

## *Kan djur ha moralisk ställning?*

I det rådande diskussionsläget bör man inte gå direkt på frågan *vilka* mänskliga förhållningssätt till djur som är moraliska respektive omoraliska, tex under vilka betingelser det är försvarbart respektive oförsvarbart att döda djur. Tillrådligt är att man först på dagordningen sätter frågeställningen om man överhuvudtaget kan lägga moraliska aspekter på behandlingen av djur, dvs om begreppet *moral* är av sådan beskaffenhet att man på grundval av en handlings konsekvenser enbart för djur kan moraliskt bedöma handlingen (tex om det under *några* omständigheter kan vara moraliskt förkastligt att döda djur). För att formulera problemet lite annorlunda: de flesta människor erfar många gånger obehag vid åsynen av vad som försiggår i ett slakteri eller försöksdjurlaboratorium – är detta ett rent fysiskt äckel eller kan det (även hos en logiskt klartänt individ) vara tal om moralisk indignation, dåligt samvete etc? Det är detta problem – om djur har moralisk ställning (status) som jag benämner det – vilket skall sysselsätta mig här. (Frasen ”har moralisk ställning” är att föredra framför den mer gängse ”har moraliska rättigheter” enär ”rättighet” tycks ha ovidkommande övertoner. Notabelt är tex att en del filosofer (som McCloskey 1979) vilka fränkämt djuren moraliska ”rättigheter” likväl har menat att moralen måste dirigera även behandlingen av djur.)

Det är knappast ägnat att väcka förvåning att utilitarismen spelar en framträdande roll i den anglosaxiska djuretiska debatten: dels har utilitarismen av hävd en stark ställning generellt i anglosaxisk moralfilosofi, dels förefaller den väl lämpad för att försvara tesen att djur besitter moralisk ställning. En av diskussionens centralgestalter, Peter Singer, har i två böcker, *Animal Liberation* (1975) och *Practical Ethics* (1979, kap 3 & 5), begagnat sig av utilitarismen för just detta syfte. (Djurens sak har emellertid försvarats också från radikalt andra utgångspunkter, se främst Clark 1977.) I Singers utilitarism bildar begreppet *intresse* – fattat som det som en person föredrar överlag och i ljuset av reflektion över alla relevanta fakta (1979, s 80) – kärnan: det är tillfredsställelsen av intressen som skall maximeras (se tex 1979, s 12–3). Inbakad i denna syn finns principen om lika hänsyn till intressen: ”att vi ger lika vikt i våra moraliska överläggningar till lika intressen hos alla dem som påverkas av våra handlingar” (1979, s 19); m a o hänsyn tas endast till styrkan hos en individs intressen och deras förenlighet med andras intressen, inte till övriga egenskaper hos

dem som hyser intressena. Eftersom det är högst troligt att åtminstone de mer avancerade ryggradsdjuren – vilka inkluderar djur som ofta används som föda och som experimentmaterial – har intressen i denna bemärkelse (de vill t ex inte känna fysisk smärta), så måste ett handlingsalternativ inverkan på dessa djur vägas in i den utilistiska kalkylen. Nota bene, det är (i motsats till vad exempelvis Fox 1978 tycks tro) inget korollarium av den ovan citerade jämlikhetsprincipen att människor och djur skall behandlas på *samma* sätt, ha *samma* rättigheter. Den avsevärda skillnaden i själsförmögenheter, som föreligger mellan en normal människa och även de mest avancerade djuren, avspeglas i differenser i intressen och blir på så vis beaktad i en kalkyl som laborerar med intressetillfredsställelse.

Påståendet att (vissa) djur har intressen är inte okontroversiellt: många filosofer – så t ex R G Frey (1979) och (1980, s 53 ff) – har menat (a) att viljeattityder förutsätter trosföreställningar, vilka (b) i sin tur förutsätter lingvistisk förmåga – något som det är i högsta grad tvivelaktigt om djuren besitter. Såväl led (a) som (b) förfaller mig dubiösa. Vad (a) beträffar, så är jag benägen att anta att redan på en onto- eller fylogenetisk nivå, där endast sensationer, av t ex fysisk smärta, och obetingade reflexer, utlösta av dessa sensationer, föreligger, kan man tala om rudimentära viljeattityder eller preferenser (som manifesterar sig just i dessa reflexer). För att gå över till (b): det tycks mig vara fallet att det finns t o m mänskligt tänkande och mänskliga trosföreställningar som inte kan kläs i ord. Tänk t ex på en komponist som komponerar ett musikstycke eller en bildkonstnär som målar en tavla; han föreställer sig olika möjliga ljud- respektive färg-formkombinationer. Detta är en form av tankeverksamhet som inte kan verbaliseras av den enkla anledningen att vokabulären för ljud och färger inte är tillräckligt rik och nyanserad. Dessutom, den starka betendemässiga och, ännu mera väsentligt, neurofysiologiska kontinuitet som råder mellan de högre däggdjuren och människan, verkar göra det i högsta grad implausibelt att anta att trosföreställningar och viljeattityder förekommer endast hos mänskligt liv. (För vidare diskussion se t ex Matthews 1978.)

