

Anders Tolland

Människan över djuren

Till artismens försvar

De flesta av oss känner väl motvilja inför plågsamma djurförsök och inför det som pågår i den storskaliga, s k rationella slaktdjursuppfödningen. Men de flesta av oss fortsätter ändå, tämligen obekymrade, att äta kött och använda kosmetika. Är verkligen detta medlidande med djuren rationellt förenligt med detta handlingsätt eller borde vi inte överge ettdera? Men i så fall vilket av dem?

Frågan om vår medkänsla med djuren är rationell togs upp av Ingmar Persson i en mycket läsvärd artikel i *Filosofisk tidskrift* 1983:4 betitlad: "Kan djur ha moralisk ställning?" Den innehåller en granskning av argument som framförts i debatten om djurs etiska ställning och utmynnar i att Persson menar att det finns övertygande skäl för att djur faktiskt har moraliskt skyddad ställning.

Avgörande för detta ställningstagande är "argumentet från marginella fall" (s 25 ff). Detta argument har två förutsättningar, dels det s k 'universaliserbarhetskravet', dels att de som inte vill tillerkänna djur några rättigheter ändå inte är böjda att fränkänna förståndshandikappade eller mentalt störda människor sådana. (Universaliserbarhetskravet kan här inskränkas till att gälla att skillnad i etisk status måste motiveras med en skillnad beträffande någon relevant, universell, deskriptiv egenskap.) Själva argumentet går, grovt sett, ut på att vi inte kan peka på någon sådan relevant deskriptiv egenskap som skiljer "de marginella fallen", dvs de förståndshandikappade människorna, från djuren. Därför måste vi behandla dem lika, alltså, enligt den andra förutsättningen, tilldela även djuren rättigheter.

Jag kommer *här* att acceptera de två förutsättningarna för argumentet från marginella fall (fast jag egentligen är mycket tveksam om universaliserbarhetskravet) men jag förnekar att den ovan dragna slutsatsen skulle följa från dem.

Uppenbart finns det en deskriptiv, universell egenskap som skiljer de förståndshandikappade människorna från djuren, nämligen just egenskapen att vara människa, att tillhöra arten *Homo Sapiens*. Persson tycker dock inte att det är möjligt att allvarligt beakta denna egenskap som, i sig, etiskt relevant (s 27 f). Att omfatta en sådan åsikt skulle ju innebära att man var beredd att behandla en varelse sämre enbart p g a dess tillhörighet till en annan art.

Persson drar paralleller till rasism och sexism, där människor diskrimineras enbart p g a sin ras- respektive könstillhörighet och vid en första anblick verkar väl även den artdiskriminerande varianten, artismen (även känd som "speciesism", en onödigt tungekvilibrerande beteckning), vara en mycket tveksam företeelse. Jag ska dock argumentera för att *art-ism*, till skillnad från ras-ism och sex-ism, vilka jag helt och utan diskussion tar avstånd ifrån, *måste accepteras*.

Artism innebär alltså att man diskriminerar djuren enbart p g a deras arttillhörighet. Den får inte förväxlas med åsikten att djur har lägre etisk status eftersom de är oförmögna att känna smärta och lidande eller att de bara skulle kunna känna smärta som, i relation till människors lidande, var betydligt mindre obehaglig, eller att bara människor skulle ha förmågan att hysa en speciell slags "högre" upplevelser (s k intellektuella njutningar). Jag tror inte att det ligger någonting alls i detta. Jag är övertygad om att åtminstone de högre däggdjuren, även om man inte kan säga att de har precis samma slags upplevelser som människan, har upplevelser som är väl så behagliga eller obehagliga som några hon har.

1. Djurens moraliska ställning

Jag hävdar alltså att artismen måste accepteras på den *grundläggande* etiska nivån. (Till vad den "grundläggande etiska nivån" är ska vi återkomma i avsnitt 2.) På vilken grund hävdar jag då detta?

Ja, hur kan man överhuvudtaget argumentera för normativa ställningstaganden? Jag menar att etik måste utgå från de intuitiva uppfattningar vi har i normativa och evaluativa frågor. Korrektheten hos en etisk teori styrks genom att den skapar vad John Rawls kallar för "reflektivt ekvilibrium" hos dessa intuitioner, d v s att det åstadkommer koherens bland dem.

