1993: 75) sê, maar al wat vir die morele agent oorbly, en hopelik die begin van meer morele optrede.

5.5.4 'n Etiek van verantwoordelikheid neem verantwoordelikheid vir toekomstige generasies

Voorts is 'n etiek van verantwoordelikheid 'n etiek wat aanvoer dat die morele agent verantwoordelik is vir en teenoor ander morele agente in ruimte, met ander woorde verantwoordelik is vir die ander met wie ons die planeet deel. Die morele agent is ook verantwoordelik vir die ander in tyd, met ander woorde vir toekomstige generasies wat die planeet gaan bewoon (Van Niekerk, 2002: 41). 'n Etiek van verantwoordelikheid voer aan dat die morele agent die gevolge van sy dade moet antisipeer, en sy besluite en aksies aanpas sodat dit nie skadelike gevolge vir die volgende generasies het nie. Dit word duidelik uit die imperatief van verantwoordelikheid wat Jonas daarstel dat hy verantwoordelikheid hoofsaaklik in verband bring met die voortbestaan van die mensdom (Jonas, 1985: 11). Jonas voer aan die die ongeborenes magteloos is teen die moontlike vernietigende krag van ons handeling: “The nonexistent has no lobby, and the unborn are powerless. Thus accountability to them has no political reality behind it in present decision-making, and when they can make their complaint, then we, the culprits, will no longer be there” (Jonas, 1985: 22). Volgens Jonas is 'n etiek van verantwoordelikheid dan ook 'n 'etiek van die toekoms', waar die moontlike skadelike gevolge van besluite of aksies geantisipeer moet word, sodat dit betyds verhoed kan word. Hierdie antisipering sal dan hopelik 'n vrees en 'n bewustheid meebring, wat morele agente versigtiger en meer verantwoordelik sal laat optree. 'n Ingesteldheid van antisipasie en vrees, wat bymekaar kom in verantwoordelikheid, moet gekultiveer word:

“Therefore, bringing ourselves to this emotional readiness, developing an attitude open to the stirrings of fear in the face of merely conjectural and distant forecasts concerning man's destiny – a new kind of *éducation sentimentale*...” (Jonas, 1985: 28).

'n Etiek van verantwoordelikheid win kennis van moontlikhede in. Moontlike gevolge van aksies of keuses moet bedink word. Deur die verbeelding te gebruik moet moontlike situasies daargestel word, ten einde verantwoordelike optrede te waarborg. 'n Etiek van verantwoordelikheid is egter ook eerlik oor die onsekerheid wat hiermee gepaardgaan, en hierdie onsekerheid omtrent die direkte of indirekte gevolge van aksies moet sover moontlik in 'n etiek van verantwoordelikheid “ingewerk” of “ingereken” word. Jonas voer aan dat die ontwikkeling van tegnologie veroorsaak het dat die evolusieproses nou vinniger plaasvind as voorheen. Die mens moet dus vanweë die toenemende spoed van evolusie meer verantwoordelikheid neem vir dade, keuses en gebeure, aangesien die “selfregulering” wat voorheen daar was, nou minder is:

“Natural evolution works with small things, never plays for the whole stake, and therefore can afford innumerable ‘mistakes’ in its single moves, from which its patient, slow process chooses the few, equally small ‘hits’. The big enterprise of modern technology, neither patient nor slow, compresses – as a whole and in many of its single projects – the many infinitesimal steps of natural evolution into a few colossal ones and forgoes by that procedure the vital advantage of nature’s ‘playing safe’” (Jonas, 1985: 31).

Die mens se plig teenoor nuwe tegnologiese projekte wat aangepak word moet dus verskerp word, ten einde moontlike noodlottige gevolge daarvan te verhoed. Volgens Jonas het die mens 'n wetenskap van hipotetiese voorspelling nodig, 'n “comparative futurology”, ten einde hierdie nuwe mag wat tegnologie meebring verantwoordelik te hanteer. Deur middel van hierdie kennis kan hipotetiese voorspellings gemaak word wat die mens laat besin oor die wenslikheid van sekere projekte, besluite of aksies. Die kennis verkry deur hierdie wetenskap, kan dan bydra tot die beginsels waarop 'n etiek van verantwoordelikheid, wat ook 'n etiek van die toekoms is, gebou word (Jonas, 1985: 26).

Jonas voer egter aan dat die mens heel dikwels te laat die waarskynlike verlies van iets antisipeer, of te laat daarvan bewus word. Vryheid word eers geken wanneer die mens

ingeperk word. Die verlies van vryheid laat die mens besef dat hy onbewus was van sy vryheid voor hy dit verloor het. Jonas voer dan aan die geantisipeerde distorsie van die idee van mens, die mensdom bewus gaan maak van die idee van die mens. Die wáarde van die vryheid of die idee van die mens word eers besef sodra dit bedreig word of verloor is. Volgens Jonas moet 'n heuristiek van vrees die morele agent dryf om verantwoordelik op te tree, en verantwoording te doen vir sy besluite en dade. 'n Heuristiek van vrees sal 'n bewustheid meebring, wat dan hopelik meer verantwoordelike optrede sal meebring (Jonas, 1985: 27).

5.5.5 'n Etiek van Verantwoordelikheid neem die begrip *phronesis* ernstig op

Dit is voorts belangrik dat 'n etiek van verantwoordelikheid op 'n sinvolle wyse toepasbaar moet wees op spesifieke etiese probleme. Met ander woorde, 'n etiek van verantwoordelikheid moet nie slegs 'n stel morele gegewens of reëls wees wat insigself koherent en rasioneel is, maar nie van toepassing is op werklike etiese problematiek nie. 'n Etiek van verantwoordelikheid moet die morele agent in staat stel om ou sowel as nuwe morele problematiek te konfronteer en hanteer. Ten einde dit te bewerkstellig, neem 'n etiek van verantwoordelikheid Aristoteles se begrip *phronesis* ernstig op. *Phronesis* kan as praktiese wysheid omskryf word, met ander woorde die wysheid om praktiese oordele te maak. Dis 'n vorm van morele oordeelsvorming waarin rekening gehou word met algemene beginsel of norme (lees: universele), maar waarin ook vereis word dat die toepassing van daardie norm aangepas moet wees by die konkrete situasie (lees: die partikuliere). Hierdie proses verg verg deliberasie. (Bernstein, 1986: 99).⁵⁹

Aristoteles onderskei *phronesis* van *techne* ("technical know-how). werk dan 3 punte uit ten einde die onderskeid wat Aristoteles tussen *phronesis* en *techne* maak, uit te lig. Eerstens voer hy aan dat *techne* of 'n tegniek aangeleer kan word, en 'n bedrewenheid of

⁵⁹ *Phronesis* kan ook gedefinieer word as 'n vorm van redenering waarin die wisselwerking of bemiddeling tussen die universele en die partikuliere bewerkstellig word (Bernstein, 1986: 99). Hierdie bemiddeling word nie deur tegniese reëls of voorafgegewe universele reëls bewerkstellig nie. *Phronesis* is eerder 'n vorm van redenering wat 'n "ethical know-how" oplewer waarin dit wat universeel is en dit wat partikulier is, mede-bepalend is van mekaar. Dit wat universeel is, word dus tot 'n mate deur die partikuliere bepaal. Die partikuliere word gevolglik ook tot 'n mate deur die universele bepaal.

handigheid is wat verloor kan word. Hierteenoor kan etiese redelikheid volgens Gadamer nie aangeleer of vergeet word nie (Bernstein, 1986: 100). As die subjek van etiese redelikheid of *phronesis*, bevind die morele agent sigself altyd in 'n situasie waarin hy moet optree (“a acting situation”), waar hy verplig is om etiese kennis in 'n konkrete, onmiddellike, spesifieke situasie toe te pas. *Phronesis* impliseer 'n vermoë om in 'n spesifieke situasie te weet watter etiese kennis toegepas moet word. Dit impliseer 'n praktiese wysheid wat nie eenvoudig aangeleer kan word nie, maar as't ware 'n integrale deel vorm van die morele agent self, en slegs vorm kan aanneem en gekultiveer kan word in die uitvoering daarvan. *Phronesis* impliseer dus 'n “peculiar interlacing of being and knowledge, determination through one's own becoming” (Gadamer, 1979: 107, soos aangehaal in Bernstein, 1996: 100).