Även den, som inte delar den utilitaristiska grundsynen, är förmodligen böjd att gå med på att fakta, vilka rör om något tillfredsställer eller strider mot en varelses intressen eller preferenser, är åtminstone *en* typ av moraliskt relevanta fakta. Därför bör det vara angeläget för alla parter att begreppet *intresse* synas i sömmarna.

(1) En källa till grundläggande missförstånd bör omgående undanröjas. Låt oss skilja mellan (a) mentala episoder och t ex (neutrala) sinnesintryck, smärt- och välbehagssensationer och tankar, och (b) beteendereaktioner av närmande och skyende som igångsätts av dessa mentala episoder (=preferenser eller viljeattityder). Som Frey observerar (1979a, s

107; 1980 s 42–3), har de talesmän för djurens rättigheter (ställning), vilka har brukat förekomsten av känslöförmåga eller medvetande ("sentience") som demarkationskriterium, ofta haft både (a) och (b) i åtanke. Nu är det vidare så, vilket Frey också fäster uppmärksamheten vid (1979a, s 108), att (b) förutsätter (a). Härav drar Frey slutsatsen att dessa talesmän antar att innehavet av mentala episoder av typen (a) – enkannerligen smärtsensationer betonas – har värde i sig:

det implicita antagandet att det att ha upplevelser eller mentala tillstånd är värdefullt i sig (valuable in its own right) ligger i själva grunden på ett känslöförmåga-kriterium (a sentiency criterion) och används för att förläna en del av skapelsen moralisk ställning och moraliska rättigheter och förvägra en annan del dem (1980, s 47).

Singer är inte tillräckligt klar på denna punkt för att man skall kunna avgöra om han har detta antagande på sitt samvete, men själv vill jag explicit avsvärja mig det. Det finns en vilseledande tvetydighet i uttryck som "värde(fullt) i sig". Uttrycket kan dels beteckna *absolut* värde, i kontrast till *relativt* värde, värde *för* ett (viljande) subjekt, dels s k *intrinsikalt* värde, i motsats till *instrumentellt* värde, värde som medel. Jag brukar frasen enbart i den andra betydelsen (eftersom jag förnekar existensen av absoluta värden), och detsamma tycks gälla för Frey (se 1980, t ex s 47–9). Men då har Frey fel när han hävdar att känslöförmågakriteriet grundar sig på att mentala upplevelser har värde i sig (=intrinsikalt värde). Händelsevis råkar det vara så att vissa upplevelser – såsom smärt- och välbehagsförnimmelser – är föremål för viljeattityder för deras egen skull, varför de har (negativt eller positivt) intrinsikalt värde. Men poängen med kriteriet är inte (bör inte vara) att inringa vad som faktiskt har (intrinsikalt) värde, utan att klarlägga vad det innebär att något har värde: att något har värde betyder att det är föremål för en viljeattityd; så allt värde är av relativ karaktär, är värde *för* ett viljande väsen. Tanken är att det är reaktioner av typen (b) (i sofistikerad eller rudimentär form) som definierar innebörden hos "att ha värde (för någon)". Ingenting, inga förnimmelser eller andra upplevelser, har värde oberoende av reaktioner av attraktion eller repulsion. Att säga att t ex en smärtförnimmelse besitter negativt värde i sig för en individ är att säga att förnimmelsen i sig själv, bortsett från alla tankar rörande dess konsekvenser, tenderar att föranleda en respons av undvikande hos vederbörande. Inget i detta implicerar att mentala upplevelser, och endast dessa, kan ha intrinsikalt värde, att den del av naturen som inte är behäftad med medvetande "lämnas i ett tillstånd av att ha inget intrinsikalt värde, erhållande instrumentellt värde endast som resurser för välbefinnandet hos en elit av varelser med känslöförmåga" (Rodman 1977, s 91). Det följer av kriteriet att ingenting kan ha värde *för* en titet

som saknar vilja, men ingalunda att entiteten själv saknar (intrinsikalt) värde.