Vi måste utgå från våra faktiska, intuitiva uppfattningar i normativa frågor, både de som gäller enskilda fall ("Det hade inte varit rätt

av mig att berätta den hemska sanningen för den döende mannen”) och sådana av mera generell natur (”Det är fel att ljuga”).

Detta innebär inte att en intuitiv uppfattning alltid och automatiskt är korrekt, speciellt inte som det oftast finns mer eller mindre radikala motsättningar mellan intuitionerna även hos en och samma person. Vi utgår från intuitionerna men de måste bearbetas innan man kan bygga normativ etik på dem; de måste systematiseras till ett ”reflektivt ekvilibrium”.

Första åtgärden är att undersöka om ens intuitioner är koherenta och, om de inte är det, ”stöta ut” vissa av dem, nämligen de som motsägs av andra, med majoriteten av de övriga mera välintegrerade intuitioner.

Nästa steg är att bygga ut intuitionerna till ett fullständigt system. Till intuitioner om enskilda fall försöker man finna en motsvarande generell norm eller värdering från vilken det man anser om detta enskilda fall följer, och för generella intuitioner ser man på vilket resultat konkret applikation av dem skulle få. Därefter ser man om dessa utvidgningar är koherenta med varandra och med de övriga intuitionerna. Om inte så vidtar man åtgärder för att åstadkomma detta.

Koherens enbart på den normativa nivån är dock inte tillräckligt. Rawls (1971) kräver, för att det ska vara fråga om ”reflektivt ekvilibrium”, att detta utvidgade normativt-intuitiva system står sig mot, och helst stöds av, kritisk applikation av relevanta filosofiska teorier och exempel. Ett etiskt system som kan ordna intuitionerna till ett sådant ”reflektivt ekvilibrium” är en korrekt normativt-etisk teori.

Liknande idéer om korrektheten hos normer finns presenterade i lättillgänglig form i en uppsats av Dag Prawitz: ”Om moraliska och logiska satsers sanning” (1978). Liksom Prawitz menar jag att detta sätt att visa etiska ställningstagandens korrekthet inte, *i princip*, skiljer sig från det sätt på vilket föreställningar om ”rent deskriptiva” förhållanden visas vara korrekta eller felaktiga.

(Jag har ovan använt termen ”korrekt” eftersom jag vill förhålla mig neutral i frågan om etiska utsagor kan vara sanna i genuin mening. En person som menar att de kan vara det skulle kunna invända att ”reflektivt ekvilibrium” och koherens bara har att göra med rationellt berättigande av normer men inte har något att göra med vad det innebär att de är sanna. På detta vill jag svara att redan vad det gäller empiriska påståenden är det problematiskt att skilja deras sanning från berättigandet av dem och för normativa omdömen kan jag inte se hur

det alls skulle vara möjligt.)

Ganska mycket skulle alltså spela in när man grundar normativt-etiska ställningstaganden men det är intuitionerna som utgör basen. Vilka intuitioner har vi då om att diskriminera djur? Det är uppenbart att djur inte är intuitivt likgiltiga för oss. De flesta av oss vill väl intuitivt undsätta lidande djur och vi blir obehagligt berörda av den hantering som pågår i djurfabriker och i laboratorier där djur plågas i experiment av tvivelaktigt intresse.

Har vi då några intuitioner som talar *för* diskriminering av djur? Ja, åtminstone hos mig finns det helt klart sådana. Här några exempel.

Antag att ett antal djurarter drabbas av en hittills okänd farsot, en sjukdom med plågsamt förlopp och nära hundra procentig dödlighet, som hotar att helt utrota dessa arter. Människor drabbas inte själva av sjukdomen men vi är de huvudsakliga smittobärarna och enda sättet att rädda dessa djurarter vore att människosläktet så gott som utplånades. Jag tror att vi alla, intuitivt, finner denna utväg totalt orimlig och, med beklagande naturligtvis, i stället skulle låta djuren gå under även om de var långt talrikare än människorna.