Tweedens is daar volgens Gadamer 'n verskil in die wyse waarop *techne* en *phronesis* onderskeidelik die begrippe “middele” en “doele” sal definieer. Die doel van *phronesis* is nie om 'n spesifieke produk te produseer aan die einde van 'n proses nie. Die doel van *phronesis* is eerder 'n volledige, etiese opregtheid of korrektheid wat in 'n leeftyd tot stand kom (Bernstein, 1986: 100; Gadamer, 1979: 140). *Phronesis* vereis ook dat die middele wat gebruik is om die doel te bereik, in elke spesifieke situasie weer in heroorweging geneem moet word, waar *techne* dit nie noodwendig vereis nie: “In ethical know-how there can be no prior knowledge of the right means by which we realize the end. For the end itself is only concretely specified in deliberating about the means appropriate to *this* particular situation (Gadamer, 1979: 140, soos aangehaal in Bernstein, 1986: 100).

Die doel van *phronesis* is eerder *phronesis* self, of die kultivering van 'n etiese “know-how”, as wat dit gemik is op die produsering van 'n spesifieke produk. Dit sluit aan by die derde punt wat aanvoer dat *phronesis*, anders as *techne*, kennis-vir-sigself (“knowledge-for-the-sake-of-oneself”) is. Dit word aangedui wanneer Aristoteles *synesis* of “verstaan”, “begrip” (“understanding”), wat 'n variant van *phronesis* is, bespreek. Gadamer (1975: 288, soos aangehaal in Bernstein, 1986: 100) stel dit soos volg:

“It appears in the fact of concern, not about myself, but about the other person. Thus it is a mode of moral judgement...The question here, then, is not of a general kind of knowledge, but of its specification at a particular moment. This knowledge also is not in any sense technical knowledge or the application of such...The person with understanding does not know and judge as one who stands apart and unaffected; but rather, as one united by a specific bond with the other, he thinks with the other and undergoes the situation with him”.

Phronesis is dus kennis vir sigself in die oomblik. Dit streef nie na algemene universele kennis wat oral en altyd toegepas kan word nie. Dit streef juís na ’n tipe kennis wat in die oomblik en spesifieke situasie tussen spesifieke morele agente, vir sigself tot stand kom. In die etiese situasie word ek met die partikulariteit, die enkelvoudigheid en uniekheid van die ander morele agent gekonfronteer. Die enkelvoudigheid van hierdie situasie noop my om te reageer (“to respond”), waar hierdie reaksie of keuses wat gemaak word nie onderhewig is aan universele morele reëls nie (Caputo, 2000: 118) stel dit soos volg:

“I must respond, be responsible, in a deep and radical way. If all I had to do would be to invoke a rule, pull the lever of a universal principle, it would be much easier – it would not take much agonizing, much fear and trembling – and it would be far less ‘responsible’. If things turned out badly I could always blame the rule, the universal. ‘I would like to help you’, injustice says, ‘but rules are rules.’ ‘I understand your situation,’ injustice says, ‘but it is the principle of the thing that prevents me.’ ‘Don’t blame me, I do not make the rules. I just work here. I am just doing my job.’ Seen thus, the singular is always the exception, the excess, that which exceeds and excepts itself from the sweep of universality, from the horizon of predictability and foreseeability.”

Caputo (2000, 119) maak ’n verdere belangrike onderskeid tussen *techne* en *phronesis*. *Phronesis* is nie die klakkelose toepassing van die universele soos in die geval van *techne* nie. *Techne* impliseer dat ’n perfekte model geneem word en deur middel van nie-perfekte materiale gerealiseer word. So sal geen bestaande sirkulêre objek wat uit hierdie

nie-perfekte materiale gemaak is, nooit absoluut perfek wiskundig sirkulêr wees nie. *Techne* impliseer dus dat die oorgang van die ideale na die konkrete, van die universele tot die enkelvoudige of singuliere, altyd 'n verlies van formele perfeksie meebring. *Phronesis* impliseer egter dat die beweging vanaf die universele tot die konkrete 'n verbetering is, aangesien dit beteken dat 'n idee, wat aanvanklik slegs vaag en algemeen was, nou 'n konkrete, spesifieke vorm aanneem:

“...in *phronesis* the movement into the concrete represents an improvement, for the universal with which we begin in ethics is just a schema, a vague and general outline, and the movement into concrete practice (*praxis*) is an enhancement, a filling out, giving flesh and blood and detail to what was in the beginning only a vague and general idea” (Caputo, 2000: 119).

Phronesis impliseer dus dat die morele agent oor praktiese wysheid beskik waar jy jou eie oordeel moet gebruik, waar hierdie oordeel voorheen toegepas en geoefen is, sodat jy kan besluit wat die regte optrede sou wees in hierdie spesifieke situasie. Niemand, selfs nie Aristoteles kan vir jou sê wat die regte besluite en optrede in die spesifieke situasie is nie. Jy moet sêlf verantwoordelikheid neem en aanvaar vir jou besluite in hierdie spesifieke konteks: “When you make your decision, if it is a wise one, you will have taken a more or less empty schema and made it dance, rather than to have taken some perfect ideal and adapted it to limiting circumstances”(Caputo, 2000: 119).

Tot sover dan wat die kenmerke van 'n etiek van verantwoordelikheid betref. Dit wil dus voorkom asof 'n etiek van verantwoordelikheid tot 'n groot mate meer relevant is vir morele dilemma's wat die morele agent vandag konfronteer. 'n Etiek van verantwoordelikheid beweeg weg van die universalisering van moraliteit. Dit erken dat die morele agent ambivalent is, en erken dat moraliteit oor geen fondasies beskik nie. 'n Etiek van verantwoordelikheid plaas klem op die feit dat ons nie onverskillig staan teenoor toekomstige generasies nie, maar juis verantwoordelikheid vir die moontlikheid van hulle (voort)bestaan behoort te neem. Hierdie etiese teorie erken egter ook dat alhoewel etiek nie universaliseerbaar is nie, die universele tóg in ag geneem moet word in

die morele besluitnemingsproses. Hierdie teorie erken ook die uniekheid en andersheid van elke morele situasie, en die andersheid van elke morele agent. Tóg kan geen morele agent ooit op sy eie oorleef nie. 'n Eetik van verantwoordelikheid stel dus voor dat die universele en die partikuliere medebepalend is van mekaar, en beide behoort dus in ag geneem te word in die morele besluitnemingsproses. Die begrip *phronesis*, wat ook gelees kan word as “praktiese wysheid”, impliseer dan 'n verantwoordelike morele besluit die wisselwerking tussen die universele en die partikuliere in ag neem, waar beide medebepalend is van mekaar. Die doel van hierdie hoofstuk is om aan te toon waarom 'n etiek van verantwoordelikheid relevant is vir die morele dilemma's van ons dag en tyd. In hoofstuk 6 gaan 'n etiek van verantwoordelikheid nou toegepas word op die etiese kwessies van embrionale stamselnavorsing en menslike kloning, wat in hoofstuk 2 geïdentifiseer is.

Hoofstuk 6: Die waarde van van'n etiek van verantwoordelikheid vir besinning omtrent die etiese kwessies van die nuwe genetiese tegnologieë

“It has been said that politics is the art of the possible. I rather think of it as the art of the permissible. We ought only to do what is possible *if we ought to do it*. And in order to know whether or not we ought to do it, we need to know the arguments, and the quality of the arguments, for and against. We are on the brink of a new revolution of quite awesome power. The revolution in molecular biology and genetics will give us the ability to divert and control human evolution to an unprecedented extent. It will enable us to manufacture new life forms to order, life forms of every sort. The decision before us now is not whether or not to use this power but how and to what extent. It might be tempting to pretend the revolution had not happened and to try to go on as before, but to do so would not only be futile, it might also involve us in causing an immense amount of avoidable suffering. There is no safe path. If we fail to make changes to human beings, the result may simply be that we ensure that the future will be much worse for everyone than it need to be. If we make the wrong changes the same may be true. What we must try to do is learn to choose responsibly, but there is no sense in which doing nothing is necessarily a more responsible choice than doing something” (Harris, 1998: 6).