(2) Viktigt att hålla i minnet är att viljeattityder (utom i de allra mest primitiva fallen som smärtreflexer o d) är baserade på trosföreställningar, varav det följer att om de senare revideras – p g a att ny information delges en – kan de förra också modifieras. Den dåligt informerade vill ofta (begagna) som medel vad som går stick i stäv med det eftertraktade ändamålet. Antagligen är det överväganden som dessa vilka ligger bakom Singers krav att de intresseskapande preferenserna måste vara baserade på alla (tillgängliga?) relevanta fakta. Dessa preferenser kan benämnas rationella. Trots att nödvändigheten av en dylik inskränkning bland preferenser är tämligen uppenbar, glöms den ibland bort, t ex när en filosof (Devine 1978, s 485–91) helt plumpt väger människors vilja att äta kött mot köttproducerande djurs vilja att undvika smärta. En oundgänglig fråga för en seriös undersökning är här: vilken förändring skulle människors preferenser genomgå om de under en lämplig tidsrymd prepareras med information om vad som försiggår i djurfabriker, om vegetarisk kost etc? .

Här är kanske någon frestad att invända: låt gå för att vissa djur har förmåga att vilja, men inte är de kapabla att hysa *rationella* viljeattityder. Denne kritiker har nog låtit sig föras vilse av den vardagliga betydelsen hos ”rationell”. Som jag använder termen är de enklaste preferenserna – obetingade viljeattityder visavi något för dess egen skull, som t ex aversionen mot fysisk smärta – rationella, eftersom de är immuna mot kognitiva illusioner. Felaktiga trosuppfattningar kan infiltrera endast viljeattityder som grundar sig på mål-medel överväganden. Härav framgår att det inte kan finnas varelser som har viljeattityder, men som saknar rationella sådana.

(3) Exakt vad är moraliskt relevant: att tillfredsställa en varelses intressen endast när han är förmögen att komma till insikt om att de är stillade – och som följd härav *känner* tillfredsställelse – eller även när han för alltid kommer att förbli okunnig om detta (så som är fallet när det gäller en döds önskningsar)? Singer väljer det senare alternativet (1979, s 81–1). Intuitivt förefaller detta val rimligt, bl a. därför att enligt det förra alternativet blir det orätt att smärtfritt avliva en sovande människa endast om detta menligt inverkar på de intressen *andra* (vakna) individer knyter till denna person; den sovande kommer ju själv aldrig till insikt om att hans vilja att leva, hans planer för framtiden, åsidosätts.

(4) På ytterligare en punkt är precisering av nöden: har man vid väljandet av handlingsväg att ta hänsyn till stillandet av endast intressen som existerar eller kommer att existera *oberoende av* ens handlingsval eller har man att ta i beaktande också tillmötesgåendet av de möjliga intressen

som ens handling kan generera? Singer tvekar mellan dessa båda ståndpunkter (1979, s 85–88, 99–105). Man kan tycka, att givet det ställnings-tagande Singer gör under (3), så ter sig det senare alternativet mest naturligt, ty inskränkningen till intressen som kommer till stånd oberoende av ens handlingar, kan näppeligen motiveras på annat sätt än att det här är större risk (chans) för upplevd frustering (tillfredsställelse). Singers tvekan blir dock förståelig därigenom att båda alternativen leder till resultat som stöter intuitionen. Det första alternativet medför t ex konstigheten att för en kvinna, som begrundar frågan ”Abort eller ej?”, blir fostrets hälsotillstånd och andra faktorer som bestämmer kvaliteten av dess potentiella liv i framtiden moraliskt betydelselösa, eftersom fostrets intressen inte äger existens oberoende av hennes handlingsval. Dessutom är det artificiellt att utestänga preferenser som uppstår genom ens handlande, av det skälet att praktiskt taget varje handling leder till förändringar bland viljeattityder. Olyckligtvis är det återstående alternativet knappast mera habit: det för med sig att det kan bli legitimt att styra varelsers utveckling från födelsen – och kanske t o m tidigare genom genmanipulation – i syfte att driva fram en stam av speciellt förnöjsamma varelser med få och lättillfredsställda preferenser. Detta hämmande av varelsers utveckling kan knappast betecknas som en orätt gentemot dem, eftersom ingen av deras viljeattityder kränks utan det tvärtom ombesörjs att deras tillfredsställelse blir större än den annars skulle ha blivit. En annan, kanske ännu mera svårsvald, konsekvens är att varelser tenderar att bli ”utbytbara” (”replaceable” som Singers term lyder, 1979, s 99–105): det blir inte orätt att döda en varelse om det härigenom bereds plats för en annan varelse som representerar samma (eller högre) grad av intressetillfredsställelse. Det är speciellt djur som riskerar att bli ersättningsbara; människor är förbundna med varandra genom ett så tätt nätverk av intressen att eliminerandet av en viss individ skulle skapa interpersonliga störningar (sorg hos personligt bekanta, skräck för att själv bli eliminerad i en vidare krets av personer etc) av en omfattning som introduktionen av en ny individ knappast skulle kunna kompensera för. Icke desto mindre verkar det oroväckande att detta skulle vara den enda spärren mot att döda människor; eliminationen av en missnöjd individ framställs som en orätt först och främst mot de efterlevande snarare än mot individen själv. (För utförligare reflexioner kring punkt (4), se t ex Lockwood 1979.)