Jämför med det omvända förhållandet, alltså att människor börjar drabbas av en sjukdom med hög dödlighet (fast relativt snabbt och smärtfritt förlopp). Sjukdomen drabbar inte djur men vissa djurarter är de huvudsakliga smittobärarna och enda sättet att, inom överskådlig tid, få sjukdomen under kontroll och så småningom helt stoppa den är att utrota dessa djurarter, vilket låter sig göras med effektiva men, i många fall, plågsamma metoder. — Återigen är vårt intuitiva ställningstagande helt klart. Vi finner naturligtvis valet hemskt men tvekar egentligen inte om att offra djuren och detta gäller väl även om själva människosläktets fortbestånd inte vore hotat av epidemin *och även om det bara vore mentalt handikappade som drabbades av sjukdomen.*

Ett annat exempel: du står inför en människa och ett djur som samtidigt befinner sig i en nödsituation (båda på väg att sjunka i kvicksand eller något dylikt) och på den tid det tar att undsätta den ena varelsen kommer den andra troligen att förolyckas. Om de fall undantas där den nödställda människan är en alldeles storartad bandit som överhuvudtaget inte är värd att rädda, så har vi nog alla mycket starka intuitioner att rädda människan i första hand och detta gäller även om hon är gravt förståndshandikappad.

Det är också så att om någon valde att rädda djuret i stället med motiveringen att människan ifråga var senil och hur som helst inte

skulle leva så länge till, medan djuret var ungt och kunde få ett långt och behagligt liv, skulle vi finna det motivet mera avskyvärt än om någon räddat djuret i första hand för att det var ett mycket kärt sällskapsdjur.

Vi har alltså både intuitioner som stödjer artismen och intuitioner som går emot den.

Går det att konstruera en enkel uppsättning regler som helt tillgodoser båda grupperna? Kanske, men jag kan inte finna att den utvägen är öppen; vi måste "köra över" endera typen av intuitioner (i varje fall på det grundläggande planet).

Vad som gör motsättningen mellan dem radikal är att det finns ett mycket starkt stöd, både intuitivt och filosofiskt, för att de *grundläggande* etiska normerna måste vara av akt-teologiskt slag, enligt min mening eudaimonistisk (d v s lycka är det som har egenvärde) akt-teleologi. (Jag menar dock att den lycka det är fråga om är något rent subjektivt, enbart en fråga om upplevelser och, eftersom jag också går med på att såväl skurkar som grisar får kallas lyckliga, så kan denna eudaimonism verka sammanfalla med hedonism. "Eudaimonism" är dock en bättre vald term; den har inte samma associativa belastning av simpel njutningsfilosofi och, viktigare, den betonar upplevelsers knytning till personer, att man inte ska se upplevelser som någon slags självständiga enheter som kan klumpas ihop till summor hur som helst.)

Givet att man utgår från akt-teleologiska normer, där lycka i termer av upplevelser är bärare av de intrinsikala värdena, blir konflikten *på det grundläggande planet* mellan de två typerna av intuitioner total.

Endera måste vi acceptera att djur lider i experiment som bara tjänar människans art-egoistiska syften eller så får vi vara beredda att låta människor plågas och dö för att djurens lidande annars skulle bli större än deras. (Jag kan inte heller se att denna konflikt skulle kunna undvikas om man istället utgick från någon slags "intresse-utilism".)

För mig är valet mellan de universalistiska, "djurvänliga" intuitionerna och de artistiska inte svårt; jag kan helt enkelt inte acceptera att människor offras för djurens skull.

Hittills har detta behandlats som ett rent teoretiskt problem, ett ämne för tankeexperiment, men det kan vara något högst aktuellt. Det är fullt möjligt att det lidande människan åsamkar den övriga naturen är så stort att den sammanvägda lyckan skulle bli större om människosläktet mer eller mindre utplånades eller åtminstone mycket hårt deci-

merades.

Det kan alltså mycket väl vara en icke-artistisk akt-teleologs objektiva plikt att verka för att människoslaktet så gott som utplånades för djurens skull.

Detta kan jag inte acceptera och därför bekänner jag mig till artismen.

Men det är bara halva historien. Jag ämnar nämligen både ha kakan och äta den . . .

2. Två nivåer

Mycket av det som sagts i föregående avsnitt borde utvecklas. Mest iögonenfallande är kanske att jag bara helt frankt påstått att den grundläggande etiska normen måste vara akt-teleologisk. Jag kommer inte här att göra något försök att slutgiltigt bevisa att akt-teleologin är korrekt men jag ska antyda ett försvar mot ett visst sätt att angripa den och samtidigt förklara vad jag menar med "den grundläggande etiska nivån".