Ons bevind onself in 'n wêreld waar informasie omtrent die biologiese werking van die menslike liggaam daaglik toeneem. Hierdie toename in informasie en kennis gaan gepaard met die vooruitgang van tegnologie. Danksy tegnologie is die mens ook in staat om meer te wete te kom omtrent die biologiese werking van die menslike liggaam. Tegnologie stel ons in staat om die werking van die menslike liggaam op sellulêre vlak beter te verstaan. So is die werking van telomerase, 'n ensieme wat geassosieer word met sellulêre onsterflikheid, danksy tegnologiese ontwikkeling nagevors en ontleed. Telomerase speel 'n belangrike rol in selverdeling, en hou verband met die slyting van selle en gevolglik die sterflikheid van die mens:

“...a structure found at the end of the DNA molecule, called a telomere, decreases in size each time a cell divides... researchers have been working with a gene that codes for the enzyme telomerase. Telomerase has the ability to maintain or even increase the length of the telomere. In the laboratory, such manipulation has resulted in a marked rise in the number of times a cell can divide before dying” (Nuland, 2002: 129).

Met die lees van inligting soos hierdie, doem idees en beelde van menslike onsterflikheid by mens op. Die meeste mense word meegevoer deur die idee dat ons nou self ons lot kan bepaal, en nie meer van magte en kragte bo ons begrip afhanklik is vir wat met ons gebeur nie. Toenemende tegnologiese ontwikkelinge en kennis omtrent die biologiese werking van die menslike liggaam, impliseer dat die mens nou meer beheer kan uitoefen oor sy eie liggaamlike werking. Waar ons voorheen beperkte kennis omtrent die funksionering van die liggaam gehad het, en dus beperkte beheer daarvoor, het nuwe genetiese tegnologieë hierdie invloed en beheer ingrypend verander. Embrionale stamselnavorsing stel die mens nou moontlik in staat om sy lewensduur te verleng en lewenskwaliteit te verbeter. Deur middel van reprodktiewe kloning kan die mens moontlik in die toekoms nie net op alternatiewe wyses voortplant nie, maar ook meer beheer uitoefen oor die eienskappe waarvoor die kloon sal beskik. Hierdie vooruitgang van genetiese tegnologieë laat etlike belangrike vrae omtrent die aard van die mens ontstaan. Hoe beïnvloed die genetiese tegnologieë ons verstaan van menswees? Wat beteken dit, in die lig hiervan, om 'n mens te wees? Hoe beïnvloed genetiese tegnologieë my verhoudinge met ander? Maar belangriker nog, hoe beïnvloed dit die wyse waarop ek myself as mens kan ken en verstaan? Hierdie is belangrike vrae waarvoor nagedink moet word. Ek gaan hierdie vrae egter nie hier ondersoek en probeer beantwoord nie. Ek wil eerder fokus op die wyse waarop die etiese kwessies aangaande embrionale stamselnavorsing en kloning op 'n verantwoordbare wyse benader kan word.

In hoofstuk 2 het ons gesien dat embrionale stamselnavorsing en menslike kloning belofte inhou vir die reprodktiewe sowel as kuratiewe geneeskunde. Hierdie navorsing hou egter ook gesondheidsrisiko's in vir die persone wat moontlik kan baat by hierdie

tegnologieë, of die klone wat deur middel van reprodktiewe kloning tot stand kom. Ten spyte van hierdie risiko's, neem die westerse samelewing egter die individu se reg tot prokreasie ernstig op. Ons het dus hier te doen met 'n situasie waar die navorsingsmoontlikhede van die tegnologieë groot belofte en voordele inhou, en verder steun verkry deur die sterk reg tot prokreasie wat gehuldig word. Terselfdertyd hou die tegnologieë, en die navorsing wat hiermee gepaard gaan, werklik risiko's in. Verder problematiseer embrionale stamselnavorsing sowel as reprodktiewe kloning die morele status van prenatale lewe. Ten einde embrionale stamselle te oes, moet die embrio vernietig word. Die vraag ontstaan dan wanneer prenatale lewe moreel begin saak maak.

Utilitarisme, het ek in hoofstuk 3 geargumenteer, bied nie 'n bevredigende benadering vir die hantering van hierdie kwessies nie. As 'n redeneerstrategie wat die morele status van 'n aksie volledig laat afhang van gevolge van die aksie, slaag utilitarisme nie daarin om op 'n verantwoordbare wyse met die etiese kwessies om te gaan nie. Dit impliseer dat wanneer die morele agent 'n aksie uitvoer, hy in beginsel nie kan weet of die aksie moreel reg of verkeerd is nie, aangesien hy nie verseker weet wat die gevolge daarvan gaan wees nie. Die morele agent mag die bes moontlike bedoelinge hê, maar die morele status van die aksie wat uitgevoer word, bly amper onbepaald onduidelik. Weens utilitarisme se instrumentalistiese benadering tot die morele status van prenatale lewe en oormatige klem op gevolge in die bepaling van die morele status van die navorsing, bied dit as normatiewe etiese teorie nie 'n bevredigende benadering tot die etiese kwessies nie.

In hoofstuk 4 het ek geargumenteer dat deontologie as morele redeneerstrategie nie soepel genoeg is om die nuwe kwessies wat deur die genetiese tegnologieë geopper word, te hanteer nie. 'n Teorie wat aanvoer dat daar iets inherents moreel reg of verkeerd is omtrent 'n aksie, waar hierdie 'n universele reg en verkeerd is, is tegelyk te abstrak en rigied om werkbare oplossings vir die kwessies te bied. Die feit dat deontologie ook nie die morele implikasies en gevolge van aksies in ag neem nie, bevorder nie verantwoordelike morele besluitneming nie. 'n Redeneerstrategie wat 'n aksie wil verbied deur aan te voer dat dit indruis teen morele reëls, is nie werklik oortuigend nie, aangesien morele reëls nie werklik objektief begrond kan word nie. Deontologie is te

abstrak en eenvoudig nie voldoende om die nuwe kwessies wat die genetiese tegnologieë opper, verantwoordbaar te benader nie.

Bogenoemde twee tradisionele etiese teorieë bied dus nie bevredigende benaderinge vir die hantering van die etiese kwessies nie. Hierdie teorieë voer aan dat etiek oor vaste fondasies beskik en universaliseerbaar is. Die teorieë veronderstel ook dat die aard van menselike handeling en interaksie en die aard van etiek onveranderlik en ewig is. In hoofstuk 5 is daar egter geargumenteer dat die aard van menslike handeling sowel as die aard van etiek, weens die toenemende tegnologiese kennis en mag waaroor ons beskik, verander het. Hierdie veranderinge noop ons om op 'n nuwe, alternatiewe manier na etiese kwessies te kyk, en vra na 'n etiek wat hierdie toenemende mag en verantwoordelikheid kan reguleer.

Ek wil dus aanvoer dat 'n etiek van verantwoordelikheid, wat in hoofstuk 5 bespreek is, 'n meer bevredigende benadering is vir die hantering van hierdie etiese kwessies, en 'n beter alternatief is as die twee tradisionele etiese teorieë wat bespreek is. Vervolgens gaan ek vyf kenmerke of riglyne van 'n etiek van verantwoordelikheid voorstel, ten einde aan te toon dat hierdie 'n meer werkbare, verantwoordbare benadering vir die hantering van die etiese kwessies is.

'n Etiek van verantwoordelikheid sal *eerstens* erkenning gee aan die verskillende standpunte met betrekking tot 'n spesifieke etiese kwessie, en *laat dus reg geskied aan die kompleksiteit van morele dilemmas*. Die probleem insake die bepaling van morele status van prenatale lewe is 'n goeie voorbeeld om hier te gebruik. Daar sal erkenning gegee word aan die verskillende standpunte. Sodoende gee die morele agent erkenning aan die ambivalensie van die etiese kwessie. Hierdie erkenning van ambivalensie kompliseer die morele situasie, maar dit is ook weens/danksy hierdie ambivalensie dat individue tot morele agente gemaak word, en waar die morele ruimte ontstaan. Die erkenning van die ambivalensie van etiese kwessies beteken dus nie 'n makliker lewe nie, maar moontlik 'n eerliker, meer morele bestaan.