Betraktelserna under (4) tycks indikera en svaghet i intresse-utilitarismen: antingen utesluter den godtyckligt vissa intressen – intressen vars tillblivelse är avhängig agentens handlande, som t ex oföddas intressen – ur kalkylen eller också riskerar den att komma i konflikt med intuitionen rörande existerande mänskliga individers värde genom att tillåta strömlinjeformning eller utbyte av dem i tillfredsställesemaskine-

riets tjänst. Den senare konsekvensen har sin rot i att utilitaristen bara bekymrar sig om interpersonliga summor (eller genomsnitt) av intressetillfredsställelse. För honom blir individen bara en siffra i en kalkyl, och målet är endast att se till att denna siffra blir så hög som möjligt och, om den inte kan bli tillräckligt hög, att utbyta individen mot en annan som representerar en högre siffra. Utilitaristen anlägger ett tillfredsställelsetekniskt perspektiv, han betraktar individer som blotta medel till eller, som Singer uttrycker det (1979, s 100), ”behållare” för intressetillfredsställelse.

Det måste emellertid framhållas att ingenting av det sagda kastar tvivelaktigt ljus över en idé som utgör en komponent av utilitarismen (i exempelvis Singers tappning): det som har värde har värde endast därigenom att det värderas – dvs väljs, föredras eller är velat – av någon varelse. Eftersom försvaret av djurens moraliska status vilar på denna princip, har detta försvar på intet sätt underminerats. Men här kanhända någon känner sig hågad att invända att preferenser eller viljeattityder, som skall vara värdegrundande, måste uppfylla ytterligare villkor. Förvisso är det så, kanske en kritiker argumenterar, att förhållandet att något korsar en *människas* intresse är ett moraliskt skäl att undvika detta (ett skäl som givetvis kan överflyglas av starkare skäl), men detta beror på att en människa är en individ som är i stånd till att handla moraliskt, som kan bilda sig begrepp om sig själv och andra individer, om sin framtid etc. Vilken viljeattityd som helst (även om den är rationell i ovan indikerade bemärkelse) är inte värdealstrande; det måste vara en attityd hos en varelse med själsförmögenheter i paritet med (åtminstone) en normal människas. Därför faller djuren utanför det moraliska reservatet.

Därmed blir det dags för förkämpan för djurens moraliska ställning att plocka fram ”argumentet från marginella fall” (jfr t ex Regan 1979). Detta argument fokuserar de fall där skillnaden i själsförmögenheter mellan människa och djur närmar sig minimum, t ex utvecklingsstörda eller åldringar som lider av grav senil demens. Argumentet består i en utmaning till motståndare mot djurens moraliska ställning att utpeka någon egenskap som dessa ”marginella” människor besitter till skillnad från även de högst utvecklade djuren, en egenskap som med plausibilitet kan sägas förädla de förras intressen och preferenser så att de blir moraliskt relevanta. Om ingen sådan egenskap kan förevisas, är det godtyckligt att inte utsträcka applikationen av begreppet *moralisk status* till att täcka även (åtminstone) högt stående djurarter. Naturligtvis förlitar sig detta argument på stabiliteten i den opinion som inte vill fränkänna ”marginella” människor moralisk status.

Det är ett missförstånd av detta resonemangs struktur att tro att djuretkern genom det otillbörligen lämpar över bevisbördan på sina meningsmotståndare eller att han rentav gör sig skyldig till en *petitio principii*