Allmänt kan man säga att akt-teleologiska etiska system har sin styrka på det teoretiska planet men möter svårigheter vad det gäller den praktiska tillämpningen. För enkelhets skull kommer jag mest att behandla utilismen. Det finns en uppsjö av motexempel där utilismen i en (tänkt) situation skulle leda till ställningstaganden som vi intuitivt finner orimliga. Men det finns också ett generellt argument som är högst intressant.

Om en övertygad men förståndig utilist frågar sig om hennes utilism bör direkt tillämpas i faktiska situationer finns det nämligen goda skäl att besvara detta *nekande*. Med andra ord: utilismen säger om sig själv att, som världen och människan är beskaffade, bör den själv inte direkt tillämpas i praktiska situationer.

Somliga har velat se detta som ett avgörande *reductio ad absurdum* av utilismen men argumentet säger faktiskt inte mer än det gör, nämligen att utilismen, av utilistiska skäl, är olämplig att använda *till vardags*. Men den har ändå en viktig roll att spela. Jag ska utveckla detta.

Det finns två sätt på vilka normer kan vara berättigade. Det vi hittills sysslat med är att de är berättigade genom att de är, i sig själva, korrekta och jag menar att akt-teleologin, trots sina tillämpningssvårigheter, är korrekt.

Det andra sätt på vilket normer kan vara berättigade är genom att

de är tillämpliga eller föreskrivna. Denna typ av berättigande fordrar därför andra normer/värderingar som föreskriver/lämpligförklarar de på detta sätt berättigade normerna.

För att undvika en oändlig regress fordras det då naturligtvis någonstans en nivå med normer som inte är berättigade på detta andra sätt utan på det första, som är korrekta oberoende av lämplighetsskäl och som kan tjäna som bas för att utvärdera andra normer (berättiga dem). Denna bas är då den *grundläggande nivån*.

Om utilismen, eller överhuvudtaget någon eudaimonistisk eller hedonistisk akt-teleologisk norm, är korrekt föreligger ett behov av normer som, till skillnad från utilismen, är lämpliga att använda i praktiska situationer.

Utilismen spelar dock fortfarande en avgörande roll. Den utgör den korrekta grundläggande nivå utifrån vilken kandidater till den praktiska nivån ska bedömas; man ska i praktiska situationer applicera de normer som enligt utilismen är de i allmänhet lämpligaste för sådana situationer. På denna praktiska nivå kommer det troligen att behövas olika uppsättningar av normer för olika sammanhang. Den klart viktigaste normuppsättningen utgörs dock av de normer som konstituerar moralen.

Moralens normer är avsedda att gälla för alla (tillräkneliga) personer och i de flesta (viktiga) situationer. För att moralen ska kunna styra effektivt fordras det dels att dess normer tidigt internaliseras i de uppväxande generationerna på ett sådant sätt att senare förbrytelser mot moralen leder till samvetsqual och dels att moralen uppehålls av ett yttre, socialt tryck.

Hurdana ska då moralens normer vara? Utifrån en utilistisk bedömning är det klart att utilismen själv vore en katastrof som moralkod (en kortfattad men övertygande argumentation för detta finns hos Richard Brandt (1979, kap 14). Det råder stor enighet om att den utilistiskt lämpligaste moralen huvudsakligen består av en uppsättning *prima facie*-plikter som täcker de vanligaste och viktigaste situationerna i det samhälle den är avsedd att gälla i.

Detta att akt-teleologiska etiska system måste byggas på med andra slag av normer på den praktiska nivån har betydelse för deras förmåga att åstadkomma "reflektivt ekvilibrium". Den ökar nämligen. Många intuitioner som inte kan "tillfredsställas" av enbart de grundläggande, akt-teleologiska normerna kan i stället finna gensvar hos de normer som de grundläggande principerna föreskriver för den praktiska nivån.

Ett exempel på detta: intuitionen att man är förpliktigad att hålla sina löften, även om det medför besvär, har dåligt stöd hos utilismen själv. Enligt den ska ju aldrig så heliga löften brytas om det syns medföra minsta övervikt av lust eller lycka att göra det. Men utilismen föreskriver att den inte själv bör tillämpas i konkreta situationer. I stället ska dessa regleras av en moralkod, en moralkod som med största säkerhet innehåller *prima facie*-förpliktelsen att hålla löften.