Tweedens sal 'n etiek van verantwoordelikheid te midde van hierdie ambivalensie van die etiese kwessie en veelheid van posisies met betrekking tot die kwessie, *stééds 'n standpunt omtrent die problematiek inneem*, wat ondersteun sal word deur redelike argumente. Die morele agent kies dus steeds vór 'n standpunt. Hierdie standpunt sal dan 'n bewuste, ingeligte posisie wees, aangesien daar kennis geneem is van al die ander posisies aangaande die kwessie. Die morele agent sal in 'n situasie soos hierdie erkenning kan gee aan die tekortkominge van sy eie standpunt/posisie, maar steeds die redes waarom hy dit steun, weergee. 'n Etiek van verantwoordelikheid erken dus dat die inneem van 'n etiese posisie altyd ten koste van 'n ander posisie daargestel word. Daar sal altyd téén 'n sekere etiese posisie geargumenteer kan word. 'n Etiek van verantwoordelikheid erken dus die feilbaarheid van 'n etiese posisie. Die belangrike punt wat egter hier gemaak word, is dat die morele agent stééds op 'n posisie besluit wat hy sal inneem met betrekking tot die betrokke etiese kwessie. 'n Etiek van verantwoordelikheid wil dus die morele agent bemagtig te midde van die veelheid van ander moontlike insigte en posisies, deur steeds die agent se vermoë tot keuse en die inneem van 'n bepaalde posisie, te bevestig en aan te moedig. Hierdie is 'n belangrike punt, aangesien die morele agent nou self moet besluit wat moreel reg en verkeerd is.

Derdens sal 'n etiek van verantwoordelikheid, aangesien dit ook 'n “etiek van die toekoms” is, *probeer om die reperkussies en gevolge van die bepaalde morele besluit wat geneem is, te antisipeer*. Hierdie antisipering sal dan hopelik 'n versigtigheid en 'n bewustheid meebring, wat morele agente meer verantwoordelik sal laat optree. 'n Ingesteldheid van antisipasie en bewustheid, wat mekaar ontmoet in verantwoordelikheid, moet gekultiveer word. Alhoewel die morele agent sal erken dat ons nooit al die gevolge of reperkussies van 'n gegewe morele aksie of besluit kan ken nie, moet die moontlike skadelike gevolge van 'n aksie ook bedink word. Daar moet dus erkenning gegee word aan die risiko-element van alle navorsing. 'n Etiek van verantwoordelikheid sal aanvoer dat daar verantwoordelikheid geneem moet word vir en verantwoording gedoen moet word oor die morele integriteit van 'n besluit of aksie.

Vierdens impliseer die neem van verantwoordelikheid en die verantwoording doen oor die morele integriteit van 'n besluit of 'n aksie 'n *voordurende proses van kommunikasie* (wat die uitreël en deel van idees en gedagtes tussen mense impliseer) in die etiese ruimte. 'n Etiek van verantwoordelikheid vra om helder en duidelike kommunikasie – gesprekvoering en dialoog is hier baie belangrik – , sodat die ruimte vir die ontstaan van misverstande in die bespreking van etiese kwessie, geminimaliseer word. Die vermoë om te kommunikeer, die “response – *ability*” van die morele agent, om sigself te “verantwoord” staan sentraal tot 'n etiek van verantwoordelikheid. Ons bevind onself in 'n wêreld waar ons bestaan as mense (en verstaan van onself sowel as ander) deur middel van interaksie met die ander bewerkstellig word. Hierdie interaksie skep egter 'n ruimte waar misverstande dikwels voorkom. Indien ons kan werk aan ons vermoë om te reageer en onself te verantwoord op só 'n wyse dat die ander ons slegs beter verstaan, sal dit 'n goeie vertrekpunt wees vir die reis onderweg na 'n meer morele samelewing. Indien die etiese ruimte nie slegs nóg 'n ruimte is waar magspeler hulself uitspeel nie, maar eerder 'n ruimte waar begrip vir die posisies van die ander probeer bewerkstellig word, sal ons beweeg na 'n morele samelewing. Norbert Wiener het in hierdie verband gesê: “The integrity of the internal channels of human communication is essential to the welfare of society” (Vinkenoog, 1956: 7).

Laastens sal 'n etiek van verantwoordelikheid *klem plaas op die mate waarin 'n morele besluit binne 'n sekere konteks geneem word*. 'n Etiek van verantwoordelikheid probeer dus wegbeweeg van die idee dat etiek universaliseerbaar is en op onveranderlike fundamente berus. 'n Etiese kwessie sal met praktiese wysheid benader word. Dit streef nie na algemene universele kennis wat oral en altyd toegepas kan word nie. Dit streef juis na 'n tipe kennis wat in die oomblik en spesifieke situasie tussen spesifieke morele agente tot stand kom. In die etiese situasie word ek met die uniekheid, die andersheid van die ander morele agent gekonfronteer . Die enkelvoudigheid van hierdie situasie noop my om te reageer, “to respond”, waar hierdie respons of keuses wat gemaak word nie onderhewig is aan universele morele reëls nie. 'n Etiek van verantwoordelikheid sal dus 'n sintese vorm tussen die norm (die reëls of beginsels wat universeel/algemeen is) en die praktyk (met ander woorde die onmiddellike nood of oorweging ter sake), waar norm en

praktyk nie absolutes is nie, maar albei ook noodsaaklik is vir morele besluitneming. Hierdie twee aspekte word dan byeengebring in verantwoordelikheid. 'n Etiek van verantwoordelikheid wil sorg dat nóg die norm nóg die praktyk die botoon voer in die neem van morele besluite, maar dat 'n meer morele besluit eerder tot stand kan kom danksy die wisselwerking tussen die twee.

Daar kan dus vyf kenmerke, of eerder riglyne, van 'n etiek van verantwoordelikheid uitgesonder word. Hierdie teorie erken die veelheid van posisies met betrekking tot 'n spesifieke etiese kwessie. Ten spyte van die veelheid van verskillende etiese posisies, neem die agent stéeds standpunt in vir 'n spesifieke etiese posisie, en verdedig hierdie posisie. Die gevolge en reperkussies van hierdie posisie of besluit word in ag geneem. Kommunikasie ten einde begrip vir ander posisies te bewerkstellig, en begrip vir jou eie posisie te bewerkstellig, staan sentraal tot 'n etiek van verantwoordelikheid. Laastens is die morele agent bewus daarvan dat 'n besluit altyd binne 'n sekere konteks geneem word, en 'n etiese posisie moet ook gesien word in die konteks waarin dit op daardie stadium staan, waar 'n praktiese wysheid nodig is ten einde die regte besluit op die regte tyd, te neem.

Dit is vervolgens belangrik om te sien tot watter mate 'n etiek van verantwoordelikheid op die geïdentifiseerde etiese kwessie van stamselnavorsing en menslike kloning toepasbaar is. In hoofstuk 2 is die etiese problematiek van twee genetiese tegnologieë, naamlik stamselnavorsing en menslike kloning, geïdentifiseer. Ten spyte van die groot voordele wat hierdie tegnologieë vir reprodktiewe sowel as kuratiewe geneeskunde inhou, bestaan daar nog nie sekerheid omtrent die langtermyn effekte van hierdie terapieë nie. Die veiligheidsaspekte en moontlike risiko's wat hierdie terapieë inhou, moet ernstig opgeneem word. Tweedens word onvrugbaarheid as 'n wanfunksie van die liggaam beskou wat deur medici "genees" moet word indien hulle kan. Die reg tot prokreasie gee 'n vrou die reg om voort te plant op 'n wyse wat sy verkies, met ander woorde sy kan gebruik maak van geassisteerde reprodktiewe tegnieke, waarvan menslike kloning na bewering een is, ten einde swanger te word. Hoe afdwingbaar is die reg tot prokreasie egter? Derdens impliseer embrionale stamselnavorsing en menslike kloning dat navorsers

embrio's tot stand bring (kloning en stamselnavorsing) en weer vernietig (die oes van embrionale stamselle). Die belangrike vraag wat deur hierdie kwessie belig word, is wanneer lewe moreel begin saak maak. Die antwoord hierop sal implikasies hê vir die mate waarin dit moreel reg is om embrio's tot stand te bring en te vernietig.