(Hemberg 1976, s 88–9, 102): argumentet *förutsätter* ingalunda att några "likvärdighetsprinciper skall gälla [för] alla levande varelser" (a a ). Däremot baserar det sig på två rätt allmänt erkända principer som kan sägas utgöra etikens universalitets- eller universaliserbarhetsaspekt: (i) det kan finnas en *värdemässig* differens mellan två varelser endast om det finns en *faktisk* differens dem emellan, och (ii) denna eventuella faktiska differens kan läggas till grund för en differens i *moraliskt* värde endast av den som är villig att acceptera detta som en differentieringsgrund *oavsett vilken av de två individerna han föreställer sig själv vara*. (Tesar som dessa har med speciell frenesi drivits av R M Hare, se tex hans senaste bok *Moral Thinking* 1981.) Enligt Hembergs mening (tex s 27, 93–5) är en sådan faktisk egenskap som kan tjäna som differentieringsgrund egenskapen *att vara människa*. Detta påstående är inte entydigt. Den nämnda egenskapen kan, för det första, tas om en rent biologisk bestämning (*att vara ett upprättstående däggdjur som . . .*). Men denna egenskap tillfredsställer knappast (ii), för vem skulle kunna acceptera att hans intressen inte moraliskt respekteras (i samma utsträckning som en människas), om han tillhör en art med samma själsliga utrustning som normala vuxna människor, men som fortplantar sig genom att lägga ägg eller som förflyttar sig på alla fyra? Egenskapen *att vara människa* har lika dåliga förutsättningar att passera kravet (ii) som egenskaperna *att vara vit människa, att vara man* etc har. Om denna egenskap likväl begagnas som basis för moraliskt särskiljande, uppstår den form av fördomsfullhet som djuretiker brukar brännmärka som "speciesism" ("artism") – i analogi rasism och sexism som består i att de senare egenskaperna ges samma funktion. Men egenskapen *att vara människa* kan, för det andra, förstås som egenskapen *att vara en (mänsklig) person*, dvs en varelse med vissa själsförmåigheter, som förmåga att tänka abstrakt, att skilja mellan moraliskt och omoraliskt, att ha självmedvetande etc. Nu kan man gå med på att egenskapen tillmötesgår (ii), ty egenskapen bestämmer här vilket slags intressen varelsen har, och, som tidigare har påpekats, en resonabel djuretiker kräver inte människor och övriga djur skall behandlas på samma sätt (att "likvärdighetsprinciper" i denna bemärkelse skall råda). Problemet är nu i stället att inte alla människor, i biologisk bemärkelse, är personer eller ens potentiella personer (i en någorlunda klar mening av "potentiell"). Argumentet från marginella fall fokuserar just sådana individer.

Ett näraliggande genmäle på detta argument är följande: marginella människor är människor i biologisk bemärkelse, och varje varelse av en biologisk art skall behandlas, inte efter de egenskaper han faktiskt har, utan efter de egenskaper som en *typisk* (normal, genomsnittlig etc) medlem av arten är utrustad med. Detta synsätt förefaller mig att sakna varje spår av övertygelsekraft. För det första rimmar det dåligt med den ofta hyllade

normen att subnormala människor bör ha speciella förmåner som underlättar deras handikapp, som bidrag till mediciner och medicinskt tekniska hjälpmedel. För det andra är varje människa medlem av andra naturliga klasser, t ex klassen av däggdjur, så varför inte hävda att hon bör behandlas efter de egenskaper som tillkommer ett typiskt däggdjur? Varför denna fixering vid just artbegreppet *människa*? (För ytterligare kritik, se Singer 1979, s 65–6.)

En annan ripost på argumentet från marginella fall utgörs av ”slippriga slänten argumentet” (”the slippery slope argument”, se t ex Devine 1978, s 496–8): gränsen mellan människa (som biologisk företeelse) och djur är relativt skarp om man jämför med de skiljelinjer som kan dras mellan varelser av olika mental kapacitet; om man därför använder sig av den senare distinktionsgrunden och börjar med att fränkänna extremt underbegåvade människor moralisk ställning, finns det en fara att man stegvis vräker alltmer normala människor – socialt utslagna, oliktänkande etc – från deras hemvist i moralen. Singer har flera effektfulla svar på denna invändning (1979, s 67–8, 153–7), t ex att vad djuretikern föreslår inte är en inskränkning av moralens areal utan en utvidgning av den till att omfatta även djurens jakt- och betesmarker.

Ett tredje motargument mot argumentet från marginella fall tar sin utgångspunkt i självklarheten att klassen av mentalt underutvecklade människor inte är homogen utan att det finns betydande gradskillnader. Francis och Norman (1978, s 511 ff) har velat göra gällande att med den rätta stimulansen kan t ex de flesta barn med Downs syndrom uppnå ett stadium av mental utveckling som inte ens primater i djurriket kan uppnå, bl a kan de tillskansa sig föreställningar om framtiden. Det skulle därför finnas skäl mot ett smärtfritt avlivande av mongolida barn som inte äger tillämpning på djur (jfr (3) ovan). Men denna väg är inte framkomlig ens om motståndaren är generös nog att gå med på det orealistiska och extravaganta antagandet att mellan varje djur och varje marginell människa, som man önskar tillskriva moralstatus, finns det intelligenskillnader; för förespråkaren av djurens moralstatus kan här understödja sin position med en appell till en annan allmänt förhärskande idé, idén om människors jämlikhet. Om inte den differens i intelligenshänseende som finns mellan ett geni och en medelmåttat motiverar olikhet i moralisk status, hur kan då de intelligenskillnader som, för argumentets skull, antas föreligga mellan marginella människor och högstående djur göra det?