Vilken betydelse har då urskiljandet av två etiska nivåer — den grundläggande och den praktiska — för artismen?

I avsnitt 1 hävdades att artismen är nödvändig på den grundläggande nivån. Detta berodde delvis på att de grundläggande normerna skall vara av eudaimonistisk-aktteleologisk typ. Den artistiska akt-teleologin delar dock akt-teleologins generella svårigheter på den praktiska nivån och fordrar alltså även den andra normer att användas i konkreta situationer.

Frågan är nu om detta att artismen härskar oinskränkt på den grundläggande nivån medför att de normer som föreskrivs för den praktiska nivån även de kommer att vara artistiska? Eller är det så att, även om man yttest bara bryr sig om människan, det ändå, i konkreta fall, är lämpligt att ta hänsyn till djuren?

Svaret är uppenbart: Ja, av rent art-egoistiska skäl är det lämpligt att på den praktiska nivån, bl a i moralen, ha normer som tillgodoser även djurens intressen, åtminstone i någon mån.

Detta är naturligtvis bara ännu ett fall av den gamla kära upplysta egennyttan men några av skälen för den ska antydas.

Ett skäl är att människor faktiskt bryr sig om åtminstone vissa djur och att se dem lida vållar oss obehag.

Om detta vore enda skälet för att ta hänsyn till djur så vore det inget skäl; man kunde då hävda att det var en helt irrationell känsla utan varje berättigande. (Jämför med att många har tendenser till avundsjuka men att detta knappast är ett rationellt skäl för att införa en millimeterrättvisa som gör att alla får det sämre.)

Men det finns andra skäl. De viktigaste är de ekologiska. Människan är inte oberoende av den övriga naturen och vi måste vara aktsamma så att vi inte alltför mycket rubbar den ekologiska balansen.

Detta innebär att normerna på den praktiska nivån bör ta hänsyn till, inte bara djuren, utan naturen som helhet. Förmåga till upplevelser är alltså inte avgörande för att komma i åtanke på den praktiska nivån.

Ett argument som riktats mot artismen går ut på att artismen måste

vara absurd eftersom det enligt den är helt i sin ordning att låta en sadist enbart för sitt höga nöjes skull plåga djur å det grymmaste, men om man tar hänsyn till den praktiska nivån så finns det starka artistiska skäl för att låta moralen inlägga veto mot sådant.

Förutom vad som ovan nämnts finns även "spridningsrisken"; om man tillåter vad som helst med djur är risken uppenbar att detta uppmuntrar somliga till att börja hantera även människor efter sitt perversa behag. Njutningen av att plåga gör knappast halt vid artgränsen.

Vilket skydd får då djuren av normerna på den praktiska nivån? Jo, de får skydd av moralen där deras intressen sammanfaller med människans. I nuvarande läge kommer det att gälla bevarandet av natur och ekologisk balans (att förhindra att valarna utrotas är önskvärt även enligt artismen) men det är också troligt att moralen bör förbjuda att djur plågas *i onödan*, utan att det fyller något vetenskapligt syfte.

Där människans och djurens långsiktiga intressen är på kollisionskurs får dock djuren vika även på den praktiska nivån. Köttproduktion enligt stordriftmodell (förutsatt att den verkligen är rationell ens ur art-egoistiskt perspektiv) och plågsamma djurförsök som tjänar vettiga mänskliga syften kommer knappast att förbjudas av den moral som av artismen befinns lämplig för den praktiska nivån.

Den fråga som vi började med: om medkänsla med djuren är förenlig med köttätande skulle därmed vara besvarad. De är rationellt förenliga.

Köttätande (givet att det verkligen inte är ohälsosamt) och medkänsla med djur (i lagom dos) är båda ur art-egoistisk synpunkt lämpliga och därför rationella. □

Litteratur

- Brandt, R B: *A Theory of the Good and the Right*, Oxford UP 1979.
Persson, I: "Kan djur ha moralisk ställning" *Filosofisk tidskrift*, nr 1 1983.
Prawitz, D: "Om moraliska och logiska satsers sanning" *En filosofibok tillägnad Anders Wedberg* utg av Bergström m fl, Bonniers 1978.
Rawls, J: *A Theory of Justice*, Oxford UP 1971.