Eerstens sal 'n etiek van verantwoordelikheid aanvoer dat hierdie genetiese tegnologieë nie inherent reg of verkeerd is nie. Hierdie tegnologieë, (soos die meeste dinge in die lewe) kan op regte maniere aangewend word, of dit kan op verkeerde maniere aangewend word. Dit kan voordelig wees vir die mensdom, of dit kan, indien dit misbruik word, skadelik wees. Die belangrike punt wat hier gemaak moet word, is dat die *wyse* waarop hierdie tegnologieë tot uitvoering kom, sal bepaal of dit moreel reg of verkeerd is. Hier kan ons nou ook duidelik sien waarom die alternatiewe etiese teorie wat in hierdie hoofstuk voorgestel word, 'n etiek van *verantwoordelikheid* genoem word: die tegnologieë self is eties neutraal. Die morele status van die tegnologieë, en die mate waarin dit moreel reg of verkeerd sal wees, word bepaal deur die wyse waarop dit aangewend word. Die verantwoordelikheid berus dus op die morele agent/navorsers/bio-etiese raad om te bepaal of die uitvoer van die genetiese tegnologie, in die spesifieke konteks waarin die morele agent/navorsers/bio-etiese raad sigself bevind, moreel korrek sal wees.

'n Etiek van verantwoordelikheid sal dus die risiko's en veiligheidsaspekte van embrionale stamselnavorsing ernstig opneem. Navorsing en die neem van risiko's gaan hand aan hand, en dit is as't ware onvermydelik dat hierdie navorsing nie soms skadelike nuwe-effekte sal hê nie. Dit is dus belangrik dat hierdie risiko's en veiligheidsaspekte geïdentifiseer moet word, en so ver moontlik geminimaliseer, beheer en gereguleer moet word. Die doen van verantwoording wanneer dit by die neem van risiko's kom, is dus belangrik. Wat menslike kloning (gesteun deur die reg tot prokreasie) betref, sal 'n etiek van verantwoordelikheid erken dat dit slegs 'n kwessie van tyd is voor mense gekloon word. Die mens gaan altyd probeer om dít te doen wat hy kán doen, en menslike kloning lyk al meer na 'n moontlikheid wat kan realiseer. Dit is egter belangrik dat die proses waarin menslike kloning verfyn word, gereguleer word. Slegs indien dit gereguleer word,

kan hierdie navorsing op 'n verantwoordelike, verantwoordbare wyse uitgevoer word. Die vraag waarmee ons dus gekonfronteer word is: hoe gaan ons te werk met hierdie nuwe vermoëns, hierdie nuwe mag waaroor ons, die mensdom, beskik? Op 'n uiters versigtige, verantwoordelike manier, waarin ons healtyd bewus is van waarmee ons hier besig is, en waarom ons dit doen. Die monitering en regulering van die genetiese tegnologieë is uiters belangrik. Indien dit bloot verbied word, sal navorsing in elk geval steeds op 'n ondergrondse vlak voortgaan. Dan eerder dit laat voortgaan, en tot 'n mate beheer.

Wat die kwessie rakende morele status van pre-natale lewe betref, sal 'n etiek van verantwoordelikheid erken dat daar met geen sekerheid gesê kan word wanneer menslike lewe moreel begin saakmaak nie. Embrionale stamselnavorsing impliseer die vernietiging van 'n embrio. Alhoewel ek nie glo dat 'n embrio 'n volwaardige menslike wese is wat oor dieselfde morele status as 'n volwaardige persoon beskik nie, moet daar tog erkenning gegee word dat dit tog nie geheel en al waardeloos is nie. Indien 'n embrio dus vernietig moet word ten einde embrionale stamselle te oes, sal 'n etiek van verantwoordelikheid aanvoer dat die embrio steeds met respek hanteer moet word, al beskik dit nie oor noemenswaardige morele status nie. Wát hierdie respek impliseer, is egter nog onduidelik. Tóg sal 'n etiek van verantwoordelikheid erken dat die kwessie rakende morele status van pre-natale lewe 'n uiters komplekse kwessie is, en dat eenvoudige antwoorde nie hier moontlik is nie. Indien dit dus moontlik sou wees, moet 'n pasiënt wat baat by embrionale stamselnavorsing sêf besluit hoe hy voel oor die vernietiging van die embrio. Die etiese perspektiewe van potensiële pasiente moet dus in ag geneem word.

Die vraag ontstaan egter: is dít wat 'n etiek van verantwoordelikheid voorstaan, veronderstel is wat etiek moet wees? Volgens 'n vroeëre definisie van Jonas in die tesis word etiek beskryf as die regulering van menslike interaksie.⁶⁰ Etiek moet volgens Jonas

⁶⁰ "...of ethics it is true to say that it must be there. It must be there because men act, and ethics is for the ordering of actions and for regulating the power to act. (Jonas, 1984: 23).

bestaan, sodat mense in 'n gemeenskap saam kan leef. Sou dit nie beter wees as etiek steeds eerder voorskriftelik en verpligtend was nie? Is ons nie besig om slegs meer ruimte vir misverstande te skep nie?

Eerstens moet daar gesê word dat 'n etiek van verantwoordelikheid onvermydelik ontstaan het juis vanweë modernisme se poging om etiek as universeel en verpligtend uit te beeld. 'n Etiek van verantwoordelikheid is dan, soos Bauman aanvoer, die produk van modernisme se onderdrukking van die ambivalensie wat die morele agent ervaar, en die ontkenning van die ambivalensie van morele kwessies. Die tyd vir etiek om universeel en verpligtend te wees mag moontlik weer aanbreek, maar vir nou is 'n etiek van verantwoordelikheid aan die orde van die dag. Op die oomblik is ons nie meer altyd seker wat etiek veronderstel is om te wees nie. Hierdie gebrek aan sekerheid maak volgens Bauman die moontlikheid van meer morele aksies moontlik, maar boonop gee dit ons die geleentheid om sêlf vir onself uit te maak wat etiek veronderstel is om te wees. Blitz (2003: 38-46) sê in hierdie verband: "Our ability to transform has arisen when we no longer understand form."

'n Etiek van verantwoordelikheid lyk vir my na 'n sinvolle, verantwoordbare teorie om die hedendaagse morele problematiek te hanteer. Verantwoordelike morele optrede en besluitneming impliseer dat ons die reperkussies van daad en besluite moet antisipeer en ons verstand en insig moet gebruik ten einde te bepaal of hierdie reperkussies of gevolge 'n besluit of handeling regverdig. Hierdie besluite moet dus aan ander en aan jouself verantwoord word. Tog is dit die geval dat ons eers werklik sal weet wat die gevolge van 'n besluit of daad is wanneer die gevolge sigself uitspeel.

Ons bevind onself dus in 'n moeilike posisie waar ons oor die vryheid beskik om self te bepaal watter besluite en aksies volgens ons moreel korrek is aldan nie. Hierdie vryheid vrywaar die morele agent van onderdrukking, maar dit ontnem hom ook van sekerheid. Soos Bauman dit stel:

“Freedom offers many wonderful things, but it does not offer one thing crucial to individual well-being, certainty – being sure that what you are doing is right, that what you have decided to do was not a mistake” (Bauman, Cantell en Pedersen, 2002: 15).

Dit sal dus wys wees vir die mensdom om te waak teen die arrogansie wat mag meebring. Die ontwikkeling van nuwe genetiese tegnologieë is opwindend en van onskatbare waarde vir die biologiese werking van die menslike liggaam. Die mensdom moet egter probeer om hierdie tegnologiese ontwikkelinge in konteks te sien, sodat verbeelding en mag nie tot onoordeelkundige optrede lei nie. Nuland (2002: 135) stel dit goed:

“If there exists a single characteristic that unifies all self-absorption and vanity, it surely must be foolishness. Knowing lots of things does not make us any less foolish. Mere information is only the beginning of knowledge, and even knowledge does not itself lead to maturity, nor does it guarantee good judgement. We need to grow up a lot more as a society before we are ready to play with the new toys being so efficiently made for us by the precocious scientists. Growing up takes time and reflection.”

’n Eetik van verantwoordelikheid vrywaar die morele agent nie van morele angs nie, en dit verskaf ook nie klinkklare antwoorde nie. ’n Morele agent moet self die besluite neem, hierdie besluite kan verantwoord, die reperkussies van die besluite kan voorsien, en die reikwydte van die gevolge probeer antisipeer. ’n Eetik van verantwoordelikheid vra dus ’n sekere volwassenheid van mense. Dit is ’n teorie vir volwasse mense wat verstaan en weet dat daar nie maklike antwoorde vir die etiese problematiek van embrionale stamselnavorsing en kloning is nie. Dit is ’n etiek wat die morele agent noop om te midde van die veelheid van moontlikhede, onsekerheid en angs, stééds te kies vir ’n bepaalde etiese posisie. Dit is ’n etiek wat die morele agent uitdaag en vra na sterk karakter. In die proses kan ons besluite en aksies egter meer verantwoordelik word, en hopelik meer moreel.