En del filosofer – Devine (1978, s 500); Steinbock (1978, s 254); VanDeVeer (1979, s 74–5) – har lekt med tanken att det finns vissa ”trösklar”: när en viss grad av mental förmåga uppnås blir vissa allt-eller-intet begrepp applicerbara, begrepp som berättigar moralisk särbehandling. Det står utom tvivel att dylika trösklar är av vikt vid tillskrivandet av



rättigheter – helt enkelt därför att individer som inte når upp till en viss tröskel inte är förmögna att utnyttja rätten ifråga (ett exempel är att tillskriva mentalt handikappade tankefrihet). I analogi härmed är det meningslöst att tilldela majscolvar och lampskärmar rättigheten att få sina intressen respekterade, för de höjer sig inte upp till den tröskel där begreppet *intresse* blir applicerbart (se nedan). En del djurarter kravar sig sannolikt heller inte över denna tröskel, men andra gör det definitivt.

Francis' och Normans huvudidé (1978, s 518 ff) är att gränsdragningen mellan människa och djur grundar sig på vissa *relationer* som människor står i till andra människor, men inte till djur: ekonomiska och politiska relationer, familje- och kommunikationsrelationer. Denna tankegång verkar helt dödfödd: antingen är dessa relationer av sådan art att de inte kan sammanbinda varje människa med varje annan människa (bl a beroende på att alla människor inte är tillräckligt sofistikerade för att ingå i dessa relationer) eller också är de av sådan art (t ex kommunikation i uttunnad bemärkelse) att människor kan stå i dessa relationer även till vissa icke-mänskliga däggdjur.

En mer radikal manöver startar med att erkänna att det inte finns någon egenskap som legitimerar en moralisk klyfta mellan människa och djur. Denna särbehandling är verkligen "speciesist". Men man försöker förvandla lasten till dygd. John Benson skriver:

Partiskhet för vår egen art, och inom den för mycket mindre grupperingar är, i likhet med universum, någonting vi gör bäst i att acceptera (1978, s 536)

Enligt Benson framspringer äkta moraliskt beteende ur de känslor av kärlek och sympati med vilka en människa omfattar i första hand de människor (varför inte också djur?) hon har personlig kontakt med. Dessa känslor kan sedan utsträckas till att inbegripa, i andra hand, övriga människor och, i tredje hand, icke-mänskliga varelser med medvetande. I sista fallet föreligger en sinnesstämning vilken "i sina effekter kan närma sig, men är helt olik i princip, ett opartiskt hänsyn" (s 536). Men denna sinnesstämning har sin nödvändiga grogrund i partiska känslor.

Från Bensons kortfattade framställning framgår det inte klart exakt vilken tes han förfäktar. Menar Benson att allt beteende som motiveras av de nämnda känslorna, oberoende av vilken utvecklingsfas dessa befinner sig i, är moraliskt? I så fall rättfärdigar han inte bara "speciesism" (dvs det förhållningssätt som är utmärkande för andra fasen) utan han lyckas med det dubiösa konststycket att rättfärdiga även nepotism och rasism (dvs förhållningssätt som är kännetecknande för första fasen). Så kanske han menar att endast beteende som drivs av känslor, vilka har nått tredje stadiet, är moraliskt. Men då har han trots allt inte rättfärdigat "speciesism" – på sin höjd har han förklarat och ursäktat fenomenet. Hans

position blir då att ”vi gör bäst i att acceptera” ”speciesism”, nepotism etc som beklagansvärda, men tyvärr ofrånkomliga, bieffekter av den utvecklingsprocess som producerar alltomfattande känslor och ett genuint moraliskt sinnelag; olyckligtvis är inte alla människor så funtade att de kan svinga sig upp till det tredje stadiet.

Slutsatsen av denna undersökning blir att argumentet från marginella fall går igenom: om marginella människor innehar den ställning som består i att de moraliskt bör få sina intressen beaktade, innehar också (många) djur den. Vidare, om man går med på att etiska omdömen är universella eller universaliserbara, så torde man också vara benägen att omfatta försatsen, ty om man lever sig in i vilken som helst intresseäggande varelses omständigheter, är det svårt att acceptera att ingen hänsyn tas till dennes intressen. Av detta följer att alla intresseäggande organismer har moralisk ställning, att deras intressen måste tas i åtanke i en genuint moralisk beslutsprocess. Jag har inte försökt mig på att avgränsa klassen av intresseäggande varelser på ett mer exakt sätt, och jag vill inte sticka under stol med problemets kinkighet. (Det måste dock framhåvas att problemet inte är av rent filosofisk karaktär; mer ingående empirisk kunskap om olika djurformer kan bidra avsevärt till dess lösning.) Att det är oklart exakt var denna gräns skall dras motiverar emellertid inte att gränsen dras på ett uppenbart felaktigt vis (så att den kommer att sammanfalla med gränslinjen mellan människa och djur).