Bibliografie

Abma, J. C. et al. 1997. "Fertility, family planning, and women's health: new data from the 1995 National Survey of Family Growth" in *Vital and Health Statistics, Series 23: Data from the National Survey of Family Growth* (Mei): 19.

Aldhous, P. en A. Goghlan. 2006. "Therapeutic cloning set back by hype and fraud" in *New Scientist* (1 Julie), 191: 2558.

Anees, M.A. 2002. "Human clones and God's trust: The Islamic view" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 289-293.

Arneson, R. 2005. "Sophisticated rule consequentialism: some simple objections" in *Philosophical Issues*: 15(1): 235-251.

Bauman, Z. 1993. *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.

Bauman, Z., T. Cantell en P.P. Pedersen. 2002. "Modernity, Postmodernity and Ethics: An interview with Zygmunt Bauman" in P. Beilharz (red.). *Zygmunt Bauman: Volume I*, Londen: Sage Publications :15-26.

Beasley, S. 1996. "Contraception and the moral status of the early human embryo" in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 89-118.

Beauchamp, T.L en J.F. Childress. 1994. *Principles of Biomedical Ethics* (Vierde uitgawe), New York: Oxford University Press.

Beauchamp, T.L. 2003. "Abortion and maternal-fetal relations" in T. L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 264-265.

Beauchamp, T.L. en L. Walters. 2003 *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth.

Bentham, J. 1982 (1780). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (reds. J.H. Burns en H.L.A. Hart), Londen: Methuen.

Bernstein, R. J. 1986. *Philosophical Profiles – Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge: Polity Press.

Bernstein, R. 1995. “Rethinking Responsibility” in *Hastings Center Report*, 25(7):13-20.

Blackburn, S. 1996. *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Blitz, M. 2003. “Responsibility and Biotechnology” in *Revision*, 25(4): 38-46.

Bortolotti, L en J. Harris. 2005. “Stem cell research, personhood and sentience” in *Reproductive BioMedicine Online*, 10(1): 68-75.

Boyce, N. 2006. “Firm creates stem cells without hurting embryos”. 23 Augustus. Beskikbaar by www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5696557 . (Besoek op 30 Oktober 2007).

Brits, E. 2007. “Navorsers identifiseer Alzheimer-geen” in *Die Burger*, 16 Januarie: 16.

Brock, D.W. 2003. “Cloning Human Beings: An Assessment on the Ethical Issues Pro and Con” in T. L Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 593-602.

Brody, B. 1983. *Ethics and its applications*, New York: Harcourt Brace Jonavich Publishers.

Burley, J. en J. Harris. 2002. "Human Cloning and Child Welfare" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 234-250.

Callahan, D. 2001. "Cloning: Then and Now" in T.A. Mappes en D. DeGrazia (reds.). *Biomedical Ethics*, Boston: McGraw Hill: 568-571.

Campbell, C. 1998. "Ethical dilemmas of cloning" in *Curr Obstetrician Gynaecologist*, 8: 54-55.

Caputo, J. D. 2000. "The end of ethics" in *The Blackwell Guide to Ethical Theory* (red. H. LaFollette), Oxford: Blackwell Publishers: 111-128.

Ceton, C. 1999. "Simone de Beauvoir: 'Tot vrouw gemaakt'" in *Filosofie Magazine*, 8(1): 20-23.

Cheshire, W.P. *et al.* 2003. "Stem cell research: Why Medicine should reject Human Cloning" in *Mayo Clinic Proc*, 78: 1010-1018.

Chu, G. 2003. "Embryonic stem-cell research and the moral status of embryos" in *Internal Medicine Journal*, 33: 530-531.

Clarke, D.L. 2000. "Generalized potential of adult neural stem cells" in *Science*, 288 (5471): 1660-1663.

Cohen, E. 2004. "Science, democracy and stem cells" in *Philosophy Today*, 48(5/5): 23-29.

Concise Oxford Dictionary of Current English, The. (red. R.E. Allen). 1991. Oxford: Clarendon Press

Concise Oxford English Dictionary (11de uitgawe, eds. C. Soanes en A. Stevenson). 2004. Oxford: Oxford University Press.

Cooper, D. K. C. 1996. "Xenotransplantation – state of the art" in *Frontiers of Bioscience*, 1: 248-265.

Darwall, S. 2003. *Deontology*, Oxford: Blackwell Publishing.

Degenaar, J. J. 1986. "Waardes binne die taalspel van die filosofie" in *South African Journal of Philosophy*, 5(4): 103-110.

De Melo-Martín, I. 2002. "On cloning human beings" in *Bioethics*, 16(3): 246-265.

De Roubaix, J. A. M. 2005. "Value, utility and autonomy: a moral-critical analysis of utilitarian positions on the value of prenatal life." Doktorale Proefskrif. J. S. Gericke Biblioteek.

Dhai, A., J. Moodley, D.J. McQuoid-Mason en C. Rodeck. 2004. "Ethical and legal controversies in cloning for biomedical research – a South African perspective" in *South African Medical Journal* (November), 94(11): 906-909.

Donnelley, S. 2002. "Natural Responsibilities – Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas" in *Hastings Center Report* (32)4: 36-43.

Driver, J. 2007. *Ethics – The fundamentals*, Oxford: Blackwell Publishing.

Du Plessis, L. 1991. *The status of prenatal life* (red. A. A. van Niekerk), Kaapstad: Lux Verbi.

Dworkin, R. 1993. *Life's Dominion*, Londen: Harper Collins.

Eggleston, B. 2005. "Reformulating consequentialism: Railton's normative ethics" in *Philosophical Studies*, 126: 449-462.

Eisenberg, L. 2002. "Would Cloned Humans Really be like sheep?" in G. McGee (Ed.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 170-183.

Evans, D. (red.) 1996. "Conceiving the Embryo" in *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 4-10.

Fishel, S. 1996. "Assisted conception in the human – the embryological view" in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 13-26.

Fitzpatrick, W. 2003. "Surplus embryos, nonreproductive cloning and the intend/foresee distinction" in *Hastings Center Report* (May-June), 33(3): 29-36.

Foot, P. 1988. "Utilitarianism and the virtues" in S. Scheffler (red.). *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 224-242.

Foster, E.M. 1924. *A passage to India*, Harmondsworth: Penguin.

Gadamer, H.G. 1975. *Truth and Method*, New York: The Seabury Press.

Gadamer, H. G. 1979. "The problem of Historical Consciousness" in P. Rabinow en W.M. Sullivan (eds.). *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley: University of California Press.

Gillon, R. 2003. "Human Reproductive Cloning: A look at the arguments against it and a rejection of most of them" in T. L Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 621-632.

- Guay, R. 2005. "A refutation of consequentialism" in *Metaphilosophy*, 36(3): 348-362.
- Haas, J. 2002. "A Catholic View of Cloning" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 276-284.
- Hall, J. en R. Stillman. 1993. "Human embryo cloning reported" in *Science*, 262: 652-653.
- Hansen, J-E. S. 2002. "Embryonic stem cell production through therapeutic cloning has fewer ethical problems than stem cell harvest for surplus IVF embryos" in *Journal of Medical Ethics* (April), 28(2): 86-88.
- Hare, R.M. 1998. "A Utilitarian Approach" in H. Kuhse en P. Singer (reds.). *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell Publishers: 80-85
- Harris, J. 1985. *The value of life: An introduction to medical ethics*, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Harris, J. 1994 (1985). *The value of life: An introduction to medical ethics*, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Harris, J. 1997. "'Goodbye Dolly?' The ethics of human cloning" in *Journal of Medical Ethics*, 23: 353-360.
- Harris, J. 1998. *Clones, genes and immortality – ethics and the Genetic Revolution*, Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. 2004. "The etical use of human embryonic stem cells in research and therapy" in J. Burley en J. Harris (reds.). *A Companion to Genetics*, Oxford: Blackwell: 158-174.

Häyry, M. 2003. "Philosophical arguments for and against human reproductive cloning" in *Bioethics*, 17(5-6): 447-459.

Hill, T. E. (Jr.). 2000. "Kantianism" in H. LaFollette (red.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers: 227-246.

Holden, C. 2006. "Cloning – Thumbs-up in Oz" in *Science* (15 Desember), 314 (5806): 1663.