Tom Regan (1979) ger också argumentet från marginella fall sitt bifall, men eftersom hans synsätt på en central punkt avviker från det här framförda, finns det fog för att kort beröra hans presentation. I motsats till denna framställning hävdar Regan (s 206) att moraliska rättigheter inte kan grundas på intressen, bl a därför att entiteter som definitivt inte har intressen (förmodligen tänker Regan på tex växter) kan ha rättigheter. Hans förslag (s 205 ff) är i stället att rättigheter baseras på ”inneboende värde” (”inherent value”). När Regan i en passage (s 208) karakteriserar ett livs inneboende värde, beskriver han det som det värde livet har för individen själv — således ett värde vilket är logiskt oberoende av det värde andra varelsers värderande förläner det. Så Regan tycks uttyda ”inneboende värde” i termer av reflexivt värderande, dvs i termer av en varelses värderande av sig själv. Men han talar aldrig om vad han menar med ”att värdera”, och en stark misstanke är att denna term inte kan klargöras utan hänvisning till preferenser, viljeattityder etc.

Från ett håll (Frey 1979a, s 108; 1980, s 44–52) har anklagelsen höjts, att den djuretiker, som brukar sig av intresseinnehav som demarkationskriterium, själv är ett offer för ”speciesism” i det att han utesluter de lägsta djurformerna, växter etc ur den moraliska sfären. Denna anklagelse har bara berättigande om det finns något värde djuretikern negligerar, om

icke-medvetet liv har någon egenskap som gör att man kan tala om saker och ting som havande värde *för* dem. (En erinran om, att icke-medvetet kan *ha* värde, även intrinsikalt sådant, är här på plats.) Det faller sig naturligt att här framhäva egenskaper som: (i) i växtvärlden finns något som är analogt med viljande i djurvärlden, något som man uttrycker genom att säga t ex att en växt "strävar efter" eller "söker sig till" ljuset, och (ii) växter har, i likhet med djur, vissa *behov*, dvs det finns vissa villkor som är nödvändiga för deras fortsatta liv, som t ex tillgång på vatten (Regan lär i en uppsats (1976), som jag inte kunnat införskaffa, betona denna punkt). Man ser lätt att varken (i) eller (ii) i sig själv kan vara en värdegrundande egenskap: kontakten med magneten får inte värde för järnfilspånen i och med att de "söker sig till" den, och för den som vill svälta sig till döds har den behovsfyllande födan inget positivt värde. En kombination av (i) och (ii) – så att positivt värde för en livsform kommer att bli vad som både är behovsfyllande och som "sökts" av livsformen, i den fullständigaste bemärkelse den kan sägas söka något – kringgår mer lättfunna motexempel, men förefaller ändå inte speciellt plausibel. Antag t ex att en växt är så dåligt anpassad att den inte "söker sig till" behovsfyllande betingelser (den har ändå lyckats överleva tack vare extremt fördelaktiga villkor) – bär det inte emot att säga att ingenting har värde för den här växten, till skillnad från andra växter? Innan man försöker betvinga dylika egendomligheter, är det rekommendabelt att man frågar sig vart man vill komma. Siktar man inte ytterst på en total "miljöetik" som skall vårda och värna om hela "skapelsen"? I så fall är referensen till behov en hämsko, ty luft och vatten har inget "behov" av att inte förorenas. Där-  
emot ligger det i människors och djurs intresse att dessa element inte nedsmutas, liksom det ligger i deras (födo)intresse att växterna får sina behov tillgodosedda. Så det förefaller som om människors och djurs intresse är en bättre ledstjärna för miljövard än tal om icke-medvetna existensformers "värden". Vad som måste hållas i minnet är bara ("bara") att det inte rör sig om en begränsad grupps intressen – t ex nu levande människors – utan även av nu levande djurs och kommande generationer.

Det har här antagits att värden alstras av intressen, att något får värde för någon därigenom att det ligger i vederbörandes intresse. Om den moraliska överläggningen – dvs den överläggning där alla inblandade varelsers intressen eller värden vägs mot (och med) varandra och där konflikter dem emellan biläggs – har antytts, negativt, att vissa svårigheter tycks inställa sig om den konstrueras efter utilitaristisk mall och, positivt, att den måste tillmötesgå något universaliserbarhetskrav. Någon mer artikulerad bestämning av denna överläggnings natur finns det inte utrymme för här. Lika litet finns det plats för en detaljerad redogörelse för vilket utfallet blir när intressekonflikter människa-djur underkastas mora-

lisk begrundan, dvs för specifika slutsatser rörande under vilka betingelser (om några) människor med moralens bifall kan t ex döda djur för föda eller experimentera med dem. Dessa problem är så mångfasetterade att det vore optimistiskt i överkant att tro att några enstaka, fåordiga principer skulle vara adekvata. Det förefaller dock stå utom varje tvivel att mycket av det som rutinemässigt sker i djurfabriker och försöksdjurlaboratorier är grovt omoraliskt.