Holland, S. 2001. "Introduction" in S. Holland, K. Lebacqz en L. Zoloth (reds.). *The Human Embryonic stem cell debate*, Londen: MIT Press: xviii-xxii.

Holland, S., K. Lebacqz en L. Zoloth. 2001. *The Human Embryonic stem cell debate*, Londen: MIT Press.

Holm, S. 1998. "A life in shadows: one reason why we should not clone humans" in *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 7: 160-162.

Holm, S. 2002. "Going to the roots of the stem cell controversy" in *Bioethics*, 16(6): 493-507.

Holm, S. 2005. "Embryonic stem cell research and the moral status of human embryos" in *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine* (Maart), 1(1): 63-67.

Huber, W. 1993. "Toward and Ethic of Responsibility" in *The Journal of Religion* (Februarie), (73) 4: 573-591.

ISLAT Working Group, 2003. "ART into Science: Regulation of Fertility Techniques" in T. L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 589-592.

Jalsevac, J. 2007. “‘Embryos are Humans’ Says U.S. Government Report on Stem Cell Research”, 10 Januarie. Beskikbaar by www.lifesite.net/ldn/2007/jan/07011009.html. Besoek op 30 Oktober 2007).

Johnson, C.D. 1988. “The authority of the moral agent” S. Scheffler (red.). in *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 261-287.

Johnson, A. 2003, “Attack of the clones” in *State Legislatures*, 29(4): 30-34.

Johnson, P. 1983. *A history of the modern world*. Londen: Weidenfeld and Nicolson.

Jonas, H. 1980. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago: The University of Chicago Press.

Jonas, H. 1984. *The Imperative of Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press.

Kamm, F. M. 2000. “Nonconsequentialism” in H. LaFollette (red.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers: 205-226.

Kan, I., E. Melamed en D. Offen. 2005. “Integral therapeutic potential of bone marrow mesenchymal stem cells” in *Current Drug Targets*, 6: 31-41.

Kant, I. 1947 (1785). *Fundamental principles of the Metaphysics of Ethics* (vertaal deur Thomas Kingsmill Abbott), Londen: Longmans, Green and Co.

Kant, I. 1949. “On a supposed right to lie from altruistic motives” in *Critique of practical reason and other writings in Moral Philosophy*, Chicago: Chicago University Press.

Kass, L. 2003. “The Wisdom of repugnance” in T. L Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 603-617.

Katz Rothman, B. 1989. "Infertility as Disability" in *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*, New York: W.W. Norton & Company.

Kaufman, A.S. 1967. *The Encyclopedia of Philosophy* (red. Paul Edwards), New York: Macmillan.

Kevles, D. J. 2003. "Eugenics and Human Rights" in T. L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 457-459.

King, R. 1973. *The meaning of God*, Londen: SCM Press.

Kitcher, P. 2002. "Human Cloning" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 135-153.

Korsgaard, C. M. 2003. "The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil" in S. Darwall (red.). *Deontology*, Oxford: Blackwell Publishing: 212-235.

Kovács, J. 1996. "The idea of brain-birth in connection with the moral status of the embryo and the foetus" in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 221-245.

Landman, W.A. 1991. "On excluding something from our gathering: The lack of moral standing of non-sentient entities" in *South African Journal of Philosophy*, 10(1): 7-19.

Levinas, E. 1985. *Ethics and Infinity – Conversations with Philippe Nemo* (vertaal deur Richard A. Cohen), Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. 1995. *Existence and Existents*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Levy, N en M. Lotz. 2005. "Reproductive cloning and a (kind of) genetic fallacy" in *Bioethics*, 19(3): 232-250.

Louw, D.A., D.M. van Ede en A.E. Louw. 1998. *Menslike Ontwikkeling – 3de uitgawe*, Pretoria: Kagiso Uitgewers.

Lovell, M.J. en A. Mathur. 2004. “The role of stem cells for treatment of cardiovascular disease” in *Cell Proliferation*, 37: 67-87.

Mackay-Sim, A. 2003. “Stem cells – A beginners guide” in *Social Alternatives* (Somer), 22(1): 27-32.

Mappes, T.A. en D. DeGrazia. 2001. *Biomedical Ethics*, Boston: McGraw Hill.

Mappes, T.A. en D. DeGrazia. 2001. “Genetics and human reproduction” in *Biomedical Ethics*, Boston: McGraw Hill.

Mauron, A. 1996. “What developments of human embryo research would be philosophically challenging?” in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 283-296.

McCloskey, H. J. 1965. “A Non-Utilitarian Approach to Punishment” in *Inquiry*, 8: 239-255.

McGee, G. 2002. “Introduction” in *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 1-16.

McKeon, R. 1990. *Freedom and History and Other Essays*, Chicago: The University of Chicago Press.

McMahan, J. 2000. “Moral Intuition” in H. LaFollette (red.). *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Blackwell Publishers: 92-110.

McNaughton, D. en P. Rawling. 1998. "On defending deontology" in *Ratio*, XI (1 April): 37-54.

Meilaender, G. 2002. "Human Cloning Would Violate the Dignity of Children" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 268-275.

Mill, J. S. 1969 (1863). "Utilitarianism" in J.M. Smith en E. Sosa (reds.). *Mill's Utilitarianism*, Belmont: Wadsworth.

Monastersky, R. 2006. "Science journals must develop stronger safeguards against fraud, panel says" in *Chronicle of Higher Education*, 53(16): A15.

Munthe, C. 2001. "Divisibility and the moral status of embryos" in *Bioethics*, 15(5/6): 382-397.

Nagel, T. 1988. "Autonomy and deontology" in S. Scheffler (red.). *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 142-172.

Nagel, T. 1988. "War and massacre" in S. Scheffler (red.). *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 51-73.

National Bioethics Advisory Commission. 2003. "Ethical Issues in Human Stem Cell Research" in T.L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 636-645.

Nasionale Gesondheidswet No. 61, 2003. *The Government Gazette*, 23 Julie 2004: no. 26595.

Nasionale Gesondheidswet No. R.7 – Annexure A1. "Regulations regarding the use of human DNS, RNA, cultured cells, stem cells, blastomeres, polar bodies, embryos,

embryonic tissue and small tissue biopsies for diagnostic testing, health research and therapeutics” in *The Government Gazette*, 5 Januarie 2007: no. 29526.

National Research Council and Institute of Medicine. 2003. “Stem cells and the future of regenerative medicine” in T. L Beauchamp en L. Walters in *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 656-657.

New York Task Force on Life and the Law, The. 1998. *Assisted Reproductive Technologies: Analysis and Recommendations for Public Policy*. New York, NY. The Task Force: 10-16.

Nijhoff, P. 2002. “The Right to Inconsistency” in P. Beilharz (red). *Zygmunt Bauman: Volume I*, Londen: Sage Publications: 101-127.

Nordgren, A. 2006. “Analysis of an epigenetic argument against human reproductive cloning” in *Reproductive BioMedicine Online*, 13(2): 278-283.

Nuland, S.B. 2002. “The uncertain art: Narcissus looks into the laboratory” in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 127-135.

Nyiszli, M. 1973. *Auschwitz: a doctor's eye-witness account*, Londen: Panther Books.

Okarma, T. B. 2001. “Human Embryonic Stem cells: A Primer on the Technology and its Medical Applications” in S. Holland, K. Lebacqz en L. Zoloth (reds.). *The Human Embryonic stem cell debate*, Londen: MIT Press: 3-14.

Okie, S. 2006. “Single-Cell Storm” in *The New England Journal of Medicine* (19 Oktober), 355(16): 1634-1635.

Parens, E. 2001. "On the Ethics and Politics of Embryonic Stem cell research" in S. Holland, K. Lebacqz en L. Zoloth (reds.). *The Human Embryonic stem cell debate*, Londen: MIT Press: 37-50.

Peperzak, A. 1993. *To the Other – An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Indiana: Purdue University Press.

Platts, J.L. 1998. "New directions for organ transplantation" in *Nature*, 392: 11-17.

Polkinghorne, J. C. 2004. "The person, the soul, and genetic engineering" in *Journal of Medical Ethics*, 30: 593-597.

Polycarp Amechi, E. 2006. "Notes and Comments – The Korean cloning scandal and embryonic stem cell research in South Africa: can the National Health Act protect women's health and well-being?" in *The South African Journal of Human Rights*, 22: 503-513.

Pooley, E. 2006. "The stem cell revolution" in *Canadian Business* (20 November), 79(23).

Przyluska-Fischer, A. 1996. "Human Embryology and the criterion of moral standing: some philosophical and ethical problems" in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 165-172.

Quinn, W. S. 2003. "Actions, intentions, and consequences: the doctrine of double effect" in S. Darwall (red). *Deontology*, Oxford: Blackwell Publishing: 194-211.

Rachels, J. 2003 (vierde uitgawe). *The Elements of Moral Philosophy*, Boston, McGraw Hill.

Rachels, J. en S. Rachels. 2007 (vyfde uitgawe). *The Elements of Moral Philosophy*, Boston: McGraw Hill.

Railton, P. 1988. "Alienation, consequentialism and the demands of morality" in S. Scheffler (red.). *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 93-133.

Rawls, J. 1988. "Classical Utilitarianism" in S. Scheffler (red.). *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 14-19.

Reich, E. S. en R. Hooper. 2005. "Cloning crisis goes from bad to worse" in *New Scientist* (24 Desember), 188(2531/2532).

Ritzer, G. 2002. "Zygmunt Bauman: From Modern to Postmodern" in P. Beilharz (red.). *Zygmunt Bauman: Volume II*, Londen: Sage Publications: 360-375.

Robinson, D. en C. Garratt. 1996. *Introducing Ethics*. Londen: Icon Books.

Robertson, J.A. 1994. *Children of Choice*. Princeton: Princeton University Press.

Robertson, J. 2002. "Cloning as a reproductive right" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 42-57.

Robertson, J.A. 2003. "IVF, infertility and the status of the status of embryos" in T. L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 569-579.

Ruyter, K. W. 1996. "Embryos as small subjects and limits of responsibility" in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 173-192.

Savulescu, J. 1999. "Should we clone human beings? Cloning as a source of tissue for transplantation" in *Journal of Medical Ethics*, 25: 87-95.

Savulescu, J. 2000. "The ethics of cloning and creating embryonic stem cells as a source of tissue for transplantation: time to change the law in Australia" in *Australian and New Zealand Journal of Medicine*, 30(4): 492-498.

Savulescu, J. 2002. "The embryonic stem cell lottery and the cannibalization of human beings" in *Bioethics*, 16(6): 508-529.

Savulescu, J. 2005. "New breeds of humans: the moral obligation to enhance" in *Reproductive BioMedicine Online*, 10(1): 36-39.

Savulescu, J. en J. Harris. 2004. "The creation lottery: final lessons from natural reproduction: why those who accept natural reproduction should accept cloning and other Frankenstein reproductive technologies" in *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics*, 13: 90-95.

Scheffler, S. (red). 1988. *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press.

Schuklenk, U. en J. Lott. 2002. "Ethics, politics and stem cell research in South Africa" in *South African Medical Journal*, 8: 57-60.

Sen, A. 1988. "Rights and agency" in S. Scheffler (red.). *Consequentialism and its critics*, Oxford: Oxford University Press: 187-223.

Sherwin, S. 2003. "Feminist Ethics and In vitro Fertilization" in T. L Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 580-588.

Shuster, E. 2003. "Human Cloning: Category, dignity, and the role of Bioethics" in *Bioethics*, 17(5-6): 517-525.

Singer, P. 2002. *Unsanctifying human life* (red. Helga Kuhse), Oxford: Blackwell Publishers.

Smart, J.J.C. en B. Williams. 1973. *Utilitarianism – for and against*. Londen: Cambridge University Press.

Smith, D. 2002. "Zygmunt Bauman: How to be a Successful Outsider, in P. Beilharz. *Zygmunt Bauman: Volume I*, Londen: Sage Publications: 79-85.

Strong, C. 2002. "Cloning and Infertility" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 184- 211.

Strong, C. 2005. "The ethics of human reproductive cloning" in *Reproductive BioMedicine Online*, 10(12005): 45-49.

Szawarski, Z. 1996. "Talking about embryos" in D. Evans (red.). *Conceiving the Embryo – Ethics, Law and Practice in Human Embryology*, Den Haag: Martinus Nijhoff Uitgewers: 119-133.

Terada, N.,T. Hamazaki en M. Oka. *et al.* 2002. "Bone marrow cells adopt the phenotype of other cells by spontaneous fusion" in *Nature*, 416: 532-544.

Thomson, J. A. *et al.* 1998. "Embryonic stem cell lines derived from human blastocytes" in *Science*, 292: 1145-1147.

Thomson, J. A. 2001. "Human Embryonic Stem cells" in S. Holland, K. Lebacqz en L. Zoloth (reds.). *The Human Embryonic stem cell debate*, Londen: MIT Press: 15-26.

Timmerman, J. 2005. "Why Kant could not have been a Utilitarian" in *Utilitas*, 17(3): 243-264.

Tooley, M. 1983. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press.

Tweetalige Woordeboek, Afrikaans – Engels (reds D.B. Bosman, I. W. van der Merwe en L.W. Hiemstra). 1972. Kaapstad: Tafelberg.

U.S. Supreme Court, *Bragdon v Abbott*, 524 U.S. [*Supreme Court Reports*], 624 (1998).

Van Bogaert, L-J. 2002. "Abortion, sentience and moral standing: a neurophilosophical appraisal". Doktorale Proefskrif. J. S. Gericke Biblioteek.

Van Niekerk, A.A. 1995. "Deel I: Teorie en praktyk in die mediese etiek", Ongepubliseerde navorsingsverslag.

Van Niekerk, A.A. 2001. "The ethics of cloning humans: sorting out the arguments" in E.H. Raidt (red.). *Ethics in the workplace*, Johannesburg: St Augustine Publications: 257-274.

Van Niekerk, A.A. 2002. "Ethics for medicine and medicine for ethics" in SAJP, 21(1): 35-43.

Van Niekerk, A.A. 2005. "Mother to child transmission of HIV/AIDS in Africa: ethical problems and perspectives" in A.A. van Niekerk en L.M. Kopelman (eds.). *Ethics and Aids in Africa – the challenge to our thinking*, Claremont: David Philip Publishers: 141-159.

Van Niekerk, A.A. 2006. "The ethics of stem cell research and its clinical applications." Referaat gelewer by die XXIXde Internasionale ISBT Konferensie. 7 September 2006.

Van Niekerk, A.A. 2006a. "Cloning and the right to procreative autonomy." Referaat gelewer by die Derde Jaarlikse 'Conference of the Ethics Society of South Africa'. 12 September 2006.

Vats, A. *et al.* 2005. "Stem cells" in *The Lancet* (13 Augustus), 366: 592-602.

Vinkenoog, S. 1965. *Liefde – Zeventig dagen op ooghoogte*, Amsterdam: Uitgeverij de Bezige Bij.

Wachbroit, R. 2001. "Genetic encores: The ethics of Human Cloning" in T.A. Mappes en D. DeGrazia (reds.). *Biomedical Ethics*, Boston: McGraw Hill: 571-577.

Walters, L. 2003a. "Eugenics and human genetics - Introduction" in T.L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 451-456.

Walters, L. 2003b. "Reproductive technologies and Human Embryonic Stem Cell Research – Introduction" in T.L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 563-568.

Warnock, M. 1998. "Experimentation on human embryos and fetuses" in H. Kuhse en P. Singer (reds.). *A Companion to Bioethics*, Oxford: Blackwell Publishers: 390-396.

Warren, M.A. 2003. "On the Moral and Legal status of Abortion" in T. L. Beauchamp en L. Walters (reds.). *Contemporary Issues in Bioethics*, Londen: Wadsworth: 298-307.

Wellman, C. 1975. *Morals and Ethics*. Illinois: Scott, Foresman and Company.

White, T.I. 1993. *Business Ethics – A Philosophical Reader*. New Jersey: Prentice Hall.

Wickware, P. 2002. "The History and Technique of Cloning" in G. McGee (red.). *The Human Cloning Debate*, Berkeley: Berkeley Hills Books: 17-41.

Williams, B. 1973. "A critique of utilitarianism" in J.J.C. Smart en B. Williams (reds.).
Utilitarianism – for and against. Londen: Cambridge University Press:

Williams, B. 1988. "Consequentialism and integrity" in S. Scheffler (red.).
Consequentialism and its critics, Oxford: Oxford University Press: 20-50.