Någon kanske tycker att uppsatsen slutar där den borde börja, att det är att slå in en öppen dörr att argumentera för att djur har moralisk ställning, att den väsentliga uppgiften i stället är att fastställa vilka de specifika moraliska principer är som bör reglera människans umgänge med djur. I och för sig hyser jag själv förhoppningen att det skall anses som självklart att djur kan ha moralisk ställning, även om rådande praxis tycks indikera att denna uppfattning inte är djupare rotad. Men hur som helst är det viktigt att klarlägga varför djur i så fall har moralisk ställning – vilket är vad jag försökt göra. Insikt i detta är oundgängligt inte minst för företaget att uppställa specifika moralprinciper.

(Ovanstående uppsats är en reviderad version av en litteraturöversikt författad på uppdrag av UHÄ för den första svenska etikkonferensen i Båstad 2–3 juni 1982.)

## Litteratur

- Benson, John (1978) "Duty and the Beast", *Philosophy*, 53, 529–49.
- Clark, Stephen (1977) *The Moral Status of Animals*, Oxford U.P.
- Devine, Philips (1978) "The Moral Basis of Vegetarianism", *Philosophy*, 53, 481–505.
- Fox, Michael (1978) "Animal Liberation: A Critique", *Ethics* 88.
- Francis, L P & Norman, R (1978) "Some Animals are More Equal than Others", *Philosophy*, 53, 507–27.
- Frey, R G (1979) "Rights, Interests, Desires and Beliefs", *American Philosophical Quarterly*, 16, 233–40.
- Frey, R G (1979a) "What has Sentience to do with the Possession of Rights" i D Paterson & R Ryder (red): *Animals' Rights – a Symposium*, Centaur Press.
- Frey, R G (1980) *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Clarendon Press, Oxford.
- Hare, R M (1981) *Moral Thinking*, Oxford U.P.
- Hemberg, Jarl (1976) *Djuretik*, Verbum–Dialog.
- Lockwood, Michael (1979) "Singer on Killing and the Preference for Life", *Inquiry*, 22, 157–70.
- McCloskey, H J (1979) "Moral Rights and Animals", *Inquiry*, 22, 23–54.

- Matthews, Gareth (1978) "Animals and the Unity of Psychology", *Philosophy*, 53, 437–54.
- Regan, Tom (1976) "Feinberg on What Sorts of Beings Can Have Rights", *Southern Journal of Philosophy*.
- Regan, Tom (1979) "An Examination and Defense of One Argument Concerning Animal Rights", *Inquiry*, 22, 189–220.
- Rodman, John (1977) "The Liberation of Nature?", *Inquiry*, 20, 83–131.
- Singer, Peter (1975) *Animal Liberation*, Random House, New York; (1976) Jonathan Cape, London.
- Singer, Peter (1979) *Practical Ethics*, Cambridge U P.
- Steinbock, Bonnie (1978) "Speciesism and the Idea of Equality", *Philosophy*, 53, 247–56.
- VanDeVeer, Donald (1979) "Interspecific Justice", *Inquiry*, 22, 55–80.

En utförlig bibliografi finns i *Inquiry*, 22, 1–2.

## Erik Ryding

### *Olycka utan olust?*

I von Wrights artikel i Filosofisk tidskrift februari 1982 förekommer en passage, som jag tror att jag inte är ensam om att finna dunkel. Den lyder: "Olycka är liksom sjukdom ett tillstånd, som visar sig dels i en människas egen värdesättning av sin livssituation, dels i hennes faktiska livsföring. Olika former av aggressivt och asocialt beteende: flykt undan ansvar, hänsynslöshet och oginhet mot andra, känslökyla och själviskhet kan vara objektiva tecken, som visar, att en människa har det illa helt oberoende av hur hon själv 'känner det' " (s 10).

Då författaren tidigare förklarar, att han använder ordet "olycklig" om en person som har det illa utan att vara sjuk, säger citatet tydligen att man kan vara olycklig oberoende av hur man själv känner sig. I vanligt språkbruk förbindes ju termen "olycklig" med stämningar av olust, men von Wright tycks finna det rimligt att kalla en person olycklig, även om han är belåten och trivs med sin tillvaro. Man måste då fråga sig, vari hans olycka skulle bestå.

En tolkning kan omedelbart avvisas: att de uppräknade egenskaperna – vi kan för korthetens skull kalla dem de "asociala" – i sig själva skulle innebära en olycka i ordets vanliga mening. Den åsikten är annars inte